

**GHISLAIN LAFONT**

**Il tempo perduto  
e l'essere introvabile**

*piccola barca*

**Roma 2022**

Titolo originale:

*Dieu, le temps et l'être*

Les Éditions du Cerf

Paris 1986

Traduzione:

Massimiliano Zupi

Edizioni *piccola barca*

Collana *Fides Quaerens Intellectum* 9

Prima edizione: 2020

Seconda edizione: 2022

In copertina: VASILY KANDINSKY, *Painting with green center* (1913)

Si ringrazia l'Art Institute of Chicago ([www.artic.edu](http://www.artic.edu))

per aver reso di pubblico dominio l'immagine

Licenza: Creative Commons Zero (CC0)

<https://creativecommons.org/publicdomain/zero/1.0/>

## PRESENTAZIONE

Ho avuto la fortuna di avere Lafont come professore di teologia nei miei anni giovanili di studio presso la Pontificia Università *Sant'Anselmo* di Roma. Ricordo il suo incedere, nell'abito nero da monaco, lungo i chiostri dell'Ateneo, silenzioso e straordinariamente elegante in ogni movimento. E ricordo la squisita ospitalità e cordialità benedettina con la quale mi invitava e mi trattava nella sua camera, per prendere un caffè all'italiana, fatto con la moka, subito dopo pranzo. La stessa amabilità che ho ritrovato oggi, dopo tanti anni, contattandolo via e-mail per chiedergli il permesso di tradurre e pubblicare questo suo saggio, edito nel 1986 presso le *éditions du Cerf*, a Parigi. Per la precisione, si tratta della prima delle due Parti di cui consta *Dio, il tempo e l'essere*. Nel 1992 infatti Piemme pubblicò solo la seconda Parte di quell'opera. È vero che nella prima Parte l'autore si confrontava con intellettuali per la maggior parte francofoni, poco noti al grande pubblico italiano, in pagine dense e impegnative. Tuttavia la presentazione che ne offre Lafont è lucidissima e, dopo più di trent'anni, filosoficamente ancora vitale e attuale. Per questo dunque la scelta di pubblicarla oggi nella nostra collana, *Fides quaerens intellectum*.

L'opera di traduzione è stata impegnativa, ma altresì una autentica gioia. Innanzitutto ho goduto – e sono sicuro che anche il lettore potrà godere – dell'impostazione metodologica dell'opera: il pensiero degli autori passati in rassegna (Leroi-Gourhan, Engels, Baudrillard, Heidegger, Derrida, Artaud, Marthe Robert e René Girard) è esposto in maniera nitidissima. Una sintesi perfetta: non una parola di troppo, ma al tempo stesso un rigore puntualissimo nel ripercorrere una singola opera o costellazione di pensiero – motivo per il quale rinuncio qui a offrirne anticipazione alcuna.

È facile immaginare che Lafont abbia schedato meticolosamente ogni opera letta, come testimoniato dai tanti riferimenti testuali, con indicate di volta in volta le singole referenze di pagina. Accanto a questo approccio scrupolosamente analitico, però, una capacità di sintesi encomiabile: di ogni percorso sono individuati i trapassi teorici nevralgici. Uno di quei casi, insomma, in cui la lettura di qualche decina di pagine si ha l'impressione che valga e possa sostituire quella di qualche centinaia.

Passando al contenuto del libro, parlerei di una sorta di affinità elettiva, di una congenialità di fondo. In primo luogo, per quanto riguarda l'interesse che muove la ricerca: quello di delineare – come chiarisce Lafont nelle prime pagine del suo saggio – le coordinate di fondo del panorama culturale in cui viviamo e di verificare se e come sia ancora possibile oggi un annuncio vitale della rivelazione cristiana di Dio. In secondo luogo, per quanto riguarda l'individuazione del tratto caratteristico che specifichi il *proprium* di una filosofia cristiana: la natura personale dell'essere. In negativo, essa si contrappone all'assenza di un'origine personale nei diversi autori del Novecento presentati: per esempio, il *gramma* come traccia muta, testo senza voce, scrittura priva di autore in Derrida, o l'essere come *Abgrund* in Heidegger; in entrambi, l'innominabilità dell'origine. La conseguenza per tutti è quella che Lafont definisce «attitudine gnostica»: l'esito comune agli intellettuali trattati è la tematizzazione di una caduta o frattura originaria, a un tempo necessaria e colpevole (questa commistione di ineluttabilità e colpevolezza essendo appunto lo specifico dello gnosticismo). Detto altrimenti: la storia umana, individuale e collettiva, è segnata dal limite, dalla morte; ora, la logica del compatto, contro la quale il post-moderno combatte, è protesta contro questo limite, contro la finitudine, è negazione della morte: contestazione colpevole, perché guidata dal rifiuto da parte dell'uomo di lasciare la presa, di rinunciare a sé stesso; ma al tempo stesso necessaria: gettato nel

mondo, solo, come l'uomo potrebbe non protestare contro la sottrazione di vita? La via alternativa, in positivo, è ipotizzare un'origine personale: l'uomo non è gettato nel mondo, ma generato da un Padre. È appunto lo specifico della rivelazione cristiana: «principio di eteronomia fondatrice», come lo qualifica Lafont. L'eteronomia, ovvero quell'alterità che libera dalla gabbia chiusa del compatto e della semplice presenza, è un polo personale che rivolge una parola, la quale può essere ascoltata, rifiutata o ignorata: «principio di narratività», nel quale si declina l'eteronomia fondatrice, secondo Lafont, insieme al «principio di analogia». Su quest'ultimo, infine, sull'analogia, credo sia possibile apprezzare il punto di discriminazione tra il percorso di ricerca di Lafont e il mio. Per Lafont, analogia è il rapporto di somiglianza tra Dio e uomo, in una di dissomiglianza però sempre maggiore: è la possibilità quindi di pensare l'essere alla luce degli enti, conservando nondimeno la differenza ontologica tra l'uno e gli altri. Si tratta di un'ultima versione vitale del tomismo. Per me, invece, analogia è il rapporto di correlazione originaria secondo la quale ciascuno è dall'altro, per l'altro, nell'altro. Lafont torna a utilizzare con coraggio il concetto di «sostanza», pur vivificandolo con quello di «storia». Per me la sostanza invece è soltanto immaginata: l'essere, di Dio e dell'uomo, si sperimenta solo nella «carne», come «soglia».

Un'ultima considerazione preliminare, prima di lasciare il lettore alla lettura di questo bel saggio. Come mio solito, nella traduzione in italiano mi sono attenuto, nei limiti del possibile, al criterio di massima fedeltà alla lettera: ciò nella convinzione che una traduzione, ad esempio, dal francese, sia un'opportunità per la lingua italiana di ampliare le proprie possibilità di espressione. In fondo, la traduzione è un'opera di ospitalità dello straniero: e proprio così, forse, un'occasione di crescere nel proprio essere, in quanto essere dall'altro, per l'altro, nell'altro.

Massimiliano Zupi  
Roma, 6 gennaio 2020



## INTRODUZIONE

L'intento delle pagine seguenti è di delineare un paesaggio culturale sul cui sfondo possa poi svilupparsi in maniera sensata una riflessione sul tempo e l'essere nella fede cristiana.

Parlare di «sfondo» equivale a dire che il procedere teologico cerca di rendere ragione della fede cristiana a una certa cultura, il che suppone un doppio e apparentemente contrario movimento di comunicazione e di opposizione. Di comunicazione, nella misura in cui il paesaggio culturale in questione è quello che vede e in cui si può evolvere il teologo: egli lo studia e lo reinterpreta in un certo senso per sé stesso; egli si scopre in qualche maniera presso di sé in quel paesaggio e in affinità con gli elementi, concettuali e simbolici, che lo costituiscono, al punto che tutti o parte di questi elementi potrebbero entrare a titolo di strumento nell'elaborazione teologica stessa. Di opposizione, nella misura in cui la tradizione cristiana di cui vuole rendere conto, contesta necessariamente certi aspetti di questo paesaggio: innanzitutto, quand'anche questo paesaggio culturale fosse perfettamente giusto ed equilibrato al suo livello, la rivelazione gli offrirebbe una trasfigurazione – ciò che non si può fare che mediante il passare per una contestazione dei suoi limiti; di più, nella misura in cui questo paesaggio comporta delle zone d'ombra, perfino della vera oscurità, la riflessione cristiana è condotta a indicare e superare degli impedimenti, a ristabilire delle prospettive dimenticate, a riaprire dei concetti chiusi e a cancellare delle immagini che occultano il reale. Notiamo d'altronde che questa contestazione della cultura attraverso la fede non è sempre e neanche spesso immediata: attraverso la luce che diffonde, il dato rivelato conduce a scoprire e a rettificare certe distorsioni della cultura al suo proprio livello, di modo che la bellezza stessa del

paesaggio dovrebbe essere rimessa in luce, allo stesso tempo in cui sarebbe trasfigurata dall'illuminazione della fede.

Questo discorso molto generale dovrebbe permettere una presentazione più precisa delle prossime pagine.

1. Non si tratta di delineare *il* paesaggio culturale contemporaneo: oggi come sempre la cultura è attraversata da correnti diverse e spesso antagoniste, delle quali non pretendo di offrire la sintesi e in rapporto alle quali non mi propongo di situare la mia riflessione teologica. Si tratta tutt'al più di delineare *un* paesaggio determinato, in aiuto a diverse ricerche presso degli autori conosciuti la cui ricerca è certamente penetrata in strati profondi della mentalità contemporanea, ma che non ne esauriscono le risorse.

2. La scelta degli autori e la maniera di presentarli, l'ordine stesso della disposizione, tutto questo non è senza significato e costituisce già da parte mia un'interpretazione di quest'aspetto della cultura che io ho preso in considerazione, la sua costruzione in una «figura». Che mi sia permesso di dire qui, a questo proposito, che non c'è stata *scelta*, se con questa parola si intende una deliberazione intellettuale calcolata: tutti coloro che hanno qualche esperienza nella redazione di un libro, sanno che, tra i materiali disponibili e le ricerche fatte, alcuni vengono come da sé stessi a iscriversi in un progetto, mentre altri, dei quali l'interesse non è contestabile, resistono tuttavia a una loro integrazione, e ciò per delle ragioni che non è sempre facile discernere. Per preservare però, in questa costruzione interpretativa, l'oggettività della referenza, ho proceduto a delle presentazioni precise e ho indicato solamente poi le interrogazioni e le critiche possibili.

3. Gli autori presi in considerazione lo sono stati alla fine a causa degli interessi (in un senso quasi giuridico del termine) che essi difendono, interessi che mi sembrano dover essere rap-

presentati all'interno di una ricerca teologica contemporanea; così per esempio: il senso delle radici biologiche e dunque del valore centrale del *corpo* in tutta la visione dell'uomo, ugualmente nella riflessione teologica; correlativamente, la necessità di prendere in considerazione i fondamenti economici e sociologici della storia umana, cosicché la riflessione, anche dogmatica, opera su una *etica*, sociale e storica come pure personale; il legame stretto tra questa problematica concreta e un pensiero dell'*essere*, nella convinzione che ogni storia, fisica, cultura, chiami ineluttabilmente una metastoria, una metafisica, una metacultura, e che sia importante precisare per quanto possibile il luogo di questo «meta-»; il significato capitale della *simbolica*, nel senso più generale del termine, e dunque la necessità di trovare dei luoghi di articolazione tra scienze umane, metafisica, *ritualità* e *letteratura*.

4. Un tale paesaggio culturale comporta dei principi, delle nozioni, delle immagini che organizza secondo diversi metodi, il tutto potendo essere di competenza di una discussione condotta al livello epistemologico proprio di questi elementi; cercherò di abbozzare questo tipo di critica. Ma non si può passare sotto silenzio nel giudizio il fatto che questa cultura sia *post-* e spesso *anti-cristiana*: capita che rigetti degli elementi attribuiti al cristianesimo, che ne riprenda, coscientemente o non, alcuni altri, ma sovvertendoli, che si situi infine all'interno di prospettive universali che richiedono un confronto altro che puramente filosofico. Ho provato a situarmi così a questo livello totalizzante ed è là che ho individuato quel che chiamo un'«attitudine gnostica»; indico questo punto fin d'ora, perché esso permette di cogliere la natura reale del dialogo sviluppato qui: i dati culturali raccolti ed esposti in questa Parte hanno infatti giocato un ruolo reale nell'interpretazione del dato cristiano, in termini di racconto e di analogia, che sviluppo nella Seconda Parte di questo libro, ma al prezzo di uno sforzo continuo per reinterpretarli entro un'atmosfera che non sia «gnostica», ma riconosca il Dio

personale che si è manifestato in Gesù Cristo. Paradossalmente, è questa confessione del Dio vivente che si scopre dare luogo ed efficacia agli «interessi» difesi dalla cultura\*.

\* Mi sia permesso di precisare che, se un lettore non si sente interessato agli sviluppi di questa Parte, relativi alle scienze umane e alla filosofia, o se è scoraggiato dalla mia presentazione o, eventualmente, dalla difficoltà di certi passaggi, egli potrà senza danno cominciare il libro con la Seconda Parte: questa qui presenta un'intelligibilità teologica propria che non richiede necessariamente lo studio della Prima Parte. Quest'ultima del resto può divenire più intelligibile e più interessante, letta o riletta alla luce della teologia presentata nel cuore dell'opera [l'autore ovviamente fa riferimento all'edizione originale in francese del libro, suddivisa in una prima Parte, questa che pubblichiamo ora, intitolata *Il tempo perduto e l'essere introvabile*, e una seconda, pubblicata separatamente in italiano da Piemme, il cui titolo è *Il tempo ritrovato in Gesù Cristo*, NdT].

# INDICE GENERALE

<b>Presentazione</b> .....	III
<b>Introduzione</b> .....	1
<b>1. Esaurimento dell'evoluzione?</b> .....	5
1.1. Il principio zoologico e il principio simbolico .....	7
1.2. Il «corpo esteriorizzato».....	9
1.3. Quale esito? .....	14
<b>2. Disinganno della rivoluzione</b> .....	21
2.1. Matriarcato e società senza classi .....	21
2.1.1. Dalla «gens» alla società .....	22
2.1.2. Sviluppo o colpevolezza?.....	30
2.1.3. Il mito e la rivoluzione .....	34
2.2. La rivoluzione immediata .....	36
2.2.1. Il consumo come sistema .....	37
2.2.2. Sistema del consumo, rivoluzione semiotica e rivoluzione immediata .....	39
2.2.3. Verso lo «scambio simbolico» ... ..	41
2.2.4. ... e verso la Morte.....	45
2.2.5. Diacronia.....	47
2.2.6. Sovvertire i segni: immediatamente .....	50

<b>3. L'essere: oblio o cancellazione?</b> .....	55
3.1. L'era tecnica, fine della metafisica e alba del pensiero .....	55
3.1.1. Aspetto del mondo tecnico .....	55
3.1.2. L'essenza della tecnica.....	58
3.1.3. Il destino della filosofia occidentale.....	59
3.1.4. Il pericolo e la salvezza .....	65
3.2. «L'ancora innominabile che si annuncia ...» .....	71
3.2.1. Altrimenti che Heidegger .....	72
3.2.2. Decostruzione della significazione.....	76
3.2.3. Collasso del tempo .....	82
3.2.4. Vacillamento dell'ontologia .....	85
3.3. Conclusione .....	89
3.3.1. La filosofia senza la morte, o l'ordine compatto della totalità.....	89
3.3.2. Critica: ripristinare la «morte» .....	92
 <b>4. Alla ricerca del tempo perduto</b> .....	 95
4.1. Il Teatro della Crudeltà: sacro e mito nella modernità.....	96
4.1.1. Ritualità teatrale e ritualità religiosa.....	107
4.2. Il romanzo e il suo Doppio.....	112

<b>5. Bilancio</b> .....	121
5.1. Verso un «principio di eteronomia».....	121
5.2. L'ipoteca dualista .....	125
5.3. La storia impossibile? .....	126
5.4. Un atteggiamento gnostico?.....	128
5.5. Per una rivalutazione .....	131
5.6. Eteronomia, narratività e analogia .....	135
5.7. Di Dio che viene al linguaggio .....	138
<b>Bibliografia</b> .....	142