

Piero Bordignon

SPIRAGLI DI TRASCENDENZA
FILOSOFIA DELLA RELIGIONE
2012 – 2013

Treviso luglio 2012

INDICE

PREMESSA: FEDE E RAGIONE	3
I PARTE: DALLO STUPORE ALLA METAFISICA	13
LO STUPORE	13
ESSERE, GRATUITÀ, DONO	18
<i>Platone</i>	18
<i>Plotino</i>	20
<i>Angelus Silesius, Heidegger</i>	24
METAFISICA DEL DONO E DELL'ESSERE	27
<i>La metafisica del dono</i>	27
<i>La metafisica dell'essere</i>	33
II PARTE: IL SOGGETTO	35
CHI È COLUI CHE CREDE E CHE PENSA	35
<i>La crisi del soggetto</i>	35
<i>La morte dell'io</i>	39
<i>Possibile una ricostituzione dell'io?</i>	43
PER UNA RICOSTRUZIONE DELL'IO	48
<i>Conosci te stesso.</i>	48
<i>L'uomo, la parola, il tu. Ebner</i>	50
<i>La trascendenza (Pareyson)</i>	53
<i>L'anima</i>	55
III PARTE: ELEMENTI DELL'ESISTENZA	64
IL TEMPO DEL PENSIERO E IL TEMPO DELLA FEDE	64
<i>A proposito di tempo, evento, kairòs, attimo</i>	70
<i>Valori e tempo</i>	77
L'UOMO, L'ALTRO E LA NEGAZIONE	81
<i>L'uomo: tendenza e pensiero</i>	81
<i>La negazione</i>	82
<i>L'esistenza</i>	84
<i>Il desiderio, la passione</i>	86
<i>Desiderio, pensiero e fede</i>	88
DOLORE E SAPERE	95
<i>Sapere è sapere il dolore e la morte</i>	95
<i>Sapere che provoca dolore</i>	97
<i>"Patendo conoscere"</i>	97
<i>La nostra verità</i>	103
CIECHE SPERANZE?	107
<i>La speranza come pensiero</i>	109
<i>Contenuto della speranza</i>	114
IL SIMBOLO DÀ A PENSARE (Paul Ricoeur)	120
<i>Spunti storici</i>	120
<i>Il Simbolo in senso filosofico</i>	125
BIBLIOGRAFIA	133

PREMESSA: FEDE E RAGIONE

Come premessa metodologica e, quasi, sintesi del lavoro precedentemente fatto¹, vorremmo riportare, commentando (commento che vuole essere una semplice esplicitazione), un discorso fatto da Benedetto XVI² all'università cattolica del Sacro Cuore, e, di seguito, un discorso del cardinale Scola, fatto nella stessa occasione.

A. DISCORSO DEL SANTO PADRE BENEDETTO XVI

In questa circostanza vorrei offrire qualche riflessione. Il nostro è un tempo in cui le scienze sperimentali hanno trasformato la visione del mondo e la stessa auto comprensione dell'uomo.

1. Basti pensare al cambiamento operato dalla prima rivoluzione scientifica con il decentramento della terra e la stessa emarginazione e marginalizzazione dell'uomo (cfr. Pascal: il silenzio eterno degli spazi infiniti mi sgomenta).
2. Nella scienza non c'è più un rapporto "contemplativo" con la realtà, ma un rapporto di dominio, manipolatorio. Questo inevitabilmente rende in qualche modo e sotto certi aspetti l'uomo signore della realtà (di qui anche l'aspetto indubbiamente liberatorio che hanno la scienza e la tecnica). E questo non può non influire sulla comprensione della realtà stessa e sulla autocomprensione dell'uomo stesso.

Le molteplici scoperte, le tecnologie innovative che si susseguono a ritmo incalzante, sono ragione di motivato orgoglio, ma spesso non sono prive di inquietanti risvolti. Sullo sfondo, infatti, del diffuso ottimismo del sapere scientifico si protende l'ombra di una crisi del pensiero. Ricco di mezzi, ma non altrettanto di fini, l'uomo del nostro tempo vive spesso condizionato da riduzionismo e relativismo, che conducono a smarrire il significato delle cose; quasi abbagliato dall'efficacia tecnica, dimentica l'orizzonte fondamentale della domanda di senso, relegando così all'irrilevanza la dimensione trascendente. Su questo sfondo, il pensiero diventa debole e acquista terreno anche un impoverimento etico, che annebbia i riferimenti normativi di valore.

1. Motivato orgoglio: nessuna condanna della scienza e delle sue acquisizioni. Del resto sono frutto della ragione dell'uomo che ci caratterizza come uomini; è il nostro modo di realizzarci.
2. Inquietanti risvolti: tutto quello che caratterizza l'uomo è segnato dalla sua finitudine; per questo non possiamo assolutizzare niente dell'uomo e nessuna sua realizzazione. Quando lo facciamo rischiamo di finire per tradire l'uomo stesso e ciò in cui si esprime.
3. Ora, la conseguenza della assolutizzazione della scienza (e questo è possibile per i successi ottenuti negli ultimi secoli, per il dominio che la scienza permette sulla natura e, per certi aspetti, sull'uomo stesso) porta, di fatto, a una crisi del pensiero (e questo potrebbe mettere in crisi la stessa scienza, se non altro perché prodotto del pensiero).
 - 3.1. La scienza si basa sul metodo (la grandezza di Galilei è l'aver scoperto il metodo ipotetico deduttivo); il metodo riguarda il come, non il che cosa. Il metodo è procedura, ma non si pone il problema del fine (andrebbe contro se stesso).
 - 3.2. Il fatto è che il problema del fine è anche il problema del senso. Il pericolo è che la scienza si ritrovi privata di senso e, quindi, assolutizzando se stessa, finisca per ritenere il possibile (quello che si può fare) con il necessario (si deve fare).
4. Ora il problema del senso è vero che non può essere oggetto di scienza perché questo problema investe la totalità mentre la scienza è, eventualmente, solo una prospettiva sulla totalità. Del resto la totalità non potrà mai essere oggetto di esperienza (come insegna Kant): ora se la scienza si fonda, come da Galilei in poi, sulle "sensate esperienze" non potrà mai rientrare tra i suoi oggetti la totalità.
5. Vuol dire che il problema di senso non è scientifico? Non è razionale?
 - 5.1. Nel sostenere questo lo scientismo assolutizza la scienza che esce dal suo ambito e diventa metafisica. L'operazione che lo scientismo fa è semplicemente quella di sostituire una metafisica

¹ Cfr. il lavoro *Fede e ragione* in <http://www.donbordignon.net/>.

² Discorso del Santo Padre Benedetto XVI, giovedì, 3 maggio 2012, visita all'Università Cattolica del Sacro Cuore, in occasione del 50° anniversario dell'istituzione della facoltà di medicina e chirurgia "Agostino Gemelli".

(qualunque essa sia; per lo scientismo ogni metafisica è solo illusione se non ignoranza) con un'altra metafisica.

- 5.2. Una metafisica della totale immanenza.
6. Del resto è tutta la storia della filosofia che ci insegna come la ragione non sia solo quella scientifica. Facciamo solo un cenno alla filosofia classica.
 - 6.1. Già Platone parlando di episteme aveva distinto tra dianoa e noesis, la prima identificabile, entro certi limiti, con la conoscenza, con la ragione scientifica, la seconda con la ragione filosofica che si concretizza nella dialettica. E la differenza non è solo di metodo ma anche di contenuto a cui dianoa e noesis si applicano.
 - 6.2. Anche Aristotele aveva distinto tra filosofia prima (la metafisica) e le altre scienze (che non disprezza assolutamente, tanto da chiamare la fisica filosofia seconda). Anche qui la differenza non è solo di metodo, ma anche di punti di partenza, di contenuto.

La ragione è l'attività conoscitiva per eccellenza; solo la ragione ci dà conoscenza. Però la ragione perché è una facoltà umana, si può usare con modi e in ambiti distinti che non sono esclusivi tra di loro; ognuno ha un proprio valore, una propria dignità, ma nessuno può pretendere di essere unico. La ragione, in un certo senso, si dice in molti modi, è analoga.
7. Assolutizzando la conoscenza scientifica tutto il resto cade nell'irrelevanza; tutto finisce per essere ridotto alla sfera strettamente personale, alla dimensione delle tendenze e dei gusti non razionali del soggetto. Di conseguenza, quello che si afferma al di fuori dell'ambito scientifico, che riguardi la metafisica, la religione, la morale, l'arte..., non ha nessuna rilevanza conoscitiva, ma è frutto solo dei gusti dei singoli. Tutto è soggettivo. Tutto è relativo. E affermare la relatività di tutto significa affermare, di fatto, l'irrealtà del tutto, quindi nihilismo.
8. Qui sta la crisi del pensiero. Il pensiero che nasce dallo stupore, dalla domanda sul perché dell'essere piuttosto che del nulla, il pensiero che è alla ricerca del senso possibile del tutto, si ritrova ridotto alla dimensione puramente procedurale e quantitativa delle scienze. Non potendo il pensiero parlare di senso, di valori, è tutta la vita che perde di sensatezza, e si ritrova in balia della pura casualità e della totale immanenza. Solo un pensiero non quantitativo potrebbe aprire alla trascendenza, al qualitativamente diverso rispetto alla presente realtà che potrebbe offrire una possibilità di senso a tutta a realtà stessa. Su questo sfondo, il pensiero diventa debole e acquista terreno anche un impoverimento etico, che annebbia i riferimenti normativi di valore.

Quella che è stata la feconda radice europea di cultura e di progresso sembra dimenticata. In essa, la ricerca dell'assoluto - *il quaerere Deum* - comprendeva l'esigenza di approfondire le scienze profane, l'intero mondo del sapere (cfr *Discorso al Collège des Bernardins di Parigi*, 12 settembre 2008). La ricerca scientifica e la domanda di senso, infatti, pur nella specifica fisionomia epistemologica e metodologica, zampillano da un'unica sorgente, quel *Logos* che presiede all'opera della creazione e guida l'intelligenza della storia. Una mentalità fondamentalmente tecnopratica genera un rischioso squilibrio tra ciò che è possibile tecnicamente e ciò che è moralmente buono, con imprevedibili conseguenze.

1. Filosofia e scienza hanno una specifica fisionomia epistemologica e metodologica; questa loro specificità va salvaguardata. Per questa specificità non esiste contraddizione tra ricerca dell'assoluto e la ricerca scientifica; anzi sembrerebbe esserci la possibilità di una fruttuosa collaborazione: la ricerca scientifica potrebbe sostenere la ricerca metafisica, come questa potrebbe aprire nuove dimensioni a quella scientifica.
2. Questo perché "zampillano da un'unica sorgente, quel Logos che presiede all'opera della creazione e guida l'intelligenza della storia".
 - 2.1. La materia non è in grado di darsi una propria razionalità. Se a livello fisico materiale esiste una razionalità (che noi constatiamo con la scienza), questa razionalità crediamo sia risultato dell'azione del Logos creatore.
 - 2.2. È di questo stesso Logos che noi in qualche modo partecipiamo e che noi realizziamo all'interno della storia. Perché unico il Logos che abita nella natura e vive nella storia, è possibile una reciproca relazione tra natura e storia.
3. È questo Logos che ci permette di radicarci sempre meglio nella realtà conoscendola, come, attraverso una migliore conoscenza, ci mette nelle condizioni di poter vivere meglio e più responsabilmente. È questo Logos che ci fa vivere responsabilmente ricercando la razionalità nell'agire stesso, la sua perfezione, la sua bontà.

4. Per questo, allora, il Logos ci permette di comprendere come il bene sia qualcosa che da sempre ci precede e che sempre ci accompagna; come il bene non sia semplicemente riducibile a ciò che è tecnicamente possibile.

E' importante allora che la cultura riscopra il vigore del significato e il dinamismo della trascendenza, in una parola, apra con decisione l'orizzonte del *quaerere Deum*. Viene in mente la celebre frase agostiniana «Ci hai creati per te [Signore], e il nostro cuore è inquieto finché non riposa in te» (*Le Confessioni*, I, 1). Si può dire che lo stesso impulso alla ricerca scientifica scaturisce dalla nostalgia di Dio che abita il cuore umano: in fondo, l'uomo di scienza tende, anche inconsciamente, a raggiungere quella verità che può dare senso alla vita. Ma per quanto sia appassionata e tenace la ricerca umana, essa non è capace con le proprie forze di approdo sicuro, perché «l'uomo non è in grado di chiarire completamente la strana penombra che grava sulla questione delle realtà eterne... Dio deve prendere l'iniziativa di venire incontro e di rivolgerSi all'uomo» (J. Ratzinger, *L'Europa di Benedetto nella crisi delle culture*, Cantagalli, Roma 2005, 124).

1. La ricerca della verità dovrebbe caratterizzare tutti gli uomini, scienziati, filosofi, uomini comuni.
2. La ricerca della verità non può prescindere dalla dimensione della trascendenza se non altro per il fatto che la verità, se è tale, non può non trascenderci. La ricerca è sempre finita e limitata; e per questo apre costantemente alla propria trascendenza. Questo potrebbe essere indice della necessaria e costitutiva apertura e accoglienza di una trascendenza sempre presente e sempre ad-veniente.
3. La ricerca nostra è sempre finita, limitata; per questo porta in se stessa la necessità del proprio trascendimento e, in ultima analisi, la richiesta di un assoluto, che poi è quella verità che può dare senso alla vita. In questo senso l'apertura alla trascendenza potrebbe essere utile alla scienza in quanto aiuterebbe la scienza a riaprire costantemente i propri orizzonti, a rinnovare costantemente la ricerca.
4. Nella misura in cui la ricerca si rende disponibile a questa apertura, potrà accogliere la luce di una eventuale rivelazione, che per la fede è reale rivelazione.

Per restituire alla ragione la sua nativa, integrale dimensione bisogna allora riscoprire il luogo sorgivo che la ricerca scientifica condivide con la ricerca di fede, *fides quaerens intellectum*, secondo l'intuizione anselmiana.

1. Scienza e fede hanno un carattere comune (dovuto al fatto che sono dati umani): ed è la ricerca perché l'uomo si caratterizza per la ricerca, per l'amore e non per il possesso della verità. Luogo sorgivo della fede e anche della ricerca scientifica potrebbe essere la comune fede nella esistenza di una verità che sempre ci trascende, sempre è da ricercare e che mai potrebbe essere a dimensione nostra perché verità della storia e della realtà.
2. Questa ricerca impedisce sia l'assolutizzazione della scienza, sia il fanatismo della fede.
3. È nella fatica inesausta della ricerca che fede e scienza possono integrarsi, sostenersi a vicenda. La scienza potrebbe aiutare la fede a chiarirsi con la ragione, la fede potrebbe aiutare la scienza a progredire costantemente nella ricerca vista l'indisponibilità della verità e, tuttavia, l'esistenza della verità stessa.

Scienza e fede hanno una reciprocità feconda, quasi una complementare esigenza dell'intelligenza del reale. Ma, paradossalmente, proprio la cultura positivista, escludendo la domanda su Dio dal dibattito scientifico, determina il declino del pensiero e l'indebolimento della capacità di intelligenza del reale. Ma il *quaerere Deum* dell'uomo si perderebbe in un groviglio di strade se non gli venisse incontro una via di illuminazione e di sicuro orientamento, che è quella di Dio stesso che si fa vicino all'uomo con immenso amore: "In Gesù Cristo Dio non solo parla all'uomo, ma lo cerca.... E' una ricerca che nasce nell'intimo di Dio e ha il suo punto culminante nell'incarnazione del Verbo" (Giovanni Paolo II, *Tertio Millennio Adveniente*, 7).

1. Fede e scienza cercano la comprensione della realtà. Una realtà, però, che noi sperimentiamo non essere riducibile solo al fatto sensibile (è la bellezza, l'amore, il senso... che non sono riducibili a dimensione sensibile). Dimensione della realtà è anche la dimensione dello spirituale, che sempre ci

trascende. Se vogliamo comprendere davvero la realtà non possiamo precluderci questa dimensione, scartarla pregiudizialmente. Come del resto non possiamo considerare insignificante la dimensione del sensibile.

2. Scientismo e fideismo sono di fatto uniti dal fatto che sono assolutizzazioni dell'uomo che finiscono per negare l'uomo stesso visto che finiscono per negare la ricerca, caratteristica fondamentale dell'uomo.

Religione del *Logos*, il Cristianesimo non relega la fede nell'ambito dell'irrazionale, ma attribuisce l'origine e il senso della realtà alla Ragione creatrice, che nel Dio crocifisso si è manifestata come amore e che invita a percorrere la strada del *quaerere Deum*: «Io sono la via, la verità, la vita».

Qui potrebbe essere d'aiuto l'insegnamento di Galilei:

1. "Procedendo di pari dal Verbo divino la Scrittura Sacra e la natura, quella come dettatura dello Spirito Santo, e questa come osservantissima esecutrice de' gli ordini di Dio". (Galilei, lettera a Padre Benedetto Castelli, 21/12/1613, Edizione nazionale delle Opere di Galileo, vol. V, 282-285).
2. "L'universo non potrà essere letto finché non avremo imparato il linguaggio e avremo familiarizzato con i caratteri con cui è scritto. E' scritto in linguaggio matematico, e le lettere sono triangoli, cerchi e altre figure geometriche, senza le quali è umanamente impossibile comprendere una singola parola. (Galilei, *Il saggiaiore*, 1623, pag. 171.).
3. "Pare che quello de' gli effetti naturali che o la sensata esperienza ci pone innanzi a gli occhi o le necessarie dimostrazioni ci concludono, non debba in conto alcuno esser revocato in dubbio per luoghi della Scrittura ch'avesser nelle parole diverso sembante, poi che non ogni detto della Scrittura è legato a obblighi così severi com'ogni effetto di natura".
4. « [...] Io crederei che l'autorità delle Sacre scritture avesse avuto solamente la mira a persuader gli uomini a quegli articoli e proposizioni, che son necessarie per la salute loro, e superando ogni umano discorso, non potevo per altra scienza né per altro mezzo farci credibili, che per bocca dello stesso Spirito Santo. Ma che quel medesimo Dio che ci ha dotati di sensi, di discorso e d'intelletto, abbia voluto, posponendo l'uso di questi, darci con altro mezzo le notizie che per quelli possiamo conseguire, non penso sia necessario il crederlo, e massime in quelle scienze delle quali una minima particella e in conclusioni divise se ne legge nella Scrittura; qual appunto è l'astronomia, di cui ve n'è così piccola parte, che non vi si trovano neppur nominati i pianeti. Però se i primi scrittori sacri avessero avuto pensiero di persuader al popolo le disposizioni e movimenti de' corpi celesti, non ne avrebbero trattato così poco, che è niente in comparazione delle infinite conclusioni altissime e ammirande che in tale scienza si contendono. » (Galileo Galilei, Lettera a padre Benedetto Castelli³)
5. Galilei sostiene che tra scienza e fede non ci può essere contrasto in quanto una sola è la fonte della Verità: Dio creatore per la scienza e Dio redentore per la fede. La natura è stata creata da Dio, la Sacra scrittura è stata ispirata da Lui: esse non possono che essere coerenti nella complementarità. Scienza e fede si muovono su piani diversi ma non opposti; non possono contraddirsi, non perché esista una "doppia verità" come volevano gli averroismi, ma perché la verità è analogica. Non esiste una sola verità, ma molte verità a seconda dei piani dell'essere che vengono studiati. C'è una verità scientifica, una filosofico-metafisica ed una teologica. Tra loro non c'è contrasto, in quanto stanno su piani diversi, ma non c'è nemmeno completa estraneità perché traggono origine, alla fine, dall'unica Verità: Dio.

Commenta qui san Tommaso d'Aquino: "Il punto di arrivo di questa via infatti è il fine del desiderio umano. Ora l'uomo desidera due cose principalmente: in primo luogo quella conoscenza della verità che è propria della sua natura. In secondo luogo la permanenza nell'essere, proprietà questa comune a tutte le cose. In Cristo si trova l'una e l'altra... Se dunque cerchi per dove passare, accogli Cristo perché egli è la via» (*Esposizioni su Giovanni*, cap. 14, *lectio* 2). Il Vangelo della vita illumina allora il cammino arduo dell'uomo, e davanti alla tentazione dell'autonomia assoluta, ricorda che «la vita dell'uomo proviene da Dio, è suo dono, sua immagine e impronta, partecipazione del suo soffio vitale» (Giovanni Paolo II, *Evangelium vitae*, 39). Ed è proprio percorrendo il sentiero della fede che l'uomo è messo in grado di scorgere nelle stesse realtà di sofferenza e di morte, che attraversano la sua esistenza, una possibilità autentica di bene e di vita. Nella Croce di Cristo riconosce

³ G. GALILEI, *Lettere*, in http://it.wikisource.org/wiki/Lettere_%28Galileo%29/XI#Io_crederei.

l'Albero della vita, rivelazione dell'amore appassionato di Dio per l'uomo. La cura di coloro che soffrono è allora incontro quotidiano con il volto di Cristo, e la dedizione dell'intelligenza e del cuore si fa segno della misericordia di Dio e della sua vittoria sulla morte.

1. Noi condividiamo con tutti gli esseri viventi il desiderio di permanere nell'essere. Solo che il mezzo specifico per permanere nell'essere, per l'uomo, è la conoscenza (non ci accontentiamo di una esistenza qualunque, ma la vogliamo consapevole). Questo desiderio di essere e di conoscere viene minato dalla presenza della sofferenza e della morte che negano la nostra esistenza e (per questo?) sono per noi incomprensibili.
2. La vita è segnata dalla presenza della sofferenza e della morte. Non sono dati accidentali ma costitutivi della vita che sperimentiamo. Per cui la loro comprensione o meno viene a incidere sulla comprensione della stessa vita.
3. Però da un punto strettamente umano sono dati assolutamente incomprensibili.
4. È solo la fede che potrebbe dare luce a questi eventi; e potrebbe, insieme, mettere in luce il valore di ogni persona condizionata dalla sofferenza e dalla potenziale morte.
5. Il fatto che questo venga dalla fede non ci mette in contrasto, in atteggiamento di chiusura o di disprezzo o rifiuto nei confronti della ragione sia filosofica sia scientifica. Questo perché riteniamo che lo stesso Logos presente nella natura, vivo nella riflessione dell'uomo, sia anche il Logos della rivelazione.

Vissuta nella sua integralità, la ricerca è illuminata da scienza e fede, e da queste due «ali» trae impulso e slancio, senza mai perdere la giusta umiltà, il senso del proprio limite. In tal modo la ricerca di Dio diventa feconda per l'intelligenza, fermento di cultura, promotrice di vero umanesimo, ricerca che non si arresta alla superficie. Cari amici, lasciatevi sempre guidare dalla sapienza che viene dall'alto, da un sapere illuminato dalla fede, ricordando che la sapienza esige la passione e la fatica della ricerca.

1. Data l'esperienza del limite radicale della morte, la ricerca non può che diventare ricerca di senso. A meno che la scienza non si rassegni ad essere "cieca speranza", evasione dalla nostra condizione di mortalità.
 - 1.1. Se è ricerca di senso abbiamo bisogno che scienza e fede cooperino nella ricerca stessa perché solo dalla loro unione viene salvaguardata l'integralità dell'uomo, sia la dimensione trascendente sia quella immanente.
 - 1.2. Per la loro irriducibilità, scienza e fede saranno l'una per l'altra uno stimolo a progredire costantemente data la creaturalità che le contraddistingue e, quindi, il limite. Per questo sia fede sia scienza saranno sempre caratterizzate dalla "giusta umiltà".
2. Esiste una sola sapienza e viene dall'alto perché solo Dio è sapiente. È questa la sapienza da ricercare, anche se sappiamo essere dono.
 - 2.1. La ricerca di questa sapienza sarà *feconda per l'intelligenza* perché l'obbligherà a non rassegnarsi alle sue posizioni.
 - 2.2. In questo senso permeerà tutta la cultura diventando essa stessa promotrice di cultura (nel senso che mantenendo ferma l'esperienza del limite spingerà a trascendere questo limite in tutti i campi, evitando qualunque assolutizzazione).
 - 2.3. E sarà *promotrice di vero umanesimo* in quanto aperta a tutte le dimensioni dell'uomo.
3. Abbiamo detto che questa sapienza che viene dall'alto può essere solo dono. Però noi dobbiamo essere nelle condizioni di accogliere e riconoscere questo dono. Ecco la necessità del desiderio della sapienza, la necessità della passione nella sua ricerca. E la necessità della fatica perché questa sapienza ci obbliga a lasciare continuamente le posizioni acquisite; e non è la cosa più semplice anche perché ci mette nel rischio della dispersione.

Si inserisce qui il compito insostituibile dell'Università Cattolica, luogo in cui la relazione educativa è posta a servizio della persona nella costruzione di una qualificata competenza scientifica, radicata in un patrimonio di saperi che il volgere delle generazioni ha distillato in sapienza di vita; luogo in cui la relazione di cura non è mestiere, ma missione; dove la carità del Buon Samaritano è la prima cattedra e il volto dell'uomo sofferente il Volto stesso di Cristo: «l'avete fatto a me» (Mt 25,40). L'Università Cattolica del Sacro Cuore, nel lavoro quotidiano di ricerca, di insegnamen-

to e di studio, vive in questa *traditio* che esprime il proprio potenziale di innovazione: nessun progresso, tantomeno sul piano culturale, si nutre di mera ripetizione, ma esige un sempre nuovo inizio. Richiede inoltre quella disponibilità al confronto e al dialogo che apre l'intelligenza e testimonia la ricca fecondità del patrimonio della fede. Si dà forma così a una solida struttura di personalità, dove l'identità cristiana penetra il vissuto quotidiano e si esprime dall'interno di una professionalità eccellente.

1. La conoscenza deve essere al servizio della persona tutta intera, in tutte le sue dimensioni, materiali o spirituali che siano. Una dimensione essenziale è anche quella temporale. La persona non cade dal cielo ma è frutto di un passato che porta sempre con sé e di un futuro che si offre come possibilità di novità.
2. Il progresso è possibile solo in un rapporto costante con la tradizione viva, quella tradizione che diventa sapienza di vita, che non è risultato o somma dei saperi ma visione complessiva della vita, della realtà che si serve dei saperi. Se il rapporto con il sapere che ci precede e con la sapienza, che è frutto del passato, sono indispensabili, non è possibile nessun inizio assoluto (come pretendeva la modernità).
3. Anche se la tradizione viva, perché viva e non imbalsamata, è forza di costante inizio nuovo, e non si traduce in immobilismo, come spesso è accaduto.
4. Se abituati a confrontarci con la tradizione viva, saremo anche disponibili a una attenta attenzione a tutto quello che altri potrebbero dirci; diventa dialogo, confronto a partire dalla consapevolezza del proprio limite.

L'Università Cattolica, che ha con la sede di Pietro un particolare rapporto, è chiamata oggi ad essere istituzione esemplare che non restringe l'apprendimento alla funzionalità di un esito economico, ma allarga il respiro su progettualità in cui il dono dell'intelligenza investiga e sviluppa i doni del mondo creato, superando una visione solo produttivistica e utilitaristica dell'esistenza, perché «l'essere umano è fatto per il dono, che ne esprime ed attua la dimensione di trascendenza» (*Caritas in veritate*, 34). Proprio questa coniugazione di ricerca scientifica e servizio incondizionato alla vita delinea la fisionomia cattolica della Facoltà di Medicina e Chirurgia «Agostino Gemelli», perché la prospettiva della fede è interiore - non sovrapposta, né giustapposta - alla ricerca acuta e tenace del sapere.

1. La ricerca scientifica si ritiene e si pretende libera da ogni condizionamento. Ora vediamo come la ricerca abbia necessariamente bisogno di finanziamenti. E sappiamo come questi raramente siano finalizzati alla pura conoscenza; il finanziamento chiede necessariamente dei ritorni economici. Anche la ricerca scientifica rischia d'essere condizionata dalle ricadute economiche. E la scienza finisce per perdere tutta la sua autonomia e libertà.
2. Una ricerca che voglia essere davvero libera potrebbe trovare, nella tradizione viva, oltre che in una visione di fede, un sostegno fondamentale. Perché in questo ambito potrebbe riscoprire la centralità della persona sul fatto economico; potrebbe ricomprendere la vita come dono e non come possesso; potrebbe comprendere il dono della vita come dono da fare. E in questa ottica del dono, della gratuità, potrebbe testimoniare la trascendenza concreta nei confronti del dato immediato.
3. In questo senso la fede non solo non condizionerebbe la ricerca scientifica ma sarebbe un sostegno alla sua libertà.

Una Facoltà cattolica di Medicina è luogo dove l'umanesimo trascendente non è *slogan* retorico, ma regola vissuta della dedizione quotidiana. Sognando una Facoltà di Medicina e Chirurgia autenticamente cattolica, Padre Gemelli - e con lui tanti altri, come il Prof. Brasca -, riportava al centro dell'attenzione la persona umana nella sua fragilità e nella sua grandezza, nelle sempre nuove risorse di una ricerca appassionata e nella non minore consapevolezza del limite e del mistero della vita. Per questo avete voluto istituire un nuovo Centro di Ateneo per la vita, che sostenga altre realtà già esistenti quali, ad esempio, l'Istituto Scientifico Internazionale Paolo VI. Incoraggio, quindi, l'attenzione alla vita in tutte le sue fasi.

1. Il Papa parla di un umanesimo trascendente: questo senz'altro è portato avanti in una visione di fede grazie alla quale l'uomo è immagine e somiglianza di Dio. Però anche un umanesimo che non si rifaccia immediatamente alla fede ma che voglia essere davvero umanesimo integrale, che voglia salvaguardare l'integrità della persona, non potrà mai ridursi a una dimensione tutta immanente, perché fa parte dell'esperienza di ogni uomo la possibilità e la necessità, per certi aspetti, di trascendere il dato immediato (ed è, come già abbiamo accennato, l'esperienza del bello, dell'amore, l'esperienza anche del semplice pensiero, l'esperienza del dolore, della morte...).
2. È solo un umanesimo trascendente che salvaguarda la persona umana nella sua fragilità e nella sua grandezza. Questo umanesimo non può essere consolazione illusoria; per questo non può non fare i conti con tutte le fragilità, le contraddizioni della persona. Fragilità e contraddizioni che spesso sono strutturali ma, altrettanto spesso, sono anche frutto della libertà. Ed è questa libertà che diventa accenno alla trascendenza del dato immediato (cfr. Kant) e diventa garanzia della sua dignità insopprimibile, della sua grandezza.
3. Per questa costitutiva apertura alla trascendenza dell'umanesimo, questo stesso umanesimo non potrà che originare una ricerca appassionata. Ricerca perché la strutturale apertura alla trascendenza dell'uomo fa sì che l'uomo non sia mai riducibile alle nostre categorie e resti sempre come una sfida misteriosa da conoscere sempre meglio. E questa ricerca non potrà essere neutrale, ma sarà appassionata perché (cfr. Kierkegaard) ne va della mia stessa vita.
4. Questa ricerca appassionata sarà sempre accompagnata da una non minore consapevolezza del limite e del mistero della vita. La vita resterà sempre un dono e non un prodotto nostro (per Kant non potrà mai esistere l'ingegnere del filo d'erba). È l'esperienza della vita che ci impedisce di poterci ritenere padroni e signori di tutto. Di qui il limite e il mistero.

Vorrei rivolgermi ora, in particolare, a tutti i pazienti presenti qui al «Gemelli», assicurare loro la mia preghiera e il mio affetto e dire loro che qui saranno sempre seguiti con amore, perché nel loro volto si riflette quello del Cristo sofferente.

E' proprio l'amore di Dio, che risplende in Cristo, a rendere acuto e penetrante lo sguardo della ricerca e a cogliere ciò che nessuna indagine è in grado di cogliere. L'aveva ben presente il beato Giuseppe Toniolo, che affermava come è della natura dell'uomo leggere negli altri l'immagine di Dio amore e nel creato la sua impronta. Senza amore, anche la scienza perde la sua nobiltà. Solo l'amore garantisce l'umanità della ricerca. Grazie per l'attenzione.

Senza amore, anche la scienza perde la sua nobiltà.

La scienza, come la filosofia, nasce dal desiderio del sapere, dall'amore per il sapere.

Il sapere è amato perché prima di tutto è sapere noi stessi, la nostra vita (anche se a volte sembra lontano da questa vita).

È questo amore per il sapere e per la nostra vita che apre a prospettive, a dimensioni sempre nuove, perché l'amore è rischio, avventura, inventività (come affermava Platone).

Come è questo stesso amore che ci fa comprendere come il sapere e la vita, oggetti d'amore, non potranno mai essere esauriti dal nostro attuale sapere.

L'amore di Dio, che riluce e si nasconde insieme nella realtà, nella nostra vita, potrebbe essere un ulteriore stimolo alla ricerca inesausta.

Questo amore, rivelato in Cristo, potrebbe anche insegnarci a fare del sapere non un potere ma un dono, per noi e per tutti.

B. IL DISCORSO DEL CARDINALE SCOLA PER IL 50° DELLA FONDAZIONE DELLA FACOLTÀ DI MEDICINA E CHIRURGIA "A. GEMELLI": "UNA VITA PER LA RICERCA, LA RICERCA PER LA VITA"⁴

1. Fede, ragione e ricerca

Teofilo, patriarca di Antiochia (s. II d. C.), venerato come santo, commentando la proibizione di mangiare dell'albero della scienza nell'Eden, propone due annotazioni di grande acume ed attualità. Innanzitutto osserva che la proibizione non deriva dalla pericolosità del frutto dell'albero, anzi: *L'albero della conoscenza era buono, come anche era buono il suo frutto. Non fu l'albero, come si pensa, ad apportare perdizione, ma la trasgressione della raccomandazione. Non c'era infatti nell'albero nient'altro che la conoscenza, e la conoscenza è cosa buona certamente se se ne sa far buon uso.*

La conoscenza infatti per Teofilo è volta a salvaguardare l'uomo, e per questo a riconoscere l'autorità di Dio. Prosegue, poi, il nostro autore: *Ma Adamo era ancora un bimbo, onde non poté trarre buon profitto dalla conoscenza. Poiché neanche ora un fanciullo, nato da poco tempo, si può nutrire con pane; ma viene dapprima nutrito con latte, quindi con l'avanzare dell'età si avvia verso cibi più solidi*⁵.

È già presente in questo antichissimo testo una chiara dinamica evolutiva o, più propriamente, il concetto di sviluppo della conoscenza e, quindi, della scienza, della necessità della ricerca.

Alla luce di queste parole occorre ribadire, ancora una volta, che contrapporre alla ragione scientifica una fede cristiana e, più in generale, ogni espressione religiosa riducendola a convinzione soggettiva e non razionalmente documentabile, va contro il respiro di una "ragione larga" che non è riducibile a pura razionalità logico-matematica ed empirico-sperimentale.

Eppure talune posizioni presenti nella cultura odierna negano oggettività alla fede. Oggettività che di fatto viene attribuita alla scienza sperimentale in se stessa invece sempre falsificabile, a cui sola spetterebbe, se non una definizione, di certo una descrizione tendenzialmente compiuta dell'uomo: si diffonde sempre più infatti, soprattutto in forza delle strabilianti scoperte nel campo della biologia, della bio-chimica e delle neuroscienze, una vulgata che tende a ricondurre tutte le espressioni e le facoltà dell'umano a pure attività cerebrali. Queste in prospettiva potrebbero, si afferma, diventare addirittura artificiali. Non sarebbe allora più possibile, a rigore, parlare di un soggetto personale, dotato di una dignità intrinseca, portatore di diritti e di doveri. L'uomo non sarebbe altro che «*il suo proprio esperimento*»⁶.

Tuttavia questo riduzionismo biologista lascia insoddisfatto il cuore dell'uomo che non vi trova rispondenza alle domande profonde della sua intelligenza e allo spessore antropologico della sua esperienza.

Infatti è proprio dall'intimo della esperienza elementare, comune a tutti gli uomini, di ogni tempo e luogo, che zampilla, semplice ma decisiva, la prima via in cui la ricerca può trovare la mutua interiorità tra ragione e fede. Anche tenendo conto di tutte le obiezioni che scaturiscono dalla complessità di vita propria dell'uomo post-moderno, si deve concludere con Karol Wojtyła: «*Eppure esiste qualcosa che può essere chiamato esperienza comune dell'uomo*», di ciascun uomo. Essa ne attesta

⁴ In <http://www.zenit.org/article-30493?l=italian>.

⁵ *Ad Autolycum* II, 25.

⁶ «Der Mensch ist sein eigenes Experiment», M. Jongen, *Die Zeit*, Feuilleton, 9 agosto 2001, 31. Cf. anche quanto dice Foucault: «Astratto? Vorrei rispondere come segue: è l'umanesimo che è astratto! Tutte queste lagnanze, tutte queste pretese della persona umana, dell'esistenza, sono astratte: sono tagliate fuori, cioè, dal mondo scientifico e tecnico, che è, in effetti, il vero mondo... Il tentativo intrapreso attualmente da alcuni della nostra generazione non consiste perciò nello schierarsi per l'uomo contro la scienza e la tecnica, ma chiaramente nel mostrare che il nostro pensiero, la nostra via, il nostro modo di essere fino alla nostra condotta più quotidiana fanno parte dello stesso schema organizzativo, e, dunque, dipendono dalle stesse categorie del mondo scientifico e tecnico. E il "cuore umano" che è astratto», C. Foucault, *Entretien avec Madeleine Chapsal*, in "La Quinzaine Littéraire", n. 15, 16 maggio 1966, 14-15; tr. it. di G. Costa, Intervista con Madeleine Chapsal, in *Archivio Foucault* I).

anzitutto l'integralità (il reale è intelligibile e l'uomo può ospitarlo) e l'elementarità (ogni uomo conviene con tutti gli altri nel vivere affetti, lavoro e riposo), vale a dire la sua indistruttibile semplicità: «*Questa esperienza nella sua sostanziale semplicità supera qualunque incommensurabilità e qualunque complessità*»⁷.

2. Sintonia della ricerca. Scienza e fede nel cammino dell'uomo

A partire da questa convinzione fontale, vorrei offrire uno spunto per mostrare come ricerca scientifica e ragioni della fede camminino insieme e insieme - senza confusioni e senza antagonismi - reciprocamente si illuminino, secondo l'originario ideale di Dio creatore e pur sempre con le conseguenze della ferita del peccato originale. Mi limito, in sostanza, a qualche citazione tratta dall'inesauribile patrimonio della tradizione ecclesiale.

In riferimento alla Sacra Scrittura, San Gregorio Magno ha un'espressione bellissima: «*Scriptura crescit cum legente*» (*La Scrittura cresce con chi legge*)⁸. Una affermazione questa che ha trovato nella parola “*ruminatio*” (della stessa Scrittura), tanto cara ai Padri, la strutturale apertura alla ricerca propria della rivelazione cristiana.

Già nel Libro dei Salmi si trova scritto: «*Una parola ha detto Dio, due ne ho udite*» (*Sal 62,12*). Quindi la verità piena della divina rivelazione si rende accessibile progressivamente e in forme molteplici: «*Dopo aver a più riprese e in più modi, parlato per mezzo dei profeti, Dio “alla fine, nei giorni nostri, ha parlato a noi per mezzo del Figlio” (Eb 1,1-2)*»⁹. E questo a causa della sua insondabile ricchezza, della sua mirabile condiscendenza e per l'apertura all'apporto delle diverse situazioni socioculturali.

La Scrittura non è un prontuario di formule o di ricette già fatte, a disposizione per l'uso. Apre l'intelligenza e chiama in causa la libertà del soggetto, argomenta e “discute”, lotta come Giacobbe allo Yabboq (cf. *Gen 32,24-31*). Tutto questo nella coerenza del canone, dell'unità del testo, della comunità credente: «*La Scrittura ha bisogno dell'interpretazione e ha bisogno della comunità in cui si è formata e in cui viene vissuta*»¹⁰. Ecco perché è possibile parlare di settanta significati per ogni versetto biblico, anzi di un settantunesimo ancora da scoprire, attraverso la ricerca.

Del resto l'omaggio della fede alla ricerca non può trovare formula migliore dell'affermazione di Agostino: «*Si comprehendis non est Deus*»¹¹.

La classica definizione anselmiana: «*Fides quaerens intellectum*» ribadisce il carattere di ricerca cui la fede apre. Ben lontana dal fraintendimento di chi scambia la limpida solidità del dogma e la proclamazione veritativa del *kerygma* con i tratti arcigni dell'imposizione e della fissità.

Tommaso giunge a dire: «*In fine nostrae cognitionis, Deum tamquam ignotum cognoscimus*»¹². E in altro punto: «*Actus autem credentis terminatur non ad enuntiabile sed ad rem*»¹³. La fede si paragona incessantemente con la realtà.

Per venire ai nostri giorni Balthasar, commentando un versetto di san Giovanni - «*Quando verrà Lui, lo Spirito di verità, vi guiderà a tutta la verità*» (*Gv 16,13*) - afferma che: «*le cose non sono mai così manifeste che non si possano ulteriormente manifestare. Perfettamente trasparente può essere un dato di realtà, ma un dato non è una cosa esistente, bensì solo uno dei suoi aspetti, collegato con cento altri aspetti ignoti. L'intimità delle cose tuttavia è quanto forma il loro “valore”*»¹⁴.

⁷ K. Wojtyła, *Persona e atto*, a cura di G. Reale e T. Styczeń, Rusconi, Sant'Arcangelo di Romagna 1999, 45. Inoltre cf. A. Scola, *L'esperienza elementare. La vena profonda del magistero di Giovanni Paolo II*, Marietti 1820, Genova-Milano 2003.

⁸ Gregorio Magno, *Omelia VII su Ezechiele*, Libro I, n. 8.

⁹ *Dei Verbum* 4.

¹⁰ Benedetto XVI, Collège des Bernardins, Paris 12 settembre 2008.

¹¹ Agostino, *Sermo 52*, 16: PL 38, 360.

¹² Tommaso d'Aquino, *Summa contra gentiles*, I, 49, 5.

¹³ Id., *Summa Theologiae* IIa-IIae, q. 1, a. 2 ad 2.

¹⁴ H. U. von Balthasar, *Verità del mondo. Teologica I*, Jaca Book, Milano 1989, 106. Si veda anche: «Dio partecipa alla creatura qualcosa della sua energia creatrice anche nell'ambito della verità. Se l'uomo possedesse solo una funzione conoscitiva misurata dalla verità delle cose, egli sarebbe, sotto questo profilo, non più causa ma semplicemente effetto. La sua collaborazione si ridurrebbe alla funzione unicamente riproduttiva di verità già esistente. Verrebbe certo arricchito dall'intuizione di quanto lo circonda, ma non avrebbe nella sua conoscenza nessuna possibilità di incidere formativa-

Quale equilibrio nel rapporto scienza e fede emerge da queste affermazioni!

In questa prospettiva appare il carattere dialogico della verità: «...*Così l'analisi e la sintesi dell'intellectus dividens et componens si estende oltre la solitaria attività dello spirito verso la sempre nuova unione e distinzione tra io e comunità, per trovare nel movimento dialogico la sua pace e la sua (sempre aperta) conclusione*»¹⁵.

Brilla qui quell'idea della interdisciplinarietà cui deve tendere per sua natura la ricerca. E questo perché la vita è inesauribile. Da essa viene la possibilità della capacità conoscitiva: «*Veritas creata est mutabilis*»¹⁶.

Così concepita la ricerca è volta al futuro, a partire da una comprensione adeguata del presente.

3. La Giornata per la ricerca

La *Giornata per la ricerca*, con la quale volete onorare il 50° anniversario dell'istituzione della Facoltà di Medicina e Chirurgia "Agostino Gemelli", porta significativamente il titolo "*Una vita per la ricerca, la ricerca per la vita*".

Proporre a quanti operano in Università Cattolica, soprattutto agli studenti e più in generale immettere nel pubblico agone, tanto importante in una società plurale come la nostra, le ricerche fatte, quelle in atto ed i progetti futuri sulle quattro tappe della vita è un'imponente documentazione di quanto la fede cristiana promuova a tutto campo l'umana ragione ed il suo insopprimibile anelito alla ricerca. Fu questa del resto l'intuizione di Padre Gemelli nel fondare l'Università, così come fu questo uno dei tratti costitutivi di tutta l'opera di ricercatore, docente ed attore socio-economico e politico del Beato Toniolo.

Trovandomi in questo luogo che vede migliaia di operatori sanitari quotidianamente impegnati a combattere la malattia, non voglio concludere questo rapsodico intervento senza sottolineare il peso della domanda circa la fragilità e, soprattutto, circa il male, il dolore e la sofferenza. Ciascuno, a partire dalla propria esperienza, è spesso spinto a chiamare in giudizio Dio stesso a causa del problema del male.

Invece, per limitarmi ad un esempio, invero assai preclaro, in molti pronunciamenti, e soprattutto nella Lettera apostolica *Salvifici doloris*, il beato Giovanni Paolo II ha mostrato che l'esperienza umana della fragilità, della sofferenza e del male non può essere separata dalla domanda di salvezza e di redenzione. La risposta a questa domanda può essere almeno intravista nell'atteggiamento umano del dono totale di sé, cioè dell'offerta: «*Il dolore si scioglie in un amore riconoscente*», scriveva negli anni di prigionia il Cardinal Wyszyński. Se la vita ci è data, allora essa si può compiere solo nel dono. La controprova sta nel fatto che se non la doni, la vita ti è rubata dal tempo.

mente nella verità delle cose stesse. Possederebbe la forza della causa seconda solo come agente pratico e non anche, alla stregua di Dio, come soggetto conoscitivo», *ibid.*, 121.

¹⁵ *Ibid.*, 173: «Il criterio della verità si trova situato parte nell'io e parte nel tu, e come criterio totale si raggiunge soltanto nel movimento del dialogo. Il criterio all'interno dell'io si trova nell'evidenza del «cogito ergo sum», nell'identità vissuta tra essere e coscienza, alla quale identità ogni evidenza mediata dev'essere ricondotta come al principio e alla misura di ogni verità. Ogni giudizio discorsivo, che si pronuncia mediante analisi e sintesi, mediante astrazione dal sensibile e concrezione del concettuale, deriva la sua giustificazione da quest'ultima irrecusabile evidenza nello spazio chiuso dello spirito. E tuttavia essa brilla ogni volta unicamente quando lo spirito esce da se stesso per deporre la sua parola personale nel concreto agire del mondo, nel concreto dialogo col tu fuori di se stesso. Lo specchio dell'evidenza interiore gli viene presentato solo quando non si cerca in se stessi, bensì nel non-sé. Quest'uscita da se stesso, in cui lo spirito si schiude alla comunione e trova in essa la sua verità, è a tal punto il movimento della verità che ne diviene il secondo criterio».

¹⁶ Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae* I, q. 16, a. 8; *Id.*, De Veritate q. 1, a. 6.

I PARTE

DALLO STUPORE ALLA METAFISICA

LO STUPORE

- 1) Tanto per Platone, quanto per Aristotele, la filosofia nasce dallo stupore, dalla meraviglia.
- a) Platone: *TEETETO: Per gli dèi, veramente, Socrate, io mi meraviglio enormemente per cosa possano essere mai queste visioni e talvolta, guardandole intensamente, soffro le vertigini. SOCRATE: Non mi pare, caro amico, che Teodoro abbia opinato male sulla tua natura. Si addice particolarmente al filosofo questa tua sensazione: il meravigliarti. Non vi è altro inizio della filosofia, se non questo, e chi affermò che Iride era figlia di Taumante come sembra, non fece male la genealogia¹⁷.*
- i) Questo stupore non richiede la presenza di niente di eccezionale; semplicemente richiede di cambiare atteggiamento di fronte alla realtà. Per la doxa la realtà è qualcosa di ovvio, di scontato. Tutto ciò che è abituale e prevedibile non desta, infatti, attenzione.
- ii) Il filosofo va oltre questa immediatezza e presunta evidenza. Si interroga sul perché. Nel Teeteto, il giovane interlocutore di Socrate si rende testimone di una situazione particolare di tipo emozionale, che è costretto a subire: quella di "straordinaria meraviglia", provocata da percezioni e sensazioni di fronte alle apparenze delle cose. Prosegue, poi, dicendo: "Talora, se mi ci fisso a guardare, realmente ho le vertigini". Vertigini che derivano dal fatto di perdersi nella realtà che ci circonda, sentirsi in qualche modo travolti dalla presenza di questa realtà tanto vasta e insieme, però, anche in costante divenire. La vertigine è causata dall'esperienza del fluire della realtà delle cose, senza quei punti fermi che possano costituire valide certezze. È quel che appare dell'essere delle cose delle quali si fa esperienza ad essere ingiustificato. Alla dichiarazione di Teeteto, relativa allo stupore (thaumazein) prima e alle vertigini (skotodinio), poi, Socrate risponde che "è proprio del filosofo quello che tu provi, di esser pieno di meraviglia. Né altro cominciamento (arché) ha il filosofare che questo". La meraviglia, lo stupore, il senso di vertigine non sono un caso patologico, ma si identificano con l'essenza stessa del filosofare. Non solo ma della filosofia sono l'arché, principio e fondamento, l'unico fondamento. Solo a partire dal complesso status emotivo del provar stupore e vertigini allo stesso tempo, l'uomo è messo nelle condizioni di pensare: sta nascendo il filosofo, che solo in un secondo momento, come insegna il Sofista, diverrà dialettico.
- b) Aristotele: *Infatti gli uomini hanno iniziato a filosofare, ora come in origine, a causa della meraviglia. Mentre da principio restavano meravigliati di fronte alle difficoltà più semplici, in seguito, progredendo poco a poco, giunsero a porsi problemi sempre maggiori: per esempio i problemi riguardanti i fenomeni della luna e quelli del sole e degli astri, o i problemi riguardanti la generazione dell'universo intero. Ora, chi prova un senso di dubbio e di meraviglia riconosce di non sapere; ed è per questo che anche colui che ama il mito è, in un certo senso, filosofo: il mito infatti è costituito da un insieme di cose che destano meraviglia¹⁸.*
- Thauma è, innanzitutto, l'angosciato stupore, lo stordimento e il terrore dell'uomo dinanzi al divenire della vita, cioè dinanzi al dolore e alla morte. Questo il motivo per cui Aristotele afferma che il possesso della filosofia conduce nello «stato contrario» a quello costituito da thauma; ossia conduce alla felicità che sorge dal cercare e, in qualche modo, trovare qualche risposta ai problemi intorno al senso del mondo.
- c) Aristotele dice, inoltre, che «anche colui che si rivolge e vive nel mito (philomythos) è in certo modo filosofo, giacché anche il mito viene a formarsi dal thauma». Anche chi si rivolge e vive nel mito è in qualche modo filosofo, perché anche lui - è anzi lui, prima ancora che sulla terra sopraggiunga il filosofo - ha a che fare con lo stordimento angosciato, con il terrore e dunque con il thauma che afferra ogni uomo da che apre gli occhi sulla vita. Anche il mito, come poi la filosofia (e la scienza) tenta di arginare e rendere sopportabile il dolore angosciante.

¹⁷ Teeteto, 152e.

¹⁸ ARISTOTELE, *Metafisica*, I, 2, 982b, 12.

- 2) "La filosofia nasce dall'incanto e dallo stupore. Lo stupore destina alla verità da intendere non tanto come l'oggettivamente dato, bensì come la tensione tra il celato e il disvelato, il sempre da presso e l'infinitamente distante. Ci sono attimi che rendono nuovo il mondo non tanto perché aggiungono qualcosa di nuovo rispetto a quel che c'è, ma perché sprofondano tutto quel che c'è nel senza fondo dell'origine. L'origine affiora nella distanza, essa emerge nell'effettiva esperienza dello sprofondare.
- a) Nella loro abituale stabilità e persistenza le cose sono così presenti da risultare irrilevanti, sono così ovvie da divenire facilmente fungibili.
 - b) Solo sullo sfondo del loro svanire ci si interroga sul loro provenire e a partire dall'aleatorietà delle cose sorge la domanda intorno al senso del loro essere. Ci sono delle situazioni in cui tale domanda affiora in modo particolarmente pregnante, anche se di questo non ci si rende conto sino in fondo. Heidegger segnala alcuni di questi momenti in cui il mondo appare alla luce dell'insolito e perciò nel meraviglioso della filosofia: *In certi momenti di profonda disperazione, per esempio quando ogni considerazione delle cose sembra venir meno e ogni significato oscurarsi, la domanda risorge. Può darsi che una volta essa ci abbia colpito, come il suono cupo di una campana echeggiante nell'intimo e che vada via via morendo. Oppure la domanda si presenta in un'esplosione giubilante del cuore, allorché repentinamente tutte le cose si trasformano e ci attorniano come per la prima volta, tanto che riuscirebbe più facile concepire che esse non siano che siano proprio così come sono. La domanda si presenta anche in certi momenti di noia, quando ci sentiamo ugualmente distanti dalla disperazione come dalla gioia; ma in modo tale che l'incombente normalità di ciò che è induce a una desolazione nella quale appare indifferente che ciò che è sia o non sia.*
 - i) Disperazione, gioia, noia non sono da Heidegger introdotti come situazioni semplicemente psichiche, ma come occasioni che interrompono l'andatura ordinaria della vita e liberano lo spazio indeterminato e insieme accogliente della meraviglia. In tale spazio stanno insieme incanto e spaesamento.
 - ii) La meraviglia non è banale spigolatura ma senso di vertigine dinanzi alle cose e perciò visione inaugurante. Tale visione coglie il mondo sullo sfondo del suo senza fondo (Abgrund), e nel punto in cui esso precipita lì pure è trattenuto ed esposto. In questo senso la meraviglia sviluppa tensione ritornando continuamente su se stessa. La meraviglia, così intesa, è insieme via e meta. E la filosofia non è nulla di diverso dal meravigliarsi incessantemente¹⁹.
- 3) Lo stupore nasce dalla fragilità del tutto, dalla 'casualità' o dalla gratuità del tutto. Tutto potrebbe anche non essere o potrebbe essere diverso da quello che è; e con il tutto anche noi. Però lo stupore, la meraviglia potrebbe anche essere causa di gioia (come sosteneva Heidegger) perché lo stupore potrebbe nascere di fronte a qualcosa di assolutamente nuovo, inatteso; qualcosa che viene accolto come dono, quindi bello e buono.
- 4) In ogni caso lo stupore è come sguardo nuovo su ciò che ci sta dinanzi, come momento dove l'essere della realtà si rivela sino al punto estremo in cui ciò che è più familiare diventa inquietante, tanto da costituire un'aporia, un'impossibilità di procedere oltre, in cui il soggetto è costretto a stare passivamente davanti-a, a subire un vuoto di conoscenza e orientamento. Lo stupore diviene ciò che apre all'esperienza della passività, del patire, della sospensione del senso, in cui il soggetto rinuncia al protagonismo della volontà e dell'azione e diviene in grado di condurre il vuoto-sbalordimento fino alla vertigine estrema. In questa situazione il soggetto conoscente potrebbe aprirsi alla possibilità della rivelazione da parte di qualcosa o di qualcuno. In questo modo, facendo esperienza della propria passività, del proprio limite, l'uomo è anche in grado di comprendere tutta la finitezza del suo sapere; e con questa finitezza la necessità della ricerca costante e inesausta. Per questo la filosofia sarà sempre e solo amore, desiderio, ricerca di sapienza.
- 5) Lo stupore è di fronte alla gratuità della presenza.
- a) Questo potrebbe indicarci come la verità delle cose, della realtà non consista nella sua manipolabilità; potrebbe mostrarci come la manipolabilità sia la falsificazione della realtà. Potrebbe mostrarci come la nostra epoca sia un'epoca sostanzialmente falsa.
 - b) Immediatezza e assolutezza della presenza significa liberazione dai condizionamenti del passato. Lo stupore potrebbe essere la via della propria liberazione e della liberazione della realtà. È il presente il nostro valore, il nostro significato; un valore e significato che non sono conseguenza del passato, ma si elevano sul passato come sua trascendenza.

¹⁹ S. NATOLI, *Parole della filosofia*, Feltrinelli pag 11-15.

- c) L'assolutezza della presenza, la pienezza di significato della presenza potrebbe anche essere liberazione dal futuro (futuro visto come risultante del nostro progetto); già il presente è pienezza di senso e non abbiamo bisogno di una attesa di qualcosa che renda significativo il presente (e questo potrebbe anche essere un aiuto a ricomprendere la salvezza come salvezza futura). La liberazione dal futuro potrebbe essere di nuovo liberazione dalla manipolabilità, dalla nostra progettualità. Potrebbe aiutarci a comprendere l'autonomia della realtà, del suo significato, al di fuori dei nostri progetti; la realtà è portatrice di un proprio valore incondizionato, indipendente da noi stessi. Potrebbe aiutarci a ricomprendere il valore di un realismo non dogmatico; di un realismo tutto significativo per la vita dell'uomo.
- d) Lo stupore, in quanto liberazione possibile dal passato e dal futuro, potrebbe farci attingere alla possibile eternità come pienezza di senso; un senso donato, accolto, un senso che da sempre ci supera e ci riempie.
- 6) Stupore è di fronte alla concretezza che ci spiazza. Lo stupore potrebbe essere indice di una realtà che sempre ci trascende, che mai è categorizzabile, mai è solo a nostra dimensione. Lo stupore ci pone di fronte al mistero.
- a) E potrebbe essere che la salvezza della fede stia nel recupero dello stupore. In qualche modo, nel Mistero, tutta la meraviglia, la perfezione, la bellezza e lo splendore del creato trovano il loro apogeo; nel Cristo, il più bello degli uomini, nella Vergine Maria. Qui è l'assoluta gratuità, qui l'assoluta libertà; qui la trascendenza dell'immediato per la salvezza dell'immediato, dell'ovvio, del noto. Qui la tangenza di tempo ed eternità. E scopriamo che la lingua dell'uomo vacilla in presenza di questo Mistero. A quale lingua dovremmo ricorrere per proclamare le sue perfezioni con qualcosa che sia pur vagamente adeguato? Resta solo il canto; resta solo la poesia, l'arte. Però, questa è, anche se in dimensione ridotta, esattamente quella struttura mentale che deve contrassegnare la nostra coscienza dei luoghi comuni di tutto il creato.
- b) È vero che non possiamo metterci a saltare qua e là gridando ad alta voce la nostra meraviglia per ogni foglia e spiga di grano e sassolino sulla spiaggia, e ancora meno la nostra gioia per lo spettacolo di un bel volto, oppure, come ci farebbe notare san Francesco, la nostra gioia davanti a un volto semplice e comune. Non possiamo farlo, impazziremmo tutti se fossimo intensamente consapevoli in ogni momento della strepitosa e titanica ineffabilità e splendore di tutto ciò che ci circonda. Ma in qualche angolo della nostra coscienza dobbiamo mantenere viva la consapevolezza che non esiste l'ordinario, quando parliamo soprattutto di ciò che ha fatto Dio. Quando ha creato la terra Dio vide che era buona; troviamo qui un suggerimento. Se Dio stesso pensò e apprezzò come "buona" ogni cosa, noi, creature, dovremmo ridestare una qualche eco di quel "Buono" nelle nostre anime troppo spesso ottuse. Non vi è nulla che non possa suscitare in noi e giustamente, una qualche eco dell'infinito, del mistero²⁰.
- 7) Lo stupore diventa domanda di senso, di senso del tutto. Ci pone di fronte alla domanda sul principio, sull'"originario"²¹.
- a) Si impone, però, immediatamente un problema. È legittima la domanda «che cos'è l'originario?» In altri termini, è legittimo porre la questione «categoriale» intorno a un tema che per definizione si pone al di là dell'uso possibile delle categorie, sia della categorialità ontologica aristotelica, che di quella gnoseologica kantiana? La categorizzazione dipende dal nostro modo di pensare; ed è un modo sempre finito. Per questo non sembrerebbe categorizzabile l'originario, ciò che sta alla base del nostro essere. Di questo particolare «oggetto» non è possibile dire alcunché e, tuttavia, non è nulla, ma non rientra neanche nel «qualcosa». Sembrerebbe, come dice Platone del Bene, un «al di là dell'essere». Non è neppure semplicemente meta-fisico. È vero che non è oggetto di esperienza, però è anche vero che non è assente: è presente e assieme assente.
- b) Di fronte all'originario la coscienza è impossibilitata all'esercizio del discorso apofantico (dichiarativo) e della logica che è per essenza discorso apofantico. È pre-dato insieme ad ogni datità, ma sempre al di fuori di qualsiasi prensione intenzionale. Nel pre è detta una preliminarità che colloca l'originario fuori, oltre il limite, unico spazio di applicazione e di esercizio della categorialità apofantica, ma insieme lo annuncia come condizione del limite e non dato, bensì inizio. L'inizio, che per sua struttura, si pone fuori della presa della logica dell'essenza. Il pensiero umano è costretto, in tal modo, a situarsi in maniera totalmente nuova, a rimodularsi, di fronte all'originario e soprattutto alla domanda

²⁰ Cfr. *SOLO LO STUPORE CONOSCE* in <http://www.meetingrimini.org/detail.asp?c=1&p=6&id=1683&key=3&pfix=>.

²¹ E. BACCARINI, *La passione del filosofo: pensare l'originario*, in <http://mondodomani.org/dialegesthai/eb03.htm>.

che lo annuncia: perché l'essere piuttosto che il nulla? O anche, più semplicemente, perché l'essere è? In questo darsi immediatamente e prima di ogni pensiero e categorizzazione, anzi al di fuori di ogni categorizzazione, l'originario permette di mutare l'ottica fondamentale e di passare dalla logica del dato a quella del dono (e non potrebbe essere questo il significato del Bene che, oltre l'essere e l'intelligibile, comunque si offre se non altro alla memoria e, attraverso la memoria, a tutta la realtà? E se il Bene si presenta al di fuori di ogni categoria non può che offrirsi come dono e come valore).

- c) Dal punto di vista teoretico-categoriale, la speranza di poter categorizzare l'originario è sicuramente vana, come ha mostrato gran parte della filosofia contemporanea. Per dirla con Wittgenstein, dobbiamo essere consapevoli che non tutto il pensabile è dicibile nella forma definitoria («Tutto il senso del libro -- scriveva il filosofo austriaco nell'introduzione al *Tractatus*, ma era anche l'ultima proposizione dello stesso -- si potrebbe riassumere nelle parole: Quanto può dirsi, si può dire chiaro; e su ciò, di cui non si può parlare, si deve tacere»), il che significa che occorre trovare altre strade.
- d) E, tuttavia, l'ineffabilità non è il vicolo cieco del non senso, bensì una sorta di confessione del limite che abita l'uomo: «V'è davvero dell'ineffabile -- scrive ancora Wittgenstein -- Esso *mostra sé*, è il mistico».
- e) Se prendiamo l'espressione wittgensteiniana veramente sul serio, ci troviamo di fronte a una svolta che ci costringe a riformulare i modi di porsi di fronte all'originario, non più nell'attività della coscienza, bensì nella passività. Dell'originario non si dà sapere nel senso usuale del termine, anche se possiamo farne esperienza, come abbiamo detto, e propriamente non siamo di fronte né allo scetticismo, né all'agnosticismo teoretico in senso proprio. Esperienza senza giudizio. O, anche, esperienza di ciò che rende possibile il giudizio. La pre-categorialità è il rimando al piano originario della *Lebenswelt*, nella quale soltanto è possibile la formulazione dell'asserzione ontologica «io sono», che discioglie il proprio significato di essere dato.
- i) Abbiamo affermato sopra che l'originario si presenta come struttura paradossale, di non essere cioè un nulla, ma neppure un qualcosa; di fronte ad esso il soggetto è in un atteggiamento di passività. L'originario si *impone, affetta* l'io, senza però mai entrare pienamente nel campo della coscienza. La sua costituzione fondamentale è di permanere nella trascendenza, ossia nella differenza. La capacità di affezione che questo particolare «oggetto» esercita è forse la più grande di cui l'uomo sia in grado di accorgersi, ciò nonostante l'atto intenzionale che cercherà di portarlo a manifestazione permarrà sempre nell'incompiutezza e questo, in linguaggio fenomenologico, significa che non si può mai giungere alla perfetta adeguazione dell'evidenza. L'originario permane sempre «pre-liminare», l'atto della coscienza rimane sempre sulla soglia, in quanto la sua attività è s-proporzionata, come diceva Lévinas. La forza attrattiva dell'originario tiene «sveglia» la coscienza.
- ii) Lo splendore dell'essere è l'accecamento del pensiero e l'uomo in concreto vive continuamente tra la «legge del giorno» e la «passione della notte». Siamo qui di fronte al rovesciamento radicale dell'antica memoria filosofica che ha preso inizio con il sentiero del giorno e quello della notte e a una ridefinizione della «passione del filosofo». In una pagina di straordinaria suggestione Jaspers scrive: «La legge del giorno mette ordine nel nostro esserci, esige chiarezza, consequenzialità e fedeltà, lega alla ragione e all'idea, all'Uno e a noi stessi. Essa esige la realizzazione nel mondo, la costruzione nel tempo, il compimento dell'esserci lungo una via che va all'infinito. Ma ai confini del giorno ci parla qualcos'altro. L'averlo respinto non ci lascia quieti. La passione per la notte sconvolge ogni ordine. Si precipita nell'abisso senza tempo del nulla, che tutto trascina nel suo vortice. Ogni costruzione che si manifesta storicamente nel tempo le appare nella forma della vana illusione. Al suo cospetto la chiarezza non può penetrare nulla di essenziale, ma dimentica di sé abbraccia ciò che non ha chiarezza, in quanto è l'oscurità intemporale dell'autentico. Per una necessità che non si lascia comprendere, che non cerca neppure la possibilità di una giustificazione, diventa incredula e infedele di fronte al giorno»²².
- 8) Ma come possiamo raggiungere una consapevolezza così fervida e vitale?
- a) Siamo troppo spesso condizionati dall'abitudine; e l'abitudine uccide ogni stupore; l'abitudine ci spinge a vedere come cose dovute quelle cose che invece sono espressione di assoluta gratuità e novità. L'abitudine ci spinge a misurare tutto sulla nostra dimensione, sui nostri bisogni, sui nostri desideri. L'abitudine ci fa aver occhi solo per noi e ci rende ciechi a tutto il resto. Ecco perché gran parte della nostra vita è contrassegnata da una specie di torpore.
- b) Come possiamo risvegliarci? Qui potrebbe essere il ruolo dell'arte. L'arte ci aiuta a cogliere la bellezza, la gratuità della realtà. La bellezza anche della popolana o dei piedi sporchi (Caravaggio), la bel-

²² K. JASPERS, *Metafisica*, Mursia 2003, 210.

lezza di un paio di zoccoli (Van Gogh)... L'arte ci aiuta a comprendere come tutto sia bello, come tutto sia gratuito, dono, sorprendente. Se l'arte nasce dallo stupore, l'arte rigenera lo stupore. Ci impone attenzione verso ciò che non notiamo. Ci obbliga a vedere quello che non vediamo perché lo vediamo sempre. Obbligandoci a fermarci, a vedere, ci obbliga a conoscere per quello che è tutto ciò che sta attorno a noi. Per questo l'arte è fondamentale, è necessaria per la conoscenza.

- c) L'arte non è solo abbellimento della realtà. L'arte è la scoperta della realtà e la scoperta della sua bellezza, della sua dimensione gratuita e misteriosa. L'arte e la sua bellezza ci obbligano ad uscire dalla nostra immanenza. È l'arte, la poesia, la pittura, la musica... che ci aiutano ad apprezzare tutto. Ci aiutano a vedere gli uccelli del cielo, i gigli del campo, il seme che germina e che muore, o il seme che cresce e arriva a maturazione. La bellezza e l'arte ci aiutano a comprendere come la realtà sia una bella parola, sia un Vangelo. L'arte ci aiuta ad apprezzare il vangelo.
- d) Grazie alla bellezza riscoperta con l'arte, la nostra consapevolezza delle cose viene improvvisamente risvegliata, vivificata e stupita. Il compito dell'arte sta tutto nel richiamare, cercando di realizzare di per sé una certa perfezione, altre perfezioni: lo splendore, l'interezza e la consonanza che contraddistinguono tutte le cose, o meglio, tutte le cose che sono fatte bene; e lo possiamo sicuramente dire di tutte le cose che sono state fatte dal nostro Creatore.
- e) Questa bellezza, o questa perfezione che viene richiamata alla mente da tutta l'arte ben fatta, questa perfezione diventa coeva e contigua alla verità. La bellezza è forma, armonia, ordine. Se la realtà è questa bellezza noi comprendiamo il mondo come un tutto unitario. Potremmo interpretare il mondo come un arco gotico in cui tutto converge verso il punto d'unione. Noi riteniamo che tutto ciò che si erge debba convergere, pertanto, come nel caso dell'arco gotico, anche nell'universo: ciò che inizia in basso sul nostro piano mortale come fenomeno discreto, s'innalza inevitabilmente fino a un punto di unione, o di congiunzione. È questo punto d'unione la verità del tutto. È questo punto d'unione che la bellezza ci fa intuire quando, mostrandosi, offrendosi ci rinvia sempre all'ulteriore. Siamo alla base delle colonne dell'arco, rischiamo di vedere solo la base delle colonne, distinte, separate, senza vedere il punto d'unione. È a questa verità che ci rinvia la bellezza; è questa verità che la bellezza ci fa intuire. Il punto che la bellezza ci fa intuire, in cima all'arco gotico, è l'apoteosi di tutto ciò che era implicito nelle basi delle colonne che si ergono fino a quel punto. Non c'è disgiunzione, non siamo passati a un altro campo d'indagine. Questo punto rappresenta quelle colonne, se così possiamo dire, colonne che giungono alla loro perfezione, e, tutti i fenomeni apparentemente discreti, in tutta la loro apparente varietà e molteplicità, diventano, non solo testimoni della verità, ma diventano essi stessi veri.
- f) Per riassumere, lo stupore è ciò che ci consente di comprendere e capire. Noi mortali ci abituiamo alle cose, e così facendo perdiamo la nitidezza della nostra visione, le cose diventano ordinarie; noi dobbiamo essere svegliati, richiamati, scossi, stupiti, sorpresi e perfino meravigliati, non perché qualcuno aggiunge qualche cosa di eccitante a ciò che ci circonda e alle nostre vite quotidiane. Piuttosto, noi dobbiamo essere stupiti e risvegliati dallo splendore e la perfezione, l'interezza e la beatitudine che si sono rese manifeste a noi, questa è la rivelazione....²³

²³ Cfr. *SOLO LO STUPORE* cit.

ESSERE, GRATUITÀ, DONO

Quando pensiamo all'Essere, pensiamo a qualcosa di impersonale. Un fondamento ultimo da cui tutto deriverebbe, oppure realtà che tutto abbraccia e tutto apre all'essere. Da questa impostazione si staccerebbe nettamente la rivelazione biblica di Dio come Essere (a partire dalla interpretazione già filoniana di Es. 3,14); l'Essere avrebbe il carattere della personalità. Da una accettazione poco critica di questa visione di Dio come Essere personale ci rende attenti Heidegger con la critica all'ontoteologia. L'ontoteologia si fonderebbe sulla dimenticanza della differenza ontologica e ridurrebbe l'Essere a ente; in questo modo Dio sarebbe nient'altro che il primo ente, il fondamento di tutti gli enti, o "Ens realissimum". Superiore a tutto il resto degli enti, l'essere divino appare, in questa concezione, come il vertice della piramide di tutti gli enti, ma (poiché il vertice è parte della costruzione) non può attingere una dimensione propria nè dare espressione alla "differenza ontologica". Esso è la "causa prima", il primo anello della catena causale, ma, come un anello, è anche indissociabile da tutto ciò che lo segue. In questo modo si arriverebbe alla totale incomprendibilità dell'Essere. Il problema è se questa lettura di Heidegger sia del tutto corretta e se, in lui, ci sia la possibilità di uscire dall'ontoteologia.

Mi pare che la linea di pensiero neoplatonica (secondo Berti anche quella aristotelica) non si possa facilmente ridurre a ontoteologia. Come, del resto, mi pare che il pensiero di Heidegger sia per certi versi debitore di questa corrente e che permetta di superare l'ontoteologia, senza cadere necessariamente nella impersonalità dell'Essere. Non è Heidegger, come non è Platone o Plotino, a riconoscere un carattere personale all'Essere; però sviluppando il loro pensiero forse vi si può arrivare.

Platone

1) Il Bene come sole

L'idea del Bene è l'origine di tutte le idee; tutte le idee tendono al Bene come loro dover essere (del resto ogni idea deve avere qualche relazione al Bene e dipendere da esso, perché ogni idea è quello che è ed è norma per le realtà terrene perché l'idea è il bene a cui ogni realtà deve tendere per realizzare se stessa). Del resto la filosofia di Platone nasce in un chiaro contesto politico ed etico (deriva dalla morte di Socrate) ed è appunto la centralità del Bene a rivelare l'istanza di carattere etico che sta alla base della teoria delle idee; se le idee sono altrettanti valori non c'è dubbio che l'idea suprema, quella da cui in qualche modo dipendono tutte le altre, dovrà essere il supremo valore morale, quello che Platone chiama il Bene. D'altra parte, il carattere etico della filosofia di Platone è rivelato anche dal fatto che al Bene si può arrivare sia con la filosofia (con la dialettica) sia con l'eroticità che si fonda sulla bellezza (che per il greco coincide con la bontà). Inoltre il vero filosofo è il vero discepolo di Eros (il primo filosofo).

Il Bene non è un puro principio speculativo, è anche principio della vita pratica e si presenta all'intelligenza e alla volontà come il possibile senso del tutto.

Il Bene per Platone è principio di tutte le altre idee nel senso che è causa sia della loro conoscibilità, sia della loro stessa essenza, ossia il bene è ciò che conferisce a tutte le altre idee la determinatezza che esse hanno. Platone, come è noto, per illustrare questo rapporto ricorre ad una famosa immagine, quella del sole: come il sole rende visibili le cose empiriche, illuminandole con la sua luce, così l'idea del bene rende intelleggibili le altre idee; come il sole con il calore fa vivere gli animali, le piante che sono in questo mondo, così l'idea è causa dell'essere, dell'esistenza e dell'essenza di tutte le altre idee; per questo essa è il vero principio supremo di ogni realtà ammesso da Platone e, per questo, la filosofia, cioè la dialettica (in Platone filosofia e dialettica sono la stessa cosa) ha ultimato, ha compiuto la sua opera soltanto quando è giunta a conoscere l'idea del bene.

Repubblica 508 a – A quale dunque tra gli dèi del cielo puoi attribuire questo potere? un dio la cui luce permette alla nostra vista di vedere nel miglior modo e alle cose visibili di farsi vedere? – Quello, rispose, che tu e gli altri riconoscete: è chiaro che la tua domanda si riferisce al sole. – Ora, il rapporto tra la vista e questo dio non è per natura così? – Come? – La vista, né come facoltà in se stessa né come organo in cui ha sede e che chiamiamo [b] occhio, non è il sole. – No, certamente, – Eppure, a mio parere, tra gli organi dei sensi è quello che più ricorda nell'aspetto il sole. – Sì, certo. – E la facoltà di cui dispone non l'ha perché dispensata dal sole, come un fluido che filtra in essa? – Senza dubbio. – E non è vero anche che il sole non è la vista, ma, essendone causa, è da essa stessa veduto? – È così, ammise. – Puoi dir dunque, feci io, che io chiamo il sole prole [c] del bene, generato dal bene a propria immagine. Ciò che nel mondo intelligibile il bene è rispetto all'intelletto e agli oggetti intelligibili, nel mondo visibile è il

sole rispetto alla vista e agli oggetti visibili. – Come?, fece, ripetimelo. – Non sai, ripresi, che gli occhi, quando uno non li volge più agli oggetti rischiarati nei loro colori dalla luce diurna, ma a quelli rischiarati dai lumi notturni, si offuscano e sembrano quasi ciechi, come se non fosse nitida in loro la vista? – Certamente, rispose. – Ma [d] quando, credo, uno li volge agli oggetti illuminati dal sole, vedono distintamente e la vista, che ha sede in questi occhi medesimi, appare nitida. – Sicuro! – Allo stesso modo considera anche il caso dell'anima, così come ti dico. Quando essa si fissa saldamente su ciò che è illuminato dalla verità e dall'essere, ecco che lo coglie e lo conosce, ed è evidente la sua intelligenza; quando invece si fissa su ciò che è misto di tenebra e che nasce e perisce, allora essa non ha che opinioni e s'offusca, rivolta in su e in giù, mutandole, le sue opinioni e rassomiglia a persona senza intelletto. – Le somiglia proprio. – Ora, [e] questo elemento che agli oggetti conosciuti conferisce la verità e a chi conosce dà la facoltà di conoscere, di' pure che è l'idea del bene; e devi pensarla causa della scienza e della verità, in quanto conosciute²⁴.

.... E come il sole dà agli oggetti visibili, oltre alla visibilità, anche la genesi, la crescita e l'alimento, senza essere genesi esso stesso, così ...anche ai conoscibili dirai che venga dal bene non solo l'essere conosciuti, ma che l'essere (einai) stesso e la sostanza (ousia) vengon loro da quello, pur non essendo il bene ousia, ma essendo al di là dell'ousia per dignità e dynamis. [509b]

2) Mito della caverna

Repubblica 515 [e] – E se lo (lo schiavo che sta uscendo dalla caverna) si costringesse a guardare la luce stessa, non sentirebbe male agli occhi e non fuggirebbe volgendosi verso gli oggetti di cui può sostenere la vista? e non li giudicherebbe realmente più chiari di quelli che gli fossero mostrati? – È così, rispose. – Se poi, continuai, lo si trascinasse via di lì a forza, su per l'ascesa scabra ed erta, e non lo si lasciasse prima di averlo tratto alla luce del sole, non ne soffrirebbe e non s'irriterebbe [516 a] di essere trascinato? E, giunto alla luce, essendo i suoi occhi abbagliati, non potrebbe vedere nemmeno una delle cose che ora sono dette vere. – Non potrebbe, certo, rispose, almeno all'improvviso. – Dovrebbe, credo, abituarsi, se vuole vedere il mondo superiore. E prima osserverà, molto facilmente, le ombre e poi le immagini degli esseri umani e degli altri oggetti nei loro riflessi nell'acqua, e infine gli oggetti stessi; da questi poi, volgendo lo sguardo alla luce delle stelle e della luna, [b] potrà contemplare di notte i corpi celesti e il cielo stesso più facilmente che durante il giorno il sole e la luce del sole. – Come no? – Alla fine, credo, potrà osservare e contemplare quale è veramente il sole, non le sue immagini nelle acque o su altra superficie, ma il sole in se stesso, nella regione che gli è propria. – Per forza, disse. – Dopo di che, parlando del sole, potrebbe già concludere che è esso a produrre le stagioni e gli anni e a governare tutte le cose del mondo visibile, e ad essere [c] causa, in certo modo, di tutto quello che egli e i suoi compagni vedevano. – È chiaro, rispose, che con simili esperienze concluderà così. –

3) Il Bene

Non pretendo di dare una interpretazione corretta, letterale di Platone; semplicemente tento di ricavare da quello che ha affermato alcune conseguenze che a noi (che veniamo dopo il cristianesimo e dopo Heidegger) forse sono più facili.

a) Le cose visibili si vedono con la vista, che ha un carattere speciale: perché il soggetto senziente possa vedere i suoi oggetti, gli occorre la luce, prodotta dal sole, che, per la religione greca, è un dio, e viene detto figlio del Bene. Questa analogia con il sole può spiegare la funzione del Bene: quello che fa il sole per la vista e le cose visibili, lo fa il Bene per l'intelletto (*nous*) e le cose intelligibili. Come il sole produce la luce che rende gli oggetti visibili chiaramente agli occhi, così il bene ci mette in rapporto con le cose intelligibili, dandoci chiarezza nella conoscenza. Il bene è ciò che conferisce *dynamis* (facoltà, potenza) al soggetto conoscente. Essendo causa di *episteme* (scienza) e di *aletheia* è a sua volta conoscibile ma differente e superiore rispetto ad esse.

- i) Il bene è ciò che conferisce verità (*aletheia*) alle cose conosciute: la verità per Platone non è una nostra convenzione. Nella linea tracciata da Parmenide, la verità è conformità alla realtà. Se noi grazie al Bene comprendiamo l'intelligibilità del tutto, questo significa che realmente la realtà è intelligibile. L'ordine che cogliamo nella realtà non è un ordine imposto da noi per necessità pratiche di sopravvivenza, ma è un ordine che costituisce la realtà. Quindi il Bene non solo rende intelligibili le realtà, ma le rende razionali. Tutto è cosmo nella realtà.
- ii) Il Bene non è solo causa della conoscenza, ma anche dell'essere della realtà; un essere che abbiamo già detto armonico, ordinato, razionale.

²⁴ PLATONE, *Opere*, vol. II, Laterza, Bari, 1967, pagg. 329-334.

- iii) Ora se è causa dell'essere e dell'intelligibilità della realtà, il Bene è oltre sia l'essere sia l'intelligibilità.
- b) Il sole illumina per sua natura, senza nessun perché: non ha nessuna necessità che lo obblighi (eventualmente la necessità sta dalla parte nostra, la necessità di aprire gli occhi per poter vedere). È attività libera che si offre alla nostra libertà e suscita la nostra libertà. E nel suo diffondersi nella realtà influenza la realtà con la sua stessa luce.
 - i) Si diffonde per sua stessa natura e si diffonde in modo assolutamente gratuito, al di là di ogni logica utilitaristica (è il sole che sorge sui buoni e sui cattivi, il sole che sorge nel deserto dove nessuno lo potrà mai vedere...). In qualche modo si diffonde sprecandosi eppure restando quello che è, senza esaurirsi mai.
 - ii) Se tutto è dono gratuito del Bene non possiamo non considerare positivamente, e di conseguenza valutare positivamente, tutta la realtà. L'essere è bene, è dono e c'è perché c'è il dono, senza nessuna motivazione, senza nessun fondamento. E già questo ci porterebbe oltre la nostra ontologia per la quale, a partire da Leibniz, tutto è fondato sul principio di ragion sufficiente. Il Bene non è legato a questo e, di conseguenza, nemmeno la realtà posta dal bene stesso.
 - iii) Si diffonde donando a tutto la propria luminosità, in qualche modo la bellezza, il valore e la desiderabilità. E in noi fa nascere con il desiderio la volontà.
 - iv) Nel suo diffondersi il Bene dà bontà, intelligibilità a tutto, e a noi volontà di bene e intelligenza della realtà, è in grado di suscitare la libertà nostra.
 - v) Siamo sicuri che la libertà non può nascere dal caso; anche perché la libertà implica necessariamente la presenza dell'intelligenza, altrimenti non si dà libertà ma solo necessità o caso.
 - vi) Ora, se dal Bene deriva a noi intelligenza, desiderio, volontà e libertà non possiamo pensare che il Bene sia estraneo a intelligenza, volontà e libertà. Del resto il Bene è condizione di possibilità della verità, della razionalità e della bontà del tutto.
- c) È vero, dice Platone, che essendo causa dell'essere è al di là dell'essere; essendo causa di intelligibilità è al di là dell'intelligenza e dell'intelligibilità stessa.
 - i) Essere al di là, però, non significa essere al di sotto o, tanto meno, essere contrario. È al di là perché è molto più del nostro essere, molto più della nostra intelligenza e di quello che comprendiamo dell'intelligibilità.
 - ii) Intelligenza, volontà, libertà, sono le caratteristiche della persona. Ora il Bene è al di là di tutto questo. Non significa che sia impersonale, ma che sia più che persona.
 - iii) Questo potrebbe metterci nelle condizioni sia di negare al Bene le caratteristiche della persona, sia di affermarle: però in senso analogico. Del resto dire che Dio è persona è linguaggio analogico se non altro perché la persona come la intendiamo noi è sempre e solo finita, e Dio non potrà mai avere questa caratteristica.

Plotino²⁵

1) L'Uno e le processioni: Enneadi, V, 1, 6

[...] Allorché il nostro discorso verte sulle realtà eterne, non intendiamo certo parlare di nascita nel tempo. Quando attribuiamo ad esse, certamente a parole, la nascita, è per assegnare ad esse una causa e un ordine. In realtà, dobbiamo riconoscere che ciò che nasce di lassù, nasce senza che Egli si sia mosso, perché, se qualcosa nascesse solo dopo un suo movimento, il generato sarebbe terzo dopo di Lui e il suo movimento, e non secondo. È dunque necessario, se c'è un secondo dopo di Lui, che esso esista senza che Egli si muova, né che lo desideri, né che lo voglia, né che si compia un movimento qualsiasi. In che maniera dunque, e che cosa dobbiamo pensare del Primo, se Egli resta immobile? Un irradiamen- to che si diffonde da Lui, da Lui che resta immobile, com'è nel Sole la luce che gli splende tutt'intorno; un irradiamen- to che si rinnova eternamente, mentre Egli resta immobile. Tutti gli esseri [pánta tà ónta], finché sussistono, producono necessariamente dal fondo della loro essenza [ousía], intorno a sé e fuori di sé, una certa esistenza [ypóstasis], congiunta alla loro attuale virtù, che è come una immagine degli archetipi [archety'pon] dai quali è nata: il fuoco effonde da sé il suo calore, e la neve non conserva il freddo soltanto dentro di sé; un'ottima prova di ciò che stiamo dicendo la danno le sostanze odorose, dalle quali, finché sono efficienti, deriva qualcosa tutto intorno, di cui gode chi gli sta vicino.

²⁵ PLOTINO, *Enneadi*, Rusconi, Milano, 1992.

Tutti gli esseri, giunti a maturità, generano: ciò che è eternamente perfetto genera sempre e in eterno: ma genera qualcosa di inferiore a sé. E che dobbiamo dire del Perfettissimo [teleiôtatos]? Nulla da Lui può nascere se non ciò che è il più grande dopo di Lui; ma il più grande dopo di Lui, e il secondo, è l'Intelligenza [Noûs]: e l'Intelligenza contempla l'Uno [Mónos] e ha bisogno soltanto di Lui, mentre l'Uno non ha bisogno dell'Intelligenza. E poi: ciò che viene generato da chi è superiore all'Intelligenza è Intelligenza, e l'Intelligenza è superiore a tutte le cose, poiché le altre cose vengono dopo di lei; e l'Anima [psyché], a sua volta, è, diciamo così, il pensiero [lógos] e l'atto [enérgeia] dell'Intelligenza, come l'Intelligenza è il pensiero e l'atto dell'Uno.

Il pensiero dell'Anima, però, in quanto è immagine dell'Intelligenza, è alquanto oscuro e deve perciò guardare all'Intelligenza, come l'Intelligenza, per essere Intelligenza, deve guardare all'Uno. E l'Intelligenza vede l'Uno senza esserne separata, perché è subito dopo l'Uno e non c'è nulla fra lei e l'Uno, come non c'è nulla fra l'Intelligenza e l'Anima. Ogni cosa, infatti, tende al suo genitore e lo ama, soprattutto quando genitore e generato sono soli; ma quando il genitore è anche il sommo Bene [tò áriston], il generato è necessariamente unito a Lui sí da esserne separato soltanto per alterità [os té eteróteti].²⁶

Plotino, Enneadi, III, 8, 10

Che cosa è dunque? L'Uno è la potenza di tutte le cose; se esso non fosse, nulla esisterebbe, né l'Intelligenza, né la Vita prima, né la Vita universale. Ciò che è al di sopra della vita è causa della vita; l'attività della vita, che è tutte le cose, non è la prima, ma scaturisce da esso come da una sorgente. Si immagini una sorgente che non ha alcun principio e che a tutti i fiumi si espande senza che i fiumi la esauriscano, e rimane sempre calma; i fiumi che escono da essa scorrono tutti assieme prima di dirigersi verso punti diversi, ma ciascuno sa già dove i flutti lo porteranno. Oppure <si immagini> la vita di un albero grandissimo, la quale trascorre in esso, mentre il suo principio rimane immobile senza disperdersi per tutto l'albero, poiché risiede nelle radici.

- a) Dell'eterno possiamo parlare solo per immagini.
 - i) Questo perché il nostro parlare, intanto si svolge nel tempo e, poi, è esso stesso tempo (discorso).
 - ii) Forse potrebbe essere possibile cogliere qualcosa attraverso una intuizione intellettuale. Ma l'intuizione intellettuale potrebbe al massimo portarci al *Noûs* che è esso stesso intuizione, non potrebbe portarci all'Uno. Ogni nostra parola deve riconoscere la propria povertà.
 - iii) Questo non significa che dobbiamo condannarci al silenzio. Possiamo trovare delle immagini che in qualche modo illustrano le realtà eterne perché immagini di cose che partecipano, tutte, in qualche modo all'eterno. *Noi vediamo che la libertà non è una cosa accidentale per Lui, ma, partendo dalla libertà che c'è negli altri esseri ed eliminando i contrari, osserviamo la libertà in sé: noi così trasferiamo a Lui le qualità inferiori che vediamo negli esseri inferiori, poiché non siamo in grado di cogliere ciò che dovremmo dire di Lui. Nulla noi sapremmo trovare che lo riguardi, tanto meno poi che sia attinente alla sua essenza*²⁷ (Enneadi, VI, 8, 8). Anche per l'Uno dobbiamo usare sia la negazione che l'affermazione; e nella affermazione dobbiamo sapere che l'Uno è oltre tutto, oltre le nostre possibilità di comprensione e di parola. Di nuovo resta solo la povertà dell'analogia o del simbolo.
- b) Qui ritorna l'immagine del sole che 'per natura' si irraggia all'esterno. L'Uno è pienezza che da sempre si irraggia e, senza impoverirsi, pone qualcosa di simile a sé, per quanto inferiore. Tutto deriva dalla sua ricchezza infinita. E, anche qui, ci troviamo di fronte a una gratuità assoluta perché *l'Intelligenza contempla l'Uno [Mónos] e ha bisogno soltanto di Lui, mentre l'Uno non ha bisogno dell'Intelligenza.* Tutto deriva dall'Uno: per questo è superiore a tutto (e qui potremmo trovare un accenno alla trascendenza dell'Uno).
- c) Essendo superiore a tutto e tutto derivando dall'Uno, l'Uno non potrà che essere incondizionato; quindi libero (come abbiamo visto). Solo che la libertà (perché si tratta di parola nostra, a partire dalla nostra esperienza e pensiero) va anche negata per l'Uno. *Tutto ciò che è bello e santo è posteriore a Lui, poiché di tutto questo Egli è il Principio (anche se, in un altro senso, non sia nemmeno principio). E come abbiamo eliminato da Lui ogni proprietà, così eliminiamo come cose posteriori la libertà e il libero arbitrio: questi infatti sono attributi che enunciano una forza rivolta verso l'esterno, e cioè che Egli non ha ostacoli e che perciò esistono altre cose di fronte alle quali Egli è libero. È necessario invece negare che Egli abbia un qualsiasi rapporto con esse, poiché Egli è quello che è an-*

²⁶ PLOTINO, *Enneadicit.*, 803-805.

²⁷ PLOTINO, *Enneadicit.*, 1307.

che prima di esse. Gli togliamo infatti anche il termine "è", e con esso, qualsiasi rapporto con gli esseri (tà ónta). [...]»²⁸ (Enneadi, VI, 8, 8).

- i) *Tutto ciò che è bello e santo è posteriore a Lui: tutto ciò che esiste di positivo proviene dall'Uno e, siccome, tutto proviene dall'Uno, tutto è bello e santo.*
- ii) Questo Uno, però, non è principio pur essendo origine di tutto (e in questo senso sarebbe superata l'obiezione di Heidegger). Non è principio perché il principio, per essere tale, deve avere un principiato; è legato e condizionato dal principiato. Ora, l'Uno non è legato a nulla né, tantomeno, condizionato da nulla. È una relazione assolutamente libera. Anche se non possiamo nemmeno dire che è libertà perché la libertà richiede una relazione all'esterno (essere liberi da condizionamenti esterni), mentre niente può essere esterno all'Uno e niente potrà limitarlo.
- iii) Per lo stesso motivo non è nemmeno essere, perché l'essere è derivato dall'Uno, come la libertà, la volontà, l'intelligenza. L'Uno è «al di là dell'essere» (V, 5, 6); «al di là della sostanza» (VI, 8, 19); «al di là della mente» (III, 8, 9) in modo che è trascendente rispetto a tutte le cose, pur producendole e tenendole in essere lui stesso (V, 5, 12). [...] *Ma l'Intelligenza [Noûs] può vedere soltanto o le cose che sono sopra di lei, o le cose che le appartengono o le cose che da lei provengono. Le cose che sono in lei sono pure; ma più pure e più semplici sono le cose che sono prima di lei, o meglio, l'Unico che la precede. Questi, dunque, non è l'Intelligenza, ma è anteriore all'Intelligenza. Poiché l'Intelligenza è "qualcosa" che fa parte degli esseri. Quello, invece, non è "qualcosa", ma è anteriore a qualsiasi cosa; e nemmeno non è essere, poiché l'essere possiede – diciamo così – una forma, la forma dell'essere. Ma l'Uno è privo di forma, privo anche della forma intelligibile. Appunto perché l'essenza dell'Uno è la generatrice di tutte le cose, essa non è nessuna di esse: perciò essa non è "qualcosa", né è qualità, né quantità, né Intelligenza, né Anima; non è "in movimento" e nemmeno "in quiete"; non è "in uno spazio" né "in un tempo"; essa è in sé solitaria, tutta chiusa in se stessa, o meglio, è l'Informe prima di ogni forma, prima del moto e prima della quiete: poiché tali proprietà appartengono all'essere e lo fanno molteplice. Ma, se Egli non è in moto, perché non è nemmeno in quiete? Perché l'una di queste due alternative, o ambedue, aderiscono necessariamente solo all'essere; e poi, ciò che è in quiete è quieto in virtù della quiete ma non si identifica con essa: perciò quiete e moto gli aderirebbero solo per accidente, ed Egli non sarebbe più semplice [...]» (Enneadi, VI, 9, 3)²⁹.*

- 2) Perché tutto procede dall'Uno, tutto trova la sua intelligibilità e la sua esistenza in riferimento all'Uno; per questo, anche, tutto tende all'Uno come oggetto di desiderio; l'Uno diventa il Bene per tutto.
 - a) E tutto, in quanto esiste e tende all'Uno, è uno e si realizza (in questo senso l'Uno è anche il Bene di tutto). L'Uno, come il Bene, origine dell'essere e dell'intelligibilità e per questo oltre l'essere e l'intelligibilità e la volontà.
 - b) In che senso l'Uno è Bene? Qui siamo di nuovo nell'analogia che è assieme affermazione e negazione. *Poiché Egli è il Bene in sé e non "un bene", è necessario che Egli non abbia nulla in sé, dal momento che non ha nemmeno un bene. Ciò che Egli avesse in sé, lo dovrebbe avere o come bene, o come non-bene: nel Bene in senso stretto e primario non potrebbe esserci il non-bene, né il Bene può avere il bene. Se dunque Egli non è né il bene né il non-bene, non ha veramente nulla. E se non ha nulla, Egli è solo e privo di ogni cosa. Perciò, se le altre cose o sono buone, pur non essendo il Bene, o non sono buone, Egli non ha né il bene né il non-bene e, non avendo nulla, e proprio perché non ha nulla, è il Bene³⁰.*
 - i) L'Uno è potenza assoluta. Tutto esiste grazie all'Uno. Ma proprio per questo non è tutto quello che dall'Uno procede. È ricchezza infinita pur essendo assoluta povertà.
 - ii) E lo stesso vale per il Bene. Tutto quello che esiste può essere solo o bene o non bene. Siccome il Bene si differenzia da tutto non potrà avere nulla. È privo di ogni bene. È assenza di ogni possesso, è diversità rispetto a tutto. Proprio per questa povertà assoluta, per questa differenza assoluta, per tutto il resto (in questo caso l'uomo) c'è lo spazio della libertà.
 - iii) Privazione assoluta come assoluta ricchezza. In qualche modo l'Uno si sottrae per rendere possibile la realtà.
 - c) *Ogni cosa, infatti, tende al suo genitore e lo ama: il rapporto che esiste tra il tutto e l'Uno è un rapporto di amore. Ed è questo amore che permette di accedere all'Uno attraverso l'estasi.*

²⁸ Ivi.

²⁹ PLOTINO, *Enneadicit.*, 1343.

³⁰ PLOTINO, *Enneadicit.*, V, 5, 12-13, ed. cit.

- 3) Eros o agape? È nota la differenza. E sappiamo che per Aristotele Dio non può amare perché legato alla concezione greca di eros.
- a) Del resto, l'Uno, essendo ricchezza infinita non può caratterizzarsi per l'eros che è sempre legato a una privazione.
 - b) È possibile che sia agape? Perché ci sia amore come donazione integrale si prevede la personalità di chi ha questo amore, libertà, intelligenza, volontà. Abbiamo già sentito Plotino affermare: *E come abbiamo eliminato da Lui ogni proprietà, così eliminiamo come cose posteriori la libertà e il libero arbitrio.*
 - c) Penso che si possano fare a proposito di Plotino le stesse osservazioni fatte a proposito del Bene di Platone: è vero che non possiamo affermare la libertà, la volontà e l'intelligenza dell'Uno; ma non perché ne sia privo (del resto non potrebbe visto che è ricchezza infinita), ma perché è oltre queste dimensioni. È vero che non è persona, ma perché è più che persona.
 - d) Questo Uno che è più che persona, più che intelligenza, più che volontà e più che libertà, è attività assolutamente pura, disinteressata, attraverso cui pone in essere tutta la realtà. È l'assoluta gratuità del dono (come nella sorgente o nel sole), è assoluta eccessività del dono. E in questo dono permette la libertà di quello che pone non tenendo nulla legato a sé.
 - e) *Il bene è amore e amore di se stesso, il solo punto di vista dal quale desiderio ed essere ci appaiono il medesimo*³¹.
 - f) *Il Bene è ciò che è amabile; anzi è amore, amore di sé. Difatti, non trae da altro la sua bellezza se non da sé e in sé. E d'altra parte, il coesistere con se stesso non può darsi in altro modo se non quando la parte coesistente e quella con cui coesiste costituiscono la stessa, unica realtà*³². Il Bene è amore di sé (anche se siamo sempre nel simbolo) perché Bene. Questo Bene è attività che gratuitamente pone in essere tutto. Il Bene è attività, per cui la realtà che ne deriva non potrà essere accidentale. Se il Bene è amore di sé, non potrà non amare anche la sua stessa attività, la sua vita, quello che è. Per questo non potrà non amare anche tutto quello che pone. E questo amore non è possesso ma posizione al di fuori di sé nella libertà. Amore assolutamente gratuito e libero.
- 4) L'Uno neoplatonico è il "non dell'ente". Non è neppure l'"essere", ma qualcosa di ulteriore e sovraordinato a esso, che Cusano si provò a esprimere con i termini enigmatici: "non aliud", "idem", "possest", parlando di "principio senza principio" e, insomma, di un'infinità pura e assoluta, che è tanto poco un "ente" da doversi dire, piuttosto, il Nulla (dove la teologia negativa, in cui sfociò il neoplatonismo cristiano). E poiché, nel fondo, al neoplatonismo hanno attinto in modo decisivo (per non parlare di una miriade di altri filosofi) Schelling e Hegel stessi, si possono trarre due conclusioni.
- a) La prima che la tesi di Heidegger circa il fatale scambio tra l'"essere" e l'"ente", che avrebbe condannato la metafisica dell'Occidente ad essere ontoteologia e così a portare in grembo il genio perverso della scienza e della tecnica moderne, è una costruzione che nel complesso non sta in piedi.
 - b) E la seconda che, a ben vedere, Heidegger ha filosofato proprio dall'interno del neoplatonismo, cioè della maggior corrente della tradizione filosofica, finendo con l'adottarne, a dispetto dei suoi propositi distruttivi, l'identità stessa di Essere e Nulla. La prova di ciò è nella "differenza ontologica", la quale, poiché implica che l'"essere" sia diverso dall'"ente" e un "non ente", si trova appunto a far coincidere l'Essere stesso col Nulla.

³¹ PLOTINO, *Enneadicit.*, V, 5, 12-13.

³² PLOTINO, *Enneadicit.*, VI, 8, 15.

Angelus Silesius, Heidegger³³

*La rosa è senza perché; fiorisce poiché fiorisce,
di sé non gliene cale, non chiede d'esser vista³⁴.*

- 1) Perché esiste qualcosa e non il nulla? È la domanda ultima della filosofia e Leibniz è il primo a esplicitarla. La filosofia antica si chiede cos'è l'essere; con il creazionismo abbiamo la radicalizzazione del problema e ci si chiede perché non piuttosto il nulla.
 - a) Ora perché qualcosa esista (e per comprenderne l'esistenza) è necessario trovare una ragion sufficiente tale che determini la cosa ad esistere e ad esistere proprio in quel determinato modo (e anche questo principio appare per la prima volta in Leibniz).
 - b) "Per Heidegger, il 'principio di ragion sufficiente', formulato da Leibniz, trova nella tecnica la propria espressione più radicale e compiuta. Il principio afferma che ogni cosa ha una ragione, un fondamento del suo essere. Questa tesi afferra tutte le cose e le inserisce in un unico calcolo gigantesco, dove ognuna è vagliata e posta al sicuro dopo che se ne è visto il fondamento. Apparentemente innocuo, tale principio è invece la potenza che soggioga tutto, pretendendo che fornisca la ragione del suo essere. La scienza moderna va incontro a questa pretesa e la soddisfa nel modo più radicale. Nell'era atomica il potere del principio 'si scatena in modo spaesante', giacché, per essere immesso nel calcolo, l'uomo dev'essere sradicato dal proprio terreno. Per dare fondamento, il principio di ragione sottrae terreno, privando l'uomo moderno 'di tutto ciò da cui è cresciuta ogni epoca dell'umanità'. Heidegger è legato alla vecchia immagine che la scienza ha avuto di se stessa, perché egli concepisce il calcolo scientifico del fondamento come una conoscenza necessaria, indefettibile, perfetta e dunque 'sufficiente' a dare alle cose una stabilità assoluta. Che questi siano i caratteri del 'principio di ragion sufficiente' non c'è dubbio. Leibniz lo chiamava principium magnum, grande et nobilissimum per il suo carattere di verità necessaria"³⁵.
 - c) Ora Silesio, contemporaneo di Leibniz, al principio di Leibniz (il principio di ragion sufficiente per cui tutto deve avere una ragione, un perché), "niente è senza perché", indirettamente e poeticamente risponde: la rosa è senza perché. Heidegger chiosa l'entrata della rosa di Silesius sulla scena del Principio di ragione con queste parole: "La rosa sta qui evidentemente come esempio per tutto ciò che fiorisce, per tutte le piante, per tutto ciò che cresce e si sviluppa nel mondo vegetale. In questo ambito, secondo la parola del poeta, la tesi del fondamento non vale"³⁶.
- 2) Per Heidegger non si tratta di leggere il distico in chiave mistica –come pure sarebbe ermeneuticamente più corretto visto che tutta l'opera è di carattere mistico. Potremmo accontentarci di interpretare il primo verso come un monito affinché ci arrestiamo nella nostra volontà di sapere ed accettiamo il mistero del creato attraverso la pura fede nel creatore. Ma sebbene l'intero pellegrino cherubico sia inevitabilmente pervaso di riferimenti a Dio e a Cristo, è probabile che il vero motivo dell'interesse di Heidegger stia piuttosto nel fatto che nel secondo verso del distico né l'uomo né alcun dio sono nominati, bensì solo la rosa stessa: di sé non gliene cale, non chiede d'esser vista.
 - a) La rosa è senza perché; fiorisce poiché fiorisce. La poesia dice: La rosa è senza perché [Warum] e tuttavia non senza poiché [weil]. Dietro la diversità dei due termini potrebbero forse celarsi due modi diversi di rappresentare la relazione al fondamento: il perché cercherebbe il fondamento nel modo del pretenderlo, dell'esigerlo; il poiché conterrebbe invece «la risposta che indica il fondamento», adducendolo. Ma se il fondamento fosse nei due casi il medesimo, e cambiasse solo il modo di rapportarvi, laddove il perché fallirebbe come potrebbe il poiché riuscire nel rappresentarlo? Inoltre, il verso dice chiaramente che il fondamento è il fiorire ("poiché fiorisce"): può questa risposta tautologica bastarci? Insomma, Heidegger si dilunga a mostrarci come il modo rigido di ragionare dell'intelletto comune e della logica ordinaria, nonostante i suoi sforzi, non possa che dibattersi con impaccio fra le parole del poeta.

³³ I. AGUILAR, *La rosa senza perché Heidegger e la questione del vivente*, in <http://www.gianfrancobertagni.it/materiali/varia/aguilar.pdf>.

³⁴ SILESIO, *Il pellegrino cherubino*, Paoline 1989, distico 289: "La rosa è senza perché: fiorisce perché fiorisce, / A se stessa non bada, che tu la guardi non chiede".

³⁵ SEVERINO E., *Ma perché c'è la rosa?*, Corriere della Sera, 17 – 01 – 1992, pag. 7.

³⁶ HEIDEGGER, *Il principio di ragione*, Adelphi, Milano, 1991, 69.

- b) La rosa, per essere ciò che è, non ha bisogno di curarsi espressamente di se stessa, di prestare attenzione a tutto ciò che le è proprio, tantomeno al suo "che cosa" ed al suo "come", alle sue ragioni determinanti, al suo fondamento. «Tra il fiorire e le ragioni del fiorire non c'è spazio per quella attenzione alle ragioni, in forza della quale soltanto le ragioni potrebbero essere di volta in volta in quanto [als] ragioni»³⁷. Ciò che manca alla rosa nella prospettiva del senso comune è, potremmo dire, l'attitudine intenzionale e attenzionale, il potere riflessivo o il linguaggio. Piuttosto, alla rosa accade il fiorire e in tale fiorire essa si risolve tutta, senza curarsi di ciò che, come un qualcosa di diverso, potrebbe produrre quest'ultimo soltanto dopo come effetto. La rosa dunque, a differenza dell'uomo non ha bisogno che prima le si fornisca espressamente il fondamento del suo fiorire, non necessita di reddere rationem³⁸.
- c) «Il non detto del detto – da cui tutto dipende – dice piuttosto che l'uomo è veramente nel fondamento più nascosto della sua essenza soltanto quando, a suo modo, è come la rosa – senza perché»³⁹. La rosa, che nella sua 'immediatezza' potrebbe apparirci "meno" di noi, incompleta nel suo puro e semplice stare al mondo per non aver coscienza del suo fiorire, si scopre avere ora piuttosto qualcosa da insegnarci. L'ente di natura, in virtù del suo essere senza perché, mostrerebbe un altro modo di essere del fondamento, e ad un tempo un altro possibile modo di stare nel fondamento per l'uomo: l'uomo è come la rosa, scrive Heidegger, ma a suo modo. L'uomo e la rosa: entrambi senza perché, l'uno come l'altro, ma ognuno a suo modo. Questo è per Heidegger il non-detto del detto di Silesio; l'inespressa possibilità che, come sempre avviene nei pensatori essenziali, sola è degna di essere ripetuta. Ora non si tratta per l'uomo di ritornare a un tipo di vita immediato, privo di consapevolezza (sarebbe esistenza inautentica). Si tratta di prendere coscienza della assoluta gratuità dell'esistenza. Gratuità potrebbe significare casualità, e la gettatezza sembra avvicinarsi a questa interpretazione. Però potrebbe anche essere non casualità: siamo apertura gratuita, immotivata da parte dell'Essere. La ragione del nostro essere è semplicemente l'aprirsi dell'Essere, l'Ereignis, il reciproco consegnarsi dell'Essere all'uomo e dell'uomo all'Essere; la reciproca appartenenza.
- d) Il fiorire si fonda in esso stesso, ha il proprio fondamento presso esso stesso e in esso stesso. Il fiorire è puro schiudersi da se stesso, puro splendere. I più antichi pensatori greci dicevano Φυσις .
- i) Heidegger spiega in questo modo il rapporto del fiore, della realtà con la Φυσις: «Viceversa, ciò che è così determinato dalla Φυσις non solo nella sua motilità resta in esso stesso, ma, dispiegandosi secondo la sua motilità (il suo cambiare), ritorna proprio in esso stesso»⁴⁰. La "pianta", infatti, mentre spunta, si schiude e si distende nell'aperto, nello stesso tempo ritorna nella sua radice, fissandola nel chiuso e ottenendo così la sua stabilità. Lo schiudersi che si dispiega è, in sé, un ritornare in sé. Questo modo di essere essenzialmente presente [Wesung] è Φυσις.
- ii) La Φυσις non indica affatto un determinato campo specifico dell'ente; essa è piuttosto «la parola-fondamentale greca iniziale per indicare l'essere stesso nel senso della presenza che si schiude da sé e che così regna sovrana»⁴¹. La traduzione heideggeriana del notissimo frammento eracliteo n. 123, Φυσις κρυπτεσθαι φιλει, suona: l'essere ama nascondersi, all'essere appartiene un velarsi, un sottrarsi. "L'essenza dell'essere è di svelarsi, di schiudersi e venir fuori nello svelato - Φυσις. Solo ciò che per essenza si s-vela [ent-birgt] e deve svelarsi può amare velarsi. Solo ciò che è svelamento può essere velamento. Perciò non si tratta di superare il κρυπτεσθαι della phusis e di strapparglielo, ma qualcosa di ben più arduo ci è assegnato: lasciare alla phusis, in tutta la purezza della sua essenza, il kruptestai come appartenente ad essa [...]. Φυσις è αληθεια, svelamento, e perciò κρυπτεσθαι φιλει"⁴².
- iii) La rosa col suo fiorire è piuttosto "esempio" del modo di essere dell'ente nel suo insieme. Il sapere custodito nel detto di Silesius è infine: l'ente fiorisce poiché fiorisce. Il modo d'essere dell'ente è il fiorire, l'essere dell'ente è la Φυσις, ossia il venire alla presenza. Un venire alla presenza che non deve affatto essere a sua volta compreso in base ad un domandare perché; che non è da fondarsi su una causa, una ratio, e nemmeno da intendersi come autoproduzione, ossia in senso metafisico. Per comprendere il venire alla presenza è necessario piuttosto pensarlo nella sua provenienza autentica; pensare questa provenienza nei termini di un sottrarsi originario: Φυσις κρυπτεσθαι φιλει. Ciò che fonda il venire alla presenza è ciò che in esso resta nasco-

³⁷ HEIDEGGER, *Il principio* cit., 71.

³⁸ Ivi e sgg.

³⁹ Id. 72-3.

⁴⁰ HEIDEGGER, *Sull'essenza e sul concetto della phusis. Aristotele, Fisica B, 1*, in Segnavia, Adelphi, Milano 1987, 208.

⁴¹ HEIDEGGER, *Nietzsche*, Adelphi, Milano 1994, p.174.

⁴² Segnavia, p. 255.

sto come ciò che dona alla presenza la possibilità di darsi; l'essere è [west] proprio questo sottrarsi nel fiorire, nell'apparire. L'apparire e il sottrarsi si coappartengono originariamente in unità, in modo tale che non si possa parlare del loro rapporto come di un "processo" nel tempo, in base alle categorie del "prima" e del "poi". E nulla è più insensato del volersi interrogare ulteriormente sul fondamento di questa coappartenenza. Il reciproco rimando dell'apparire e del sottrarsi nell'essere, come abbiamo già detto, è piuttosto una sorta di gioco senza perché; esso gioca giocando, e «rimane soltanto gioco: il più alto e il più profondo». Così si conclude – nell'evocazione del frammento 52 di Eraclito⁴³ – il principio di ragione.

- e) «L'uomo è veramente nel fondamento più nascosto della sua essenza soltanto quando, a suo modo, è come la rosa – senza perché». Quel che Heidegger intendeva significare con queste parole, è che l'uomo comprende il suo fondamento quando si rapporta ad esso come fa la rosa, ossia senza chiedere perché, senza rendere rationem, bensì standovi nel modo del poiché: «Nel "poiché" [...] lasciamo libero il nostro rappresentare di andare nella direzione del fondamento e della cosa da esso fondata. Nel "poiché" ci abbandoniamo alla cosa fondata; affidiamo la cosa a se stessa e al modo in cui il fondamento, dandole fondamento, la lascia semplicemente essere la cosa che è»⁴⁴. La rosa si lascia essere, e come la rosa noi possiamo e dobbiamo lasciar-essere la rosa, l'ente in generale e l'ente che noi stessi siamo. Il lasciar-essere, l'abbandonarsi, è il modo di rapportarsi all'ente che ne rispetta la provenienza da un fondamento inteso come un originario donarsi sottraendosi. Come la rosa, l'uomo deve rapportarsi al suo fondamento nel modo del lasciar essere, e non comprendere il mondo e se stesso secondo ragioni, cause.
- f) "[La realtà] non ha ragion d'essere né peso che la trascini e la fissi. Della realtà non basta dire che è contingente, ciò che implicherebbe ancora un rinvio sia alla necessità sia soprattutto alla possibilità. Della realtà che sia pura realtà non si può dire né che è perché poteva essere, né che è perché non poteva non essere; ma unicamente che è perché è. Essa è del tutto gratuita e infondata: interamente appesa alla libertà, che non è un fondamento ma un abisso, ossia un fondamento che si nega sempre come fondamento"⁴⁵.
- g) «Solo ed esclusivamente l'uomo è quell'ente per cui l'essere si apre nella radura»; «solo ed esclusivamente l'uomo vede nell'aperto»; sebbene ciò possa poi avvenire o meno «nello sguardo essenziale del pensiero autentico»; solo ed esclusivamente l'uomo è in rapporto con l'essere nel modo del lasciar essere la manifestatività, e reciprocamente e a un tempo e in questo modo solo ed esclusivamente per l'uomo si dà salvezza dell'ente nella sua totalità – e così a un tempo della sua stessa essenza. L'aperto è innanzitutto quello che «giammai la creatura potrà vedere, dal momento che il poterlo scorgere costituisce il contrassegno essenziale dell'uomo, e dunque il confine essenziale e invalicabile tra uomo e animale». Da parte sua, «l'animale è escluso dall'ambito essenziale del conflitto fra svelatezza e velatezza, e il segno di tale esclusione essenziale è il fatto che nessun animale e nessuna pianta "ha la parola"»⁴⁶.

⁴³ Il tempo [aion] è un fanciullo che gioca spostando i dadi: il regno di un fanciullo.

⁴⁴ HEIDEGGER, *Il principio* cit., 174.

⁴⁵ L. PAREYSON, *Ontologia della libertà*, cit. p. 465.

⁴⁶ HEIDEGGER, *Il principio* cit., 282.

METAFISICA DEL DONO E DELL'ESSERE

*La metafisica del dono*⁴⁷

- 1) Per un possibile rapporto tra fede e ragione, oltre al fatto della coscienza, sia da parte della fede sia da parte della ragione, della propria finitezza, della propria creaturalità e della necessità dell'ascolto e della accoglienza dell'altro pena il proprio tradimento, restano necessarie altre condizioni.
- 2) Innanzitutto è necessaria la presa di coscienza dell'unità dell'uomo; come l'atto della comprensione, l'atto dell'intelligenza non sia mai un atto neutrale, ma come sia sempre e comunque accompagnato dalla volontà e dall'amore. Se conosco è perché voglio conoscere, se comprendo è perché desidero comprendere. L'atto dell'intelligenza è sempre accompagnato dall'atto della volontà, e, se la volontà è sempre volontà di bene, l'atto dell'intelligenza è sempre accompagnato dall'amore. Questo è espressione sia della unitarietà della persona sia del suo dinamismo non univoco e non unidirezionale.
 - a) Questo significa che esiste una mutua compenetrazione tra intelligenza e volontà, amore; non potrà mai esistere un atto di intelletto assolutamente puro e differenziato dalla volontà, come del resto la volontà stessa ha sempre bisogno dell'apporto dell'intelligenza perché non ci si può ingannare sull'oggetto del proprio amore, che potrebbe rappresentare anche la possibilità del proprio senso. Questo non per inficiare la validità dell'atto conoscitivo ma per comprendere come sia più complesso e più articolato di quanto una ragione scientifica vorrebbe far presupporre. Alla riflessione agostiniana, secondo la quale "*non intratur in veritatem nisi per charitatem*" fanno eco le parole di S. Tommaso, secondo le quali anche l'atto intellettuale è "imperato" dalla volontà libera: "*intelligo quia volo*" (sulla stessa linea si pone Kant nell'affermare il primato della ragion pratica sulla pura). Pensare che l'attività dell'intelligenza possa prescindere in ogni modo e in ogni caso dalle condizioni essenziali della persona che la esercita, significa non conoscere la verità dell'uomo.
 - b) Per l'unitarietà della persona, per la compresenza di intelligenza e volontà, è possibile che ci sia anche un influsso negativo della volontà sull'intelligenza⁴⁸. È possibile che noi ci illudiamo sulla verità perché illusi da una volontà che non è stata illuminata da una corretta intelligenza (questo a prescindere da ogni valutazione di ordine morale). Del resto la filosofia moderna nasce dall'atto di volontà di ritenere tutta la filosofia del passato solo superstizione. E questo è un atto di volontà, è una decisione pregiudiziale che viene a condizionare tutta la modernità⁴⁹. Ed è l'interferenza della volontà sull'intelligenza che rende a volte difficile il dialogo in se stesso, il dialogo con qualunque altra posizione diversa dalla propria, come rende ancora più problematico il dialogo della ragione con la fede.
 - c) Il problema sarà quello di una educazione seria della volontà stessa. Educazione tanto più importante in quanto la volontà ha una apertura potenzialmente infinita (il voler essere come dio non è una prerogativa solo di Adamo) che mal si adatta al nostro essere ben limitati. La volontà dovrebbe essere educata alla finitezza, al rispetto del limite e al confronto costante con il limite di cui essa stessa è portatrice.
- 3) Ora rispettare il limite, sia per l'intelligenza, sia per la volontà potrebbe significare lo sforzo da parte dell'intelligenza, sostenuto dalla volontà, di ritorno all'essere. «... a me sembra che la *prima e fondamentale* condizione affinché un'intelligenza umana possa sapere la verità del Dono è che sia un'intelligenza *convertita all'essere*: è la conversione, da parte dell'intelligenza, all'essere. La cosa può sembrare strana.
 - a) Chi parla di "conversione", infatti, denota un atto di correzione di una tendenza, di un orientamento, di un cammino giudicati errati. Ma, d'altra parte, l'intelligenza non è *naturalmente* tesa, orientata, intenzionata all'essere? Che senso può avere di parlare di "conversione dell'intelligenza all'essere"? ... Quando si parla di "orientamento o intenzionalità" dell'intelligenza all'essere, si esprime, in realtà, la dimensione *più profonda* della vita spirituale, intellettuale e volitiva assieme, poiché amare significa

⁴⁷ Cfr. CAFFARRA, *Fede cristiana e metafisica del dono*, In Il Nuovo Areopago, anno 3 numero 4 (12) inverno 1984; qui riprendiamo alla pari un cap. del nostro *Fede e Ragione* in <http://www.donbordignon.net/documenti/FEDE%20E%20RAGIONE.pdf>, 91-97.

⁴⁸ A proposito di questo, significativo è il modo in cui Cartesio interpreta l'errore, appunto come prevaricazione di una volontà potenzialmente illimitata nei confronti di una ragione limitata.

⁴⁹ Che sia una decisione della volontà e non un atto teoretico basta confrontare il diverso modo con cui si rapportano ai filosofi precedenti Aristotele e Cartesio.

amare *nella* verità. "*Primo quod cadit in apprehensione intellectus est ens*", scrive infinite volte S. Tommaso. La vita spirituale si sveglia, ha il suo inizio in questa "*apprehensio*" nella quale la persona umana si apre in generosa disponibilità all'incontro colla realtà, poiché questa diviene intenzionalmente presente *nella* persona umana medesima. Ed è in questo adeguarsi della persona alla realtà, in questo lasciarsi da essa misurare che l'intelligenza diviene *vera* e la volontà *buona*, dando sia la prima sia la seconda la risposta *dovuta*, la risposta *giusta*: quella risposta dovuta e giusta che è essenzialmente l'atto di "consentire" all'essere di ciò che è.... Qual è l'ampiezza di questa "apertura" dello spirito? Quale è il termine ultimo di questo orientamento intenzionale che lo definisce come tale?

- b) In quanto intenzionato alla totalità del reale, lo spirito umano è radicalmente disponibile ad una conoscenza e ad un amore che non possono essere soddisfatti che nella visione dell'essenza stessa della Causa prima di tutto ciò che è. È importante notare che quando S. Tommaso parla di un "*adpetitus naturalis vivendi Deum*" presente nell'intelletto creato, egli intende descrivere la natura della intelligenza ("*naturalis*") non nel suo genere di *facoltà*, ma nella sua specie di *intelligenza*. È l'intelligenza come tale, in quanto intelligenza, che è intrinsecamente tesa alla visione di Dio. Questo "desiderio" non si aggiunge all'intelligenza già costituita, ma la *constituisce come tale*, anche se da sé sola non è e non può essere in grado di dare compimento a questo desiderio e a se stessa. Ed ancora, questo desiderio è presente nella naturale apertura dell'intelligenza all'essere.
- c) Il peccato fondamentale dello spirito creato è commesso, quando l'uomo distoglie l'intelligenza umana dal suo naturale orientamento all'essere, riducendo la coscienza dell'essere all'essere della coscienza. S. Tommaso scrive: "*res naturales, ex quibus intellectus noster scientiam accipit, mesurant intellectum nostrum... sed sunt mesurate ab intellectu divino in quo sunt omnia creata, sicut omnia artificiata in intellectu artificis. Sic ergo intellectus divinus est mesurans non mesuratus; res autem naturalis, mesurans et mesurata, sed intellectus noster est mesuratus, non mesurans*"^{50,51}.

Possiamo definire "il peccato fondamentale contro l'intelligenza umana" come la decisione base dell'intelligenza umana di costituirsi misura di tutte le cose e, di conseguenza, di negare ogni trascendenza della verità nei confronti dell'intelligenza umana medesima. La stessa linea di riflessione era stata proposta da una pagina di S. Agostino, nella quale descrive la sua esperienza della conoscenza della verità. "*... accolsi il consiglio di tornare in me stesso e con la tua guida tornai nel mio mondo interiore: e ci riuscii perché ti eri fatto mio sostegno. Vi entrai, e con l'occhio di quest'anima, quale che fosse, vidi al di sopra dell'occhio stesso di quest'anima, al di sopra di questa mente, la luce che non muta... e non era al di sopra della mia mente come sta l'olio sopra l'acqua, o anche il cielo sopra la terra: era più in alto di me perché era lei ad avermi fatto, e io ero più in basso, perché fatto da lei. Conoscere la verità è conoscere lei, conoscere lei è conoscere l'eternità*"⁶². Il peccato fondamentale contro l'intelligenza umana è di identificare la "lux incommutabilis" di cui parla Agostino, con la mente umana, negando che quella luce sia "supra oculum animae — supra mentem".

- 4) Se questo è il peccato dell'intelligenza, la sua conversione potrebbe consistere nel ritorno a una visione realista: nell'accettare, appunto, di essere misurata dalla realtà e non essere misura. Se misurata dalla realtà l'intelligenza dovrà riconoscere da una parte il proprio limite, e dall'altra la necessità della trascendenza (almeno la trascendenza verso quella realtà che si pone in modo autonomo rispetto ad essa). In questo modo l'intelligenza potrà tornare ad essere se stessa e cioè intelligenza dell'essere; apertura sempre rinnovata all'essere nella fiducia che l'essere sia un essere che si rivela e che illumina.
 - a) Il ritorno al realismo, anche se non sarà un realismo ingenuo, ma molto più critico, visto che l'intelligenza è passata attraverso l'ubriacatura della modernità, permetterà anche di pensare la possibile verità del cristianesimo come dono.
 - b) Realismo significa mettersi in un atteggiamento di accoglienza verso una realtà che ci supera, verso un essere che si presenta come orizzonte di costante e viva novità. Quindi, mettersi in un atteggiamento realistico significa apprezzare la realtà come dono che ci viene incontro dall'essere e ci viene incontro come aiuto alla nostra povertà. Non necessariamente è atteggiamento ingenuo perché il dono, per essere tale, deve essere assolutamente gratuito, immotivato, imprevedibile; il dono potrebbe, nella sua alterità, spiazzare, provocare problema.

⁵⁰ *Quaestiones disputatae de Veritate* (q. 1, a. 2),

⁵¹ CAFFARRA, *Fede* cit.

⁵² AGOSTINO, *Confessioni*, 7, 10.16, Garzanti 1990.

- c) L'essere dell'ente, mostrandosi, chiede all'uomo una decisione, quella di porre il fondamento della propria consistenza fuori di sé, in una realtà che non dipende dalla propria volontà e dalla propria intelligenza. Non è la coscienza che contiene e sostiene il suo atto di essere, ma è il suo atto di essere che porta la coscienza: l'atto di coscienza non è l'atto di essere. E la modernità, troppo spesso, ha ridotto il secondo al primo.
- d) L'attitudine anti-metafisica che caratterizza spesso la filosofia illuministica e post illuministica è l'attitudine di chi non dona l'assenso della volontà ad accogliere la realtà nella sua evidenza trovata, perché non si è disposti ad accettare la trascendenza dell'essere: suo proprio e di ogni ente.
- i) E' questa l'attitudine anti-religiosa, e soprattutto anti-cristiana. Perché l'uomo, che ne è esistenzialmente condizionato, non può non ridurre il Revelatum all'impensabile, e ridurlo all'opinabile; il credere non è affermare una verità, ma un voler semplicemente "tener per vero", senza nessuna pretesa di universalmente vero. Il cristianesimo è un'emozione senza alcuna dimensione veritativa.
- ii) La ragione sganciata dall'essere non può più ammettere la possibilità di una verità rivelata e proponibile e da proporsi a tutti perché universalmente valida, poiché una tale ragione ha ridotto la verità a questione soggettiva. Al contrario dell'affermazione centrale del cristianesimo: la verità è per tutti e se Cristo è "la grazia della verità" (cfr. Gv 1,17), egli è da predicare a tutti.
- 5) Si possono evidenziare due segni di questa deriva cui la fede cristiana può andare incontro, quando viene assimilata da una cultura anti-metafisica.
- a) Il primo è la ricerca più dell'esperienza religiosa che della fede: la dimensione veritativa è obliterata sempre più. Isaia non intese comunicare una sua propria esperienza religiosa e solo una sua propria esperienza religiosa, e così Paolo e gli altri Apostoli, ma la parola di Dio. E per Isaia, per Paolo, per gli altri Apostoli la parola di Dio è vera, ti fa conoscere cioè come stanno le cose. E chi crede alla parola di Dio, è certo di conoscere la verità, e con tale certezza da non avere il benché minimo dubbio che le cose non stiano esattamente come la parola di Dio dice che stanno. "Actus ... credentis" scrive Tommaso "non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem: non enim formamus enuntiabilia nisi ut per ea de rebus cognitionem habeamus, sicut in scientia ita et in fide"⁵³.
- Le categorie proprie dell'esperienza religiosa non sono le stesse della dimensione veritativa sempre implicita nella Parola di Dio. Infatti, il contenuto dell'esperienza religiosa dice ordine e relazione al soggetto che la prova; la Parola di Dio non è imprigionata al "quoad nos", ma essa mi dice come stanno le cose in se stesse.
- E' in questo senso che l'espulsione dal credere del pensare metafisico in esso implicito sempre, finisce sempre col ridurre la fede ad un'opinione prodotta dal soggetto. La Chiesa ha capito questo per la prima volta a Nicea, e non se può più dimenticare.
- Quanto detto non significa ovviamente che ogni credente deve essere criticamente ed esplicitamente consapevole di questa dimensione metafisica implicita nella fede.
- b) Il secondo è nel ritenere che la verità universalmente valida della fede cristiana debba porsi nel suo utilizzo per difendere la giustizia, la pace, e la natura dalla catastrofe ecologica. Un'universalità di uso semplicemente pratico della fede, mentre l'universalità teoretica resterebbe riservata alla ragione (di fatto abbiamo una sottomissione della fede alla ragione). Ed è la strada che l'ultimo Habermas, sulla scia di Kant, cerca di proporre per conciliare ragione e fede.
- 6) Comprendere la realtà, l'essere come dono permette anche di avere una nuova visione sulla realtà stessa. Il dono richiede che ci sia una relazione significativa tra chi dona e chi riceve il dono; se il dono è dono dell'essere, c'è una stretta relazione tra noi e l'essere, non gli siamo estranei o indifferenti; l'essere si offre alla relazione nostra caratterizzata dall'intelligenza e dall'amore.
- a) Il dono è per il riconoscimento; e il riconoscimento è relazione reciproca: io sono riconosciuto dall'essere, sono in qualche modo accolto dall'essere, sono oggetto della sua attenzione e del suo amore, visto che il dono è gratuità del bene che si offre. Il dono ricevuto, da parte nostra, richiede il riconoscimento dell'essere che ci offre il dono stesso e questo riconoscimento ci impedisce di ritenerci noi misura dell'essere stesso. Accettiamo di essere misurati dall'essere; questo non viene sentito e vissuto come limitazione alla nostra libertà perché l'essere è dono libero che crea libertà e crea nuovi spazi per il nostro stesso essere.
- b) Resta vero, però, che il dono, in qualche modo, crea un debito da parte di chi lo accoglie nei confronti di chi dona. Ma potrebbe essere un debito che rafforza il nostro legame con l'essere e rafforza il nostro stesso essere; un debito a sua volta donatore di vita e di senso.

⁵³ 2,2, q.1, a.2, ad 2um.

- c) Per questo il dono si offre a noi come possibilità, come rapporto di *omoiosis*. Ed è questo che ci permette di mantenere tutta la differenza tra noi e l'essere pur nell'unità resa presente, attuata e significata dalla relazione stessa. È il dono che ci permette di essere uno pur essendo molti; ed è questo fin dall'origine l'obiettivo della ricerca filosofica.
- 7) Se è la comprensione del dono che ci permette di cogliere l'unità dei molti, è questa comprensione che ci permette di non vedere la realtà, l'essere come soggetto al vincolo di un ordine necessario (come pretende la scienza).
- a) Non può esistere la necessità perché tutto si offre nella dimensione del dono che è libertà e imprevedibilità. Questo però, non significa che l'ordine sia sostituito dal caso o dal caos; se il dono è espressione della libertà dell'essere è anche evidenza dell'unità dei molti; c'è un ordine, ma è l'ordine della gratuità e della comunicazione o della comunione. Il dono si presenta come forza che non si lascia ridurre a un ordine prestabilito da noi, come la forza insubordinatrice della vita, che è la nostra vita e la vita del tutto. È questa forza insubordinatrice della vita che ci permette di uscire da una logica mercantile, che ci permette, nella comunione, realizzata dal dono, con l'essere, di tutto perdere nella consapevolezza che è l'unico vero tutto acquisire, di cedere tutto e di poter reinventare tutto, a partire, appunto, dalla nostra stessa vita.
- b) Il dono si presenta come forza ordinatrice nuova, forza che ordina non con il vincolo della necessità ma con la relazione della gratuità.
- i) Questo nuovo ordine è possibile grazie all'indebolimento del mondo (non più bloccato nelle rigide leggi della necessità scientifica): il mondo non si presenta più come inerzia e potenziale irrazionalità della materia da dominare e controllare, ma si presenta nel quadro della gratuità e della libertà e in questo quadro perde tutta l'estraneità che poteva avere nella modernità.
- ii) Insieme, però, realizza anche un indebolimento dell'io, indebolimento che potrebbe essere salvezza dalla sua ipertrofia che risulta mortale per l'io stesso e per il mondo, per tutta la realtà. L'io non è signore e padrone di nulla perché vivendo nella dimensione del dono scopre tutta la propria povertà e scopre come sia del tutto improbabile l'ordine che pretende di imporre con le sue forze. L'io saprà nella sua povertà accogliere ciò che viene come possibile integrazione gratuita, come dono dalla trascendenza, almeno della realtà. In questo incontro con la libertà e la gratuità del dono, la ragione, che tutto motiva, che tutto determina, potrebbe sperimentare la propria limitatezza e la propria inadeguatezza a comprendere la complessità della realtà. Per questo potrebbe anche comprendere la necessità di aprirsi a voci altre rispetto a se stessa, potrebbe aprirsi alla divina mania, alla divina follia che sempre caratterizza il dono e la sua gratuità. E forse, potrebbe essere che una ragione integrata da questa follia, sia in grado di meglio comprendere se stessa e tutto l'essere, pur comprendendo l'impossibilità di trascendere del tutto il proprio limite (e sotto questo aspetto si potrebbe integrare anche quella follia della croce che mette in scacco la ragione e che, pur sembrando opposta alla ragione, potrebbe essere solo segno di un dono ancor più radicale di quello che l'essere costantemente fa a noi).
- c) In questo senso l'esperienza del dono, rispetto alla propria povertà, è esperienza di un dono 'eccessivo', di un per-dono. E potrebbe essere questa la via della riconciliazione della ragione con se stessa, dell'intelligenza con tutta la realtà, con l'essere, perché è dall'essere che viene questo per-dono. L'uomo, l'intelligenza, potrebbe comprendere il proprio limite, il proprio peccato; però in contemporanea potrebbe comprendere d'essere molto di più del proprio peccato perché ridestata alla novità dalla costante presenza di questo per-dono.
- 8) Abbiamo visto come il dono sia per il riconoscimento; e come crei un debito da parte di chi lo accoglie. E tutto questo potrebbe apparirci poco rassicurante. Per questo dovremmo chiederci se siamo in qualche modo servi dell'essere (come potrebbe indurre a pensare il debito che abbiamo di fronte al dono), o se si prospettano anche altre possibilità. Dobbiamo chiederci se sia possibile un dono perfettamente gratuito.
- a) Se ci fosse sarebbe *charis*, e cioè l'irrompere della vita, delle forze vitali da colui che è totale gratuità, dall'Aperto che si effonde senza perché. E qui potrebbe ritornare l'idea del Bene come il sole che tutto illumina, che discende dal cielo come la luce che tutto rivela e tutto permette d'essere e vivere. E ci ritroveremo non solo con Agostino, ma, prima ancora, con Platone.
- b) In termini cristiani questo dono perfettamente gratuito potrebbe essere Cristo; il dono totale e gratuito che Dio fa di se stesso fino a morire per permetterci di vivere. Dono radicalmente diverso dalla Legge che pure è dono ma attende delle prestazioni.
- c) È dono, Cristo, che è spossamento, *kenosis* (Filippesi). Perché è annichilazione di se stesso, il dono che fa non potrà mai creare un debito da parte nostra: non si è debitori verso il nulla. Ed è questo il dono che esalta, ma insieme responsabilizza la nostra libertà. Questo perché la risposta libera a

questo dono non può non essere altrettanto nuova e radicale. E questa risposta si attua sia nei confronti del Cristo sia, di conseguenza, nei confronti di tutti gli altri. Sulla stessa linea di gratuità, di radicalità e integralità dovrebbe porsi il nostro dono e donare la cosa più preziosa: la libertà.

- d) Il rischio che noi corriamo è che la nostra non sia mai vera gratuità. Gratuità è assoluto rilasciarsi all'altro, senza intenzione. Si tratta di donare la propria libertà all'altro tenendolo fermo davanti a sé; un altro da cui non pretendere assolutamente nulla, per cui l'altro appare come l'intrascendibile del Se stesso. È dono solo se libera la figura dell'altro; vuotarsi di se stessi per dar luogo alle possibilità dell'altro.
 - e) Ed è in questa linea che potremmo comprendere cosa significhi essere servi inutili. Il servo non è nell'ordine della libertà che viene dal regno. Il servire non è nell'ordine del dono assolutamente gratuito, ma del dovuto; per questo il regno è solo dei bambini che non servono. L'apparire e il dono della libertà del Figlio rende inutile l'essere servi. Non si può continuare a servire perché non esiste più padrone, ma un Padre a cui si risponde con il dono della libertà. Adesso la servitù è solo idolatria⁵⁴.
 - f) E per questo motivo anche il realismo viene trasfigurato. Realismo non è essere servi della realtà; realismo è amore della realtà, della sua conoscenza: e la conoscenza è finalizzata alla libertà della realtà, è il dono che noi facciamo alla realtà perché sia sempre più se stessa e sia libera.
- 9) Parlare di "condizione fondamentale" per la conversione dell'intelligenza equivale, in questo contesto, a parlare di una "sintonia" che si istituisce fra l'intelligenza umana e la realtà del Dono: una sintonia che rende quella in grado di "ascoltare" la voce di Questo.
- a) Questa "sintonia" è posta in essere solo da quella conversione: sintonizzarsi al Dono è convertirsi all'essere. La donazione ha una sua logica interna che ha il nome della pura gratuità. E se, negativamente, gratuità esclude qualunque necessità che fondi qualsiasi esigenza sia da parte di chi dona sia da parte di chi riceve il dono, positivamente gratuità significa decisione libera di voler beneficiare chi riceve il dono, in ragione della benevolenza che ha chi dona. È chiaro che la logica interna della donazione si identifica puramente e semplicemente con la logica interna dell'atto di amore. In questo senso, a ragione, S. Tommaso ha potuto scrivere che il *primo dono* è precisamente *l'amore stesso*. Per questo, S. Paolo riconduce sempre tutta l'economia salvifica ad un atto di eterna e libera predestinazione ed elezione.
 - b) Come può una intelligenza finita, essere nella situazione di una intelligenza cui non sia *estranea* del tutto questa verità del dono? Non c'è che un modo che renda possibile l'avvenimento della donazione da parte di chi ne è il destinatario: quello di "accettare il dono", di "consentire al dono". Al donatario non è chiaro di più di questo. Ed allora, all'intelligenza è chiesto solo di "lasciar accadere il dono".
 - i) Questo significa, negativamente, che il Dono, la sua Verità, non è *misurato* dalla ragione dell'uomo (cfr. il testo del *De Veritate*). La ragione non è misura del Dono, in quanto esso non viene immanentisticamente ricondotto alle esigenze del soggetto conoscente e non viene pensato come momento risolutivo richiesto dalla evoluzione storica ed ad essa dovuto.
 - ii) Positivamente la ragione è pura accoglienza, pura passività che è aperta a ciò che è ("intellectus patiens"). È, in una parola, intelletto "convertito pienamente all'essere" e capace di accogliere l'essere nel suo accadere e nel suo presentarsi. In questo senso, la conversione all'essere è l'unica condizione che rende possibile all'uomo di sapere la verità del Dono.
- 10) La «metafisica esigita dalla verità del Dono, deve essere tale da mettere al sicuro la gratuità-libertà del Dono da una parte e, dall'altra, la libertà di chi è il destinatario del Dono medesimo, cioè la persona umana. In altre parole: una metafisica che fondi la possibilità di una alleanza interpersonale fra Dio e l'uomo.
- a) A me sembra che il primo ed originario fondamento di questa possibilità è offerto dalla *Verità della creazione*. È questo un punto centrale. Questa verità, infatti, mostra l'assoluta *trascendenza* di Dio nei confronti di ogni esistente creato e, dunque, l'assoluta libertà di Dio e al contempo, mostra la *presenza* di Dio in ogni esistente creato.
 - b) Ma, ciò che mi preme soprattutto di far notare è che dalla verità della creazione discende coerentemente una precisa metafisica dello spirito creato, come ha mostrato S. Agostino, per esempio nella sua opera *De Genesi ad litteram*. Quando il termine dell'atto creativo è uno spirito, un soggetto — qualcuno non qualcosa — questi è pienamente costituito, interamente "formato", quando conosce con la sua intelligenza e riconosce con la sua libertà quell'atto creativo che lo pone continuamente in

⁵⁴ CACCIARI M., *Della cosa ultima*, Adelphi, 2004, 311 ss.

essere. Questa conoscenza e questo riconoscimento comportano, implicano che lo spirito creato si conosca e si riconosca come *Dono*: *ciò che* egli e il suo *atto di essere* sono, sono dono dell'atto creativo di Dio.

- i) Da ciò deriva ancora che la verità di ciascuno di noi non è *inventata* dall'uomo, ma è donata da Dio stesso creatore. In questo senso, a ragione Newman poteva scrivere che la verità non si discute, la si venera, poiché essa non è al di sotto di noi, ma al di sopra. Quando una metafisica dello spirito creato è tendenzialmente portata a negare questa trascendenza della verità, identificandola puramente e semplicemente con l'auto-coscienza dell'uomo, essa non ha capito o ha già negato la verità della creazione.
 - ii) La verità di ciascuno di noi ci trascende, ma — nello stesso tempo — è immanente in ciascuno di noi: è noi stessi. Se, da una parte, esiste una "distanza", dall'altra, questa distanza deve essere superata, perché ciascuno di noi sia nella verità se stesso. Ed è in questo spazio, aperto dalla trascendenza della verità, che si colloca la libertà dell'uomo in relazione con la libertà dell'atto creativo di Dio.
- c) Esiste una connessione inscindibile fra l'affermazione della trascendenza della verità e l'affermazione della libertà dell'uomo davanti a Dio: l'affermazione del "caso serio" della libertà umana. Noi siamo stati creati per ciò che Dio ha scelto per noi dall'eternità. Scegliendo la scelta di Dio, noi realizziamo la nostra verità e questa è la definizione stessa di libertà creata: con l'esercizio della mia libertà raggiungo la mia identità in Dio. Ho parlato del "caso serio" della libertà umana. In questa, infatti, sta inserita sempre la possibilità di non acconsentire alla verità: possibilità dovuta al fatto, ultimamente, che nella creatura libertà e verità non si identificano.
- i) Quando una metafisica dello spirito creato è tendenzialmente portata a negare la trascendenza della verità, essa è, inevitabilmente, portata a negare la priorità della verità nei confronti della libertà ("*bonum praesupponit verum*": S. Tommaso) ed a identificare l'una con l'altra.
 - ii) Ma, in questo modo, si fa solo una "retorica" della libertà umana, dal momento che questa diviene possibilità di tutte le possibilità e del contrario di tutte. È in realtà distrutto il "caso serio" della libertà.
- 11) Mi sono chiesto: quale metafisica è in grado di aprire lo spazio alla conoscenza della verità del *Dono*? In quale metafisica questa può radicarsi così profondamente da divenire conoscenza *umana* in grado di orientare l'uomo in modo tale che "*nostra fixa sint corda, ubi vera sunt gaudia*", come dice la liturgia? Posso ora tentare una risposta sintetica a questa domanda. Solo quella metafisica che sul fondamento della verità della creazione, afferma la trascendenza della verità nei confronti dello spirito creato e, conseguentemente, la costitutiva soggezione della libertà umana alla verità. Solo quella metafisica che, per l'affermazione della verità della creazione, è in grado di affermare razionalmente il rapporto Dio - uomo come rapporto di libertà. In una parola: la metafisica della creazione»⁵⁵.

Potrebbe apparire che siamo già in una dimensione di fede se si parla di creazione, potremmo avere una qualche prevaricazione della fede sulla filosofia, sull'intelligenza.

- 1) Però, se partiamo dall'esperienza della nostra finitezza, non possiamo non riconoscere che noi stessi siamo per dono da parte, se non di Dio, dell'essere. Tutto il discorso potrebbe valere anche in quest'ottica.
- 2) Il problema è che la creazione prevede la personalità di Dio; mentre quando parliamo di essere sembra di parlare di qualcosa di impersonale. Però, almeno come lo sperimentiamo e lo riconosciamo nell'accoglienza del dono (se non altro, vista la nostra finitezza, nel dono della nostra esistenza; e questo dono non potrebbe non rinviare alla realtà tutta come dono in quanto possibilità offerta alla nostra esistenza e con la nostra esistenza), l'essere si offre come dono, come bene. L'essere che si presenta come bene e si offre come bene è un essere che si può desiderare e che si può anche amare. Del resto se il mondo è l'ordine della libertà e della gratuità, non frutto di caso, potrebbe rinviare a un essere che non solo è bene, ma sa anche essere ordine, per quanto della libertà, e se ordine e libertà anche intelligenza. Potrebbe avere le tracce di un essere personale; e potremmo parlare, anche al di fuori della rivelazione, di un Dio personale.
- 3) Se esistono le tracce di un essere che è bene e che è intelligenza, potremmo anche parlare filosoficamente (anche se solo con l'aiuto della rivelazione) di creazione accettando anche che in termini strettamente filosofici non potremmo usare questo concetto vista la nostra finitezza e la finitezza della nostra intelligenza che non sarà mai in grado di cogliere il tutto e la sua verità. E qui verrebbe riaffermata la trascendenza della verità rispetto al nostra stessa intelligenza. Però la rivelazione in questo contesto non

⁵⁵ Cfr. CAFFARRA, *Fede* cit.

sarebbe una violenza all'intelligenza, ma sarebbe un reale aiuto offerto ad una intelligenza che resterebbe libera di accoglierlo.

È anche vero che parlare di essere potrebbe sembrare non garantire la trascendenza. Però potremmo fare nostri i termini di Heidegger, la sua differenza ontologica tra essere ed enti e parlare di essere come orizzonte. L'orizzonte non è mai posseduto, come l'orizzonte non coincide mai con la visione della realtà racchiusa in esso. L'orizzonte è sempre presente, ma è sempre presente come diverso. Qui potrebbe essere garantita sia la trascendenza (la diversità dell'orizzonte rispetto alle cose, l'orizzonte come condizione di possibilità dell'apparire di tutta la realtà) sia la presenza (tutto ci appare sempre e solo all'interno dell'orizzonte, tutto è definito nella sua limitatezza dall'orizzonte).

Con queste precisazioni potremmo fare nostre tutte le affermazioni di Caffarra.

La metafisica dell'essere

Complementare a questa via del dono potrebbe essere anche la via più classica, anche se estremamente innovativa (basti a pensare ad Heidegger), della metafisica dell'essere.

Come intendere l'essere senza cadere nel pericolo di ridurlo ad ente, come ci fa avvertiti Heidegger?

- 1) "Il puro è, detto da solo senza soggetto e predicato, indica ... l'atto di essere, come diceva S. Tommaso... E la riflessione ci ha fatto concludere che l'atto d'essere non è una cosa tra le cose, un essere fra gli essenti conoscibile con un concetto, ma il fondamento, la condizione ontologica trascendentale della realtà delle cose, e della stessa attività del pensiero che "produce" i concetti, non conoscibile con un concetto come le cose essenti, ma con un atto di intuizione"⁵⁶. "S. Tommaso parla sempre della composizione e distinzione di quod est ed esse, di forma e esse, di essentia ed esse ... dove l'esse è l'atto ...: esso è atto dell'ente in quanto principio di consistenza e di sussistenza, come atto dell'essenza ch'è perciò la sua "potenza", capacità reale di una natura materiale o spirituale.
- 2) Come atto e perfezione della sua potenza, l'esse procede e trascende la forma e l'essenza: è Atto primo ed emergente e perciò può essere assunto come la più alta determinazione di Dio"⁵⁷. Il pensare metafisico è "ontonoesis": è intellesione dell'[atto di] essere. E ricerca del fondamento: fondamento senza qualità ma qualificante, incomunicabile ma comunicante, irraggiungibile ma sempre in un qualche modo raggiunto. Il pensare metafisico nasce dalla percezione intellettuale che l'esistenza non è in-intelligibile, ma è la fonte prima dell'intelligibilità. Esso verte non sui concetti più astratti, ma sull'atto stesso dell'essere. Questa è stata la svolta impressa da Tommaso, uno dei guadagni massimi nella storia del pensiero: il pensiero non ha voluto pensare solo le essenze [Platone] ma l'esistenza stessa.
- 3) "Non come il mondo sia, è ciò che è mistico, ma che esso sia": questa celebre frase di Wittgenstein esprime la vera sorgente segreta del pensare metafisico. Ci troviamo di fronte al mistico; a ciò che non è dicibile. Eppure ciò che da sempre in qualche modo accogliamo e riconosciamo. In questo senso si può dire che il pensiero metafisico si basa su una intuizione intellettuale"⁵⁸ (o, per parlare in termini heideggeriani, potremmo dire che l'essere si offre a noi come orizzonte da sempre intuito e mai tematizzato). E' questo uno dei nodi centrali di ogni pensare metafisico. Il pensare metafisico come pensare l'essere dell'ente è possibile se esiste un'intuizione intellettuale. Negata questa diventa impossibile la metafisica nel senso suddetto.
- 4) A partire da qui si potrebbe percorrere una duplice via: dal credere al pensare e dal pensare al credere.
 - a) La prima direzione. S. Tommaso in un testo della *Contra Gentes*⁵⁹ afferma: "Hanc autem sublimem veritatem Moyses a Domino est edoctus ...". Di quale "sublimis veritas" parla Tommaso? Di questa: "Deus autem est primum ens, quo nihil est prius. Dei igitur essentia est suum esse"⁶⁰. La rivelazione biblica, che nel dialogo fra Dio e Mosè riferito in Es. 3,13 raggiunge uno dei suoi vertici, ha generato nella storia del pensare metafisico quella che V. Possenti ha chiamato la "terza navigazione"⁶¹. Nella "terza navigazione" la coppia metafisica fondamentale non è più né "sensibile-intelligibile", né "materia-forma", ma "essentia-esse", dove l'esse è l'actus che attua l'essenza che è mera capacità di essere.

⁵⁶ P. P. RUFFINENGO, *Ontonoesis. Introduzione alla metafisica*, Marietti 2002, 222.

⁵⁷ C. FABRO, *Tomismo e pensiero moderno*, Pontificia Università Lateranense, 1969, 101.

⁵⁸ RUFFINENGO, *Ontonoesis* cit. 208-211.

⁵⁹ I, cap. 22,211.

⁶⁰ Ibid. 210.

⁶¹ V. POSSENTI, *Essere e intellectus. Una prefazione alla metafisica*, in *Rivista di filosofia Neoscolastica* 3, 1991, pag. 385-429.

- i) Alla luce, o, sotto l'influsso della Rivelazione biblica l'essente (ens) viene penetrato in direzione dell'essere, per giungere fino alla determinazione di Dio come Ipsum esse subsistens. E' solo percorrendo questa via che l'uomo può giungere con la sua ragione all'affermazione di Dio, non come l'ente supremo, ma come l'Esse ipsum: infinità presente, sufficiente in se stessa nella sua perfezione adeguata, illimitata. Ecco perché, quando la Rivelazione biblica rivela che questo Dio è interessato infinitamente alla creatura umana, commuove fino alle lacrime⁶².
- ii) Questa metafisica, generata dalla Rivelazione biblica, è l'unica sostanza perenne dell'umano questionare essenziale: quello che si interroga sulla fondazione del finito nell'Infinito, degli enti nell'Essere. Leggendo i testi tommasiani che riflettono sui primi principi della "metafisica dell'atto" noi comprendiamo con la nostra ragione la vera costituzione paradossale del nostro "esse per participationem". Esso è infinitamente distante da Dio, ed insieme intimamente appartenente a Dio e assolutamente dipendente da Lui.
- iii) E' questa la ragione; più precisamente l'attitudine ragionevole religiosa: non ragionevolmente cristiana o ebraica o mussulmana. E questa ragione può degnamente porre il problema della Rivelazione: è credibile che questa sia la Rivelazione divina? Ma siamo già alla seconda direzione.
- b) La seconda direzione, dal pensare al credere. E' la ragione metafisica che cerca il vero, per indicare il porto ultimo dove la volontà incontra il Bene sommo. Aveva ragione Agostino a dire che noi filosofiamo per raggiungere la beatitudine: "nulla est homini causa philosophandi nisi ut beatus sit"⁶³. A questo desiderio ragionevole o ragione desiderante può essere risposta adeguata solo Dio posseduto, goduto immediatamente: "revelata facie". Non nel senso che sia possibile godere Dio come Dio gode se stesso, ma nel senso che ci beatifichiamo in Dio portando all'attualità infinita il nostro intelletto e la nostra libertà. E' la risposta interamente vera e buona alla persona creata. Il pensare metafisico che pensa la verità dell'essente finito, ci libera da ogni oblio dell'esistenza e della vita, lascerà cadere la critica dell'ontoteologia, e renderà all'uomo la consapevolezza del suo "naturale desiderium videndi Deum". E' questo uomo che è in grado di vivere l'incontro di Andrea⁶⁴, perché può seriamente rispondere alla prima parola rivolta dal Verbo incarnato all'uomo: che cosa cercate?

⁶² Cfr. il testo agostiniano *En in psalmum CI, Sermo 2,10*: NBA XXVII, pag. 558-562.

⁶³ *De civitate Dei* XIX, 1.

⁶⁴ cfr. Gv 1, 35 ss.

II PARTE

IL SOGGETTO

CHI È COLUI CHE CREDE E CHE PENSA

La crisi del soggetto

- 1) La filosofia moderna nasce con l'affermazione del cogito cartesiano e con la sua pretesa di tutto determinare grazie alla sua chiarezza e distinzione. È un cogito che diventa immediatamente, e senza giustificazione, *res cogitans*. Il pensiero diventa immediatamente essere. Non è più l'essere a misurare il pensiero, ma il pensiero a misurare l'essere. E il pensiero è il mio pensiero, non il pensiero di un eventuale Dio creatore. Solo che questo pensiero finisce, perché non è creatore, a ridimensionare tutta la realtà e a ridurla a propria misura. Per questo la realtà è solo materia e movimento e le altre persone sono solo dei possibili automi, come un semplice automa è il nostro stesso corpo. Siamo condannati alla solitudine totale e alla totale assenza di significati autonomi da noi.
 - a) Che tipo di pensiero è quello derivante dal cogito? È un pensiero che ha tolto da sé tutto quello che è storia, tradizione, morale..., ha tolto tutto quello che rende umana, sensata la vita. E ha ridotto tutto a dimensione di chiarezza e distinzione che riscontriamo in matematica. *Quelle catene di ragionamenti, lunghe, eppure semplici e facili, di cui i geometri si servono per pervenire alle loro più difficili dimostrazioni, mi diedero motivo a supporre che nello stesso modo si susseguissero tutte le cose di cui l'uomo può avere conoscenza, e che, ove si faccia attenzione di non accoglierne alcuna per vera quando non lo sia, e si osservi sempre l'ordine necessario per dedurre le une dalle altre, non ce ne fossero di così lontane alle quali non si potesse arrivare, né di così nascoste che non si potessero scoprire. Da quali cominciare, non tardai molto a stabilire: che sapevo già che dovevano essere le più semplici e facili a conoscersi.* Il problema è che la chiarezza e distinzione valgono in matematica perché la matematica è creazione nostra; ora la vita non è nostra creazione. Di fatto è un pensiero che elimina da se stesso ogni possibile alterità; e tolta ogni alterità resta solo lui e la sua pretesa assolutezza. E qui son tutte le premesse della modernità.
 - b) Questo cogito, al di là della sua volontà e delle sue intenzioni, deve fare i conti con una vita che non è ridicibile alle sue categorie, che oppone resistenza. Solo che anche in questo campo la vita viene ridotta a dimensione di forze: le passioni. E come forze vanno controllate, vanno limitate; ma restano sempre la possibilità dell'irrazionalità. Per questo l'impossibilità di una morale definitiva.
 - c) È da questo cogito che si origina, poi, l'atomo di forza, di violenza, di irrazionalità di Hobbes (con la necessità di uno stato assoluto a salvezza della vita); si origina l'io proprietario libero di Locke; come anche la negazione stessa dell'io da parte di Hume e la sua riduzione a puro fatto passionale emotivo.
- 2) Questo cogito, che pure sembrava riconciliare la filosofia moderna con la fede cristiana, di fatto finiva per espellere Dio dal mondo e rendere il mondo perfettamente dominabile dalla ragione umana. In prospettiva la natura e la storia erano totalmente a disposizione dell'uomo. Questa impostazione raggiunge la sua massima realizzazione
 - a) in Kant con l'io penso colto come il legislatore della natura. Questo io penso era, però, consapevole della propria limitatezza. Una limitatezza determinata dalla inconoscibilità del noumeno e dalla impossibilità per la ragione di poter in qualche modo raggiungere e dare contenuto alle proprie idee. L'io penso più che essere legislatore della natura si ritrovava ad essere semplicemente legislatore del nostro modo di conoscere la natura la quale, a sua volta, manteneva tutta la sua alterità tanto da necessitare, per una comprensione effettivamente umana, di un giudizio estetico e teleologico in modo da mantenere quel senso, non necessariamente a nostra disposizione, che ha nella concretezza della vita.

- b) L'Io legislatore della natura si trasforma successivamente nell'Io creatore (Fichte); e avremo il trionfo del pensiero (che è sempre anche pensiero del soggetto, anche se il soggetto è solo un momento del Pensiero, dello Spirito) che si pone come assoluto in Hegel. Qui la modernità celebra il suo trionfo nella capacità di ricondurre a razionalità anche i momenti più bui della storia (cfr. la Rivoluzione francese) e nella capacità di ricondurre a unità quello che la modernità stessa sembrava aver definitivamente scisso: soggetto – oggetto, natura – pensiero, libertà – necessità, passato – presente. Tutto era perfettamente razionale e il soggetto celebrava il suo trionfo per quanto come espressione del soggetto assoluto.
- c) Questo trionfo del soggetto conoscente veniva riconfermato dal positivismo. Tutto diventa conoscibile dalla ragione scientifica e tutto quello che non rientra in essa non solo è insignificante, non è positivo, ma è chimerico, è illusorio, non esiste. La scienza non solo è in grado di tutto conoscere, ma anche e soprattutto è in grado di tutto determinare con la sua efficacia pratica. La scienza è in grado di determinare tutto il mondo a partire da se stessa. E, in effetti, la rivoluzione industriale e il progressivo affermarsi della società di massa sembrava confermare tutto questo.
- d) È su questo terreno che possono affermarsi le "grandi narrazioni", le grandi speranze, dell'Ottocento e del Novecento, di trasformare il mondo e di renderlo perfettamente trasparente agli ideali di volta in volta affermati.
- e) Non è che quello del pensiero sia un cammino uniforme. Già ai tempi di Cartesio si alza una voce, in contrasto con Cartesio stesso, mirante non tanto a negare il soggetto quanto a rilevare l'irriducibilità del soggetto a pensiero razionale, a rilevare l'irriducibilità dell'esistenza ai criteri del soggetto stesso. Ed è Pascal. Pascal non rifiuta la ragione scientifica, cartesiana (del resto lui stesso è scienziato); semplicemente non accetta che la vita sia riducibile a questa ragione. La vita è molto più complessa di quanto riusciamo a comprendere con la ragione. L'affermazione del soggetto deve passare attraverso la salvaguardia di tutte le dimensioni della sua esistenza; una esistenza fatta di ragione e di intuizione, di verità e di errori, di grandezza e miseria. Solo una impostazione 'dialettica', che sappia tenere assieme i contraddittori senza cercare nessuna sintesi rassicurante, è in grado di darmi la complessità dell'esistenza e del soggetto, liberandomi, contemporaneamente, dalla presunzione del soggetto di poter tutto determinare.
- i) Grandezza dell'uomo
- (1) è il pensiero: 346. *Il pensiero fa la grandezza dell'uomo*⁶⁵.
347. [...] *Tutta la nostra dignità sta dunque nel pensiero. È in virtù di esso che dobbiamo elevarci, e non nello spazio e nella durata che non sapremmo riempire. Lavoriamo dunque a ben pensare: ecco il principio della morale.*
- (2) L'uomo ha la fragilità della canna ma è pensante. «*L'uomo non è che una canna, la più debole della natura; ma è una canna pensante. Non c'è bisogno che tutto l'universo s'armi per schiacciarlo: un vapore, una goccia d'acqua basta a ucciderlo. Ma, anche se l'universo lo schiacciasse, l'uomo sarebbe ancor più nobile di chi lo uccide, perché sa di morire e conosce la superiorità dell'universo su di lui; l'universo invece non ne sa niente. Tutta la nostra dignità consiste dunque nel pensiero. E' con questo che dobbiamo nobilitarci e non già con lo spazio e il tempo che potremmo riempire. Studiamoci dunque di pensare bene: questo è il principio della morale*» (347)
- (3) La sua grandezza sta nel fatto che si riconosce miserabile. 397. *L'uomo è grande poiché si riconosce miserabile. Un albero non si riconosce miserabile. Si è quindi miserabili perché ci si riconosce miserabili: ma è essere grandi riconoscere che si è miserabili.*
- ii) La miseria dell'uomo si può sintetizzare in tre dimensioni:
- (1) gnoseologica: ragione e sensi si ingannano a vicenda e non possiamo fidarci incondizionatamente di essi. D'altra parte l'uomo non conosce né la realtà né se stesso per orgoglio;
- (2) morale: non siamo mai contenti della vita che viviamo e vogliamo apparire diversi da quello che siamo: vanitosi, fatui, presuntuosi;
- (1) ontologica: siamo un nulla rispetto al tutto, un tutto rispetto al nulla; per questa situazione intermedia tra nulla e tutto, non possiamo comprendere l'origine e il fine della realtà. *"Questo è il nostro stato più vero, dal quale dipende il fatto che siamo incapaci di sapere con certezza e di ignorare assolutamente. Noi navighiamo in un vasto mare, sempre incerti e oscillanti, sospinti da un'estremità all'altra. Qualunque scoglio al quale pensiamo di attaccarci e di restare saldi, viene meno e ci abbandona, e se lo inseguiamo sguscia alla nostra presa, ci scivola di mano e fugge in una fuga eterna. Per noi nulla si ferma"*

⁶⁵ La numerazione dei Pensieri è tratta da B. PASCAL, *Pensieri*, Paoline 1987, che poi è la numerazione Brunschvicg.

- ii) La conclusione è che l'uomo è un 'essere pieno di errore', tende a ingannarsi sulla sua realtà: *"l'uomo è solo un soggetto pieno di errore, naturale e incancellabile senza la Grazia"; "Nulla gli mostra la verità. Tutto lo inganna; dei due principi di verità, la ragione e i sensi, oltre che mancare ciascuno di sincerità, si ingannano reciprocamente l'un l'altro. I sensi ingannano la ragione con false apparenze, e questo stesso raggirò che operano verso la ragione lo subiscono da essa a loro volta; così esse si prendono la rivincita. Le passioni dell'anima turbano i sensi e li inducano a false percezioni. Essi mentono e si ingannano a gara [...].* Fin qui potrebbe anche accordarsi con il dubbio metodico di Cartesio. Solo che in Cartesio il dubbio porta alla verità incontrovertibile del cogito sulla quale è possibile a costruire un sapere assolutamente sicuro. Invece la struttura dialettica, ambigua in Pascal non è assolutamente trascendibile.
 - iii) Non si può credere in modo ingenuo alla ragione. D'altra parte non la si può nemmeno demonizzare. *Due eccessi: escludere la ragione, ammettere soltanto la ragione.* Solo che la ragione deve riconoscere i suoi limiti; *"Il passo estremo della ragione porta a riconoscere che ci sono innumerevoli cose che la sorpassano. Essa è ancora debole se non giunge a conoscere questo. Che se le cose naturali la sorpassano, che diremo delle soprannaturali?"*. Deve riconoscere che è impotente di fronte alle verità etiche e religiose; e anche restando a un livello puramente terreno una infinità di cose la sorpassano.
 - iv) Per questo non riesce a fondare la morale: gli uomini non sanno cos'è la giustizia, altrimenti questa si sarebbe imposta a tutti. Le leggi naturali ci sono ma non sono conoscibili, e del resto rimane vera l'affermazione di Montaigne: "verità di qua dei Pirenei, errore di là"
 - v) Si tratta di accostare alla ragione il "cuore":
 - 1(a) 277. *Il cuore ha le sue ragioni, che la ragione non conosce: lo si osserva in mille cose. Io sostengo che il cuore ama naturalmente l'Essere universale, e naturalmente se medesimo, secondo che si volge verso di lui o verso di sé; e che s'indurisce contro l'uno o contro l'altro per propria elezione. Voi avete respinto l'uno e conservato l'altro: amate forse voi stessi per ragione?*
 - 1(b) 278. *Il cuore e non la ragione sente Dio. E questa è la fede: Dio sensibile al cuore e non alla ragione.*
 - (2) Il "cuore": non è emotività ma spirito, conoscenza, facoltà che coglie i valori, organo dell'amore (cfr. Platone), è relazionare conoscenza e amore e cogliere il valore della realtà.
 - (3) È l'organo dell'esprit de finesse; è spirito che si fa amore (Eros) e coglie l'Essere come valore
 - (4) Diversamente da Cartesio e Spinoza, per Pascal l'uomo non può essere compreso solo dal concetto, ma dall'intuizione che, sola, sa cogliere l'unità di una molteplicità di aspetti contrastanti.
- 3) È nel momento di massima realizzazione della filosofia moderna che si cominciano a intravedere le prime crepe nella pretesa del soggetto di essere criterio di tutto.
- a) Già Fichte aveva mostrato come la scelta tra realismo e idealismo fosse una scelta ingiustificabile perché si riferiva al principio primo (l'essere o l'io). Anche l'assolutezza dell'io non era altro che frutto di un atto di volontà, oppure risultato del carattere che uno veniva a trovarsi ad avere.
 - b) Ancor più radicale è la critica di Schopenhauer negli stessi anni del trionfo di Hegel. L'io, il soggetto è solo apparenza di un noumeno che è volontà cieca, insaziabile, insoddisfatta, irrazionale, unica, libera, senza scopo. In questo modo la filosofia di Schopenhauer è la compiuta realizzazione, fatto unico nella modernità, della morte del soggetto:
 - i) Ridotto a semplice fenomeno della volontà
 - ii) Per cui l'Altro è nel soggetto. Non più Io = Io, ma l'io è Altro, marionetta dell'alterità.
 - iii) Di conseguenza la nostra esistenza è totale inconsapevolezza in balia di forze che non sono assolutamente determinabili.
 - c) Ed è già la fine dell'io moderno.
- 4) Momento decisivo per la crisi del soggetto è la critica operata dai "maestri del sospetto" - Marx, Nietzsche e Freud - per usare la fortunata espressione di Ricoeur.
- a) Marx pone in evidenza che la coscienza è "falsa coscienza": anche se è difficile accettare in modo incondizionato l'impostazione fondamentalmente economico-sociologica del problema e la riduzione della coscienza a falsa coscienza - infatti ciò non giustificherebbe né la possibilità del discorso scientifico che lo stesso Marx fa, appunto, sull'ideologia, né la possibilità dell'azione emancipatrice -, tuttavia le sue considerazioni sull'incidenza dei rapporti di produzione sulla sovrastruttura ideologica hanno posto in evidenza l'importanza dei condizionamenti che, a livello fenomenologico, possono anche distorcere, oscurare o annullare la capacità critica.

- b) Le indagini psicoanalitiche freudiane hanno aperto, da un altro versante, la consapevolezza che l'“ego” non può pervenire alla trasparenza nei confronti di se stesso, essendo stretto fra le dinamiche dell'inconscio e del “super-ego”. Tuttavia il soggetto cosciente è pure capace di riflettere su di sé, di analizzarsi percorrendo il labirinto dell'interiorità, tanto che nella figura del terapeuta sembra in grado di districarsi faticosamente all'interno dei propri meandri.
- c) Nietzsche ha posto in evidenza il tarlo che rode la modernità, la caduta degli ideali, dei valori, caduta da lui fissata nell'aforisma 125 de *La gaia scienza*, dedicato alla “morte di Dio”. Egli coglie lucidamente il movimento nichilistico che si sta imponendo e cerca di superarlo evocando, nel *Così parlò Zarathustra*, l'“oltre - uomo”, la cui “virtù che dona” annuncia quella tavola dei valori, quell'“al di là del bene e del male”, che ha nella dottrina dell'“eterno ritorno” la base ontologica. Così di contro al Nietzsche prospettivista, che via via toglie le “maschere” fino ad annullare la concezione sostanzialistica dell'anima, sta il Nietzsche che annuncia l'“oltre - uomo”, la sua volontà di “redenzione” della realtà al di là delle antitesi.
- 5) La crisi della persona passa attraverso la riduzione marxista della coscienza a falsa coscienza, attraverso la scoperta freudiana delle dinamiche dell'inconscio, attraverso la distruzione nietzscheana delle tante maschere; ma anche **l'indagine ermeneutico-ontologica** rileva la gettatezza dell'uomo, l'appartenenza all'orizzonte culturale e l'esposizione alla tradizione che orientano e limitano la capacità della riflessione di accedere all'oggettività del discorso epistemico; la crisi passa attraverso l'assolutizzazione (!) del relativismo e del limite, approdando al nichilismo. Ma assolutizzare il relativo e il nulla presuppone il porsi da un punto di vista assoluto, epistemico, mettersi fuori proprio dal limite, dalle maschere e dalle concezioni dominanti, valutarle tutte come relative, prospettiche; presuppone, non volendo, l'accesso ad un criterio di verità superiore, ad un “meta-punto” di vista direbbe Morin. Perciò pur non sottovalutando la crisi del soggetto e il suo esser “progetto-gettato” per usare una espressione di Heidegger, pur considerando adeguatamente la sua “appartenenza” ed “esposizione” alla tradizione sottolineate da Gadamer, è possibile e necessario riprendere il percorso verso noi stessi, ascoltando e dialogando con le figure e le riflessioni che ancora ci parlano dal passato, attenti alle sfide del presente e alle sollecitazioni che già urgono dal futuro riguardo alla nostra identità. Tale percorso è possibile in quanto la riflessione, come capacità di elevarsi e di giudicare è propria dell'uomo, ed è quella che ha posto in crisi la sua stessa pretesa di absolutezza; abbiamo posto in evidenza che la stessa consapevolezza della crisi e del limite, nei diversi autori comporta l'oggettivarsi, il distinguersi dal proprio orizzonte, di porlo in discussione, ponendosi su un meta-punto di vista; ciò è possibile in quanto la consapevolezza di sé come limitato e condizionato implica necessariamente, come correlativo, il rapportarsi ad una “misura” infinita, il misurare il “frammento” fra i “divini” e i “mortalì”, fra la “terra” e il “cielo” direbbe Heidegger (“...*Poeticamente abita l'uomo...*”, in *Saggi e discorsi*).
- 6) Ancora più radicale diventa la crisi del soggetto nello **strutturalismo**. Anzi, qui, la fine del soggetto è ricercata e presentata come liberazione dal dominio di un antropocentrismo che finisce per essere solo deleterio.
- f) Lo strutturalismo invoca una “filosofia senza soggetto”. L'obiettivo è sempre quello di superare l'antropocentrismo, ma senza toni apocalittici e disperanti, senza evocare lo spettro annichilente di una tecnica ipertrofica che da mezzo diventa scopo assoluto dell'esistenza.
- g) Determinante, come dal nome, è la struttura: l'uomo viene a trovarsi come elemento tra gli altri della struttura stessa dalla quale riceve significato. In un certo senso, il concetto di struttura diventa nelle mani dello strutturalismo una sorta di grimaldello teorico per scardinare e sovvertire la filosofia, nella misura in cui questa si presenta come la filosofia ereditata dalla tradizione, appesantita da tutte le forme del soggettivismo umanistico, curvata dai residui di spiritualismo e psicologismo, solcata da venature esistenzialistiche e fenomenologiche. In quello che scriveva Piaget nel saggio *Lo strutturalismo* del 1968, la struttura è simile al concetto hegeliano, una totalità, un insieme di relazioni, una forma in continuo sviluppo dotata di un proprio principio propulsivo senza bisogno dell'intervento di una forza esterna, meno che mai del soggetto. Rispetto all'intero dotato di ordine e vita propria l'individualità non è altro che una delle forze e delle “energie” – per usare un termine caro ai post-strutturalisti – che danno movimento e fisionomia alla struttura.
- h) Foucault fin dalla sua prima opera importante, *Folie et déraison: histoire de la folie à l'âge classique*, pubblicata nel 1961, attua uno smascheramento dell'umanesimo e dei suoi buoni propositi. Se l'intero progetto della scienza moderna poggia sull'impresa di spiegare e costruire *un mondo a misura d'uomo*, l'archeologia foucaultiana mostra invece con il suo scavo nei presupposti culturali il capovolgimento della ragione scientifica negli effetti più nefasti e regressivi. Dal punto di vista della storia della follia il volto rassicurante dell'umanesimo che vuole addomesticare il mondo perché l'uomo si

sentata a proprio agio, si rivela per quello che è nel volto terribile e distruttivo della ragione borghese che crea e segrega la follia nell'istituzione psichiatrica.

- i) Il soggetto non è un dato che noi semplicemente dobbiamo riconoscere e cercare di conoscere. Il soggetto è solo una invenzione storica recente. «Un'invenzione recente», precisa Foucault, che ha per effetto quello di scindere l'uomo, contemporaneamente, in soggetto di conoscenza e oggetto di conoscenza delle moderne discipline. L'uomo è sì riconosciuto nelle scienze umane come individuo fattuale e contingente, ma al tempo stesso è anche soggetto trascendentale, «un essere tale che in esso verrà acquisita la conoscenza di ciò che rende possibile ogni conoscenza»⁶⁶. Lo stesso raddoppiamento nell'io empirico e nell'io trascendentale è all'origine della duplicazione del sapere che dalla superficie visibile dei fenomeni risale al livello profondo e strutturale – la stessa duplicazione che compie Kant nel passaggio dai giudizi delle scienze empiriche alle forme a priori dell'intelletto. Le scienze moderne nascono nel registro dell'uomo-doppione, dirà Foucault. Ma dire che l'uomo è un'invenzione epistemologica significa ammettere anche la possibilità che scompaia in una prossima rivoluzione epistemica, in un prossimo sovvertimento dei saperi. Foucault, com'è noto, non si limita a evocare l'eventualità, ma profetizza per l'uomo addirittura un destino di morte, naturalmente non nel senso di un'estinzione della specie umana, bensì di una scomparsa dell'uomo come spazio di conoscenza. «L'uomo è un'invenzione di cui l'archeologo del nostro pensiero mostra agevolmente la data recente. E forse la fine prossima. Se tali disposizioni [epistemiche] dovessero sparire come sono apparse, se, a seguito di qualche evento di cui possiamo tutt'al più presentire la possibilità ma di cui non conosciamo per ora né la forma né la promessa, precipitassero, come al volgersi del XVIII secolo accadde per il suolo del pensiero classico, possiamo senz'altro scommettere che l'uomo sarebbe cancellato, come sull'orlo del mare un volto di sabbia»⁶⁷. Perché? L'uomo non può durare, è un'invenzione sospesa a un filo. Il paradosso che lo mantiene in vita, ma ne decreta al tempo stesso il destino, è che l'uomo inizia a rappresentarsi come "soggetto" del mondo nel preciso istante in cui si scopre nelle scienze moderne oggetto e destinatario di processi e totalità che lo sovrastano e lo determinano, appunto, come "oggetto": oggetto di processi biologici, oggetto di formazioni storiche sociali ed economiche, oggetto di strutture linguistiche. «Dal momento in cui ci si è accorti che ogni conoscenza umana, ogni esistenza umana, ogni vita umana, e forse persino ogni ereditarietà biologica dell'uomo, è presa all'interno di strutture, cioè all'interno di un insieme formale di elementi obbedienti a relazioni che sono descrivibili da chiunque, l'uomo cessa, per così dire, di essere il soggetto di se stesso, di essere in pari tempo soggetto e oggetto. Si scopre che quel che rende l'uomo possibile è in fondo un insieme di strutture, strutture che egli, certo, può pensare, può descrivere, ma di cui non è il soggetto, la coscienza sovrana»⁶⁸.

La morte dell'io⁶⁹

La percezione del tempo e la forma della comunicazione

- 1) La domanda fondamentale per il passato: "chi sono io?" è ancora decisiva?
- 2) È la domanda che dovrebbe potermi, anche se implicitamente, accompagnare sempre; e dovrebbe avere sempre una risposta.
- 3) Questo presuppone una certa esperienza del tempo; un tempo non frammentato ma un continuum dove la continuità è data da me stesso; devo riuscire a dare unità a tutte le mie esperienze.
- 4) Questa unità è la storia; storia che è quella personale, ma prima ancora storia in cui siamo inseriti da sempre. La storia è contemporaneamente
 - a) Esperienza della nostra finitudine (è il dato immediato della nostra esperienza presente).
 - b) Ed esperienza non solo di un passato che ci condiziona, ma anche di un futuro che ci attende e che si offre come possibilità di liberazione (cfr. le tre estasi di Heidegger), come meta da perseguire. È su questa storia che si fondano le grandi narrazioni del '900 e prima ancora dell'800. La storia si pre-

⁶⁶ M. FOUCAULT, *Le parole e le cose*, Rizzoli, 1967, 343.

⁶⁷ Ibidem, 414.

⁶⁸ M. FOUCAULT, in P. CARUSO (a cura di), *Conversazioni con Lévi-Strauss, Foucault, Lacan*, Mursia 1969, 107-08.

⁶⁹ P. BARCELLONA, *Il suicidio dell'Europa. Dalla coscienza infelice all'edonismo cognitivo*, in <http://www.i-lex.it/articles/volume1/issue2/barcellona.pdf>; cfr. P. BARCELLONA, *Il suicidio dell'Europa. Dalla coscienza infelice all'edonismo cognitivo*, Dedalo 2005.

sentita come quel cammino generale, quel gran fiume, in cui anche il nostro cammino acquista senso; in cui io stesso, la mia identità si trova giustificata.

- 5) Oggi, però, si ha l'impressione che la storia sia finita: finita quella personale perché in balia del caso, delle emozioni, delle passioni; finita quella più grande perché anche qui non sembra esserci nessun disegno, nessuna meta; sembra dominare il caso. Difficile poter affermare che la nostra vita, la nostra storia possa aver un senso; impossibile cercare un senso oltre l'apparire. E siamo al pensiero debole o alla debolezza del pensiero?
- a) Ridotti all'istante immediato, estatico. Anche Faust lo cercava ma come senso della vita, come attimo eterno. È l'istante della decisione per Dio (Kierkegaard) o per la morte (Heidegger). L'istante di oggi non rinvia che a se stesso; è immediata trasparenza, pienezza di senso, almeno all'apparenza. Per questo è sempre istante staccato da tutti gli altri e, in quanto pienezza di senso, non rinviando ad altro che a se stesso, ogni istante finisce per essere uguale agli altri. Il tempo ridotto a frammenti identici ed estranei gli uni agli altri.
 - b) Tempo puntuale fatto di istanti senza relazioni tra di loro. A questo punto diventa impossibile ogni appartenenza a una cultura, a una religione, a un partito... È la frammentazione, la non relazione che diventa determinante.
 - c) Sono istanti in cui si cerca la ripetizione; possibile? È l'illusione della reversibilità del tempo, della sua ripetizione come garanzia di realizzazione. La realizzazione non è al futuro; è tutto e solo presente; nessuna struttura finalistica, nessun rinvio al futuro. È l'eterno ritorno di Nietzsche.
 - d) Solo che è anche il tempo della tecnica; il tempo spazializzato di Bergson; un tempo spazializzato che spazializza noi stessi e ci riduce a semplice exteriorità. Non esiste memoria, non esiste attesa che non sia la ripetizione. Non esiste progetto. Nessuna unificazione del tempo, nessuna storia personale.
 - e) Il problema è che se l'esserci è temporalità, vivere in questo modo il tempo significa annullare la temporalità, significa annullare il soggetto e rendere insignificante la domanda "Chi sono io?"; ma a questo punto diventa impossibile il pensiero, il pensiero di me stesso che come soggetto svanisce, il pensiero della realtà che perde ogni consistenza, il pensiero della trascendenza che non ha più possibile consistenza.
- 6) Non abitiamo più la storia ma il mercato (e viene in mente la gente del mercato che irride il folle che annuncia la morte di Dio), il luogo delle parole molteplici, senza relazione tra di loro, al limite senza senso. Abitare il mercato vuol dire abitare un tipo di comunicazione diverso dalla comunicazione storica legata al continuum delle esperienze e del racconto. Oggi domina il tempo dell'istante, una sorta di presente puntiforme rappresentato da un succedersi di frammenti senza alcuna connessione.
- a) Questa, ad esempio, è l'immagine di Internet: un luogo privo di un centro e di una periferia, privo di un inizio e di una fine, somigliante, da questo punto di vista, a una totalità i cui punti sono sempre tutti equidistanti.
 - b) È un tempo senza tempo perché immediatamente e sempre disponibile (posso sempre ritornare sui passi precedenti; posso rendere presente quello che era scomparso). Il tempo sembra volatilizzarsi e ciò comporta la distruzione delle relazioni costruite sulla base della temporalità e della durata.
 - c) È un tempo senza direzione, senza senso: sono io che adesso decido che direzione imprimere alla mia ricerca.
 - d) È il tempo della apparente eternizzazione: posso parlare da internet anche da morto.
 - e) È il luogo in cui posso oggettivare me stesso senza temere di dovermi scontrare con qualcuno. È il tempo e lo spazio della mia oggettivazione che vive indipendentemente da me: è il tempo e lo spazio della nuova alienazione.
 - f) È un tempo assolutamente indifferenziato: internet è il luogo della ricerca del lavoro, è il luogo della ricerca intellettuale, è il luogo del divertimento, della distrazione, della pedofilia, è il luogo di tutti i luoghi. E tutti i luoghi, tutti i tempi sono ugualmente fruibili, raggiungibili e hanno tutti la stessa 'pesantezza' o 'leggerezza', lo stesso valore.
 - g) È il tempo anche della deresponsabilizzazione: credo assolutamente a quello che trovo; cerco per evitare di pensare e di faticare... È il tempo, lo spazio, dell'assenza totale di qualunque valore e di ogni possibile differenziazione. In internet troviamo tutto: e tutto è allo stesso livello. Ha la stessa concretezza, lo stesso valore.
 - h) È il tempo privo di senso: il messaggio che ricevo lo ricevo solo secondo le mie coordinate. Non accetto il messaggio nel suo complesso. Del messaggio colgo solo quello che è funzionale al mio istante presente. È anche il tempo della falsificazione dell'altro: l'altro non è un messaggio autonomo nei

miei confronti ma è sempre l'altro che conferma i miei messaggi e che è funzionale ai miei messaggi. L'altro è quello che sempre mi dà ragione e che sempre mi conferma.

- i) È lo spazio anche della invenzione della mia identità: secondo Lévy, ci troveremo di fronte a una «produzione continua di soggettività»⁷⁰. Questo potrebbe anche essere positivo se fosse colto come sguardo critico sul presente. Spesso diventa solo fuga immediata nell'evanescenza del sogno; e per questo mi consolo nel sogno lasciando perdere la concretezza della realtà. Solo che mancando il confronto con la realtà sono io stesso a perdere di realtà, a diventare, al limite, irreali.
- j) L'invenzione della propria identità diventa, spesso, falsificazione della propria identità: assumo quello che non è mio e lo faccio passare per mio. Il copia – incolla diventa la struttura della mia stessa identità. Per questo non sono niente di definito; sono sempre in costruzione (ed è positivo); ma sono in costruzione su un materiale che non è assolutamente mio e lo faccio passare per mio.
- k) Se è falsificazione dell'altro e falsificazione della mia identità, il tempo di internet diventa il sistema di falsificazione. Non è assolutamente rilevante la verità. La verità è la falsificazione che realizzo nell'istante. Esiste ancora spazio per una ricerca? Esiste possibilità di una verità come adeguazione, verità che presuppone una autonomia della realtà e un rispetto della realtà che non sempre è a mia misura? Esiste la possibilità del pensiero che non sia velleitario? Un pensiero che conosca il suo limite, che, per questo, ricerca aperto, disponibile anche alla disillusione e alla contraddizione nella consapevolezza che nella contraddizione sta la possibilità di liberazione dalla gratuità del sogno e dalle velleità di una volontà infantile?
- l) Il tempo puntiforme di internet è lo stesso tempo da noi percepito attraverso l'uso del cellulare, è il tempo della comunicazione permanente che ci dà la sensazione di essere sempre in connessione. Abbiamo tutti l'illusione di poter dominare le relazioni con altri; di poter rispondere o connettersi, ma anche non rispondere e sconnettersi. Ci pare di dominare questo mondo. Di fatto, abbiamo tutti l'angoscia di non riuscire a parlare con un altro quando "non c'è campo". L'esser-fuori dalla connessione equivale ad uscire dal mondo, non esistere. Il nostro essere dipende dalla connessione, è la connessione. Solo che la connessione è relazione e la relazione esiste solo in dipendenza da una sostanza. Ma se io son ridotto a connessione questa, per quanto assolutizzata, è nulla e io stesso divento nulla. Oppure la relazione fa riferimento a una sostanza che non sono io: la connessione diventa dipendenza e il mio essere, che credo di determinare e credo originale, diventa semplice uniformità in quanto dipendenza.
- m) L'essere in connessione ci dà l'illusione di comunicare con gli altri; di fatto diventa la morte della comunicazione tradizionale fatta di ascolto, di parole, di tempo concesso.... Non esiste possibilità di confronto dialettico, perché selezioniamo in partenza chi 'ascoltare'; ci ritroviamo di fronte a un monologo travestito da dialogo, più che di fronte a un dialogo reale. L'illusione di essere sempre in connessione in realtà interrompe la comunicazione e l'ascolto. La connessione in rete in realtà disconnette la comunicazione e tutto ciò che l'ha tradizionalmente caratterizzata. La dimensione diacronica viene distrutta, si perdono le coordinate spazio-temporali, con conseguenze anche sull'auto distanziamento che è alla base del rafforzamento dell'io. Io mi rafforzo se continuamente mi auto distanzio, se posso ricordarmi di me, se posso fare della mia vita un racconto. Un Io che si risolve nella presentificazione è destinato soltanto alla performance: o riesce a dare il massimo possibile nell'istante della sua presenza o non è. L'io in connessione è in apparenza più libero e dilatato, mentre in realtà risulta più debole e più esposto. Per lui la presenza diventa una performance e perde le caratteristiche della durata. Che tipo di performance? È assolutamente irrilevante, l'importante è che sia una performance che si fa notare, che si imponga. Di conseguenza l'identità dell'io diventa, come annunciato dai nouveaux philosophes, rizomatica; diventa, effettivamente, rete.
- n) Se decisiva diventa la performance cambia radicalmente anche la visione di lavoro. La prestazione istantanea, la continua necessità della performance, è l'esatto contrario del lavoro tradizionale, dove si realizzava e si proiettava l'esistenza dell'io.
- o) Lo stesso accade per quel che riguarda il desiderio. Il desiderio è la possibilità di progettare, di ordinare. Oggi al desiderio viene sostituito il godimento immediato; "ma il godimento immediato è la consumazione, è il nulla: una cosa che si consuma, consumandosi non esiste più. Il desiderio invece dura, perché ha un oggetto che trascende la congiuntura, che deve andare oltre; il desiderio produce la relazione d'amore..."⁷¹.
- p) È la connessione che ci dà consistenza, realtà. Il virtuale diventa l'unico reale. Il problema è che la connessione esiste in quanto esiste la sconnessione. Mi connetto a un sito nella misura in cui mi

⁷⁰ P. LÉVY, *L'intelligenza collettiva*, Feltrinelli, 2002, p. 26.

⁷¹ BARCELLONA P., *L'ineludibile* ... cit. 164.

sconnetto da un altro. Mi connetto ad internet solo se chiudo la telefonata che sto facendo. L'identità è sempre la propria negazione. Essere connessi per essere frantumati.

- q) In questa prospettiva perdo ogni mia identità; non ho una biografia; e la biografia viene sostituita dal curriculum. "La biografia è il racconto della propria esperienza istituita a partire da una identità; il curriculum, invece, è un insieme di funzioni e ruoli, connessi o sconnessi secondo logiche che non hanno alcun rapporto con i vissuti"⁷². E questa è la prova evidente che non sono più un soggetto ma una capacità, una possibilità di funzioni. Solo che le funzioni sono perfettamente intercambiabili (io valgo un altro e viceversa), perdono qualunque originalità. È la compiuta realizzazione della alienazione con l'aggravante che crediamo di essere proprio noi quella che invece è la nostra alienazione.
- 7) In questo contesto tutte le vecchie opposizioni, che in qualche modo definivano la nostra esperienza, la nostra storia, vengono a cadere.
- a) La distinzione tra reale e fantastico (in cui il reale è storico-sociale, cioè ciò che di volta in volta viene rideterminato all'interno di una società e delle relazioni che la caratterizzano) è fondamentale; tant'è vero che chi non sa distinguere viene curato. Invece adesso sembrerebbe che il reale e l'immaginario non siano più districabili.
- b) Razionale e irrazionale, mente e corpo, bello brutto, giusto o ingiusto, tutte le coppie tradizionali sono abolite. E sostanzialmente sono abolite perché si annulla ogni possibile relazione. Ogni esperienza è 'estatica', chiusa in se stessa, irrelazionabile e non confrontabile.
- c) Importante è soprattutto il fatto che viene abolita la percezione dello scarto. Lo scarto, per ricorrere ad un esempio, dell'«io» che parla e non è riuscito a dire ciò che voleva. Scarto è anche il rapporto tra la mente e il corpo, tra la coscienza e l'inconscio. Lo scarto è l'esperienza di non essere mai riducibili a nessuna dimensione determinata; di essere oltre le nostre realizzazioni, oltre le nostre manifestazioni, di essere qualcosa di più e di sconosciuto; per questo qualcosa di non definibile e, tantomeno, manipolabile. Tutto questo, adesso sembra essere svanito.
- d) È dall'esperienza, spesso traumatica, dello scarto, dalla sorpresa che lo scarto determina, dalla povertà che sempre segna lo scarto, che nasce il pensiero. L'assenza dello scarto, diventa il blocco del pensiero. Scarto e povertà coincidono. È la paura del limite, della propria povertà, l'assenza di coraggio nell'affrontare la propria povertà che impedisce di pensare. Il tempo della presenza piena è il tempo che non conosce l'assenza, la privazione, la povertà. Ed è solo la povertà che ci impone la domanda "chi siamo?"; e a sua volta questa domanda implica la presenza di una storia perché impone, in contemporanea, la domanda "da dove veniamo?", "dove andiamo?"; ora se tutto è ridotto a presenza piena non è possibile che nascano queste domande.
- 8) Venendo meno le vecchie opposizioni vengono meno anche le differenziazioni. Abbiamo l'omologazione universale che si concretizza attraverso l'anestetizzazione del pensiero e dell'interiorità. "Nessuno riesce più ad afferrare il senso della propria particolarità esistenziale, lo specifico significato del proprio stare al mondo, giacché il collasso di ogni distinzione tra interiorità ed exteriorità, ci ha fatto precipitare in un indifferenziato fluire dell'energia vitale"⁷³.
- 9) Il problema che si impone è come si faccia a costruire quale soggetto della conoscenza un individuo che va in frantumi. Il soggetto va in pezzi "e non sappiamo fino a che punto le cose che pensa e dice sono frutto della sua elaborazione personale e non invece il risultato di una sua trasformazione in mero prodotto di manipolazioni informatiche"⁷⁴. Ma se non siamo in grado di conoscere il soggetto non saremo nemmeno in grado di conoscere la realtà. Di conseguenza, tutto è rimesso in discussione, a partire dalla definizione delle grandi categorie di soggetto, verità, morale, natura, cultura.
- 10) "Oggi lo sviluppo delle tecnologie ha reso problematico persino distinguere l'intelligenza umana, l'intelletto sul quale si fondava il soggetto cartesiano-idealistico, dall'intelligenza artificiale. La stessa linea di frontiera tra organico e inorganico, bisogna ormai ammettere, è ogni giorno sempre più mobile. L'oggetto «uomo» si è dissolto, l'io ha scoperto di non possedere più un centro – che tradizionalmente la filosofia indicava nell'autocoscienza del cogito – e di essere determinato dal di fuori e al suo stesso interno da istanze e forze che sfuggono al suo controllo: l'inconscio, il linguaggio, la produzione economica. E anche qualora l'uomo continuasse a ritenersi fondamento del mondo, non potrebbe comunque chiarsi fuori dalla storia che egli stesso produce. Non c'è uomo al di fuori dell'orizzonte storico, è nel tem-

⁷² BARCELLONA, *Il suicidio dell'Europa* cit.

⁷³ BARCELLONA, *L'ineludibile...* cit. 109.

⁷⁴ BARCELLONA, *Il suicidio dell'Europa* cit.

po che il genere umano si viene costruendo senza che possa invocare il soccorso di qualche essenza umana immutabile e intemporale – del resto, anche il DNA ha la sua storia e il patrimonio genetico è tutt'altro che immodificabile.

L'uomo è plurale, non solo per il continuo differire delle identità culturali nella globalizzazione, ma anche – sembrerebbe – per la molteplicità irriducibile dei punti di vista che hanno le tante discipline che si occupano dell'umano, dalla bioetica alle neuroscienze, alla psicoanalisi, alla genetica fino alle biotecnologie. Ma l'uomo rischia di dissolversi anche perché il mondo che l'umanità ha prodotto al culmine del proprio sviluppo scientifico è diventato così complesso da sfuggire al suo controllo. Proprio quando lo strumento principale della sua volontà di potenza, la tecnica, è giunto all'apice della capacità di produrre, la realtà non ci appare più in forma antropomorfa, a misura d'uomo. Ci sembra piuttosto governata da forze anonime e impersonali. Il vecchio soggetto dell'umanesimo ha perso il proprio primato e deve inventarsi nuove categorie per pensare il suo presente e, perché no, anticipare il proprio futuro. Ma le parole per esprimere la transizione dall'umanesimo moderno verso un altro tipo umano mancano. Nell'attesa l'unica espressione che soccorre è quella di post-umano⁷⁵.

Possibile una ricostituzione dell'io?

- 1) La parola. L'atto inaugurale della civiltà occidentale è la separazione dell'io dalla natura e da se stesso; è la nascita dell'autocoscienza. Quando ho autocoscienza pongo a oggetto me stesso. Ma nel momento che io divento oggetto della mia riflessione divento altro da me stesso e di fatto divento inconoscibile a me stesso. Per questo la domanda "chi sono io?" resterà sempre inevasa. Se io non riesco a definire me stesso, il problema sarà dilatato per il rapporto che ho con il mondo; come sarà possibile comunicare con il mondo?
 - a) Il rapporto con il mondo viene mediato dalla parola che ha funzione di collegare il soggetto alla realtà estranea; la parola che viene ad assumere una valenza sempre simbolica: riunisce quello che è distinto, riunisce anche quello che potrebbe essere assente. L'Occidente, dopo aver compiuto un'operazione diabolica separando l'io dal mondo, si è posto attraverso il linguaggio il problema della ricomposizione. Il simbolo, in realtà, costituisce la rappresentazione di un'assenza di mondo, inizialmente non percepita come tale.
 - b) La parola e la cosa non sono identiche, il linguaggio crea una duplicazione. È, quella della parola, una dimensione creata dall'uomo, non è un dato fisiologico.
 - c) La parola, il pensiero sono possibili solo se è istituita la differenza tra pensiero e realtà, tra lo spazio mentale e lo spazio reale dell'esistenza. È la coscienza di questa distanza, di questo scarto che permette al pensiero di cercare possibili altre vie di rapporto con il mondo e con gli altri. "È lo scarto tra pensiero e realtà che apre le porte al mondo delle possibilità di essere altrimenti e all'interrogazione sul perché il mondo si presenti nella forma che la comunità in cui si nasce propone come 'realtà assoluta'⁷⁶. È questo scarto che mi permette di prospettare un futuro diverso dal presente come mi permette di ricordare il passato. È lo scarto che ci consente di avere una storia e non una successione indifferenziata di fatti.
 - d) La parola colma l'assenza e, insieme, svolge una funzione primaria nel processo di socializzazione. Per questo ha ragione Cacciari⁷⁷ quando scrive che il linguaggio è il trascendentale dell'Occidente: esso non è, infatti, riducibile all'aspetto puramente segnico, cioè non serve, come nella logica computazionale dei computer, a dire che un segno implica una risposta, in un rapporto di necessità tra il segno e la risposta.
 - e) Il pensiero avviene nel linguaggio ed è azione basata sulla relazione intersoggettiva. Si tratterebbe, perché il linguaggio è sempre segno, simbolo di una assenza (e sono assenti sia la realtà designata sia, in qualche modo, anche la persona con cui si parla), di vivere il linguaggio come straniero, pellegrino, renderlo povero, nudo...
 - f) Comunque il pensiero non dovrebbe nulla credere: sarebbe una imposizione fatta alla realtà, una pretesa di omologazione che riduce a nulla l'alterità della realtà. Il pensiero dovrebbe, invece, tutto

⁷⁵ T. BUCCI, *Dopo l'uomo. Tra rivoluzione e catastrofe*, in *Kainos*, 6, 2006, <http://www.kainos.it/numero6/ricerche/ricerche-bucci-dopoumano.html>.

⁷⁶ BARCELLONA, *L'ineludibile...* cit. 110.

⁷⁷ CACCIARI M., *Della cosa ultima*, Adelphi, 2004, 22 ss.

interrogare per lasciare spazio, "per intuire l'Altro inalienabile che ogni ente custodisce e che lo 'salva' da ogni volontà acquisitiva, possessiva"⁷⁸.

- g) Il pensiero e la parola diventano esperienza della libertà mia e della realtà e dell'altro. Per questo l'esperienza della libertà sta solo nella parola; nella parola che costantemente si spezza, rinvia oltre se stessa, è simbolo. È questa parola che si spezza (e in qualche modo si annulla, muore; ma richiede il silenzio), che rivela l'ordine necessario del tempo ma anche la libertà ("il pensiero è, ..., l'assoluta libertà di aprire il proprio mondo mentale alle rappresentazioni di ciò che oltrepassa il presente. Non c'è pensiero senza trascendenza e non c'è trascendenza senza rappresentazioni mentali della nostra finitezza mortale"⁷⁹). E la libertà diventa reale, decisiva per il soggetto perché è libertà a partire dall'ordine necessario del tempo. Non è sogno, evasione gratuita; ma sulla necessità del tempo afferma la propria possibilità di trascendenza e di libertà.
- h) A partire dall'esperienza dell'ordine necessario del tempo la libertà è sempre esperienza di finitezza, di creaturalità. Di qui, per la parola che dice la libertà, il riferimento, anche se implicito, alla propria origine e al suo mistero inaccessibile. Ogni parola si ricorda e si rivolge alla infinita libertà dell'inizio. È nella libertà dell'inizio che la libertà trova la propria ragion d'essere. Solo che questa libertà originaria anche per la parola deve tradursi; deve uscire dall'immediatezza estatica. E la parola libera deve diventare discorso, la libertà della parola deve passare attraverso la necessità del discorso che è poi la necessità dell'ordine del tempo. Bisogna percorrere la necessità del discorso per cogliere la nostalgia della libertà; il discorso è un credere alla libertà da parte dell'intelligenza.
- i) L'intelligenza sa che la credenza nella libertà è l'unica evidenza su cui può reggersi il discorso in quanto ricerca della verità. L'intelligenza non può non credersi libera dove il discorso della necessità sembra convincerla. È la libertà dell'Inizio che ci permette di credere alla nostra libertà come dono suo; solo Dio può renderci liberi (Kierkegaard).
"Paglia: / Inessenziale / caduco è il linguaggio..." però è l'unico mezzo che ci è concesso per "evocare l'abisso" per attingere al mistero "la nascosta sorgente / del dire"; è al mistero che costantemente dobbiamo fare riferimento per poter rendere significativo il nostro linguaggio; questo perché il linguaggio nella sua struttura è trascendente e solo nella trascendenza ultima è in grado di essere se stesso, di essere vero. Per questo, il dire è un sempre rinnovato percorso finalizzato solo a indicare il mistero, che è la sua sorgente. E sempre e solo lo indica: se lo possedesse tradirebbe la sua apertura e la sua trascendenza; qui tutta la ricchezza e la povertà di ogni linguaggio, di qui la sua struttura 'ironica', sa indicare denunciando assieme la povertà della sua indicazione. Per questo ha senso tanto il linguaggio 'serio', impegnato, quanto quello ironico, divertito, apparentemente superficiale: qualunque linguaggio può essere rinvio al mistero. Di qui, anche la necessità di prendere il linguaggio sempre in modo ironico, critico e mai assoluto: la sua funzione è solo l'indicazione, il rinvio, l'accoglienza di un senso che viene da altro. Per questo il linguaggio rinvia sempre al *silenzio; linguaggio fatto di attesa e di ascolto*.⁸⁰
- j) E qui sarebbe da riprendere **Heidegger**: libertà come esporsi della Verità e alla Verità da parte dell'esserci. Heidegger mette in luce l'esistenza di due concetti diversi di verità: un concetto metafisico di verità, e uno ontologico.
- i) Il concetto metafisico intende la verità come correttezza, ossia corrispondenza tra ciò che abbiamo nella nostra mente e ciò che è presente nella realtà esterna. La verità metafisicamente intesa tende a configurarsi come dominio dell'oggetto da parte del soggetto. Questa concezione della verità, invalsa con Platone, si è protratta per tutto il corso della storia, fino a Nietzsche compreso: se, infatti, concepiamo la verità metafisica come controllo e dominio dell'oggetto, siamo indotti a interpretare in senso metafisico perfino il pensiero scientifico e tecnico. La scienza e la tecnica, infatti, si configurano come estremizzazione dell'atteggiamento metafisico, in quanto si propongono di dominare concettualmente e materialmente un oggetto esterno al soggetto. Nietzsche stesso appare come il prodotto estremo dell'era metafisica: lo si evince benissimo dalla nozione nietzschiana di "volontà di potenza", nozione secondo la quale viene meno l'importanza dell'essere e viene portato all'estremo il dominio concettuale del mondo da parte del soggetto; infatti, venendo a mancare l'essere, il soggetto si impone e propone interpretazioni potenti, che promuovono la vitalità e risultano sganciate dall'essere.
- ii) L'atteggiamento ontologico, invece, lo troviamo in un'altra accezione del termine verità: Heidegger parte dalla parola greca ἀληθεια ("verità"); essa, letteralmente, è costituita dall'α privativa e dal verbo λανθάνω ("nascondere"), cosicché la verità è ciò che non sta nascosto. Nell'interpreta-

⁷⁸ Id. 26

⁷⁹ BARCELLONA, *L'ineludibile...* cit. 111.

⁸⁰ FORTE B., *Il silenzio di Tommaso*, Piemme 1998, 20.

zione heideggeriana, l'*αληθεια* è il non-nascondimento dell'essere; ma non nel senso che sta all'uomo rimuovere il velo che occulta la verità (cioè l'essere), come invece era per Schopenhauer. Al contrario, è l'essere stesso che si disvela: e non è un caso che l'ontologo per eccellenza, Parmenide, nel suo ipotetico viaggio narrato nel testo "Περί φύσεως" incontrava diverse divinità (simboleggianti l'essere) che si toglievano da sole il velo che le copriva, senza che fosse il filosofo a compiere tale operazione. Con l'ontologia, dunque, la verità non è più concepita in funzione del soggetto, come invece avveniva con la metafisica: al contrario, il nuovo attore del processo non è più l'uomo, ma l'essere stesso, che si manifesta disvelandosi.

- iii) Il manifestarsi dell'essere come *αληθεια* implica che esso si disveli ma anche che sia un venir fuori da un nascondimento che fa parte della natura stessa dell'essere; in altri termini, quest'ultimo presenta nella sua natura sia il disvelamento sia il nascondimento, cosicché in ogni epoca l'essere è disvelato ma, al contempo, resta in qualche misura nascosto. E i diversi equilibri, in continua trasformazione, che si instaurano nell'essere tra il venir fuori e lo stare nascosto rappresentano le epoche storiche. Ne consegue che ogni epoca è diversa dalle altre perché in ogni epoca l'essere si manifesta diversamente, rimanendo in sospenso (*εποχη*) tra l'uscir fuori e il re-star nascosto.
- iv) In questa fase della riflessione heideggeriana, successiva alla "svolta", l'uomo non è più l'attore della conoscenza, ma assume un atteggiamento collaborativo con l'essere. L'uomo deve, infatti, mettersi "in ascolto dell'essere", quasi come se in attesa di una rivelazione improvvisa. E allora con l'espressione "pensiero dell'essere" si designano, contemporaneamente, l'attività con cui l'uomo riflette sull'essere sia l'attività con cui l'essere riflette su se stesso. L'uomo non è più il protagonista (come invece era in "Essere e tempo"), ma è il collaboratore dell'essere; o, per usare un'espressione heideggeriana divenuta celebre, l'uomo è il "pastore dell'essere": e il pastore non è il proprietario del gregge, ma è semplicemente colui che lo custodisce. Allo stesso modo, l'uomo è tenuto a custodire l'essere senza per questo divenirne il padrone. Questa nuova posizione affiora soprattutto nella "Lettera sull'umanismo" (1947), con la quale Heidegger capovolge la prospettiva sartreana emersa in "L'esistenzialismo è un umanismo" e interpreta il compito del pensiero come impegno non per l'uomo (come invece voleva Sartre), ma per l'essere. In questo modo, il pensatore tedesco prende le distanze dall'esistenzialismo, a cui rinfaccia di assegnare il primato a quell'ente che è l'uomo, dimenticandosi dell'essere; l'uomo, dice Heidegger, è solo il "pastore dell'essere", colui al quale è affidato il compito di salvaguardare e custodire nel pensiero la verità dell'essere.
- Però "dove è il pericolo, cresce anche ciò che salva". Nel momento del massimo nascondimento, che è il periodo della tecnica, il nostro periodo, è possibile un nuovo inizio, è possibile ripensare l'uomo nella sua appartenenza all'essere e l'essere nella sua appartenenza all'uomo; è possibile un nuovo pensiero (l'uomo "pastore dell'essere" che sa rispondere alla chiamata dell'Essere) che non è irrazionalismo ma superamento dei limiti posti dal razionalismo. Rinunciare alla logica non significa rinunciare al rigore del pensiero. Si tratta di pensare al di fuori dei quadri determinati, altrimenti viene negata la libertà del rivelarsi.
- k) L'uomo è tale per la parola (l'uomo è animale *λογον εκον*; cfr. anche il Logos creatore di Giovanni da cui tutto deriva, tutto impastato di parola). E questo era già stato compreso da Aristotele. Tra l'altro è il dono della parola che rivela tutta la mia finitezza, perché la parola ci è data (secondo Aristotele) per poter chiedere "cos'è giusto?": una parola che nasce dall'esperienza della propria ignoranza, della propria limitatezza e dall'esperienza del necessario rapporto con altri. Perché gli viene donata la parola l'uomo può parlare; in questo senso diventa un io solo nella relazione a un tu; solo che questo tu deve essere un tu adeguato: è solo nel tu di Dio che l'uomo realizza se stesso, diventa io, e diventa capace di parole che siano significative: è dalla parola di Dio che trae originalità, verità e significato anche la nostra parola. L'uomo creato nella parola continua a vivere in quanto sempre chiamato da Dio; passa dal nulla all'essere in quanto uditore della parola. E' in questo continuo dialogo che l'uomo conosce se stesso e Dio. Nella parola l'io è sempre in cammino verso il tu. Il tu di Dio è il cammino verso il tu che è l'altro uomo; anzi è la relazione al tu dell'uomo che apre alla nostalgia del Tu incondizionato, assoluto; questo dialogo è apertura all'amore: conoscenza dell'io, del tu, del Tu sono determinate dall'amore. Come l'io è apertura nella parola al tu, così deve essere disponibile ad essere un tu per l'altro⁸¹.
- l) Per questa relazione diventa indispensabile il silenzio⁸²: "Di ciò di cui non si può parlare si deve tacere" (Wittgenstein). Il Logos che incarna il pensiero deve anche ascoltare, deve anche essere silenzio;

⁸¹ EBNER F., *Parola e amore*, Rusconi, 1998, 21 ss.

⁸² CACCIARI cit. 397 ss.

tace nel fatto stesso che esprime. Dire è anche tacere. È il discorso stesso che tace e il silenzio esprime l'inesauribilità del pensare. È la verità che nella sua ineffabilità si dà nel silenzio. Però l'inesprimibile vuole essere significato. Quello che nel silenzio si esprime come inesprimibile non è oscuro; è troppo chiaro per essere significato; è la chiarezza di cui non si può discorrere. E la chiarezza è il senso della vita, ed è il Mistico, l'Inesprimibile si mostra da sé, si dà e si dà nel silenzio. Si dà come indubitabile e per questo non è formulabile nessuna domanda e dove non c'è domanda non esiste risposta. Il silenzio mi dà l'inesprimibile della presenza. Il silenzio inizia e conclude. È necessario tacere per far spazio alla chiarezza, al senso della vita. Il Mistico si pone come ascolto. L'Inesprimibile non è dicibile ma forse è ascoltabile. E ogni espressione si fonda sull'ascolto e rinvia all'ascolto; l'espressione si scopre ascoltante... la potenza dell'espressione è una potentia oboedientialis. La parola proviene dall'ascolto dell'Inesprimibile. Silenzio e parola sono entrambi ascoltanti.

- 2) La parola d'altra parte è fisicità; è il nostro essere corpo.
- a) È la parola che mostra tutta la nostra concretezza, anche se non ci immobilizza nella concretezza. La parola rivela la nostra povertà, anche se non ci condanna ad essa. È la parola che ci permette di mantenere saldamente i piedi per terra e di non evadere in impossibili distopie. Nella parola ci riconciliamo con il corpo e il corpo è, insieme, attività e passività. È parola pronunciata e parola ascoltata. E con il recupero del corpo abbiamo necessariamente il recupero della relazione. È solo questa parola che ci permette di liberarci dalle fantasticherie gratuite, che ci permette di lottare contro la desomatizzazione del logos e contro l'illusione della sua assoluta purezza e indifferenza alla materialità.
 - b) La parola permette di salvaguardare, insieme, la concretezza dell'uomo e la sua capacità di trascendenza.
 - c) L'occidente è nato dalla frattura tra io e mondo. Si è cercato nella modernità di recuperare questa frattura o interiorizzando il mondo o esteriorizzando l'io. È solo nella tensione e nel confronto costante dei due che è possibile mantenere la pace, l'armonia. Il rischio è che come Cartesio ha cercato di ridurre tutto al cogito, ora (cfr. le neuroscienze, i robot) si cerchi di ridurre l'io a natura. È la parola, con il suo carattere simbolico, che diventa la condizione essenziale per mantenere tutte e due le dimensioni.
 - d) La parola ha carattere simbolico; cerca di riunire il soggetto e la realtà, cerca di pacificare il soggetto e la concretezza dell'altro da sé. E l'altro da sé è anche il corpo, il sentimento, la passione, l'interrogazione angosciosa. Ora, è solo salvando questa dimensione 'pesante' della parola e del pensiero che potremo salvaguardare il soggetto sia nella sua capacità di trascendenza sia nella sua precarietà e limitatezza. Altrimenti siamo condannati alla vacuità di parole senza senso, di parole che si limitano ad essere semplici segni descrittivi e non portatori di esperienza, di vita. Siamo condannati alla solitudine totale senza comprendere di essere soli. Siamo condannati a vivere senza senso, a vivere l'immediatezza del presente senza nessuna possibile riflessione critica sul presente stesso. "... questo processo intaccherà profondamente il modo in cui le giovani generazioni penseranno a se stesse: vivranno in un mondo in cui il lessico sarà mutato, saranno cambiate le parole chiave; non troveranno più il problema dello spirito, l'anima, la soggettività, l'intenzione, la volontà o la rappresentazione, ma flussi e snodi informatici, trasformazioni dell'informazione. E, così, dovranno subire l'egemonia di quei linguaggi che non consentono più l'autorappresentazione riflessiva, non consentono più di essere una coscienza che si interroga. Eppure, è tipico della nostra cultura questo interrogarsi, questo sentirsi, già con il proprio essere corpo, oggetto della propria ricerca, della riflessione con cui si percepisce la propria dissociazione, la non interezza, l'impossibilità di portare a sintesi il rapporto con l'altro da sé. E, se tutto questo è finora esistito, probabilmente, è perché, nella tradizione occidentale, non è stato possibile riferirsi al soggetto senza pensare a un 'creatore', a un qualcosa che sta oltre"⁸³. Ciò che in qualche modo ci permette di sperare di recuperare tutta la concretezza della parola e del pensiero è il fatto che l'uomo, al di là di tutti i nichilismi, al di là di tutti i riduzionismi naturalistici, resta un uomo mortale e non potrà, per quanto cerchi di distrarsi, non finire per fare i conti con questa realtà, che è la sua morte, la sua esclusiva ultima e personalissima possibilità.
- 3) Noi siamo abitati dalla parola oppure abitiamo nella parola, la parola come nostra casa. Noi non siamo la parola ma ci troviamo in essa da sempre, è il nostro respiro. Crediamo di possederla ma ne veniamo posseduti anche se in modo del tutto personale. Per questo la parola non è totalmente a disposizione nostra, non è trasparenza immediata. Per questo ci rinvia all'oscuro. Per questo il fondo del soggetto che si afferma e nasce nella parola resta sempre un fondo oscuro. Del resto il soggetto è una identità che

⁸³ BARCELLONA, *L'includibile...* cit. 159 – 160.

non può sottrarsi alla discontinuità, alla casualità che gli sono intrinseche e di cui è risultato⁸⁴. La verità, anche la nostra verità, è una luce nera (cfr. i mistici), abbagliante e invisibile come il sole di Platone che, però, rende visibile la realtà⁸⁵. Per questo si tratta di tenere sempre uniti il visibile l'invisibile (contro Cartesio che si ritira di fronte all'invisibile per cogliere solo l'apparente immediatezza del visibile, intimorito dall'invisibile). La verità, per essere rivelata deve negarsi alla vista, nascondersi: questa dialettica di visibile e invisibile vale anche per il soggetto. È la differenza che produce il soggetto; differenza come mancanza, assenza correlativa alla presenza (autoaffermazione); il proprio della soggettività è innominabile⁸⁶.

4) Linguaggio, socialità e storia.

- a) Il linguaggio non è invenzione, creazione del singolo. Infatti noi abitiamo il linguaggio, e lo abitiamo in compagnia di altri, è la nostra casa comune. Da questa comunanza di abitazione deriva il fatto che i linguaggi sono tradizioni. "Si tratta, cioè, di creazioni originarie di gruppi umani, e perciò nessuna lingua può essere creata individualmente. Nonostante la sua artificialità, il linguaggio è prodotto dal collettivo in modo anonimo e plurale, senza l'esistenza di un soggetto creatore. Certo i poeti innovano, ma inventano combinazioni di parole nuove all'interno di una tradizione linguistica... Se ne deduce che l'uomo è un essere culturale, ma la cultura non è soltanto sapere, è anche valutare, prescrivere: il linguaggio umano non è mai puramente denotativo, ma sempre valutativo e prescrittivo. Indubbiamente esiste anche una dimensione descrittiva, ma il fatto stesso di descrivere una sedia comporta una valutazione (la sedia serve per non stare in piedi) e anche una prescrizione (non si possono tirare le sedie). Quando le proposizioni descrivono gli oggetti, compiamo dunque al tempo stesso l'operazione di valutarli rispetto all'uso che ne possiamo fare e di prescrivere, a chi si trova in contatto con gli oggetti, un rapporto con gli stessi. In questo senso, il linguaggio e la cultura rappresentano, per molti versi, un enigma, perché non c'è nessuna tradizione culturale all'interno del mondo vivente, anche di quello più vicino a noi. I primati più sviluppati magari vivranno in coppia, avranno strutture gerarchiche, in alcuni casi addirittura esiste un embrione di consultazioni, ma non esiste affatto cultura, perché fanno la stessa cosa ovunque si trovino, in qualsiasi contesto, da sempre"⁸⁷.
- b) È all'interno delle relazioni sociali determinate dal linguaggio che si affermano anche i giudizi di valore, la normatività che non è fatto individuale ma storico – sociale. È solo grazie a queste relazioni accolte che nasce e si afferma l'identità soggettiva. «Il codice normativo umano, dunque, non è dato, ma creato dagli stessi uomini e prende "corpo" in ogni nuova vita. A causa di questo carattere il codice normativo umano può essere distrutto e ricreato senza alcuna possibilità di istituire fra il prima e il dopo alcun rapporto evolutivo. Tuttavia, e qui sta il rischio della condizione umana, non c'è nessuna garanzia extra-umana che la Scienza non possa, in futuro, predeterminare tecnicamente la dimensione normativa producendo una sorta di robotizzazione del cervello. Paradossalmente, però, questo progetto presuppone che "alcuni uomini" decidano di sopprimere l'umanità dell'uomo. Come scriveva Wiener, dietro la "macchina" c'è sempre qualcuno che "comanda"»⁸⁸.

⁸⁴ ROVATTI P. A., *Il declino della luce*, Marietti 1988, 70 ss.

⁸⁵ Id. 78 ss.

⁸⁶ Id. 85; cfr. 106 ss.

⁸⁷ BARCELLONA, *Il suicidio dell'Europa* cit.

⁸⁸ Id.

PER UNA RICOSTRUZIONE DELL'IO

Conosci te stesso⁸⁹.

È necessario conoscere se stessi. È possibile? Non sembra del tutto ovvio e scontato. Proviamo a sentire alcuni poeti.

Jabès in Canzone dello straniero afferma⁹⁰ "cerco un uomo / che non conosco: / che fu me stesso / solo dopo averlo cercato": ognuno è, a se stesso, un mistero inconoscibile e tragico. La nostra identità è sempre e solo al passato (che fu me stesso); nonostante tutto devo cercarla perché è l'unica possibilità di avere un minimo di identità, per quanto già superata.

"Noi siamo morti.... Morire è assumere infine la propria condizione di straniero. Chi è più straniero di un defunto?... stranieri per gli altri e per se stessi... noi siamo l'altrove, il di là o il di qua. Il futuro-passato, dunque l'eternità, l'infinito⁹¹: siamo impastati di morte perché siamo stranieri a noi stessi, sempre. È possibile essere stranieri sia nello spazio sia nel tempo, essere sempre e solo fuori: ma se siamo fuori dove possiamo cercarci, in quale luogo e in quale tempo? Però, questo essere sempre fuori è la struttura della nostra trascendenza: noi siamo sempre trascendenti noi stessi, oltre noi stessi, per questo siamo morti a questo spazio e a questo tempo. La morte che sia la trascendenza definitiva e che in questa radicale trascendenza senza tempo e senza luogo stia la nostra vera identità? E se la morte è questo e ci fa paura che sia la stessa trascendenza ad essere causa di paura? del resto non si poteva vedere Dio e vivere. La morte è la nostra eccedenza? non creduta non amata non voluta; è questa l'impossibilità della nostra trascendenza. Però solo in questa trascendenza noi vinciamo il tempo, attingiamo l'eternità e l'infinito: superiamo e realizziamo il nostro essere finiti.

"Io sono il suffragio e la fuliggine⁹²: di fronte alla inutilità delle parole, di fronte al loro fallimento e al loro spreco, resta solo il silenzioso suffragio, la preghiera per queste realtà che abbiamo ridotto alla morte. Ma se io sono parola, il suffragio è su me stesso; sono già morto, e la mia identità è una preghiera che invoca salvezza a noi impossibile.

Siamo fuliggine; inutile e fastidiosa la fuliggine. Dovremmo essere silenziosi come la fuliggine che potrebbe essere quella del sacrificio espiatorio (la nostra identità dovrebbe essere l'espiazione di quello che siamo), fuliggine leggera trasportata dal vento che non ha una propria consistenza per orientare la forza del vento. E che sia il vento la nostra forza e la nostra consistenza? Ma il vento cos'è?

Noel: "Io è un'eco / rotola sotto la volta del cranio⁹³. L'io è un'eco; non ha niente di suo, è pura dipendenza sia dalla fonte della parola o del rumore, sia dalla configurazione dell'ambiente. Crea solo una illusione. È l'eco di cosa? Dei nostri desideri, delle nostre parole inutili, delle nostre insicurezze? È l'illusione frutto di quello che gli altri credono di vedere o sentire da noi? Solo che questa eco rotola nel cranio; perché ci sia eco ci deve essere il vuoto: che il nostro cranio sia il santuario del vuoto? Ecco che "tu guardi / questa cosa priva di te che è te"⁹⁴

Eliot sembra esprimersi in termini simili⁹⁵: "Io un vecchio, / una testa intronata tra spazi ventosi"; "Un vecchio in una casa con correnti d'aria / sotto un gomito di vento". Il problema dell'identità è un problema della vecchiaia? Potrebbe sembrare di sì perché il giovane ha infinite possibilità per la sua identità che potrebbe essere tutta da costruire. È quando sei vecchio che non hai possibilità e che, insieme, hai bisogno di consolarti con una tua identità. Ma l'identità cos'è? Una testa vuota percorsa dal vento.

Dickinson: "Tutta la vita - conoscersi - noi che non possiamo impararci - e infine - un cambiamento - chiamato cielo -"⁹⁶. Noi siamo mistero a noi stessi e tutta la vita è il tentativo inesausto e infruttuoso di dipanare questo mistero. Infruttuoso perché la vita è novità costante e non è definibile né cogliabile dal pensiero, dalla nostra ricerca (quando crediamo di esserci conosciuti siamo già diversi). La morte, vista anche come compimento di tutta la vita, potrebbe essere la chiave di volta per comprendere questo

⁸⁹ CACCIARI M., *Della cosa ultima*, Adelphi, 2004, 111 ss.

⁹⁰ JABÈS E., *Canzoni per il pasto dell'orco*, Manni 2004, 57.

⁹¹ JABÈS E., *Il libro delle interrogazioni*, Marietti 1988, 32.

⁹² Id. 53.

⁹³ NOEL B., *La caduta dei tempi*, Guanda, 1997, 13.

⁹⁴ Id. 77.

⁹⁵ ELIOT T. S., *La sorella velata*, BUR 2000, 45.47.

⁹⁶ DICKINSON E., *Poesie*, Mondadori 1995, 246 (il numero è delle poesie).

mistero che si è dipanato nel tempo. Ma questo cambiamento è il cielo e noi siamo ancora terra. È cielo e, qui, potrebbe essere la luce e la salvezza della nostra identità.

Rovatti in termini filosofici sembra sostenere qualcosa di simile⁹⁷. Nella realtà tutto scorre, aveva affermato Eraclito. Tutto è in costante mutamento. Un mutamento che a volte dipende da noi ma molto più spesso sembra essere frutto della realtà esterna o del caso. Per questo il soggetto non potrà pretendere di avere una propria immutabilità, una propria identità definita. Il soggetto è una identità che non può sottrarsi alla discontinuità, alla casualità che gli sono intrinseche e di cui è risultato. D'altra parte, la verità è una luce nera (cfr. i mistici)⁹⁸, abbagliante e invisibile come il sole di Platone che lo schiavo, uscito dalla caverna, non è in grado di vedere. Però, è proprio questo sole che non si può vedere (invisibile per eccesso di luce, da parte sua, e per eccesso di debolezza, da parte nostra) che rende visibile la realtà e che permette alla realtà di esistere. La realtà, la verità è fatta, contemporaneamente di visibile e di invisibile. La verità, per essere rivelata deve negarsi alla vista, nascondersi. Questa dialettica di visibile e invisibile vale anche per il soggetto. Per questo, anche per quel che riguarda la nostra identità, si tratta di tenere sempre uniti il visibile l'invisibile. C'è una qualche visibilità della nostra identità solo che questa si fonda, esiste, vive perché c'è una identità invisibile. È la differenza che produce il soggetto, la differenza e la separazione tra visibile e invisibile; differenza ma non radicale separazione perché il visibile è tale in forza dell'invisibile. La luce si vede grazie all'ombra. Ora la differenza si presenta anche come mancanza, assenza correlativa alla presenza (autoaffermazione). Per questo l'io che sono e che conosco, lo sono per quello che non vedo, che non conosco. E il proprio della soggettività è innominabile⁹⁹.

È necessario, fondamentale conoscere se stessi. Se è necessario non è di una necessità naturale ma morale: potremmo vivere anche senza conoscerci. Per dare seguito a questa necessità morale dobbiamo comprendere come noi siamo spesso ignoti a noi stessi: dobbiamo cercare di conoscerci a partire dal non sapere.

Non possiamo avere una conoscenza immediata di noi stessi (e qui restano insuperabili le pagine dell'autocoscienza nella Fenomenologia dello Spirito di Hegel). Conoscere se stessi significa conoscere i propri limiti e la possibilità del loro superamento. Ma questo è possibile solo se incontro l'altro, solo passando attraverso l'altro che potrebbe sempre essere un mio potenziale nemico. Per questo la propria conoscenza è *agon*, è confronto con l'altro, è disponibilità a rischiare la propria morte, è superarsi, staccarsi da se stessi. L'altro che incontro, l'altro con cui mi scontro è limitato come me; per questo la conoscenza di me stesso che potrò ricavare dall'incontro con l'altro sarà sempre una conoscenza limitata. Di qui la necessità di indagare sempre. Potrei sperare di arrivare alla piena conoscenza di me stesso solo se incontrassi colui che assume in sé ogni possibile alterità, solo se incontrassi l'Altro. Solo che incontrando l'Alterità assoluta probabilmente perderei la mia stessa identità (non si può vedere Dio e restare in vita). Per conoscermi ho bisogno di uno specchio; e questo specchio è l'altro; conosco me stesso conoscendo il proprio dell'altro, la sua anima; conoscendo l'Altro: solo che questa è una notte ancora più profonda. Per conoscerci dobbiamo affrontare lo sguardo dell'Altro, il suo abisso; dobbiamo abbandonare noi stessi. Di qui la meraviglia e il terrore ("è terribile cadere nelle mani di Dio").

Conoscere se stessi è raggiungere la perfetta unità. Ma questo è impossibile all'anima che, platonicamente è sempre legata al movimento; è impossibile anche al Nous neoplatonico in quanto Pensiero di pensiero, implica la dualità, il passaggio. Ci vuole una intelligenza amante, ek-staticamente rivolta all'Uno. L'anima e anche il Nous sono amore, fame e sazietà. Per cui conoscere se stessi significa trascendere ogni determinazione, conoscere l'Altro che, però, non è conoscibile ma solo amabile. Perché ci consociamo nell'Altro che è in conoscibile noi siamo a noi stessi inconoscibili. È solo la Rivelazione che potrebbe farci conoscere qualcosa di noi stessi?

Del resto, la piena conoscenza di se stessi è impossibile anche perché l'altro, lo straniero lo ospitiamo in noi stessi, è il nostro stesso io¹⁰⁰; non è assurdo se è vero, come è vero, che noi siamo il nostro futuro, quello che non siamo e che decidiamo d'essere. E il difficile è essere in pace con noi essendo stranieri a noi stessi; essere in pace con il nostro presente essendo il nostro futuro e anche il nostro passato. Perché lo straniero è

⁹⁷ ROVATTI P. A., *Il declino della luce*, Marietti 1988, 70 ss.

⁹⁸ Id. 78 ss.

⁹⁹ Id. 85.

¹⁰⁰ CACCIARI cit. 135 ss.

in noi e non è riducibile a noi, anche per questo noi siamo sempre mistero, sfida a noi stessi e alla conoscenza che abbiamo di noi stessi.

Se lo straniero abita in noi, noi siamo e non siamo (Eraclito). Abbiamo una identità ben precisa per cui posso dire "io", ma insieme non abbiamo una identità (è l'io che porta in se stesso il non io, non lo pone all'esterno di sé come Fichte). Per questo noi dovremmo riuscire ad essere stranieri pur abitando; abitare come stranieri; avere una identità sempre aperta all'alterità, una identità sempre diversa. È possibile una identità sempre diversa o non è piuttosto una contraddizione? È la frammentazione dell'io? O non è piuttosto la vita che è sempre nuova pur essendo sempre la stessa vita?

Dobbiamo avere (e abbiamo) una identità in cui riposare. E abitare dobbiamo altrimenti non possiamo offrire spazio allo straniero, all'altro, all'ospite. Ma abitare essendo stranieri significa che nessuna terra ci è straniera, e così nessun volto.

Occorre aver-luogo senza possedere per poter dar-luogo, occorre ritrarsi per potersi vedere; non posso cercare me stesso che ospitando. La mia identità sono gli ospiti in me e il protagonista più straniero è l'io stesso. Bisogna fare esodo nella più pura in-securitas. È Dio stesso che per essere Parola deve uscire da se stesso, farsi straniero a se stesso.

Per questo la necessità della kenosis e la coincidenza di libertà e necessità in Dio. Come in Dio occorre fare il vuoto per poter accogliere veramente senza nessuna logica di scambio. Un vuoto per dar luogo e invocare l'ospite, invocare l'assolutamente Assente.

È attraverso la cura dell'altro e la conoscenza dell'altro che noi abbiamo cura e conoscenza di noi stessi. L'altro è il prossimo. Il prossimo è lo straniero che ci sorprende; è meraviglia e spavento. È incontrato solo da chi abbandona la casa del padre, da chi abbandona la propria identità e la propria sicurezza. Per conoscere se stessi bisogna passare per il deserto; il deserto è il luogo del diabolos, della separazione; nella separazione da noi stessi noi ci conosciamo.

Il nemico è la possibilità estrema del prossimo. Amare il prossimo significa non opporsi al male; per questo il Regno è l'Aperto onni-accogliente, al di là del bene e del male. Solo così si arriva al compimento della storia¹⁰¹.

A conclusione di questo discorso potremmo citare una poesia di Bigongiari: "Il viaggio, il nostos, che cos'è / se non allontanarsi da se stessi, / squilibrare un difficile equilibrio, / darsi al ludibrio azzurro dei miraggi, / mettersi ad ascoltare il sussurro / delle sirene, picconare il muro / della dimora, amare l'improbabile, / distruggere la storia del ritorno? /.../// Forse ho perduto una parte di me, / ma a chi l'ho data? Io non so dov'è. / Forse una fata l'ha rapita e / se mi ama non vuol restituirmela: / quasi è la perla di una promessa, / pegno ch'io devo ancora mantenere, / sulla soglia del suo fatato regno"¹⁰².

***L'uomo, la parola, il tu*¹⁰³. Ebner**

- 1) Già per Aristotele l'uomo è tale per la parola, è *λογον εχον*, animale razionale. E questa parola lo caratterizza perché da sempre alla ricerca di cosa si possa e si debba fare; e questa ricerca è realizzabile solo domandando agli altri, attraverso la parola, appunto. L'uomo è per sua natura aperto alla socialità, ha bisogno, dato il suo limite, della socialità.
- 2) Per il cristianesimo questo dovrebbe essere ancor più vero se tutto è frutto del Logos creatore di Giovanni. Tutto deriva dalla parola e in qualche modo è parola. L'uomo è tale perché proviene dalla parola e perché gli viene donata la parola e può parlare.
- 3) La parola ci viene donata; non è produzione, invenzione, conquista nostra. Nella parola ci troviamo e dalla parola che ci viene rivolta, donata, prendiamo coscienza di noi stessi. Se la coscienza nasce da una parola donata la coscienza sarà sempre coscienza dell'alterità e coscienza del proprio limite, della propria finitezza. Se io esisto solo grazie alla parola, la parola è il dono fatto all'io e che l'io fa a se stesso. Nella parola scopro il mio essere, scopro la mia misteriosità e insieme la mia indicibilità, la mia trascendenza

¹⁰¹ Id. 143.

¹⁰² BIGONGIARI P., *Il silenzio del poema*, Marietti 1820, 2003, 46 – 48.

¹⁰³ EBNER F., *Parola e amore*, Rusconi, 1998, 21 ss.

rispetto al dato immediato, pensato o sentito. Nella parola scopro anche tutta la mia creatività e la mia responsabilità, perché è parola da reinventare costantemente. E qui si pone la possibilità di quella che Heidegger chiama la chiacchiera, la possibilità di tradire la parola vivendola in modo impersonale.

- 4) Di qui la necessità della salvezza della parola. Se non salvo la parola non posso nemmeno salvare me stesso visto che sono posto nella e dalla parola. Ora la parola è parola sempre per un altro, per un tu. Salvare la parola significa ritrovare un tu cui rivolgersi e un tu sempre disponibile all'ascolto e, insieme, sempre disponibile a una risposta che non sia scontata, luogo comune, ma che parta dalla verità della parola, dell'essere. Questo tu lo posso incontrare nella mia interiorità, quel tu originario, vero al di là delle apparenze, che sempre sono.
- 5) Ritrovando nella mia interiorità la mia parola fontale, sentirò il bisogno di dire la parola perché la parola è parola per essere pronunciata, donata o rivolta a un altro. Nella parola, che è la mia vita, troverò il tu a cui necessariamente rivolgermi: non per una necessità naturale, ma per la struttura del mio essere che nella parola ritrova anche tutta la sua libertà. La parola è libertà perché può essere detta e anche taciuta, può essere ascoltata o meno, può essere accolta o rifiutata.
- 6) Se l'uomo è parola diventa un io solo nella relazione a un tu, solo nel parlare e nell'ascoltare un tu. "Si deve prendere il Logos alla lettera, nel senso di parola semplicemente. In principio c'era il 'rapporto dell'io al tu', e questo rapporto era presso Dio e Dio era il 'rapporto dell'io al tu'¹⁰⁴. È la parola che libera il soggetto dalla pretesa di autosufficienza, di autonomia proprie della modernità; come è solo in forza della parola che l'io esce dalla sua invincibile solitudine a cui è confinato dal cogito cartesiano. Contro la fissità dell'io, la Parola dischiude ontologicamente l'esistenza dell'uomo, detta il suo fuoriuscire da se stesso, il suo essere sempre nell'esodo. Il suo essere nella libertà solo di fronte all'altro che interpella e mi chiama costantemente ad uscire dal passato del nostro Egitto.
- 7) Ora se tutto è parola, se la parola può interpellarmi da qualunque situazione e da qualunque realtà, è anche vero che è una parola non sempre evidente, chiara; anche perché la parola nasce e vive del silenzio che sembrerebbe la negazione della parola e del soggetto stesso.
- 8) Per questo il tu cui è destinata la mia parola, il tu da ascoltare, deve essere un tu adeguato. Deve essere un tu personale. Un tu di fronte a me in tutta la sua libertà e misteriosità; un tu di fronte al quale non avrò nessuna sicurezza, nessuna garanzia e che potrebbe anche essere il nemico. Perciò dare valore alla mia parola, dire la mia parola, implica la necessità di ascoltare e di dare la parola anche al possibile nemico. È nell'incontro con la parola che è l'altro che acquista senso, valore, significatività anche la parola che sono io.
- 9) Nell'incontro con il tu e la sua parola sperimento tutta la povertà e la fragilità della parola. Potrebbe essere la mia o la sua una parola urlata per presunzione o per paura, una parola sopportata per presunzione, una parola disattesa e inascoltata, una parola incompresa; una parola inutile. Anche fosse una parola accolta sperimentiamo sempre come esista una divario sostanziale tra la parola che io sono, la parola che dico e la parola che viene compresa. Come dovrei essere consapevole di come la stessa cosa accada per la parola del tu che mi viene rivolta. Di qui l'impossibilità che la povertà della mia parola possa davvero essere integrata dalla parola del tu e viceversa. L'impossibilità di corrispondere effettivamente al mio essere parola.
- 10) Se il mio essere è il mio essere parola, è solo di fronte a una parola 'assoluta', una parola creatrice che posso realizzare la mia stessa parola. Per questo è solo nel tu di Dio che l'uomo realizza se stesso, diventa io, e diventa capace di parole che siano significative: è dalla parola di Dio che trae originalità, verità e significato anche la nostra parola.
- 11) L'uomo, creato nella parola, continua a vivere in quanto sempre chiamato da Dio; passa dal nulla all'essere in quanto uditore della parola. E' in questo continuo dialogo che l'uomo conosce se stesso e Dio. Per questo l'uomo non arriverà mai alla piena conoscenza di Dio e di se stesso; per questo la parola che lo costituisce, sarà sempre eccedente le sue possibilità di comprensione.

¹⁰⁴ Id. 148.

- 12) Nella parola l'io è sempre in cammino verso il tu. Il tu di Dio è il cammino verso il tu che è l'altro, l'uomo; ed è la relazione al tu dell'uomo che apre alla nostalgia del Tu incondizionato, assoluto. Questo dialogo è apertura all'amore: conoscenza dell'io, del tu, del Tu sono determinate dall'amore. Come l'io è apertura nella parola al tu, così deve essere disponibile ad essere un tu per l'altro
- 13) Riassumendo:
- a) La parola che siamo ci impone di incontrare il tu. "La lingua è l'azione spirituale dell'io che pone il tu"¹⁰⁵; in questo modo possiamo uscire dalla prigione dell'io. Però il tu lo posso trovare solo in me stesso sia nel senso che io sono un tu per me stesso, sia nel senso che devo accogliere in me, ospitare in me il tu dell'altro uomo. Solo allora lo trovo anche nell'altro e in Dio; non posso cercarlo in Dio se non lo trovo in me e nell'altro uomo¹⁰⁶.
 - b) Nell'interiorità però sono solo; "Il cammino verso il vero tu nell'altro uomo passa attraverso la solitudine interiore"¹⁰⁷.
 - c) In ultima analisi il vero tu dell'uomo è Dio. Il problema è quello che Heidegger chiama dell'esistenza in autentica, della deiezione, della chiacchiera e dell'equivoco. Per l'io futile si cerca un tu futile nel regno del terreno¹⁰⁸.
 - d) Perché la parola è necessità di interiorità, di accoglienza dell'altro nell'amore, di apertura all'ultimo Tu, Dio, "la parola porta la vita verso lo spirito - lo spirito rende vivente la parola". La parola apre alla dimensione dello spirito (del resto già affermato da Agostino nel De Magistro: la parola non è suono ma significato attraverso un suono e il significato rinvia a una dimensione non fisica, alla dimensione del maestro interiore); ed è in questa dimensione solo che la parola diventa parola nuova, originale; altrimenti siamo nel luogo comune, nella possibilità della previsione e della ovvietà che rende inutile la parola stessa.
 - e) Nella dimensione dello spirito l'uomo si scopre «facitore di parola», e lo è in virtù del suo essere «uditore della parola». È l'appello di Dio all'uomo, il suo chiamarlo dinanzi a sé con la Parola, il sigillo dell'intera creazione.
- 14) Per quanto la parola ci costituisca nella apertura al tu, per la dimensione spirituale della parola e per il suo radicarsi nell'interiorità, siamo ricondotti alla solitudine. Una solitudine quasi in trascendibile.
- a) Ci troviamo di fronte alla solitudine, condannati alla solitudine, o dalla morte (è sempre e solo nostra) o dallo spirito;
 - b) il problema è se ci sia una qualche relazione tra spirito e morte. Resta che per vivere nello spirito bisogna in qualche modo sradicarsi, morire, rinascere (per Gv. 3), e rinascere è morire. La vita nello spirito è la vera vita; potrebbe essere che nello spirito è possibile vivere in modo vivo la morte stessa. Solo che la solitudine della morte resta caratterizzata dalla disperazione, mentre quella dello spirito è vivibile perché è la solitudine dell'uomo di fronte a Dio, al tu irriducibile che è origine della mia originalità, rivelazione del senso del tu per l'io; nella morte la solitudine non è aperta a nessun tu, di qui la sua insignificanza, assenza e negazione di senso per il soggetto stesso; di qui la disperazione¹⁰⁹. Nella morte, però, potrebbe anche accadere: "Nelle tue mani affido il mio spirito"; al di là della solitudine, della disperazione, o nella solitudine della disperazione, potrei incontrare quel Logos che è detto nel silenzio eterno e che è relazione originaria di ogni io e di ogni tu. Potrei incontrare quella Parola vincitrice del nulla, perché Parola creatrice, e vincitrice della morte.
 - c) Questa solitudine non è comprensibile da parte del pensiero perché il pensiero non può arrivare a cogliere lo spirito, anche se si avvicina. E questo perché il pensiero ha che fare con l'idea, con la possibilità, con l'universalità; per questo non può cogliere l'io nella sua dimensione più vera che è quella spirituale, quella dell'interiorità. Del resto lo spirito sfugge al pensiero anche perché il pensiero non comprende l'altra realtà spirituale che è Dio¹¹⁰.
- 15) Da quanto detto, possiamo ricavare che Ebner è un pensatore autenticamente religioso, per il quale la *re-ligio* tra Dio e uomo è Parola. Se nell'idealismo l'Io è sciolto da ogni legame, nel pensiero dialogico l'uomo è ancorato alla Parola, è raccolto nella Parola: la Parola è ciò che va dall'io al tu, ciò che apre alla relazione, è il movimento stesso del relazionarsi, quel trascorrere incessante nel quale l'uomo è istituito.

¹⁰⁵ Id. 57.

¹⁰⁶ Id. 52.

¹⁰⁷ Id. 63.

¹⁰⁸ Id. 55 ss.

¹⁰⁹ Id. 46 ss.

¹¹⁰ Id. 66.

La trascendenza¹¹¹ (Pareyson)

La trascendenza è l'aspetto base di ogni nostra esperienza. Noi viviamo sempre nella trascendenza; per certi aspetti noi siamo trascendenza.

- 1) Trascendenza rispetto alla natura e della natura; perché noi, pur essendo parte integrante della natura, non ci sentiamo ridotti ai suoi limiti, alle sue leggi.
- 2) Trascendenza rispetto anche al tempo che sembra essere la nostra condanna.
 - a) Trascendenza rispetto al passato (non siamo condannati ad essere figli del nostro passato; e il passato non è mai definitivamente passato vista la possibilità che, nella memoria, abbiamo di renderlo vivo, attuale, presente: cfr. Kierkegaard);
 - b) rispetto al futuro (possiamo fare in modo che, almeno al presente, la parola della morte non sia la parola ultima della nostra vita, e, di fatto, viviamo come se la morte non possa essere anche nostra; potrebbe essere una illusione, ma ci liberiamo dalla condanna);
 - c) rispetto al presente visto che la nostra vita si caratterizza per il suo essere costantemente nel futuro del progetto, anche se a partire dalla concretezza del presente e dalla sua limitatezza.
 - d) Questa trascendenza, che per molti aspetti accade istintivamente, per altri aspetti deve essere decisa; e viene decisa nell'attimo, nell'istante che, in quanto vittoria sul passato-presente-futuro e loro possibile senso, sembra porsi oltre il tempo. L'attimo sembra essere il nostro attingere all'eternità, il nostro possibile incontro con l'eternità.
 - e) Il tempo non sarebbe più Crono che divora i propri figli.
- 3) Trascendenza rispetto alla immediatezza del mio istinto, del mio desiderio, del mio interesse. E questa trascendenza accade attraverso la legge morale; e questa sua trascendenza è rivelata in me dalla presenza del rimorso che non posso eludere come voglio. Però posso sperimentare una ulteriore trascendenza: trascendenza rispetto alla stessa legge morale nel senso che, in un atteggiamento di amore incondizionato, posso anche relativizzare le indicazioni che mi vengono dalla morale che pure indicano la mia trascendenza rispetto alla puntualità della mia esistenza e al suo interesse immediato.
- 4) Questa trascendenza che lo caratterizza, non può non diventare nell'uomo anche la volontà e la possibilità di trascendere quello che è opera sua, il suo sapere, o, meglio, la formulazione razionale del suo sapere. E, di fatto, questo già, e continuamente, si realizza nella poesia, nell'arte, che sono visioni del mondo che non sono facilmente riducibili a categorie razionali.
- 5) L'uomo trascende se stesso¹¹² e, in questa trascendenza di se stesso, manifesta la sua peculiarità rispetto a tutte le altre realtà.
 - a) In questo trascendere se stesso diventa simbolo della trascendenza: non è tutto e sa di non esserlo perché conosce molto bene il proprio limite; e il limite più elementare è che non coincide mai con se stesso.
 - b) Però è rapporto ontologico con l'essere; è costituito nell'essere e, consapevolmente, sa aprirsi all'essere e alla sua trascendenza. È sempre oltre se stesso, è sempre più del suo essere.
 - c) Qui si radica la sua libertà; questa trascendenza è la libertà. Una libertà in cui da sempre siamo e che da sempre ci precede e precede la singola libertà; una libertà talmente radicale che è libera anche di negarsi nell'abitudine o nel sacrificio. Una libertà in cui siamo posti e che non è i nostri singoli atti. Una libertà che ci precede, in cui siamo e che costantemente ci interpella: per questo la libertà è responsabilità.
 - d) Privi di questa capacità e volontà di trascendenza noi cadremmo nell'immanenza. Avremmo la caduta nel naturalismo e nella divinizzazione della natura (New Age o certe correnti dei Verdi): solo che la natura è la fisicità e avremmo la riduzione dell'esistenza alla fisicità. Avremmo la caduta nell'immanenza. Cadere nell'immanenza significa, di fatto, coincidere con il presente (quando il presente si offre positivamente), diventa decisivo solo quello che sono e voglio nel presente. Solo che non sempre il presente è affascinante; spesso il presente è anche il presente del limite e della colpa: l'immanenza diventa immanenza del passato, sono frutto del passato mio o, preferibilmente, del passato rappresentato dai condizionamenti della società. E di nuovo abbiamo la deresponsabilizzazione. In questo modo non solo non si è in grado di contestare e di trascendere la legge, anche

¹¹¹ PAREYSON L., *Ontologia della libertà*, Einaudi 1995, 89 ss.

¹¹² Id. 96 ss.

quella morale, ma si cade al di sotto della legge: si coincide con la propria immediatezza e si viene prima della legge, prima del bene e del male. Solo che prima del bene e del male è solo l'istinto; siamo ridotti a istinto e lo facciamo coincidere con la libertà, con la pretesa che la legge, almeno quella civile, sia finalizzata a questa libertà. Solo che l'istinto è la negazione della libertà.

- 6) In queste esperienze di trascendenza potrebbe anche inserirsi un discorso su Dio come condizione di possibilità della nostra stessa trascendenza, come orizzonte ultimo della nostra trascendenza. Un Dio che, trascendente, si rivela e si nasconde. Un Dio che si annuncia, e non potrebbe essere altrimenti proprio per la sua trascendenza, nel silenzio; un silenzio che si identifica con il silenzio della sofferenza.
- a) A questo punto ogni nostro discorso su Dio non potrebbe che essere simbolico, dove il simbolo riconosce tutta la propria capacità di rinvio ma anche tutta la sua povertà; segno sia della presenza sia della assenza.
- b) Innanzitutto la parola deve recuperare tutta la sua ricchezza e la sua povertà. La parola sa che ha la forza non solo di significare, ma anche di rendere presente, almeno qualche volta, la realtà. Però la parola conosce anche tutta la sua gratuità e spesso la sua vacuità e inutilità. Di fronte al silenzio di Dio la parola trova tutto il suo limite e la sua incapacità di superarne la trascendenza. Per questo la parola diventa parola simbolica. Nella parola il simbolo non viola il silenzio; è parola radiante, suggestiva.
- c) Per questo qualunque discorso su Dio che non sia discorso simbolico, diventa violazione della sua ineffabilità, pretesa nostra di categorizzare l'incategorizzabile e, di conseguenza, riduzione di Dio a nostro prodotto. Diventa interruzione del silenzio divino e sostituzione, al silenzio, delle nostre chiacchiere che possono essere rassicuranti, ma ci lasciano con il vuoto. Si produce, in questo modo, una dissipazione del mistero¹¹³; e se il mistero è ciò che caratterizza la radice ultima della nostra vita, dissipazione, o, almeno, pericolo di dissipare la nostra stessa vita. Affermare la trascendenza di Dio significa affermare Dio come assoluta libertà¹¹⁴ e per questo l'impossibilità di inquadralo in categorie predeterminate. Dio è libertà che si pone. Per questo l'essere di Dio dipende dalla sua volontà¹¹⁵; Dio è, in qualche modo, prima e dopo di sé. Dio è abisso prima dell'essere¹¹⁶. È vittoria sul nulla. È libertà che si pone contro il nulla per vincerlo. La sua libertà, di conseguenza, è il punto d'incontro tra essere e nulla. Se Dio è libertà che si pone, Dio non è un dato originario. Ma: Dio è un atto originario¹¹⁷. In questo contesto ogni discorso che noi vogliamo fare su Dio, ogni relazione che eventualmente vogliamo stabilire con Dio, deve partire dalla rinuncia alle nostre categorie che renderebbero Dio dato e non atto. Deve essere un atto di libertà e, come per Dio, anche la nostra libertà dovrebbe affermarsi a partire da un confronto con il nulla; se è contro il nulla che Dio si rende presente, ogni relazione con Dio deve partire dalla creazione di spazi di nulla.
- 7) Possiamo definire "il peccato fondamentale contro l'intelligenza umana" come la decisione base dell'intelligenza umana di costituirsi misura di tutte le cose e, di conseguenza, di negare ogni trascendenza della verità nei confronti dell'intelligenza umana medesima. La stessa linea di riflessione era stata proposta da una pagina di S. Agostino, nella quale descrive la sua esperienza della conoscenza della verità. *"... accolsi il consiglio di tornare in me stesso e con la tua guida tornai nel mio mondo interiore: e ci riuscii perché ti eri fatto mio sostegno. Vi entrai, e con l'occhio di quest'anima, quale che fosse, vidi al di sopra dell'occhio stesso di quest'anima, al di sopra di questa mente, la luce che non muta... e non era al di sopra della mia mente come sta l'olio sopra l'acqua, o anche il cielo sopra la terra: era più in alto di me perché era lei ad avermi fatto, e io ero più in basso, perché fatto da lei. Conoscere la verità è conoscere lei, conoscere lei è conoscere l'eternità"*¹¹⁸. Il peccato fondamentale contro l'intelligenza umana è di identificare la "lux incommutabilis" di cui parla Agostino, con la mente umana, negando che quella luce sia "supra oculum animae — supra mentem".
- a) Se questo è il peccato dell'intelligenza, la sua conversione potrebbe consistere nel ritorno a una visione realista: nell'accettare, appunto, di essere misurata dalla realtà e non essere misura. Se misurata dalla realtà l'intelligenza dovrà riconoscere da una parte il proprio limite, e dall'altra la necessità

¹¹³ Id. 112.

¹¹⁴ Id. 119 ss.; 129 ss.

¹¹⁵ Id. 130.

¹¹⁶ Id. 132.

¹¹⁷ Id. 137.

¹¹⁸ AGOSTINO, *Confessioni*, 7, 10.16, Garzanti 1990.

della trascendenza (almeno la trascendenza verso quella realtà che si pone in modo autonomo rispetto ad essa). In questo modo l'intelligenza potrà tornare ad essere se stessa e cioè intelligenza dell'essere; apertura sempre rinnovata all'essere nella fiducia che l'essere sia un essere che si rivela e che illumina.

- b) Il ritorno al realismo, anche se non sarà un realismo ingenuo, ma molto più critico, visto che l'intelligenza è passata attraverso l'ubriacatura della modernità, permetterà anche di pensare la possibile verità del cristianesimo come dono. Realismo significa mettersi in un atteggiamento di accoglienza verso una realtà che ci supera, verso un essere che si presenta come orizzonte di costante e viva novità. Mettersi in un atteggiamento realistico significa apprezzare la realtà come dono che ci viene incontro dall'essere e ci viene incontro come aiuto alla nostra povertà. Non necessariamente è atteggiamento ingenuo perché il dono, per essere tale, deve essere assolutamente gratuito, immotivato, imprevedibile; il dono potrebbe, nella sua alterità, spiazzare, provocare problema.
- c) L'essere dell'ente, mostrandosi, chiede all'uomo una decisione, quella di porre il fondamento della propria consistenza fuori di sé, in una realtà che non dipende dalla propria volontà e dalla propria intelligenza. Non è la coscienza che contiene e sostiene il suo atto di essere, ma è il suo atto di essere che porta la coscienza: l'atto di coscienza non è l'atto di essere. E la modernità, troppo spesso, ha ridotto il secondo al primo.

L'attitudine anti-metafisica che caratterizza spesso la filosofia illuministica e post illuministica è l'attitudine di chi non dona l'assenso della volontà ad accogliere la realtà nella sua evidenza trovata, perché non si è disposti ad accettare la trascendenza dell'essere: suo proprio e di ogni ente.

E' questa l'attitudine anti-religiosa, e soprattutto anti-cristiana. Perché l'uomo, che ne è esistenzialmente condizionato, non può non ridurre il Revelatum all'impensabile, e ridurlo all'opinabile; il credere non è affermare una verità, ma un voler semplicemente "tener per vero", senza nessuna pretesa di universalmente vero. Il cristianesimo è un'emozione senza alcuna dimensione veritativa.

La ragione sganciata dall'essere non può più ammettere la possibilità di una verità rivelata e proponibile e da proporsi a tutti perché universalmente valida, poiché una tale ragione ha ridotto la verità a questione soggettiva. Al contrario dell'affermazione centrale del cristianesimo: la verità è per tutti e se Cristo è "la grazia della verità" (cfr. Gv. 1,17), egli è da predicare a tutti.

L'anima¹¹⁹

- 1) Cosa significa credere? Non è tanto un fatto teoretico (esiste Dio), quanto un fatto pratico. È entrare in una relazione personale che coinvolge fin dalla radice il nostro essere: *Ascolta, Israele: il Signore è il nostro Dio, unico è il Signore*¹²⁰. *Tu amerai il Signore, tuo Dio, con tutto il cuore, con tutta l'anima e con tutte le forze.* La fede
 - a) nasce dall'ascolto di una parola di liberazione, di salvezza che è una parola esclusiva, unica.
 - b) Dalla esclusività di questa liberazione nasce l'unicità della relazione.
 - c) Una relazione fatta di amore; non fatto teoretico ma pratico.
 - d) Un amore che coinvolge tutta la persona in tutta la sua concretezza e fin dalla radice.
 - e) Questa nuova relazione mette in una situazione di costante esodo, uscita e provvisorietà anche quando si sarà entrati nel possesso della Terra promessa. È una relazione che muta anche il nostro rapporto con la realtà stessa e con gli altri: impossibile il possesso, di qualunque tipo.
 - f) Questo è possibile grazie alla promessa che accompagna sempre il popolo dall'uscita dall'Egitto all'ingresso nella Terra. Non è una promessa semplice ma ambigua. Si tratta di due vie: una via di morte e una di vita: *"Vedi, io pongo oggi davanti a te la vita e il bene, la morte e il male. Oggi, perciò, io ti comando di amare il Signore, tuo Dio, di camminare per le sue vie, di osservare i suoi comandi, le sue leggi e le sue norme, perché tu viva e ti moltiplichi e il Signore, tuo Dio, ti benedica nella terra in cui tu stai per entrare per prenderne possesso. Ma se il tuo cuore si volge indietro e se tu non ascolti e ti lasci trascinare a prostrarti davanti ad altri dèi e a servirli, oggi io vi dichiaro che certo perirete, che non avrete vita lunga nel paese in cui state per entrare per prenderne possesso, attraversando il Giordano. Prendo oggi a testimoni contro di voi il cielo e la terra: io ti ho posto davanti la vita e la morte, la benedizione e la maledizione. Scegli dunque la vita, perché viva tu e la tua discendenza, amando il Signore, tuo Dio, obbedendo alla sua voce e tenendoti unito a lui, poiché è lui la tua vita e la tua longevità, per poter così abitare nel paese che il Signore ha giurato di dare ai*

¹¹⁹ MANCINI R., *Il senso della fede*, Queriniana 2010, 19 ss.

¹²⁰ Deut. 6,4-5.

tuoi padri, Abramo, Isacco e Giacobbe" (Deut. 30, 15-20). È una promessa di vita che noi dobbiamo accogliere nella fiducia che sia davvero la vita. Questo ci impone, in contemporanea di diffidare di quella apparenza di vita che di fatto è la via della morte, anche se apparentemente più rassicurante. Possiamo operare questa scelta non scontata ricordando il passato di scelta, di infedeltà, di misericordia: *Ricordati di tutto il cammino che il Signore, tuo Dio, ti ha fatto percorrere in questi quarant'anni nel deserto, per umiliarti e metterti alla prova, per sapere quello che avevi nel cuore, se tu avresti osservato o no i suoi comandi. Egli dunque ti ha umiliato, ti ha fatto provare la fame, poi ti ha nutrito di manna, che tu non conoscevi e che i tuoi padri non avevano mai conosciuto, per farti capire che l'uomo non vive soltanto di pane, ma che l'uomo vive di quanto esce dalla bocca del Signore. ... Osserva i comandi del Signore, tuo Dio, camminando nelle sue vie e temendolo, perché il Signore, tuo Dio, sta per farti entrare in una buona terra: terra di torrenti, di fonti e di acque sotterranee, che scaturiscono nella pianura e sulla montagna; terra di frumento, di orzo, di viti, di fichi e di melograni; terra di ulivi, di olio e di miele; terra dove non mangerai con scarsità il pane, dove non ti mancherà nulla... Mangerai, sarai sazio e benedirai il Signore, tuo Dio, a causa della buona terra che ti avrà dato.*

È solo nel cammino che noi possiamo conoscere noi stessi, solo in una situazione di sempre rinnovato esodo. In questa situazione il cuore comprende tutta la sua fragilità e la necessità di una salvezza che non può darsi e che può solo accogliere. È questa fragilità conosciuta che ci impedisce di trasformare il bene ricevuto in possesso e pretesa di merito nostro.

Guardati bene dal dimenticare il Signore, tuo Dio, così da non osservare i suoi comandi, le sue norme e le sue leggi che oggi io ti prescrivo. Quando avrai mangiato e ti sarai saziato, ... il tuo cuore non si inorgoglisca in modo da dimenticare il Signore, tuo Dio, che ti ha fatto uscire dalla terra d'Egitto, dalla condizione servile... Guardati dunque dal dire nel tuo cuore: "La mia forza e la potenza della mia mano mi hanno acquistato queste ricchezze". Ricordati invece del Signore, tuo Dio, perché egli ti dà la forza per acquistare ricchezze, al fine di mantenere, come fa oggi, l'alleanza che ha giurato ai tuoi padri. Ma se tu dimenticherai il Signore, tuo Dio, e seguirai altri dèi e li servirai e ti prostrerai davanti a loro, io attesto oggi contro di voi che certo perirete! Perirete come le nazioni che il Signore sta per far perire davanti a voi, se non avrete dato ascolto alla voce del Signore, vostro Dio. (Deut. 8, 2-3.6-12.14.17-20)

- g) La vita del credente è questo costante viaggio, nella precarietà, però sostenuto da una memoria di liberazione, da una promessa di vita: a questa memoria, a questa promessa decide di aderire con tutta l'anima, con tutto il cuore, con tutte le proprie forze.
 - h) Memoria, promessa, cuore, anima "a mio avviso indicano, da un lato, il nucleo di soggettività che è coinvolto nel credere stesso e, dall'altro, il tipo di attrazione, di tensione e di senso che è implicato nella fede"¹²¹.
- 2) Ora "il pensiero moderno, in alcune sue correnti dominanti — emerse soprattutto con l'idealismo, il marxismo, il positivismo, lo scientismo e il nichilismo — ha rimosso i riferimenti essenziali per pensare questo spazio di esperienza: l'anima, la presenza di Dio, la promessa, la salvezza. Come in un rito tribale, il diventare adulti sembra dover passare per una mutilazione. Resta vero però, a mio avviso, che un compito fondamentale per il pensiero critico non è quello di eliminare, ma quello di ascoltare e di interpretare quanto è irrinunciabile nella nostra condizione. In particolare, si tratta di non decapitare la trascendenza che pure sperimentiamo e che, in un certo senso, noi stessi siamo. Per questo, senza perdersi nel gioco di specchi dell'astrazione, è necessario cogliere e interpretare la logica inerente alla vita, per quanto misteriosa e sorprendente possa risultare"¹²².
- 3) Al di là di tutte le critiche, la fede è un atteggiamento umano. Allora dobbiamo chiederci: "Chi è che crede? Chi, dentro di noi, è il soggetto del credere?"¹²³.
- a) La filosofia occidentale, dall'età greca fino almeno alla scolastica, ha colto il nucleo essenziale della soggettività nell'anima; solo che questa anima era vista in opposizione al corpo che pure siamo e che fa parte della nostra soggettività (e qui, forse, sta la causa del rifiuto moderno dell'anima).
 - b) Ora, se noi analizziamo l'esperienza possiamo vedere come ogni fatto dell'esistenza possa essere portatore di verità, per quanto possa anche essere negativo. "Esistono però non solo esperienze occasionali, disperse, puntuali, in cui possiamo presentire un frammento di verità, ma esperienze che sono passaggi di vita rivelativi. Qui servirebbe un'analisi in grado di mostrare il valore paradigmatico,

¹²¹ MANCINI cit., 20.

¹²² Id. 20-21.

¹²³ Id. 21.

in tal senso, di esperienze come il sogno, il dono, la promessa, il dialogo, il servizio alla giustizia e alla pace, la maturazione di un modo di morire (non il fatto della morte in sé) tale da porsi come atto della libertà. E in queste esperienze — nelle quali prende forma nuova e originale il nostro modo d'essere — che emerge la soggettività complessa e stratificata della persona umana¹²⁴.

- 4) Da questo punto di vista potremmo considerare l'anima come il nucleo profondo che dà unità e dinamicità a tutte le dimensioni dell'uomo, a quelle conoscitive, a quelle emotive, a quelle pratiche, a quelle più strettamente personali, spirituali che necessariamente hanno riflessi anche in quelle più concrete e in qualche modo materiali. Per questo, l'anima non è riducibile a un unico significato, ma è la concrezione di una costellazione di significati.
- a) «Il primo di essi riguarda il riferimento al mistero concreto distintivo dell'umano, per cui l'anima è il nucleo sorgivo, dinamico e inoggettivabile nell'essere personale di ciascuno¹²⁵. Siamo mille cose, ma non al modo di una somma; siamo invece un incalcolabile mistero vivente, irriducibile alla sola costituzione biologica e al condizionamento culturale, a ruoli e funzioni; siamo tale mistero sin dall'inizio e lo siamo come apertura, come novità vivente. Qui la parola "anima" sta a significare la soggettività profonda della persona, il suo volto interiore.
 - b) Strettamente legato a questo primo significato è poi quello dell'anima intesa come unicità personale che si esprime non solo nel corpo e nella biografia di ciascuno, ma nel modo d'essere. Siamo esseri originali e autocoscienti secondo una profondità di sentire, vedere, scegliere, patire e agire che va oltre l'io della coscienza immediata che abbiamo rispetto a noi stessi e alla realtà.
 - c) Inoltre, un terzo significato dell'anima ne mette in luce i caratteri di trascendenza e integrazione. La persona, in virtù della sua anima, può in vario modo trascendere ogni dato esterno, ogni calcolo, come pure ogni aspetto parziale o determinazione oggettivante. La persona non si risolve nei fatti esterni e neppure nei singoli tratti del proprio essere, ma può superare se stessa, uscire da sé e anche sfuggire a ciò che da fuori cerca di imprigionarla. L'anima, mentre spinge tutta la persona a trascendersi, ne sostiene e raccoglie ogni dimensione. L'anima cioè ricapitola e trascende la somma delle caratteristiche di una persona stabilendo, per come può di volta in volta, un'integrità. Se è energia, è l'energia del trascendimento e dell'integrazione dei nuclei dell'essere personale, dal corpo al pensiero, dai bisogni ai desideri, dalle emozioni ai sentimenti. L'anima è la fonte interiore dell'unificazione della persona.
 - d) Considerando questo duplice movimento di trascendenza e integrazione si può dire — ed è il quarto significato che evidenzio — che l'anima è libertà. Infatti la libertà non è semplicemente un organo del soggetto, una facoltà indistinta, ma esprime e, per così dire, incarna l'unicità deliberativa di ciascuno, il suo potere di sintesi di sé e di trascendenza¹²⁶.

Tutti i significati del termine "anima" esplicitati sinora mettono in rilievo il versante dell'unicità del singolo. Ma bisogna anche vedere il versante della relazionalità, già sempre costitutivo dell'umanità di ognuno. Da questo punto di vista l'anima è quel nucleo radicale di soggettività per cui la persona è relazione. Relazione con l'origine della sua esistenza e della vita, ma anche relazione con ogni alterità. L'unicità non è isolamento, ma si dà solo nella correlazione di tutti gli esseri, per cui la vita è la comunione dei viventi. Ed è per la sua anima che anche una sola donna o un solo uomo può ospitare in sé un popolo, un mondo. [...] Nel fondo del nostro essere c'è una costitutiva tendenza alla relazione con l'altro, una disposizione originaria alla comunione che Martin Buber ha chiamato il "tu innato"^{127,128}.

5) Osservazioni:

- a) A proposito del mistero dell'uomo a se stesso:
 - i) Factus eram ipse mihi magna quaestio (Ero diventato io stesso per me stesso un gran problema). (Confess. 4, 4, 9). Quello che mi sembra importante è che questa esperienza Agostino la fa in reazione alla perdita di un amico. È la morte che ci mostra l'unicità della persona che perdiamo, e anche la nostra stessa unicità proprio per le reazioni che a questa perdita si danno in noi.

¹²⁴ Ivi.

¹²⁵ Cf. G. CANOBBIO, *Il destino dell'anima. Elementi per una teologia*, Morcelliana, Brescia 2009, 78: «L'anima è divenuta nei secoli passati l'elemento distintivo e/o lo strumento linguistico per dire la singolare identità dell'uomo, per spiegare la sua apertura al Creatore e per mantenere l'affermazione del suo destino alla comunione beatificante con lui».

¹²⁶ Su questo punto cf. V. MANCUSO, *L'anima e il suo destino*, Raffaello Cortina, Milano 2007, 51-53.

¹²⁷ M. BUBER, *Il principio dialogico e altri saggi*, San Paolo, Cinisello B. 1993, 78.

¹²⁸ MANCINI cit. 22-24.

"Quella sofferenza fece sprofondare nelle tenebre il mio cuore: dove volgevo lo sguardo non c'era altro che morte. La terra natale era per me un tormento, la casa paterna un'incredibile infelicità; tutto ciò che avevo condiviso con lui, si trasformava senza di lui in un martirio smisurato. I miei occhi lo cercavano dovunque e non mi si presentava; odiavo tutte le cose, perché non lo avevano più in mezzo a loro e non erano più in grado di dirmi: 'Ecco che arriva', come quando, da vivo, era assente. Ero io diventato un grave problema a me stesso (*Factus eram ipse mihi magna quaestio*): chiedevo alla mia anima perché fosse così triste, perché mi angosciasse tanto e non riusciva a darmi alcuna risposta"¹²⁹.

- ii) Eraclito: "I confini dell'anima non li puoi trovare andando, pur se percorri ogni strada: così profondo essa ha il logos." (Eraclito, 45 DK).

In termini simili si esprime Agostino: *Grande è tale potere della memoria, grande oltre misura, Dio mio, un santuario ampio e infinito. Chi ne toccò il fondo? Eppure è un potere, questo, del mio spirito e appartiene alla mia natura; nemmeno io riesco a comprendere tutto il mio essere. Lo spirito è dunque troppo limitato per possedere se stesso. Dov'è allora quel che di se stesso non riesce a comprendere? Forse fuori di lui e non in lui? Come mai allora non lo comprende? Una grande meraviglia mi nasce oltre tutto questo e mi afferra lo sbigottimento. Eppure gli uomini se ne vanno ad ammirare le cime dei monti, gli enormi flutti del mare, i più ampi corsi dei fiumi, l'estremità dell'oceano, le orbite degli astri. Abbandonano se stessi e non si stupiscono se io non vedevo materialmente tutte le cose di cui parlavo, di cui pure non potrei parlare se interiormente non vedessi, nella mia memoria, in dimensioni così enormi quali si possono vedere solo esteriormente, monti e flutti e fiumi ed astri, che ho visto, e l'oceano, a cui ho creduto. Eppure queste cose non le ho inghiottite vedendole, quando le ho viste materialmente, e presso di me non stanno le cose in sé, bensì le loro immagini e io so bene che cosa e da parte di quale senso del corpo è stato impresso in me"¹³⁰. In questo testo, meritatamente famoso, che ha catturato la riflessione di tanti autori e che Petrarca ricorda nella celebre esperienza del Monte Ventoso, il mondo spirituale si dischiude nella sua profondità vertiginosa, divenendo così, in un'atmosfera di crescente rarefazione spirituale, immagine, dimora e metafora dell'infinito di Dio. Dinanzi allo sconfinamento di cui lo spirito si scopre capace (*animus ad habendum se ipsum angustus est*), che riecheggerà in epoca moderna nell'avvertimento pascaliano secondo cui l'uomo supera l'uomo, l'Autore invita a radicalizzare in senso ontologico il referto fenomenologico. Il dislocamento dell'io da se stesso attesta infatti un insuperabile limite metafisico, che consente all'io di sporgersi sull'abisso infinito della trascendenza¹³¹.*

- b) A proposito dell'unicità:

i) Il ritorno a se stessi, alla propria interiorità, porta alla scoperta del proprio essere più intimo come volontà, come fatto irriducibile e personale. Una volontà che, tra l'altro, e questo accentua la dimensione di misteriosità del soggetto, è luogo non di serenità, di assenza di passioni come dicevano gli stoici ma luogo che evidenzia il proprio essere perennemente conflittuale: *Qual è l'origine di questo fenomeno straordinario? Quale la causa? Lo spirito comanda al corpo e questo obbedisce immediatamente: lo spirito comanda a se stesso e incontra resistenza. Lo spirito comanda alla mano di muoversi e tale è la prontezza, che si stenta a distinguere il comando dalla sottomissione; eppure lo spirito è spirito, mentre la mano è corpo. Lo spirito comanda allo spirito di volere: non vi è alterità, eppure non esegue"¹³². E la volontà è il vertice dell'autonomia spirituale. Mentre io stavo decidendo di servire ormai il Signore Dio mio, come da tempo avevo progettato, ero io a volere, io a non volere; io in entrambi i casi. Non era totale il volere, non lo era il non volere. Per questo combattevo con me stesso e da me stesso mi dissociavo, una dissociazione che avveniva indubbiamente mio malgrado, attestando però non la natura di una mente estranea, bensì la miseria della mia. In questo senso non ero più io a provocarla, ma il peccato che abitava in me, derivante dalla punizione di un peccato ancora più libero, in quanto figlio di Adamo"¹³³.*

- ii) Ogni persona umana è un individuo nel senso di qualcosa di originariamente realmente irripetibile. "La persona è un essere potenzialmente universale, ma immancabilmente distinto, irripetibile, insostituibile ... La persona è l'eccezione, non la norma. Il mistero dell'esistenza della persona

¹²⁹ Conf. 4,4,9.

¹³⁰ Conf. 10,8,15.

¹³¹ ALICI L., *Le Confessioni di Agostino e la scoperta dell'io*, in AA.VV., «In quella parte del libro de la mia memoria». Verità e finzioni dell'«io» autobiografico, a cura di F. Bruni, Marsilio, Venezia 2003, pp. 19 – 36.

¹³² Conf. 8,9,21.

¹³³ Conf. 8,10,22.

è nella sua assoluta insostituibilità, indivisibilità e unicità, è nella sua incomparabilità¹³⁴. Di questa irripetibilità, insostituibilità abbiamo non solo una conoscenza metafisicamente fondata, ma ne abbiamo soprattutto un'esperienza vissuta nell'amore, e nel dolore che proviamo per la morte della persona amata.

- c) A proposito della trascendenza e della integrazione basterà ricordare le celebri pagine di Agostino sul tempo, il superamento della sua apparente nullità e dispersione e la possibilità, in qualche modo, di imitare l'eternità nell'anima: *In te, spirito, mio, misuro il tempo. Non protestare con me, dinanzi all'evidenza dei fatti; non protestare con te per il tumulto delle tue impressioni. In te, lo ripeto, io misuro il tempo. L'impressione, prodotta in te dalle cose che passano, sussiste anche oltre il loro passaggio: è questa che misuro, quando misuro il tempo. Dunque, o i tempi sono questi, o non li misuro. E quando misuriamo i silenzi, dicendo che quel silenzio è durato nel tempo quanto quella voce, non è come se impegnassimo il pensiero a misurare una voce che risuoni, per essere in grado di precisare l'estensione temporale degli intervalli di silenzio? [...] la tensione presente (praesens intentio) accompagna il futuro nel passato, mentre il passato s'accresce per il diminuire del futuro, fino a quando, consumato il futuro, non sia tutto passato¹³⁵*
- d) A proposito della relazionalità: "La capacità di trascendere il piano degli avvenimenti esteriori e persino l'orizzonte soggettivo delle risonanze interiori lascia emergere oltre la individualità delle situazioni, una universalità della condizione umana, che sottrae in origine la confessione ad ogni tentazione solipsistica: è un atto che universalizza una esperienza in cui ogni uomo può ritrovarsi. Quanto più l'io scava dentro di sé, tanto più si scopre al cospetto dell'Altro, anziché chiudersi in un soggettivismo individualistico. La confessione testimonia che l'Altro è la verità dell'io. [...] Ma, a ben guardare, l'Autore, che pure compare come soggetto e insieme oggetto della narrazione (nelle Confessioni), intende affermare che il vero protagonista è un Altro. Si delinea così un autentico capovolgimento nella struttura narrativa: l'uomo può cercare e scoprire Dio nel tempo, solo in quanto Dio stesso, per primo, sin dall'eternità "scopre" e cerca l'uomo, il quale ne porta, nel cuore, un'impronta indelebile: «Tu ci hai fatti per te e il nostro cuore è inquieto, finché non s'acquieta in te»¹³⁶. A questo punto il rapporto dialogico è letteralmente ribaltato: dinanzi all'Altro, che si rivela come il polo costitutivo e fondante della relazione, l'"io" dell'uomo si ritrova posto all'accusativo del "me", come colui che si scopre amato, perdonato, salvato. [...] Per questo il movimento riflessivo è essenzialmente movimento di approssimazione, in cui l'alterità non è il termine finale del processo, ma una sua modalità costitutiva. L'altro nell'io parla nello stesso tempo il linguaggio della differenza e quello dell'identità; le mille forme attraverso le quali l'io scopre la propria distanza da se stesso attestano uno statuto partecipativo che fa procedere di pari passo la dialettica di estraneità e prossimità, fino al punto in cui l'ego incontra un alter ego, che è insieme ulteriorità infinita e infinita prossimità¹³⁷.
- "Nella prospettiva evangelica questa relazionalità connaturata all'anima si specifica sul piano della filialità. Ciascuno è chiamato a divenire sino in fondo figlia o figlio del Padre di Gesù, ma in ognuno il nucleo più propriamente filiale, cioè capace di corrispondenza adeguata con il Padre, è proprio l'anima. In tal senso si potrebbe dire che l'anima è figlia, è la radice interiore della filialità con Dio. Cioè della possibilità di corrispondenza con lui. In questo senso tale nozione serve a riconoscere e a ricordare che la persona ha in sé un nucleo che può essere sì ignorato, mortificato, seppellito e che pure resta un nucleo consonante con la divinità del Padre. Questo è l'anima. ... Se è così, l'anima è anche la radice intrapersonale dell'assunzione piena della fraternità e della sororità con gli altri. Credo che quando Dio prova misericordia per una creatura umana, prova misericordia per la sua anima, perché è per una creatura così costituita che fare il male e cedere a esso rappresenta la massima sofferenza, la sofferenza letteralmente radicale. Il male infatti tende a recidere la radice divina del nostro essere. Questa radice della natura filiale della persona è, a mio avviso, il significato centrale nella costellazione semantica del termine *anima*¹³⁸
- e) A proposito della libertà (se la libertà sia una proprietà nostra, o se, invece, siamo noi posseduti dalla libertà e posti in essere dalla libertà), mi paiono interessanti le pagine di Heidegger ne *L'essenza della verità*.
- i) La *verità* tradizionalmente è vista come conformità alla cosa. Questo è possibile se l'esserci è istituito nell'apertura all'ente (cfr.: si può vedere solo se c'è la luce) e l'ente è accessibile. In questo contesto la cosa diventa norma.

¹³⁴ N. BERDIAEV, *Schiavitù e libertà dell'uomo*, Bompiani, Milano 2010, 101.

¹³⁵ *Conf.* 11,27,36.

¹³⁶ *Conf.* 1,1,1.

¹³⁷ ALICI cit.

¹³⁸ MANCINI cit. 25 – 26.

- (1) Ora la norma prevede la libertà in quanto alla norma posso adeguarmi o meno. La libertà diventa apertura dell'esserci all'ente.
 - (2) Per questo l'essenza della verità è la libertà; non è soggettivismo perché la libertà non è nostra proprietà ma qualcosa che dispone di noi. L'aprirsi all'ente non è qualcosa che l'uomo può scegliere perché costituisce l'esserci come in der Welt Sein (essere-nel-mondo). Libertà = essere gettato
 - (3) Questo significa che noi accediamo all'ente in una luce che sempre ci precede. La libertà ci costituisce in una apertura, cioè siamo gettati sempre in una apertura storica, determinata da cui deriva la storicità. *"Non l'uomo 'possiede' la libertà come sua proprietà, bensì è vero proprio il contrario: La libertà, l'esser-ci ex-sistente e svelante possiede l'uomo, e ciò così originariamente che essa sola permette a un'umanità di entrare in quel rapporto con un ente come tale nella sua totalità, su cui si fonda e disegna ogni storia"*
 - (4) Perché da sempre in una apertura storica, da sempre abbiamo strumenti (logica, morale, arte...), pre-giudizi (che non scegliamo ma ci costituiscono) in cui l'ente e noi stessi ci appariamo
- ii) non - verità: non lasciar essere l'ente come tale, non aprirsi all'ente, ma deformato.
- (1) Anche questa è una possibilità che non dipende da noi, è inscritta in noi, è nella struttura originaria dell'apertura.
 - (2) Deriva dall'essenza stessa della verità:
 - (a) verità = svelamento; non-verità = celarsi;
 - (b) verità = a-letheia che presuppone un originario celarsi da cui la verità viene; tant'è che gli enti ci appaiono in quanto la totalità non appare. Ci appaiono sempre singoli enti o una loro pluralità, mai la totalità (mai l'Essere); lo svelarsi del singolo ente vela l'ente nella sua totalità.
 - (c) Nella libertà dell'esserci avviene l'oscuramento dell'ente nella sua totalità (=Essere); il nascondimento dell'Essere precede e condiziona la rivelazione dell'ente. Il nascondimento è più originario; e qui si fonda la possibilità dell'errore che consiste nel non riconoscere il nascondimento, l'oscuramento di ciò che è oscurato. Se il nascondimento è condizione della verità come non nascondimento, la non verità appartiene all'essenza della verità stessa.
 - (d) Qui fonda la deiezione che non era fondata in Essere e tempo: l'esistenza inautentica è resa possibile da questo nascondimento, è legarsi al singolo ente. Errore = "non riconoscere l'oscuramento di ciò che è oscurato".
- 6) È possibile 'vedere' questo nucleo profondo del nostro essere, è possibile vedere l'anima? Come è possibile vedere che sia l'anima il valore e il significato della persona?
- a) "A mio avviso la visibilità passiva dell'anima — il suo poter essere "vista" — si dà nel fatto, non così raro come si penserebbe, che anche nella sofferenza estrema è possibile che riusciamo a esprimere una risposta d'amore alla vita, agli altri, alla situazione in cui siamo presi. Qui si coglie che esiste in noi una soggettività irriducibile sia ai fatti esterni, sia alla particolarità dei sentimenti del cuore, delle riflessioni della ragione e delle valutazioni della coscienza morale, perché è una soggettività non solo profonda e imprevedibile, ma unita, intera, originalmente ricapitolativa di tutto il nostro essere ..."¹³⁹. Non mi faccio schiacciare da nessuna situazione come, del resto non mi identifico con nessuna situazione per quanto positiva o negativa essa possa essere; è il mio essere profondo ad essere molto di più della situazione, è il mio essere ad essere 'trascendente' rispetto al presente.
 - b) "C'è poi una visibilità attiva dell'anima, nel senso che la consapevolezza della sua effettiva realtà fa vedere ciò che altrimenti sarebbe misconosciuto. Infatti, essa permette di cogliere la trascendenza e l'infinito valore morale di una persona. Ricordarsi che ognuno ha una sua anima serve a mantenere il rispetto nei confronti dell'inoggettivabile identità originale delle persone al di là di tutte le forme di identificazione più o meno superficiale, dei ruoli e delle maschere, delle immagini e dei giudizi attraverso cui di solito tendiamo a ridurre, nella percezione e nella valutazione, l'umanità e l'unicità di qualcuno. [...] Così la consapevolezza del fatto che, al di là di tutto, l'altro ha una sua anima, cioè che è una libera unicità autocosciente, dunque una persona nel senso radicale e integrale della parola, aiuta a non cadere in atteggiamenti di pregiudizio e di riduzione del suo valore infinito. La nozione di "anima" salvaguarda la profondità della nozione di "persona" ed è un monito a non voler calco-

¹³⁹ Id. 26.

lare l'incalcolabile, rendere scontato ciò che è imprevedibile, controllare e dominare ciò che è libero¹⁴⁰.

- 7) La fede non può non coinvolgere tutti questi aspetti dell'anima.
- Se in Deut. è chiesto di ascoltare «con tutta l'anima» (Dt. 6,5), questo appello va inteso come un invito non solo ad escludere altri appelli, ma soprattutto a unificare tutti i tratti dell'anima: mistero concreto, unicità auto-cosciente, trascendenza che sostiene e integra, libertà, relazione filiale, radice di fraternità e sororità.
 - Creedere è scoprire in se stessi la presenza di un Altro che è mistero e che investe della sua trascendenza e della sua misteriosità tutto il nostro essere.
 - È la Parola che l'Altro, dalla mia interiorità, mi rivolge che mi permette di comprendere tutta la mia unicità perché Parola rivolta a me e che chiede da me una risposta personale. È la Parola dell'Altro che mi fa nascere come persona responsabile e originale.
 - Come la Parola dell'Altro in me, quella Parola che mi apre al futuro ("esci dalla tua terra"), mi permette di superare il presente immediato e di realizzarmi come persona libera.
 - Se io nasco a me stesso in forza della Parola del Padre non posso, in contemporanea, non riconoscere negli altri fratelli o sorelle altrettanti soggetti responsabili e detentori di una dignità impensabile che viene da questa parola accolta.
- 8) Il pensiero se non vuole ridursi a pura esercitazione retorica e se non vuole essere pura e vuota astrazione, sarà nelle stesse posizioni di valorizzare tutti i tratti dell'anima.
- Il pensiero nasce dall'interiorità (conosci te stesso) e vive dell'interiorità mai posseduta (per il detto di Eraclito); per questo è ricerca sempre rinnovata.
 - Il pensiero non è una condanna; ma una scelta, un atto di volontà. È la risposta, mia, al problema della vita. Nell'interiorità scopro come la risposta sia desiderata, voluta, e possa essere solo mia. Scopro la mia soggettività come la mia responsabilità di fronte alla vita, alla realtà.
 - Il pensiero, però, perché tentativo di cogliere il possibile senso della vita, deve essere in grado di trascendere i dati immediati, alla ricerca di qualcosa che li possa unificare e renderli alla pienezza del loro significato. Nella possibilità del senso ricercato e nella trascendenza dei dati immediati trovo anche l'unità di me stesso.
 - Nell'interiorità dialogo con me stesso e con la vita. L'interiorità è per sua natura apertura al tu. Del resto nell'interiorità scopro anche tutta la mia limitatezza, la mia finitezza. Di qui la necessità di apertura a un tu che come me sia ricerca inesausta. Il pensiero diventa quello che da sempre è: dialogo. E nel dialogo riscopro tutta la mia finitezza e il valore della possibile integrazione che potrebbe venire dal tu.
 - Il pensiero nasce dalla domanda, dalla difficoltà. Il pensiero nasce dal silenzio e ospita in se stesso il silenzio. Ospita in se stesso la propria negazione. Per questo il pensiero non potrà non essere accogliente nei confronti di qualunque tu, fosse anche il nemico: anzi il nemico accolto potrebbe essere il momento della verità del pensiero
 - Nel pensiero scopro anche tutta la mia 'gratuità'. "La rosa è senza perché: fiorisce perché fiorisce, / A se stessa non bada, che tu la guardi non chiede"¹⁴¹. È la sovrabbondanza, eccessiva, dell'essere. La gratuità potrebbe essere pura accidentalità, però una accidentalità non insensata, non priva di bellezza e di bontà. La mia vita è un bene (al di là di tutto); un bene che ha un senso. E un bene sensato non potrebbe essere frutto di un caso. Potrebbe essere che questo bene sensato rinvii a un Bene che mi si offre.
- 9) Se pensiero e fede hanno la loro radice e, insieme, sono la vita dell'anima in tutti i suoi aspetti decisivi, dovrebbe poter esserci una 'sintonia', una possibile armonia tra fede e pensiero. "Se il soggetto umano, nel suo nucleo di identità profonda, è anima, per tale soggetto pensare, conoscere, cercare la verità sono movimenti che devono potersi compiere nell'incontro con una verità credibile; non solo accertabile, manipolabile, da guardare o da scrutare, da temere o da dominare, piuttosto una verità cui si deve aderire con la vita, con l'esistenza pensante, con lucida passione, con amore risanato e rinnovato. Nell'espressione "verità credibile" il riferimento al credere non si riferisce tanto alla nostra abitudine di rappresentarci una verità, quanto all'entrare con essa in una relazione di confidenza, a un viaggiare insieme aiutandosi l'un l'altro a venire alla luce. E una dinamica di gestazione e di aiuto alla nascita che è sia passiva che attiva, sia umana che divina: asimmetrica, certo, ma reciproca. La verità è la forza che ci

¹⁴⁰ Id. 26 – 27.

¹⁴¹ SILESIO, *Il pellegrino cherubino*, Paoline 1989, distico 289.

chiama a nascere, ma essa a sua volta nasce in noi durante questo cammino, se lo svolgiamo con responsabilità fedele. Poiché siamo apertura, tensione d'amore (mancato, sbagliato, tentato, riuscito, desiderato), realmente credibile per noi, per l'anima, è solo un amore che accoglie, purifica, libera e trasfigura i nostri amori, dando loro un compimento, permettendoci di giungere alla nostra riuscita di persone. Solo questo amore è credibile. Se la verità è amore, non conta anzitutto la sua rappresentazione concettuale o dogmatica, non conta neppure l'ortodossia, contano i frutti di bene: nell'amore non conta l'identità, contano la dinamica della sua incarnazione e l'altro, l'amato. Corrispondere a una verità che è amore significa amare in modo aperto, generoso, fedele, misericordioso. E solo aprendoci alla verità, solo lasciandola essere in noi un seme che ci trasforma, impariamo ad amare così. Ma qui occorre alzare lo sguardo per scoprire la portata di questo interlocutore maieutico dell'anima. L'amore non è anzitutto un'emozione o un sentimento; l'amore è la verità del mondo. Questo è il preciso e decisivo mutamento di prospettiva che la fede richiede¹⁴²; solo che questa richiesta viene anche dal pensiero (cfr. Platone e il mito di Eros).

- a) Sempre debole la fede (in cammino per una terra sempre e solo promessa, in relazione a un Volto o a una Voce mai posseduti), come sempre debole il pensiero che sa comunque di non sapere (se non altro perché non conosce nemmeno se stesso);
- b) Vivono, sia pensiero sia fede, dell'assenza, della privazione, del desiderio e dell'amore.
- c) Per questa debolezza non possono imporsi, possono solo proporsi. Per questa debolezza tutta la loro forza consiste nell'apertura all'altro, nella sua accoglienza, anche se l'altro potrebbe essere terribile ("terribile è cadere nella mani di Dio").
- d) "Per ogni dinamismo essenziale della vita — la relazione con la propria incompiutezza, quella con l'altro e proprio con l'altro amato, come pure la relazione con Dio —, c'è sempre un vuoto, una distanza da imparare a reggere. In questo la capacità di sostenere il vuoto e l'assenza implicati nella fede è la stessa che è richiesta nelle relazioni interpersonali profonde e positive. Una relazione interpersonale è viva quando c'è la capacità di resistere alla tentazione di riempire il vuoto se la persona importante per me è lontana, di annullare la distanza già insita nel fatto che l'altro è altro da me. La fede in Dio e la fedeltà interpersonale sono simili"¹⁴³.

10) Un altro elemento comune caratterizza sia la fede che il pensiero è il fatto che sono strutturalmente comunitari, non sono frutti del singolo, sue creazioni più o meno illusorie. Nascono dal rapporto con gli altri e sono destinati ad altri.

- a) La fede nasce ex auditu, la fede è obbedienza (ob-audire). E questo presuppone chi annuncia, chi testimonia. Del resto la fede vive della Tradizione viva, della fede delle persone che me la trasmettono.
- b) Lo stesso vale per il pensiero: il mio pensiero si esercita all'interno di un linguaggio, di una cultura che non nascono con me ma mi precedono.
- c) "Credere è una scelta personale, ma non privata. Se la sua forza sta nella relazione e nella condivisione, dove c'è fede c'è una comunità. Non solo nella forma della tradizione in cui siamo radicati, quella che ci ha tramandato un racconto, una memoria, una verità riconosciuta collettivamente. Ma anche nel senso della comunità come realtà di comunione che non si attua solo sperando o invocando insieme lo stesso Dio, ma dando consistenza e frutti al legame amorevole tra le persone, senza esclusioni. Qui è la qualità della fede a ridefinire la vita e la natura di una comunità. Infatti proprio la distensione massima dell'arco del credere spezza la comunità come luogo, la pone in una tensione di trascendimento, la spinge a inverarsi come evento di caduta delle barriere con chi è altro. Voglio dire, con ciò, che non si tratta solo di pensare il senso della fede riportandolo alla comunità, ma anche di ripensare la comunità secondo la qualità di una fede che è adesione lucida e appassionata a una verità che è amore"¹⁴⁴. E questo vale anche per il pensiero.
- d) Di conseguenza, non solo richiedono (fede e pensiero) una comunità, ma aprono a una comunità. Per credere e per poter pensare è necessario, creare delle relazioni libere, personali, aperte. Anche il pensiero deve essere dall'origine atteggiamento pratico.

11) In comune fede e pensiero potrebbero avere anche l'esperienza dell'assenza.

- a) Il Dio creduto è un Dio presente, visibile, ma solo di spalle; un Dio che cammina sempre avanti a noi e che si offre come presente del futuro. Per questo è un Dio presente e assente, un Dio che si offre e si sottrae. Per questo la fede vive l'assenza come simbolo della presenza e viceversa, anche.

¹⁴² MANCINI cit. 29-30.

¹⁴³ Id. 32.

¹⁴⁴ Id. 33-34.

- b) Lo stesso vale per il pensiero: è la ricerca di un senso di cui possiamo cogliere delle tracce, però un senso che non potrà mai essere a dimensione nostra; un senso che si offre e contemporaneamente si sottrae. E la sottrazione non è una condanna nostra ma un invito che ci viene rivolto a purificare sempre le nostre idee, a rinnovare costantemente la ricerca senza nessuna pretesa di possedere la verità del senso.
- c) Del resto è la vita stessa che ci impone l'assenza sia nella fede sia nel pensiero. Il dolore, la sofferenza, la morte sono indici chiari di assenza, sono la disperazione sia della nostra fede sia del nostro pensiero. Sembrano una condanna; ma potrebbero essere un invito ulteriore a indagare la presenza. Ed è questa assenza lo spazio lasciato alla nostra libertà.

III PARTE

ELEMENTI DELL'ESISTENZA

IL TEMPO DEL PENSIERO E IL TEMPO DELLA FEDE

- 1) Il tempo è la struttura fondamentale dell'esserci: **Heidegger**, Essere e tempo.
 - a) Le strutture fondamentali dell'esserci rinviano alla temporalità.
 - b) Esserci = progetto, comprensione, cura, decisione:
 - i) allora la determinazione essenziale del tempo è il futuro (pro-getto);
 - ii) la situazione affettiva è legata all'esser gettato, è il passato;
 - iii) la dispersione è il presente.
 - c) Tempo è le tre 'estasi' = "fuori di sé" "*La temporalità è l'originario 'fuori di sé', in sé e per sé. Noi chiamiamo, pertanto, i fenomeni definiti come avvenire, esser-stato e presente le estasi della temporalità*": è il senso dell'essere dell'Esserci (cfr. Dilthey). Perché c'è l'esserci c'è la temporalità, l'esserci non è semplice presenza.
 - d) Il tempo può essere:
 - i) tempo inautentico: mira al successo,
 - ii) tempo autentico:
 - (1) futuro: vivere per la morte (non essere travolti dalle realtà mondane),
 - (2) passato: non subire passivamente la tradizione,
 - (3) presente: l'istante in cui si decide per l'autenticità.
 - (4) La temporalità è il senso della cura autentica e coinvolge l'Essere stesso (qui la diversità rispetto Agostino).
 - e) Per il senso comune e la scienza siamo a livello di tempo inautentico e di esistenza gettata tra le cose.
 - f) Esistenza autentica:
 - i) cogliere l'insignificanza di tutti i progetti: son tutti equivalenti,
 - ii) accettare come proprio il proprio tempo (amor fati),
 - iii) vivere il proprio tempo con distacco (dato il nulla dei progetti umani).
 - g) La storicità dell'Esserci si fonda sull'avvenire (estasi fondamentale) e dà luogo a un ritorno dell'esserci sull'eredità delle possibilità ricevute. La temporalità è il senso della cura che è l'unità dell'Esserci.
 - i) È questa storicità dell'esserci che permette la storiografia:
 - (1) storiografia inautentica: vivere solo in vista del presente (e così interpretare il passato);
 - (2) storiografia autentica (legata alla decisione): nel passato trovare la "dis-abitudine" al presente deietto, fondare una continuità con il passato
- 2) Come è stato pensato il tempo.
 - a) La tradizione filosofica riesce a restituirci l'idea del tempo soltanto nella forma di una *aporia*. *Aporia* significa: un passaggio impraticabile, una strada senza uscita, l'impossibilità di dare soluzione a un problema, perché ci si trova di fronte a due tesi opposte che entrambe presentano titoli di validità¹⁴⁵. Qui significa, più precisamente, che le tesi sul tempo *frammentano* l'idea del tempo, perché non è possibile conciliarle in un concetto e *dedurle* (*mediarle*) l'una dall'altra. In cosa consiste l'aporia del tempo? Come possiamo dirla? È possibile individuarla in due grandi tendenze della filosofia occidentale, insuperate e *insuperabili*.
 - i) La prima tendenza deriva dal libro XI delle *Confessioni* di **Agostino**: il "tempo dell'anima". Nella visione agostiniana il tempo è ricondotto alla *presenza*, a una distensione dell'animo nelle estasi

¹⁴⁵ M. MUSTÈ, "aporia" del tempo e "replica" narrativa, in http://marcellomuste.blog.kataweb.it/marcello_must/2010/04/28/aporia-del-tempo-e-replica-narrativa/.

del passato e del futuro: ma questo tempo non riesce a rendere ragione del tempo dei nostri orologi, del tempo con cui misuriamo le durate e gli avvenimenti.

Nel capitolo XIV del libro XI delle *Confessioni* di Agostino si trova enunciato il celebre contrasto tra la *familiarità* del tempo al linguaggio ordinario e la sua oscurità concettuale.

Che cosa è allora il tempo? Se nessuno me lo chiede, lo so; se dovessi spiegarlo a chi me lo chiede, non lo so: eppure posso affermare con sicurezza di sapere che se nulla passasse, non esisterebbe un passato; se nulla sopraggiungesse, non vi sarebbe un futuro: se nulla esistesse, non vi sarebbe un presente. Passato e futuro: ma questi due tempi in che senso esistono, dal momento che il passato non esiste più, che il futuro non esiste ancora? E il presente, a sua volta, se rimanesse sempre presente e non tramontasse nel passato, non sarebbe tempo, ma eternità.

Ma in che senso esistono il qualcosa che è passato e il qualcosa che non è ancora? Del futuro diciamo che *non è* ancora; del passato diciamo che *non è* più. Parliamo del passato e del futuro come di ciò che non è. Ma se passato e futuro non sono, se sono nulla, anche il tempo non è, è nulla. Come si vede, il linguaggio, nella sua *familiarità*, parla secondo la contraddizione, dichiara essere ciò che, nel contempo, dichiara che non è.

L'aporia agostiniana del tempo è subito attraversata da due tensioni. La prima tensione riguarda il rapporto tra linguaggio e concetto: almeno all'inizio, ciò che sembra familiare al linguaggio, appare oscuro al concetto. Il linguaggio perde la *familiarità* con il tempo solo quando è chiamato a esprimere ciò che riposa nel *concetto* del tempo. La seconda tensione riguarda l'essere e il non essere: l'oscurità consiste nel fatto che si attribuisce l'essere a ciò che non è, che si sfida il principio di non contraddizione, regola e legge del concetto.

La questione si inasprisce quando, nel cap. 15, ci addentriamo nell'uso che il linguaggio fa del tempo: non solo il tempo è, ma il tempo, proprio come un essere, viene *misurato*. Ecco il secondo aspetto: il tempo come *misura*. Non solo si dichiara essente il non essere, ma si *misura* questo non-essere. Esistono tempi lunghi e tempi brevi:

Con tutto ciò, noi parliamo di tempo lungo e di tempo breve, ma sempre riguardo al passato e al futuro. Così, per esempio, diciamo lungo un tempo passato da cento anni; come diciamo lungo un tempo futuro che sarà tra cento anni: breve tempo passato, diremo, quello di dieci giorni fa, e così per il futuro. Ma come può essere lungo o breve ciò che non è? Il passato non è più, il futuro non è ancora.

Ma come può essere lungo o breve il tempo? Perché possa essere misurato, il tempo deve essere. Sulla base di questa analisi, il tempo non è, e non essendo non può essere misurato. *Eppure*, noi misuriamo il tempo. E l'aporia si somma all'aporia. Da un lato vi è l'aporia del tempo, che abbiamo appena esaminato, d'altro lato l'aporia di secondo grado, che deriva dal fatto che, *nonostante il divieto del concetto*, noi siamo in grado di misurare il tempo:

Eppure, Signore, noi possiamo distinguere gli intervalli dei tempi e paragonarli tra loro; e diciamo che alcuni sono più lunghi, altri più brevi. Misuriamo pure quanto questo o quel tempo sia più lungo o più breve: e rispondiamo che quello è il doppio o il triplo... Ora, chi può misurare il passato, che non esiste più, o il futuro che non esiste ancora? A meno che uno osi affermare che si può percepire e misurare il non esistente.

A partire da questa delineazione dell'aporia del tempo, Agostino elabora, dal cap. 17, la sua "soluzione". Soluzione che, come è noto, si fonda sulla netta esclusione del tempo "cosmico" (il tempo, spiega, non dipende dal moto dei corpi, dal movimento del sole, dall'alternarsi del giorno e della notte) e sull'essere delle estasi temporali (passato, presente, futuro) nella *presenza* del ricordo e dell'attesa: ossia, nella *distensio* dell'anima in una durata interna.

Agostino ha fallito nel tentativo di *dedurre* dal tempo dell'anima il tempo come misura, cioè l'estensione del tempo, il tempo in cui l'anima è avvolta e collocata. Guadagnata la *distensio* della presenza nel ricordo e nell'attesa, non è più possibile giustificare il tempo cosmico, che misura gli eventi sul metro del movimento degli astri.

- ii) La seconda tendenza deriva invece dal IV libro della *Fisica* di **Aristotele**: "il tempo del cosmo". Il tempo del cosmo è il tempo del movimento, fondato non più sulla *presenza* ma sulla successione degli *istanti*. Questo è il tempo con cui misuriamo e numeriamo gli eventi, ma che perde la dimensione del "vissuto", quella per cui gli istanti non sono tutti eguali, ma partono da una *presenza*, che coincide con il nostro atto di *discorso*. Anche qui, il tempo si presenta, anzi tutto, come il luogo di una aporia: di una aporia che mette in causa l'essere e il non essere. Scrive Aristotele: *Per un verso, il tempo è stato e non è più, per un altro verso sarà e non è ancora. E il tempo ... è composto di queste cose. Ma sembra impossibile che possa esistere una realtà com-*

posta di non-enti. Inoltre, è necessario, se il tempo esiste in senso proprio, ... che tutte o alcune delle sue parti esistano. Le parti del tempo, invece, le une sono state, le altre stanno per essere: nessuna di esse esiste ora, e tuttavia il tempo è divisibile.

Di nuovo, l'aporia del tempo si presenta come quella del *non essere* più del passato e del *non essere* ancora del futuro. Il tempo sembra così una realtà, un ente «composto» di non-enti, di cose che non hanno essere, che non hanno realtà. Per essere reale, il tempo deve essere composto di parti, deve essere divisibile: ma le parti devono essere, devono esistere, affinché il tempo sia. Invece, mentre il tempo sembra divisibile, accade che le parti in cui si divide sembrano non esistere. Come può esistere un composto le cui parti sono non-enti?

Dopo avere introdotto il tema dell'ora, dell'istante, che segna il limite tra passato e futuro, Aristotele introduce il primo grande tema della sua analisi: cioè il rapporto tra tempo e divenire, tra tempo e movimento. Come è noto, la conclusione a cui l'analisi perviene è che il tempo non si identifica con il mutamento, ma è in relazione al mutamento. Più precisamente, il tempo è essenzialmente misura, misura del movimento. È con il tempo che noi misuriamo il movimento, e il tempo si fonda sulla successione degli istanti.

- b) Queste due linee procedono *parallele* in tutta la filosofia occidentale, e soprattutto l'una non è *deducibile* dall'altra. L'*aporia* consiste appunto dalla *indeducibilità* reciproca delle due dimensioni del tempo. Queste due linee interpretative vengono ripresentate da **Bergson** che distingue tra tempo spazializzato e tempo come durata.
- i) Tempo spazializzato: serie di istanti l'uno accanto all'altro e ognuno uguale all'altro ed esterno all'altro, cfr. le lancette dell'orologio, (collana di perle):
- (1) tempo misurato dalle lancette dell'orologio, quantitativo,
 - (2) è reversibile, possiamo ripetere l'esperimento infinite volte,
 - (3) gli istanti sono diversi solo quantitativamente; ogni istante è uguale a un altro e nessun istante è più importante.
 - (4) Questo è il tempo utile per la scienza:
 - 4(a) scienza che ha per obiettivo di controllare, attraverso le previsioni, le situazioni (= valore economico della scienza); per questo la scienza non ha valore conoscitivo;
 - 4(b) scienza che non sa spiegare l'esperienza, la coscienza (questa è l'illusione del positivismo).
 - (5) Se si vuole incontrare l'esperienza è necessario un nuovo metodo
- ii) Tempo dell'esperienza: colto immediatamente dalla coscienza, è la durata (gomitolo) irreversibile e sempre nuova. Il soggetto è durata:
- (1) l'io vive nel presente con la memoria del passato e l'attesa del futuro (Agostino); solo la coscienza unisce passato e futuro: fuori della coscienza non esistono;
 - (2) questo tempo è fatto di istanti diversi l'uno dall'altro: ogni istante può valere l'eternità, può essere decisivo. Ci sono istanti che non passano mai.
 - (3) Istanti che si compenetrano (cfr. il rimorso).
 - (4) È un tempo sempre nuovo, tempo irreversibile, qualitativo (inutile cercare il tempo perduto).
 - (5) Ogni istante cresce su quello precedente, sul passato. *"Nella coscienza noi troviamo degli stati che si succedono senza distinguersi, nello spazio delle simultaneità che si distinguono senza succedersi, nel senso che l'una non esiste più quando l'altra appare. Fuori di noi, esteriorità reciproca senza successione; dentro, successione senza esteriorità reciproca"*

3) Che esperienza del tempo?

- a) Il progressivo incamminarsi verso il nulla che priva di significato il tutto e rende tutto 'oscuro'.
- i) CIORAN, Quaderni, Adelphi 2001,
- "Il fatto che l'istante appena trascorso appartenga irrimediabilmente al passato mi agghiaccia di terrore"¹⁴⁶; l'esperienza del tempo è l'esperienza del nulla che sempre potrebbe attanagliarci, è l'esperienza della continua perdita, l'esperienza della propria inevitabile disgregazione e annullamento. In questo tempo che va irrimediabilmente perso non resta che il rimorso¹⁴⁷ sia per quello che si è fatto sia per quello che non si è fatto.

¹⁴⁶ CIORAN, *Quaderni*, Adelphi 2001, 107.

¹⁴⁷ Id. 89.

Non sta nelle nostre possibilità il determinarlo: all'infuori dell'istante tutto è menzogna¹⁴⁸. E il tempo diventa ossessione. Ogni istante che passa è passato definitivamente; immobilismo, rassegnazione (il passato affluisce alla rinfusa per ostruire il presente e impedire allo spirito di dispiegarvisi.¹⁴⁹), fallimento (il presente è la degradazione nel passato)¹⁵⁰, è ciò che deriva da questa constatazione ossessiva¹⁵¹. Per questi motivi è possibile vivere solo eludendo il pensiero del tempo¹⁵², oppure sprecando tempo, non essendo uomini di nessuna utilità¹⁵³ (del resto solo il perdere tempo ci dà una superiorità sulla vita se non sugli esseri umani¹⁵⁴).

Il tempo di fatto si riduce a un ammasso informe di rovine e macerie

ii) VEGLIANTE J.-C., *Nel lutto della luce*, Einaudi 2004

"Guardi fuori, distogli gli occhi, / lo fai, dimmi, per non pensare: / il tempo che passa ci fa male / nei volti, pochi, che abbiamo amato"¹⁵⁵. Il tempo è il tempo della privazione, del lutto, del fallimento dell'amore; per questo istintivamente cerchiamo di distrarci e non pensarci. Solo che i volti amati corrotti dal tempo ci restano di fronte. E il tempo diventa una condanna.

"Camminiamo lungo una strada i cui bordi franano / e ciascuno di nuovo pensa a quello che ha / dimenticato di dire agli altri quando è partito, / tutto preso dal traghetto a venire, dal futuro... / Adesso non ci si contempla più, per disprezzo / di sé, per pietà delle ferite che ci sfigurano. / Chissà cosa, davanti, sembra aspirare la luce"¹⁵⁶. Tutto frana, eppure la nostra vita continua ad essere una corsa continua; sempre proiettati a un futuro che ci illudiamo essere positivo, di fatto ci dimentichiamo delle parole necessarie al presente. E a ripensarci resta, inutile, la vergogna. Il tempo è il tempo della nostra colpa e dell'impossibilità del perdono; di qui l'impossibilità di ogni salvezza del tempo.

iii) Questa successione di istanti, questo fluire continuo è un fluire verso il nulla. E questo è angoscia. E la coscienza del tempo nasce solo con l'angoscia, con la coscienza della mortalità; il tempo è mortalità. E il tempo si fa più mortale quanto più ci si allontana dalla gioia¹⁵⁷.

b) Nel tempo, però, riusciamo a fare esperienze che non sembrano destinate al nulla, non sembrano essere travolte dall'inevitabile fluire verso il nulla.

i) È vero che cerchiamo di distrarci in tutti i modi da questo fluire verso il nulla che divora ogni istante. Però potrebbe essere che nel pensiero possiamo trovare una qualche salvezza: "non si dà pensare (*denken*) che non sia anche rammemorare (*andenken*) e che *da* questo rammemorare ciò che nelle parole si custodisce non si inoltri nel pre-vedere o pre-sentire, seguendo la traccia di ciò che ha ricordato (*nach-denken*)... La memoria *destina*"¹⁵⁸.

ii) Il tempo porta con sé le inquietudini della trascendenza almeno verso un 'destino' che ci precede e che continuerà ad essere anche dopo di noi. Il tempo potrebbe non essere solo questo fluire verso il nulla. Il tempo potrebbe essere vissuto anche come segno che, per essere colto nel suo valore simbolico, richiede vigilanza, testimonianza, silenzio.

iii) Poi, se è vero, come sostiene Vegliante, che, per le ferite che lascia nei volti amati, il tempo è particolarmente insopportabile, è anche vero che proprio nel tempo facciamo l'esperienza dell'amore e "L'amore è un atto senza tempo che ci sottrae al tempo"¹⁵⁹. Ci sono nel tempo delle esperienze che in qualche modo sembrano sottrarsi al tempo (non solo perché resistono al suo fluire in tutta la pienezza del loro significato, ma anche perché sembrano essere in grado di dare significato al tempo stesso e al suo fluire).

c) Che sia necessario tener unite queste due esperienze? Tutto fluisce, però nel fluire qualcosa permane, qualcosa porta la sua sfida al tempo. È vero che nel tempo non sembra esserci salvezza, ma che nell'assenza della salvezza si possa evidenziare la possibilità della salvezza stessa? Che l'invocazione

¹⁴⁸ Id. 108.

¹⁴⁹ Id. 140.

¹⁵⁰ Id. 108.

¹⁵¹ Id. 224.

¹⁵² Id. 111.

¹⁵³ Id. 90.

¹⁵⁴ Id. 147.

¹⁵⁵ VEGLIANTE J.-C., *Nel lutto della luce*, Einaudi 2004, 105.

¹⁵⁶ Id. 155.

¹⁵⁷ DE MONTICELLI R., *Dal vivo*, BUR 2001, 93.

¹⁵⁸ CACCIARI M., *Della cosa ultima*, Adelphi, 2004, 99.

¹⁵⁹ EBNER F., *Parola e amore*, Rusconi, 1998, 185.

di salvezza racchiusa nel tempo non sia illusione ma sia invocazione che potrebbe ottenere una qualche risposta? La salvezza eventuale non la possiamo trovare fuori del fluire, del nulla incombente, anche perché potrebbe essere solo illusione.

- i) Per rispondere dobbiamo innanzitutto accettare la transitorietà del tutto, il fluire del tutto. Niente è assoluto, niente permane.
Neanche l'amore permane.
 - (1) E non permane perché se vuole sopravvivere, deve necessariamente rinnovarsi costantemente e assoggettarsi alla legge del divenire.
 - (2) E non permane anche perché *"Se uno viene a me e non mi ama più di quanto ami suo padre, la madre, la moglie, i figli, i fratelli, le sorelle e perfino la propria vita, non può essere mio discepolo"*.
- ii) Però in questo fluire ci sono tracce di eternità, tracce di realtà non soggette al tempo, anche se queste tracce potrebbero avere la valenza della croce e della morte. Tracce che sono tutte interne al possibile nulla di cui è portatore il tempo.

4) Come potremmo vivere il tempo?

- a) Come già aveva compreso Bergson, noi potremmo, nella vita, farci determinare dall'abitudine. Nell'abitudine noi attraversiamo il tempo come un continuo succedersi di istanti equivalenti e monotoni. Tanto che per Bergson questo è un esempio di tempo spazializzato. Qui il tempo ci 'scorre' addosso e il suo scorrere è il nostro avvicinarci alla morte. Questo tempo non è mai recuperabile; il tempo è progressiva sottrazione di tempo e di vita. Di qui il correre frenetico perché non abbiamo mai tempo sufficiente, o, semplicemente, non abbiamo proprio tempo. Qui il tempo diventa una condanna. In qualche modo, non siamo noi a vivere il tempo, ma siamo assediati dal tempo e dal suo scorrere. In questo modo noi non viviamo nemmeno quello che accade nel tempo. Semplicemente è un riempitivo che potrebbe tranquillamente essere diverso.
- b) È anche vero, però, che nello scorrere uniforme del tempo, a volte accade qualcosa che è significativo per noi; qualche esperienza (di gioia, di dolore, di amore, di bellezza) che sembra in qualche modo sospendere il tempo e che resta significativa, pur in tutta la sua fragilità (perché in quanto esperienza è già passata), per il resto del tempo. Non tutto è uno scorrere uniforme. E questo accade non solo per le esperienze che abbiamo citate ma anche nel pensiero: non per niente si parla di "grande luce" (Kant), di inventum mirabile (Cartesio). Cosa hanno di significativo queste esperienze?
 - i) Per restare all'immagine di Kant: la luce è qualcosa che si offre, che non dipende da noi. Si offre in modo assolutamente gratuito, immotivato, libero. In termini diversi potrebbe essere simile la Lichtung di Heidegger: noi camminiamo nei sentieri del bosco, nei sentieri interrotti (che non vanno da nessuna parte: e sembra il casuale scorrere del tempo) e d'improvviso si apre la radura; è l'Essere che improvvisamente si apre a noi e ci mette nella condizione di essere noi stessi aperti alla sua apertura. La luce c'è sempre e non è nostra né a nostra misura; lo stesso per l'Essere. Sembra di trovarci di fronte a una trascendenza che in qualche modo viene a noi liberamente, gratuitamente. Una trascendenza che viene nel tempo per dare significato al tempo, per 'arrestarlo' nel suo casuale fluire. Una luce e una Lichtung che non si pongono fuori del tempo, che sono coglibili da noi perché sono nel tempo, 'accadono' nel tempo. E da questa luce, da questa Lichtung è tutta la vita, tutta la realtà, tutto il tempo ad essere risignificati e a trovare una possibile salvezza.
Lo stesso discorso potrebbe valere per 'inventum mirabile': se di inventum si tratta, non è qualcosa che dipende da noi, ma esisteva prima di noi ed esisterà dopo. Solamente è entrato improvvisamente sotto i nostri occhi e ce ne siamo accorti anche perché cercavamo qualcosa che non riuscivamo a trovare.
 - ii) In questi casi ci troviamo di fronte a qualcosa che si offre liberamente e gratuitamente e non è riducibile alla connessione causa effetto, non risultato di niente che lo preceda. E per questa libertà può essere colto improvvisamente, immediatamente. Si tratta di intuizione intellettuale e non tanto di ragionamento. Potrebbe essere l'intuizione la facoltà che ci fa andare oltre il tempo; lo scorrere del tempo è invece tipico della ragione. Se di intuizione si tratta non ha un prima né un poi. È un dato immediato anche se potrà avere, e ha, delle conseguenze significative nella nostra esistenza e, per il prima, richiede una attenzione che non si improvvisa.
 - iii) Ci sono istanti che valgono una vita intera. Istanti che potrebbero essere decisivi anche per altri. L'istante in cui Abramo dice sì a Dio è decisivo per la sua vita come per la vita di tutti i credenti (cfr. Kierkegaard). L'istante è in grado di trascendere non solo il mio tempo ma anche il tempo

di altri. L'istante potrebbe valere l'eternità. E potrebbe essere questo perché l'istante potrebbe essere nella linea orizzontale del tempo, nel suo fluire rettilineo e uniforme, l'intersezione dell'eternità: la croce del tempo.

- iv) Abbiamo parlato di trascendenza che entra nel tempo e salva il tempo; abbiamo parlato di intersezione tra tempo ed eternità. Il tempo viene gratuitamente salvato da una trascendenza che non è a misura nostra. Però potremmo anche parlare di salvezza, da parte nostra, del tempo, di possibilità di riportare il tempo all'eternità. Se la salvezza, che dalla trascendenza viene, è fatto totalmente gratuito, libero, immotivato che noi possiamo solo accogliere come dono; potrebbe essere che se noi assumiamo lo stesso atteggiamento nel tempo siamo in grado di portare una qualche salvezza al tempo. E qui potrebbero trovare giustificazioni le esperienze a cui abbiamo accennato prima, di gioia, di dolore, di amore, di bellezza. Esperienze che possono durare la lunghezza di un batter di ciglia, come potrebbero durare un'ora, un giorno, o anche anni (a volte tutto il resto della vita). Queste sono esperienze che introducono una discontinuità nello scorrere del tempo e questa discontinuità è dovuta all'intensità con cui noi viviamo queste esperienze. Ed è questa intensità che arresta il fluire anonimo dandogli senso. Potremmo parlare con Bergson, dell'incidenza della durata sulla spazialità.
- (1) La bellezza potrebbe essere la disponibilità nostra ad accogliere l'apparire del mistero a noi, apparire sotto forme sensibili.
 - (2) L'amore potrebbe essere il libero donarci, senza attesa di contraccambio, a un altro in vista della sua libertà; e questo potrebbe dare gioia (ricordando le parole del Signore Gesù, che disse: "Vi è più gioia nel dare che nel ricevere!" Atti 20,35).
 - (3) Il dolore potrebbe essere il sentimento che proviamo di fronte alla sottrazione di libertà, di fronte alla privazione della possibilità di vivere nella libertà il nostro proprio donarci; potrebbe essere il nostro esser condannati alla necessità e l'impossibilità di una qualche nostra trascendenza rispetto a questa necessità.
- v) Potrebbe essere la libertà la salvezza del tempo; e la libertà è assolutamente indeducibile. La libertà dell'accadere o dell'illuminare da parte dell'Essere, la libertà del donarci da parte nostra. La libertà può trovare delle giustificazioni, delle motivazioni, ma è assolutamente gratuita. E si esercita, per la sua indeducibilità, nell'istante. Per questo non è sottoposta allo scorrere del tempo, anche se accade al suo interno e per questo suo essere tutta interna al tempo potrebbe salvare il tempo dalla insensatezza. Il tempo non sarebbe il tempo del fluire necessario, della inevitabile corsa di tutto verso la morte, della corrosione e consumazione del tutto, ma il tempo della mia libertà e della mia responsabilità. E la libertà diventa nostra responsabilità etica. Ed è questa responsabilità che esercitandosi nell'istante, dà il senso possibile al tutto, anche del tempo. *"Guarda questa porta carraia! Nano! continui: essa ha due volti. Due sentieri convergono qui: nessuno li ha mai percorsi fino alla fine. Questa lunga via fino alla porta e all'indietro: dura un'eternità. E quella lunga via fuori della porta e avanti - è un'altra eternità. Si contraddicono a vicenda, questi sentieri; sbattono la testa l'un contro l'altro: e qui, a questa porta carraia, essi convergono. In alto sta scritto il nome della porta: "attimo". Ma, chi ne percorresse uno dei due - sempre più avanti e sempre più lontano: credi tu, nano, che questi sentieri si contraddicano in eterno?"* Per Nietzsche è nell'attimo che noi decidiamo dell'eterno ritorno. È nell'attimo che noi decidiamo la sensatezza del tutto anche fosse apparente insensatezza, pura casualità (le cose preferiscono danzare sui piedi del caso). Per questo potremmo vivere ogni istante come coincidenza di essere e senso. E su posizioni abbastanza vicine è Heidegger quando afferma che il presente è l'istante in cui si decide per l'autenticità.
- vi) In questo contesto il tempo non è un anonimo scorrere. Potrebbe essere questo; ma su questo scorrere informe come progressiva sottrazione di vita possiamo intervenire con la nostra capacità di dare senso, di dare forma. In questo, sostenuti dal fatto che è l'eternità stessa che ci viene incontro con la sua luce per formare il tempo. "Lo scorrere del tempo può essere letto, allora, oltre che come consumazione e come un dare la morte a ciò che è, anche come una condizione del dare vita, del portare a compimento ciò che prende forma poco a poco. «Morte e risurrezione – scrive Lévinas – costituiscono il tempo»¹⁶⁰. Accanto al lato di negare le cose e i viventi, va colto nel divenire temporale il lato del consentire il loro affermarsi. Nel tempo sperimentiamo sia lo scorrere via di ogni cosa, sia l'eventuale compiersi e riuscire di tendenze e di espressioni della presenza umana nel mondo. Il lato generativo del tempo si manifesta essenzialmente grazie al

¹⁶⁰ LÉVINAS E., *Totalità e infinito*, Jaca Book, Milano 1980, 294.

fatto che esso è permeabile all'azione della libertà umana; per questo sa anche prendere la forma di giungere a pienezza¹⁶¹.

- vii) Possiamo dare forma al tempo; e questo attraverso le esperienze di libertà e di dono a cui abbiamo accennato. In queste esperienze noi crediamo di poter trovare delle forme di compimento, delle promesse di realizzazione piena. Per questo il tempo non è solo la morte di tutto ma anche la possibilità della nostra generazione o rigenerazione. Questo è importante
- (1) Sia perché ci permette di salvare la nostra finitezza (non è condannata a un fluire che tutto consuma; non siamo proprio destinati al nulla);
 - (2) Sia perché ci permette di vincere la possibile tentazione dualistica di ogni fede: credere solo nella salvezza futura. La salvezza è nel presente, sia perché si offre nel presente che potrebbe essere un presente di compimento, sia perché nel presente possiamo deciderci per essa.

A proposito di tempo, evento, kairòs, attimo

L'evento:¹⁶²

- 1) L'evento accade istantaneamente; ha a che fare con l'irruzione dell'istante; e in qualche modo l'istante sembra essere extratemporale in quanto dà origine al cambiamento (cfr. Platone, Parmenide 156 d 3) e al tempo stesso.
- 2) L'evento è qualcosa di subitaneo: "È sconvolgendo ogni attesa e introducendo nel mondo un senso irriducibile alle precomprensioni nelle quali, sulle prime, ci muoviamo, che l'evento appare come investito di una novità radicale rispetto al suo contesto"¹⁶³.
- 3) Ed è questo evento con la sua novità che permette l'accadere di un altro evento che è l'avvento della coscienza. La coscienza nasce dalla novità dell'evento e con la coscienza anche la coscienza del tempo.
- 4) L'evento indica sempre una novità rispetto a ciò che precede; indica la rottura rispetto a ciò che precede, una rottura destinata a produrre cambiamenti significativi in noi stessi e nel mondo (almeno il nostro mondo). Dall'avvento di questo evento potremmo ricomprendere
 - a) noi stessi: non siamo il risultato necessario del passato; non siamo condannati al presente: il presente può sempre offrirsi come dono di novità, di possibilità nuove per noi. Il presente è l'apertura di un nuovo futuro. E in questo contesto il passato viene ricompreso e il presente viene vissuto nella novità e nella possibilità di costruire un futuro diverso dalle stesse attese mie. È tutto il mio mondo che viene ricompreso.
 - b) Potremmo ricomprendere lo stesso mondo: il mondo non è il regno della necessità; ma potrebbe essere l'orizzonte del possibile offrirsi dell'evento e della sua novità, che poi è novità in ordine al senso. Tra l'altro lo stesso evento è tale perché offre una nuova prospettiva sul mondo, il quale acquista nuovi significati, nuove possibilità, acquista un volto nuovo.
 - c) Di conseguenza l'evento è l'accadere di un senso assolutamente impreveduto e imprevedibile su tutta la realtà.
- 5) Questa novità è la possibilità di un nuovo cominciamento; è la possibilità di una rigenerazione. È vero che non potrà mai essere un cominciamento assoluto; però è anche vero che potrà essere un cominciamento significativo. Se questo è l'evento, il tempo della nostra vita, il tempo che ci caratterizza non è sequela ininterrotta di attimi, ma potrebbe avere anche la possibilità della novità, e della rinascita. Il tempo non è transizione da passato a presente a futuro. Il tempo potrebbe essere il continuo sopraggiungere di eventi, il tempo potrebbe essere ciò che rende possibile il sopraggiungere dell'evento. È un tempo che costantemente si rinnova e offre sempre nuove prospettive.

¹⁶¹ MANCINI cit., 65.

¹⁶² Cfr. C. ROMANO, *La temporalità dell'evento: analisi ed ermeneutica*, in M. RUGGENINI, L. PERISSINOTTO, *Tempo, evento e linguaggio*, Carrocci 2002, 65 ss.

¹⁶³ Id. 88.

- 6) Solo che questa novità non può essere del tutto staccata dal passato; è rottura rispetto al passato, ma non rottura radicale: sarebbe assolutamente incomprensibile e inaccettabile. Per questo l'evento è in grado di ricomprendere e salvare anche il passato. Ma perché la rottura non è radicale, l'evento non potrà mai essere un cominciamento assoluto, la sua novità mai totale; la salvezza del tempo solo parziale.
- 7) L'evento, per essere tale, non è un fatto qualunque; ma deve mettermi in gioco, deve mettere in causa il senso stesso della mia esistenza, del mio essere uomo. Evento è sconvolgimento della comprensione di se stessi e del mondo. L'evento ha sempre a che fare con una crisi. E il senso dell'evento è l'accadere del senso per una crisi in cui l'uomo stesso è in gioco.
- 8) Questo accadere dell'evento, abbiamo detto, è subitaneo, non dura questo o quel tempo. Allo stesso modo l'evento non può mai essere atteso dal futuro. "Di esso bisogna dire piuttosto che apre il suo proprio orizzonte di avvenire e crea, nello stesso movimento, la sua propria prefigurazione nel passato: è destinale per colui al quale accade"¹⁶⁴.

È nella esperienza di tutti che ci sono degli attimi particolari che vengono a rendere significativi anche quegli altri apparentemente insignificanti. Questo attimo potremmo chiamarlo ed è stato chiamato *kairòs*.

Kairòs

1) Nell'antichità:

- a) Fin da Esiodo la letteratura greca ha esaltato le virtù e la potenza del *kairòs*¹⁶⁵: per Pindaro niente vale più che conoscere il *kairòs* e Sofocle vanta il *kairòs* come la migliore guida nelle azioni umane. «Opportunità», «occasione», «tempo debito», «giusta misura»: sono questi alcuni dei significati più ricorrenti del *kairòs* nella tradizione greca classica¹⁶⁶. Solo l'uomo esperto, dotato di prudenza, acutezza e rapidità di decisione riesce a cogliere il *kairòs* che è di per sé fugace, imprevedibile, sfuggente e non offre altra possibilità di essere afferrato se non nell'istante in cui si manifesta. Il *kairòs* è l'ora critica, il momento grave e decisivo, il supremo pericolo in cui tutti i rivolgimenti sono possibili, in cui l'alleato di ieri si può rivelare il più insidioso nemico o, al contrario, il più spietato nemico può divenire il migliore alleato; l'occasione tanto attesa e desiderata che non perdona alcuna esitazione. Favorevole o sfavorevole, buona occasione o funesto annuncio di sciagure, quest'ora decisiva interrompe, comunque, la continuità temporale con la forza incontrastabile dell'irreparabile, cui nessuna volontà umana o divina può opporsi. L'istante cruciale comporta sempre una rottura, un taglio praticato in maniera decisa e tempestiva all'interno di un continuum spaziale o temporale e il *kairòs* può indicare sia l'agente della rottura che la parte tagliata, la divisione, la crepa.
- b) Il *kairòs* è, inoltre, anche il con-veniente, l'appropriato, ciò che si adatta ed è com-misurato alla situazione, ciò che si armonizza e rivela la giusta proporzione; in questo senso, esso è il simbolo della classicità intesa come apollineo equilibrio, misura aurea e simmetrica composizione degli opposti in cui un processo raggiunge il suo compimento, il suo acme.¹⁶⁷ Poiché il *kairòs* è insieme il luogo conveniente e il momento favorevole, "i Greci hanno creduto che nel tempo ci sono dei buoni momenti, cioè dei momenti obiettivamente e costantemente privilegiati, dei momenti opportuni – istanti o epoche – che riuniscono la maggior quantità possibile di condizioni propizie alla fioritura di un essere"¹⁶⁸. Per questo sarebbe importante riuscire a conoscere il *kairòs*, cogliere l'occasione; il problema è che l'occasione è singola e come è possibile avere una conoscenza certa di un fatto individuale? Per la sua irriducibile singolarità, il *kairòs* sembrerebbe essere caratterizzato da una dimensione fuggevole e, per certi aspetti, irrazionale.

¹⁶⁴ Ivi.

¹⁶⁵ Sul *kairòs* nella cultura classica e sulla sua tradizione iconografia cfr. A. Z. RUGGIU, «*Aión, Chronos, Kairòs. L'immaginazione del tempo nel mondo greco e romano*», in AA. VV., *Filosofia del tempo*, a cura di L. RUGGIU, Bruno Mondadori, Milano 1998. Il *kairòs* indica non solo un istante ma anche un luogo decisivo, un punto critico.

¹⁶⁶ Cfr. V. JANKÉLEVITCH, *Il non-so-che e il quasi niente*, Marietti 1987, 89 ss.

¹⁶⁷ Da qui discende il ruolo decisivo che il *kairòs* nella cultura greca classica svolge in tutte le arti, in particolare in quella medica, nella musica, nella scultura ma anche nell'etica. Tutte queste caratteristiche del *kairòs* sono raffigurate plasticamente dalla omonima statua di Lisippo che ne rappresenta il più celebre modello iconografico e di cui ci sono rimaste numerose descrizioni e copie. Sul *kairòs* come accordo, giusta mescolanza, equilibrio e temperanza cfr. G. MARRA-MAO, *Kairòs. Apologia del tempo debito*, Laterza, Roma - Bari 1992.

¹⁶⁸ V. JANKÉLEVITCH, *Il non-so-che e il quasi niente*, Marietti 1987, 90.

2) Nel cristianesimo:

- a) Il termine *kairós* è già presente nel Qoelet: "Per ogni cosa c'è il suo momento, il suo tempo...(kairós)... Egli ha fatto bella ogni cosa a suo tempo (kaipō)" (3, 1.11). Ciò che mette in crisi Qoelet, però, non è tanto il fatto che ogni cosa abbia il suo tempo, quanto la brevità, praticamente la nullità, di queste temporalità se rapportate all'infinito dell'eterno. Non solo ogni istante, ogni tempo opportuno è un nulla, ma ad essere vanità è lo stesso tempo nella sua interezza.
- b) L'evento escatologico della *parusia* è designato da Paolo con il termine *kairós*, che Heidegger traduce con il tedesco *Augenblick*, come l'istante decisivo che esaudirà le promesse messianiche ed il cui annuncio - anch'esso connotato cairologicamente - converte l'esistenza dei credenti in una veglia incessante ed incerta. Il *kairós* che tutto decide¹⁶⁹ non indica, dunque, solo un evento futuro su cui si concentra l'attesa dei cristiani, ma determina il modo, ogni volta unico ed irripetibile, in cui il risuonare dell'annuncio decide l'attuarsi della vita effettiva e il risveglio dal mondo e dall'improprietà dei rapporti esistenziali.
- c) Ma la determinazione cairologica è ancora più evidente nella concezione della temporalità tipica dei primi cristiani, nella cui esperienza vissuta, secondo Heidegger, consiste la loro stessa religiosità.¹⁷⁰ Riprendendo un passo della Prima Lettera ai Corinzi¹⁷¹, Heidegger, così scrive: «*Kairós synestagmenos*. Resta ancora soltanto [nur-noch] poco tempo, il cristiano vive costantemente nell'«ancora soltanto», che accresce la sua angustia. La temporalità concentrata è costitutiva della religiosità cristiana: un «ancora soltanto»; non c'è tempo per rimandare». ¹⁷² L'inquietudine e l'angoscia dei primi cristiani derivano da questo raccorciarsi del tempo, dal suo progressivo estinguersi e 'fallire' che può interpretarsi come il prevalere della dimensione cairologica su quella cronologica ed aiônica: il tempo diventa un varco sempre più stretto e difficile da percorrere, un'apertura, una fessurazione da cui può transitare l'evento. Il «tempo che resta» è un tempo cairologico; esso designa quello che potremmo chiamare il tempo «messianico», ovvero non la fine del tempo, ma il tempo della fine, il tempo povero del deserto che cresce inarrestabile sulla terra e nelle anime, ma anche il tempo della promessa che continua a risuonare sulla soglia dell'impossibile. Ciò che interessa la predicazione di Paolo -- ed il commento di Heidegger -- non è, infatti, l'istante in cui il tempo finisce, ma il tempo che si contrae e comincia a finire, il tempo, cioè, che resta tra il tempo e la sua fine. Il tempo cairologico-messianico che annuncia Paolo, eccede la distinzione tipica dell'apocalittica giudaica e della tradizione rabbinica tra la durata del mondo dalla creazione alla sua fine e il mondo che verrà dopo questa fine: il tempo messianico, il tempo che l'apostolo vive ed annuncia, non è «né il tempo cronologico, né l'éschaton apocalittico: è [...] un resto, il tempo che resta tra questi due tempi, se si divide, con una cesura messianica o con un taglio di Apelle, la stessa divisione del tempo». ¹⁷³
- d) In questo senso il tempo messianico dell'esperienza concreta di vita delle prime comunità cristiane è la più emblematica manifestazione della temporalità cairologica e dei rapporti che essa intrattiene con l'ordine cronologico. Nonostante la loro profonda differenza qualitativa, *kairós* e *chronos* sono, infatti, intimamente connessi, come già risulta dalla definizione di Ippocrate, secondo cui il *chronos* è ciò in cui vi è poco *kairós* e il *kairós* è ciò in cui vi è poco *chronos*, che così Agamben commenta: «Il *kairós* non dispone di un altro tempo, ciò che afferriamo quando afferriamo un *kairós* non è un altro tempo, ma solo un *chronos* contratto e abbreviato. [...] La perla incastonata nell'anello dell'occasione è solo una parcella di *chronos*, un tempo restante». ¹⁷⁴ Il *kairós* è l'intima trasfigurazione del

¹⁶⁹ HEIDEGGER, *Fenomenologia della vita religiosa*, Adelphi, Milano 2003, p. 197.

¹⁷⁰ Per Cullmann il *kairós* designa un punto particolarmente significativo della storia della salvezza, un momento di quel tempo lineare e rettilineo che egli ritiene tipico della religiosità del primo cristianesimo, non riconoscendo, così, la centralità della tensione escatologica che diviene invece fondamentale per l'interpretazione di Heidegger: «Il centro del tempo non è più costituito dalla futura venuta del Messia, ma da un fatto storico già realizzatosi nel passato: la vita e l'opera di Gesù» (O. CULLMANN, *Cristo e il tempo. La concezione del tempo e della storia nel cristianesimo primitivo*, il Mulino, Bologna 1965, p. 106) e ancora: «Il Cristo che ritornerà riceve la sua luce soltanto dal Cristo morto e risorto. Egli non è più, di per sé, come nel giudaismo, sorgente di luce» (ivi, p. 115).

¹⁷¹ «Questo vi dico, fratelli: il tempo è ridotto [*kairós synestagmenos*], e per quel che ne resta, chi ha moglie stia come se non ne avesse, chi piange come se non dovesse piangere, chi gioisce come se non dovesse gioire, chi compera come se non dovesse conservare, e chi usa del mondo come se non avesse da usufruirne: poiché la figura di questo mondo passa» (1 Cor 7, 29-31).

¹⁷² *Fenomenologia della vita religiosa*, cit., p. 162. Sull'interpretazione heideggeriana della temporalità cairologica nel cristianesimo primitivo cfr. U. REGINA, «L'esistenza cairologica», in *Servire l'essere con Heidegger*, Morcelliana, Brescia 1995; A. ARDOVINO, *Heidegger. Esistenza ed effettività. Dall'ermeneutica dell'effettività all'analitica esistenziale (1919-1927)*, Guerini, Milano 1998, pp. 85-112..

¹⁷³ G. AGAMBEN, *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*, Bollati Boringhieri, Torino 2000, p. 63.

¹⁷⁴ Ivi, p. 69.

chronos, il suo compimento interno che si realizza solo nel «passaggio» della figura di questo mondo, ovvero nel suo 'fallimento', che è, però, al contempo, 'fallimento' della sua precarietà e caducità. Immagine di questo tempo messianico è nella tradizione ebraica il «sabato», che concede la possibilità di afferrare il kairós nell'intrinseca sconnessione del tempo cronologico.¹⁷⁵

- e) Come l'esistenza religiosa dei primi cristiani consisteva nel vivere la temporalità escatologica, così, per Heidegger, l'esserci che precorre l'estrema possibilità del «non più» della morte non vive nel tempo, ma vive il tempo, compiendo una sorta di messianica «ricapitolazione» delle tre estasi temporali: «Nel precorrere l'esserci è il suo futuro, e precisamente in modo da ritornare, in questo essere futuro, sul suo passato e sul suo presente. L'esserci, compreso nella sua estrema possibilità d'essere, è il tempo stesso, e non è nel tempo».¹⁷⁶
 - f) Il kairós apocalittico non è fuoriuscita dal tempo cronologicamente e 'volgarmente' concepito, ma simbolo del tempo vero, rivelazione di un tempo irriducibile alla voracità di chronos, visione escatologica della verità ultima del tempo. La trascendenza del kairós è il segno, il riflesso di Aión; essa si annuncia a coloro che, vigilando e discendendo nel profondo di sé, ricordano [er-inneren] e attendono nell'inquietudine l'ineffabile irraggiare di Aión che ac-cade come kairós, come pienezza del tempo, congiunzione di memoria ed oblio, immemorabile passato ed imprevedibile futuro.
 - g) La veglia del 'fallimento' del tempo e dello svanire nichilistico dell'essere prepara l'irrompere del kairós in cui un dio potrà ancora una volta transitare attraverso un varco nella aravàh, nella desolazione della notte del mondo: «Al nostro Dio tracciate / Un varco nel desolato! [...] Tortuosa viottola sarà pianura / Il dirupo si spianerà // E la Gloria del Nome si rivela / E di colpo ogni carne vede» (Is 40, 3-4).
- 3) Perché il kairós è l'attimo infinitesimale della rottura, è anche il tempo della nostra libertà; solo perché esiste questa possibile rottura noi possiamo credere e sperare che la determinazione del continuo non sia la nostra legge, noi possiamo sperare di uscire da questa continuità in cui tutto sembra ordinato e determinato.
- a) Il problema è tutto nel cogliere questo attimo infinitesimo; e noi sappiamo per esperienza quanto la nostra coscienza sia spesso grossolana e poco fine; come rischi di arrivare sempre o troppo presto o troppo tardi. Del resto il kairós, per la sua caratteristica di rottura non può essere prevedibile. Di qui la difficoltà a cogliere questo istante infinitesimo e la necessità, se vogliamo cogliere questo tempo, di vigilare, stare attenti: "Vegliate, perché non sapete quando sarà il momento preciso" (Mc. 13, 33). Di qui la possibilità della assenza della libertà e della schiavitù al continuo del divenire.
 - b) D'altra parte, il kairós è sempre per qualcuno, per me, per te.... E se il kairós è davvero il momento opportuno non può non inserirsi nel contesto in cui veniamo a trovarci, non può non essere il momento opportuno per tutta la mia realtà. Per questo, se volessi davvero cogliere il kairós, dovrei essere in grado di cogliere in modo radicale tutta la mia situazione, dovrei essere in grado di cogliere tutto il contesto che mi condiziona. Dovrei, al limite, essere in grado di conoscere una totalità che esorbita dalle mie possibilità. E qui, di nuovo, sta la difficoltà nel cogliere questo tempo opportuno.
 - c) Giustamente Bloch parla di "oscurità dell'attimo vissuto"¹⁷⁷. Il kairós è oscuro non solo perché noi troppo spesso siamo dispersi a livello di cose, siamo immersi nella esistenza inautentica di Heidegger; e questo ci impedisce di cogliere qualunque cosa nella sua verità. È oscuro anche perché l'attimo è sempre portatore di futuro; rappresentando una rottura nel presente è in grado di determinare delle conseguenze assolutamente nuove rispetto alle nostre aspettative e rispetto alla nostra capacità di previsione. "L'oscurità di quello che noi viviamo dipende non tanto e non solo dal fatto che non abbiamo ancora maturato la riflessione su quanto sperimentiamo, ma dal fatto che ogni attimo della nostra esistenza è legato a quel compimento che potrà darsi nel futuro e che però in quanto futuro noi non conosciamo. L'oscurità del presente dipende dall'oscurità del futuro stesso, che è la misteriosa radice del qui e ora"¹⁷⁸.
- 4) "L'istante occasionale non è solo *infinitesimale* né è solo *imprevedibile*; esso è soprattutto *irreversibile*"¹⁷⁹. Ora, è vero che tutta la vita è caratterizzata da occasioni, però questa occasione che mi accade,

¹⁷⁵ «Il sabato -- il tempo messianico -- non è un altro giorno, omogeneo agli altri: è, piuttosto, nel tempo, l'intima sconnessione attraverso cui si può -- per un pelo -- afferrare il tempo, portarlo a compimento» (ivi, p. 71). Sul significato del sabato nella concezione ebraica della temporalità cfr. A. J. HESCHEL, *Il sabato*, Rusconi, Milano 1972.

¹⁷⁶ M. HEIDEGGER, *Il concetto di tempo*, Adelphi, Milano 1998, p. 40.

¹⁷⁷ BLOCH E., *Il principio speranza*, Garzanti 1994, vol. I, 338.

¹⁷⁸ MANCINI R., *Il senso del tempo e il suo mistero*, Pazzini 2005, 71-72.

¹⁷⁹ V. JANKÉLÉVITCH, *Il non-so-che e il quasi niente*, Marietti 1987, 94.

se non la colgo non tornerà assolutamente più; qui tutta la problematicità del mio tempo, e la problematicità (che è la stessa) della mia realizzazione, della possibilità di vivere pienamente il mio tempo. Per cui il nostro sincronismo con il kairòs risulta essere quasi un miracolo; ed è molto più facile che noi siamo caratterizzati dall'anacronismo. "Tutta la freschezza di una novità iniziale e senza precedenti sta in queste parole: la prima volta; tutta la tenerezza straziante della separazione sta nelle parole...«per l'ultima volta, addio...»"¹⁸⁰. Ma è proprio questo aspetto drammatico che ci fa comprendere anche tutta la serie della nostra condizione creaturale.

- 5) Il kairòs è, in qualche modo, l'esplosione del chronos, l'esplosione dell'attimo presente per l'irruzione in esso di qualcosa che lo trascende. È l'inserzione dell'eterno nel tempo, o dell'essere in mezzo al divenire degli enti. E' accadere nel presente: è piena inserzione nel tempo e non fuga estatica dal tempo. Inserzione nel presente di qualcosa che rinvia il presente alla sua pienezza, rinvia il tempo alla sua pienezza, a qualcosa di eterno. Il problema è se il kairòs sia qualcosa di soggettivo o anche di oggettivo.
 - a) Che sia soggettivo è indiscutibile visto che il kairòs di alcuni è il tempo indifferenziato di altri. È soggettivo anche perché se il kairòs si presenta come possibile pienezza di senso nell'attimo presente, il senso, per quanto possa essere oggettivo, dipende nel suo riconoscimento e nella sua accoglienza dal soggetto; e non per tutti è significativa la stessa realtà allo stesso modo. È soggettivo anche perché il kairòs si offre, si presenta, non si impone; il suo riconoscimento dipende dalla capacità di attenzione del soggetto stesso, dalla sua disponibilità a farsi interrogare da questo evento.
 - b) Però potrebbe anche essere qualcosa di oggettivo. Questo perché è vero che richiede una condizione soggettiva, però è anche vero che il kairòs, lo stesso kairòs, almeno in certe situazioni, viene vissuto come tale da più soggetti. È qualcosa di oggettivo perché irrompe nel presente e non è frutto del presente, non potrebbe essere risultato della suggestione del soggetto; se irrompe nel presente, il soggetto è in una situazione prevalentemente passiva. È oggettivo anche perché dimostra tutta la sua forza nell'imporre una decisione, una scelta, una apertura nel presente e diventa il possibile senso nuovo del presente.

- 6) Questo kairòs, come abbiamo visto in Paolo è kairòs synestagmenos, tempo ridotto: non nel senso che sia mancanza di tempo, ma nel senso che in questo kairòs abbiamo una concentrazione del tempo, abbiamo una implosione del tempo; in qualche modo nel kairòs abbiamo una ricapitolazione del passato, un recupero del senso del passato e una presenza, per quanto problematica, della pienezza realizzata nel futuro. In qualche modo nel kairòs attingiamo, nel tempo, l'eternità, la sua unità, la sua compiutezza. E dell'eternità, il kairòs in qualche modo è immagine, presenza; e dell'eternità non può non assumere l'unità; il kairòs diventa l'attimo che è fuori di ogni tempo e che, tuttavia, è il senso e la prospettiva di ogni possibile tempo. Per questo potremmo affermare sia che il tempo non è estraneo alla unità dell'eternità, sia che è l'eternità, nella misura che ci dona squarci della sua unità, che ci permette di recuperare il senso e la prospettiva del tempo. È la presenza, l'irruzione dell'eternità nel tempo che ci permette, non di uscire dal tempo, ma, rimanendo nel tempo, di assumere le giuste prospettive, di vivere il tempo senza assolutizzarlo ma comprendendolo nella sua ricchezza, eppure nella sua relatività. Il kairòs ci permette di vivere in modo diverso il tempo e ci permette di superare la struttura edipica di chronos; nel kairòs sappiamo il senso del passato, recuperiamo il suo significato e lo rendiamo pienamente presente; in qualche modo ci ritroviamo di fronte alla 'ripresa' kierkegaardiana (del resto quello del kairòs, o dell'istante, o dell'irruzione dell'eterno nel tempo è un tema determinante in Kierkegaard).

- 7) Il tempo e il kairòs sono solidali e non opposti in modo dialettico.
 - a) La loro opposizione emerge allorché ci si rende conto della specificità dell'istante, ossia il suo carattere di frattura in rapporto al tempo. Se il tempo scorre, in modo apparentemente uniforme, l'istante interrompe; esso è un taglio improvviso, senza alcun legame o compromesso con la continuità. L'opposizione è affatto radicale: non è il caso più di contabilizzare il tempo disponibile o di ridurlo al suo minimo concepibile, in modo che esso si presti a una qualche manipolazione. L'istante sfugge alla suddivisione, in quanto per definizione non dura. Esso è un'uscita, drastica e brusca, dal divenire e dalla dicotomia del tempo.
 - b) L'istante non annulla che una certa maniera di considerare il tempo, non nega che una sfaccettatura, e attraverso questa negazione fa emergere per contrasto un'altra temporalità, la quale può sorgere solo a condizione che la negazione precedente sia stata superata. L'istante nega il tempo confermandolo. Il tempo ha bisogno del kairòs, dell'istante. Del resto è la normalità del tempo che si fonda sull'istante. La vita è fatta di decisioni, di atti di volontà. Ora le decisioni, le volizioni, per quanto sia-

¹⁸⁰ Id. 95.

no motivate e per quanto si radichino nel passato, sono valide nel momento 'estatico' della decisione stessa. E lo stesso vale per il senso del tempo: il senso può anche radicarsi nella esperienza passata, però l'accadere del senso è istantaneo, kairologico. Contemporaneamente, però, il tempo può dispiegarsi solo se oltrepassa l'insularità dell'istante. Per essere efficace esso ha bisogno del momento intemporale del cominciamento, così come la volontà, per produrre un'azione, ha bisogno dell'istante della decisione. Al di fuori di questa dialettica il tempo non sarebbe che ripetizione meccanica e iterazione, mentre l'azione sarebbe soltanto imitazione pedante di un modello. Tra la temporalità iterativa e la temporalità creatrice esiste una differenza di natura, stabilita dall'incommensurabilità reciproca esistente tra l'istante e l'intervallo. Tra essi vi è soluzione di continuità, non passaggio concreto. L'istante è un salto immediato e inatteso al di fuori del tempo, anche se ugualmente resta al suo interno. Ma per saltare bisogna pur sempre prendere uno slancio, combattere una resistenza e, per definizione, passare da un «luogo» all'altro. La negazione di cui abbiamo parlato si pone a un livello superiore e diverso, che è un ordine «tutt'altro».

L'attimo (kairòs, Augenblick) e lo stupore¹⁸¹

- 1) Nelle analisi del Principio speranza di Ernst Bloch l'esperienza dell'attimo è così definita: "Un riferimento più autentico al momento c'è unicamente nelle esperienze intensamente vissute e nelle brusche svolte dell'esistenza, sia della propria esistenza sia di quella di un'epoca, nella misura in cui le noti un occhio con presenza di spirito"¹⁸². E' precisamente nella "luce improvvisa" che taglia istantaneamente l'oscurità o la normalità dell'ora, in questo brusco piegare dell'ondulata linea del tempo che si può scoprire il significato metafisico dell'esperienza dell'attimo e dello stupore che ne consegue.
 - a) Il kairòs, l'attimo è la sospensione del tempo; è l'irruzione di qualcosa che ci rinvia all'eternità, nel tempo; e questa irruzione che è sospensione, ci mette in contatto con il possibile senso del tempo. Di qui la nascita della domanda metafisica. L'attimo è, dal punto di vista soggettivo, il luogo di generazione della domanda assoluta sull'essere, mentre dal punto di vista oggettivo è l'evento in cui il fondamento traluce, l'essere si manifesta nella forma del non-ancora.
 - b) Se l'attimo è la presenza dell'eterno nel tempo, se è presenza del fondamento, se è rivelazione dell'essere che da sempre è, di fronte all'attimo, al kairòs non possiamo non trovarci che spiazzati perché eccede le nostre capacità di comprensione, di categorizzazione sempre determinate dal tempo. Di qui lo stupore che è insieme meraviglia, sorpresa e domanda sul senso possibile di qualcosa che ci eccede.
- 2) Vi è un brano, *Das Staunen* (Lo stupore) tratto da *Tracce* di Ernst Bloch che resta uno dei più profondi e acuti sul tema dello stupore: "Quasi nessun filosofo prolunga lo stupore interrogativo oltre la prima risposta, nessuno ha commisurato costantemente questo stupore a "problemi" che si presentano in concreto, nessuno li ha concepiti come riflessi o modificazioni dello stupore iniziale. Appunto per questo non si è ancora riusciti a percepire nello stupore non solo la domanda, ma anche il linguaggio di una risposta, il fondo sonoro di uno "stupore spontaneo", questo "stato finale" che fermenta nelle cose". Lo stupore, per la sorpresa che suscita, diventa immediatamente domanda. Però perché è spiazzamento di tutte le nostre categorie, potrebbe anche fornire, oltre le categorie, cifre di un senso che potrebbe comunque essere coglibile. L'attimo non è solo domanda ma anche indicazione di una possibile risposta; risposta che potremmo incontrare solo nell'abbandono delle categorie; cadiamo nell'irrazionalismo e nel misticismo soggettivistico? No: sia perché il kairòs ci accade, non è frutto di programmazione nostra; sia perché il kairòs, per quanto richiedente un soggetto attento, è sempre a portata di più di un singolo soggetto; sia perché la necessità di superare le categorie non deriva da un disprezzo delle categorie stesse, ma dalla consapevolezza della loro e della nostra povertà; andare oltre le categorie non è velleitarismo irrazionale, ma coscienza di una povertà che solo da altro, o da altri, potrebbe essere integrata. L'indicazione della risposta è solo la risposta alla nostra povertà che diventa invocazione di altro. All'interno della prospettiva discontinuista Bloch non si attesta però su una concezione puramente granulare del tempo, che si troverebbe di fronte all'inestricabile problema di collegare i diversi attimi concepiti come indivisibili, ma muove dall'esperienza dello stupore per stabilire e fondare lo spessore metafisico del tempo nel legame dell'attimo con l'eternità.
- 3) Il termine che designa l'esperienza dello stupore, sia nella radice latina di stupere che in quella anglosassone dell'inglese astonishment e del tedesco Staunen (il termine appunto usato da Bloch), rinvia all'atto di fermarsi, di arrestarsi per un impedimento fisico provocato da un evento straordinario, riferito sia a cose (cfr. *lo stupuerunt flumina bruma* di Valerio Flacco oppure l'espressione di Tito Livio stupente

¹⁸¹ cfr. E. BLOCH, *Il principio speranza*, Garzanti 1994, 1172 – 1185; 1360 ss; 1525ss.

¹⁸² BLOCH, *Il principio speranza* cit. 346.

seditione), che a persone (cfr. lo stupor linguae e lo stupor cordis descritti da Cicerone). Il rimando del termine anglo-sassone è ancora più scoperto, per cui lo stupore coincide con l'impietramento, con il rimanere di sasso e trova un corrispondente più affine, nelle lingue neolatine, nel termine fascinare, incantare e ammaliare, che rinvia direttamente all'atto di legare con un fascio, con una fascina appunto. L'esempio mitologico per eccellenza di questa esperienza dello stupore è l'episodio delle Sirene e di Ulisse nel XII canto dell'Odissea, laddove Ulisse rende visibile, con uno straordinario espediente artistico-figurativo, l'effetto affascinante, avvolgente e stupefacente delle Sirene: solo i marinai che hanno le orecchie turate restano insensibili al canto delle Sirene, mentre Ulisse ne manifesta gli effetti paralizzanti facendosi legare all'albero della nave e dando così origine a un archetipo carico di senso non ancora esplicitato.

- 4) Lo stupore è dunque inteso come un momento di quiete e immobilità in cui si ha "un lampeggiare della situazione utopica finale", una fase di interruzione e di sosta che si pone su un piano diverso da quello del tempo discontinuo e che attinge direttamente l'eternità.
- a) La sede dello stupore resta sempre l'Ora, luogo in cui può aprirsi la fessura che rinvia nell'abisso e si manifesta con l'angoscia, rappresentata nell'oggetto indefinito verso cui guarda la figura principale della Melancholia di Dürer;
 - b) ma può anche darsi lo stupore positivo, laddove l'intenzione simbolico-allegorica segna il fiorire della speranza nell'attimo di pienezza come interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio. I luoghi indicati per questi attimi del carpe aeternitatem in momento spaziano dalle figure letterarie di Tolstoj, per esempio quella di Andrej Bolkonskij che, ferito a morte sul campo di battaglia di Austerlitz, guarda in modo unico e irripetibile il cielo stellato, e dai particolari irrilevanti in cui si raddensa il senso dell'opera, come i cespugli nella tempesta di neve della Morte di Ivan Il'ic, ai momenti supremi della contemplazione mistica in cui appare evidente il darsi di un Summum Bonum, ai piccoli eventi di quella mistica del quotidiano rivalutata dal pensiero ebraico.¹⁸³

Istante ed istanza

In questo senso potrebbe assumere significato il fatto che istante è collegato a in-stanza, istanza.

Ora il tempo è successioni di istanti; ma istante indica istanza

- a. Qualcosa che incombe
- b. Incombe su una persona, e per questo dovrebbe avere carattere personale
 - a. Perché sta sopra a una persona
 - b. Ma anche perché potrebbe essere istanza di una persona che in qualche modo si offre ma non conosciamo.
- c. Istanza indica anche compito dovere: e allora l'istante potrebbe essere l'attimo dell'imporsi del dovere; e sarebbe proprio il dovere a dare il senso possibile del tempo. Istanza che potrebbe essere mia (il mio progetto, il mio dover essere), e l'istante è qualcosa da decidere; ma potrebbe anche essere di altri, e l'istante è qualcosa da accogliere, da riconoscere, di cui essere responsabili di fronte ad altri.
- d. Istanza, come presenza dell'altro e come imporsi della mia responsabilità di fronte all'altro, potrebbe anche aprire alla trascendenza del totalmente altro.
- e. In ogni caso il tempo assume essenzialmente un carattere etico.
- f. Istanza è immobilità? È il permanere nel divenire; l'istanza riesce ad imporsi in ogni situazione, anche se, magari, con modalità diverse. Il tempo sarebbe questa dialettica inconciliata di divenire e permanere, è l'impossibilità della sintesi. Per questo il tempo scorre e rimane immobile, a volte.

¹⁸³ BLOCH, *Il principio speranza* cit. 347 ss.

Valori e tempo

- 1) Dobbiamo fare i conti con il tempo, perché in qualche modo il tempo ci costituisce e perché sembrerebbe essere la negazione del valore.
 - a) Il tempo è misura e segno della finitezza, della limitatezza. Ora il limite implica necessariamente relazione (se non altro con ciò o con chi mi limita). Il tempo viene ad essere soprattutto reciprocità.
 - b) Il valore che noi assumiamo come incondizionato nella società moderna, il valore ultimo (non ne sembrano possibili altri), ma decisivo, è quello della *libertà*. La nostra società è la libertà.
 - i) Però la libertà è un valore arrischiato, perché se la libertà è assoluta, cioè assoluta assenza di vincoli, la libertà si tramuta in disperazione (cfr. Dostoevskij, I demoni, Delitto e castigo). D'altra parte sembrerebbe che se la libertà non è incondizionata non è più libertà. E così oggi viene vissuta.
 - ii) Però, la mia finitezza, la mia libertà non potrà mai essere incondizionata. Il suo limite e, insieme, la sua condizione è la presenza dell'altro. Ora, noi siamo esperienza del limite. E, sentirsi finiti, significa comprendere come il completamento di sé sia possibile solo nell'incontro con gli altri. A questo punto, la dimensione del valore è l'assunzione della responsabilità. Nella responsabilità io *rispondo* all'altro. E non posso fare a meno di rispondere perché io, da solo, non posso vivere. La dimensione del valore è l'assunzione della reciproca responsabilità. La libertà apre all'etica. L'etica ha la sua misura nel rapporto con l'altro. Incontrarsi per via è sentirsi reciprocamente obbligati, di più: divenire amici.
 - iii) Come siamo arrivati alla contraddizione tra richiesta di libertà incondizionata e esperienza della nostra finitezza?
- 2) Valore è un termine che appartiene originariamente al linguaggio economico e che poi trapassa in quello etico. Infatti, un tempo, il linguaggio morale impiegava ben altre parole, soprattutto "bene" e "male", quando il "bene" era qualcosa di oggettivo e riconoscibile, non qualcosa di soggettivamente valutabile. Esempio emblematico di questa oggettività del bene potrebbe essere il Bene di Platone, o il trascendentale di Tommaso. Il bene esiste, è oggettivo; coincide con l'essere. Da parte dell'uomo, si tratta di accogliere questo essere, di viverlo appunto come bene.
- 3) Mentre la classicità e la Scolastica partono dalla centralità dell'essere, con la modernità passiamo alla centralità del soggetto e alla sua efficacia operativa. Un soggetto caratterizzato dalla libertà.
 - a) Nella classicità la libertà consisteva nel fatto che il soggetto poteva sempre scegliere liberamente, ossia senza una *coazione* nel suo agire. Però il soggetto non poteva scegliere e decidere tutto: non poteva scegliere che il bene divenisse male e viceversa. La libertà è soggetta a un vincolo oggettivo, il bene, è una libertà che si vincola.
 - b) Con la soggettivazione la libertà non è più il puro poter decidere fra il bene e il male, ma il decidere che *cos'è* il bene e che *cos'è* il male. La libertà in quanto possibilità di decidere. Il soggetto diventa lui il titolare, il creatore di valori.
 - c) Ora non può esistere una libertà assoluta. Nella valutazione, che pure dipende solo dal soggetto, esiste l'elemento della libertà, ma accanto all'elemento della libertà c'è anche l'elemento del vincolo. Cioè possiamo essere liberi ma solo sotto certe condizioni, perché se fossimo liberi in assoluto saremmo *liberi per il nulla*.
 - d) Oggi si sta attuando un altro cambiamento. Da una libertà, quella moderna, che sceglie il vincolo, e che si vincola (perché sa che senza il vincolo c'è solo delirio), a una libertà che vuole vivere solo di se stessa. In questo caso c'è *l'anomia*, c'è l'attimo, c'è la perdita del tempo visto come passato presente e futuro; c'è solo l'istante. Solo che la temporalità è misura della nostra finitezza, perdere il tempo significa cadere nel delirio di onnipotenza. Noi siamo legati a ciò che ci precede, a ciò che succederà dopo; il tempo implica responsabilità. Nella nostra società l'istanza di libertà ha annullato il tempo. Si vive nell'attimo. Si pensi alle stragi del sabato sera... Non accettare la misura del limite vuol dire sostanzialmente cadere nell'assurdo, nella invivibilità, nell'equivalenza incondizionata, e proprio nella cecità. La perdita della valutazione è una forma di accecamento. La libertà assoluta diventa libertà per il nulla: e si cade nel puro nichilismo. Ed è la libertà di Delitto e castigo.
Bene e male non sono più dati oggettivi, sono valutazioni. Se sono valutazioni, abbiamo il primato del soggetto sul valore, il soggetto diventa titolare del valore.
 - e) Conseguenza: il bene non è più qualcosa da accogliere e a cui adeguarsi, ma il bene diventa oggetto di valutazione da parte del soggetto. Valore è qualcosa che si 'pesa' (ecco l'economia), che si scam-

bia, che si contratta. In quanto oggetto della valutazione del singolo soggetto il valore si relativizza. Unico valore non relativizzabile resta la libertà del soggetto, libertà che, assolutizzata, porta alla relatività di tutti i valori.

- f) Solo che ridurre tutto al soggetto significa condannarsi alla guerra di tutti contro tutti. Di qui la necessità di creare nuovi orizzonti di senso, di valore. Ecco che nascono le ideologie. E le ideologie sono il tentativo di combinare la libertà del singolo, la sua piena realizzazione, con la realizzazione della comunità, della società. Solo che queste portano a una distruzione ancora peggiore di quella paventata dalla relatività dei valori. Dal naufragio di questi progetti sembra rimanere solo il valore del singolo e l'assenza di altri valori.
- 4) Nella relatività di tutti i valori ci si condanna alla dissoluzione del tempo. Di qui la necessità di salvarsi da questa dissoluzione; e abbiamo l'apologia dell'istante che sembra sottrarsi al condizionamento del tempo e, nella sua immediatezza, sembra offrire un qualche criterio, una qualche salvezza. Ma resta sempre e solo l'istante del singolo.
- a) L'istante del singolo, e lo stesso singolo ridotto all'istante, sono ineffabili, incomprensibili, ingiustificabili. Ma vivere l'istante significa vivere nella impossibilità di un senso. Vivere nella assenza di un senso della vita. Significa lasciarsi vivere proprio per coincidere con l'istante. È la vittoria definitiva del tempo come scorrere verso la morte.
- b) Il problema del senso della vita è un problema decisivo. Questo problema potrebbe anche non emergere in presenza di una religione significativa per gli uomini. Con la crisi delle religioni anche il senso entra definitivamente in crisi.
- c) Il senso della vita non è intelligibile in sé. Quale problema filosofico, esso appare in periodi di crisi spirituali, quando avviene un divorzio tra l'individuo e la realtà dintorno. In tali momenti, il problema del senso della vita diventa fondamentale.
- i) La crisi che stiamo attraversando noi non è assolutamente la prima. L'affermazione dell'individuo contro la tradizione e i suoi valori è già del tempo dei sofisti. Alla crisi spirituale rappresentata nell'antichità dai sofisti (l'uomo misura di Protagora, o il nichilismo di Gorgia) si è risposto con le Idee di Platone, Idee che avevano, principalmente, la funzione di dare senso. Partecipando alle Idee, orientandosi verso le stesse, le cose del mondo sensibili acquistano senso. Il fatto che l'uomo, quale essere concreto, vivente, non realizza mai, se non sempre parzialmente, l'ideale umano a cui partecipa non segna il fallimento dell'idea, quanto piuttosto un guadagno, perché non cessa mai di conferirsi senso, mirando alla perfezione. È facile osservare che la maggioranza delle Idee di Platone sono quello che il mondo moderno designerà quali valori: il bene, il bello, l'amore, l'amicizia ecc.
- ii) L'intero senso del mondo è legato ai valori. Qualcosa ha senso perché serve alla realizzazione di un valore. Mirare al Bene, alla Verità, al Bello significa avere un senso, significa trovarsi di fronte a qualcosa di valore assolutamente proprio, a qualcosa per cui varrebbe vivere, indipendentemente di come si trova altrimenti nella vita. Questo non è poco.
- 5) È vero che oggi sembra tutto relativo. È vero che spesso la nostra vita, il nostro tempo è un puro trascorrere affaccendato tra mille cose (il tempo che Heidegger definirebbe il tempo della deiezione). È anche vero che quando il male ci assale e sembra schiacciarci, l'esperienza del tempo che facciamo è quella dell'impossibilità di un futuro significativo, del divenire come di un cammino progressivo verso il nulla. Però non possiamo nasconderci il fatto, già accennato, che facciamo delle esperienze che non siamo disposti a lasciar cadere nell'indifferenza del relativismo. Ci sono delle esperienze che ci danno senso di compimento e di felicità che restano nel passare del tempo. "Esse appartengono a un ordine di realtà superiore, che chiede all'anima di ognuno – poi anche al cuore, alla coscienza e alla ragione – una risposta di libertà"¹⁸⁴.
- a) Innanzitutto facciamo esperienza di una realtà che non è solo da possedere, da dominare o manipolare, ma anche di una realtà che è un bene in se stessa; da accogliere e da rispettare. La realtà ci appare come un valore. E la libertà si esercita in questa accoglienza trovando in essa un proprio limite, ma assieme il proprio significato, la propria realizzazione (evitando in questo modo di cadere nel nichilismo della pretesa libertà assoluta, incondizionata).
- b) All'interno di questa realtà, come suoi momenti significativi e decisivi, ci appaiono il valore delle persone (un valore che permane al di là dello scorrere del tempo), il valore degli amori, delle relazioni, il valore della bellezza (per quanto possa essere valutata soggettivamente), il valore della felicità (se

¹⁸⁴ MANCINI, *Il senso* cit., 85.

non altro perché da tutti e sempre cercata). Ci appare il valore della verità (fosse anche quella del relativismo o dello scetticismo), una verità non soggetta al fluire distruttivo del tempo.

- i) Il tempo è il nostro limite, il nostro possibile annichilimento. Se c'è una salvezza questa non può che accadere nel tempo (visto che siamo tempo) e, insieme, non essere soggetta al tempo. La possibile salvezza può essere contigua al nostro limite e trascendimento del limite stesso.
 - ii) Questi valori ci interpellano sempre, nel tempo oltre il tempo.
 - iii) Non sono solo degli appelli ripetuti; sono anche eventi nella nostra vita. A volte (magari poche) incontriamo la concretezza di questi valori. E sono questi momenti che trasfigurano il tempo. Ci introducono in un tempo che diventa significativo anche per il passato (se non altro come rimpianto, o anche come ricordo di incontri già avvenuti) e per il futuro (la speranza di possibili altre realizzazioni). Momenti che in qualche modo si e ci eternizzano, anche se noi, come questi momenti, restiamo tutti interni al fluire del tempo e alla sua caducità.
 - iv) Sono questi i momenti, gli incontri che diventano significativi per la nostra vita concreta. Significativi, cioè donatori di senso. Il senso non è un desiderio nostro, non è una nostra illusione o semplicemente un nostro concetto. Il senso (che si offre come senso di tutto, non soggetto al fluire perché senso anche del fluire), è accogliere la presenza di una realtà che si offre come bene.
 - v) Queste esperienze si offrono come senso, come salvezza della mia finitezza. Il mio limite è il tempo e io sono tempo, io sono limite. Il limite si evidenzia in tanti modi. Però ha sempre il volto dell'altro. Ma il volto dell'altro è anche la possibile salvezza al mio stesso limite. L'altro, nell'amore, nell'amicizia diventa senso, diventa pienezza di vita. Accogliere il bene che si offre a noi diventa accoglienza dell'altro, accoglienza della persona e del suo mistero anche se immediatamente potrebbe apparire come il mio inferno (Sartre).
 - vi) D'altra parte queste esperienze sono sempre esperienze nel tempo. Come possono offrirsi come senso del tutto e vincere il fluire del tempo dato che sono esperienze e necessariamente limitate? Si offrono come prospettiva, possibile senso del tutto non in forza loro (data la loro finitezza). Però non sono nemmeno illusioni. Significa che hanno un valore simbolico. Il tutto potrebbe offrirsi, presentarsi in queste esperienze. Il mistero potrebbe donarsi in queste esperienze. Il mistero, l'indicibile e, per noi, incomprensibile, non categorizzabile perché oltre il fluire del tempo, potrebbe rendersi presente nel tempo. Il tempo non sarebbe solo la nostra condanna; ma nelle pieghe del tempo potrebbe nascondersi e offrirsi ciò che potrebbe essere la nostra salvezza. Nelle pieghe del tempo potremmo trovare ciò che non è soggetto al tempo. E se il tempo fosse (e qui tornerebbe il Kairòs) il presentarsi a noi del mistero? La salvezza, il valore, il bene potrebbero essere non fuori del tempo ma nel tempo stesso; sarebbero non in un ipotetico e intemporale futuro, ma nel presente stesso. Il presente sarebbe salvo. Il tempo sarebbe salvo. Il tempo deve essere salvato perché è già salvo. Il senso intravisto diventa, al presente, impegno alla salvezza del tempo presente. "Qui infatti si mostra come realtà di valore incondizionato un bene che possiede validità eterna e di cui, onestamente, non potremmo dire che sia pensabile un momento in cui quel bene cesserà di avere valore. Che si tratti dell'amore tra due persone, della vita di una creatura, di un atto di giustizia o di una presenza della bellezza, il bene che riconosciamo è indelebilmente vero e valido. Noi non possiamo dimostrarne l'eternità né garantirla in virtù della nostra potenza, ma siamo chiamati a un'adesione e a una responsabilità totali. In questa esperienza possiamo sentire che c'è un tempo che non passa, ma si apre come durata irrevocabile e ci congiunge a una realtà eterna. Non diventiamo, per questo, assoluti, né abbandoniamo il tempo e lo spazio come terreno immediato dell'esistenza, ma ormai siamo scossi nella credenza negativa per cui tutto scorre via e non esiste nulla di eterno. Abbiamo realmente conosciuto una sorta di contemporaneità tra il tempo abituale e l'eternità e perciò è a questa che possiamo orientare ciò che davvero conta: sentimenti, scelte, azioni, opere"¹⁸⁵.
 - vii) Il problema non è il tempo e il suo fluire. Il problema è la mia disponibilità, la mia capacità di accogliere, di dare il mio assenso a questi valori che mi si offrono. È nella adesione al valore che salvo il tempo e gli offro una prospettiva, salvando la potenziale corruzione del tutto.
- c) La fede si gioca a questo livello: credere che nel tempo sia venuta, sia presente la salvezza: credere che l'eterno sia entrato nel tempo (Kierkegaard; solo che per Kierkegaard questo era il paradosso e, in un certo senso, la dannazione della ragione, del pensiero). "Avere fede significa essere diventati persuasi della presenza del bene nonostante il male, della presenza dell'eterno nel tempo nonostante il suo fluire, della presenza di Dio nonostante la sua insopportabile assenza, della presenza di fratelli e sorelle in tutti quelli che reputavamo estranei, irrilevanti o nemici. Avere fede significa aderire

¹⁸⁵ Id. 77.

a quelle esperienze di vita buona che già ora danno prova di come Dio mantiene giorno per giorno la sua promessa e non solo alla fine dei tempi¹⁸⁶.

- 6) Il problema è, proprio, la disponibilità all'accoglienza. Solo che l'accoglienza ha una condizione preliminare: la coscienza della propria limitatezza e della propria povertà. E qui l'atteggiamento etico è insieme quello filosofico.
- a) È possibile oggi l'accoglienza? Abbiamo detto che il valore, il termine, nasce in un contesto economico: ciò che è oggetto di contrattazione; tutto è relativo. Resta solo un valore ultimo: quello della libertà. Ma la libertà, e lo mostra bene Hegel, nello spirito soggettivo, è pura forma vuota se non si dà un contenuto. La libertà si esercita solo nella proprietà. La libertà è libertà di possesso (del resto il padre del liberalismo, Locke, fa del soggetto un soggetto proprietario).
 - b) Per un soggetto proprietario, per un soggetto che ritiene tutto oggetto di acquisto e che nell'acquisto, nella proprietà, trova la sua identità, la realtà sarà sempre qualcosa da acquistare, da possedere per poterne fare quello che si vuole. Si ritiene di poter comperare anche l'amore; l'amicizia è particolarmente facile nella condizione di possesso, di ricchezza. La bellezza si può comperare....
 - i) La moneta, già per Marx, è l'equivalente universale delle merci. È una convenzione. Tutto viene ridotto a convenzione, tutto diventa relativo. Del resto il possesso è transitorio, tutto è transitorio, relativo; unico assoluto, il possesso, è qualcosa di transitorio.
 - ii) Ecco perché il soggetto proprietario non potrà che essere nichilista. Tutto ha il valore che gli posso dare, tutto ha un valore relativo. Niente resta e il tempo è la nostra condanna perché è il fluire di tutto, compresa la vita; solo che la vita non si può comprare.
 - iii) D'altra parte, se il soggetto trova la sua identità nella proprietà, pone la sua identità nelle cose; perde la sua identità; sarà un Uomo qualunque (Musil). Privo di identità non avrà nessun riferimento, nessun valore, nessun senso.

¹⁸⁶ Id. 81 – 82.

L'UOMO, L'ALTRO E LA NEGAZIONE

L'uomo: tendenza e pensiero¹⁸⁷

Troviamo in noi stessi una duplice forza: quella del pensiero e quella del desiderio, della volontà, della tensione. Sappiamo (lo avevano già detto Paolo, Agostino) che non è facile la loro conciliazione. Anche perché (come affermava Cartesio) il desiderio, la tendenza a, si caratterizzano per la loro possibile apertura infinita, mentre il pensiero è sempre pensiero determinato, finito. E il pericolo è che abbiamo la prevaricazione della tendenza, del desiderio, della volontà, sul pensiero che diventerebbe irrazionale, contraddicendo la sua stessa essenza.

- 1) L'uomo è caratterizzato dal limite. È la presenza del limite che fa sì che l'uomo sia anche desiderio, tendenza a superare il limite, e pensiero.
- 2) Il limite e l'uomo in quanto tale implica immediatamente la presenza dell'altro (cfr. Fenomenologia dello Spirito di Hegel: coscienza e autocoscienza). Ora, la presenza dell'altro viene a costituire la negazione.
- 3) Per questo, tendenza e pensiero sono originariamente negazione.
 - a) La tendenza (impulso, forza, volontà...)
 - i) è per sua natura tendenza 'infinita' che potrebbe voler tutto determinare (cfr. Schopenhauer e Nietzsche) con il pericolo della caduta nella pura e semplice irrazionalità.
 - ii) In quanto tale è tendenza ad uscire da sé (autonegazione) per poter riaffermarsi, tornare a sé; è apertura all'alterità (propria negazione) per poter, nella negazione dell'alterità, della negazione, ritornare a sé.
 - iii) La tendenza è una doppia negazione di sé e dell'altro per affermare sé.
 - iv) È questa tendenza che sembra necessaria anche al pensiero (su questa necessità di voler, desiderare di conoscere per poter conoscere aveva insistito anche Kant). Però se la tendenza è necessaria al pensiero non si può dire il contrario (il pensiero da solo non riesce a diventare movente).
 - b) Il pensiero:
 - i) cfr. Aristotele: nasce dallo stupore che deriva dalla negazione del noto e si afferma come interrogazione, domanda che è il rendersi presente della realtà a chi si ponga in atteggiamento di accoglienza, di ascolto; ascolto che nasce nel silenzio e implica una qualche negazione di se stessi.
 - ii) Si concretizza nella capacità di astrazione che è negazione delle determinazioni.
- 4) Ora, il pensiero, per sua natura, è inerzia (non sa diventare mai movente dell'azione), mentre la tendenza è assenza di senso; di qui la necessità di integrarli, di coniugare assieme le rispettive potenzialità. Questa integrazione è possibile a partire dalla comune matrice che è la forza di negazione che si realizza come apertura, tendenza all'altro nella libertà.

Il pensiero deve esporsi alla tendenza per essere efficace, come la tendenza deve esporsi al pensiero per essere consapevole. Ognuno deve esporsi al suo contrario per essere se stesso. Solo che il pensiero non toglierà mai la propria inerzia né la tendenza il non senso.

 - a) Capacità del pensiero:
 - i) far astrazione da tutto (non farsi condizionare dal dato immediato e capacità di andar oltre, di trascendere);
 - ii) riconoscersi nella consapevolezza del proprio non sapere, della propria povertà che però non è una condanna ma potrebbe essere la forza che lo spinge sempre oltre.
 - iii) Annuncia già quella che potremmo chiamare la libertà negativa dell'uomo per questa capacità di far astrazione.
 - b) Capacità della tendenza:
 - i) uscire fuori incontro all'altro.
 - ii) Configura quella che potremmo chiamare la libertà positiva dell'uomo, ossia la capacità concreta di determinare la propria libertà nell'esperienza dell'agire.
 - c) L'unione dei due è l'azione

¹⁸⁷ CHIEREGHIN F., *Possibilità e limiti dell'agire umano*, Marietti 1990, 22 ss.

- i) per questo la verità non potrà mai essere un fatto puramente teoretico (cfr. l'inter – esse e la soggettività della verità in Kierkegaard, oppure la connotazione emotiva di Heidegger); la verità è un fatto pratico, sta nell'azione, nell'azione l'uomo.
- ii) La verità non è possibile ridurla a pura brama calcolatrice: l'uomo diventa piuttosto una intelligenza che desidera o una intelligenza che ama, cioè una intelligenza che si rivolge verso ciò che è altro da lui, e soprattutto verso gli altri suoi simili, con atti di amore.
- iii) E qui riacquista tutto il suo valore e importanza la libertà. La libertà sta nel costante trascendere verso il Logos, verso l'unità trascendente e nella possibilità di non farsi condizionare dal finito: e il male sta nella possibilità di non concretizzare questa dimensione della trascendenza verso l'unità di senso. Però questa apertura dipende non dal sapere (vista la trascendenza del Logos, la sua radicale alterità): è frutto di doxa, di scelta, di fede; il contrario del male, non è la virtù ma la fede (Kierkegaard)¹⁸⁸.

La negazione

- 1) Alla base dell'io troviamo la negazione, l'io appare come forza negativa (al di là di ogni volontà di potenza, di dominio e di negazione dell'alterità, l'io perché è io non è – quindi nega – non io).
- 2) La negazione è costitutiva del limite: è limite e, nel limite, è determinazione. L'io è limite
 - a) limitante (da qui nasce la prospettiva per il pensiero e la forza 'negatrice' della tendenza)
 - b) e limitato
- 3) Dal limite nasce
 - a) la tendenza (volontà) come tendenza a superare il limite per trovare una supposta compiutezza,
 - b) e il pensiero come apertura alla trascendenza del limite stesso. E l'apertura alla trascendenza è possibile perché l'io in quanto forza di negazione
 - i) sa negare anche se stesso,
 - ii) sa fare sacrificio di sé per aprirsi all'alterità,
 - iii) e sa farsi dono all'altro.
- 4) La nostra vita si radica sulla negazione,
 - a) negazione che è limite, opposizione, la nostra essenza è la negazione e il limite.
 - b) Limite che:
 - i) è differenziante e in questo senso individuante,
 - ii) e insieme è soglia di passaggio, comunicazione visto che la comunicazione è sempre e solo nel limite;
 - iii) soglia di passaggio che noi superiamo verso altro ma può anche essere verso il nulla: il nulla è la nostra possibilità più personale, propria e irriducibile (cfr. Heidegger).
- 5) La negazione intesse la nostra vita¹⁸⁹
 - a) come scelta e come restrizione (impossibile tutto e subito);
 - b) come alternativa (o... o): anche se ciò che escludo non cade nel nulla ma può essere una possibilità futura; siamo finiti: non siamo l'attualità di tutto il possibile. Qui l'importanza del saper rinunciare in cui starebbe la vera saggezza.
 - c) Come resistenza che oppone il mondo: vorrei ma non posso.
 - i) È questa resistenza che può essere vinta (tecnica),
 - ii) di qui la necessità dell'impegno, del lavoro
 - iii) e la richiesta di 'invenzione' e intelligenza.
 - iv) Cfr. Anassagora: l'uomo non sarebbe intelligente se non avesse le mani.
 - d) Come avversità del mondo:
 - i) natura benigna e matrigna (Leopardi),
 - ii) per questo tutti abbiamo bisogno di un 'focolare', un luogo di accoglienza e protezione.
 - e) Come aggressione: per cui la vita si presenta come *agón*, vera e propria battaglia in cui non necessariamente si è vincitori; e possibilità della morte.

¹⁸⁸ MELCHIORRE V., *Ethica*, Melangolo 2000, 46 ss.

¹⁸⁹ cfr. S. NATOLI, *La felicità di questa vita*, Mondadori 2000, 22 ss.

- 6) Se la vita è negazione diventa necessariamente **dolore**
- a) Dolore in quanto radicalizzazione della negazione che opera
 - i) in me: è la mia negazione;
 - ii) negli altri:
 - (1) il mio dolore è negazione degli altri in quanto solo mio: solitudine;
 - (2) per affermarmi devo operare la negazione sugli altri, devo provocare dolore (fin dalla nascita).
 - b) L'esistenza si offre come conflitto; sempre come dolore e sofferenza. Dolore strutturale
 - (1) come quello della nascita, del parto,
 - (2) della scelta per la crescita;
 - (3) dolore dell'alterità,
 - (4) dolore che deriva dalla nostra azione e che possiamo imporre 'gratuitamente'.
- 7) Se la vita è dolore, il dolore è fatto intrascendibile e, per questo, per noi, incomprensibile e sempre dolore insensato. Però è insieme condizione sia del pensiero come della volontà perché la negazione è la condizione stessa del soggetto
- 8) La negazione, per quanto non assoluta, ma relativa, ha a che fare sempre con il **nulla**. Su questo limite e su questo possibile nulla
- a) si afferma il pensiero come interrogazione del limite, dell'oltre il limite
 - b) e la tendenza come tendenza all'altro.
 - c) Si afferma anche l'azione che, perché originata dal limite, non potrà che essere sempre limitata, apertura all'alterità. Solo che questa apertura, come insegna Kierkegaard con la categoria della possibilità, e come mostra Heidegger con l'essere – per – la - morte, è sempre possibile apertura al nulla, al proprio fallimento.
 - d) Azione che si colloca sempre a partire dal e nel limite per superare questo limite (trascendenza) o per integrare il limite.
 - e) Il pericolo della tendenza: negare il limite e questo può sempre farlo vista l'illimitatezza del desiderio e della volontà, togliere l'alterità e cadere nel cattivo infinito, nella illusione. Solo che a questo punto abbiamo il togliimento di noi stessi (oltre che della realtà). L'azione deve superare il limite conservandolo, riaffermandolo nel superamento.
- 9) Se noi siamo nel e il limite e il limite è presenza, possibile passaggio all'alterità, l'alterità è in noi, siamo noi, la nostra essenza.
- a) Io sono altro,
 - b) sono con altro,
 - c) sono in altro,
 - d) da e per l'altro.
 - e) E qui sta la mia possibilità e la possibilità della mia progettualità, la possibilità del mio futuro.
- 10) L'uomo è conatus, tendenza finita sempre (esistenza = potenza).
- a) Questa tendenza, però, potenzialmente si apre all'infinito. Di qui la possibile infinità e irrealtà del desiderio e la necessità di 'de-terminare' il desiderio pena la caduta nella irrealtà. Ora determinarsi significa darsi 'forma'; appartenersi nella forma, nella limitatezza, nell'ordine e nella bellezza. E la forma è logos; logos che è il mio logos, ma che assieme da sempre mi precede, ed è ragione ed è norma. Mi darò forma se accetto in me una norma precedente, divento concretamente libero personalizzando la morale, la norma.
 - b) Il logos è il mio logos, anche se sempre mi precede. Anche se mi precede questo logos è necessariamente sempre un logos finito. La tendenza, il desiderio che è in me diventa forza di apertura del pensiero stesso, del logos in vista del trascendimento di se stesso. È la tendenza che apre il pensiero alla propria possibile trascendenza. Che il pensiero tenti di trascendersi significa
 - i) che il mio pensiero concreto non è l'unico possibile (la limitatezza del contenuto).
 - ii) Come che il mio modo di 'gestire' il logos non è l'unico possibile (la limitatezza della forma). Non è unico il pensiero discorsivo, non è unico nemmeno quello intuitivo. Non è unico il pensiero scientifico. Di qui l'apertura del pensiero, anche quello filosofico, a pensieri altri che potrebbero venire dall'arte, dalla poesia, dall'erotica, dalla religione.

- c) Solo la costante integrazione di tendenza e pensiero mi permette di dare concretezza, forma e contenuto a tutte e due, salvandomi dal pericolo di cadere nelle allucinazioni della volontà o nella rassegnazione del pensiero.

L'esistenza¹⁹⁰

- 1) È un fatto di immediata evidenza che la mia esistenza si caratterizza per il limite: se non altro perché ha un inizio e una fine. E questo limite caratterizza tutte le sue espressioni. Dove si radica il limite che in quanto tale è necessariamente negazione, altro, possibilità?
 - a) È il fatto stesso del mio esistere. Mi trovo ad esistere (non è una decisione mia, è una necessità). È questa, tra l'altro, l'esperienza del limite ultimo del nostro potere e sapere.
 - b) Di fronte a questo dato posso scegliere se accettare o meno. Sono necessitato a scegliere. Il trascurare la scelta è già una scelta negativa e sorgente del male.
 - c) La necessità della scelta implica apertura verso se stessi, una 'differenziazione' rispetto a se stessi tra il fatto di esistere e la necessità della scelta.
 - d) Dalla alternativa implicata nella scelta nasce l'inter-esse che è ciò per cui la ragione diventa pratica. Interesse che nasce dall'imporsi dell'esistenza nella sua alternativa di accettazione o rifiuto.
 - e) E qui si impone la scelta. La scelta si manifesta come obbedienza a una necessità che si impone e che limita il mio arbitrio.
 - f) Qui sta la libertà. Nella accettazione o meno di una necessità.
 - i) La libertà consiste nell'affidarsi alla obbligazione di una scelta, scelta della necessità. L'uomo consegna sé a se stesso e il tutto dell'esistenza gli è affidato (e qui sta anche la possibilità della trascendenza di se stessi). La libertà è la possibilità della scelta che è necessaria.
 - ii) La libertà non può essere scelta né decisa: c'è già. È la possibilità di ritirarsi da tutto e affidarsi alla scelta. In questo senso l'uomo diventa un nous orektikòs, una intelligenza che desidera, un attivo prendersi cura della totalità del proprio destino.
 - iii) La libertà pone l'uomo come compito a se stesso, e qui si fonda l'etica. La libertà è un atto che si presenta come imperativo e che può anche essere disatteso.
 - iv) In questa scelta io 'rinasco', derivo da me stesso.
- 2) Perché l'esistenza è la necessità di fronte alla quale mi trovo,
 - a) l'esistenza è l'estraneo in me. E che l'esistenza sia l'estraneo in me lo si vede dall'assenza del perché nei momenti cruciali: nascita e morte, inizio e fine. Proprio ciò che de-finisce la mia vita è impensabile e indicibile, resta sempre mistero. In tutti e due i casi ci troviamo 'esposti' (gettati direbbe Heidegger), e siamo pura passività e resta solo il silenzio che non è più ascolto (che pure sarebbe attività), ma impossibilità di ogni parola.
 - b) A questo estraneo che è in me non posso non affidarmi, e la scelta è assolutamente personale e irripetibile.
 - c) L'uomo è l'altro in sé, altro accolto nel silenzio e nell'ascolto, accolto non passivamente ma nel trascendimento del dato; questo trascendimento è distanziamento da sé e accoglienza della negazione. Per questo, l'uomo è unione a se stesso a partire dalla separazione da se stesso. Ciò che insieme unisce e separa è il simbolo. L'esistenza è la simbolicità dell'uomo e questa simbolicità si esprime soprattutto, immediatamente, nel linguaggio.
- 3) Se l'altro è la mia esistenza in quanto necessità cui obbedire, l'uomo è con altri in quanto con se stesso: l'alterità è in sé, l'alterità è il sé. L'uomo è in se stesso dialogo, è socialità (politico) già in se stesso, a partire da se stesso. Accettando l'altro in sé manifesta la sua natura politica, la sua destinazione intersoggettiva. Come accoglie sé così accoglie altri; come la sua libertà è obbedienza all'alterità in sé così la libertà è obbedienza alla necessità dell'alterità di altri.
 - a) L'esistenza esiste in quanto l'altro si annuncia, è, per questo, relazione alla finitezza.
 - i) In base all'altro colgo e pongo la mia identità,
 - ii) in base all'altro colgo e permango nella finitezza.
 - iii) Come l'altro della mia esistenza non è disponibile alle mie decisioni, così l'altro è l'assolutamente indisponibile (tra l'altro, se fosse disponibile perderei la mia identità).

¹⁹⁰ CHIEREGHIN F., *Dall'antropologia all'etica*, Guerini e ass. 1997, 117 ss.

- iv) Perché l'altro è condizione della mia identità, e l'altro è pure indisponibile, è la presenza del mistero di fronte a me. L'uomo abita una assenza incalcolabile.
 - v) L'alterità mi pone
 - (1) nell'apertura
 - (2) nella relazione
 - (3) nella finitezza
 - (4) nell'esistenza ingiustificata.
 - vi) La libertà è risposta alla alterità che sempre mi interpella; diventa responsabilità alla (e della) alterità, responsabilità della finitezza.
- b) Di conseguenza siamo sempre e solo soggetti in relazione. La relazione diventa riflessione (sia nel senso che sono ributtato a me stesso, sia nel senso della necessità di comprendere l'altro) specie quando l'altro è soggetto e non semplice oggetto (cfr. la figura della Fenomenologia servo-padrone). E la relazione accogliente o diffidente che sia, diventa *dia-logos*, parola che unisce e separa, separa perché unisce. Di qui la problematicità di ogni relazione, di ogni comunità.
- c) Per tutto questo il soggetto non "è", il soggetto risponde.
- 4) L'uomo è negazione che è limite.
- a) Ora il limite differenzia (elemento di identità, individualizza) in quanto anche comunica, fa passare alla diversità.
 - b) Il limite implica relazione, mi costituisce nella relazione. Per questo sono soggetto perché c'è un oggetto (e viceversa). Non esiste un oggetto assoluto: è sempre e solo *ob-jectum*.
 - c) Sono io perché esiste il tu. Siamo nell'offrirci reciproco, non nel dominio (nel dominio, come accennato, abbiamo l'infinitizzazione della tendenza e la presunta infinitizzazione del soggetto nella negazione dell'oggetto e del tu. Solo che questo corrisponde alla negazione del soggetto stesso; l'infinitizzazione della tendenza diventa negazione del soggetto, la sua riduzione a nulla).
- 5) Posta tra due silenzi assoluti (rotti solo dal pianto: ma è comprensione?) l'esistenza
- a) è dono (potrebbe essere caso? Se caso sarebbe l'assurdo: ma non è questa la nostra esperienza fondamentale anche se a volte c'è la sensazione dell'assurdo);
 - b) e va vissuta, apprezzata in quanto dono, in quanto dono ricevuto e dono da fare. È l'unica possibilità per comprenderla e apprezzarla.
- 6) Se questi sono i caratteri dell'esistenza, non possono non influire anche sul pensiero.
- a) Innanzitutto il pensiero non è l'originario; ad essere originaria è l'esistenza e il pensiero nasce dal fatto di esistere e dalla scelta dell'esistenza (il pensiero nasce già di per sé da un atto pratico della libertà). Nella scelta che faccio della mia esistenza non posso non voler comprendere la mia stessa esistenza, il fatto che non sia a mia disposizione, che mi preceda.
 - i) Se il pensiero nasce dalla scelta dell'esistenza, nel pensiero sono da sempre. È vero che posso rifiutare il pensiero, è vero che posso non scegliere il pensiero come posso evitare di pormi di fronte alla necessità della scelta pro o contro l'esistenza; ma evitare il pensiero è evitare l'esistenza stessa.
 - ii) Se il pensiero nasce dalla scelta dell'esistenza, dato che la scelta è sempre connessa al bene e al male, il pensiero nasce sempre eticamente connotato. È sempre un pensiero interessato perché sono in ballo la concretezza della mia esistenza (scelta e amata) e il suo possibile senso. Non è fatto puramente teorico, è fatto di amore per l'esistenza, è fatto pratico.
 - iii) Il perché dell'esistenza e della sua fine è indicibile, è mistero. Per questo il pensiero che nasce dalla scelta dell'esistenza, dall'amore per l'esistenza,
 - (1) per un verso deve costantemente aver presente questo mistero, far i conti con questo mistero; deve lasciar perdere ogni pretesa di tutto determinare;
 - (2) per un altro verso, perché nasce dall'amore non potrà rassegnarsi al mistero della fine, dovrà cercare di trascendere, di oltrepassare questa fine. Potrebbe stare qui il desiderio, da sempre presente nel pensiero, di attingere un livello che sia libero dal divenire, che sia perfezione compiuta (la richiesta dell'universale, del necessario, libero dai condizionamenti del divenire potrebbe non essere una illusoria pretesa del pensiero, quanto, piuttosto, il segno del suo amore per la vita).
 - b) Se il pensiero nasce dall'esistenza che precede il pensiero, il pensiero
 - i) sarà sempre limitato dall'esistenza, sarà sempre finito;
 - ii) come dovrà fare dell'esistenza il proprio ambito evitando, in questo modo, la fuga dei desideri, dei sogni, delle utopie.

- c) Se l'esistenza precede, origina il pensiero, il pensiero dovrà accettare che l'esistenza sia sempre, per il pensiero, mistero, contro ogni pretesa riduzionista. Per questa alterità (e l'altro è mistero irriducibile) dell'esistenza rispetto al pensiero, il pensiero sarà obbligato a una continua auto trascendenza. Se è l'esistenza ad essere misura del pensiero, l'esistenza sarà sempre ulteriore rispetto al pensiero (come aveva affermato Kierkegaard in reazione al razionalismo di Hegel); il pensiero dovrà riconoscere che quello che riesce a pensare non è tutta l'esistenza, non è tutto l'esistente (qui la possibilità, e non la semplice illusorietà, del trascendente). E in questo sta la possibilità della salvezza dalla condanna all'immanenza.
- d) Il pensiero nasce da una esistenza che abbiamo detto essere irriducibile al pensiero stesso. L'esistenza si pone come altro rispetto al pensiero (portatrice, in se stessa, di altri pensieri e di pensieri altri) che nasce dalla presenza dell'altro e dal tentativo di rispondere al mistero di questa presenza. Per sua natura il pensiero è apertura all'alterità che sono io per me stesso e che potrebbero anche essere gli altri per me.
 - i) Abbiamo pensiero solo se abbiamo accoglienza, ospitalità dell'altro da custodire.
 - ii) Il pensiero, in questo modo, nasce come responsabilità di fronte all'altro; nasce come disponibilità al confronto con l'altro, anche l'altro fosse il nemico (del resto unica è la radice di hospes e hostis). Il pensiero riscopre la sua natura di dialogo. Dialogo vero perché il primo dialogo è fatto con l'altro che è in noi. Il monologo sarebbe la pretesa assurda da parte del pensiero di imporsi all'esistenza; ma in questo modo si perde l'esistenza stessa.
- e) L'altro, però, con la sua semplice esistenza è limite e negazione. Se il pensiero nasce dalla accoglienza dell'altro, dalla responsabilità nei confronti dell'altro, deve passare costantemente attraverso la propria negazione. Il pensiero deve sempre portare con sé anche la propria negazione. Portare in sé la propria negazione significa:
 - i) non assolutizzarsi mai,
 - ii) aprirsi al proprio trascendimento (come già accennato, anche a ciò che non è immediatamente riducibile a pensiero: arte, religione, amore...), aprirsi alla trascendenza del pensiero stesso.
 - iii) Riscoprire in se stesso una struttura essenzialmente simbolica: unisce e insieme separa il sì e il no.
 - iv) Ma se il pensiero ha questa struttura simbolica, il pensiero deve ascoltare se stesso e cogliere il non detto nel detto (come già insegnava Heidegger).
 - v) Ci troveremo di fronte a un pensiero più attento all'assenza che alla presenza, alla negazione che alla affermazione, al non detto che al detto.
 - vi) E qui il pensiero riscoprirà tutta la sua ricchezza, ma assieme anche tutta la sua povertà. Questa, però, non sarebbe una condanna (perché nel simbolo c'è sì assenza, ma anche presenza) ma sollecitazione per un continuo cammino verso l'ulteriore.

Il desiderio, la passione

Abbiamo già accennato al desiderio. Proviamo ad enuclearlo meglio.

Il desiderio «è veramente in grado di accendere tutto l'essere, dando gusto, forza, coraggio e speranza di fronte a decisioni e difficoltà. Come osserva R. May: "Il desiderio porta calore, contenuto, immaginazione, gioco infantile, freschezza e ricchezza alla volontà. La volontà dà l'auto-direzione, la maturità del desiderio. La volontà tutela il desiderio permettendogli di continuare senza correre rischi eccessivi. Ma senza desiderio, la volontà perde la sua linfa vitale, la sua vitalità e tende a estinguersi nell'autocontraddizione". [...]esso è ... un elemento che attraversa tutti gli aspetti della vita, intellettuale, spirituale, relazionale, ludico»¹⁹¹.

- 1) Il desiderio¹⁹² è un elemento originario: è la tendenza esistenziale, trascendentale, a congiungersi con qualcosa in cui uno trova la propria soddisfazione e la propria quiete.
 - a) È figura permanente della struttura della coscienza: coscienza come desiderio.
 - b) Desiderio che è infinità intenzionale. Desiderio come espressione di una soggettività che ha carattere simbolico: coscienza del finito e, insieme, dell'infinito, non 'soddisfatta' dalla realtà concreta sempre finita

¹⁹¹ CUCCI G., *Un motore chiamato desiderio*, L'Osservatore Romano - 22-23 marzo 2010.

¹⁹² Cfr. C. VIGNA, *La verità del desiderio come fondazione della norma morale*, in E. BERTI (a cura), *Problemi di etica: fondazione, norme, orientamenti*, Gregoriana 1990, 69 ss.; C. VIGNA (a cura di), *Introduzione all'etica*, Vita e Pensiero 2001, 119 ss.

- c) Perché infinità intenzionale (sempre oltre ciò che l'esperienza singola storicamente offre)
 - i) il desiderio non è necessitato da nessun oggetto, è libero;
 - ii) nella sua infinità il desiderio può essere necessitato solo dal tutto
 - d) Desiderio che è desiderio di qualcosa che è altro dal desiderio (desidero ciò che credo mi manchi). Un 'altro' che è positività: non da togliere ma da mantenere nella sua positività (ciò che viene consumato non appaga mai del tutto il desiderio che rinasce sempre).
 - i) Il desiderio: o 'consuma' l'oggetto del desiderio, o 'fruisce' (conviene con il proprio oggetto) l'oggetto lasciandolo nella sua alterità (cfr. le figure dell'autocoscienza nella Fenomenologia di Hegel).
 - ii) Il desiderio cerca un oggetto che sia una totalità che sia altro da sé e sia simile a sé. Questo oggetto che sia una totalità simile al soggetto è l'altro come soggetto
 - (1) che è oggetto di esperienza immediata e
 - (2) che nella sua trascendentalità non è determinabile, è un Intero (non un oggetto determinato, ma soggetto). L'altro che, pure, è soggetto desiderante; altro che più è simile al desiderio e più è dissimile, opposto.
 - (3) L'altro è il 'termine', la quiete, la sicurezza del mio desiderio.
 - (4) L'altro è presso di me lasciandomi nella mia alterità (e viceversa), e nell'alterità mi riconosco e lo riconosco (cfr. Hegel). La soggettività è nello stesso tempo riconoscente e riconosciuta. Nell'incontro con l'altro nasce la coscienza, nasce la relazione simbolica e linguistica. E il linguaggio si trova ad essere contemporaneamente custode dell'alterità e della comunione possibile.
 - (5) La verità del desiderare sta nella relazione di reciproco riconoscimento con l'altra coscienza. La condizione di questo reciproco riconoscimento diventa la libertà: altrimenti potremmo avere la relazione di dominio.
- 2) Il desiderio nasce dalla privazione; in questo senso è passione.
- a) Il desiderio, la passione nasce dalla mancanza¹⁹³. Mancanza di chi pur carente riesce a perseguire ciò di cui manca, avendone una qualche precomprensione.
 - b) La passione, il desiderio è una *forte credenza* in qualcosa di esistente e diverso dal soggetto. Così l'appassionato è un credente; crede nella possibilità di una alterità che venga a completarlo.
 - c) L'appassionato è contemporaneamente tutto assorbito dal suo 'sentire', dal suo volere e dalla sua passione e altrettanto assorbito dall'alterità. L'appassionato tende ad esaltare l'alterità, ma insieme questa alterità viene a rafforzare la forza vitale dell'appassionato, la capacità di operare una scelta emotiva in modo libero e proprio.
 - d) Per questo la passione è *forza di trasgressione* di vincoli, di norme; forza di trasgressione e decostruzione che viene a investire lo stesso soggetto e che tuttavia il soggetto desidera in tutta la sua radicale forza decostruttiva come forza di liberazione di forze altrimenti sconosciute e latenti nel soggetto stesso.
 - e) La passione vive di molti elementi non naturali: simbolici, intenzionali. È sempre orientata a un fine in modo totalizzante. È, insieme, felicità per la vitalità che infonde, dolore per la tensione, il dubbio, la crisi.
 - f) La passione potrebbe essere:
 - i) passività: ci si lascia andare;
 - ii) attività: si risponde attivamente a una chiamata a cui si risponde con una mobilitazione delle proprie forze. Attività che si ribella a tutti i limiti (forza di trasgressione): è "assunzione di una direttrice di pensiero/azione che si impone per la sua intensità sulle altre, spesso modificando un intero quadro esistenziale"¹⁹⁴. Per questo motivo si pone in una situazione 'conflittuale' con il mondo che non accetta il 'disordine' passionale.
 - g) Mentre per sua natura la passione esige la presenza di un mondo sia di simboli, sia di resistenze, per un altro verso la passione è sempre e solo un soggetto appassionato. La passione è sempre e solo *mia* passione; la passione ha sempre e solo un aspetto individuale, personale, si inserisce sempre e solo nella storia unica dell'individuo modificandolo. Per questo, la passione è un racconto implicito che il soggetto fa di sé oltre le sue intenzioni: nella passione narra le sue credenze, speranze, paure, tabù, le sue carenze, i suoi investimenti affettivi e cognitivi.

¹⁹³ S. MORAVIA, *L'enigma dell'esistenza*, Feltrinelli 1996, 172 ss.

¹⁹⁴ Id. 177.

- h) La passione prima di tutto si vive. Appare improvvisamente come straniera: ci sorprende e sopravanza. È il nostro 'demone' che non possiamo ridurre a nessuna categoria. È qualità, intensità, e anche epifania; e qui l'uomo è solo con il proprio sentimento e silenzioso.
- i) Solo dopo è possibile pensarla, farla rientrare in un ordine razionale: noi ci vediamo quasi dall'esterno. Ma qui abbiamo una trasfigurazione della passione:
 - i) non è solo nostra ma anche di un quadro concettuale che non è più nostro, ma che noi riceviamo; oggettivo;
 - ii) però è questa mediazione con l'impersonale che permette all'uomo di sviluppare la sua passione in modi nuovi. Sembra necessario 'tradire' la passione per viverla in modo radicale.
 - iii) Sono due diverse dimensioni: in mezzo alle quali il soggetto vive con il costante pericolo di perdere qualcosa accentuando un aspetto sull'altro.
- j) La passione è, però, molto delicata: può essere forza egemone, ma può anche contrarsi fino a sparire.
 - i) Ed è quello che è successo nella modernità che si impone sulla negazione della passione, passione sempre guardata con sospetto in quanto dissipazione, assenza della ragione, passività del soggetto. Solo che in questo modo si viene a perdere un elemento qualificante la soggettività concreta.
 - ii) Ai giorni nostri abbiamo una 'liberazione' della passione una liberazione ambigua perché rischia di reciderne i fondamenti. Passione: ha sempre valore intenzionale, si riferisce a una alterità riconosciuta positiva, valore; ci si appassiona per fini /valori. Per questo una vera liberazione delle passioni non può non fare i conti con i valori. Ora la situazione 'libertaria' di oggi
 - (1) crea un soggetto 'stanco' e poco propenso all'impegno passionale e questo perché la libertà delle passioni non è stata accompagnata da una riflessione e da un impegno sui valori per cui all'indebolimento delle direttrici si è accompagnata una ipertrofia di proposte, di soluzioni.
 - (2) Se la passione è apertura, anche rischiosa, avventurosa, al mondo, se è una forma di impegno, questa situazione caratterizzata da una babele di linguaggi e di codici non offre supporti alla passione. L'uomo di oggi si allontana dalla passione, anche se ne parla molto. Però parlare significa sottrarre quell'elemento di personalità che caratterizza sempre la passione.
 - (3) In questo modo la passione si ritrova entro il quadro della modernità che la contemporaneità voleva superare: una passione impotente e funzionale al sistema del costi - benefici accompagnato dalla perdita del soggetto anch'esso ricondotto a quella universalità a cui il sentire non si lascia ricondurre. Universalità funzionale all'ordine onnipervasivo di un logos tecnico.
 - (4) La vera passione è apertura all'alterità: possibilità di affermazione critica. È apertura del soggetto che si afferma accogliendo, cercando l'altro da sé. Passione come rapporto critico con sé e con il mondo. Passione critica perché genera credenze altre, profondamente personali e diverse dal comune modo di sentire. Passione che crea esperienza, nuova esperienza: crea anche nuova conoscenza. Passione che perché critica, apertura all'altro è apertura all'Altro, all'Assoluto; però contemporaneamente ben attaccata alla fisicità sua e finita. Passione come "incessante andirivieni: tra l'io e l'altro, tra la soggettività e l'oggettività, tra la finitudine e il suo apparente contrario"¹⁹⁵.

Desiderio, pensiero e fede

- 1) Il desiderio è elemento strutturale sia del pensiero che della fede
 - a) Potrebbe sembrare che il desiderio non abbia tanto a che vedere con il pensiero perché il desiderio sembrerebbe irrazionale, sembrerebbe passione, mentre il pensiero dovrebbe essere alieno da ogni elemento di passione. Di fatto nel pensiero noi possiamo o accontentarci della doxa, dell'opinione e dare tutto per ovvio, scontato, non cercare assolutamente nulla, oppure, non accontentarci e metterci in ricerca. Son tutte e due vie praticabili e praticate; solo che il pensiero si realizza solo come desiderio di comprendere, si realizza solo come filo-sofia. E ogni uomo può essere filosofo, può desiderare di sapere: sia il filosofo in senso stretto, sia lo scienziato, l'artista...
 - b) Anche la fede potrebbe sembrare lontana dal desiderio perché nella fede sembra che si possieda il Tutto del desiderio.

¹⁹⁵ Id. 189.

- i) *"Mostrami la tua Gloria!". Rispose: "Farò passare davanti a te tutto il mio splendore e proclamerò il mio nome: Signore, davanti a te. Farò grazia a chi vorrà far grazia e avrò misericordia di chi vorrà aver misericordia". Soggiunse: "Ma tu non potrai vedere il mio volto, perché nessun uomo può vedermi e restare vivo"* (Es. 33,18-20)
 - ii) *L'anima mia ha sete di Dio, del Dio vivente: quando verrò e vedrò il volto di Dio?* (Sal. 42,3)
 - iii) *O Dio, tu sei il mio Dio, all'aurora ti cerco, di te ha sete l'anima mia, a te anela la mia carne, come terra deserta, arida, senz'acqua* (Sal. 63, 2)
 - iv) *...e quanti bevono di me, avranno ancora sete* (elogio della Sapienza Sir. 24,20).
 - v) *Gesù allora si voltò e, vedendo che lo seguivano, disse: "Che cercate?". Gli risposero: "Rabbi (che significa maestro), dove abiti?"* (Giov. 1,38).
 - vi) Da questi semplici esempi possiamo vedere come la fede viva del desiderio; tra l'altro un desiderio struggente, drammatico come potrebbe essere il desiderio dell'esule lontano dalla propria patria, dalla propria identità e consistenza. Un desiderio, come dice il Siracide, inestinguibile.
- 2) Il desiderio caratterizza sia il pensiero sia la fede perché tutte e due espressioni dell'unico uomo caratterizzato dal limite, dalla privazione, dall'assenza di qualcosa che ritiene fondamentale. Di qui la ricerca dell'integrazione, del possibile superamento di questo limite. Ora il singolo limite può essere trasceso, la struttura limitata e limitante, di fatto, è intrascendibile.
- a) Di qui l'originaria coscienza di non sapere da parte del sapere, la necessità di un costante superamento del punto raggiunto.
 - b) Di qui, pure, la necessità da parte della fede di non pretendere in nessun modo di determinare Dio, nemmeno di nominarlo perché ogni nome comporta determinazione e riduzione dell'Assoluto a nostra dimensione. La fede deve passare continuamente per un'opera di purificazione; deve essere costantemente in esodo dalle proprie aspettative, dalle proprie idee.
 - i) *Non ti farai idolo né immagine alcuna di ciò che è lassù nel cielo né di ciò che è quaggiù sulla terra, né di ciò che è nelle acque sotto la terra.*
 - ii) *Non pronuncerai invano il nome del Signore, tuo Dio, perché il Signore non lascerà impunito chi pronuncia il suo nome invano.* (Es. 20,4.7)
- 3) La privazione per essere effettivamente tale deve avere un minimo di consapevolezza di ciò di cui siamo privi. Per questo, il desiderio, che nasce dalla privazione, in qualche modo sa ciò che desidera. C'è sempre, sia nel pensiero sia nella fede, una qualche precomprensione di ciò che si desidera, altrimenti non ha senso desiderare, oppure si cade nella malattia del desiderio, nel sogno infantile fatto più di immaginazione gratuita che di effettivo desiderio, si cade nelle illusioni o nelle utopie sempre funeste. Il desiderio mi porta a credere a un possibile oggetto che si ponga come risposta positiva al desiderio stesso. Per questo sia per la fede, sia per qualunque pensiero (anche fosse ateo, materialista), il desiderio si trasforma in una *forte credenza*. Ed è questa fede originaria che sta alla base sia della fede positiva, sia di qualunque pensiero, che sia filosofico, scientifico, estetico o altro ancora. "L'uomo non può vivere senza una costante fiducia in qualcosa di indistruttibile dentro di sé, anche se quell'indistruttibile come pure quella fiducia possono rimanergli costantemente nascosti. Una delle possibilità di esprimersi, per tale rimanere nascosto, è la fede in un Dio personale"¹⁹⁶.
- La precomprensione deve essere precomprensione della totalità, del tutto che, visto il nostro carattere personale, non potrà che essere un Tutto personale.
- a) Questo è assolutamente chiaro per la fede.
 - b) Un po' più problematico per il pensiero che se può arrivare (non necessariamente) all'idea del tutto (che per Kant resta solo idea regolativa), non è detto che arrivi al carattere personale di questo tutto, a Dio. Come mai molti filosofi (soprattutto, o quasi esclusivamente negli ultimi due secoli e mezzo) non arrivano all'idea di Dio, si professano atei?
 - i) Innanzitutto perché non tutti riconoscono la centralità del desiderio anche nel pensiero (riconoscerlo sembrerebbe dare precedenza a un fatto irrazionale rispetto al lavoro del pensiero che vorrebbe essere solo razionale).
 - ii) Poi perché se il desiderio nasce dalla povertà non tutti siamo contenti di constatare questo dato; non è la cosa più semplice arrivare al socratico sapere di non sapere. Dal non riconoscimento della propria povertà potrebbe derivare la presunzione di poter essere legge a noi stessi e unico criterio di verità.
 - iii) E poi (ma questo vale anche per la fede e per la sua risposta positiva al desiderio di un assoluto personale) perché il desiderio è sempre fatto personale. È vero che è struttura trascendentale

¹⁹⁶ KAFKA F., *Aforismi di Zürau*, Adelphi 2004, 65.

del soggetto, ma una struttura caratterizzata storicamente, una struttura che porta con sé tutte le esperienze positive o negative del passato e rischia di farsi determinare solo da queste. Ora che queste condizionino è inevitabile, non è inevitabile che io resti passivo di fronte a questi condizionamenti e che li accetti acriticamente.

- 4) Abbiamo visto come il desiderio abbia una infinità intenzionale, perché non può accontentarsi di un oggetto determinato vista la sua apertura alla totalità. Per questo il desiderio è questa apertura all'infinito da parte di una persona che è questa apertura proprio per la sua finitezza, per il suo limite. Per cui, nella stessa persona abbiamo questa unione di finito e infinito; presenza e, assieme assenza, dell'infinito nel finito. E questo è il carattere simbolico di ogni creatura, carattere simbolico che nell'uomo si esprime nel carattere simbolico della sua parola, del suo pensiero. Se la persona è per se stessa simbolicità, non potranno non essere simbolici anche il pensiero e la fede.
- a) Il carattere simbolico del pensiero deriva dal fatto che, come abbiamo visto, ha una precomprensione del tutto, della totalità, però è sempre pensiero finito. Qui l'unione dell'infinito presente (nella precomprensione, in qualche modo intuito) e insieme assente e del finito. E qui sta la lezione e anche il limite di Kant. L'idea di Dio per Kant è solo regolativa, dal punto di vista conoscitivo; e qui potrebbe aver ragione perché non possiamo con il pensiero arrivare all'assoluto. L'errore di Kant è di non aver preso in considerazione la possibilità che l'idea di Dio possa essere un'idea non tanto regolativa quanto simbolica. Forse a questo sarebbe potuto arrivare se fosse riuscito a unire le due critiche.
- i) Se il pensiero ha un carattere simbolico ne dovrebbe derivare la non assolutezza di qualunque pensiero, nemmeno di quello definitorio, almeno per quel che riguarda il discorso sul tutto.
- ii) Se il pensiero è simbolico è portatore di presenza (verità) e di assenza (non verità, se non proprio errore).
- iii) Il pensiero diventa immediatamente, è per sua natura, logos, parola, discorso, dialogo. Questa dialettica di presenza e assenza deve, necessariamente, valere soprattutto nel dialogo in cui abbiamo il confronto tra due diverse presenze e due diverse assenze. Qui si presuppone che il dialogo sia reale, che non sia un dialogo sofistico per sconfiggere l'avversario; ma non è dialogo ma uso della forza e la parola non potrà essere rivelatrice di nessuna presenza e di nessuna assenza perché parola non libera, ma soggetta alla violenza, parola che non è più parola ma solo inganno.
- (1) Nel dialogo vero io mi espongo con una parola che è mia, che sono io (non con parole apprese, ripetute) e che non potrà non essere originale. Questa parola che è il mio pensiero indica la presenza, ma assieme, perché è mia, indica, assieme, l'assenza della verità. Lo stesso vale anche per la parola dell'altro. Ma sarà l'esperienza della presenza e dell'assenza che mi consentirà di relativizzare la mia parola e di accogliere la parola dell'altro come possibile integrazione, conoscendo, però, la relatività anche della parola dell'altro e evitando ogni sudditanza e il pericolo del plagio che sarebbe la negazione della parola. È qui che il pensiero, la parola, diventano ricerca costante, dialogo sempre rinnovato, nella certezza che sarà sempre dialogo nuovo.
- (2) Se si realizza nel dialogo, il pensiero diventerà costante ricerca della parola dell'altro, di qualunque altro, che sia persona, opera, natura...
- (3) Il pensiero consisterà non solo nel dire, ma nel lasciar dire. Il pensiero consiste nel dare la parola, oltre che nel dire la parola, accogliendola sempre come parola significativa perché portatrice di una presenza che comunque sempre la trascende.
- (4) In questa apertura inesausta alla parola, il pensiero non può non chiedersi se sia possibile una Parola che sia presenza della verità, dell'infinito che nella parola potrebbe offrirsi anche se sempre simbolicamente. E il pensiero potrebbe anche aprirsi a questa ulteriore ricerca e aprirsi alla possibilità della fede.
- b) La fede, in quanto infinità intenzionale, sembrerebbe trovare l'oggetto del proprio desiderio. Solo che il Dio che incontra, lo incontra sempre e solo come assente, lo trova solo di spalle; però, perché di spalle lo trova anche presente. Di qui il carattere simbolico anche della fede. Rispetto al pensiero, nella fede sembrerebbe essere più consistente la presenza. Solo che la fede conosce tutta la propria povertà e la continua necessità di essere sempre in esodo da se stessa. Se esodo da se stessa o è esodo verso l'assenza di fede, oppure la fede presente deve sempre considerarsi assenza di fede rispetto a ulteriori e sempre nuove possibilità.
- i) JABÈS: "*Le tue domande sono ferite? Noi ci siamo inginocchiati per medicarle.*
- Le mie interrogazioni sono le cime del libro. La sera, debbo scendere nella valle...
Io sono il dubbio della parola là dove essa è attesa.

- Come conciliare credenza e dubbio? Tu non hai fede. Ti compatisco.
- ... Dubitare, non è respingere ogni spiga di credenza, al fine di credere sempre per la prima volta?

La fede sotterra la fede per la resurrezione promessa.... La luce è nella selce che brillerà...

La rivelazione è sempre una partenza. Noi andiamo, di dubbio in dubbio, allontanandoci di volta in volta dalla realtà - che è, appunto, il passato - al fine di riviverla¹⁹⁷.

Il dubbio è sempre una ferita, per noi spesso insostenibile; però, assieme, è la cima del libro, il punto di massima espressione e di massima visione e chiarezza. Nel dubbio solo è possibile rinnovare costantemente la nostra fede e renderla partecipe della resurrezione in cui crede. Nella selce, nella pietra, è la morte della luce; però dalla selce brillerà la luce. Il dubbio è la salvezza da quel realismo che potrebbe condannarci all'immobilismo; è la salvezza dal passato e insieme la salvezza della verità della realtà e del passato in quanto, attraverso il dubbio, rendo vivo questo passato e questa realtà altrimenti inerti.

- ii) RATZINGER: «A questo punto potrà forse risultare opportuno ascoltare un racconto ebraico, riportatoci da Martin Buber, nel quale il dilemma dell'esistenza umana sopra enunciato affiora in tutta la sua evidenza. "Uno degli illuministi, uomo assai erudito che aveva sentito parlare del rabbi di Berditchev, andò a fargli visita, per disputare come il suo solito anche con lui, nell'intento di fare scempio delle retrive prove da lui apportate per dimostrare la verità della sua fede. Entrando nella stanza dello Zaddik, lo vide passeggiare innanzi e indietro con un libro in mano, immerso in profonda meditazione. Il saggio non prestò alcuna attenzione al visitatore. Finalmente si arrestò, lo guardò di sfuggita, e sbottò fuori a dire: "Chissà, forse è proprio vero". L'erudito chiamò invano a raccolta tutto il suo orgoglio: gli tremavano le ginocchia, tanto era imponente lo Zaddik da vedere, tanto tremenda la sua sentenza da udire. Il rabbino Levi Jizchak si volse però completamente a lui, rivolgendogli in tutta calma le seguenti parole: "Figlio mio, i grandi della Torah, con i quali tu hai polemizzato, hanno sciupato inutilmente le loro parole con te; quando te ne sei andato, ci hai riso sopra. Essi non sono stati in grado di porgerti Dio e il suo regno; ora, neppure io sono in grado di farlo. Ma pensaci, figlio mio, perché forse è vero". L'illuminista fece appello a tutte le sue energie interiori, per ribattere; ma quel tremendo "forse", che risuonava ripetutamente scandito ai suoi orecchi, aveva spezzato ogni sua velleità di opposizione".

Penso che qui – nonostante la stranezza della veste esteriore – sia descritta con molta precisione la situazione dell'uomo di fronte al problema di Dio. Nessuno è in grado di porgere agli altri Dio e il suo regno, nemmeno il credente a se stesso. Ma per quanto da ciò possa sentirsi giustificata anche l'incredulità, a essa resta sempre appiccicata addosso l'inquietudine del "forse però è vero". Il 'forse' è l'ineluttabile tentazione alla quale l'uomo non può assolutamente sottrarsi, nella quale anche rifiutando la fede egli deve sperimentarne l'irrefutabilità.

In altri termini: tanto il credente quanto l'incredulo, ognuno a suo modo, condividono dubbio e fede, sempre che non cerchino di sfuggire a se stessi e alla verità della loro esistenza. Nessuno può sfuggire completamente al dubbio, ma nemmeno alla fede; per l'uno la fede si rende presente contro il dubbio, per l'altro attraverso il dubbio e sotto forma di dubbio.

E' la struttura fondamentale del destino umano poter trovare la dimensione definitiva dell'esistenza unicamente in questa interminabile rivalità fra dubbio e fede, fra tentazione e certezza. E chissà mai che il dubbio, il quale preserva tanto l'uno quanto l'altro dalla chiusura nel proprio isolazionismo, non divenga il luogo della comunicazione. Esso, infatti, impedisce ad ambedue gli interlocutori di barricarsi completamente in se stessi, portando il credente a rompere il ghiaccio col dubbioso e il dubbioso ad aprirsi col credente; per il primo rappresenta una partecipazione al destino dell'incredulo, per il secondo una forma sotto cui la fede resta – nonostante tutto – una provocazione permanente¹⁹⁸.

- iii) È vero che la fede si fonda sulla Parola di Dio. Però: "*Se io parlassi la lingua di Dio, gli uomini non m'intenderebbero: Egli è infatti il silenzio di ogni parola*"¹⁹⁹ sia nel senso che come il silenzio precede ogni parola, sia nel senso che potrebbe di fatto essere la negazione di ogni nostra parola troppo povera per dire il segreto della realtà.

¹⁹⁷ JABÈS E., *Il libro delle interrogazioni* Marietti 1988, 113-114; a pag. 65 aveva affermato: "Dio è il dubbio"; se è vero questo, allora, il dubbio ci rende divini.

¹⁹⁸ J. RATZINGER, *Introduzione al Cristianesimo*, Queriniana, 2005, Introduzione del 1971.

¹⁹⁹ JABÈS, *Il libro* cit. 79.

- 5) Il desiderio, per la sua apertura infinita, potrà trovare un 'oggetto' adeguato solo in una persona. Il vero desiderio è desiderio non di cose ma di persone. Persone che non si possono manipolare, trattare come oggetti, ma che si vuole mantenere nella loro alterità, nella loro autonomia e, infine, (visto che questo è il carattere della persona) nella loro misteriosità. Il desiderio vero si pone non tanto come volontà di possesso ma come difensore dell'autonomia di questa misteriosità, anche se questa misteriosità può mettere in crisi la vita della stessa persona desiderante.
- a) Questo vale nel pensiero: il pensiero non è desiderio di intuizioni, di idee per quanto perfette; il pensiero è desiderio di conoscenza che possa essere significativa per la propria esistenza e per quella degli altri. È desiderio di quella verità che è verità per la vita mia e di tutti. E, a questo proposito, emblematico potrebbe essere Platone sia per il fatto che per lui la filosofia è essenzialmente dialogo, confronto con le persone anche ostili, sia per l'esempio dello schiavo nel mito della caverna che rientra nella caverna per liberare i compagni e ne resta ucciso.
- Vale ancor più per la fede che è essenzialmente relazione a un Dio personale.
- b) È nella relazione all'altra persona che il singolo trova anche la verità su se stesso.
- i) Nel pensiero il soggetto trova riflessa nella misteriosità dell'altra persona la propria misteriosità, la propria irriducibilità al puro pensiero. E da questa misteriosità trae anche la forza per la propria auto trascendenza, per il non rassegnarsi al dato evidente. E come nel dialogo si procede con l'aiuto reciproco, così la presenza dell'altro diventa molla per un ulteriore progresso nel proprio auto trascendimento.
- ii) Nella fede il credente si riscopre immagine di Dio; altrettanto misterioso quanto Dio, altrettanto libero quanto Dio; e se Dio è il nostro futuro, l'essere immagine è apertura a un futuro di novità. Nella fede il credente scopre come il suo essere sia infinitamente più di quanto possa pensare o di quanto il proprio passato abbia evidenziato.
- 6) Il desiderio è solo mio, anche perché solo mio è il limite (e non sarà mai il limite dell'altro). Per questo investimento della soggettività, anche la risposta al desiderio potrà essere solo mia: non posso copiare la risposta di un altro perché non sarebbe risposta al mio limite. Per questo, sia nel campo del pensiero, sia nel campo della fede
- a) avremmo una valorizzazione del soggetto.
- b) Ma questo implica che la risposta al desiderio dovrà, perché personale, non rientrare in schemi precedenti, in norme prefissate perché il soggetto in quanto tale è irriducibile a ogni regola, a ogni norma. La risposta dovrà essere imprevedibile e, per la sua originalità, non integrabile. E, questo, mette un po' in crisi tutte le idee che possiamo avere sulla nostra fede e sul nostro pensiero troppo spesso prevedibile, quasi sempre omologato.
- c) Questa forza di trasgressione dovrebbe operare
- i) innanzitutto nei confronti del soggetto stesso. È vera quella risposta al desiderio che sappia mettere in crisi i pregiudizi, le abitudini, che sappia davvero mettere in condizione di esodo il soggetto.
- ii) Nei confronti della realtà perché non realtà ideale, realtà spesso pesante e forza che sembra condannarci al limite e non al suo superamento.
- iii) Nei confronti degli altri, non tanto come senso di rivalsa ma come desiderio che anche gli altri possano esprimere tutte le ricchezze della loro misteriosità, possano davvero camminare in un costante esodo verso nuove prospettive; perché anche gli altri possano essere il loro futuro.
- iv) E poi dovrebbe operare anche nei confronti delle realtà istituzionali che, perché istituzionali, prevedono la regola, la norma e la loro inderogabilità.
- d) Di qui la forza destabilizzante di ogni risposta, la forza di trasgressione di ogni risposta, sia per il pensiero, sia per la fede. Questa trasgressione crea caos, confusione? Potrebbe essere se il desiderio viene scambiato per fatto esclusivamente personale, soggettivo. Il desiderio, abbiamo visto, è in ultima analisi, desiderio di una persona, è apertura all'altra persona accolta come altra, come irriducibile. Se il desiderio è questa relazione accogliente cercherà sempre e comunque l'accoglienza. L'accoglienza, se vera, crea armonia, l'armonia è ordine. Il desiderio è forza trasgressiva, è forza critica ma nell'armonia con gli altri. Il desiderio potrebbe costituirsi non tanto come pura e semplice trasgressione, come caos, ma come forza di sempre nuova integrazione a partire dalla coscienza del limite che sempre dovrebbe accompagnare il desiderio stesso.
- 7) Il desiderio è sempre desiderio di 'qualcosa' che possa essere integrazione e superamento del limite che siamo. L'oggetto del desiderio, perché il limite è sofferenza, si presenterà come il bene del desiderio e della persona. Ora non tutto è bene, nemmeno per il desiderio: bene è solo ciò che lo realizza. Il desiderio, che si voglia o meno, ha sempre a che fare con la valutazione, con la distinzione bene e male. E la

distinzione, il giudizio di ciò che è bene e ciò che è male è già pensiero (ecco perché il desiderio è sempre anche pensiero). Però il bene non è solo valutato, è, nel desiderio, sempre voluto e creduto (vista la possibilità dell'errore del pensiero): per questo il desiderio è, anche, sempre fede, oltre che pensiero.

- a) Cosa è il bene del desiderio? Ciò che realizza, attua la vita, visto che nasce dal limite della vita.
 - b) Ora, il desiderio è struttura trascendentale della persona. Però si concretizza, si determina nei singoli desideri. Perché desidero questo o quello, questo e non quest'altro? Non esiste nessun motivo (spesso succede che riduciamo il desiderio a piacere, a gusto e sappiamo che *de gustibus disputandum non est*; è vero che il desiderio non è riducibile a piacere, ma è anche vero che il desiderio realizzato dà piacere, una qualche parentela esiste). Non esiste nessuna ragione (e lo sperimentiamo tutti i giorni), è senza perché, è *Abgrund*, senza fondamento. Per questo è libertà (se non lo fosse avrebbe una ragione), è gratuità.
 - c) Perché non ha ragioni e non segue ragioni, il desiderio potrebbe anche ingannarsi sul proprio oggetto specifico. E questo non è indifferente perché se è vero che il singolo desiderio potrebbe anche essere relativo, il desiderio come struttura ha a che fare con il senso della vita e sbagliare nel desiderio potrebbe comportare il fallimento della propria vita.
 - d) Per evitare di cadere in errori che potrebbero anche avere conseguenze serie, l'unica strada potrebbe essere quella di mettersi sulla lunghezza d'onda del desiderio stesso. È assenza di perché, è gratuità: potrebbe essere che il compimento della vita e del suo senso si collochino in questa linea e su questa linea della libertà, della gratuità debba essere indirizzato il desiderio stesso. Oggetto del desiderio dovrebbe essere quello di contribuire al compimento della vita, e di una vita libera. Una vita che ci precede e ci segue (mentre la nostra finisce). Oggetto del desiderio dovrebbe essere il compimento, la realizzazione della vita degli altri, una vita libera da ogni determinazione, una vita che sia originale e felice. Nella coscienza che in questo compimento troveremo anche il nostro.
 - e) Si tratterebbe di passare dal desiderio al dono, dall'auto centramento (come, di fatto, sempre, in qualche modo il desiderio è) al decentramento, passare dall'io al tu. Senza nessuna pretesa di essere indispensabile al tu, ma come dono, sempre povero, fatto al tu perché possa realizzarsi liberamente e non sotto il ricatto del dono che crea dipendenza. Dono povero, per questo anche facilmente rifiutabile o disprezzabile. Ma è la nostra vera e unica ricchezza.
 - f) E la gratuità genera libertà, genera altra gratuità. Questo sia a livello di essere che sempre gratuitamente si dona e si ripropone (cfr. anche la semplice gratuità eccessiva della natura), sia nel pensiero (la gratuità e la forza sovvertitrice di questa gratuità nel dialogo di Socrate genera Platone; come la gratuità libera del dialogo di Platone permette Aristotele; è il gratuito dono del maestro che fa essere il discepolo e permette al discepolo di sopravanzare il maestro), sia nella fede (per noi è l'amore gratuito del Cristo che genera la nostra fiducia in lui).
 - g) È questa gratuità che genera vita, che ci permette di credere che l'altro sia sempre e comunque un valore da proteggere, da accogliere, un valore più forte della morte (della mia morte di sicuro). È questo valore, che è bene, che è vita, che mi permette di mantenere vivo il desiderio e la gratuità anche nei momenti in cui sarebbe più facile la disillusione, la stanchezza, la sfiducia che del desiderio sono la morte.
- 8) Il desiderio è passione, slancio, forza, gusto della vita. Dal desiderio nascono il pensiero e la fede. Non sarebbe da valorizzare un pochino di più la 'passionalità'?
- a) Sia del pensiero che perché è pensiero mio, pensiero a partire dal mio limite, dalle mie speranze, dalle mie delusioni, dai miei amori, dai miei odi non potrà non essere passionale. Contro tutte le pretese del pensiero di essere pura razionalità e solo fredda razionalità.
 - b) Sia la passionalità della fede che è essenzialmente relazione a una Persona. E nessuna relazione che sia un minimo significativa potrà ridursi a fredda gestione di riti...
- È vero che noi, sulla scia della modernità, abbiamo una connaturata diffidenza della passionalità. Resta che non possiamo essere dei robot. Se vogliamo essere persone concrete non possiamo non fare i conti con essa. Ma qui il discorso sarebbe lungo....
- 9) Il desiderio è una nostra struttura trascendentale, caratterizza e guida la nostra vita. Però è in se stesso ambiguo. Perché in quanto struttura trascendentale è apertura all'infinito (personale); però potrebbe anche rassegnarsi al piccolo cabotaggio dei piccoli desideri, facendo delle cose i propri oggetti...
- a) Questa ambiguità, del resto, è nella stessa etimologia della parola.
 - i) Se l'etimologia è l'anima delle parole, l'anima del desiderio è legata alla luce delle stelle. Una ipotesi etimologica del termine affonderebbe nel *De bello Gallico*, dove i *de siderantes* erano soldati che attendevano, fissando attentamente le stelle, i destini della battaglia dell'indomani. Quindi il

desiderio, avrebbe questa apertura al cielo, alle stelle, alla divinità che potrebbe essere l'unica via per superare l'incertezza dell'oggi e la sua problematicità.

- ii) Un'altra ipotesi sarebbe che il prefisso latino de- sia detrattore, e che desiderare significherebbe il contrario, cioè distogliere lo sguardo e l'attenzione dalle stelle e dal cielo. In tal modo, si volgerebbe l'attenzione per il proprio destino verso le cose della terra. e noi contemporanei siamo troppo smaliziati per poter credere ancora alle indicazioni delle stelle. Solo che senza riferimento alle stelle il pericolo è di perdere l'orientamento.
- b) E il peggior pericolo per il desiderio è quello di accontentarsi delle piccole cose da padroneggiare; il pericolo per il desiderio è quello di ridursi a cose da possedere.
 - i) Il problema sarà che, non potendo tradire la propria natura di infinità intenzionale che troverebbe risposta nella persona, il desiderio diventi possesso e manipolazione di persone. E forme ce ne sono tante sia nel campo del potere, sia in quello del pensiero, sia in quello della fede.
 - ii) Nei rapporti con la realtà, un desiderio ridimensionato non farà che vedere nella realtà un qualcosa da possedere, da dominare e manipolare; non qualcosa da conoscere nella sua alterità e nella sua autonomia. E qui sta tutta la forza e l'illusione del sapere moderno (soprattutto scientifico). Solo che un pensiero, una ragione che si riduce a questo è una ragione che si auto mutila, si autoriduce (cfr. Benedetto XVI).
 - iii) Ridotto a questo il desiderio condizionerà anche la fede. Se un desiderio ridotto riduce le persone a oggetto da possedere, il pericolo è che riduca anche Dio a qualcosa da possedere. E avremo la sostituzione di Dio con una infinità di altri idoli. E, nonostante la nostra fede, cadremo nel filisteismo già condannato e irriso da Nietzsche.

DOLORE E SAPERE²⁰⁰

Sapere è sapere il dolore e la morte

- 1) Da sempre noi viviamo grazie alla **parola** e nella parola. È la parola che ci dà coscienza, ci dà sapere e ci dà anche dignità. È nella parola la nostra dignità umana (per questo, anche, il silenzio dei morti diventa insostenibile: perché il loro silenzio è la sottrazione imposta loro della parola e dell'identità; nel loro silenzio, come nel silenzio di chi per il dolore non sa e non può parlare, noi perdiamo la loro identità e tutta la ricchezza di questa identità. Che se poi la nostra identità si afferma nella parola che è dialogo e non monologo, la sottrazione della loro parola diventa sottrazione anche della nostra identità; anche se per noi esiste sempre la possibilità di creare un nuovo dialogo e in qualche modo, di rinnovare la nostra identità).
- 2) La parola è sapere che vive nel **dialogo**. Il dialogo vive del silenzio e dell'alterità.
 - a) Ogni parola è possibile solo grazie al silenzio che, da parte sua, è negazione, morte della parola, pur essendone anche la possibilità ultima; la parola vive sempre nella propria negazione.
 - b) Il dialogo è apertura all'alterità sapendo per esperienza diretta che l'alterità è sempre possibilità della negazione oltre che della affermazione. Il dialogo è l'esposizione inerme alla possibilità della violenza e della sopraffazione e l'apertura disponibile anche al silenzio imposto o subito. In questo senso, pure, la parola nel dialogo è sempre disponibile alla propria soppressione, alla propria morte.
 - c) Per questo motivo la parola, il sapere che vive nella parola, non può non essere sapere della propria **morte**: la morte sia della parola sia del soggetto che proferisce la parola. Per questo il sapere è sapere la morte, e la vera sapienza sta nel sapere questa radicale precarietà, o possibile negazione, che da sempre ci contraddistingue.
- 3) Sapere è sapere la morte, la negazione. Sappiamo che ci sono. Però non sappiamo che cosa esse siano. La morte e il tempo sono "non realtà, ma irrealtà costitutive. Sapere che tiene a battesimo ognuno e che però nessuno 'sa', poiché nessuno può incontrare la morte e il tempo come 'cosa saputa', come oggetto di sapere. Proprio ciò che tutti sanno è insieme ciò che nessuno può sapere per esperienza propria"²⁰¹.
 - a) Questa impossibilità potrebbe anche derivare dal fatto che noi nasciamo nel dolore e dal dolore e finiamo nel dolore. Che sia la possibilità che il dolore sia la radice ultima e inafferrabile della nostra esistenza? Che il dolore, la morte siano la sostanza della nostra vita?
 - b) Del resto la conoscenza stessa, secondo Socrate, avviene come maieutica, come parto; ed è dolore. La conoscenza, la realizzazione della parola, accade nel costante lasciare il sapere posseduto per un sapere ulteriore; è uscita da se stessi per poter assumere quello che di nuovo prospetta la realtà. La vita è crescita e la crescita implica sempre una uscita, un abbandono anche se per una nuova acquisizione. E tutto questo è anche dolore. Il dolore è la presenza della negazione, dell'alterità in noi. È presenza costante e solo grazie a questa presenza si afferma la vita. La nostra affermazione, per quanto possa essere accogliente, è sempre anche negazione; la nostra vita è sempre accompagnata dalla rinuncia, dalla negazione e dal dolore; per questo è affermazione.
 - c) Del resto la parola vive sempre nella sua negazione e della sua negazione, il silenzio; la parola è significativa proprio grazie al silenzio e solo nel silenzio dell'attenzione assume tutta la sua forza. La parola è sempre accompagnata dalla sua morte.
 - d) È vero che per noi il dolore e la morte sono incomprensibili. Però, perché la parola e il sapere, la nostra identità, si affermano nella morte, potrebbe essere che, comunque, l'unica via d'accesso a questo mistero siano proprio la parola e il sapere. Qui, del resto, il sapere e la parola potrebbero anche acquisire il loro vero carattere: dovendosi confrontare con il mistero del dolore e della morte, potrebbero riconciliarsi con il fatto della loro sempre rinnovata provvisorietà. Saranno sempre delle indicazioni significative, non inutili o gratuite, al mistero perché intessuti nel mistero, però solo indicazioni e sempre provvisorie. La parola e il sapere potrebbero tornare ad essere sempre delle strade da percorrere e mai mete raggiunte. E potrebbero, nel confronto con il mistero, comprendere e apprezzare la forza dell'alterità e recuperare la radice stessa del mistero.

²⁰⁰ Riprendo quasi alla lettera un mio lavoro *Il male del pensiero: il pensiero del male*, in parte presente in <http://www.donbordignon.net/documenti/pensieroemale.pdf> 3-7.

²⁰¹ C. SINI, *Può la filosofia vincere il tempo?* in MARTINI C.M., *Cattedra dei non credenti*, Rusconi 1992, 76 ss.

- e) Solo il rischio (che è anche avventura in cui la forza della vita si manifesta) della parola, sempre risorgente e rinnovatesi, potrebbe darci delle indicazioni significative sul dolore e sulla morte. Solo il rischio, apparentemente inutile, del dialogo potrebbe aprirci delle finestre su questa realtà che, negatrice della vita, sembra però intessere la vita tanto da confondersi con essa.
- i) Se la parola esiste in quanto radicata sul proprio nulla, la parola, ogni parola è minacciata dal nulla. Per questo è rischio. Per questo nessuna parola potrà mai essere parola gratuita, ripetuta, ovvia (e quando ci troviamo di fronte a queste parole ripetute, scontate, ci troviamo di fronte già al nulla ed è sua vittoria sulla parola).
- ii) È rischio perché costante riferimento al nulla di sé, alla propria morte. Il nulla, la morte, abbiamo detto, sono per noi mistero. Per questo motivo la parola, il pensiero vivono del mistero sempre presente in essi. Questo potrebbe diventar importante per le nostre parole, i nostri pensieri. Radicati sul mistero, i nostri pensieri non potranno mai essere pensieri definitivi, apodittici; dovranno sempre essere pensieri e parole simbolici; dovranno essere sempre suggestivi, rinviare all'oltre di sé.
- (1) E chi dice che questo rinvio debba fermarsi all'ordine dell'immanenza? Potrebbe essere un tentativo nostro di attenuare la presenza del mistero.
- (2) Nessuno, però, ci garantisce che il rinviare oltre l'immanenza non sia una nostra fuga consolatoria visto che il pensiero della morte è pensiero nullificante.
- iii) E tutto questo è anche fatica. La tentazione di ogni parola, di ogni discorso è di essere conclusivi. Ma se la parola vive della propria negazione, ogni parola deve costantemente risorgere sulle ceneri del proprio fallimento. E questo è fatica; non sempre gradita, a volte, almeno apparentemente, eccessiva.
- f) Questo costante e imprescindibile confronto con la morte, con il nulla è il limite radicale di ogni nostro sapere, di ogni nostra parola. Ma se il sapere, la parola sono la nostra identità e la nostra dignità, questo è anche il limite invalicabile della nostra identità, della nostra dignità. È il limite di ogni opera di umanizzazione; con il rischio che questo limite possa anche diventare il fallimento di ogni umanizzazione; e la perdita di senso di ogni possibile sapere.
- "I figli di Crono sono prima ancora figli della parola. Ciò che si vuol dire è questo: che solo attraversando la soglia della parola, quella soglia che lo rende 'umano', solo per tale evento capitale della sua storia e del suo destino, l'uomo si assegna alla morte, si scopre e si sente mortale, e in quanto mortale, 'umano'. Ed è ancora in nome della parola che l'uomo assegna l'intero Universo alla morte. È la parola, infatti, che risveglia l'animale umano alla vita 'saputa', al sapere della vita e del vivere, e perciò stesso al sapere della morte. [...] potremmo dire che l'uomo è l'animale che si risveglia e che parla, e che parlando scopre d'avere in sé i paradossi del tempo e della morte, cioè i paradossi costitutivi della filosofia"²⁰². In qualche modo, in questo ambito potrebbe anche rientrare l'idea platonica della filosofia come "esercizio di morte" (cfr. Fedone 80 e).

- 4) Questi paradossi del dolore e della morte sono costitutivi del sapere e della parola; sono costitutivi dell'umanità, della nostra identità.
- a) Di conseguenza il voler emarginare dalla vita privata o sociale questi elementi porta inevitabilmente alla perdita di identità e di umanità. Eppure questa emarginazione è ciò che tutti cerchiamo. Perché? Per paura del dolore? Perché è troppo faticoso affrontarlo e accettarne il confronto? Perché non abbiamo la forza per accogliere in noi la negazione? Perché il venerdì santo della storia non è immediatamente dialettizzabile nella domenica di resurrezione?
- b) A questo punto, però, con la propria identità e umanità perdiamo anche il sapere nonostante magari tutti i progressi tecnico-scientifici. Forse non è un caso che la nostra società sia davvero società di massa perché emarginando la morte, il dolore, crea le condizioni per impoverirci del pensiero, per farci pensare tutti secondo i dettami della pubblicità e del luogo comune. Nello stesso tempo crea le condizioni per impoverirci dell'elemento costitutivo della vita; ci toglie la possibilità di confrontarci con la forza della negazione, non ci fa conoscere la negazione. Non facendola conoscere ci impedisce di poter essere noi stessi forza di negazione verso l'omologazione; ci impedisce l'esercizio del superamento della negazione, ci snerva in modo da poterci meglio determinare. Ed è il nostro fallimento, il fallimento dei giovani di fronte agli ostacoli, alle difficoltà della vita; ed è il fallimento della vita, non solo del pensiero.

²⁰² SINI cit. 74-75 ss.

Sapere che provoca dolore

- 1) Questa dimensione, della stretta connessione tra sapere e dolore, è ben presente nella Bibbia:
 - a) l'uscita dal Paradiso, con tutto il carico di dolore, fatica e morte che questo comporta, è la conseguenza della conoscenza del bene e del male. Se noi siamo quello che siamo è per il sapere; o è la presunzione del sapere?
 - b) Qohelet 1, 18: "Molta sapienza, molto affanno; chi accresce il sapere, aumenta il dolore": e questo viene messo in bocca a Salomone, il sapiente per eccellenza.
- 2) D'altra parte anche Ulisse è uomo dai grandi dolori per la sua volontà di conoscere. "Narrami, o Musa, dell'eroe multiforme, che tanto / vagò, dopo che distrusse la rocca sacra di Troia: / di molti uomini vide le città e conobbe i pensieri, / molti dolori patì sul mare nell'animo suo, / per salvare la propria vita e il ritorno ai compagni. / Ma i compagni neanche così li salvò, pur volendo" (Odissea I, 1-6).
- 3) Il sapere sembra assolutamente inefficace in vista della liberazione dal male; anzi sembrerebbe aggravarlo. È il sapere, la parola, il pensiero che, come abbiamo visto, ci collocano di fronte alla realtà del dolore e ce ne fanno sentire tutto il peso; potrebbe sembrare che una certa incoscienza potrebbe anche essere utile alla vita. È da preferire una vita senza sapere? Oppure è nella sofferenza, che provoca il sapere, la possibilità di una qualche liberazione dal dolore e dal male? Secondo Platone è l'accumulo di sapere e di male che permette a Ulisse di scegliere la sorte di un uomo umile e di essere libero da tutto il dolore precedentemente affrontato per amore di sapere.

"Patendo conoscere"

1) Sapere che nasce dal dolore

- a) "Ma raggiungerà il culmine della sapienza / chi gioiosamente celebra la vittoria di Zeus, // di Zeus che conduce i mortali / sulla strada della saggezza / e decretò il principio sovrano: / *'patendo conoscere'* / Invece del sonno stilla dinnanzi al cuore / il tormento memore del dolore, / e la saggezza raggiunge / persino coloro che la respingono. / È questa la grazia violenta dei divini / che siedono sui sacri scranni". "A chi ha patito / Dike, come contrappeso, dona conoscenza"²⁰³.
 - i) È Zeus che indica la strada (*hodòsanta*), in strada. *Hodoo*: è introdurre in un cammino, o, anche, insegnare. Ci troviamo di fronte a una strada, a un cammino che ci vengono indicati, offerti.
 - ii) Questa strada può essere accolta o meno. Del resto la strada, qualunque strada appena intrapresa non ha nessuna garanzia di essere una strada che conduce a qualche meta; tra l'altro, anche con la speranza di una meta, potrebbe essere una strada che svia. Nell'accettare questa strada si tratta di scommettere sul suo esito; solo che è una strada di dolore e non è facile intraprendere questa strada già di per sé, perché strada di dolore; tanto più difficile è sceglierla nell'incertezza del suo esito finale. Ci troviamo di fronte alla offerta di un cammino sempre problematico, incerto e, potenzialmente, anche aperto al possibile fallimento. E queste non sono altro che le caratteristiche proprie del sapere: sempre incerto, problematico, sempre in cammino senza nessuna garanzia del suo risultato; l'unica certezza è la fatica del procedere.
 - iii) Ora, la strada
 - (1) è avventura, è possibilità di novità che ci 'accadono', è possibilità di prospettive assolutamente nuove e inattese, di incontri positivi, belli.
 - (2) Però la strada è anche distacco, allontanamento da posizioni che potrebbero sembrare, ed essere, consolidate, sicure.
 - (3) La strada è anche rischio sia per gli incontri che potremmo fare, sia per i luoghi in cui potrebbe condurci.
 - (4) La strada comunque è incontro e anche separazione dagli altri; è incontro con se stessi (nel silenzio anche se affaticato della strada) ma anche distacco da se stessi, dalle proprie certezze, dalle proprie sicurezze; la strada è esodo da tutto e da tutti. Per questo la strada è sempre una strada dolorosa, perché strada. Strada aperta dal dolore che vive nel dolore.
 - iv) Questa strada è sempre 'soggettiva'. La posso anche percorrere in compagnia, però, comunque, devo essere io a percorrerla; e la fatica, il dolore della strada in compagnia sono più sopportabili

²⁰³ ESCHILO, *Agamennone* 174 ss., 250, da ESCHILO, *Le tragedie*, a cura di A. Tonelli, Marsilio 2000.

li, però restano sempre e solo miei. Sono sempre solo nel modo di affrontare e accogliere questi dati.

- v) È soggettiva questa strada, però potrebbe portare alla sapienza: questo è l'obiettivo per cui ci viene offerta. Ora questa sapienza necessariamente deve essere unione di soggettivo, individuale, e universale; un sapere superiore a quello della semplice ragione che si fonda solo sull'universale. Che tipo di sapere? Se fosse solo intuitivo, rischierebbe di chiudersi nel soggettivo e di non saper portare giustificazioni; potrebbe essere un sapere tragico basato sull'unione violenta tra io e non io, individuale e universale. Solo che nel sapere tragico (quello delle tragedie greche) è sempre il soggetto a venire schiacciato; a cosa servirebbe un sapere tragico per la vita?
- vi) La strada è inevitabilmente soggettiva perché:
- (1) Uno potrebbe anche ribellarsi al dolore (cfr. Giobbe). La ribellione è già una forma implicita di sapere; solo che è fondamentalmente statica e impotente nel suo rifiuto.
 - (2) Uno potrebbe anche cercare di non pensare nel dolore (dato che il dolore esiste sempre nel pensiero e per il pensiero):
 - 2(a) Se non si pensa il dolore si attenua, si 'distrae';
 - 2(b) Se si pensa il dolore si presenta in tutta la sua pesantezza e, inoltre, tende, con la sua oscurità ad avvolgere tutto e a rendere tutto insensato o, almeno, estremamente problematico. Il pensiero accresce il dolore; e il dolore accresciuto rischia di ridurre tutto ad assurdo, rischia di rendere radicale e totale l'incomprensione. Il dolore sembra ridurre ad assoluta impotenza il pensiero e portarlo alla contraddizione e al fallimento.
- vii) Però potrebbe anche essere che il pensiero si ritrovi in questa situazione di ottenebramento perché in qualche modo viene meno alla sua funzione, si fa in un certo senso travolgere dal dolore (resterebbe da vedere se il pensiero può non farsi travolgere dal dolore). Bisognerebbe che il pensiero riuscisse a pensare al dolore senza farsi travolgere da esso; bisognerebbe che il pensiero riuscisse a 'distanziarsi' dal dolore. Ma come è possibile, se pure è possibile? A Zeus è possibile; ma a noi? Ecco perché quella in cui Zeus ci instrada potrebbe essere una via senza meta, e, quindi, una via che fallisce nella sua stessa funzione di portare da qualche parte.
- b) Perché solo il dolore porta alla sapienza? Il dolore investe la totalità (niente assolutamente è escluso, nemmeno le realtà più personali, quelle più significative, quelle che fino a prima sembravano fondanti e decisive) e la totalità del senso. Questo a partire dalla concretezza del soggetto coinvolto dal dolore, non in astratto; è un nichilismo che si radica in noi stessi, non il nichilismo teorico forse di moda oggi. È problema insieme totale e soggettivo. È problema di senso mio e del tutto. Quindi non può essere un sapere astratto l'eventuale risposta a questo problema. Potrebbe essere risposta solo un concetto universale e concreto; ma sappiamo che non esiste. A quale sapienza porta il dolore?
- i) A una sapienza che afferma l'universalità del dolore (con la conseguenza del fatalismo e della rassegnazione. Ma sarebbe poco dignitoso per l'uomo, qualora nel dolore si possa ancora porre il problema della dignità dell'uomo).
 - ii) Al riconoscimento da parte del pensiero della impossibilità di poter dire qualcosa; e, di qui, l'apertura alla possibilità di un più solido legno e di un rischio bello... ma è sempre un rischio...
"Trattandosi di questi argomenti, non è possibile se non fare una di queste cose: o apprendere da altri quale sia la verità; oppure scoprirla da se medesimi; ovvero, se ciò è impossibile, accettare fra i ragionamenti umani quello migliore e meno facile da confutare, e su quello, come su una zattera, affrontare il rischio della traversata del mare della vita; a meno che si possa fare il viaggio in modo più sicuro e con minor rischio su più solida nave, ossia affidandosi ad una divina rivelazione"²⁰⁴.
 - iii) *"Certamente, sostenere che le cose siano veramente così come io le ho esposte, non si conviene ad un uomo che abbia buon senso; ma sostenere che o questo o qualcosa simile a questo debba accadere delle nostre anime e delle loro dimore, dal momento che è risultato che l'anima è immortale: ebbene, questo mi pare che si convenga e che metta conto di arrischiarsi a crederlo, perché il rischio è bello! E bisogna che, con queste credenze, noi facciamo l'incantesimo a noi medesimi: ed è per questo che io da un pezzo protraggo il mio mito"²⁰⁵.*
 - iv) O a un sapere tutto umano in cui il pensiero che vive nel dolore e del dolore cerca d'essere l'unica via di salvezza, problematica e insicura, dalla distruzione che sempre incombe, anche sul pensiero stesso, a causa del dolore.

²⁰⁴ Fedone 85d.

²⁰⁵ Fedone, 114 d.

- c) *"Perciò, dobbiamo guardare all'ora estrema e non giudicare felice nessun uomo mortale prima che sia giunto al termine dell'esistenza senza aver sofferto il dolore"*²⁰⁶.
- i) Il problema per noi tutti è quello della felicità. Solo che la nostra è sempre e solo felicità di mortali; felicità di chi sa che deve morire. A questo punto immediatamente si pone il problema se sia possibile la felicità per chi sa che deve morire. È possibile essere felici nella presenza della morte?
 - ii) Anche fosse possibile essere felici, per poter valutare giustamente noi dovremmo metterci in un'ottica complessiva, dovremmo metterci dal punto di vista della fine; e chi può valutare? Non il vivente che se può valutare non è però alla fine perché valuta e non è morto. Sembrerebbe che non si possa mai valutare né la nostra gioia né il nostro dolore perché non siamo e non sperimentiamo la fine. Si può vivere lo stesso, dato che il dolore già presente sembra essere negazione di ogni possibile valore e senso? Negazione di ogni possibilità di valutazione positiva?
 - iii) D'altra parte, data la soggettività del dolore e della gioia, chi può valutare questa soggettività se non lo stesso soggetto? Non possiamo noi dall'esterno; potremmo rischiare solo di falsare tutto.
 - iv) L'esistenza è dolore, sofferenza. Però è innegabile anche la gioia. Potrebbe anche essere che solo passando per il dolore sia possibile la gioia?
- d) *"Coloro che scavano più a fondo si vedono gettati nell'esistenza come in un campo di macerie, di azioni inautentiche. Ma la vita si ribella. In profondo essa avverte un moto d'orrore all'idea che l'intera vita possa svolgersi così. In profondo, essa si spaventa al pensiero della morte. Il lutto è quello stato d'animo per cui il sentimento rianima il mondo svuotato gettandovi una maschera, per trovare un piacere enigmatico alla sua vista"*²⁰⁷.
- i) Scavare più a fondo non è un optional; di fatto siamo obbligati dal dolore.
 - ii) Il problema è che quanto più osserviamo tanto più di male facciamo esperienza e conoscenza (e qui torna Eschilo); ci avviamo nel male invece che trovare una spiegazione del male.
 - iii) È vero che di fronte a tutto questo non possiamo restare inerti, se vogliamo vivere. Non possiamo accettare questo; non possiamo accettare la 'banalità del male', la sua pervasività.
 - (1) La peggiore tentazione è appunto quella di considerarlo ovvio, normale, banale appunto (non è questa 'banalità del male', questa sua riduzione a fatto normale e praticabile, giustificabile e giustificato, che ci porta alla noia, alla sensazione del nulla dell'istante, di ogni istante, alla sua assoluta insignificanza e alla sensazione del vuoto assoluto: se la noia è risultato della banalizzazione del male, il male ha raggiunto la sua massima espressione proprio nel nostro tempo, anche qualora venga filosoficamente giustificata).
 - (2) Il problema è che se il male è l'ombra del bene, con la banalizzazione del male abbiamo anche la banalizzazione del bene: incapaci di fare il male e il bene, indifferenza del tutto. Incapaci di cogliere il male ma anche incapaci di cogliere il bene; incapacità di senso e vittoria del nulla (e forse è la vittoria del male).
 - (3) Solo che tutto questo si offre come la vittoria sul male. Di fatto ci troviamo molto semplicemente di fronte al vuoto in noi stessi e di noi stessi. "L'uomo sembra incapace di reggere la realtà, e dunque sembra ritrarsi da essa: in un vuoto, in un *defectum boni*, in una mancanza di bene che nell'indifferenza viene scambiato per un *defectum mali*, per un'assenza di male, per una sorta di innocenza"²⁰⁸.
 - iv) Il fatto della banalità del male, tipico della nostra epoca (per il male che si fa, per il male che si conosce...), porta alla fine alla banalizzazione della morte; solo che a questo punto è la banalizzazione della stessa vita che non si trova più misurata dalla morte.
 - v) Alla banalizzazione è possibile sostituire il lutto, l'elaborazione del male. Ma a questo punto ci troviamo di fronte a due sentimenti decisivi:
 - (1) Da una parte la paura della morte: che è insostenibile.
 - (2) Dall'altra il sentimento che "rianima il mondo": di nuovo è sentimento che elabora il lutto; il pensiero sarebbe nient'altro che il dinamismo di questo sentimento.
 Ora se il sentimento è determinante per il nostro atteggiamento di fronte alla morte, non sarebbe opportuno ripensare la morte, il male proprio tenendo conto del nostro sentimento, a partire dalla paura? Non sarebbe da rigenerare il pensiero come pensiero nella paura, e non come illu-

²⁰⁶ SOFOCLE, *Edipo re*, 1528-1530.

²⁰⁷ BENJAMIN W., *Il dramma barocco tedesco*, Einaudi 1999, 115,131; su questo argomento cfr. RELLA F., *Figure del male*, Feltrinelli 2002, 90 ss.

²⁰⁸ RELLA, *Figure cit.*, 124.

sione di sfuggire alla paura? È possibile un pensiero nella paura? Ci troviamo di fronte a una esperienza quasi di tipo mistico

- vi) Bisognerebbe fare in modo che il lutto non sia una maschera per giustificare, tutto sommato, il nostro gusto della vita, ma dovrebbe essere il costante compagno di questo gusto, non per intristirlo, ma per renderlo reale, effettivo, storico. Forse è possibile restare fedeli alla terra, alla sua transitorietà, alla sua morte, senza con questo cadere nella illusione. Ma come? Siamo condannati alla farsa?
- (1) Si tratterebbe innanzitutto di assumere radicalmente la forza della negazione senza fughe illusorie; tutto è davvero destinato alla morte, tutto muore. Però questa non è una obiezione all'esistenza; la rosa sfiorisce, ma questo non è la negazione del suo profumo, della sua bellezza. Si tratta di negare senza con questo cadere nello scetticismo, nel relativismo o nell'impossibile stoicismo.
 - (2) È vero che tutto sembra vuoto, tutto sembra destinato al nulla. Ma è possibile che questa forza tanto pervasiva del nulla, questa sua forza onnipotente si trovi bloccata dalla fragilità dell'esistenza? Non potrebbe essere che l'esistenza sia promessa? Sia futuro nel nulla? Non potrebbe essere che l'esistenza sia simbolo, sia ulteriorità rispetto alla presenza, alla ovvietà del nulla?
 - (3) Però è solo nell'angoscia del nulla che possiamo rischiare questa strada. È solo nell'esperienza del vuoto che possiamo rischiare la fede, il sentimento del pieno.
- e) Potrebbe esserci una via diversa al dolore? Forse si tratta di non volerlo ridurre al concetto, perché significherebbe tradirlo, in senso letterale, cioè estraniarlo da noi, porlo fuori di noi, mentre è radicato nella nostra vita. Potrebbe essere **amore**? Ma, in che senso, amare il dolore, il male? Amarlo come componente essenziale della nostra esistenza; siamo quello che siamo per il dolore. Non si tratta di eliminarlo, ma di collocarlo correttamente nella vita. Amarlo come componente del nostro limite. Amarlo come presenza della diversità irriducibile nella nostra vita. E se presenza della diversità irriducibile, questa diversità irriducibile potrebbe anche portare annuncio di vita dato che questa nostra vita si caratterizza, appunto, per dolore e morte. Amarlo come apertura a questa diversità per quanto possa essere destabilizzante. Amarlo come sfida dall'alterità alla identità.

2) La verità libera dal dolore

Suggestiva è anche l'interpretazione che del testo di Eschilo dà Severino²⁰⁹. Nella vita esiste la sofferenza; è un dato ovvio per tutti. È da questa situazione che il saggio intende uscire per salvarsi. Ora questa salvezza non è possibile finché restiamo nel nostro ambito di osservazione; finché restiamo nel campo del contingente, della relatività. È solo il sapere, solo la verità, quella verità che è ferma su se stessa, incrollabile, solo quella verità che è epistémè che può essere salvezza e liberazione dal dolore. Per avere accesso a questa verità è necessario rifarsi a Zeus; al principio del tutto, che tutto regge. Si tratta di fare riferimento alla totalità. Solo nella totalità abbiamo la possibilità della liberazione. "Se è necessario liberarsi con verità dal dolore, non si può che rivolgersi che a Zeus; se è necessario liberarsi dal dolore, ci si deve rivolgere con verità all'unità del Tutto"²¹⁰.

3) Il dolore e il sapere la trascendenza

- a) Il dolore potrebbe essere la via percorrendo la quale si potrebbe arrivare al sapere della trascendenza. Conosciamo il limite, conosciamo tutta la sua drammaticità, perché in noi è aperta la prospettiva del non limite, della realizzazione, della pienezza della vita. "L'uomo conosce la morte, e tutto quello che del possibile umano esperire nella morte simbolicamente si raccoglie, perché in lui vive e opera l'imperativo dell'eterno. Non perché impartecipe dell'eterno, ma perché partecipe, l'uomo conosce il male o la negatività o il non senso... [...] questa coscienza della morte nel e per l'orizzonte dell'eterno, questa tensione all'eterno nel e per l'esperienza della morte, non si compie solo sul piano della filosofia, ma in ognuno dei modi in cui si articola l'esistere dell'uomo. Se pensare è, nella sua essenza ultima, rapportarsi al nesso morte-eternità, il pensare ... è presente, uno e diversificato, nell'invocazione religiosa, nella meditazione poetica, in ogni forma di comunicazione..."²¹¹.

²⁰⁹ cfr: SEVERINO E., *Lezioni sulla politica*, Marinotti 2002, 67 ss.

²¹⁰ SEVERINO, cit. 86.

²¹¹ CARACCILO A., *Nichilismo ed etica*, il Melangolo 2002, 51-52.

- b) L'eterno in noi è un imperativo: non solo etico, ma anche ontologico. Però resta sempre il dubbio che questo sia solo un nostro imperativo, una nostra aspirazione, una nostra necessità a cui non sappiamo se corrisponda una effettiva realtà. D'altra parte nel momento del dolore questo imperativo per certi versi sembra eclissarsi; non sembra molto agevole il riconoscimento di esso per la fatica del dolore; oppure l'imperativo dell'eterno potrebbe rendersi presente semplicemente come impossibilità della sua realtà, attraverso l'urlo della insopportabilità del limite.
- c) È una strada, e come abbiamo detto, non impone nessun percorso obbligatorio per tutti. Possiamo percorrerla o no. E il percorrerla non è necessariamente legato alla nostra serietà intellettuale. Dipende da un sacco di condizionamenti di cui non sempre siamo consapevoli. Per cui il dolore che potrebbe condurre, a partire dall'esperienza violenta del limite (soprattutto il limite estremo della morte), all'affermazione della trascendenza come unica possibilità di senso, potrebbe, nello stesso modo, portare al rifiuto di qualunque trascendenza²¹². Solo che l'apertura oppure la chiusura alla trascendenza fanno parte dell'esperienza dolorosa dell'uomo, non sono qualcosa di immotivato e gratuito, né l'apertura, né la chiusura.
- d) Commentando il testo di Eschilo, Gadamer afferma: "Egli ha trovato, o meglio riconosciuto nel suo senso metafisico, la formula che esprime l'intima storicità della esperienza: imparare attraverso la sofferenza (*pathei mathos*). Questa formula non significa soltanto che attraverso il male che si subisce si diventa accorti e che solo attraverso illusioni e delusioni si acquista una corretta conoscenza delle cose. Intesa così, la formula è vecchia come l'uomo. Ma Eschilo vuol dire di più. Egli vuole esprimere la ragione di questo fatto. Ciò che l'uomo deve apprendere attraverso la sofferenza non è una nozione qualunque, è l'intendimento giudizioso dei limiti dell'uomo, la comprensione dell'insopprimibilità della sua distanza dal divino. È, in definitiva, una conoscenza religiosa, la stessa da cui deriva l'origine della tragedia greca. – Esperienza è dunque esperienza della finitezza umana. Sperimentato nel senso più autentico è colui che è consapevole di tale finitezza, che sa di non essere padrone del tempo e del futuro. L'uomo sperimentato, cioè, sa i limiti di ogni previsione e l'insicurezza di ogni progetto"²¹³.
- e) Il problema è che la comprensione del proprio limite (nella presenza del dolore) non è estremamente facile; e anche quando potesse arrivare, la comprensione del limite non significa aver compreso il senso del limite, significa semplicemente averne preso atto. E non è detto che la presenza del limite rinvii alla trascendenza, non è detto che il mio limite indichi la mia distanza dal divino (è solo una possibilità che non sempre dipende da noi attuare); il mio essere limitato, nella sua insensatezza, potrebbe chiudersi nel mutismo e nell'indifferenza voluta o anche pretesa.

4) "I confini dell'anima..."

Potrebbe essere che in una posizione abbastanza simile si collochino anche i primi filosofi fino ad arrivare a Socrate e alla filosofia come esercizio di morte.

- a) Eraclito fr. 45: "I confini dell'anima non li potrai mai trovare, per quanto tu percorra le sue vie; così profonda è la sua ragione".
 - i) Eraclito è il filosofo del divenire, della contraddittorietà della vita. Il filosofo che non si nasconde la negatività, il male, la morte. Del negativo cerca il logos, la ragione, la giustificazione.
 - ii) Ora della negatività dell'esistenza umana dovrebbe cercare il logos nell'anima che del Logos del tutto è scintilla, parte, indicazione.
 - iii) Ora questo logos (e non siamo ancora nella scoperta dello spirituale, siamo ancora in un'ottica tutta propria dei fisici) è irraggiungibile. L'anima ha dei confini; è strutturalmente limitata; sembrerebbe poter essere a nostra disposizione, sembrerebbe conoscibile perché adeguata ai nostri limiti, è il nostro essere limitati. I suoi confini, però, ci sono preclusi, sono irraggiungibili, anche ci mettessimo una vita a raggiungerli. Significa che questi confini non ci sono disponibili.

²¹² "Nei campi di concentramento ci sono stati credenti che perdevano la fede e atei che la trovavano. Le due reazioni sono per noi intuitivamente comprensibili: sia l'attitudine con cui si dichiara che «se sono possibili simili atrocità, non c'è un Dio», sia l'altra, opposta: «Di fronte a simili atrocità, solo Dio può salvare il senso della vita». I ricchi e i soddisfatti possono diventare indifferenti o devoti perché sono ricchi e soddisfatti; i poveri e gli umiliati possono diventare indifferenti o devoti perché sono poveri e umiliati, e tutto si spiega senza fatica. [...] La disperazione può essere la tomba della fede religiosa o annunciarne la rinascita; le guerre, l'oppressione, le grandi sventure possono rinforzare i sentimenti religiosi o attenuarli, a seconda di molteplici circostanze di cui possiamo supporre l'influenza, ma di cui è quasi impossibile prevedere gli effetti cumulativi" in KOLAKOWSKI L., *La rivincita del sacro nella cultura profana*, cit. 19 – 20.

²¹³ H. G. GADAMER, *Verità e metodo*, Bompiani 1985, 412 s.

- iv) Ora questa indisponibilità della verità nostra, perché eccedente le nostre capacità, non potrebbe essere indice che la negatività, che la morte che è un dato di cui tutti abbiamo immediata esperienza, pesante e nullificante, si trovi trascesa da questi confini irraggiungibili? Non potrebbe essere indice che dobbiamo sfidare l'immediatezza per arrivare a un punto in cui, anche per noi, oltre che per l'universo, vale l'armonia e l'identità dei contrari? Non potrebbe essere indicazione della necessità, anche se eccedente le nostre immediate possibilità, di tenere sempre unito male – bene, vita – morte. È questo, forse, il confine irraggiungibile: tener uniti assieme i due opposti; ed è irraggiungibile perché noi riusciamo a prestare attenzione solo ad uno degli opposti al colpo, non riusciamo a tenerli uniti, non riusciamo a raggiungere la verità. L'esperienza immediata è la negatività, è la guerra madre di tutte le cose. Però i confini della realtà, i confini della nostra stessa realtà non sono riducibili immediatamente a questa guerra.
- b) Platone: il Fedone e l'esercizio di morte.
- i) Nel Fedone, per Socrate, la filosofia è il sapersi concentrare sulle cose che non sono legate al corpo e alla sua transitorietà e corruzione; filosofia è prendersi cura dell'anima e staccarsi progressivamente dal corpo; in questo senso la filosofia corretta è esercizio di morte (80 e – 81 a). L'anima è la nostra identità; per cui prendersi cura dell'anima è prendersi cura di se stessi; questo è dedicarsi alla filosofia, questo è un modo per prepararsi a morire. È la filosofia, la ricerca della verità la vera liberazione dalla morte. E la filosofia, nell'impostazione di Socrate, è la consapevolezza della propria ignoranza, del proprio non sapere; consapevolezza del proprio limite. È stare di fronte al proprio limite nella disponibilità alla ricerca costante. E per questo Socrate è il più sapiente di Atene: perché fonda la sua vita sulla consapevolezza del proprio limite e su questi limiti cerca di affermarsi e non di compiacere. In relazione al dolore e alla morte, la salvezza consiste nella consapevolezza del limite, nella consapevolezza del male, della morte; nella rinuncia alla pretesa titanica di vincere la morte; è il nostro limite e nel nostro limite dobbiamo radicarci: e qui sta la vera sapienza e la superiorità di Socrate rispetto a tutti i suoi concittadini (Apolonia 23 a – b).
- ii) Solo che, alla fine del Fedone, abbiamo (Socrate si trova nella condizione di non poter fare una libagione agli dei visto che la cicuta è appena sufficiente a dare la morte) la preghiera di Socrate agli dei perché "la trasmigrazione da questo mondo all'altro si compia con propizia fortuna" (117 c). Subito dopo l'invito rivolto da Socrate, che è già per metà sotto la morte, a Critone: "Critone, dobbiamo un gallo ad Esculapio: dateglielo e non dimenticarvene!" (118). Esculapio è il dio della medicina; colui che non solo sa guarire ma anche resuscitare i morti; anche se la sua medicina è in grado di salvare, ma anche di uccidere (come ogni farmaco). Il termine che Platone usa nel Fedone per indicare la bevanda è *pharmakon*; è il farmaco di Esculapio, che ha la stessa ambiguità di ogni farmaco: guarisce ma anche intossica; la cicuta intossica ma anche potrebbe guarire.
- iii) In questo contesto sempre 'doppio', dire che la filosofia è esercizio, preparazione alla morte, significa che la vera filosofia sa prendere atto della costante duplicità della realtà, della vita e della morte.
- (1) Anche la morte ha carattere duplice (e qui potrebbe tornare il discorso di Eraclito) e per questa duplicità ha senso offrire un gallo ad Esculapio in riconoscenza della guarigione ricevuta, anche se la guarigione consiste proprio nella morte. Socrate è già per metà morto; ha il volto coperto come i morti e quelli che stanno per morire: in questo contesto l'offerta del gallo. La morte è effettivamente la fine (e ne è testimonianza il pianto dei discepoli e la loro disperazione); però potrebbe anche essere vera guarigione, la morte potrebbe essere effettivamente un cambio di dimora, come nella preghiera prima di bere la cicuta; è una fine però potrebbe anche essere un nuovo inizio.
- (2) La morte non la si affronta con cieche speranze (il dono di Prometeo), non la si affronta distraendosi; la si affronta osservandola non nella pretesa di vincere lo sguardo della Gorgone (nessuno e nessuna tecnica, con cui sappiamo di fatto solo distrarci, riuscirà mai a vincere questo sguardo), ma cogliendo in essa la possibile duplicità, ambivalenza. Ed è solo la filosofia che, per Platone, sa indicarci la possibile ambivalenza di tutto; sa darci il mondo sensibile ma oltre esso anche la possibilità del Bene; sa darci e farci guardare la morte, ma nella morte la possibilità della vita, di quella vera.
- (3) La filosofia nasce da Eros, il vero filosofo (Simposio); è fatta di povertà e ricchezza, di povertà umana e natura divina. È in questa ambivalenza che la filosofia ci mantiene e in questa ambivalenza ci permette di sperare. Socrate non ha nessuna certezza; ma nella certezza della fine sa mantenere la speranza dell'inizio. Per questo la morte può essere passaggio a un nuovo domicilio, per questo può essere la vera guarigione per la quale essere riconoscenti

ed offrire il gallo. È una possibilità, non una certezza, non qualcosa di constatabile; però è una possibilità implicita nella strutturale duplicità di tutta la vita umana. La filosofia ci permette di essere in questa duplicità senza affermare la morte come totale negazione, come senza affermare la morte senz'altro come passaggio sicuro, come assoluto inizio nuovo. Possiamo dire che è un inizio nuovo, però a partire dalla duplicità ambigua della nostra esperienza; è una possibilità, non una certezza. La ragione non può inoltrarsi in territori che non possono essere suoi. Qui potrebbe aiutarci il mito o la fede²¹⁴.

La nostra verità²¹⁵

- 1) Il fatto di essere nel tempo è anche il destino della nostra identità d'essere orientata a una fine. Il tempo è finito e noi siamo finiti. La morte è la nostra fine.
 - a) La morte è la nostra alterità, il nostro altro radicale. Ora l'altro potrebbe essere il nostro nemico radicale. Però noi non possiamo non identificarci se non in relazione all'altro. La morte potrebbe anche essere la nostra verità, o comunque un elemento indispensabile per la comprensione della nostra verità. Rispetto al limite che siamo in quanto finiti, la morte potrebbe essere la sanzione della nostra finitezza, la definitività della nostra finitezza e tutta la verità del nostro essere finito.
 - b) Nella morte noi troviamo tutto il nostro completamento. Nella morte noi siamo definitivamente quello che siamo; noi siamo completi in tutto. Nella morte noi abbiamo definitivamente compiuto il nostro compito, noi siamo letteralmente e, anche, positivamente defunti. E il momento del compimento potrebbe essere davvero un momento di realizzazione e anche di gioia: rispetto alla precarietà noi siamo realizzati.
 - c) Abbiamo due possibilità:
 - i) O affermare la nostra identità contro questa alterità. Solo che il rischio è che non accettando questa alterità corriamo il pericolo di non accettare il nostro possibile compimento e rischiamo di non essere compiuti.
 - ii) O affermare la nostra identità ospitando, accogliendo preventivamente questa possibilità di compimento. Accogliere l'alterità riconoscendo che l'alterità siamo noi stessi, non solo nei confronti di altri ma nei nostri stessi confronti; riconoscendo che l'alterità siamo noi stessi per noi. L'alterità la ospitiamo in noi da sempre e non solo come possibilità (anche semplicemente come autocoscienza). Si tratterebbe di vivere sempre nell'accoglienza dell'alterità; si tratterebbe di vivere sempre nel passaggio della soglia tra identità e alterità; si tratterebbe di vivere costantemente questo transito. E anche l'ultimo transito potrebbe essere non traumatico, non negatore. Potrebbe essere un nuovo e più radicale modo di vivere la propria identità: tant'è che siamo davvero per sempre nella nostra compiutezza.
- 2) D'altra parte il pensiero non può rassegnarsi alla nostra finitudine, mette immediatamente in discussione l'evidenza della morte. "Nelle molteplici immagini del seguire a vivere l'umanità ha espresso non solo il suo egoismo e la sua ignoranza, ma anche l'innegabile dignità di non accontentarsi del cadavere"²¹⁶. Il pensiero che cerca di oltrepassare la morte corre sempre il pericolo di essere una illusione consolatoria; però, la nostra dignità sta appunto nel non rassegnarci di fronte alla morte come dato scontato e ineluttabile.
 - a) E questo per la fiducia che abbiamo nella vita. La vita, tutta la vita, in tutte le sue forme, è come il gratuito rendersi presente dell'Essere o di Dio, per il credente, e questo perché la vita, come mostrava Kant (non esiste l'ingegnere del filo d'erba), non è riducibile alle nostre categorie e appare sempre come misteriosa gratuità. "... ogni autentico mistero della vita è un invito, è il farsi presenza di un senso che silenziosamente attrae e chiama"²¹⁷. Il nostro essere 'creature' ci mostra come la nostra vita sia semplicemente un dono e, in quanto dono libero, assolutamente indeducibile e incomprensibile. È vero che non conosciamo la provenienza del dono. Però questo dono (come abbiamo visto) chiede di essere accolto. E chiede di essere accolto non tanto come dato, ma come dinamismo, come apertura al futuro. Questa apertura strutturale della vita può essere negata, contraddetta dalla morte che è parte integrante della vita stessa?

²¹⁴ cfr. CURI U., a cura di, *Il volto della Gorgone*, Bruno Mondadori, 44 ss.

²¹⁵ Id. 81 – 83.

²¹⁶ BLOCH E., *Il principio speranza* III, Garzanti 1994, 1281.

²¹⁷ MANCINI R., *Il senso* cit., 96.

- b) Qui il pensiero potrebbe arrischiare il "rischio bello" di Platone, e la fede potrebbe essere il "più solido legno" che viene a confermare questo rischio. La vita della creatura "mostra un'apertura che guarda verso un futuro qualitativo. Essere creature significa essere una tensione, un'apertura, un anelito alla vita vera. La meta della vita non è la morte, né la pura sopravvivenza, è la sua trasfigurazione, la liberazione dal male, è un compimento che intanto ci resta sconosciuto e che però può essere pensato come la nascita completa della persona e, sul piano collettivo, come la nascita di una società umanizzata"²¹⁸.
- c) La morte è parte costitutiva della nostra vita. Ma se la vita ci appare come mistero, la stessa morte sarà mistero, in se stessa, come momento imprescindibile della vita, e non solo per il fatto che nessuno di noi è ancora morto. Ma il mistero è tale per la sua eccedenza la nostra finitezza; per questo la morte potrebbe essere non tanto la fine (saremmo all'interno delle categorie del finito) ma l'ulteriorità rispetto alla nostra finitezza. "Dove c'è realmente una fine, di per sé, non c'è alcun mistero. Ma dove c'è mistero non c'è quella che chiamiamo 'fine'. C'è piuttosto una sovrabbondanza di realtà che non riusciamo a scandagliare. Così si deve dire che la morte è mistero, mentre non siamo autorizzati a dire che sia la fine"²¹⁹.
- 3) Potrebbe essere che il male (sia come dolore sia come morte; e il dolore è semplicemente un anticipo della morte) sia realmente la nostra verità.
- a) Innanzitutto nel senso che nel dolore siamo assolutamente privi di ogni riparo, di ogni maschera anche perché non abbiamo più la capacità, le forze di gestire in modo critico la nostra dissimulazione. Per questo, di fatto, siamo obbligati, anche contro la nostra volontà, a mostrare quello che effettivamente siamo. Nel senso etico mostriamo tutta la nostra debolezza o la nostra forza nell'affrontare questa alterità sconosciuta che sembra, e non solo, condizionarci in modo tanto determinante e pesante. Nel male riveliamo tutta la nostra forza o la nostra debolezza nell'affrontare e reggere lo scontro con il negativo che siamo noi stessi. E in questo sia ci manifestiamo ad altri per quello che effettivamente siamo; sia anche, e prima di tutto, ci riveliamo a noi stessi, e ci conosciamo nella nostra verità, al di là di ogni presunzione o di ogni svalutazione.
- b) In un secondo e più radicale senso, noi incontriamo il nostro valore ontologico, la nostra verità ontologica (se si può parlare di ontologia nella morte: sarebbe già un trascendimento della nostra esperienza della morte).
- i) Noi siamo finiti; siamo caratterizzati dalla morte. Portiamo in noi stessi da sempre questa alterità possibile, la morte. Se questa è una nostra possibilità caratterizzante, vivere da mortali significa vivere sempre nella possibilità della morte; non come immobilismo e paura ma come senso della nostra relatività e sollecitudine al nostro vivere compiutamente in ogni istante (e in questo potrebbe esserci d'aiuto l'essere-per-la-morte di Heidegger).
- ii) Di fatto, però, vivere la morte è impossibile: sarebbe averla già sconfitta. Vivere la morte è impensabile e contraddittorio perché la morte è la nostra alterità radicale e non la possiamo nemmeno comprendere compiutamente, possiamo solo intravederla, interpretarla nella sua possibilità per noi (che però continuiamo ad essere vivi). Il superamento di questa impossibilità contraddittoria potrebbe avvenire nella morte. Solo che nel momento della morte non abbiamo l'integrazione dell'altro, ma la sua esclusiva affermazione, di nuovo incomprensibile per noi. Però nella morte noi realizziamo totalmente, definitivamente la nostra essenza di mortali; coincidiamo talmente con questa essenza da essere effettivamente morti; solo che questo per i vivi è incomprensibile e impensabile.
- c) La morte è la nostra assoluta verità, il nostro compimento, la nostra realizzazione.
- i) Ora la verità non può essere il nulla. Il compimento di una vita non può essere zero perché la vita è qualcosa di significativo oltre che di estremamente reale, il compimento potrebbe essere il nulla solo se della vita facessimo esperienza come qualcosa di assolutamente insignificante, assolutamente privo di consistenza. Ma non sembra essere questa l'esperienza della vita, almeno nella norma; è solo molto raramente che la morte, come nulla, appare un bene; solitamente la morte è vista come dramma, come negazione stupida e gratuita.
- ii) Potrebbe essere che nella nostra vita, come compimento, ci sia spazio per l'impensabile; ma l'impensabile (cfr. Kant) non necessariamente è il nulla, e comunque possiamo sempre sperare che non sia questo. Potrebbe esserci l'impensabile non come nulla ma come extracategoriale.
- iii) La morte è il nostro compimento come esseri mortali, finiti; è solo per noi che la morte si presenta con queste caratteristiche. Se la morte è il nostro compimento, o siamo nulla visto che la

²¹⁸ Id. 114-115.

²¹⁹ Ivi.

morte conduce al nulla (ma non è questa la nostra esperienza e per questo odiamo la morte) o siamo in una nuova finitudine fuori del tempo e dello spazio; ma cosa significhi questo non lo possiamo sapere, anche se possiamo ritenerlo possibile visto che la nostra conoscenza è essa stessa finita e non può pretendersi come esclusivo metro di misura, soprattutto quando si tratta di essere che da sempre ci trascende e che noi mai possiamo pretendere di racchiudere (altrimenti la morte non ci toccherebbe). Il nostro compimento potrebbe essere una finitudine che, perché compiuta, raggiunge una sua absolutezza, una certa infinitudine; una finitudine che è e non è finita (nell'Infinito, in Dio?).

- d) La morte ha una qualche sua verità; non solo ma è la nostra verità. Secondo l'analisi di Heidegger, già dei greci, la verità è *a-letheia*, è dis-velamento; è il manifestarsi di qualcosa che si nasconde; tant'è che noi la morte razionalmente la possiamo anche interpretare come compimento, come verità, ma, di fatto, non la 'sentiamo' come tale. E potrebbe essere che sia il lato del nascondimento, condizione dello svelamento, che sia l'incomprensibile per noi, l'apparente abisso e vuoto (apparenza tutt'altro che indifferente perché è il lato che sentiamo). Ma se il nascondimento esiste perché contemporaneamente si rivela (altrimenti non potremmo mai sapere che si nasconde), deve esistere un suo senso, una sua verità per noi inaccessibile. Del resto la morte la sentiamo come vuoto, si rivela non solo come compimento, ma anche come annullamento; se l'annullamento è la sua rivelazione deve necessariamente (o potrebbe? Ciò che si nasconde è contiguo o alternativo a ciò che si rivela?) esserci, per il lato del nascondimento, un qualcosa, una possibilità, un senso.
- e) Vivere per la morte, è vivere per il proprio compimento possibile e per questo reale. Il male, il dolore che della morte sono anticipazione, dovrebbero essere l'occasione per metterci dal punto del nostro compimento. Dolore, male, è assumere in proprio il compimento che comunque resta sempre altro rispetto a quello che siamo al presente; significa volersi nel compimento. Potrebbe essere in termini non solo poetici il momento della generazione nostra, della nostra rigenerazione, potrebbe essere il dolore di un nuovo parto in cui saremmo figli di noi stessi (e se questo fosse possibile, e per certi aspetti constatiamo che potrebbe essere possibile, nell'essere figli di noi stessi avremmo già, in qualche modo, trasceso il tempo; avremmo in qualche modo, pur restando finiti, trasceso la finitezza del tempo; saremmo già, in un qualche modo reale per quanto impensabile, oltre il limite). Vivere per la morte significa assumere in proprio il proprio compimento. Solo che il compimento nostro è quello che non siamo ora; per certi versi è il diverso, l'altro. Per questo motivo si presenta con tutta l'oscurità e tutta l'incertezza con cui si presenta l'altro. Per questo il nostro compimento, perché possibilità critica sul presente, in qualche modo ci spiazza, ci destabilizza; per questo si presenta sempre come mistero, per quanto crediamo sia effettivo, reale.
- 4) Secondo Lévinas²²⁰ il tempo (che segna tutto il nostro essere finiti, mortali e in qualche modo coincide con la morte) è la nostra responsabilità verso gli altri; però è possibile essere responsabili verso gli altri solo se, prima, sappiamo essere responsabili verso noi stessi e con noi stessi. L'altro è tale solo se noi siamo noi; perché io sono io esiste anche l'altro (e viceversa). Io e altri non siamo in alternativa. Vivere il tempo (e quindi la morte) è essere per altri essendo per noi stessi, essere per la verità, per la realizzazione di altri essendo per la mia verità, per il mio compimento. In questo modo noi viviamo il tempo e in questo modo noi viviamo al presente la nostra morte, siamo responsabili di fronte a noi stessi e agli altri per la nostra morte.
- a) Noi tutti siamo mortali; la morte la portiamo in noi; è una nostra struttura, una nostra dimensione imprescindibile, la nostra verità profonda. La verità della vita consiste nel vivere la morte che da sempre siamo, esplicitare progressivamente la nostra verità assumendoci la responsabilità di questo essere mortali.
- b) Essere responsabili significa saper rispondere.
- i) Dobbiamo saper rispondere a noi, al presente, della nostra morte, del nostro essere mortali (della nostra imprescindibile finitezza e limitatezza, di qui il rifiuto di ogni assolutizzazione; e perché determinati nel tempo e nello spazio, la nostra responsabilità di fronte al tempo finito che ci viene offerto, allo spazio che occupiamo e che potrebbe essere spazio e tempo di altri; la nostra responsabilità di fronte al nostro compimento e, al compimento, ci sollecita sempre la morte vista la possibilità ad ogni istante della morte; la necessità di vivere nella pienezza, e anche nella gioia, ogni istante).
- ii) Per lo stesso motivo dobbiamo saper rispondere del nostro essere mortali agli altri; esporci nella nostra finitezza, nella nostra limitatezza, che è, però, anche possibilità di significatività. Non sia-

²²⁰ LÉVINAS, *Dio, la morte e il tempo*, Jaca Book 1996, 45 ss.

mo dei padreterni, lo sappiamo e anche gli altri non dovrebbero aspettarsi da noi l'impossibile, però siamo sempre una realtà esistente e significativa.

- iii) E, ancora, dobbiamo essere responsabili di fronte alla mortalità dell'altro, alla sua possibile morte; dobbiamo essere aiuto di fronte alla possibilità del suo non compimento.

Essere responsabili significa saper dare parole adeguate alla situazione possibile della morte; significa abitare nel dialogo con noi stessi, con gli altri. Significa, se la casa dell'essere è la parola (Heidegger), installarci, grazie alla parola, nell'essere. Significa, in questo modo, aver recuperato la verità della morte e almeno per certi aspetti aver vinto la morte.

- 5) La morte è la nostra verità anche come evento unico e irripetibile. È il nostro essere nella definitività, non più nel tempo. Nella morte il nostro tempo sembra incrociare ed arrestarsi nella definitività dell'eterno. Vivere la morte potrebbe essere vivere il tempo secondo la prospettiva che ci indica l'istante di Kierkegaard: è l'inserimento dell'eterno nel tempo. Si tratta di vivere il tempo non tanto come successione continua, ma come frattura continua, come irripetibilità, irriducibilità, absolutezza, per certi versi, di ogni istante, perché ogni istante è la possibilità dell'incontro del nostro tempo con l'eterno. Qui starebbe anche tutta la novità e la bellezza dell'istante, assolutamente irriducibile a quello che Bergson definisce il tempo spazializzato.
- a) E questo non è vivere il tempo nevroticamente e volontaristicamente volendo imporre significati che il tempo non possiede. Non è detto che il tempo spazializzato sia davvero l'unico. Potrebbe anche essere che il tempo sia rivelazione dell'eterno, come nella visione platonica o neoplatonica. Per cui non si tratterebbe di imporre significati inesistenti all'istante; si potrebbe anche trattare solo di scoprire quei significati che l'istante da sempre possiede ma che noi, per superficialità o per abitudine alla ovvietà del tempo, non sappiamo più cogliere. E questa potrebbe essere la salvezza del tempo e, insieme, la salvezza della morte. Ed è quello che accade alla morte di Cristo; nell'istante della massima negazione, del nulla, il centurione afferma la sua divinità; la morte 'disperata' del Cristo è la sua verità, è la sua resurrezione.
- b) In questo modo la morte potrebbe essere la nostra metamorfosi; potrebbe essere una esplicitazione della *morphè*, della forma che ci contraddistingue, che non è evidente perché soggetta al divenire del tempo, che però sempre ci determina, sempre è la nostra verità. "Tra identità e alterità non sussiste, dunque, una relazione avversativa o mutualmente esclusiva, bensì un rapporto di indissolubile implicazione: non si dà compiuta realizzazione di ciò che si è, se non attraverso la propria trasformazione. Non soltanto, allora, la metamorfosi non configura alcun inesplicabile abbandono della propria identità, ma – al contrario – essa costituisce il processo attraverso il quale ciò che più intimamente e specificamente caratterizza la condizione umana, vale a dire il nesso dinamico di unità e molteplicità, diventa manifesto, si *mostra* con plastica evidenza. Il cambiamento della forma consente così non semplicemente di far emergere l'aspetto *nascosto*, o la *natura seconda*, del personaggio coinvolto, bensì di renderne *visibile* l'ineliminabile duplicità, indicando quanto mobile e reversibile sia il confine che separa, e insieme connette, realtà e rappresentazione, permanenza e mutamento, essere e divenire. La metamorfosi rivela, insomma, fino a che punto l'*altro* sia necessario per la formazione del *sé*, dal momento che soltanto attraverso la *trans-formazione*, solo assumendo una *morphè* diversa dalla propria è possibile diventare compiutamente se stessi. Poiché la realizzazione del *sé* non soltanto non esclude, ma piuttosto intrinsecamente implica, il riferimento all'altro, la metamorfosi, in quanto assunzione di una forma *altra*, coincide con l'unica *perfecta* realizzazione della propria identità. Il mutamento di forma, espresso nella *meta-morfosi*, non coincide dunque con la perdita della propria identità, ma è invece il processo senza il quale essa non potrebbe compiersi integralmente"²²¹.

²²¹ CURI U., *Endiadi*, Feltrinelli 1995, 72-73.

CIECHE SPERANZE?²²²

"E si vede che dietro ogni faccia si spalanca il vuoto mentale / e non resta che il crescente terrore di non aver nulla a cui pensare; / o quando, sotto l'etere, la mente è cosciente, ma cosciente di nulla... / Ho detto alla mia anima: taci e attendi senza speranza / perché la speranza sarebbe speranza mal collocata: attendi senza amore / perché l'amore sarebbe amore mal collocato; rimane la fede / ma la fede e l'amore e la speranza stanno tutti nell'attesa. / Attendi senza pensiero, perché non sei pronta al pensiero: / così il buio sarà la luce, e la quiete e la danza"²²³.

- 1) Giovanni Paolo II nell'Esortazione Apostolica Post-Sinodale *Ecclesia in Europa* parla della tentazione di vivere senza speranza che hanno le persone che abitano il vecchio continente europeo. "Il tempo che stiamo vivendo infatti con le sfide che gli sono proprie, appare come una stagione di smarrimento. Tanti uomini e donne sembrano disorientati, incerti, senza speranza e non pochi cristiani condividono questo stato d'animo"²²⁴.

La mancanza della speranza favorisce la crescita delle paure, nuove ed antiche, di fronte al futuro e si manifesta spesso in una mancanza di fiducia nel valore della vita umana, propria ed altrui, in una forma di vivere egoista e nella perdita del significato e senso della vita. A questo si aggiunge una frammentazione dell'esistenza, divisa tra tanti richiami di ogni tipo che lasciano la persona nella perplessità, sola di fronte a grandi decisioni, smarrita quando si tratta di accedere non tanto all'informazione che si accumula in modo smisurato ma nella costruzione di una sana gerarchia di valori che dia una struttura fondante al vivere quotidiano.

- 2) La speranza è sempre in relazione a una situazione, per lo meno problematica, che si vorrebbe tanto superare. Sono soprattutto il dolore, il male e, alla fin fine, la morte che devono costantemente fare appello e devono confrontarsi con la possibilità di una eventuale speranza.

La speranza nasce dalla esperienza del limite e dalla consapevolezza, o dal desiderio, della possibilità del superamento del limite stesso. In questo possibile superamento trova senso e legittimità, la propria esistenza, la propria vita. E, soprattutto, deve nascere come ricerca per una risposta al limite ultimo che mette in crisi la possibilità stessa della speranza: la morte. Potremmo anche sperimentare e realizzare il superamento di tutti gli altri limiti; ma se resta quello della morte, potrebbe non aver assolutamente senso la ricerca del superamento degli altri limiti molto più relativi e meno decisivi per la propria esistenza.

- 3) Ma la speranza a cui si ricorre in queste situazioni è una speranza credibile, giustificata o è una semplice gratuita consolazione immotivata? Che cos'è la speranza? Come si articola? Quali sono le sue movenze? È, davvero, una virtù debole o, come si usa ripetere in alcune circostanze della propria vita, è l'unica cosa che resta quando tutto sembra ormai perduto? E ancora, è l'ultima dea che ci inganna perché ci illude o la possibilità estrema della salvezza? È l'ultimo dei mali che rimase sul fondo del vaso di Pandora o è un modo di dire sì alla vita, a questa esistenza che, perché accetto, nonostante il carico di dolori, sofferenze e avversità, continuo ad amare? È quella «grande speranza» che abbraccio perché comunque andrà a finire, andrà bene o è l'incerta letizia di spinoziana memoria che incontro nella comunità umana e che si esaurisce nei suoi limiti spazio-temporali?

- 4) La scena originaria in cui la speranza si presenta nel mito greco è il vaso di Pandora, dono elargito a questa bellissima fanciulla da Zeus che, infuriato dal furto del fuoco divino commesso da Prometeo, decise di punire questi e il genere umano intero. Pandora, nonostante fosse stata avvertita da Zeus di non aprire quel vaso che conteneva tutti i mali del mondo, spinta dalla curiosità, gli disobbedì facendo uscire tutti i mali che dilagano sulla terra. Sul fondo del vaso rimase solo la speranza. L'ultima dea è la Speranza. Cosa intendeva dire Esiodo? Voleva metterci in guardia sul fatto che l'ultima possibilità nel disastro dei mali che dilagano nel mondo è il male peggiore, perché illude. Nei Greci vi era un legame molto stretto tra speranza e illusione. Come dire: la speranza è la falsa libertà e per reggere il presente, di cui non è sì all'altezza, ci si consola immaginando, limitandosi a prefigurare situazioni che non esistono qui e ora. Ma verrà presto la delusione. L'ultima dea è la radicalizzazione della catastrofe poiché è l'illusione.

²²² Rinvio a un mio lavoro *Il tempo della speranza* in <http://www.donbordignon.net/documenti/speranza.pdf>.

²²³ ELIOT, *La sorella velata*, BUR 2000, 219.

²²⁴ *Ecclesia in Europa*, 7.

Ma dobbiamo rassegnarci a tutti i mali presenti o ha un minimo di senso la speranza?

E qui la possibilità di un incontro della speranza con la religione che da sempre si confronta con il problema della morte e intende essere una risposta praticabile dall'uomo.

Qui il confronto critico con la speranza, con 'la cieca speranza'²²⁵.

Eschilo: Prometeo incatenato²²⁶.

- 1) È il mito di Prometeo che potrebbe venire in aiuto. Zeus decide di eliminare la stirpe umana. La morte è la strada senza uscita, la via impercorribile, in cui è incamminata la stirpe umana. Da questa strada senza uscita è possibile uscire grazie al dono di Prometeo.
 - a) Prometeo è di stirpe divina; la possibile salvezza dalla morte, la cui presenza ridurrebbe alla durata di un giorno la vita dell'uomo (anche fosse lunga anni, nessuno potrebbe trovare, di fronte alla presenza della morte, la forza la volontà di continuare a vivere), viene non dall'uomo ma dalla divinità, per quanto 'empia' e sacrilega.
 - b) Dono di Prometeo sono le tecniche, che permettono all'uomo un progresso; ed effettivamente sarebbe un progresso illimitato se, comunque, non ci fosse la morte. Nonostante tutte le tecniche (che permettono all'uomo di trovare vie d'uscita nelle situazioni più diverse, pericolose) la morte resta il confine invalicabile, il limite impercorribile; è la contraddizione della vita e la sua negazione, e la negazione, alla fine, delle stesse tecniche, la loro radicale perdita di significato. In questo contesto, il dono di Prometeo sarebbe assolutamente illusorio; nemmeno le tecniche, destinate al fallimento di fronte alla morte, possono essere una salvezza e possono spingere a vivere.

- 2) Per questo motivo il dono più grande che Prometeo fa all'umanità non sono tanto le tecniche, quanto il fatto che ha *"distolto i mortali dal tenere gli occhi fissi sul loro destino"* (v. 248); questo è l'atto empio e questo è quello che permette all'uomo di vivere. Non tanto le tecniche, quanto il fatto che le tecniche sono nient'altro che l'evidenziazione di questa possibile distrazione; solo grazie a questa distrazione è possibile credere alla utilità delle tecniche, è possibile credere alla sensatezza e alla opportunità della vita. La salvezza dell'uomo (ed è una salvezza che non trova lui, ma gli viene dal mondo divino) sta nella possibilità di dimenticare la morte. Se vogliamo vivere non dobbiamo guardare la morte, pena l'insensatezza di tutto. Questo dell'oblio è il farmaco della nostra condizione; solo che il farmaco è anche veleno; libera e guarisce nella misura in cui intossica. E la sua tossicità sta nella liberazione: libera dalla paura illudendo. Illude che non ci sia la morte solo perché ce ne distrae. Solo che la morte resta, e resta per l'uomo e anche per tutto quello che fa; anche per le tecniche. Per questo tutto è intaccato dalla morte; la sola possibilità di salvezza è la distrazione, il non averla di fronte, il non averla presente.
 - a) La vita è questa continua dimenticanza; solo che questa dimenticanza è dono empio; è la stessa vita che, in quanto permessa dalla dimenticanza, diventa essa stessa atto di ribellione al divino, fatto empio perché si basa sulla dimenticanza della morte, del nostro essere – per – la morte.
 - b) Ma così si dimentica non solo la morte ma la vita stessa, perché la morte ne costituisce elemento ineliminabile; noi siamo nella possibilità di vivere solo a condizione che perdiamo il senso della vita (senso che solo dal confronto aperto con la morte potrebbe esserci dato visto che ne è l'esito insuperabile). Per cui la dimenticanza della morte, e la civiltà (caratterizzata dalla soluzione dei diversi problemi, caratteristica della tecnica) sembrerebbero fondarsi sulla dimenticanza della vita; porterebbero in sé un elemento ineliminabile di negazione della vita stessa. È il fallimento totale? La possibilità della vita avviene a condizione che ci dimentichiamo della vita e a condizione che perdiamo la vita stessa?
 - c) A questo punto potrebbe anche inserirsi un'ulteriore possibilità: se la vita la si può vivere solo dimenticando la morte, perdendo anche la vita, non potrebbe anche essere che la vita si potrebbe vivere accettando consapevolmente la morte, vivendo la propria morte? La speranza non avrebbe senso solo nella misura in cui accettasse la sfida della morte della speranza stessa?
 - d) Sembrerebbe esserci un nesso inseparabile tra vita e morte: o si vive dimenticando la morte (però, di fatto, si muore) o si vive affrontando la morte (e accettando di dare la vita) e si potrebbe fare l'esperienza di una vita possibile e diversa da quella permessa dalla dimenticanza (questa potrebbe essere la via indicata filosoficamente da Socrate, o la via indicata nella fede da Cristo).

²²⁵ Prometeo incatenato 247-50.

²²⁶ cfr. *Il volto della Gorgone* cit., 5 ss.

- 3) Come è possibile dimenticare la morte? Non guardandola, guardando altrove. Il farmaco, che è anche veleno, è: *"ho posto in loro cieche speranze"* (v. 250).
- a) La speranza è caratteristica di una realtà finita e in se stessa ambigua. Una realtà 'finita', compiuta in se stessa, con un suo senso, con una sua qualche positività. Però effettivamente finita, obbligata a scontrarsi con il proprio limite, con la propria negazione. Una realtà positiva e insieme negativa, o anche negata. Non potrebbe caratterizzarsi solo per il positivo (altrimenti non ci sarebbe niente da sperare), come non potrebbe caratterizzarsi solo per il negativo (altrimenti ci sarebbe l'impossibilità di ogni minimo contenuto della speranza). È sul positivo, che si sperimenta, e sulla negazione, che si subisce, che si inserisce la possibilità della speranza, come possibilità futura di riaffermazione radicale del positivo e superamento del negativo.
 - b) Ora le speranze sono cieche perché proiettano in un tempo che non è il nostro tempo; un tempo libero dalla negazione, un tempo caratterizzato solo dalla affermazione, dimenticando del tutto, in questo modo, la forza insuperabile del limite. In questo modo la morte viene del tutto estromessa; per questo la speranza non solo è cieca ma rende ciechi perché impedisce di comprendere la propria situazione caratterizzata anche, e forse più che dalla affermazione, dalla negazione. Noi siamo salvati dalla negazione (soprattutto dalla negazione ultima) solo attraverso la cecità, solo attraverso una ulteriore negazione; qui sta tutta l'illusorietà e la tossicità della salvezza offerta da Prometeo. Possiamo vivere solo perché ciechi; perché ciechi possiamo sognare un futuro senza negazioni; e di questo futuro senza negazione si fanno promotrici le tecniche.
 - i) È nella struttura della tecnica offrire concretezza alla possibilità di questa speranza cieca. Perché le tecniche danno l'illusione del dominio, della propria affermazione; danno l'illusione che la forza della nostra affermazione (nostra perché opera, creazione nostra) sia superiore alla forza della negazione che ci incombe.
 - ii) Perché, anche e forse soprattutto, le tecniche con la loro ripetibilità, con la possibilità della loro sempre rinnovata reversibilità (il tempo spazializzato di Bergson) ci liberano, almeno apparentemente, dalla condanna di un tempo inesorabile, inesorabilmente destinato al tramonto. Non esiste un passato, definitivamente passato, perché tutto, nella tecnica, è ripetibile, come non esiste futuro perché nella tecnica il futuro è semplice esplicitazione del presente, ne è la sua logica e necessaria conseguenza; perché nella tecnica siamo nel dominio del quantitativo, e nel quantitativo tutto si impone nella sua immediata identità. Le tecniche non conoscono tempo e per questo danno l'illusione di un eterno presente, l'illusione di una vittoria sul tempo e sulla morte. Per cui la speranza vive del contenuto della tecnica. Solo che la speranza è dono empio. Se vive della tecnica resta non troppo implicito che è la tecnica (che è la via della civiltà) la via maestra della impietà; almeno quella tecnica che, dimentica della morte perché dimentica del tempo, crede di poter vincere la morte avendola estromessa dal suo centro di osservazione.
- 4) È un vero dono quello di Prometeo o non è piuttosto solo un dono apparente? D'altra parte è anche vero che la presenza ossessiva della morte non permette, o rende invivibile, la vita. È impossibile uscire da questa impasse? È possibile un'altra via di liberazione che consenta di vivere correttamente la vita in presenza della morte?
- a) La liberazione di Prometeo è una liberazione divina; la salvezza non proviene da noi caratterizzati da una radicale povertà e dall'incapacità di trovare una via d'uscita.
 - b) Questa liberazione consiste in una speranza che, per quanto cieca, si concretizza nella sospensione del tempo resa possibile anche dalla atemporalità delle tecniche. Una sospensione che diventa oblio della dimensione temporale, finita e destinata alla morte della nostra esistenza.
- Ma esiste solo questa speranza o è possibile per la speranza percorrere vie che non siano pura illusione e cecità?

La speranza come pensiero

1) Il pensiero dalla speranza

- a) La speranza è una emozione, una passione. Sta a indicare tutta l'immediatezza della presenza del limite e della nostra passività. Questo però non significa che sia separata dal pensiero o che il pensiero non abbia, nella sua struttura, una costitutiva presenza della speranza. Non esiste estraneità tra pensiero e speranza anche se la speranza non si riduce al pensiero.
- b) Il pensiero nasce dalla domanda, una domanda che, secondo Aristotele, e Platone prima, si origina dallo stupore. Stupore è riconoscere l'eccedenza della realtà rispetto alle proprie attese. Stupore è riconoscere immediatamente e contemporaneamente la propria limitatezza e la presenza dell'altro ri-

- spetto a noi, un altro che pone domande, crea stupore perché la realtà si mostra sorprendentemente più ricca del nostro limite, assolutamente non riducibile ad esso. E dallo stupore nasce la domanda. E la domanda è la ricerca della integrazione della diversità nella nostra identità, o la ricerca della adeguazione di quello che siamo con quello che ci si offre. Per questo il pensiero che nasce dallo stupore è immediatamente rivelazione della nostra povertà, del nostro non avere la risposta, del nostro essere costantemente ricerca di qualcosa di significativo che non abbiamo e non siamo. Il pensiero nasce dal non essere nella risposta ma sempre e solo alla ricerca della risposta.
- c) È la privazione della risposta l'origine del pensiero. Però non una privazione che ci condanni al fallimento, alla impossibilità della risposta, ma una privazione che fa tutt'uno con la speranza della possibilità del superamento di questa stessa privazione. L'assenza della risposta si presenta sempre con la speranza della possibilità e della accessibilità a noi della risposta stessa. È una privazione che, pur sentita come tale, come limitazione significativa, come segno del nostro costitutivo essere limitati, è pure una limitazione da sempre sperata, creduta e vissuta come superabile. Privazione non necessaria; reale, concreta, a volte anche temporaneamente paralizzante (lo stupore non sempre e non necessariamente è accompagnato dalla gioia, a volte potrebbe anche rasentare il terrore), però sempre connotata dal desiderio del suo superamento e, con il desiderio, dal dolore per l'attuale non superamento, dolore per una assenza che non dovrebbe esserci. Ma è questo dolore che ci mette nelle condizioni di voler ricercare la risposta, nella certezza, nella speranza, che la risposta possa essere ritrovata.
 - d) Dolore come radice del pensiero. Però un dolore aperto fiduciosamente al suo superamento, alla sua negazione. Il pensiero è la nostra risposta al dolore; un pensiero che esiste nella misura in cui è accompagnato dalla speranza del ritrovamento della risposta.
 - e) Se il pensiero si afferma nella misura in cui esiste la speranza del ritrovamento della risposta alla domanda, allo stupore originato dalla vita, dalla realtà, la speranza si trova alla base del pensiero; dalla speranza si origina il pensiero.
 - f) Se il pensiero si origina dalla speranza ci deve essere una sintonia tra speranza e pensiero; il pensiero non può essere il tradimento della speranza: altrimenti tradirebbe la propria origine e se stesso. Un pensiero che neghi la speranza è la negazione del pensiero stesso.
 - g) Se il pensiero è conoscenza e se questa conoscenza deriva dalla speranza potrebbe anche essere che la conoscenza originaria, o la conoscenza 'vitale', della vita, della concretezza, della materialità della vita sia propria la speranza. Non speranza cieca ma speranza che è un modo diverso, non categoriale, di conoscere, ma pur sempre conoscenza. E potrebbe anche essere quello che dice Platone nel Liside e soprattutto nel Simposio: è l'amicizia (che è costante ricerca del bene che non è in noi ma che da noi è atteso), l'amore (che è rischio, avventura, desiderio perché privazione) che possono essere una via di conoscenza altrettanto valida dell'episteme.
 - h) La speranza non è estranea alla conoscenza, al pensiero; potrebbe essere l'altra faccia del pensiero. Un pensiero che per la pretesa di validità e di universalità deve necessariamente prescindere dalla concretezza e dalla immediatezza della soggettività, troverebbe la propria radice non nell'aria rarefatta dei concetti, ma metterebbe radici nella sofferenza della privazione e nel desiderio, nella speranza del superamento della stessa privazione. E questo desiderio, questa speranza è quanto di più personale possa esistere. Per questo, anche, l'impossibilità di un pensiero pienamente universale. Per questo, nonostante la veste di universalità, ogni pensiero porta sempre l'impronta del soggetto pensante, porta l'impronta della sensibilità, del sentimento profondo del singolo uomo che pensa.
 - i) Se la speranza nasce dalla privazione e dalla prospettiva del suo superamento; se la privazione è un male (per quanto non dovuto alla nostra responsabilità) che si deve cercare di superare per affermare la pienezza, anche se sempre relativa, della vita, la speranza non è fuga gratuita dalla realtà, non è consolazione facile per anime belle. La speranza è il nostro modo di assumere responsabilmente il limite, la privazione e di volere al tempo stesso la ricerca, la fatica del suo superamento. È il nostro modo d'essere responsabili di fronte alla nostra stessa vita, d'essere responsabili di fronte alla realtà stessa che, della pienezza della vita umana, della umanizzazione è in attesa.
 - j) La nostra responsabilità è la nostra capacità di rispondere alla realtà, di assumere la realtà per valorizzarla e per portarla a compimento. Se la speranza è responsabilità, se è capacità di rispondere, necessariamente deve tradursi anche in categorie logiche, o categorie che siano comunicabili. Per questo, ancora, la speranza ha a che fare necessariamente con il pensiero. La speranza nutre il pensiero e si esprime nel pensiero portando, però, tutta la ricchezza e la debolezza della persona che pensa. È un pensiero insieme individuale e universale; non è pura astrazione; e qui sta la salvezza del pensiero che nella pura astrazione rischia d'astrarre dalla stessa vita, dallo stesso soggetto e rischia di diventare la negazione della stessa vita mentre ne dovrebbe essere l'amorosa custodia e promozione.

Se la speranza è il nostro modo d'essere responsabili di fronte alla povertà della vita ma insieme anche alla sua intravista ricchezza, la speranza è anche al fondamento dell'etica. L'etica deve confrontarsi con questa situazione di fondo; con la povertà animata dalla speranza. L'etica potrebbe essere essa stessa espressione della speranza di trovare una strada percorribile per rendere questa vita vivibile, nella dialettica costante tra limite e suo superamento. Il pensiero che nasce dalla speranza sarebbe un pensiero non neutro, astratto, ma sarebbe un pensiero etico, un pensiero morale, e pensare sarebbe il nostro modo di vivere moralmente.

2) Cosa conosce la speranza:

- a) Perché la speranza possa trovare spazio significativo e credibile per un suo sapere è necessario che il sapere 'razionale' non abbia la pretesa di essere totalizzante. E la modernità è tutta impegnata in questo sforzo di ridurre tutto il sapere alla dimensione di una ragione geometrica.
 - i) E la ragione geometrica non può che basarsi solo sulla presenza o su quello che strettamente dipende dalla presenza. Il suo futuro è la semplice esplicitazione del presente.
 - ii) E reciprocamente la presenza rischia d'essere totalizzante e di servirsi della ragione per imporre la sua esclusiva presenza. E così non c'è possibilità di futuro.

Vivere il presente in modo totalizzante porta a non lasciare spazio alla speranza. Porta a escludere una dimensione essenziale della vita; quella dimensione che ha a che fare con il senso. Ed è una vita che ignora il senso nella pretesa di essere sapere; nella pretesa di sapere ci si tranquillizza nel proprio non sapere; e questa è la migliore via per arrivare al dogmatismo.

E questo potrebbe essere il motivo per cui il risultato della modernità rischia d'essere la disperazione.
- b) La speranza nasce dalla coscienza di sapere di non sapere e nasce come possibile integrazione del non sapere. "Il tema della speranza ha precisamente una virtù *sgretolante* nei confronti dei sistemi chiusi ed un potere di *riorganizzazione* del senso"²²⁷.
- c) "La conoscenza che l'essere umano ha di se stesso discende dal negativo: da quello che egli sente che gli manca o dalla mancanza che lo sostiene. E la speranza, così, balza in evidenza nello scorammento.... E questo, che qualsiasi situazione senza uscita può essere relativizzata, è quanto si scopre alla luce della speranza"²²⁸.
 - i) È conoscenza del negativo, che poi è la sua stessa origine: qui tutto il suo realismo.
 - ii) È conoscenza della possibilità della via d'uscita e impegno alla ricerca di questa via.

3) Funzione critica della speranza: "Il tema della speranza ha precisamente una virtù *sgretolante* nei confronti dei sistemi chiusi ed un potere di *riorganizzazione* del senso"

- a) La funzione critica, *sgretolante*, nasce
 - i) dalla conoscenza del negativo, del male; e il male resta sempre eccedente ogni nostro tentativo di spiegazione. Siccome il male, il negativo è presenza decisiva nella nostra esistenza, la speranza non può non mettere in crisi tutti i sistemi che pretendono di dare una spiegazione impossibile del male; impossibile perché il male è la presenza, almeno per noi, dell'irrazionale nella vita.
 - ii) Nasce anche dalla "riserva escatologica", dalla coscienza della costante e irriducibile eccedenza dell'Essere (o di Dio, per chi crede) rispetto al presente per quanto possa essere positivo. È in forza di questa riserva che la speranza è critica verso ogni presente e si pone come possibile annuncio di un futuro sconosciuto. La speranza contro la presenza del sapere, si offre come profezia anche se nel non sapere.
- b) La speranza si presenta come forza di negazione:
 - i) Del tempo: passato e presente, non in assoluto, se non altro perché la speranza è speranza per il presente e dovrebbe porsi come salvezza anche del passato. Forza di negazione nella misura in cui passato e presente non prendono coscienza della loro essenziale limitatezza e della necessità della ripresa. Negazione di un tempo che pretenda di imporsi come assoluto e incondizionato.
 - ii) Di me stesso: nella misura in cui mi rassegno, oppure, anche mi accontento identificandomi immediatamente con quello che sono, o nella misura in cui sono totalmente immerso nel presente per non aver una forza di distacco e di visione critica. Distacco da me stesso perché la speranza è per un me stesso, almeno in parte, diverso, nuovo e compiuto.
 - iii) Dell'altro: non come violenza sull'altro. Negazione come distacco dall'altro. Il distacco dall'altro è distacco da chi vuole condizionarmi, manipolarmi, magari anche in nome della speranza; come significa anche distacco dalla pretesa mia di guidare io lui nella speranza, nel suo possibile futu-

²²⁷ RICOEUR P., *La libertà secondo la speranza*, in RICOEUR P., *Il conflitto delle interpretazioni*, Jaca Book, 1986, 425.

²²⁸ ZAMBRANO M., *I beati*, Feltrinelli 1992, 107.

ro, distacco per la libertà dell'altro. Distacco dall'altro per quello che è al presente o per come io me lo rappresento al presente: l'altro non è immobile, non è statico, non è condannato né al suo presente né al suo passato che forse non conosco nemmeno tutto; per cui devo prospettarmi la sua possibile novità. È distacco dal presente dell'altro nella prospettiva di un futuro più realizzante per lui stesso.

- iv) Della realtà: anche qui, più che negazione della realtà è negazione del nostro modo di relazionarci alla realtà come a qualcosa di manipolabile, qualcosa che è a totale disposizione nostra. La negazione, diventa rivendicazione di un valore autonomo, e ricco, anche per noi stessi, della realtà; è negazione di un rapporto di esclusiva manipolazione per un rapporto di accoglienza.

Speranza è essere quello che non si è, e non essere quello che si è.

4) La violenza della speranza

- a) La speranza non potrà mai essere illusione per anime belle; è vero che spesso la si è vista in questo senso e la si è contrapposta alla visione realistica, critica della realtà.
- b) Non è illusione gratuita perché la speranza è annuncio della novità. Per questo non può non implicare rottura, salto qualitativo rispetto a quello che siamo. E questo salto è caratterizzato dalla più pesante delle categorie (Kierkegaard), la possibilità e, nella possibilità, anche la possibilità del fallimento. Di qui tutta l'incertezza della speranza.
- c) Perché annuncio di novità, la speranza è sempre anche violenza (eventualmente si tratterebbe di vedere che tipo di violenza: la violenza della speranza è solo quella che può promuovere la vita) perché la novità, per potersi affermare, non può non fare violenza al presente.
- i) Violenza su noi stessi e sulla nostra tranquillità o sul nostro coincidere con il presente. Violenza su noi stessi per lasciar spazio alla speranza, alla novità degli altri, per far spazio al nostro possibile futuro. Violenza
- (1) sulle nostre relazioni: da reinventare costantemente con il contributo sia mio sia degli altri; significa farci violenza per accogliere la novità che viene dalla relazione che l'altro intende stabilire con noi.
 - (2) Sul nostro tempo: un tempo da vivere non solo nella occupazione e nella pre – occupazione; un tempo non da impiegare solo; perché, se speranza è avvento della novità che si presenta, spesso, come dono, il tempo, per poter essere nella condizione di accogliere il dono, deve essere vissuto nella gratuità. Il tempo deve essere non solo tempo occupato, ma anche tempo perso. Anche perché se perso è perso secondo le categorie dell'utile e la speranza si pone a livello di essere e non di utile, che poi è l'avere.
 - (3) Sul nostro avere e sul nostro essere:
 - (a) sul nostro essere perché chiamati ad un essere diverso e nuovo; dobbiamo staccarci da noi stessi; e il distacco non è facile perché sappiamo quello che lasciamo, un po' meno quello che saremo.
 - (b) Sul nostro avere perché il legame con l'avere ci impedisce di trovare la nostra verità a livello di essere; però è questo dell'avere un legame molto forte, tanto da apparirci sorgente d'essere, di stabilità, di sicurezza.
- ii) Violenza sulla rassegnazione degli altri; perché la speranza potrà essere solo comunitaria; ed io ho bisogno della speranza degli altri per sperare in me stesso. Violenza per scuotere gli altri. E qui il pericolo di manipolare gli altri.
- iii) Violenza sulle strutture storiche che sembrano imporsi come immodificabili; strutture esse stesse limitate e che rischiano di pesare come ulteriore e più grave limite nella nostra vita.
- iv) È attivismo gratuito? Violenza, per quanto pacifica, gratuita e immotivata? No perché la violenza della speranza nasce dalla violenza che noi subiamo dal limite esistente, limite posto da noi stessi, dalla nostra staticità, dagli altri, dal tempo, dal dolore, dalla morte soprattutto. La speranza è scontro di violenze contrapposte senza nessuna sintesi superiore che sia pacificante e con il pericolo che, per essere efficace, la violenza della speranza si ponga allo stesso livello della violenza del limite, del nulla, contraddicendo se stessa e diventando, di fatto, negazione di speranza.

5) La parola della speranza

- a) La funzione critica della speranza non è una funzione critica fine a se stessa; è una critica che mira a trovare una possibile soluzione, anche se soluzione, via d'uscita, che non è a dimensione di quella ragione che tutto vorrebbe sistemare. Questa è la sua fatica di riorganizzare il sapere attorno alla categoria del senso, attorno alla ricerca della possibilità di un senso.

- i) Speranza è ricerca e annuncio del senso possibile all'interno della frammentazione della vita. È ricerca di una possibile unità nella assimilazione della molteplicità. È lo sforzo del passaggio dalla diversità all'unità.
 - ii) Questa unità, però, non è l'unità del sistema che annulla tutto. È affermazione passando attraverso la negazione che viene non dimenticata o superata, ma mantenuta in tutta la sua drammaticità. Speranza è compresenza di affermazione e negazione; e per questo non potrà mai essere ridotta a categorie razionali.
- b) Come è possibile questa apparente contraddizione di affermazione e negazione? È la nostra stessa vita che è questa apparente contraddizione.
- i) Per la negazione, è evidente che non dobbiamo cercarla chissà dove: siamo noi stessi negazione in quanto determinati.
 - ii) Però non siamo solo negazione: perché esistiamo siamo anche affermazione; è vero che ci caratterizza il non essere, però è anche vero che non siamo nulla, siamo pur sempre qualcosa. Ora è da quello che siamo, e siamo qualcosa di positivo se non altro perché abbiamo la forza di negazione del nostro nulla possibile, che possiamo trovare indicazioni per il positivo, per il senso che cerchiamo.
 - iii) Il nostro essere finito è simbolico in senso letterale: non è la realtà, non è l'essere, però esiste, ed esiste in quanto richiede e rinvia al proprio compimento; un compimento che deve esistere. È il nostro essere la nostra speranza.

6) L'annuncio della speranza

- a) La speranza annuncia l'Essere. Un Essere presente ma anche assente. Noi conosciamo solo la presenza; l'assenza, per noi, è nulla, è semplice privazione. Per questo la speranza annuncia un futuro, un Essere che non conosce e che non potrà mai conoscere perché la speranza contraddistingue noi che siamo finiti, finiti in tutte le dimensioni, anche nella dimensione della conoscenza. Dobbiamo annunciare il compiuto, il perfetto, la pienezza e siamo giusto il contrario.
- La speranza annuncia l'Essere e per questo non può che essere, il suo, un annuncio, per certi aspetti, aporetico. Dove l'aporia, però, non è assenza di senso e contraddizione, ma eccesso di senso rispetto alla nostra capacità di comprensione. "... la speranza comincia come una <a-logica>. Essa infatti fa irruzione in un ordine chiuso e vi apre un cammino di esistenza e di storia. Passione per il possibile, invio ed esodo, smentita della realtà della morte, risposta della sovrabbondanza del senso alla abbondanza del non senso sono altrettanti segni di una *nuova* creazione, la cui *novità* ci prende, in senso proprio alla sprovvista. La speranza, nel suo sorgere, è <aporetica>, non per mancanza, ma per eccesso di senso"²²⁹.
- b) La speranza annuncia l'Essere. Però è un essere che non conosciamo perché è ciò che ci manca. Che tipo di annuncio è quello della speranza se il suo contenuto ultimo non è a nostra portata?
- i) Una indicazione potrebbe venire dal nostro essere simbolico. Se l'essere nostro e della realtà è simbolico, la speranza ci spinge a negare la pretesa esclusività del nostro essere (la funzione critica della speranza); però, per il suo essere simbolico, nel simbolo potrebbe trovare delle indicazioni per il contenuto ultimo. La relativizzazione del presente potrebbe testimoniare la forza di un futuro non conosciuto ma intravisto nella precarietà del presente.
 - ii) In questo possibile annuncio, la speranza deve passare attraverso la sfida del linguaggio, della parola, del discorso. La parola è sempre parola del presente, a partire dal presente e radicata nel presente. Ora se noi restiamo schiavi di questa parola ci precludiamo la possibilità della speranza o, se non altro, rischiamo di ridimensionarla notevolmente. Che parola potrebbe annunciare la speranza? Bisognerebbe considerare la parola dei profeti:
 - (1) Fatta di azioni simboliche, azioni che coinvolgono direttamente la vita di chi le pronuncia: cfr. la drammaticità della parola in Geremia, Osea, Amos...
 - (2) Provocatoria, critica. Una parola che è critica verso se stessi (cfr. Geremia). Una parola concretamente, socialmente e storicamente critica: mai una parola disincarnata, per le anime; ma una parola per la società, per le strutture.
 - (3) Poetica: e questo non significa che non sia drammatica: cfr. la drammaticità della poesia dell'amore in Osea o la drammaticità, pure, dell'amore in Geremia. Eppure, nonostante la drammaticità della situazione sa intravedere la dolcezza, la tenerezza, la novità sempre possibili e sempre a portata di mano. La possibilità di una nuova creazione che è dono e accoglienza; nuova creazione che passa per il cuore dell'uomo.

²²⁹ RICOEUR P., *La libertà secondo la speranza* cit. 424.

- (4) Mistica: una parola che nasce sempre da un rapporto forte, decisivo con Dio, con l'Altro; e per questo sempre parola anche conflittuale, dura, amara.
- c) Quello della speranza è un annuncio profetico.
- i) Un annuncio che non può servirsi della parola della presenza, della logica normale che è logica dell'identità e della presenza, della ripetizione, della affermazione. E non può non essere che così, visto che la speranza è speranza proprio contro l'identità del presente.
- ii) In questo senso dovremmo recuperare la dimensione affettiva della speranza e trovare in essa una logica, almeno in parte diversa; una logica fondata.
- (1) Sulla volontà: con il rischio del volontarismo; però la volontà, unita alla ragione, potrebbe anche rimanere consapevole della propria povertà, oltre che della propria forza e del proprio ottimismo.
- (2) Sulla fiducia: in noi stessi (nonostante i nostri limiti), negli altri e nella loro presenza, nella realtà, nell'Essere e nel suo farsi vicino costantemente.
- (3) Sull'apertura e sulla possibilità di una alterità amata, apprezzata per la sua offerta.
- (4) E, insieme, sull'identità e sulla presenza; non possiamo mai, in nome della novità, prescindere da quello che siamo: sarebbe solo illusione insignificante per il presente che vorremmo salvare.
- iii) Però non può essere nemmeno una parola incomprensibile, non può essere del tutto a – logica altrimenti noi riusciremmo a comprenderla e a pensarla. D'altra parte è una parola per il presente; deve essere una parola, una logica che ha a che fare anche con il presente e con la logica della presenza. Si tratterebbe di arrivare non tanto a un rifiuto della ragione, quanto a una sua possibile integrazione con dimensioni indispensabili e costitutive della vita tanto quanto la ragione.

Contenuto della speranza

1) Da dove proviene?

- a) Il contenuto lo inventiamo noi o no? Non possiamo inventarlo perché intende essere risposta concreta al limite che ci contraddistingue e noi non possiamo trascendere del tutto il limite, non possiamo sperare, dal limite, una sua salvezza.
- b) Lo ricaviamo dal presente o dal passato? La speranza dovrebbe essere ciò che dà senso a tutta l'esistenza. Dovrebbe dare senso anche al passato; per questo il contenuto della speranza non può derivare solo dal presente, deve avere un qualche rapporto anche con il passato.
- c) Dal passato solo nostro? Non potrebbe essere, perché il mio passato è anche il passato di altre persone, perché il mio passato, il mio presente sono la speranza di altre persone che ci hanno preceduto.
- d) Quale passato? Il passato che abbiamo presente o il passato immemorabile in cui da sempre siamo ciascuno di noi e tutti e tutta la realtà? La speranza coinvolge tutti noi in tutte le dimensioni; potrebbe essere che la speranza sia dal passato immemorabile. Quello che la Bibbia dice: siamo nel pensiero, nelle attese di Dio ancora prima del nostro concepimento. La nostra speranza sarebbe nel passato non passato di Dio.

2) Relativo o assoluto? Il contenuto della speranza può essere relativo o assoluto.

- a) Relativo: espresso, secondo Marcel, dall'affermazione "io me lo auguro": ed è il contenuto che di norma noi sperimentiamo ed abbiamo presente. Sono le singole speranze che di volta in volta ci caratterizzano. È un contenuto relativo.
- i) Perché son speranze determinate, contingenti e sono speranze diverse da soggetto a soggetto.
- ii) E perché sono speranze tutte determinate storicamente: non possiamo sperare tutto in tutti i momenti.
- Di solito riguardano qualcosa di esterno a noi, qualcosa di importante ma anche accidentale. Qualcosa che non potrà mai essere risposta definitiva alla nostra precarietà. Il pericolo di queste speranze, se ci facciamo catturare da esse, è che ci riducano a cosa tra le cose e, di fatto, diventino una negazione della speranza in quanto perdita della nostra vera vita.
- iii) Immediatamente e inevitabilmente (visto che il finito è il nostro ambito) i contenuti della nostra speranza sono finiti. Finiti e concreti perché partono sempre dalla concretezza del limite di cui le speranze vorrebbero essere superamento.

- (1) Materiali: speranza di salute (anche se sappiamo che non è il bene assoluto, sappiamo, però, che è fondamentale); speranza di benessere, ricchezza, come condizioni per rendere più facile, meno faticosa e meno problematica la vita.
 - (2) Culturali: speranza di avere una cultura decente, libera, critica; speranza di istruzione, speranza di conoscenza come condizione per una vita veramente umana.
 - (3) Sociali: speranza di liberazione, di libertà per tutti, perché solo nella libertà troviamo la possibilità di una nostra realizzazione; speranza di pace perché solo nella pace la vita di tutti è vivibile, solo nella pace si supera la gratuita violenza che spesso viene a rendere invivibile la vita; solo nella pace è possibile la gratuità che è, spesso, il sapore della vita. Speranza di tempo libero, di tempo gratuito.
 - (4) Spirituali (nella misura in cui assumono contenuto storico, determinato): speranze che hanno a che fare con i valori come la libertà, l'uguaglianza, la giustizia.
- i) Sono contenuti che hanno sempre una doppia dimensione personale e comunitaria, sociale; questa doppia dimensione è garantita dalla concretezza. La concretezza significa limite; e il limite significa relazione; per questo la concretezza della mia speranza necessariamente mi mette in relazione con gli altri contemporanei, con gli altri che ci hanno preceduto. E qui, assieme alla socialità della speranza, si fonda anche la storicità della speranza.
 - ii) E sono contenuti concreti perché noi siamo concretezza. E nella concretezza potremmo anche trovare un metro di valutazione per le nostre speranze. Del resto la speranza è speranza di una Terra promessa o di un cielo nuovo e di una terra nuova: sono cieli nuovi e terre nuove ma sono sempre cieli e terre.
 - iii) Però è la concretezza che ci dice anche la finitezza e la limitatezza delle nostre speranze. Concretezza vuol dire limitatezza. Dalla concretezza non possiamo prescindere; di qui la finitezza di tutte le nostre speranze e la necessità di oltrepassarle costantemente.

Se, però, noi non possiamo trascendere la concretezza e la limitatezza che siamo, significa che il limite caratterizza sempre la speranza? E se sì, ci sarà sempre spazio per la speranza; il tempo della realizzazione non sarà mai compiuto?

Però queste speranze, perché determinate, rinviano a qualcos'altro che è la giustificazione del nostro sempre rinnovato sperare.

- b) Assoluto, espresso da "io spero" senza nessun'altra specificazione²³⁰. Indica la mia apertura alla invocazione di una salvezza complessiva; e la speranza sarebbe la speranza in questa salvezza che investe tutto di noi e tutti noi, oltre a investire tutta la realtà.
 - i) È assoluta questa speranza nel senso che rinvia alla realizzazione della nostra vita, alla sua piena compiutezza. Ogni speranza rinvia a questa apertura incondizionata e ultima che è il senso anche delle singole speranze storiche.
 - ii) È assoluta perché in ultima analisi rinvia all'Essere.
 - iii) Questa speranza non è sensibile, è soprasensibile per questo rinvio all'Essere. Il fatto che sia soprasensibile vuol dire che dimentica la nostra concretezza? Non può, perché, altrimenti, non potrebbe essere una speranza significativa per noi. Però potrebbe anche essere una vera relativizzazione delle speranze concrete: facciamo esperienza di liberazione, di realizzazione anche a prescindere da certi vincoli materiali, fisici. Nel riferimento all'Essere tante cose singole perdono tutta la loro importanza.

5) Realizzabilità: l'oggetto sperato è un oggetto assente. Su cosa fondiamo la speranza della sua possibile presenza e dove fondiamo la realizzabilità della speranza?

- a) Intanto bisognerebbe distinguere tra contenuto finito (che potrebbe essere a nostra portata) e contenuto assoluto che non sarà mai a nostra portata. Non è a nostra portata però ci speriamo. È un assurdo?
- b) A prescindere da questa distinzione, però, noi facciamo esperienza che, spesso, anche per il raggiungimento dei contenuti finiti (tanto più per quello assoluto)
 - i) non possiamo basarci su di noi: perché dovremmo sperare di realizzare qualcosa che finora non abbiamo realizzato?
 - ii) Non possiamo basarci sugli altri: il loro aiuto è sempre necessario, ma perché dovrebbero aiutarci e perché con loro dovremmo riuscire a fare quello che da soli non facciamo? non sono anche loro limitati, condizionati?

²³⁰ MARCEL G., *Homo viator*, Borla 1980, 39 ss.

- iii) Non possiamo sperare nella natura: la natura ha le sue leggi che non sono quelle delle nostre speranze, dei nostri desideri; anzi la natura sembra stare là proprio per smentire le nostre speranze.
- c) Possiamo sperare solo nell'aiuto degli altri; possiamo sperare solo nel loro amore nella misura in cui il nostro amore è sollecitudine nei loro confronti e nei confronti della realizzazione delle loro più vere speranze. Soprattutto dovremmo sperare nell'amore di Altro, l'unico, forse, ad aprirci la strada verso la realizzazione dell'unica grande speranza.
La speranza è amore, nasce dall'amore, e trova nell'amore la condizione di possibilità di realizzazione. Senza amore la speranza è solo espressione di un egoismo condannato al fallimento e alla disperazione.
- d) Qui appare la dimensione 'sociale' della speranza. La speranza, necessariamente si fonda su una doppia fiducia;
 - i) per un verso, fiducia in sé – perché se non si ha fiducia in sé non si può sperare –
 - ii) per un altro verso, fiducia negli altri, come elemento di confidenza, di appoggio di gente che, nella lotta, sta accanto a me.

La speranza si coltiva fondamentalmente dentro una condizione di fiducia. Ecco perché leggiamo Paolo da un punto di vista profano: la carità tutto crede e tutto spera. È la carità che crede. È la carità che spera, ossia è la relazione di pietà reciproca tra gli uomini che permette di sperare, perché la speranza non si reggerebbe senza l'atto di donazione reciproca.

L'atto di fiducia è fiducia in sé, ma è un atto relazionale. Anzi, si può rovesciare la nostra affermazione in un modo più rigoroso, elevandola a modello comportamentale: la fiducia in sé nasce soltanto se si ha fiducia negli altri. Perché se ci si sente soli al mondo, si perisce. E questo sta in un'esclamazione umana e antica: «Aiuto!». Aiuto è la domanda – a qualcuno – di salvezza. Ma è anche il grido che immagina che qualcuno risponderà. Dirà di sì. Verrà. Nella parola «aiuto» v'è un atto di speranza, un'invocazione ad un altro. E chi è l'altro? Chi è l'altro uomo? Diventa inevitabile il riferimento alla pietas tra gli uomini.

In questo discorso già appare il «tu», come elemento coesistente alla speranza. Emergono i «tu», non il «Tu». E allora: è proprio necessario che ci sia il «Tu» per sperare? O bastano i «tu» della comunità umana?

5) Il possibile: la speranza è la "passione del possibile" (Kierkegaard). Il possibile ha:

- a) Dimensione soggettiva: io sono contingente e la contingenza caratterizza tutta la mia esistenza. In questa contingenza sta tutta la possibilità del desiderio, della speranza, della scelta e della libertà. È solo nella contingenza, per quanto sia segnata dal limite e dal male, la possibilità della speranza come superamento della contingenza stessa, almeno nei suoi aspetti più limitanti.
- b) Dimensione oggettiva:
 - i) Ciò che io desidero, ciò che io spero come risposta oggettiva alla mia contingenza. Però quello che noi riusciamo a pensare, a sperare è sempre limitato.
 - ii) Ciò che si offre a noi come possibile pienezza, compimento, che non potrebbe derivare da noi. Però in quanto si offre come possibile, resta caratterizzato anch'esso dalla finitezza e resta contingente.
- c) Se il possibile è la nostra perfezione, la pienezza della vita che si offre come dono dalla trascendenza, per potersi offrire in modo che noi la possiamo accogliere deve offrirsi come possibilità; e come possibilità radicale, possibilità dei contraddittori, e una possibilità dei contraddittori che potrebbero essere tali in contemporanea. Per cui, per il credente, il Dio della speranza potrebbe essere:
 - i) Possibilità di realizzazione: per il suo venirci incontro dalla sua perfezione che è perfezione nell'amore; è il farsi dono di Dio a integrazione del nostro limite; un farsi dono che, prima di tutto, è dono di vita, di vita realizzata.
 - ii) Possibilità di non realizzazione: perché Dio è anche Altro; il suo farsi dono implica, almeno in una qualche misura, il nostro divenire altro, il nostro morire a noi stessi; e questo, in termini di logica umana, potrebbe apparire non realizzazione.

Dio (e lo stesso varrebbe per l'Essere) è realizzazione e non realizzazione. Non solo nel senso che posso accettare o rifiutare: per cui la realizzazione rifiutata diventa necessariamente non realizzazione. Ma anche nel senso che la realizzazione, che viene offerta da Dio, potrebbe anche coincidere con la nostra non realizzazione; la nostra vera realizzazione potrebbe passare per quella che al presente riteniamo non realizzazione (cfr. il crocifisso). E qui sta tutta la drammaticità e la problematicità della speranza. Del resto la perfezione non è la nostra situazione; in qualche modo la realizzazione passa per la morte di quello che siamo.

6) La pienezza

- a) La speranza è la struttura della nostra vita; costantemente tendiamo, speriamo in qualcosa. In questa costante aspirazione troviamo delle realizzazioni parziali, sempre provvisorie. Per cui queste realizzazioni sono sempre occasione per ulteriori speranze.
- b) Per questo la nostra speranza rinvia a una speranza che sia piena realizzazione nostra e che sia la risposta definitiva e compiuta a tutte le singole speranze. La nostra speranza è speranza di superamento del limite, di ogni limite. Si pone oltre tutti i contenuti.
- c) Da questa unica speranza di pienezza, di realizzazione, si origina la storia che trova la propria unità, il proprio significato, proprio in questa tensione unica e nel senso di questa tensione.
- d) Cosa è questa pienezza di vita che caratterizza la nostra speranza?
 - i) Non è nostra, visto che siamo caratterizzati dalla speranza.
 - ii) Non sappiamo cosa sia. Potremmo anche pensarla come superamento e negazione del limite; ma sarebbe un contenuto negativo, non positivo (anche concesso che sia conoscibile per via negativa). Non possiamo pensarla positivamente. E non possiamo pensarla soprattutto perché non possiamo pensare nemmeno il nostro limite ultimo: la morte; la nostra morte non la pensiamo, al massimo la possiamo immaginare. Ora se non riusciamo a pensare il limite, tanto meno riusciremo a pensare il suo superamento; non riusciremo a pensare il contenuto della speranza che ha come aspetto decisivo la vittoria sulla morte, se è effettiva speranza.
 - iii) E qui il pericolo, già denunciato da Kant, della illusione trascendentale, cioè il pericolo di dare contenuti empirici a concetti possibili ma incondizionati. Ora, perché illusione trascendentale, strutturale, non possiamo non dare contenuti empirici, finiti, al concetto di vita realizzata, piena. Bisognerebbe, però, aver sempre presente come siano effettivamente solo contenuti empirici, mai adeguati. Questo sarebbe importante perché verrebbe a costituire una riserva critica su tutte le nostre speranze, sarebbe una critica continua alla nostra speranza quando si pretenda definitiva. Questo ci aiuterebbe a mantenere l'idea della compiutezza solo come idea regolativa. La speranza è "connessa a un metodo di superamento mediante il quale il pensiero si eleva al di sopra delle rappresentazioni e delle formulazioni cui è tentato in anticipo di attaccarsi"²³¹.

Siamo limitati; non potremo mai conoscere la compiutezza. Però continuiamo a sperare e non è una semplice illusione perché questo sperare è iscritto nel nostro essere. Di qui il carattere simbolico, solo simbolico, del nostro sperare. Carattere simbolico che dice la presenza e l'assenza della pienezza a cui tendiamo. Carattere simbolico che rinvia alla trascendenza, che sia trascendenza di un orizzonte o trascendenza dell'Essere.

Di qui la necessità di liberarci di tutti i contenuti che son sempre finiti perché contenuti nostri; oppure di valorizzarli semplicemente come segni anticipatori.

In questa adesione critica ai contenuti della nostra speranza sta tutta la nostra possibilità d'essere liberi dalle nostre stesse speranze, la possibilità di non assolutizzarle mai; come anche la possibilità della libertà dalle facili illusioni.

Questa pienezza che non può essere oggetto della nostra conoscenza, tanto più non potrà mai essere risultato del nostro operare. La speranza, sia nel suo vero, ultimo, contenuto, sia nella sua realizzazione potrebbe venirci solo come orizzonte possibile e mai compreso, o come possibile dono. Comunque siamo sempre rinviati alla trascendenza.

La speranza, nel suo contenuto ultimo, ci trascende. Non può che essere dono, grazia. Un dono da accettare in tutte le sue prospettive; si tratta di accettare su noi la critica della speranza; accettare quella che potrebbe essere la sua opera di liberazione, anche da noi stessi, dalle nostre speranze; opera che inizia già al presente.

- e) E forse si tratta di valorizzare questo aspetto simbolico della speranza anche per una comprensione diversa di noi stessi, della storia e della realtà. È la nostra realtà, il nostro essere profondo ad essere simbolico; un essere che perché simbolico è aspirazione, invocazione dell'assenza. Siamo noi che insieme siamo presenza ed assenza.

7) L'Essere

- a) La speranza non potrebbe mai riguardare solo l'aver. L'aver è nell'ordine del determinato, del finito, del contingente; l'aver, tra l'altro, è solo presente, ha a che fare con oggetti che possediamo, che manipoliamo, che strumentalizziamo; e ci disperde a livello di oggetti, con il pericolo molto facile di far sentire noi stessi e soprattutto gli altri come semplici oggetti da possedere. Per questo l'aver è una chiusura in se stessi, chiusura che rischia di diventare implosione. L'aver è semplicemente la

²³¹ MARCEL G., *Homo viator*, Borla 1980, 56.

riaffermazione della nostra dimensione finita e carente. Per questo l'aver non potrà mai soddisfare, per quanto possa ampliarsi nelle sue dimensioni.

- i) Perché è la chiusura nelle proprie dimensioni, l'aver dà, inevitabilmente, origine alla conflittualità. E la conflittualità è la negazione della speranza.
 - ii) Tra l'altro l'aver è nell'ordine del quantitativo e non del qualitativo; per questo non può essere risposta al nostro limite: è solo una apparente dilazione del limite; di fatto lo riconferma in tutta la sua negatività con l'aggravante che vuole nascondere per dare l'illusione del togliimento²³².
 - iii) Vivere nella dimensione dell'aver significa semplicemente vivere nella dimensione della pura immanenza (una immanenza che non sa dare risposte significative di senso a se stessa), a livello di pura spazialità e manipolabilità. È la totale oggettivazione; la perdita della propria identità.
- b) La speranza è speranza di liberazione dai limiti: e questo non è garantito dall'aver, nemmeno per quel che riguarda i limiti di tutti i giorni. Soprattutto la speranza è liberazione dall'ultimo limite, quello che vanifica tutto quello che siamo, che siamo stati, che potremmo essere; vanifica tutto quello che abbiamo fatto e che facciamo: la morte. La speranza è speranza di salvezza. Solo nella possibilità della salvezza può aver senso il presente e può recuperare senso anche il passato. La speranza deve sempre confrontarsi e misurarsi con la morte; e la morte è il suo problema ultimo e radicale. Per cui la speranza, in ultima analisi è speranza nella resurrezione. "E direi – non solamente da cristiano, ma da metafisico – che per me la speranza è la speranza della salvezza. Direi con più precisione che è la speranza della resurrezione. Ciò vuol dire che per me la speranza è per sua stessa assenza, e non in maniera contingente, in un aldilà. Per me la morte è realmente il paraurti. Si potrebbe prendere un'altra immagine: il trampolino"²³³. La morte è il paraurti contro cui si blocca la speranza; ma potrebbe anche essere ciò che obbliga la speranza a purificarsi, ad essenzializzarsi; potrebbe essere il trampolino verso la sua radicalizzazione in direzione della resurrezione.
- c) Per questo motivo è solo l'essere che può porsi come risposta soddisfacente alla domanda della speranza. La speranza non è qualcosa di accidentale, riguarda l'ontologia, è speranza nell'essere proprio e nell'Essere. Ciò che caratterizza in assoluto la speranza è l'essere "risposta della creatura all'essere infinito al quale sa di dover tutto ciò che è e di non poter senza scandalo porre alcuna condizione"²³⁴: in qualche modo siamo da sempre chiamati alla speranza, la speranza rappresenterebbe il nostro modo di rispondere alla chiamata che da sempre ci viene dall'essere. È vivere la nostra vita come vocazione.
- i) Un essere amato in quanto percepito come valore; un essere che si offre come valore ed è accolto in quanto tale. Perché la speranza è speranza nell'essere, la speranza si presenta come "respirazione dell'anima"²³⁵.
 - ii) La relazione all'essere diventa contemporaneamente liberazione dalla presunzione e dalla schiavitù imposta dall'aver. Reciprocamente per poter sperare bisogna mettere in atto un'opera di liberazione dall'aver. Resta, però, che l'aver è il supporto, per certi versi necessario, dell'essere; è necessario l'aver per poter vivere. Per questo una libertà totale sembra impossibile. La nostra speranza non sarà mai una speranza assolutamente pura; dovrà sempre fare i conti con l'aver. Questo potrebbe essere la spinta a una costante opera di liberazione della speranza dall'aver mai del tutto relativizzabile.
- d) È questa speranza nell'Essere che rende comprensibili e sensate anche le altre piccole speranze che potrebbero anche non realizzarsi, questo senza scandalo per la speranza. Il malato spera nella guarigione; è una delle nostre speranze finite. Però la speranza è sperare, anche se la guarigione non si realizza; anche se non si guarisce, non tutto è perduto. In questa prospettiva, non solo non si resta delusi, ma l'apparente delusione della singola speranza potrebbe anche essere occasione, all'interno della grande speranza, di recupero anche del presente del male. Il male, che dà occasione alla speranza finita, potrebbe apparire, una volta che non si realizzi questa speranza, come occasione per una liberazione da noi stessi, dalle nostre idee, dal nostro modo di intendere l'essere²³⁶. La delusione delle speranze finite, il male anche, potrebbero apparire come liberazione da noi stessi per la trascendenza che siamo; trascendenza anche di noi stessi. Spera chi "non ponendo alcuna condizione, alcun limite, abbandonandosi a una fiducia assoluta, supererà così facendo ogni delusione possibile

²³² cfr. MARCEL G., *Homo viator* cit. 73.

²³³ MARCEL G., *Dialogo sulla speranza*, Logos 1984, 87.

²³⁴ MARCEL G., *Homo viator* cit. 57.

²³⁵ MARCEL G., *Homo viator* cit. 74.

²³⁶ Cfr. MARCEL G., *Homo viator* cit. 56 – 57.

e conoscerà una sicurezza dell'essere o nell'essere che s'oppona alla fondamentale insicurezza dell'avere"²³⁷.

- i) Questo è il massimo di libertà che è il dono della speranza.
- ii) Qui sta anche la possibilità di vivere il tempo in modo diverso: non è il presente l'unico criterio di valutazione; il presente potrebbe essere relativizzato da parte di un futuro anche se solo intravisto.
- iii) E qui la speranza si avvicina alla fede e la fede sostiene la speranza. "Credente è colui che non urterà in nessun ostacolo insormontabile su questa via di trascendenza"²³⁸.

²³⁷ MARCEL G., *Homo viator* cit. 57.

²³⁸ Ibid.

IL SIMBOLO DÀ A PENSARE (Paul Ricoeur)

Più volte abbiamo parlato di simbolo. È una figura decisiva sia per la comprensione del pensiero umano sia per la comprensione dell'esperienza religiosa. Cerchiamo di analizzarlo un po' meglio (anche se in modo approssimativo).

Spunti storici

- 1) **Platone** ci fornisce una sua definizione di "simbolo" nell'opera il Simposio (189 d -193 d): il commediografo Aristofane, prendendo la parola, ricorre ad un mito per spiegare la potenza di Eros sugli uomini, e la tematica del simbolo. *"L'antica nostra natura – scrive Platone – non era la medesima di oggi. In principio gli uomini erano l'uno e l'altro, uomini e donne allo stesso tempo, la loro forma circolare, il loro aspetto intero e rotondo. [...] Zeus, volendo castigare l'uomo per la sua tracotanza, avendo voluto sfidare gli dèi, non volendo distruggerlo, lo tagliò in due."* Per curare l'antica ferita, Zeus, dopo averla inflitta, inviò Eros *"fra gli dèi, l'amico degli uomini, il medico [...] colui che riconduce all'antica condizione. Cercando di far uno, ciò che è due"*. Platone pertanto intende dire che ciascuno di noi è il simbolo di un uomo, la metà che cerca l'altra metà, il simbolo corrispondente. Il simbolo, dunque, come il segno, è caratterizzato dal *rinvio*:
 - a) ciò ha consentito da un lato di includere concettualmente il simbolo nell'ambito del segno, come un suo caso specifico;
 - b) dall'altro di opporlo al segno perché mentre il segno unisce convenzionalmente qualcosa con qualcos'altro (*aliquid stat pro aliquo*), il simbolo, evocando la sua parte corrispondente, rinvia ad una determinata realtà che non è decisa dalla convenzione, ma dalla ricomposizione di un intero.
- 2) **Aristotele**, la cui indagine filosofica è volta a definire scientificamente l'accadere, analizza il concetto di simbolo in un passo degli *Elenchi sofistici*, in cui afferma: *"Dato che non è possibile discutere presentando gli oggetti come tali [...] ci serviamo invece dei nomi, come simboli che sostituiscono gli oggetti"*²³⁹. Come ribadito anche nell'opera *De sensu*, la parola per Aristotele è simbolo, ed essa lo è per una convenzione simbolico-linguistica, per un accordo stabilito tra gli uomini affinché un discorso possa compiersi. Egli non fu il primo pensatore ad introdurre la nozione di simbolo per spiegare il rapporto tra nomi e cose. Lo stesso Democrito, in un suo frammento, afferma: *"La voce era inadatta a significare ed era confusa per la scarsa articolazione delle espressioni; gli uomini stabilirono perciò tra di loro dei simboli per gli oggetti, e così resero intelleggibili a loro stessi il loro esprimersi intorno a qualsiasi argomento"*²⁴⁰. Aristotele intende il simbolo come convenzione della mente, identificando il simbolo al linguaggio: esso era *"parola discorsiva"*. Ciò verrà ripreso nella semiologia.
- 3) Il *simbolo* poi ha trovato una sua rilevante funzione nel **neoplatonismo** e nel cristianesimo. Non è pertanto inutile richiamare in questo contesto l'*emanazionismo* di Plotino, ossia il rapporto che lega l'uomo all'Assoluto, a Dio: ogni suo grado è l'immagine simbolica del grado superiore. Tutto questo è possibile grazie al rapporto di continuità tra Dio ed il mondo. Tutto questo è rappresentabile come passaggio dalla Luce all'ombra e ritorno alla Luce. Nel simbolo è racchiuso uno sfondo metafisico di segrete affinità tra il mondo visibile (concreto) e l'invisibile (divino) che si compenetrano reciprocamente.
- 4) Il simbolo entra in crisi con la rivoluzione scientifica e con la pretesa filosofica delle idee chiare e distinte. Questa crisi raggiunge il vertice nell'Illuminismo che fa della ragione scientifica il metro di misura per ogni discorso sensato.
- 5) **Età romantica**. è stata la tradizione romantica a riproporre il simbolo in quanto dimensione che eccede insieme l'intellettuale, il soggettivo e il conscio. Decisivo è, da questo punto di vista, il rapporto del Romanticismo con la riflessione di Kant, che è colui che ha posto sul tavolo con chiarezza il fatto dell'avvenuta frattura, della separazione che si è prodotta nel sapere e non solo nel sapere occidentali: Kant, per i Romantici, apre una crisi e si tratta, in qualche modo, di *ricomporre* tale crisi, tale scissione.
 - a) È un'esigenza di ricomposizione che si verifica appunto nel momento in cui il classicismo, inteso nel suo senso più lato di ideale di un sapere unitario che in fondo durava dal tempo dei Greci, è esploso:

²³⁹ *Elenchi sofistici* (165 a 7-13).

²⁴⁰ DEMOCRITO: frammento B 51.

non c'è più la possibilità di un linguaggio unico, e più in particolare non c'è più la possibilità di unificare linguaggi formali e linguaggi naturali. Questa frattura insuperabile si esprime nella impossibilità da parte nostra di poter conoscere il noumeno visto che tutto viene determinato dalle forme a priori che caratterizzano, del resto, il sapere scientifico, newtoniano, il discorso formale.

- b) In fondo, nel delineare questa prospettiva, Kant non aveva fatto che trarre le conseguenze di un processo che durava da molto tempo e che già aveva trovato espressione nei *Principia* newtoniani: dove la codificazione in forma geometrica della scienza fisica in una forma *scritta*, in cui la scrittura e i diagrammi non erano certo elementi secondari e fungibili, apriva uno iato rispetto al linguaggio parlato, naturale.
- c) Dunque, sul piano teorico, è fondamentale, quando si riflette sul simbolo, tener conto di questo: *che esso esprime un'esigenza di ricomposizione proprio nel momento in cui la scissione si è dimostrata più ampia e irreparabile*. Questa scissione non è qualcosa di *esteriore* al concetto e alla problematica del simbolo, ma lo marca *dall'interno*: l'intero verso cui tende il simbolo è sempre un *telos* irraggiungibile e/o un'*arché* persa per sempre; esso non è mai qualcosa di presente, di operativo e disponibile. Immediatamente, questo ci porta a connettere la questione del simbolo a quella del tragico e dunque a figure come Nietzsche e Hölderlin: sia il simbolo che il tragico rinviano a una dimensione di dissidio insanabile, di rottura irrecuperabile.

6) **W. F. Hegel** ritiene che

- a) *"il simbolo in generale è un'esistenza esterna che è immediatamente presente o data all'intuizione, ma che non deve essere presa in base a lei stessa, così come immediatamente si presenta, bensì in un senso più ampio e universale. Quindi nel simbolo vanno distinti due lati: il significato e la sua espressione. Il primo fa del simbolo una rappresentazione od un oggetto, qualunque ne sia il contenuto, la seconda è un'esistenza sensibile o un'immagine qualsiasi"*²⁴¹.
- i) Il *simbolo*, secondo questo suo concetto, rimane essenzialmente ambiguo. Una simile dubbiosità cessa solo se vengono nominati entrambi i lati, cioè il *significato* e la sua *espressione*, e venga espresso il rapporto tra loro.
- ii) Hegel nella sua opera *Enciclopedia* (§ 458) ribadisce, in conformità a come si erano già espressi i filosofi del passato, la differenza tra simbolo e segno: quest'ultimo rappresenta un contenuto del tutto diverso da quello che ha per sé, cioè tra il segno e ciò che rappresenta e significa vi è un rapporto di reciproca indifferenza e convenzionalità. In tal senso è possibile assimilare concettualmente il termine *segno*, secondo la teoria hegeliana, al termine *segnale*; il *simbolo*, invece, è il contenuto che esso esprime come simbolo, il cui contenuto non è indifferente, poiché tra simbolo e oggetto simbolizzato si pongono relazioni di somiglianza e analogia.
- b) Il simbolo ha a che fare con l'arte; sappiamo che per Hegel l'arte è un momento dello Spirito Assoluto; è, assieme alla religione e alla filosofia, uno dei modi in cui lo Spirito coglie se stesso anche se, semplicemente e immediatamente, sotto forma di intuizione sensibile. Per questo
 - i) il "contenuto della rappresentazione" è qualcosa di universale, di spirituale *in sé*, cioè di uno spirituale che non è ancora saputo come tale, o che quando viene ad essere compreso nella sua indipendenza dal finito, nella sua peculiarità (e questa è la fase del simbolismo cosciente in cui l'arte simbolica sta oramai per esaurirsi ed il simbolo funge da mero ornamento) non è ancora "emancipato" dalla forma sensibile anzi è questa "esistenza sensibile" a caratterizzarlo, a far sì che si accenni come spirituale senza mai potersi dare completamente. "Infatti essa [esistenza concreta] può cogliere solo arbitrariamente, pervenendo così non ad un'identificazione perfetta, ma solo ad un'eco e ad un accordo ancora astratto di significato e forma, che in questa assenza presente e futura di una completa compenetrazione reciproca mettono in risalto, sì, la loro affinità, ma altrettanto la loro reciproca esterietà, estraneità e inadeguatezza"²⁴².
 - ii) Esterietà, estraneità, inadeguatezza, tre termini chiave per comprendere il tema del simbolo e dell'arte in generale in Hegel. L'idea del bello (del bello classico in realtà) prevede identità tra contenuto e apparenza, una perfetta commisurazione tra i due termini; nel simbolo, da dove prende avvio l'arte, e nell'arte simbolica in tutti i suoi stadi, è determinante questa assenza di identità.
 - (1) Forma e contenuto, "esteriori ed estranei", sono bensì necessariamente legati ed indissolubilmente e danno luogo ad una unione *immediata* però ancora lontana dall'essere un'unità, cioè la mediata unificazione di termini *in sé* e *per sé* conosciuti e ri-unificati; ed è questa unione imperfetta e instabile che determina l'inadeguatezza il perenne conflitto la dialettica

²⁴¹ G. W. F. HEGEL, *Estetica*, Feltrinelli, 1963, p. 346.

²⁴² *Estetica* 340-341.

feconda, in quanto produttrice di opere d'arte, ma irrisolta. Irrisolta ovviamente all'interno della forma simbolica ma, altrettanto ovviamente in ottica hegeliana, destinata a risolversi con il superamento del simbolico e il sorgere del classico.

- (2) Inadeguatezza si diceva, cioè continua eccedenza di un significato che non si sa ancora spirituale e che si sente comunque "costretto" in una sensibile forma che non può far altro che "accennarlo"; una forma che, a sua volta, non esaurisce tutto il suo potenziale significante in ciò che il simbolo vuole significare.
- (3) Per questo altra caratteristica essenziale del simbolo in Hegel è l'ambiguità: innanzitutto nel comprendere se una raffigurazione "va considerata come simbolo o no" e, in caso affermativo cosa questa voglia significare (o almeno quale è il senso che prova a mostrarci). "[...] L'ambiguità ulteriore circa il contenuto *determinato* che una forma debba esprimere quando vi sono *più* significati per cui la si può spesso usare come simbolo mediante connessioni più remote"²⁴³. Per illustrare la strutturale ambiguità propria del simbolo (diversa dall'ulteriore ambiguità interpretativa), Hegel utilizza come esempio un simbolo religioso: "Se pure il simbolo determinato è chiaro per abitudine a coloro che si trovano entro questa cerchia di rappresentazioni convenzionali, il contrario avviene per tutti gli altri che non si muovono nella stessa cerchia o per i quali questa appartiene al passato. A loro è data in primo luogo solo l'immediata raffigurazione sensibile, rimanendo ogni volta dubbio se debbano contentarsi di ciò che sta loro dinnanzi o se siano invece rimandati ad altre rappresentazioni o pensieri. Quando, per es., nelle chiese cristiane noi vediamo su un punto appariscente di un muro il triangolo, riconosciamo subito che qui non si tratta della semplice intuizione sensibile di questa figura geometrica, ma di un suo significato. È altrettanto chiaro che in un altro luogo questa figura non deve essere considerata come simbolo o segno della Trinità. Ma altri popoli non cristiani, che non hanno la stessa abitudine e le stesse conoscenze, si troveranno in dubbio a questo proposito, e noi stessi non potremmo determinare dappertutto con eguale sicurezza se un triangolo vada inteso come triangolo vero e proprio o come simbolo."²⁴⁴

- iii) E' qui che possiamo inoltre individuare la differenza tra segno e simbolo in Hegel: infatti se il segno è convenzionale, stabilito chiaramente ed universalmente, e si ha una perfetta corrispondenza tra significato e significante (anche se la convenzione, come sappiamo, è accidentale) il simbolo come abbiamo visto è ambiguo e misterioso. E assolutamente non accidentale.

- 7) **Cassirer:** L'uomo animale simbolico. La scienza, da una parte, ci mostra come l'oggetto, nel suo stesso essere tale, si determini solo attraverso le mediazioni di una particolare struttura logico-concettuale, che conferisce forma specifica alla conoscenza scientifica. D'altra parte, però, "l'essere unico a cui il pensare si tiene fermo e da cui sembra non poter prescindere senza distruggere la sua propria forma, si ritrae sempre più dal dominio della conoscenza. Esso diviene una mera X che, quanto più afferma rigorosamente la sua unità metafisica, come 'cosa in sé', tanto più sfugge ad ogni possibilità di conoscenza per essere alla fine sospinta completamente nel campo dell'inconoscibile"²⁴⁵. "La conoscenza resta fondamentalmente indirizzata a questo fine: far rientrare il particolare in una forma intesa come legge e come ordine universale. Ma accanto a questa forma di sintesi intellettuale, che si presenta e opera nel sistema dei concetti scientifici, altre specie di attività formatrici si trovano nel complesso della vita spirituale, Anche esse possono venir indicate come determinati modi di "obiettivazione": cioè come mezzi per conferire a una entità individuale un valore di universalità; ma esse raggiungono questo scopo della universale validità per una via totalmente diversa da quella del concetto logico e della norma logica. Ogni vera funzione fondamentale dello spirito presenta in comune con la conoscenza un'unica caratteristica di valore decisivo, costituita dall'aver in se stessa un'attività originaria formativa e non semplicemente riproduttiva. Essa non esprime in maniera meramente passiva una entità esistente, ma racchiude in sé un'energia autonoma dello spirito attraverso la quale la semplice esistenza dei fenomeni acquista un significato determinato, un peculiare valore ideale. Ciò vale per l'arte come per la conoscenza, per il mito come per la religione. Essi tutti vivono in peculiari mondi di immagini nei quali non semplicemente si rispecchia un dato empirico, ma che essi, invece, producono secondo un principio autonomo. E così ciascuno di essi si crea anche forme simboliche che, sebbene non siano dello stesso genere dei simboli intellettuali, sono ad essi equivalenti per la loro origine spirituale"²⁴⁶.
- a) Simbolo: esprimere qualcosa di spirituale con segni sensibili.

²⁴³ *Estetica* 346.

²⁴⁴ *Estetica* 348-349.

²⁴⁵ E. CASSIRER, *Filosofia delle forme simboliche*, a cura di E. Arnauad, Firenze 1967, vol. I, p. 8.

²⁴⁶ Ivi, vol. I, pp. 9-10.

- b) Ci sono diverse forme di comprensione del mondo; si tratta di coglierne le peculiarità.
- c) E sono tutte forme simboliche: mito, arte, religione, conoscenza. Noi creiamo il mondo con la nostra attività simbolica facendone mondi di esperienze. La filosofia deve farne conoscere la struttura. "Il mito, l'arte e così il linguaggio e la conoscenza divengono simboli; non già nel senso che essi designino sotto forma di immagini, di allegoria che allude e spiega, una pluralità precedentemente data, bensì nel senso che ciascuna di queste forme crea e fa emergere da se stessa un suo proprio mondo di significato. In esse si manifesta l'autodispiegamento dello spirito: e soltanto per mezzo di esse sussiste in lui una 'realtà', un essere determinato ed organico"²⁴⁷.
- d) Le forme simboliche "danno forma e senso", creano mondi di significati, organizzano l'esperienza. Nell'uomo c'è
 - i) un sistema recettivo,
 - ii) uno reattivo (entrambi anche degli animali),
 - iii) e quello simbolico, peculiare dell'uomo.
- e) Le forme simboliche
 - i) sono l'autoesplicazione dello spirito ed è l'unico modo in cui sussiste la realtà;
 - ii) si pongono in dimensione diversa da quella organica: l'uomo vive in un mondo simbolico, non si trova di fronte alla realtà com'è. L'uomo è sempre a colloquio con se stesso. "Non cercare il vero immediato nelle cose esteriori, ma cercare in noi stessi. Non già la natura come il complesso degli oggetti nello spazio e nel tempo, bensì il nostro io, non già il mondo delle cose, bensì il mondo della nostra esistenza"²⁴⁸. Più che animale razionale è animale simbolico.

8) **Florenskij**: Verità simbolo²⁴⁹

- a) Un linguaggio, un pensiero che si pretendano definitivi oppure, e forse è lo stesso, fondati su idee chiare e distinte, non possono assolutamente ricorrere al simbolo. Ora, il problema è se un simile linguaggio e un simile pensiero siano effettivamente in grado di cogliere la realtà; oppure se sia realtà quello che riescono a cogliere.
- b) «Io non ho la Verità in me, ma l'idea della Verità mi brucia; non ho i dati per affermare che cosa sia la Verità e che io la raggiungerò, ma confessandolo rinuncerei alla sete dell'assoluto, perché accetterei qualcosa di indimostrato. Tuttavia l'idea della Verità brucia in me come "fuoco divoratore" e la segreta speranza di incontrarla faccia a faccia incolla la mia lingua al palato; è essa il torrente infuocato che mi ribolle e gorgoglia nelle vene»²⁵⁰. «"La verità è irraggiungibile", "non si può vivere senza la verità": queste due asserzioni ugualmente forti mi straziavano l'anima e portavano all'agonia il mio spirito. [...] Cominciai a diventarci chiaro che, se c'era mai, la verità non poteva essere esterna rispetto a me, e che essa era la fonte della vita. La vita stessa è la verità nel suo profondo, e questo profondo non sono già più io e non è più dentro di me, sebbene io possa toccarlo. [...] "La verità è la vita" mi ripetevo più volte al giorno; "senza verità non si può vivere. Senza verità non c'è esistenza umana". Era lampante, ma su queste e altre considerazioni simili il mio pensiero si bloccava, incocciando, ogni volta, contro qualche ostacolo invalicabile. Un giorno, di colpo, sorse spontanea una domanda: "E loro?". E con quella domanda il muro fu abbattuto. "E loro, tutti quelli che esistono e che sono esistiti prima di me? Loro, i contadini, i selvaggi, i miei avi, l'umanità in genere: davvero sono esistiti ed esistono senza la verità? Oserò dunque sostenere che gli uomini non abbiano avuto e non abbiano la verità, e che dunque non siano vivi e non siano uomini?"»²⁵¹.
 - i) Non siamo la verità e sappiamo che non riusciremo mai a raggiungerla perché la verità ci trascende sempre essendo la verità di quel tutto che noi mai possediamo.
 - ii) Questo, però, non ci condanna allo scetticismo perché se la verità non è a dimensione nostra, a nostra disposizione, non per questo siamo estranei alla verità. Non siamo estranei alla verità perché non possiamo vivere senza verità, non possiamo abbandonare la nostra vita in balia del caso o dell'assurdo; la nostra vita deve avere un senso, una sua verità.
 - iii) Perché la verità non è a dimensione nostra possiamo credere di essere nella verità anche se non siamo la verità: la verità ci trascende sempre, ma perché ci trascende è presente anche in noi. È questo che ci permette di essere uomini e di vivere come uomini.

²⁴⁷ E. CASSIRER, *Linguaggio e mito*, Milano 1968, p. 18.

²⁴⁸ E. CASSIRER, *Filosofia delle forme simboliche* cit., vol. III, t. I, p.31.

²⁴⁹ G. MALAFRONTI, *Trinità senso dell'uomo. Fede e ragione in P. A. Florenskij*, in <http://mondodomani.org/teologia/malafronte2011.htm>.

²⁵⁰ P. A. FLORENSKIJ, *La colonna e il fondamento della verità*, San Paolo, 2010, 46-47.

²⁵¹ P. A. FLORENSKIJ, *Ai miei figli. Memorie di giorni passati*, Mondadori (Oscar), Milano 2009, pp. 302-305.

- c) La verità, classicamente intesa, si basa sui due principi fondamentali della logica: il principio di identità e quello di non-contraddizione. Ora, la verità non sembra riducibile a questi due principi. Significherebbe, di fatto, ridurla alle dimensioni del nostro pensiero comunque sempre pensiero finito.
- i) La Verità intesa da Florenskij è tutta pervasa da contraddizioni che mettono in crisi la linearità di questi principi. Mentre la verità era pensata in una sola direzione, forte, ora si chiarisce, invece, la sua natura complessa, frutto di una ragione che trova basi altrettanto complesse e diverse.
 - ii) È nella ragione, dove confluiscono pensieri ed azioni, vita e riflessione, che nasce l'esigenza di coniugare i due lati della Verità, quello del finito e quello dell'infinito. La ragione non procede più secondo un piano monodirezionale, ma ha una struttura biassiale, duplice, fedele alla concretezza e tesa, al contempo, verso le profondità ontologiche del senso. La ragione che qui si delinea è chiaramente *simbolica*, intendendo con questo termine la capacità di mettere insieme senza confusione i due momenti della concretezza e della trascendenza.
 - iii) Al simbolo appartiene lo speciale compito di tenere uniti il mondo del visibile, cui appartiene, col mondo dell'invisibile, cui rimanda non solo figuratamente ma in maniera formale. «Per tutta la vita ho pensato, in sostanza, a una sola cosa: al rapporto tra fenomeno e noumeno, al rinvenimento del noumeno nei fenomeni, alla sua manifestazione, alla sua incarnazione. Sto parlando del simbolo. E per tutta la vita ho riflettuto su un solo problema, il problema del SIMBOLO»²⁵². Ed ancora: «Una realtà che è più di se stessa. Questa è la definizione fondamentale del simbolo. Esso è un'entità che manifesta qualcosa che esso stesso non è, che è più grande e che però si rivela attraverso questo simbolo nella sua essenza. Analizziamo questa definizione formale: il simbolo è una realtà la cui energia cresciuta insieme o, meglio, confluita insieme con un altro essere più prezioso rispetto a lui, contiene in sé quest'ultimo»²⁵³.
 - iv) È chiaro che la Verità va da una parte rintracciata con l'ausilio della ragione, ma dall'altro si trova sempre al di là di essa, la trascende completamente, proprio come il simbolo è già tutto il suo significante anche se non lo rivela pienamente, conservandone il mistero. Inoltre essa si ritrova non grazie ad un processo razionale ed astratto, ma solo immergendosi nell'esperienza vissuta, nel concreto contesto storico che contiene tutte le molteplici verità, simboli della Verità.
 - v) Per questo, la ricerca della verità non può accontentarsi del principio di identità o di quello di non contraddizione. «A=A dice tutto; e cioè: "La conoscenza è limitata ai giudizi convenzionali [relativi]", o semplicemente: "Taci!, ti dico". Questa formula, chiudendoci meccanicamente la bocca, ci condanna a restare nel finito e nel casuale, e afferma in partenza la divisione e il particolarismo egoistico degli elementi ultimi dell'esistente, spezzando ogni nesso razionale tra loro. Al quesito: "Perché? Per quale ragione?", essa ripete: "È così e basta" (*Sic et non aliter*), interrompendo l'interrogante, incapace sia di soddisfarlo, sia di insegnargli l'autolimitazione»²⁵⁴.
- d) La concretezza della realtà e della vita dice multiformità, dice incontrollabilità, dice mistero, dice, insomma, tante, forse troppe, cose.
- i) Innanzitutto risulta inammissibile ormai un pensiero modellato sul solo soggetto conoscente: è riduttivo basare ogni realtà solo sull'io che la pone, essa è ben al di là, esprime la vita stessa che è irriducibile all'io se non altro perché l'io si ritrova a vivere e non decide di vivere.
 - ii) Il pensiero è chiamato a trascendersi, a rivolgersi oltre se stesso, all'altro. La conoscenza è tale solo nel momento in cui osa andare oltre se stessa. Il pensiero, il linguaggio, non sono la verità, ma tendono, sono strutturale apertura e rinvio alla verità (e qui sta tutta la loro simbolicità). È un poco quello che afferma Kierkegaard quando sostiene che il nostro rapporto alla verità è sempre inter – esse, interessato.
 - iii) Il pensiero tende all'unità, alla sintesi nella Verità unica, ma può farlo, secondo Florenskij, solo attraverso la reale composizione del molteplice, contemplato però nella sua assoluta dignità ontologica, e non come momento di passaggio o accidente secondario. Il momento dell'unità rende giustizia all'ideale dell'integralità, quello della molteplicità testimonia la concretezza della vita. La conoscenza della Verità è una grande sintesi sempre diveniente tra l'uno e il molteplice, tra il finito e l'infinito nella loro paradossale unione. La loro possibile coincidenza non resta su un piano meramente linguistico, terminologico, ma è essenziale: l'uno è i molti e i molti sono l'uno.
 - iv) Bisogna comprendere che la molteplicità ha una sua realtà ontologica ben specifica, è lo spazio della vita in cui si realizza la dialettica della verità, ha una dimensione non deficitaria rispetto all'uno, all'Essere, all'io, ma proprio in essa e per essa tale unità si rende percepibile, di più,

²⁵² Ibid. 201.

²⁵³ P. A. FLORENSKIJ, *La venerazione del nome come presupposto filosofico*, in Id., *Il valore magico della parola*, Medusa, Milano 2003, p. 28.

²⁵⁴ FLORENSKIJ, *La colonna cit.*, 35 – 36.

possibile. Senza il molteplice l'uno resta chiuso nella sua astrattezza e non è. Senza il molteplice l'uno non potrebbe fare esperienza del mistero dell'infinito, perché tutto resta nella dimensione *uni-versale*, mentre Florenskij cerca di aprire gli spazi del *pluri-verso*, della multiformità che si diffonde in spazialità, in temporalità e in profondità: più che all'analisi che riduce ad un'unità astratta gli interessava contemplare organicamente le stratificazioni del reale.

- v) L'uno è chiamato a rendere viva la Verità che porta, a uscire fuori dalle sicurezze del raziocinio. Queste dimensioni sono già presenti nella sua stessa costituzione ma vanno scoperte. L'Uno, infatti, va ben oltre il suo mero contenuto razionale.
- vi) Comprendere questo significa capire che il motivo unificante l'uno e i molti, il senso di questo idealismo è, ancora una volta, la vita. Questa vita, questa ideale unione, senza confusione, tra il principio unitario e quello molteplice, si incarna appieno solamente nella Trinità, che nella sua apparizione-donazione agli uomini appare come la visione unitaria ed integrale che raccoglie in sé, senza mortificazioni, tutto il reale.

Il Simbolo in senso filosofico²⁵⁵

Dal greco *Symbàllo*, metto insieme.

Il simbolo non è una allegoria. Questa appartiene alla sfera del dire (*lògos*) e necessita della convenzionalità linguistica [struttura complessa di parole articolate in frase linguisticamente corretta e coerente], mentre nel simbolo il significato è già contenuto nella sua immediata espressione. Nel simbolo c'è uno sfondo metafisico che presuppone segrete affinità, quasi una mistica compenetrazione tra significante e significato, come tra mondo visibile e mondo invisibile.

1) *Il simbolo dà a pensare* è un breve testo del 1959 che diventerà uno degli slogan caratterizzanti l'opera di Ricoeur. " – Il simbolo dà a pensare – : questa sentenza che m'incanta dice due cose; il simbolo dà; io non pongo il senso, è il simbolo che dà senso – ma ciò che esso dà è da pensare, è ciò su cui pensare. A partire dalla donazione, la posizione. La sentenza suggerisce, nel medesimo tempo, che tutto è già detto in forma di enigma e tuttavia tutto sempre deve essere cominciato e ricominciato nella dimensione del pensiero"²⁵⁶.

- a) Il simbolo non è creazione nostra; è un dono. E quello che è importante è che è un dono nella dimensione del senso; un dono che apre al senso. Nemmeno il senso è a dimensione nostra. Il simbolo ci pone di fronte alla evidenza della nostra struttura essenzialmente finita. E questo stesso simbolo, perché ci apre alla dimensione del senso, ci rivela come la nostra esistenza non sia casuale, ma abbia, appunto, un senso. Per questo, sembrerebbe connaturata al simbolo una dimensione metafisica.
- b) Questo dono non si impone di per sé: richiede l'intervento, la fatica del pensare. Solo che perché il pensiero si trova di fronte al simbolo come dono, non come proprietà ma come qualcosa che trascende il pensiero stesso, il pensiero non potrà mai esaurire il simbolo; ma la fatica del pensare deve essere costantemente riproposta, e il senso racchiuso nel simbolo deve essere sempre di nuovo dischiuso.
- c) Il simbolo porta il pensiero verso l'interpretazione perché nel simbolo il significato corrente contiene e nasconde un significato ulteriore; solo una comprensione più ampia del valore semantico del simbolo permette la sua interpretazione. Ricoeur paragona questa necessità di ampliare e insieme recuperare, il significato del simbolo, ad una «seconda ingenuità» che, istruita sul valore doppio del simbolo non esita, arricchita da questa consapevolezza, a farne strumento per una comprensione di sé e del mondo. Il simbolo non può essere ridotto a dimensione definita, delimitata, ma diventa occasione per una interpretazione nuova di tutta la realtà, ed in essa, della mia vita. Si può pensare per simboli, ma ciò è possibile nella misura in cui si evita di ridurre la simbolizzazione ad una spiegazione unilaterale.

"L'interpretazione che avevo praticato ne *La simbolica del male* era stata spontaneamente concepita come una interpretazione amplificante, voglio dire una interpretazione attenta al sovrappiù di senso incluso nel simbolo, che la riflessione aveva il compito di liberare nello stesso tempo in cui essa doveva arricchirsi. Designavo talvolta questa interpretazione con il termine infelice di interpretazione ricuperatrice [...] Rimane che questa interpretazione amplificante si opponeva sempre, senza dirlo e

²⁵⁵ Cfr. *Enciclopedia Garzanti di Filosofia*, Ed Garzanti 1994.

²⁵⁶ P. RICOEUR, *Il simbolo dà a pensare*, Morcelliana 2002, 9.

senza nemmeno saperlo, ad una interpretazione riduttrice che, nel caso della colpa, mi sembra fosse illustrata dalla psicoanalisi freudiana²⁵⁷.

- d) Il simbolo è assieme oscuro e illuminante.
- i) Il simbolo dà a pensare; impegna la nostra libertà, non si impone. Nessuno è obbligato a pensare. Per questo affidarsi alla libertà il simbolo potrebbe essere oscuro, comunque non evidente; e questo garantisce la libertà di accoglierlo oppure non considerarlo.
 - ii) È oscuro anche perché il simbolo avendo a che fare con il senso, con la verità, rinvia a qualcosa di non esauribile da parte nostra. Il simbolo è sempre l'eccedenza del significato rispetto a noi.
 - iii) È oscuro anche perché non è un fatto naturale (non sarebbe libero ma necessario); è sempre inserito in un preciso contesto culturale, religioso.... E chi è estraneo a questo contesto non riuscirà a comprendere il valore del simbolo.
 - iv) Se accolto, il simbolo diventa luce, dono di senso e possibilità di cogliere almeno una prospettiva sulla verità del tutto.
- e) Il simbolo dà a pensare; mette in moto il pensiero, la parola, il dialogo. Per questo non è il misticismo della non-parola, non è l'afasia quale incoronamento delle teologie negative; e nemmeno il percorso metaforico-analogico della poesia trascendente che con un percorso catartico dall'ente al trascendente suscita una comprensione di realtà ineffabili. Il simbolo non rappresenta la trascendenza bensì è la stessa trascendenza, pur non essendola di per sé. Pareyson mette in luce chiaramente l'inseparabilità di fisicità (quindi immanenza) e trascendenza, dove "l'immagine del simbolo non è tanto un'immagine riflessa quanto un'immagine rivelativa, non tanto un segno arbitrario e sostituibile quanto *la cosa stessa nella sua presenza visibile*"²⁵⁸.
- f) Il simbolo dà a pensare, ma quello che dà, in fondo, è l'essere stesso ovvero l'assoluta trascendenza ontica. La riflessione a partire dal simbolo è un ritorno alle origini del linguaggio, al nucleo ontologico dell'uomo. Tutto questo è in linea con l'analitica heideggeriana dell'Esserci – l'interrogato – che viene intesa quale unica via di apertura verso l'Essere: indagando l'Esserci potremmo (anche se dopo la via si rivela impercorribile) arrivare all'Essere. L'Esserci sarebbe davvero simbolo dell'Essere. Il ciò che è altro dell'intramondano, l'ineffabilità dell'Essere oltre l'ente, sulla scorta del simbolo diviene ora per la stessa filosofia un *sacrum*, una solenne presenza d'essere nell'assenza. Il problema ontologico della trascendenza e del suo silenzio ontico non è stato risolto, tuttavia diviene rivelativo tramite l'ascolto di un sostrato ontologico originario.
- g) Se il sostrato simbolico come trama ontologica di senso è comune e universalmente veritiera, dal momento che l'uomo anche per il cristianesimo è creato *a immagine e somiglianza di Dio*, e se il simbolo religioso e di qualunque religione attinge originariamente da tale impronta e disvela un'inesauribile trascendenza rendendola vivida e vivibile dall'uomo si può ipotizzare un campo d'intesa e di reciproca comprensione interreligiose, dove il rifiuto del dialogo comune sarebbe un crimine, e il reciproco arricchimento tra diversi credi, misticismi e simbologie diviene possibile.
- 2) "Il simbolo dà a pensare": questa massima vive dunque di un movimento di fiducia nei confronti delle potenzialità del simbolo. Perché il simbolo è ciò che «mette assieme», il simbolo è ciò che trasgredisce il proprio darsi immediato, e, pur senza poter superare questa dimensione, apre a significazioni ulteriori.
- a) Queste significazioni sono in qualche modo indicate dal simbolo stesso, dalla sua concretezza, dalla sua materialità, ma non sono esaurite in esso. Le significazioni, perché vanno oltre il simbolo, sono potenzialmente inesauribili: e qui sta tutta la ricchezza e la povertà di ogni interpretazione del simbolo. Però è la sua concretezza che sostiene il lavoro di interpretazione e, assieme, ne garantisce la validità. Il simbolo risulta il mezzo in cui si dà, in modo indivisibile, un'apparire ed una dicibilità di ciò che altrimenti potrebbe non essere né colto né detto.
 - b) Perché il simbolo è la costante trasgressione della sua concretezza, è la condizione di pensieri nuovi, per quanto non arbitrari. È la condizione di un pensiero sempre aperto. Un pensiero che rifugge dal considerarsi una fondazione assoluta: proviene dal non-filosofico (la materialità del simbolo) per istituire una razionalità sempre in fieri e sempre pronta a mettersi in discussione secondo la linea di una "dialettica a sintesi aggiornata", consapevole che è sempre possibile una economia d'insieme più ampia capace di disporre le differenziazioni più sottili.
 - c) È, il simbolo, la trasgressione della propria concretezza. È in questa trasgressione la sua verità. Già in questo suo essere, il simbolo potrebbe indicare una trasgressione oltre la concretezza. Il pensiero che vive del simbolo potrebbe avere in se stesso le indicazioni di apertura alla trascendenza stessa.

²⁵⁷ P. RICOEUR, *Riflession fatta. Autobiografia intellettuale*, Jaca Book 1998, 47.

²⁵⁸ L. PAREYSON, *Ontologia della libertà*, Einaudi, Torino 1995, 104.

- 3) In questo senso si potrebbe assumere il simbolo sotto una doppia prospettiva:
- a) quella tratta da Ricoeur che ci presenta il simbolo come stimolatore del pensare
 - b) e quella, sostenuta da Pannikar²⁵⁹, che invece vede nel simbolo un qualcosa che va al di là del pensiero, che addirittura ci può liberare dal pensiero che tutto pretende di determinare.
 - c) Forse si potrebbero integrare: il pensare e il superamento del pensiero potrebbero esser visti come mutuamente integrantisi.
 - i) Infatti il pensiero si sviluppa in una dimensione simbolica, quando l'altro, a cui sempre ogni pensiero fa riferimento (anche quando pensa se stesso) è capace di fare da tessuto connettivo, quando l'altro si costituisce come l'oltre delle nostre esperienze.
 - ii) Ma il simbolo ci può anche liberare dal pensiero, almeno dal pensiero calcolante; ci può far ascoltare l'altro che parla. Di fronte a un'opera d'arte non ci sono parole né pensieri, si vede e basta (diventiamo puro occhio affermava Schopenhauer). Di fronte a un'esperienza di sintonia, di amore, di comprensione si può stare in silenzio senza "rovinarla" con nessun pensiero. In questo senso si può anche affermare che il simbolo ci libera dal pensiero, perché lo precede, ne è il contenitore.
 - iii) A partire da questa esperienza del simbolo si potrebbe dar vita al pensiero meditante, dirozzando il nostro modo di conoscere e lasciando spazio anche alla dimensione calcolante che tuttavia non deve prendere il sopravvento.
 - iv) In questo modo potremmo ridare vita al pensiero stesso troppe volte condannato alla sterilità e questo perché, attraverso il simbolo, si fa l'esperienza di un processo conoscitivo che nasce dalle emozioni. Si viene a creare un ambiente adatto a produrre quei pensieri che altrimenti potrebbero bloccarsi perché, in assenza di condizioni estetiche (in senso lato: il pensiero è sempre legato alla sensazione) atte a produrli, il pensiero muore.
- 4) Potremmo riprendere la lezione di Heidegger²⁶⁰. Il filosofo tedesco parla di due tipi di pensiero: il pensiero calcolante e il pensiero meditante.
- a) Dopo aver affermato che l'uomo di oggi è in fuga davanti al pensiero ("L'assenza di pensiero è un ospite inquietante che si insinua dappertutto nel mondo di oggi"), sottintendendo che il pensiero è il costitutivo dell'uomo, visto come essere pensante che non può non pensare, Heidegger sottolinea la presenza di un pensiero calcolante che non è il pensiero, è una degradazione del pensiero. Il pensiero calcolante è il pensiero della tecnica che uccide il vero pensiero.
 - b) Heidegger oppone al «pensiero calcolante», proprio dei progetti scientifici, il «pensiero meditante», che inerisce al senso di tutto ciò che è. Quest'ultimo è accomunato al primo dalla fatica della ricerca, giacché né l'uno né l'altro sorgono velleitariamente, senza sforzo e attesa. Ma è il pensiero meditante quello che caratterizza l'essere dell'uomo e che gli attiene propriamente. Heidegger si rivolge alla poesia per spiegare cosa intende per pensiero meditante, che non è il calcolante, ma che ha bisogno di una parola poetica per essere espresso e passare nella conoscenza. Il pensiero meditante è quello che è possibile se c'è la *Gelassenheit*, cioè il lasciarsi andare, l'abbandonarsi alle cose. «*Si tratterà di lasciar entrare nel nostro mondo di tutti i giorni i prodotti della tecnica e allo stesso tempo di lasciarli fuori, di abbandonarli a se stessi come qualcosa che non è nulla di assoluto, ma che dipende esso stesso da qualcosa di più alto. Vorrei chiamare questo contegno che dice al tempo stesso sì e no al mondo della tecnica con un'antica parola: l'abbandono di fronte alle cose (= l'abbandono delle cose e alle cose)*»²⁶¹. La parola è antica e di pertinenza spirituale, indicando l'atteggiamento di presa di distanza dalle cose per trarvi, in posizione di liberante distacco, il loro mistero o, addirittura, secondo il linguaggio mistico-teologico, la voce, la volontà di Dio. Il rimando heideggeriano è a Meister Eckhart, che nel XIV secolo insegnava il distacco come la più alta e migliore virtù. Essa non è frutto di un pauperismo ascetico, non equivale alla rinuncia, definisce invece una posizione verso l'esistente, ivi compreso il soggetto proprio. In questo quadro lo sguardo di chi contempla e medita è teso a cogliere e a decifrare la comunicazione che viene dalle cose stesse. Dunque la lezione fenomenologica si riconferma preziosa per Heidegger e per noi come proposta di metodo speculativo: l'atteggiamento di abbandono di un pensiero incessante e appassionato implica la curiosità teoretica, l'apertura della domanda metafisica, il rispetto dell'alterità e l'assunzione di responsabilità. Infatti *l'abbandono di fronte alle cose e l'apertura al mistero si appartengono l'uno all'altra*²⁶².

²⁵⁹ Cfr. R. PANIKKAR, *Opera Omnia*, vol. IX, tomo 1, *Mito, simbolo, culto*, Jaca Book, Milano 2008.

²⁶⁰ M. HEIDEGGER, *L'abbandono*, Il Melangolo, Genova 1989.

²⁶¹ HEIDEGGER, *L'abbandono* cit., 38.

²⁶² HEIDEGGER, *L'abbandono*, cit., p. 39.

Il compito filosofico qui annunciato chiede di abbandonarsi, ovvero di allontanarsi, di distanziarsi dagli sguardi dell'ovvio senso comune o dell'irenico fideismo come da quelli acutissimi del pensiero calcolante e della violenta totalizzazione, per assumere un'ottica contemplante, che cerchi pazientemente e umilmente il disvelamento del vero senza sovraccarichi ideologici precostituiti, e che sappia suscitare creazioni inedite.

La suprema disponibilità del soggetto contemplante, che ha davanti a sé tutte le cose, era descritta da Meister Eckhart come conoscenza intellettuale che intuisce le verità essenziali e che equivale alla beatitudine suprema. Lo sguardo contemplante, che ambisce farsi pensiero rivelativo, ricalca lo sguardo divino di apprezzamento della creazione²⁶³.

- c) Abbandono è non voler dominare, manipolare tutto, racchiudere in uno schema, ma lasciare che le cose si manifestino per quello che sono. Non è necessario negare la tecnica o il pensiero calcolante; è importante sapere che c'è un altro pensiero -quello meditante - che va alla radice delle cose, che si attua nell'abbandono, che è possibile solo con l'esperienza del lasciarsi andare. Tutto questo è legato alla esperienza artistica. La vera conoscenza non è propria del pensiero calcolante o della scienza; perché ci sia autentica conoscenza è necessaria la presenza del pensiero meditante. La relazione tra queste due forme conoscitive si attua attraverso un sì e un no. " *Possiamo –continua Heidegger -far uso dei prodotti della tecnica e, nello stesso tempo, possiamo mantenercene liberi, così da poter in ogni momento farne a meno. Possiamo far uso dei prodotti della tecnica e nello stesso tempo possiamo dir loro di no, impedire che prendano il sopravvento su di noi, che deformino, confondano, devastino il nostro essere*". Il pensiero meditante è un po' la capacità della mente di non dimenticare che l'emozione, la sensibilità la costituisce.

Tutto questo ricorda Leopardi, nel suo Zibaldone, dove cerca di far vedere come il filosofo deve essere anche poeta e dove si sforza di mostrare come la poesia sia propria dell'uomo che non ne può prescindere: " *È del tutto indispensabile che un tale uomo (il vero filosofo) sia sommo e perfetto poeta....Il filosofo non è perfetto, se egli non è che filosofo e se impiega la sua vita e se stesso al solo perfezionamento della sua filosofia, della sua ragione, al puro ritrovamento del vero che è pure l'unico e puro fine del perfetto filosofo. La ragione ha bisogno della immaginazione e delle illusioni ch'ella distrugge; il vero del falso, il sostanziale dell'apparente, l'insensibilità la più perfetta della sensibilità la più viva; il ghiaccio del fuoco; la pazienza dell'impazienza; l'impotenza della somma potenza, il piccolissimo del grandissimo: la geometria e l'algebra della poesia ecc*"²⁶⁴.

- 5) I simboli non stanno per concetti, ragionamenti o discorsi, e non sono né veri né falsi, né verificabili né falsificabili: sono fuori da ogni dominio, analitico o empirico che sia.
- a) L'uomo è animale simbolico, sosteneva Cassirer. Se questo è vero, se è vero che tutta la vita è intessuta di simboli che si pongono oltre le analisi del pensiero, questo dovrebbe insegnarci a non ridurre tutto a pensiero freddamente razionale. La vita, come mostrava Kierkegaard, la concretezza della vita non può essere ridotta a concetto che, in quanto tale, perde la concretezza che invece caratterizza la vita. Il simbolo potrebbe essere in grado di cogliere questa concretezza perché radicato nella materialità.
- b) Ogni simbolo ha, pertanto, la capacità di evocare concetti complessi (anche se mai riducibile ad essi) in maniera altamente sintetica sul piano cognitivo e fortemente mobilitante sul piano affettivo e volitivo. Nel simbolo abbiamo un recupero dell'affettività perché anche di essa è intessuto il simbolo, all'affettività fa appello il simbolo. Il simbolo è l'unico in grado di salvaguardare la concretezza e la totalità del soggetto. Allora a conoscere non sarà solo la ragione; a conoscere sarà, come già mostrava anche Platone, l'amore. Amore che ha una dimensione simbolica perché è costante nostalgia e tensione al Bene; nostalgia e tensione che indicano l'assenza ma anche la presenza del Bene stesso.
- 6) Il simbolo è linguaggio che va oltre il linguaggio, come il sé che dice se stesso, dicendo altro da sé. Il simbolo, introduce il discorso sulla differenza, custodendola, però, nella sua irriducibile alterità. Da dove si origina il simbolo?
- a) Potremmo dire che ogni cosa è simbolo di se stessa. Noi possiamo dominare la realtà, manipolare le cose, ma sappiamo che sempre quello che noi conosciamo delle cose stesse non è tutto. Ogni cosa rinvia ad altro di se stessa (forse questa potrebbe essere la radice della distinzione kantiana tra fenomeno e noumeno). La realtà è infinitamente più ricca di quello che possiamo cogliere noi. Ed è questo che ci sollecita a procedere sempre ulteriormente nella conoscenza.

²⁶³ A. CISLAGHI, *Id quo maius desiderari nequit*, in <http://mondodomani.org/dialegesthai/ac01.htm#rif22>.

²⁶⁴ *Zibaldone*, 1839,4 ottobre1821.

- b) Perché ogni cosa rinvia all'ulteriore, potremmo vedere come tutta la realtà, presa complessivamente, rinvii a un ulteriore. E qui, forse, potremmo prendere la lezione del neoplatonismo: la realtà come simbolo dell'Uno. L'Uno che si esprime, si esplica, si dona nei molti (cfr. anche la contrazione di Dio nella realtà in Cusano); questa è la sua vita, la sua attività, questa è la Verità. I molti esistono in forza e per la presenza dell'Uno. E a questo Uno i molti rinviano, in esso trovano la loro esistenza e la loro verità (e qui la simbolicità di ogni cosa).
- c) Per comprendere radicalmente il simbolo, lo dobbiamo confrontare con l'esperienza prima e fondante dell'umano da cui nasce ogni parola.
- Tale esperienza primaria, in quanto costitutiva del soggetto umano e della sua consapevolezza, coincide con il contatto "dell'anima": il piccolo dell'uomo nella mano che lo accoglie e lo cura sperimenta una presenza non una distanza. L'esperienza simbolica pertanto è esperienza di unità, di messa-insieme, secondo l'etimologia greca del termine e solo successivamente può riconoscere la distanza e l'alterità come frattura o interruzione dell'incontro originario. Il simbolico si configura pertanto come esperienza originaria dell'incontro degli affetti che non conosce la distinzione tra corporeo e spirituale, tra la parte e il tutto, tra l'io e il tu, in cui matura la persuasione irrinunciabile di una giustizia degli affetti in base alla quale verrà valutato il bene e il male di ogni situazione successiva, senza che nessuna di queste tolga all'umano la convinzione che le relazioni e il mondo debbano configurarsi in modo da realizzare quella comunione sintonica che ha caratterizzato l'esperienza prima.
- i) Si delinea una nuova ontologia, non fondata sull'essere in generale, che appare nozione astratta, ma piuttosto sugli affetti che divengono l'evento fondativo dell'esistenza e della coscienza umana, rispetto al quale ogni distinzione è successiva. Pertanto anche la parola è seconda rispetto al simbolico e ogni parola è misurata dall'esperienza prima e precedente, consentendo di valutare la parola stessa in quanto più o meno adeguata e fedele all'originario.
- ii) L'originario perciò non è la differenza, ma l'unità, non la parola, ma la forza degli affetti, non il pensare, ma il vivere, nei confronti del quale il pensiero critico interviene come tentativo di rimediare alle crisi e alle fratture del vivere stesso.
- d) Nella prospettiva indicata si può, anzi si deve (come pensiero sorretto e suscitato dall'esperienza originaria), pensare Dio: il pensiero umano su Dio non può che configurarsi, almeno parzialmente, come proiettivo in quanto esige di riconoscersi nell'altro in una fondamentale esperienza di unione. Il non noto viene conosciuto grazie a ciò che è già noto, attraverso le somiglianze, anche quando si tratta di Dio: il pensare Dio tende pertanto a superare la differenza, a chiudere la trascendenza, invocando l'unità e l'incontro secondo il modello che la coscienza umana esperisce come fondante; pertanto Dio appare al pensiero non primariamente come l'Altro, ma come l'istanza realizzata e garante della giustizia degli affetti che la coscienza umana invoca ed esige come sua propria. Per questo il modello del pensare Dio è la preghiera in cui Dio stesso è colui che sta di fronte, ma come interlocutore riconoscibile da me, non come avversario o abisso sconosciuto ed estraneo.
- i) Il linguaggio su Dio rivela una propria tendenziale inaffidabilità nel momento in cui opera la distinzione e si limita a una visione del simbolo come esperienza di discontinuità.
- ii) Il discorso teologale deve realizzarsi come "liturgia della coscienza pensante e praticante nell'ordine dell'agape", cioè l'ordine degli affetti stabilito da Dio che di essi è la fonte e la garanzia; compito dell'umano e comando di Dio è la custodia nel mondo della speranza della verità stessa di Dio che equivale alla corrispondenza degli affetti.
- iii) La struttura formale, la griglia e la dinamica reale della teologia apofatica si ritrova nell'amore, evento originario del simbolico: l'attrazione reciproca tra i due fa emergere una nuova solitudine, composta dall'attrazione per l'altro e dall'insuperabile distanza, dal desiderio aggressivo e dalla vulnerabilità di fronte all'altro, mai posseduto come oggetto proprio. L'amore manifesta come il suo compiersi non dipenda dall'io o dal tu, svelando l'esigenza di un terzo incluso a cui attribuire l'amore realizzato come dono ricevuto e che si pone anche come giudice del rapporto, il quale mantiene permanentemente il sapore di un imprevisto, non traducendosi mai in prodotto della propria azione. Così la teologia apofatica e apofantica scorgono Dio, il terzo che interviene, come Padre e Pnema, paesaggio trinitario intravisto esigito dall'evento umano che si scopre simbolo di Dio.
- e) Resta vero che il Dio che si rivela non toglie il proprio nascondimento: nel momento stesso in cui si altera, cioè pone l'altro da sé, dando forma al suo presentarsi storico e sottoponendosi con ciò stesso all'accoglienza-giudizio del suo destinatario, custodisce la propria ulteriorità. Dio "non resta dietro le quinte della storia", ma nel suo esporsi si rivela, legittimando la parola credente che afferma e nega, parla e tace per dire Dio. In questo senso, Dio si presenta come accadimento simbolico originario.

- 7) Il simbolo sta a significare tutta la nostra povertà, il nostro essere sempre legati alla concretezza, alla materialità, e il non riuscire a trascenderle; ma insieme indica anche la nostra ricchezza, la possibilità di andar oltre l'immediatezza della concretezza, della materialità. E questo per la struttura del simbolo stesso:
- a) Il simbolo è presenza e assenza, sottrazione; è immanenza e trascendenza. E qui sta la dimensione tragica del simbolo, sta il fatto che il simbolo non lo posso mai possedere.
 - b) Per questa dialettica tragica, non suscettibile di nessuna sintesi superiore, l'interpretazione del simbolo è sempre povera, parziale.
 - c) In questo senso, il simbolo non è solo una costante critica alla nostra pretesa conoscenza, ma è, per la sua struttura, la critica che costantemente porta a se stesso. Il simbolo è il rinnovarsi continuo dell'autotrascendenza.
 - d) Se ogni cosa è simbolo, se il simbolo è questa auto trascendenza, non è possibile rimanere fermi alla conoscenza come rappresentazione. Ogni conoscenza parte dalla rappresentazione; ma la rappresentazione è sempre e solo parziale, estremamente povera e non potrà mai racchiudere la realtà rappresentata.
- 8) Nella prospettiva appena accennata è la **persona** stessa ad essere in sé simbolica²⁶⁵. A partire dai greci fino ai giorni nostri il concetto di persona è potenzialmente ambiguo. La persona è vista come maschera: rivela e nasconde. Perché è 'ambigua' la persona?
- a) È sufficiente considerare l'autocoscienza. Nell'autocoscienza la persona si determina se non altro in quanto si pone come oggetto di riflessione; però per determinarsi deve 'scindersi', deve avere una forza negativa; qui sta la radice dell'ambiguità.
 - b) Deve avere in sé una forza negativa per determinarsi; e nelle determinazioni, in nessuna di esse, può esaurirsi, sono di più di tutte le mie determinazioni. Rinvia a un fondamento mai conosciuto nemmeno da noi stessi, perché origine di ogni determinazione. Di qui l'inconoscibilità del fondamento; di qui il carattere simbolico della persona: si rivela e assieme si nasconde; "La persona sta così sul limite tra ciò che nell'uomo è manifestazione e insieme sottrazione di sé".
 - c) In questo senso la persona diventa il simbolo di qualcosa di finito (le determinazioni singole) e insieme di assoluto (il fondamento di tutte le determinazioni mai esaurito in esse); in ogni determinazione la persona si manifesta capace di oltrepassare tutto, sacrificando la totalità raggiunta del sé.
 - d) La persona è finita perché nello stesso tempo è apertura a qualcosa di incondizionato, per arrivare al quale, oltre la soglia dell'apparire, è disposta a sacrificare quello che finora ha raggiunto: e questa è la sua libertà.
- 9) È il **corpo** stesso ad avere una struttura simbolica. Il corpo indica la mia collocazione nello spazio. È il mio spazio limitato. Ma perché limite è necessaria apertura al limitante. Il corpo, che è il mio corpo, indica separazione, distinzione, ma in quanto limite indica relazione all'altro, relazione non creata da noi, ma relazione in cui il corpo è da sempre. L'altro non è una aggiunta ma è la condizione del corpo, è presente al corpo, sempre. Il corpo è la mia individualità e, insieme, la necessaria presenza dell'altro (e qui potrebbe tornare utile Simposio 189 d -193 d, l'uomo diviso in due metà di Platone).
- 10) Come la persona, in quanto autocoscienza, in sé è simbolica, così lo sono le sue manifestazioni, le sue concretizzazioni. Prendiamo **l'esperienza estetica** (il discorso potrebbe valere per l'estetica in senso letterale, per le sensazioni; noi lo facciamo solo riferito all'esperienza di fronte al bello). L'esperienza estetica è sempre, in qualche modo, un incantamento: di chi? Del soggetto che viene incantato o dell'oggetto che è già di per sé incantato, esiste nell'incanto, oppure questo oggetto viene, in un certo senso, incantato dal soggetto dell'esperienza nel momento in cui questa esperienza si attua? In altri termini l'incanto viene dal soggetto o dall'oggetto, o è risultato dell'azione di tutti e due? È possibile che tutti e due siano incantati da un gioco di reciproca riflessione per cui viene ad esserci un dono reciproco tra soggetto e oggetto?
- a) L'incantamento, d'alta parte, deriva dal rinvio a qualcosa di ulteriore; a che? Soggetto e oggetto si rinviano a vicenda, oppure ognuno di essi costituisce per l'altro rinvio ad Atro?
 - b) Se è rinvio, e il rinvio, perché strutturale, significa anche una qualche presenza, è simbolo: nell'esperienza estetica, soggetto e oggetto vengono colti nel loro strutturale essere simbolico.
 - c) Simbolo: il soggetto è per l'oggetto e viceversa. Dobbiamo constatare l'unione dei due. Una unione nuova, inattesa, sorprendente che si colloca oltre, e al di fuori, una unione puramente strumentale da parte del soggetto.

²⁶⁵ CHIEREGHIN F., *Dall'antropologia all'etica*, Guerini e Ass. 1997, 77 ss.

- d) Soggetto e oggetto non sono in pura e semplice contrapposizione; ci troviamo di fronte a una complementarità dei due. Non solo ma, nel rinviarsi reciproco, soggetto e oggetto rinviano all'Essere tutti e due, e l'esperienza estetica è cogliere questo rinvio, nell'oggetto o nel soggetto stesso o in tutti e due e nell'aiuto reciproco a questo rinvio. Ci troviamo di fronte a una simbolicità duplice.
- e) Se esiste questa simbolicità: è l'essere ad essere esso stesso simbolico, unione del diverso. E il diverso per l'essere è il non essere; essere che rinvia come a sua metà al non essere, e l'unione diventa la salvezza. La bellezza diventa la salvezza del e dal nulla

11) Elemento caratteristico e imprescindibile della persona è la **libertà** che per noi si realizza attraverso la **parola**²⁶⁶.

- a) Se libertà è agire da sé soli, solo la Causa sui è libera; ma qui libertà è perfetta necessità. Però noi crediamo di essere liberi e la domanda sulla libertà viene necessariamente dal fatto che noi facciamo il male. Per Kant la libertà è un trascendentale della morale, non un fatto. Tutto ciò che operiamo obbedisce al nostro essere di cui nulla possiamo; è vera libertà? Con Schopenhauer la nostra libertà sembra solo un sogno. Solo il fanciullo di Nietzsche sembra libero: il suo operare coincide con l'accadere del suo essere, è il suo gioco. Però il fanciullo non è volontà è gioco.
- b) Libertà è comprendere come la vera libertà sia quella dell'Origine; l'abisso della libertà sta all'Inizio. E la nostra è la nostalgia della libertà dell'Inizio.
- c) La prima, fondamentale esperienza della libertà sta nella parola, nel pensiero, nel dialogo. E la parola è esperienza di qualcosa che, abbiamo visto, costantemente si spezza, rinvia oltre se stessa, è simbolo.
 - i) La parola rinvia necessariamente alla cosa detta, come del resto la cosa per essere cosa deve essere detta, altrimenti non esisterebbe.
 - ii) La parola in quanto parola detta implica necessariamente un soggetto, un io; ma nello stesso tempo richiede un tu per il quale la parola viene detta (anche se questo tu potrei essere io stesso; lo stesso soggetto è simbolico).
 - iii) Il pensiero più intimo avviene nella parola; l'intimità è per l'espressione, per l'esteriorità, come ogni esteriorità diventa immediatamente interiorità.
- d) E nella misura in cui la parola rinvia oltre se stessa rivela l'ordine necessario del tempo ma anche la libertà, la propria libertà. Una libertà in qualche modo condizionata. Per questo, ogni parola si ricorda e si rivolge alla infinita libertà dell'Inizio, è nostalgia di questa libertà unica e originaria. Bisogna percorrere la necessità del discorso per cogliere la nostalgia della libertà.
 - i) La necessità che struttura il discorso è un credere alla libertà da parte dell'intelligenza.
 - ii) L'intelligenza sa che la credenza nella Libertà è l'unica evidenza su cui può reggersi il discorso in quanto ricerca della verità. L'intelligenza non può non credersi libera proprio dove il discorso della necessità sembra convincerla.
 - iii) È la libertà dell'Inizio che ci permette di credere alla nostra libertà come dono suo; solo Dio può renderci liberi (Kierkegaard)
 - iv) Ritorna la lezione di Heidegger per il quale la libertà si offre come l'esporsi della Verità all'esserci e l'esporsi alla Verità da parte dell'esserci.

12) La simbolicità della **parola divina** (e non solo)

- a) La parola rivelata è a tutti gli effetti parola. Ha la simbolicità di ogni altra parola nostra.
- b) Però ha un carattere peculiare: è sovrabbondante e assume una ulteriore forma di *simbolo*. È una parola che non è strumento tecnico definitorio per descrivere realtà immanenti e contingenti, bensì una parola che è rivelatrice di trascendenti universali, non in nostro possesso. E questo non per un intervento nostro, ma per il semplice fatto di essere detta; è in se stessa simbolo. Una parola simbolica che si mostra come unico veicolo adeguato dell'essere trascendente, che resiste ad ogni nostra manomissione e forzatura volontaria, che spesso per la sua rigidità e incontrovertibilità risulta "scomoda" ai grandi sistemi di pensiero.
- c) È la struttura stessa dell'incarnazione ad essere in se stessa simbolica. La parola incarnata è parola e insieme parola divina.
- d) Parlando di «simbolo» intendiamo l'accostamento di due elementi, il primo dei quali è sempre materiale; un accostamento che genera una novità di senso (ad esempio, le «ali» riferite a Dio: *Ti coprirà con le sue penne sotto le sue ali troverai rifugio* Sal. 91,4). Il simbolo è sempre legato all'esperienza reale dell'uomo, ma allo stesso tempo la trascende, rinviano a significati sempre nuovi e, in ultima

²⁶⁶ CACCIARI M., *Della cosa ultima*, Adelphi, 2004, 271 ss.

analisi, rinviando al sacro, che il simbolo allo stesso tempo svela e nasconde. Questo uso del simbolo è presente in modo speciale nei salmi.

- i) Il termine greco symbolon viene dal verbo syn-ballo che significa «mettere assieme», il contrario di dia-ballo, «disperdere», da cui diabolos, cioè il «dispersore». Leggere la realtà in chiave simbolica, come fanno i salmi, significa «mettere assieme» i molti aspetti del reale e scoprirne significati sempre nuovi alla luce dell'Altro a cui tutti i significati rimandano. Al contrario, leggere la realtà in modo frammentario significa compiere un'opera «diabolica».
- ii) Questo è ciò che ha fatto il mondo contemporaneo, che per troppo tempo ha liquidato il simbolo perché ha visto nel simbolo un tipo di linguaggio pre-logico che deve cedere il passo al linguaggio «vero» ossia al linguaggio filosofico, scientifico, razionale.
- iii) Il pensiero divide, è analitico, il simbolo invece unisce. La rivalutazione del simbolo nella lettura dei salmi va di pari passo con la rivalutazione dell'esperienza del poeta.
 - (1) Il simbolo, infatti, non si indirizza solo alla mente, ma all'uomo intero nella sua concreta esperienza di vita.
 - (2) Il simbolo, poi, è in grado di caricarsi di una vasta gamma di significati; si dice cioè che il simbolo è polisemico; il simbolo «fa pensare». L'uso dei simboli all'interno dei salmi invita a leggere il mondo come una realtà dotata di senso e, allo stesso tempo, come un mistero che il simbolo svela solo in parte, rinviando a un Altro che supera il simbolo stesso.
 - (3) Si comprende così come mai il Dio di Israele, immanente e trascendente insieme, non poteva trovare migliore espressione se non nel simbolo.
 - (4) Il linguaggio del simbolo permette all'autore salmico di evitare due scogli: prima di tutto il rischio dell'immanenza, cioè il voler dire che «Dio è come...», pensando in qualche modo di poterlo ridurre alla realtà creata. D'altra parte, la parola di Dio evita il rischio di dire soltanto «Dio non è come...», eliminando la possibilità di ogni discorso su Dio. L'uso dei simboli permette di ri-velare e velare insieme, di parlare del Presente e insieme di nascondere l'Assente.

BIBLIOGRAFIA

- AGAMBEN G., *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*, Bollati Boringhieri, Torino 2000.
- AGOSTINO, *Confessioni*, Garzanti 1990.
- AGUILAR I., *La rosa senza perché. Heidegger e la questione del vivente*, in <http://www.gianfrancobertagni.it/materiali/varia/aguilars.pdf>.
- ALICI L., *Le Confessioni di Agostino e la scoperta dell'io*, in AA.VV., «*In quella parte del libro de la mia memoria*». *Verità e finzioni dell'«io» autobiografico*, a cura di F. Bruni, Marsilio, Venezia 2003.
- ARDOVINO A., *Heidegger. Esistenza ed effettività. Dall'ermeneutica dell'effettività all'analitica esistenziale (1919-1927)*, Guerini, Milano 1998.
- ARISTOTELE, *Metafisica*.
- B. PASCAL, *Pensieri*, Paoline 1987.
- BACCARINI E., *La passione del filosofo: pensare l'originario*, in <http://mondodomani.org/dialegesthai/eb03.htm>.
- BARCELLONA P., *Il suicidio dell'Europa. Dalla coscienza infelice all'edonismo cognitivo*, in <http://www.iless.it/articles/volume1/issue2/barcellona.pdf>.
- BARCELLONA P., *Il suicidio dell'Europa. Dalla coscienza infelice all'edonismo cognitivo*, Dedalo 2005.
- BENJAMIN W., *Il dramma barocco tedesco*, Einaudi 1999.
- BERDIAEV N., *Schiavitù e libertà dell'uomo*, Bompiani, Milano 2010.
- BIGONGIARI P., *Il silenzio del poema*, Marietti 1820, 2003.
- BLOCH E., *Il principio speranza*, Garzanti 1994.
- BUBER M., *Il principio dialogico e altri saggi*, San Paolo, Cinisello B. 1993.
- BUCCI T., *Dopo l'uomo. Tra rivoluzione e catastrofe*, in *Kainos*, 6, 2006, <http://www.kainos.it/numero6/ricerche/ricerche-bucci-dopoumano.html>.
- CACCIARI M., *Della cosa ultima*, Adelphi, 2004.
- CAFFARRA C., *Fede cristiana e metafisica del dono*, In *Il Nuovo Areopago*, anno 3 numero 4 (12) inverno 1984.
- CANOBBIO G., *Il destino dell'anima. Elementi per una teologia*, Morcelliana, Brescia 2009.
- CARACCILO A., *Nichilismo ed etica*, il Melangolo 2002.
- CASSIRER E., *Filosofia delle forme simboliche*, a cura di E. Arnauad, Firenze 1967.
- CASSIRER E., *Linguaggio e mito*, Milano 1968.
- CHIEREGHIN F., *Dall'antropologia all'etica*, Guerini e Ass. 1997.
- CHIEREGHIN F., *Possibilità e limiti dell'agire umano*, Marietti 1990.
- CIORAN E., *Quaderni*, Adelphi 2001.
- CISLAGHI A., *Id quo maius desiderari nequit*, in <http://mondodomani.org/dialegesthai/ac01.htm#rif22>.
- CUCCI G., *Un motore chiamato desiderio*, L'Osservatore Romano - 22-23 marzo 2010.
- CULLMANN O., *Cristo e il tempo. La concezione del tempo e della storia nel cristianesimo primitivo*, il Mulino, Bologna 1965.
- CURI U. (a cura di), *Il volto della Gorgone*, Bruno Mondadori, 2001.
- CURI U., *Endiadi*, Feltrinelli 1995.
- DE MONTICELLI R., *Dal vivo*, BUR 2001.
- DICKINSON E., *Poesie*, Mondadori 1995.
- EBNER F., *Parola e amore*, Rusconi, 1998.
- ELIOT T. S., *La sorella velata*, BUR 2000.
- ESCHILO, *Le tragedie*, a cura di A. Tonelli, Marsilio 2000.
- FABRO C., *Tomismo e pensiero moderno*, Pontificia Università Lateranense, 1969.
- FLORENSKIJ P. A., *Ai miei figli. Memorie di giorni passati*, Mondadori (Oscar), Milano 2009.
- FLORENSKIJ P. A., *La colonna e il fondamento della verità*, San Paolo, 2010.
- FLORENSKIJ P. A., *La venerazione del nome come presupposto filosofico*, in Id., *Il valore magico della parola*, Medusa, Milano 2003.
- FORTE B., *Il silenzio di Tommaso*, Piemme 1998.
- FOUCAULT M., in P. CARUSO (a cura di), *Conversazioni con Lévi-Strauss, Foucault, Lacan*, Mursia 1969.
- FOUCAULT M., *Le parole e le cose*, Rizzoli, 1967.
- GADAMER H.G., *Verità e metodo*, Bompiani 1985.
- HEGEL G. W. F., *Estetica*, Feltrinelli, 1963.
- HEIDEGGER M., *Fenomenologia della vita religiosa*, Adelphi, Milano 2003.

HEIDEGGER M., *Nietzsche*, Adelphi, Milano 1994.

HEIDEGGER M., *Il concetto di tempo*, Adelphi, Milano 1998.

HEIDEGGER M., *Il principio di ragione*, Adelphi, Milano, 1991.

HEIDEGGER M., *L'abbandono*, Il Melangolo, Genova 1989.

HEIDEGGER M., *Sull'essenza e sul concetto della physis. Aristotele, Fisica B, 1*, in *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987.

HESCHEL A. J., *Il sabato*, Rusconi, Milano 1972.

JABES E., *Il libro delle interrogazioni* Marietti 1988.

JABÈS E., *Canzoni per il pasto dell'orco*, Manni 2004.

JANKÉLÉVITCH V., *Il non-so-che e il quasi niente*, Marietti 1987.

JASPERS K., *Metafisica*, Mursia 2003.

KAFKA F., *Aforismi di Zürau*, Adelphi 2004.

KOLAKOWSKI L., *La rivincita del sacro nella cultura profana*, in AA. VV., *Che cos'è il religioso? Religione e politica*, Bollati Boringhieri 2006.

LEOPARDI G., *Zibaldone*.

LÉVINAS E., *Totalità e infinito*, Jaca Book, Milano 1980.

LÉVINAS E., *Dio, la morte e il tempo*, Jaca Boock 1996.

LÉVY P., *L'intelligenza collettiva*, Feltrinelli, 2002.

MALAFRONTÉ G., *Trinità senso dell'uomo. Fede e ragione in P. A. Florenskij*, in <http://mondodomani.org/teologia/malafronte2011.htm>.

MANCINI R., *Il senso del tempo e il suo mistero*, Pazzini 2005.

MANCINI R., *Il senso della fede*, Queriniana 2010.

MANCUSO V., *L'anima e il suo destino*, Raffaello Cortina, Milano 2007.

MARCEL G., *Dialogo sulla speranza*, Logos 1984.

MARCEL G., *Homo viator*, Borla 1980.

MARRAMAO G., *Kairós. Apologia del tempo debito*, Laterza, Roma-Bari 1992.

MELCHIORRE V., *Ethica*, Melangolo 2000.

MORAVIA S., *L'enigma dell'esistenza*, Feltrinelli 1996.

MUSTÈ M., "aporia" del tempo e "replica" narrativa, in http://marcellomuste.blog.kataweb.it/marcello_must/2010/04/28/aporia-del-tempo-e-replica-narrativa/.

NATOLI S., *La felicità di questa vita*, Mondadori 2000.

NATOLI S., *Parole della filosofia o dell'arte di meditare*, Feltrinelli 2004.

NOEL B., *La caduta dei tempi*, Guanda, 1997.

PANIKKAR R., *Opera Omnia*, vol. IX, tomo 1, *Mito, simbolo, culto*, Jaca Book, Milano 2008.

PAREYSON L., *Ontologia della libertà*, Einaudi 1995.

PLATONE, *Opere*, Laterza, Bari, 1967.

PLOTINO, *Enneadi*, Rusconi, Milano, 1992.

POSSENTI V., *Essere e intellectus. Una prefazione alla metafisica*, in *Rivista di filosofia Neoscolastica* 3, 1991.

RATZINGER J., *Introduzione al Cristianesimo*, Queriniana, 2005.

REGINA U., «L'esistenza cairológica», in *Servire l'essere con Heidegger*, Morcelliana, Brescia 1995.

RELLA F., *Figure del male*, Feltrinelli 2002.

RICOEUR P., *Il simbolo dà a pensare*, Morcelliana 2002.

RICOEUR P., *La libertà secondo la speranza*, in RICOEUR P., *Il conflitto delle interpretazioni*, Jaca Book, 1986.

RICOEUR P., *Riflession fatta. Autobiografia intellettuale*, Jaca Book 1998.

ROMANO C., *La temporalità dell'evento: analisi ed ermeneutica*, in M. RUGGENINI, L. PERISSINOTTO, *Tempo, evento e linguaggio*, Carrocci 2002.

ROVATTI P. A., *Il declino della luce*, Marietti 1988.

RUFFINENGO P. P., *Ontonoesis. Introduzione alla metafisica*, Marietti 2002.

RUGGIU A. Z., «Aión, Chronos, Kairós. L'immaginazione del tempo nel mondo greco e romano», in AA. VV., *Filosofia del tempo*, a cura di L. RUGGIU, Bruno Mondadori, Milano 1998.

SEVERINO E., *Lezioni sulla politica*, Marinotti 2002.

SEVERINO E., *Ma perché c'è la rosa?*, *Corriere della Sera*, 17 - 01 - 1992.

SILESIO, *Il pellegrino cherubino*, Paoline 1989.

SINI C., *Può la filosofia vincere il tempo?* in MARTINI C.M., *Cattedra dei non credenti*, Rusconi 1992.

SOFOCLE, *Edipo re*.

T. HOWARD e M. WALDSTEIN, *Solo lo stupore conosce* in <http://www.meetingrimini.org/detail.asp?c=1&p=6&id=1683&key=3&pfix=>.

VEGLIANTE J.-C., *Nel lutto della luce*, Einaudi 2004.

VIGNA C. (a cura di), *Introduzione all'etica*, Vita e Pensiero 2001.

VIGNA C., *La verità del desiderio come fondazione della norma morale*, in E. BERTI (a cura), *Problemi di etica: fondazione, norme, orientamenti*, Gregoriana 1990.

ZAMBRANO M., *I beati*, Feltrinelli 1992.