

Piero Bordinon

**SPIRAGLI DI TRASCENDENZA 2**  
**FILOSOFIA DELLA RELIGIONE**

TREVISO

## INDICE

<b>LO STUPORE</b>	<b>3</b>
Wittgenstein	10
Il silenzio	20
Le domande	24
<b>IL LIMITE</b>	<b>28</b>
Siamo limite	32
La tentazione dell'assoluto	35
Il limite-soglia	36
Limite e ragione.	38
Il limite e l'oltre (fede)	42
<b>IL SIMBOLO</b>	<b>45</b>
Simbolo ed esperienza religiosa.	52
<b>FILOSOFIA E RELIGIONE</b>	<b>56</b>
Fede e conoscenza	59
<b>LA PAROLA</b>	<b>63</b>
La parola: Io – Tu.	74
La parola all'origine e dell'origine	84
Parola, relazione, essere.	92
Parola, verità e tempo	99
Verità, parola e trascendenza.	105
Il silenzio	108
<b>BIBLIOGRAFIA</b>	<b>112</b>

## LO STUPORE

“Rifiutare di stupirsi è il contrassegno della bestia”<sup>1</sup>. Se lo stupore caratterizza l'uomo, ancor più dovrebbe caratterizzare il filosofo.

1. Tanto per Platone, quanto per Aristotele, la filosofia nasce dallo stupore, dalla meraviglia.

1.1. Platone: *TEETETO: Per gli dèi, veramente, Socrate, io mi meraviglio enormemente per cosa possa 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 genealogia*<sup>2</sup>.

1.1.1. 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.

1.1.2. 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'archè, 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.

1.2. 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 meraviglia*<sup>3</sup>.

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.

1.3. 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.

2. 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.

<sup>1</sup> GÓMEZ DÁVILA N., *In margine a un testo implicito*, Adelphi 2001, 22.

<sup>2</sup> *Teeteto*, 152e.

<sup>3</sup> ARISTOTELE, *Metafisica*, I, 2, 982b, 12.

- 2.1. E qui l'angoscia collegata (come aveva mostrato Kierkegaard ripreso da Heidegger) alla reale possibilità del nulla, anche del mio nulla, sempre possibile e sempre incombente. Angoscia è esperienza del limite, del niente.
  - 2.1.1. È questa esperienza che ci libera dalla quotidianità, ci fa andar oltre.
  - 2.1.2. Come è lo stesso niente che ci pone di fronte alla aporia fondamentale del logos che essendo esperienza del limite, del niente possibile, non può parlare del niente e, d'altra parte, parlare dell'essere (per Heidegger) è parlare di non ente, di niente.
  - 2.1.3. Se l'essere è niente e l'angoscia nasce dall'esperienza del nulla, allora l'esperienza dell'essere (dell'Assoluto incondizionato?) è esperienza angosciante.
- 2.2. 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.
3. 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.
4. Lo stupore è di fronte alla gratuità della presenza.
  - 4.1. Questo potrebbe indicarci come la verità delle cose, della realtà non consista nella loro manipolabilità; potrebbe mostrarci come la manipolabilità sia la falsificazione della realtà. Quindi potrebbe mostrarci come la nostra epoca sia un'epoca sostanzialmente falsa.
  - 4.2. Stupore è recuperare il mistero dell'esistere; vedere le cose per il fatto che esistono non per la loro utilità. E qui potrebbe tornare utile l'opera d'arte; cfr. le nature morte che ci aprono gli occhi su cose che normalmente non riusciamo a vedere.
    - 4.2.1. L'arte ci invita a guardare l'essere, a coglierlo per quello che è non per la sua utilizzabilità. Esempio di questo atteggiamento potrebbe essere il quadro di Magritte, la pipa, che porta scritto *ceci n'est pas une pipe*; e, in effetti, non è una pipa, non la si può usare per fumare... È tutta l'arte che si pone in questa dimensione di offerta della bellezza, della realtà e non di utilizzabilità; l'opera è artistica proprio perché non è utile.
    - 4.2.2. L'arte ci aiuta a cogliere il mistero che c'è, si presenta sempre e non è mai utilizzabile. Ci obbliga a fare epochè dell'atteggiamento quotidiano e a cogliere le cose nel loro essere e non a partire dai nostri bisogni veri o presunti.
    - 4.2.3. Lo stupore non è solo di fronte all'orizzonte onnicomprensivo dell'essere, non è solo verso l'originario (come vedremo subito), ma è stupore anche di fronte alle singole cose. L'arte ci porta a vedere la realtà, le cose come se fosse la prima volta (si tratta di ritornare bambini come propone il Vangelo?)
5. Immediatezza e absolutezza della presenza significa liberazione dai condizionamenti del tempo.
  - 5.1. Innanzitutto i condizionamenti del passato che si impongono come gli schemi entro i quali accostare le cose e la realtà tutta.
    - 5.1.1. Si tratterebbe di non aver bagagli, tradizioni, memoria che ci vengano in soccorso di fronte alla realtà; si tratterebbe di liberarsi dalle visioni e dalle esperienze già fatte.
    - 5.1.2. È possibile questo? Non affermava già Platone che la conoscenza è essenzialmente reminiscenza? Del resto se non avessimo una conoscenza precedente non riusciremmo nemmeno a nominare le cose. Come fa la cosa ad apparire per la prima volta? Noi tendiamo sempre a determinare le cose (se non altro affermando che è una cosa), come aveva già mostrato Kant con le strutture a priori (spazio e tempo, categorie...)?
    - 5.1.3. Ci può essere la prima volta? La vera esperienza estetica deve essere della prima volta: non tanto per la forma inedita quanto per la significanza nuova e la significanza è la non utilizzabilità.

- 5.1.4. Se nuova è la significanza, non abbiamo nomi per poter nominare quella cosa (non è una pipa). Se non abbiamo nomi, se non possiamo dire, allora il logos è del tutto impotente di fronte alla prima volta. L'enigma non è qualcosa che sta dietro alla realtà che appare, non è qualcosa di nascosto. L'enigma è l'apparire chiaro, illuminato della realtà.
- 5.1.5. Qui per certi aspetti ci avviciniamo alla follia: il senso vien meno. Lo stupore sarebbe portare le cose a livello di insensatezza, vederle alla luce della insensatezza.
- 5.1.6. 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.
- 5.2. 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.
- 5.3. 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.
- 6.1. 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.
- 6.2. 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 mistero<sup>4</sup>.
7. "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.
- 7.1. Nella loro abituale stabilità e persistenza le cose sono così presenti da risultare irrilevanti, sono così ovvie da divenire facilmente fungibili.
- 7.2. 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

<sup>4</sup> Cfr. T. HOWARD, *Solo lo stupore conosce* in <http://www.meetingimini.org/detail.asp?c=1&p=6&id=1683&key=3&prefix=>.

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 echeggia 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 puma 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.*

7.2.1. 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.

7.2.2. 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 incessantemente<sup>5</sup>.

8. Alla base di qualunque pensiero, di qualunque riflessione, c'è l'esperienza che sempre, nella vita, ci troviamo di fronte a qualcosa che non dipende da noi, che non possiamo né determinare né pensare prima.

8.1. Un qualcosa di fronte al quale noi siamo passivi: qualcosa che si impone a noi anche contro di noi (e qui il pensiero corre immediatamente alle esperienze di dolore, di fallimento, di male, in ultima istanza l'esperienza, per quanto indiretta, della morte)<sup>6</sup>. «In un certo senso direi che la situazione di Giobbe è il più eloquente esempio di come l'uomo venga afferrato e schiacciato dalla "nuda esistenza" tanto imponente quanto priva di fondamento, dalla realtà destituita di idea e impermeabile alle mediazioni del concetto»<sup>7</sup>. Il negativo mostra tutta la fragilità delle nostre categorie di fronte alla realtà (non è l'incomprensibilità del male a costringere Kant a riprendere il mito del peccato originale?).

8.1.1. Non è solo il male ad avere queste caratteristiche. Il male potrebbe essere solo uno spiraglio diverso attraverso cui noi vediamo la realtà; e potrebbe essere questo spiraglio a mostrarci come la realtà tutta sia irriducibile a noi. Quindi, approfondendo l'esperienza del male potremmo vedere come sia solo una nostra presunzione quella di pretendere di trovarci a casa propria nella realtà. È tutta la realtà ad essere radicale, totale gratuità. Per questo, al di là delle pretese di Kant e dei suoi a priori, sperimentiamo come questa realtà non la possiamo determinare: essa ci si offre in tutta la sua gratuità e libertà. L'essere è evento, accade liberamente<sup>8</sup>; non ha nulla dell'ordine, della immutabilità, della necessità che gli attribuiscono Aristotele, ma anche Kant. E qui potrebbe tornare utile la distinzione tra filosofia negativa e filosofia positiva di Schelling con l'impossibilità, per il pensiero, di cogliere l'effettiva esistenza e non la semplice essenza e possibilità logica. «Il puro esistente è la nuda esistenza, la mera realtà; l'esistenza

<sup>5</sup> S. NATOLI, *Parole della filosofia*, Feltrinelli 2004, 11-15.

<sup>6</sup> L. PAREYSON, *Ontologia della libertà*, Einaudi 1995, 391.

<sup>7</sup> A. MAGRIS, *Il significato ontologico della libertà*, in P. D. BUBBIO – P. CODA (edd.), *L'esistenza e il Logos*, Città Nuova 2007, 108.

<sup>8</sup> «Che cosa straordinaria un fatto, un evento! Poco fa non c'era, a un tratto eccolo lì, incancellabile [...]. Prima era lì, tra poco non c'è più: ora non c'è più [...]. Un evento sopraggiunge improvviso, è un atto della libertà e quindi piomba inatteso, coglie di sorpresa, coglie impreparati; è un puro sbocciare, una specie di esplosione, è l'interruzione di una serie, una specie di cesura, di taglio, di fessura; è un trasalimento, è un'irruzione pura, una specie di scossa, di guizzo, di impeto [...]. Non è che prosegue una serie, non sta in continuità: nessuna attesa lo attrae e nessuna preparazione lo anticipa, non ha nessun addentellato con quanto lo precede. È un salto che vieta qualsiasi continuazione e interdice qualsiasi preparazione: è la rottura d'un contesto. Nulla di ciò che lo precede basta a spiegarlo, nessuna continuità lo collega con gli antecedenti, i quali non possono essere considerati come una preparazione. Non tollera né il concetto di causalità né il concetto di possibilità: non è l'effetto di una causa e nemmeno è la realizzazione che ha prima di sé qualcosa di possibile [...]. È preceduto da un intervallo minimo e brevissimo, quasi impercettibile, eppure abissale, profondo, decisivo. Sembra soltanto un intervallo, ma è un abisso. Il lampo si accende appunto in un abisso di tenebre. In realtà, ciò che lo precede è il nulla: il nulla della libertà [...]. Un evento, dunque, non è preceduto che dal nulla, e in ciò risiede la sua libertà, anzi la libertà». PAREYSON, *Ontologia* cit. 29-30.

spoglia dell'essenza, la realtà destituita di idea. La sua caratteristica è la più totale inconcettualità. [...] Privo della trasparenza che potrebbe derivargli dal concetto, il puro esistente è qualcosa di opaco, che resta chiuso e recalcitrante al pensiero e impermeabile alla ragione»<sup>9</sup>.

- 8.1.2. Se la realtà appare in questa sua gratuità e libertà non è più accostabile e interpretabile dall'ottica della manipolabilità; non possiamo essere noi i criteri di valutazione e di uso della realtà. Qui si apre l'esperienza di qualcosa di assolutamente trascendente nella sua libertà e gratuità. «Ogni apparire ha la sua superficie e il suo fondo. L'apparire come tale è trascendente, perché c'è sempre qualcosa oltre a quel che sembra, e tale ulteriorità appare bensì a sua volta, ma come abissale, insondabile»<sup>10</sup>. «... ogni evento percepito non in modo superficiale nasconde in sé, e rivela alla sua maniera, il proprio lato trascendente. L'evento infatti è abissale già per il solo fatto di accadere. Pertanto l'esperienza di trascendenza travalica la sfera del "sacro" o del "religioso", e si estende al più vasto ambito del rapporto con l'essere che è la struttura stessa dell'esperienza e della realtà umana»<sup>11</sup><sup>12</sup>.
- 8.1.3. È questa trascendenza che viene a fondare lo stupore. E non è detto che sia sempre stupore piacevole; lo stupore potrebbe diventare anche orrore per una realtà che viene a schiacciarsi, che, nella sua libertà e gratuità, appare assurda. Orrore per un essere trascendente e libero, assoluto perché senza condizione, senza motivazione. Un essere che accade liberamente, senza motivi, senza giustificazioni non può non creare in noi quella che Heidegger chiama angoscia. Una angoscia che per non aver nessun contenuto, nessun oggetto (saremmo nella paura) appare come incondizionata, assoluta e, in qualche modo apertura al possibile assoluto. È questa angoscia che ci mostra come l'Assoluto non possa essere ridotto a un essente (a un Dio ben determinato), ma come l'Assoluto sia Apeiron. Ed è l'Assoluto ad essere angosciante perché in quanto Assoluto non potrà mai essere condizionato, determinato; l'Assoluto, se è veramente Assoluto, non potrà che essere senza ragione. «... ciò che fonda tutto non può a sua volta essere fondato, il fondamento non può essere a sua volta che senza fondamento»<sup>13</sup>. E qui è il possibile fallimento di ogni nostro pensiero che sempre cerca la ragione.
- 8.1.4. Ora, una realtà, un essere libero, trascendente, non legato alle nostre categorie non potrà mai offrirsi a noi come nostra dimora, casa che dia serenità, protezione, sicurezza. E, forse, non hanno torto Schopenhauer e Nietzsche quando sostengono che tutte le nostre costruzioni concettuali (in ultima analisi, secondo Schopenhauer, fondate sulla relazione causa effetto), quindi tutte le scienze, le metafisiche, le morali, le religioni, non sono altro che tentativi per renderci sostenibile una esistenza, altrimenti invivibile, liberandoci dalla paura, dalla sensazione di smarrimento, di impotenza.
- 8.2. Noi facciamo l'esperienza di qualcosa di assolutamente trascendente per la sua libertà e gratuità.
  - 8.2.1. Questa esperienza non è una nostra costruzione concettuale (come potrebbe essere una dimostrazione dell'esistenza di Dio, oppure la fondazione della seconda navigazione). È un vissuto immediato che non possiamo mettere tra parentesi.
  - 8.2.2. C'è il pensiero; però è un pensiero che nasce dalla trascendenza che immediatamente si impone al pensiero anche contro il pensiero stesso (cfr. l'esperienza del dolore che finisce per essere scacco per il pensiero). Qui il pensiero non deve cercare e, tanto meno, fondare la trascendenza; è questa lo scacco del pensiero.
- 8.3. Alla base del nostro pensiero è questa trascendenza che non è altro che l'imporsi dell'essere. Un imporsi che rende l'essere indubitabile ma non per questo ovvio (cfr. Heidegger che, citando dal Sofista<sup>14</sup> di Platone, sostiene: "Voi da tempo siete familiari con ciò che intendete... quando usate l'espressione essente; anche noi credemmo un giorno di comprenderlo senz'altro, ma ora siamo caduti nella perplessità"<sup>15</sup>); anzi per questo suo imporsi libero appare enigmatico.
  - 8.3.1. L'uomo è, per sua struttura, dall'origine, rapporto con la trascendenza perché afferrato, "dominato", dall'essere senza che questo, nella sua libertà, possa essere ingabbiato, determinato, orientato dall'uomo.
  - 8.3.2. Se l'essere è libertà, indeducibilità, e afferra, 'domina' l'uomo, questi non potrà non essere istituito se non nella libertà (libertà anche di dimenticare o pretendere di dominare l'essere).

<sup>9</sup> PAREYSON, *Ontologia* cit. 404 – 406.

<sup>10</sup> MAGRIS, *Il significato* cit. 124.

<sup>11</sup> PAREYSON, *Ontologia* cit. 159.

<sup>12</sup> MAGRIS, *Il significato* cit. 125.

<sup>13</sup> PAREYSON, *Ontologia* cit. 408.

<sup>14</sup> *Sofista* 244 a.

<sup>15</sup> HEIDEGGER, *Essere e Tempo*, nota preliminare.

- 8.3.3. Se l'essere non è determinato dall'uomo, ma è l'uomo a essere posto nell'essere; se il senso dell'essere è indipendente dall'uomo, allora, è solo nell'essere che l'uomo può incontrare il proprio senso.
- 8.4. Trascendenza e immanenza:
- 8.4.1. Finora:
- 8.4.1.1. immanente era considerato il concreto, il presente, il razionalizzato.
- 8.4.1.2. Trascendente, invece, era ciò che era lontano, astratto, non comprensibile.
- 8.4.2. Adesso dovremmo porci in una situazione contraria:
- 8.4.2.1. il trascendente è la concretezza dell'essere nella sua libertà, nella sua "eventualità" enigmatica;
- 8.4.2.2. l'immanente è solo una nostra costruzione razionalistica che però è destinata ad ammutolire di fronte all'evento imprevedibile dell'essere.
9. Lo stupore diventa domanda di senso, di senso del tutto. Ci pone di fronte alla domanda sul principio, sull'"originario"<sup>16</sup>.
- 9.1. 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.
- 9.2. 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 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).
- 9.3. 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.
- 9.4. 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.»
- 9.5. 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 quindi. 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 dischiude il proprio significato di essere dato.
- 9.5.1. 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 atteggiamen-

<sup>16</sup> E. BACCARINI, *La passione del filosofo: pensare l'originario*, in <http://mondodomani.org/dialegesthai/eb03.htm>.



to di passività. L'originario si *impone*, *affèta* 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.

- 9.5.2. 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»<sup>17</sup>.

10. Ma come possiamo raggiungere una consapevolezza così fervida e vitale?

- 10.1. 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.
- 10.2. 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 bellezza 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.
- 10.3. L'arte, allora, 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.
- 10.4. 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.
- 10.5. 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

<sup>17</sup> K. JASPERS, *Metafisica*, Mursia 2003, 210.

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.

- 10.6. 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.....<sup>18</sup>

## Wittgenstein

Abbiamo già citato Wittgenstein. Vorremmo affrontarlo più esplicitamente perché sembra offrire una giustificazione dello stupore a partire da una posizione che vorrebbe fondare un linguaggio e una conoscenza assolutamente chiari e giustificati, sul modello della conoscenza scientifica. Quindi a partire da una posizione che sembrerebbe voler rifiutare lo stupore stesso.

## IL TRACTATUS

### 1) Il "Tractatus logico – philosophicus" (1921)

#### a) Titolo e struttura

- i) Titolo suggeritogli da Moore che si rifaceva al titolo di un'opera di Spinoza, il Tractatus theologico-politicus; e questo per significare che la sua opera era trattata more geometrico come l'Ethica di Spinoza
- ii) Il lavoro vuole essere una fondazione rigorosa della logica; per questa viene esposta secondo una procedura prettamente formale: lo schema è
 

$n$  proposizioni; ognuna chiarita da  $n.1 n.2 n.3$   
a loro volta chiarite da  $n.m.1 n.m.2 n.m.3$   
le proposizioni  $n$  sono più importanti delle  $n.m.$
- iii) Tutta l'esposizione si struttura geometricamente come una serie di definizioni da cui seguono commi, corollari... con il vantaggio di sottrarla all'arbitrio del linguaggio comune e garantendo un estremo controllo.

- b) Argomenti. Nella Prefazione W. afferma: «Tutto il senso del libro si potrebbe riassumere nelle parole: Quanto può dirsi, si può dir chiaro; e su ciò, di cui non si può parlare, si deve tacere. Il libro vuole dunque tracciare al pensiero un limite, o piuttosto – non al pensiero, ma all'espressione dei pensieri [.....] Il limite potrà dunque esser tracciato solo nel linguaggio, e ciò che è oltre il limite non sarà che nonsenso.<sup>19</sup>»

- i) "Il mondo è tutto ciò che accade" (prop. 1)
- ii) "Ciò che accade, il fatto, è l'esistenza dei fatti atomici" (prop. 2)
- iii) "La raffigurazione logica dei fatti è il pensiero" (prop. 3)
- iv) "Il pensiero è la proposizione esatta" (prop. 4)
- v) "La proposizione è una funzione di verità delle proposizioni elementari" (prop. 5)
- vi) "La forma generale della funzione di verità è  $[p, \xi N (\xi)]$ . Questa è la forma generale della proposizione" (prop. 6)
- vii) "Di ciò di cui non si può parlare si deve tacere" (prop. 7)

#### c) Nel Tractatus troviamo:

- i) **una ontologia:** evidenza originaria, immediata è il mondo come totalità dei fatti. Per questo "il mondo si divide in fatti" (1.1); il fatto è divisibile perché "Ciò che accade, il fatto, è l'esistenza di fatti atomici" (2); questi, a loro volta son composti da oggetti semplici che sono la sostanza del

<sup>18</sup> Cfr. HOWARD, *Solo lo stupore* cit.

<sup>19</sup> WITTGENSTEIN L., *Tractatus logico-philosophicus e quaderni 1914 - 1916*, Einaudi 1979, 3.

mondo: "Il fatto atomico è una combinazione di oggetti (entità, cose)" (2.01); "L'oggetto è semplice" (2.02); "Gli oggetti costituiscono la sostanza del mondo. Perciò non possono essere composti (2.021); "Il fisso, il consistente, l'oggetto sono una cosa sola" (2.0271); "L'oggetto è il fisso, il consistente; la configurazione (= i rapporti tra oggetti) è il mutevole, l'instabile" (2.0271).

ii) **Una teoria del linguaggio:** il linguaggio è una *raffigurazione proiettiva* della realtà; è una raffigurazione logica e non una copia della realtà. La raffigurazione è un modello della realtà e "ciò che la raffigurazione deve avere in comune con la realtà per poterla raffigurare – esattamente o falsamente – secondo la propria maniera, è la forma della raffigurazione". A prima vista non sembra che la proposizione (es. come è stampata nella carta) sia una raffigurazione della realtà di cui tratta, ma anche una notazione musicale non sembra una notazione della musica né la nostra scrittura fonetica (o lettere) pare una raffigurazione del nostro linguaggio parlato. Eppure questi simboli si mostrano, anche nel senso ordinario del termine, raffigurazioni di ciò che rappresentano.

(1) Il linguaggio rappresenta, cioè è l'immagine speculare della realtà, ne rispecchia le proprietà formali. È possibile stabilire *isomorfismi* cioè identità strutturali tra linguaggio e realtà. Dei fatti noi ci formiamo delle immagini. Da un lato vi è il fatto raffigurato, dall'altro il fatto raffigurante. Il raffigurante consta di oggetti (*elementi* dell'immagine) come il raffigurato. L'oggetto non è pensabile in sé, ma solo in relazione con altri, nei fatti; si conoscono fatti non oggetti (=Atomismo logico).

(2) Nell'immagine gli elementi stanno per gli oggetti. Tra fatto e immagine esiste pertanto un rapporto di corrispondenza (*relazione raffigurativa*) per cui agli elementi dell'uno corrispondono gli elementi dell'altro. Nell'immagine trova rappresentazione il modo in cui gli oggetti sono connessi l'uno all'altro nel fatto raffigurato, ossia la sua struttura. L'immagine e il mondo risultano connessi da una identità di forma, di struttura; qui sta la verità o la falsità della proposizione.

(3) Gli oggetti ultimi sono in diretta connessione con i nomi che li rappresentano; altrimenti nessuna proposizione potrebbe dire qualcosa di sensato sul mondo in quanto il processo di scomposizione della complessità della proposizione non avrebbe mai fine. L'esistenza di oggetti e la loro semplicità sono la condizione formale perché le proposizioni abbiano senso. In altre parole: se ci sono proposizioni dotate di senso, come ci sono, allora devono esserci oggetti semplici. Da quanto detto gli oggetti vengono postulati sul piano logico piuttosto che determinati sul piano empirico. La loro esistenza risulta "dedotta" a partire dalle proprietà logiche del linguaggio, in particolare dal fatto che ci sono proposizioni dotate di senso. L'ontologia del Tractatus si presenta così come una sorta di proiezione dei caratteri che Wittgenstein rileva come propri del linguaggio. Dallo studio delle forme del linguaggio egli giunge a un modello possibile secondo cui pensare la realtà.

(4) Il pensiero è linguaggio; non esiste nessun piano autonomo del pensiero tra mondo e linguaggio.

(a) Il pensiero o proposizione raffigura la realtà; a ogni elemento costitutivo del reale ne corrisponde un altro nel pensiero.

(b) Mondo: fatti; composti di fatti atomici e questi di oggetti semplici. Analogamente il linguaggio: proposizioni complesse (molecolari) composte di proposizioni semplici o atomiche (elementari) non ulteriormente divisibili in altre proposizioni; le proposizioni atomiche sono il corrispondente dei fatti atomici; esse sono combinazioni di nomi corrispondenti agli oggetti: "Il nome significa l'oggetto. L'oggetto è il suo significato". Corrispondenza tra piano linguistico e ontologico; mondo = linguaggio; il linguaggio è specchio del mondo.

Es. Socrate è ateniese: proposizione atomica cui corrisponde il fatto atomico per cui Socrate è ateniese. "Socrate è ateniese e maestro di Platone" è proposizione molecolare cui corrisponde il fatto molecolare per cui Socrate è ateniese e maestro di Platone.

La proposizione atomica è la più piccola, entità linguistica della quale si può predicare il vero e il falso. Il fatto atomico è ciò che rende vera o falsa una proposizione atomica. Il fatto molecolare è una combinazione di fatti atomici che rende vera o falsa una proposizione molecolare.

iii) **Una teoria del sapere scientifico:**

(1) Tra proposizioni, come tra fatti non esiste gerarchia; vi sono solo collezioni di proposizioni; e l'intera collezione è l'intero sapere. "La totalità delle proposizioni vere costituisce la scienza naturale totale (o la totalità delle scienze naturali)"

- (2) Le scienze sono costituite, oltre che da proposizioni elementari, anche da leggi, ipotesi, teorie. Che valore hanno queste ultime? W. Assume una posizione simile a quella di Hume.
- (a) Da una proposizione elementare non si può inferirne un'altra perché ogni proposizione elementare riguarda un fatto atomico e i fatti atomici sono indipendenti tra di loro.
  - (b) Quindi non esiste nessun nesso causale che permetta inferenze; è impossibile inferire fatti futuri dai presenti.
  - (c) Per questo non esistono leggi naturali. Le leggi, cioè le regolarità, appartengono solo alla logica e "fuori della logica tutto è caso".
  - (d) Le teorie che riducono a forma unitaria la descrizione dell'universo (per es. la meccanica di Newton) sono forme arbitrarie e uguale successo potrebbero avere teorie alternative; al massimo si può dire che con una teoria otteniamo una descrizione più semplice dell'universo, rispetto a un'altra. Una teoria scientifica non dice nulla circa l'universo; dice qualcosa dell'universo il fatto che lo si possa descrivere più semplicemente con una teoria che con un'altra.
  - (e) Tutto questo elimina dall'universo ogni forma di necessità: "Non esiste una necessità in forza della quale una cosa debba accadere perché un'altra è accaduta". Che il sole sorga domani è un'ipotesi. La probabilità stessa non è che ignoranza: una proposizione in sé non è né probabile né improbabile perché il fatto cui si riferisce o accade o non accade senza via di mezzo; si usa la probabilità quando manca la certezza, quando non si conosce perfettamente un fatto ma si sa qualcosa sulla sua forma, cioè sulla sua possibilità.

## 2) L'antimetafisica di Wittgenstein

- a) Fin dove si estende il sapere? Sembrerebbe che la realtà raffigurabile e conoscibile sia solo la realtà empirica: "Spazio, tempo, colore (l'essere colorato), ecc. sono forme di oggetti"; per cui un fatto dovrebbe essere spazializzato, temporalizzato... dovrebbe essere percepibile fisicamente; di conseguenza: "La totalità delle proposizioni vere costituisce la scienza naturale totale (o la totalità delle scienze naturali)" e nulla si può dire "se non quello che può dirsi, cioè le proposizioni scientifiche".
- b) "Il senso della proposizione è il suo accordo o disaccordo con le possibilità dell'esistenza e non esistenza dei fatti atomici", mentre "la verità o falsità della raffigurazione consiste nell'accordo o disaccordo del suo senso con la realtà". E la realtà raffigurabile dalle proposizioni pare ridursi alla realtà empirica.
  - i) La capacità del linguaggio di raffigurare fatti si presenta come una identità che non può essere "detta" né teorizzata, ma si mostra nella proposizione. Non è possibile uscire dal linguaggio, trovare un altro luogo teorico per parlare di questo isomorfismo con la struttura logica. Non si può costruire un metalinguaggio (un linguaggio sul linguaggio) con cui descrivere la natura della logica. Il linguaggio rispecchia la realtà ma non può parlare di se stesso perché ciò implicherebbe comunque l'uso del linguaggio. Il linguaggio è dato con il mondo e coglie le relazioni essenziali tra gli "oggetti" per una sorta di corrispondenza intrinseca di cui non si può costruire una teoria.
  - ii) A questo punto si rischia il paradosso: nella misura in cui Wittgenstein enuncia le condizioni di significanza del linguaggio, oltrepassa i limiti che egli stesso ha posto e sconfinava nel dominio del non-senso, poiché le affermazioni del *Tractatus* non rispondono ai criteri di significanza. Pertanto afferma: "Le mie proposizioni illustrano così: colui che mi comprende, infine le riconosce insensate", ammettendo implicitamente che la teoria della raffigurazione non ha fondamento fuori di se stessa.
  - iii) Data questa natura del linguaggio si può prescrivere una norma che delimiti all'interno del linguaggio la regione di ciò che può essere detto, separandola dall'ambito di ciò che non può essere detto. Oltre la descrizione dei fatti (questo è il limite) si collocano le proposizioni "insensate", né vere né false. Nel linguaggio ci sono proposizioni
    - (1) che raffigurano fatti e possono essere vere o false.
    - (2) Proposizioni insensate (metafisica), né vere né false.
    - (3) Proposizioni sempre vere (tautologie): tautologie sono quelle della logica; sono "prive di senso" perché non dicono nulla sulla realtà, ma non sono "insensate" come le proposizioni della filosofia, in quanto indicano tutte le possibili operazioni linguistiche - simboliche. Anche la matematica si basa su tautologie, in quanto "metodo della logica"
    - (4) Sempre false: contraddizioni
- c) Di qui l'attacco di W. alla metafisica: "La maggior parte delle proposizioni e delle questioni, che sono state scritte in materia di filosofia, non sono false ma insensate. A questioni di questo genere perciò non possiamo affatto rispondere, ma soltanto stabilire la loro insensatezza... i più profondi problemi non sono propriamente problemi". Solo la scienza ha senso e "la filosofia non è scienza naturale".

“La filosofia non è dottrina, ma attività. Un’opera filosofica consiste essenzialmente in delucidazioni”, cioè consiste nel mostrare la capacità dei simboli di rappresentare il simboleggiato; la filosofia si riduce a

- i) chiarificazione degli asserti scientifici, empirici, delle tautologie logiche e degli asserti matematici,
  - ii) e in attività dissolutrice degli pseudo - asserti della metafisica; compito della filosofia: “ogni volta che altri voglia dire qualcosa di metafisico, mostragli che, a certi segni, nelle sue proposizioni, egli non ha dato significato alcuno”. I problemi filosofici devono essere ricondotti al dominio delle scienze naturali e risolti sul piano empirico, oppure dissolti sul piano linguistico come domande che non possono neppure essere poste. Lo stesso discorso che vale per la metafisica vale anche per l’etica; anche perché il mondo è come è e tutto avviene come avviene; invece ogni valore etico o estetico pone un dover essere che non rientra nei fatti del mondo.
- d) Resta che al di là della scienza e del mondo “c’è veramente l’inesprimibile. Si mostra; è ciò che è mistico”.
- i) “Non come il mondo sia, è ciò che è mistico, ma che esso sia”.
  - ii) Il senso del mondo deve trovarsi fuori del mondo. Nel mondo tutto è come è, e avviene come avviene; in esso non c’è alcun valore – e se ci fosse non avrebbe alcun valore... “Come il mondo è, è affatto indifferente per ciò che è più alto. Dio non rivela sé nel mondo”. Non si può rappresentare il mondo come una totalità dotata di un senso, di un fine. Ciò che non è un fatto è fuori dal mondo e non è dicibile, i limiti del mondo sono i limiti del linguaggio.
  - iii) Noi sappiamo che anche tutti i problemi delle scienze fossero risolti, i problemi della nostra vita non sarebbero nemmeno sfiorati. Certo non rimane allora alcuna domanda; e questa è appunto la risposta. “Il problema della vita si risolve quando svanisce”.
  - iv) Questa è la parte mistica del *Tractatus* che parte da un presupposto: che il mondo c’è, esiste come condizione primitiva la quale, in quanto non può essere indicata se non nel linguaggio, rimanda a quello che W. chiama il mistico: “Non come il mondo sia, è ciò che è mistico, ma che esso sia”. Oltre il livello del linguaggio scientifico (che descrive come il mondo è) vi potrebbe essere soltanto un livello metafisico il quale, però, pretenderebbe di porsi da un punto di vista “esterno” al mondo stesso.

### 3) L’interpretazione non neo-positivistica del *Tractatus*

- a) Il *Tractatus* è stato uno dei libri filosofici più influenti di questo secolo. E l’influsso più consistente lo esercitò sui Neopositivisti che, quantunque ne respingessero la parte mistica,
  - i) ne accettarono l’antimetafisica,
  - ii) ne ripresero la teoria della tautologicità degli asserti logici,
  - iii) ne interpretarono le proposizioni atomiche come protocolli delle scienze empiriche
  - iv) e ne assunsero l’idea che la filosofia fosse attività chiarificatrice del linguaggio scientifico e non dottrina.

E attraverso sia *l’Introduzione* di B. Russell al *Tractatus*, sia l’interpretazione dei Neopositivisti, il *Tractatus* fu visto dalla maggior parte degli studiosi come la Bibbia del Neopositivismo.

- b) Senonché, ai nostri giorni, questa immagine del *Tractatus* è giustamente venuta meno. Wittgenstein non solo non fu membro del *Wiener Kreis*, ma non fu mai Neopositivista. I suoi intenti erano ben diversi da quelli dei Neopositivisti. In realtà, nel 1919, tre anni prima che M. Schlick (il fondatore del *Wiener Kreis*) venisse chiamato a Vienna, W. scrisse una lettera a L. von Ficker (per la pubblicazione del *Tractatus*): «... l’argomento Le apparirà del tutto estraneo. In realtà, però, esso non Le è estraneo, poiché il senso del libro è un senso etico. Una volta volevo includere nella prefazione una proposizione, che ora di fatto li non c’è, ma che io adesso scriverò per Lei, poiché essa costituirà forse per Lei una chiave alla comprensione del lavoro. In effetti, io volevo scrivere che il mio lavoro consiste di due parti: di quello che ho scritto, ed inoltre di tutto quello che non ho scritto. E proprio questa seconda parte è quella importante [...] ».
  - i) Quello che non è detto poiché non dicibile scientificamente è la parte più importante: l’etica e la religione. Ed è così che si riconciliano in un tutto consistente la “logica” e la “filosofia” del *Tractatus* con la “mistica” dello stesso *Tractatus*. Questo era il problema di fondo di Wittgenstein: «poter trovare un qualche metodo per riconciliare la fisica di Hertz e Boltzmann con l’etica di Kierkegaard e Tolstoj».
  - ii) Ma i Neopositivisti non seppero vedere questo profondo problema e condannarono come non-senso la mistica di Wittgenstein. «Tutta una generazione di allievi poté considerare Wittgenstein un positivista, poiché egli aveva qualcosa di enorme importanza in comune con i positivisti: ave-

va tracciato una linea di separazione tra ciò di cui si può parlare e ciò di cui si deve tacere, cosa che anch'essi avevano fatto. La differenza è soltanto che essi non avevano niente di cui tacere.

- (1) Il positivismo sostiene — è questa è la sua essenza — che ciò di cui possiamo parlare è tutto ciò che conta nella vita.
- (2) Invece Wittgenstein crede appassionatamente che tutto ciò che conta nella vita umana è ciò di cui, secondo il suo modo di vedere, dobbiamo tacere. Quando ciononostante egli si prende immensa cura di delimitare ciò che non è importante, non è la costa di quell'isola che egli vuole esaminare con tanta accuratezza, bensì i limiti dell'Oceano ».

Nella primavera del 1916, Wittgenstein fu trasferito in prima linea sulla parte meridionale del fronte russo. E' in questo periodo che le sue riflessioni si spostano dalle tematiche logiche a quelle etiche e religiose. Se Wittgenstein avesse trascorso l'intera guerra nelle retrovie, il *Tractatus logico-philosophicus* sarebbe rimasto quello che con ogni probabilità era nella prima concezione del 1915: un trattato sulla logica. Il quotidiano confronto con la morte indusse invece Wittgenstein ad interrogarsi sempre più spesso sul tema di Dio e dei valori, sul significato dell'esistenza e sui problemi di natura etica.<sup>20</sup> Questa svolta è segnalata nei *Quaderni* da una annotazione in data 11 giugno 1916:

*“Che so di Dio e del fine della vita?*

*Io so che questo mondo è.*

*Che io sto in esso, come il mio occhio nel suo campo visivo.*

*Che in esso è problematico qualcosa, che chiamiamo il suo senso.*

*Che questo senso non risiede in esso ma fuori di esso”.*

1. Wittgenstein considerava che “la filosofia è non una dottrina, ma un'attività”<sup>21</sup> il suo scopo non è la costruzione di un sistema metafisico, ma l'illustrazione delle condizioni logiche della rappresentazione della realtà, “la chiarificazione logica dei pensieri”, ovvero il “chiarirsi delle proposizioni”<sup>22</sup> attraverso il manifestarsi della forma logica del linguaggio. Tutta la ricerca wittgensteiniana si muove intorno a due grandi temi: il tema del mondo e il tema del linguaggio. Prendendo in considerazione le due fasi del suo pensiero, potremmo facilmente vedere che manifestano un medesimo orientamento di ricerca.
  - 1.1. La ‘forma logica’ della rappresentazione nel *Tractatus*
  - 1.2. e la ‘forma di vita’ nelle “Ricerche Filosofiche” rappresentano il punto di arrivo ed il limite della ricerca filosofica.
2. Il linguaggio descrive. Ma per poter descrivere deve presupporre l'esistere o del mondo o delle forme della vita. Questi sono i prerequisiti per ogni possibile linguaggio. Si parte da una mediazione linguistica, per raggiungere un fondamento prelinguistico. L'impulso di ogni forma di linguaggio si trova appunto, in questa radice immediata e non riflessa, sotto la forma di un evento, di un'azione...
  - 2.1. L'importanza della logica, allora, consiste nel fissare i confini del dicibile; ma questi confini sono delimitati per proteggere un ineffabile di cui il nostro linguaggio, a causa dei suoi limiti intrinseci, non ci permette di parlare in modo significativo.
  - 2.2. Quando Wittgenstein distingue tra ciò che il linguaggio *dice* e ciò che esso può soltanto *mostrare* rivela appunto di credere nell'esistenza di un livello di verità ultime di cui il linguaggio è incapace di render conto. Le proposizioni dotate di senso parlano del mondo empirico, ma possono solo mostrare (e non *dire*) la forma logica che consente loro di raffigurare la realtà. Da un lato, per mezzo del linguaggio tutto diviene chiaro, manifesto e il mondo stesso si illumina e diventa visibile; allo stesso tempo, però, il linguaggio evoca, con la sua stessa presenza, scenari che si sottraggono alla luminosità. Il linguaggio è in questo senso il mezzo attraverso il quale *l'indicibile* manifesta la propria presenza. A questo livello trascendente della realtà Wittgenstein assegna non solo l'insieme dei presupposti della conoscenza, bensì anche tutti quei contenuti che costituiscono il fondamento dell'etica e della religione. E se è pur vero che “l'enigma non v'è”<sup>23</sup>, nel senso che non si dà alcuna possibilità di tradurre in linguaggio significativo le domande su ciò che si trova oltre i confini del co-

<sup>20</sup> Wittgenstein si era arruolato nell'esercito austro-ungarico proprio allo scopo di mettersi alla prova, nel tentativo di trasformarsi in una persona diversa: “Ora avrei la possibilità di essere una persona decente, perché mi trovo faccia a faccia con la morte (...) Forse la vicinanza della morte mi porterà la luce della vita. Dio mi illumini!”.

<sup>21</sup> WITTGENSTEIN L., *Tractatus logico-philosophicus e quaderni 1914 - 1916*, Einaudi 1979, prop. 4. 112.

<sup>22</sup> Ibid.

<sup>23</sup> Prop. 6.5.

noscibile, risulta tuttavia evidente che "V'è davvero dell'ineffabile. Esso mostra sé, è il mistico"<sup>24</sup>. L'indicibilità del mistico non va pertanto interpretata come la prova della sua nullità, ma al contrario è per Wittgenstein un segno manifesto dell'esistenza di *qualcosa* che supera le nostre capacità espressive.

- 2.3. Nel pensiero di Wittgenstein la sfera dell'inesprimibile rappresenta una dimensione che si mostra da sé. Il mostrarsi avviene possiamo dire al di là o al di qua d'ogni intenzionalità, di ogni volere- dire o volere- tacere.
- 2.4. Per questo, la pratica del **silenzio** nasce dalla consapevolezza dell'esistenza di un piano di realtà diverso destinato a non incontrarsi con l'esperienza umana, e si connette esplicitamente all'aforisma 7 del Tractatus<sup>25</sup>. La possibilità di parlare è legata al riconoscimento dell'inesprimibile, che ne traccia i confini. Realmente "l'inesprimibile (ciò che mi appare pieno di mistero e che non sono in grado di esprimere) costituisce forse lo sfondo sul quale ciò che ho potuto esprimere acquista significato"<sup>26</sup>.
3. Per quanto riguarda il **Mistico** e il sentimento mistico, gli aforismi del Tractatus: "Non come il mondo è il Mistico, ma che esso è" e "Il sentimento del mondo come una totalità delimitata è il sentimento mistico", "(...) v'è davvero dell'ineffabile. Esso mostra sé, è il mistico"<sup>27</sup> annunciano l'incontro della filosofia con la sua origine profonda, nel suo compito di significare l'indicibile. "Essa indicherà l'indicibile (das Unsagbare) rappresentando chiaramente il dicibile."<sup>28</sup>
  - 3.1. Nella proposizione 4.114, Wittgenstein affermando che la filosofia "deve delimitare l'impensabile dal di dentro attraverso il pensabile", intende che essa deve segnare i confini dell'impensabile dell'ineffabile, e con ciò, anche del pensabile e di ciò che può esser detto, "dall'interno del linguaggio". Una "esperienza mistica" che prescinda dal pensare è inconcepibile. Ugualmente, non esiste nessun pensiero autentico senza una profonda dimensione mistico- religiosa.
  - 3.2. Il Mistico è la dimensione **dell'Inesprimibile**. Il mistico è la dimensione dell'essere che oltrepassa il linguaggio: "Non come il mondo è, ma che esso è"<sup>29</sup>. "La risoluzione dell'enigma della vita è fuori dello spazio e tempo"<sup>30</sup>. Il mistico è l'impossibilità costitutiva del sistema, il silenzio della parola.
  - 3.3. Il problema della vita (le domande riguardanti il mistero della nostra esistenza e in generale le domande di natura etica) si risolve solo nel momento in cui comprendiamo che non stiamo trattando di *fatti*, e che perciò non v'è alcuna risposta possibile (cfr. 6.51). Quando raggiungiamo questa consapevolezza allora il problema *sparisce* semplicemente, liberando la nostra prospettiva.
  - 3.4. L'inesprimibile (o l'etico, come sarà ancora chiamato) rappresenta l'essenza del mondo. Non sta nell'intenzione di Wittgenstein considerarlo un aspetto che si contrappone al mondo, come immagine di un mondo ideale separato, ma come il che del mondo al suo come (Tract., prop. 6. 44), così come l'inesprimibile accogliendo tutto il linguaggio e tutto il mondo, si distingue dal come del mondo dal di dentro, attraverso ciò che si può esprimere e pensare, allo stesso modo la sfera dell'etica, nei suoi valori, non si può significare se non dal di dentro, tramite il ridurre ogni cosa al silenzio, cioè a quello che si può solo dire.
  - 3.5. Tutto questo è affine al concetto di **es gibt** in Heidegger, come l'essere che rifiuta l'esprimibilità. Da qui l'idea della realtà come l'essere che si mostra senza parola. Senza la necessaria mediazione linguistica.
4. Nel significato dell'ultimo aforisma del Tractatus, la costrizione al silenzio si fa valere unicamente all'interno della stessa possibilità di parlare; il parlare su qualcosa è sempre un necessario, sincronico tacere qualcos'altro. Il limite che separa ciò di cui si può parlare da ciò su cui si è costretti a tacere è uno interno al linguaggio. Questo limite attraversa il linguaggio in ogni sua manifestazione. Non è una categoria che separa in maniera estrinseca la sfera linguistica da quella extra - linguistica. Dietro ogni forma di linguaggio troviamo un fondamento prelinguistico, una radice immediata e non riflessa.
  - 4.1. La principale caratteristica di quest'idea è che il fondamento della lingua non consiste nella lingua stessa. La sua base originaria non si trova nell'uomo ma nella dimensione mistica. C'è sempre qualcosa che sfugge al desiderio totalizzante dell'uomo di rappresentare e di esprimere. Ecco il motivo

---

<sup>24</sup> 6.522.

<sup>25</sup> Su ciò, di cui non si può parlare, si deve tacere.

<sup>26</sup> WITTGENSTEIN L., *Pensieri diversi*, Milano 1980, 40.

<sup>27</sup> *Tractatus*, prop. 6. 522.

<sup>28</sup> *Tractatus*, prop. 4. 115.

<sup>29</sup> *Tractatus*, prop. 6.44.

<sup>30</sup> *Tractatus*, prop. 6. 4312.

per cui la famosa ultima sentenza del Tractatus considera il silenzio come la parola più autentica ed efficace.

- 4.2. Wittgenstein crede appassionatamente che tutto ciò che conta nella vita umana è ciò di cui, secondo il suo modo di vedere, dobbiamo tacere.
5. Nell'intero sviluppo del concetto di mistico, è basilare lo **stupore** originario di fronte all'esistenza del mondo, che trova eco nell'esclamazione: "Come è straordinario che esista qualcosa!", oppure "Come è straordinario che il mondo esista!". Nel tentativo di esaurirne il significato usando lo strumento razionale ed analitico, il mondo viene frantumato; la sua unità perde la fisionomia originaria. "Il sentire il mondo come un tutto limitato è il sentire mistico." prop. 6. 45 Il sentire così, significa essere usciti dai suoi vincoli. Diventa possibile l'avvicinarsi alla sua essenza tramite la contemplazione. "La visione del mondo sub specie aeterni è la visione di esso come un tutto limitato". prop. 6. 43
  - 5.1. L'intenzione di Wittgenstein è quella di chiarire il proprio linguaggio nel rapporto appunto con tale fondamento. Trova in questa base inaccessibile, la condizione del suo stesso parlare. Esiste nel nostro autore, una tensione verso l'origine ultima della conoscenza, verso il fattore determinante della comprensione. Questo interesse si orienta per la dimensione dell'ineffabile, del mistico.
  - 5.2. «6.44 Non come il mondo è, è il mistico, ma che esso è». «6.45 Intuire il mondo sub specie aeterni è intuirlo quale tutto limitato. Sentire il mondo quale tutto limitato è il mistico». "**Sentire**" mistico è afferrare per un verso la totalità strutturata del reale, per altro, cogliendola come limitata, sentire che c'è qualcosa oltre il mondo. Di qui l'ambivalenza già evidente nella scelta del verbo sentire: il mistico c'è, ma ogni tentativo d'esprimerlo è votato strutturalmente al fallimento. Non ha propriamente senso neppure introdurre il problema: il percorrere i "limiti" implica in ogni caso porre anche ciò che li trascende.
  - 5.3. Intuire il mondo come tutto-limitato vuol dire anche aprirsi alla sua esistenza, "stupirsi" di fronte ad essa, e, nello stesso tempo, avvertire che esso non è tutto, che c'è qualcosa al di fuori di esso. Ma che cosa dovrebbe esserci fuori del mondo?
  - 5.4. L'esperienza di meravigliarsi dell'esistenza del mondo è riconducibile alla relazione del soggetto con il mondo. La meraviglia verso l'esistenza del mondo significa guardarlo come un miracolo e non come un fatto banale. Essa è connessa anche al sentimento di inadeguatezza per l'esistenza, implicitamente per la coscienza della propria vita.
    - 5.4.1. Il sottofondo della meraviglia sensata: perché c'è qualcosa e non piuttosto il nulla. Così come "non possiamo immaginarci un mondo che ora è, e ora non è" e quindi "in questo senso, l'esserci del mondo non è empirico, perché non siamo in grado di pensare altrimenti", così la meraviglia per il mondo è come la meraviglia dell'inizio del filosofare, cioè insensata. Nelle Ricerche filosofiche, al paragrafo 524, si sottolinea un fatto fondamentale: la meraviglia non è semplicemente ciò che suscita e risveglia le domande del filosofo, ma è quella risposta che nessuna spiegazione scientifica o metafisica riesce a dare.
    - 5.4.2. Vivere in armonia con il mondo non significa capire il suo segreto né rassegnarsi a sua insensatezza. Ma significa piuttosto sentire il suo mistero e quello della vita come un dono che ci incanta e, insieme, ci sconcerza, e come un compito che ci è assegnato. "Pregare è non chiedere che la vita abbia un senso, bensì pensare al senso della vita"<sup>31</sup>.
6. Il contenuto delle proposizioni metafisiche rappresenta ciò che non può essere né detto né mostrato nel linguaggio, ma solo mostrato. Un tal genere di proposizioni esprime la condizione stessa del mondo. L'essenza del mondo viene indicato dal di dentro, attraverso l'interna delimitazione di quello che si può dire e appreso con e nel silenzio. Il motivo per il quale queste proposizioni metafisiche ed etiche non possono essere espresse nel linguaggio, sta nel fatto che loro si situano non nella dimensione del oltre-linguaggio ma, anzi, proprio alla sua radice. Concernono il suo fondamento, motivo per cui non trovano eco nella parola espressa.
  - 6.1. La vera problematica della nostra vita non riesce a trovare risposta nel tentativo della scienza. Nel sentire questo, l'esaurirsi delle domande si trasforma in una convinzione la cui risposta unica e possibile è trascendentale. La risposta è al di là e al di qua di noi, allo stesso tempo: "Noi sentiamo che se pure tutte le possibili domande della scienza ricevessero una risposta, i problemi della nostra vita non sarebbero nemmeno sfiorati. Certo, non rimane allora alcuna domanda; questa è appunto la risposta". prop. 6. 52 "Il problema della vita si risolve quando svanisce". prop. 6. 521
  - 6.2. Il "mistico" è limitare le proposizioni "di senso" a quelle della scienza naturale. E allo stesso tempo, il sapere ciò come limite, il sapere che tutto ciò non tocca i nostri problemi "vitali". Alla fine, si sa

---

<sup>31</sup> L. WITTGENSTEIN, *Quaderni*, 11.6.16.



ciò che si sa. Il "nuovo" è esclusivamente negativo: si è cessato di parlare dell'ineffabile. Il cerchio del *Tractatus* descrive il ritorno eterno del limite, il ritorno della conclusione all'inizio, dopo che ogni suo "trascendimento" è stato inesorabilmente negato e ogni "problema assoluto" è stato messo a posto col tacere.

7. **Etica e religione.** Secondo Wittgenstein il discorso etico- religioso è "puro nonsenso", è un discorso in cui non si "dice" nulla, pur "esprimendosi" qualcosa. Le esperienze sono esperienze prive di "senso" se si cerca di parlarne "al di là" del fatto semplicemente descritto. L'etica si caratterizza per il voler "andare al di là del mondo, ossia al di là del linguaggio significante", esprimente un fatto. Dunque è la "mancanza di senso" l'"essenza peculiare" delle proposizioni etiche. E vero che l'etica e la religione non sono che un insieme di proposizioni insensate, ma questo non vuol dire che sono false<sup>32</sup>. In altre parole, l'affermazione della trascendenza dell'etica corrisponde a quella della relatività della scienza naturale. Tutto quello che si può dire correttamente si riduce alle proposizioni descrittive. Ma queste restano comunque, al di qua dei problemi vitali. E' l'irriducibilità di questi ultimi fatti a sancire la trascendenza dell'etica, ed è la loro essenzialità ad esigere la difesa di tale trascendenza. In questo senso, si può dire che la via dell'etica è assoluta: "Sarebbe la via che ciascuno, vedendola, dovrebbe per necessità logica percorrere, o vergognarsi di non farlo"<sup>33</sup>. Invece, nessuna situazione empirica offre questa possibilità; ogni proposizione sensata può essere vera o falsa; rappresenta ciò che può accadere. Alla domanda, che appare nei Quaderni su Dio e il fine della vita, Wittgenstein risponde nella sua Conferenza sull'etica: "Ora, di fronte ad una tale asserzione, io vedo subito chiaro, come in un lampo di luce, non solo che nessuna descrizione pensabile sarebbe adatta a descrivere ciò che io intendo per valore assoluto, ma anche che respingerei ogni descrizione significante che chiunque potesse eventualmente suggerire, ab initio, sulla base del suo significato. Cioè, voglio dire: vedo ora come queste espressioni prive di senso erano tali non perché non avessi ancora trovato l'espressione corretta, ma perché la loro mancanza di senso era la loro essenza peculiare. Perché, infatti, con esse io mi proponevo proprio di andare al di là del mondo, ossia al di là del linguaggio significante. La mia tendenza, e io ritengo, la tendenza di tutti coloro che hanno mai cercato di scrivere o di parlare di etica o di religione, è stata di avventarsi contro i limiti del linguaggio. Quest'avventarsi contro le pareti della nostra gabbia è perfettamente, assolutamente disperato. L'etica, in quanto sorga dal desiderio di dire qualcosa sul significato ultimo della vita, il bene assoluto, l'assoluto valore, non può essere una scienza. Ciò che dice, non aggiunge nulla, in nessun senso, alla nostra conoscenza. Ma è un documento di una tendenza nell'animo umano che io personalmente non posso non rispettare profondamente e che non vorrei davvero mai, a costo della vita, porre in ridicolo"<sup>34</sup>.

7.1. **L'etica.** «6.4 Tutte le proposizioni son d'equal valore», e quindi che: «6.41 Il senso del mondo dev'essere fuori di esso. Nel mondo tutto è come è, e tutto avviene come avviene; non v'è in esso alcun valore - né, se vi fosse, avrebbe un valore. Se un valore che ha valore v'è, dev'esser fuori d'ogni avvenire ed essere-così. Infatti ogni avvenire ed essere-così è accidentale. Dev'essere fuori del mondo».

7.1.1. Il testo è molto chiaro: l'ambito del valore (kantianamente interpretato come dover essere) trascende quello dell'essere fattuale, accidentale; il valore non accade e non è parte del mondo (né oggetto d'enunciati sensati). Tutto quanto attiene a valori (etica, estetica) non è esprimibile, perché "più alto" (disinteressato rispetto al mondano). Concepire un codice morale equivale per Wittgenstein a postulare l'esistenza di valori assoluti. Nel mondo, però, "tutto è come è, e tutto avviene come avviene" (6.41): i fatti, cioè, *accadono* semplicemente e non possono essere distinti l'uno dall'altro sulla base di una differenza di valore. Nulla, nel mondo, si presenta come un "valore": l'accadere dei fatti si impone come una presenza irriducibilmente neutra riguardo al bene ed al male e non è possibile trarre dagli eventi alcuna indicazione di natura morale. In questo senso, anche le proposizioni che descrivono i fatti sono tutte "d'equal valore" (6.4): appunto in quanto descrizioni, esse non possono esprimere alcuna valutazione dei loro oggetti. L'etica comporta sempre un riferimento al dover-essere, ma nessuna descrizione di fatti contiene qualcosa di più della semplice raffigurazione di ciò che è: nessuna proposizione dotata di senso può dunque essere utilizzata per dare una risposta ai nostri problemi morali. Gli enunciati del linguaggio significante non contengono "nulla ch'è più alto" (6.42) e dunque "l'etica non può formularsi" (6.421).

<sup>32</sup> L. WITTGENSTEIN, *Tractatus*, prop.4.463.

<sup>33</sup> L. WITTGENSTEIN, *Lezioni e conversazioni sull'etica, l'estetica, la psicologia e la credenza religiosa*, Adelphi ed., Milano 1967,11.

<sup>34</sup> WITTGENSTEIN, *Lezioni cit.*, 18 – 19.

- 7.1.2. “Bene e male –scrive Wittgenstein- non interviene che attraverso il soggetto” (Q 180); essi sono “predicati del soggetto, non proprietà del mondo” (Q 181). Ne consegue che “buono e cattivo è essenzialmente solo l’io, non il mondo” (Q 181). Il soggetto di cui parla Wittgenstein (come già Kant) non è però l’io fenomenico-empirico, bensì l’io noumenico-trascendentale. Il primo è nient’altro che un fatto del mondo, e di esso si interessa la psicologia; il secondo è essenzialmente “il portatore dell’etico” e nessun discorso sensato può avviarsi intorno alla sua essenza: “del volere quale portatore dell’etico non può parlarsi”.
- 7.1.3. «6.423 Del volere quale portatore dell’etico non può parlarsi [...]». La volontà in senso kantiano è emarginata in quel “limite del mondo” (il trascendentale) che nel contesto del *Tractatus* condanna al silenzio (il volere, come il soggetto, non è “fenomeno”).
- 7.1.4. «6.43 Se il volere buono o cattivo altera il mondo, esso può alterare solo i limiti del mondo, non i fatti, non ciò che può essere espresso nel linguaggio [...]». La volontà non muta l’accidentalità di un mondo che è “indipendente dalla mia volontà” (6.373), essa incide nel soggetto metafisico, nel sostegno, nel “trascendentale”, trasformandone il modo di relazionarsi al mondo. Dato che l’ambito del valore risulta connesso esclusivamente all’ambito dell’io, ciò che può derivare dall’atteggiamento etico è soltanto una modificazione del modo in cui il soggetto individuale si rapporta ai fatti.
- 7.1.5. Non ci possono essere proposizioni di etica, sicché ogni tentativo di formulare leggi etiche è condannato quanto meno alla irrilevanza. La prospettiva di un premio o un castigo nel mondo non ha alcun peso etico. Tuttavia c’è, potremmo dire, un modo etico di vita, che lascia immutati tutti i fatti, pur trasformando il soggetto metafisico, il “limite del mondo”. La vita felice si raggiunge rinunciando al mondo, frenando il desiderio delle cose contingenti. Il mondo dei “felici” è il mondo di coloro che hanno raggiunto l’abnegazione.
- 7.2. Con l’etica, in generale, è coinvolta anche la riflessione di carattere “esistenziale”, sul senso della vita, sulla morte e l’immortalità, e la stessa **riflessione religiosa**.
- 7.2.1. Con la **morte** ci si spinge fino al “limite”, oltre il quale non c’è alcuna esistenza: “ci si spinge”, perché poi non lo si sperimenta. La morte, come in Epicuro, non è evento della vita. Quel limite cela anche il senso della vita: «La risoluzione dell’enigma della vita nello spazio e tempo è fuori dello spazio e tempo»<sup>6.4312</sup>. Eccoci dunque riproiettati sul “mistico”, il “più alto” che potrebbe svelare, ma che, in quanto superiore, è affatto indifferente al mondo: « Dio non svela sé nel mondo». Il silenzio accompagna il “mistico”, al silenzio s’affida ciò che “mostra sé”, senza poter essere oggetto di discorso; nel silenzio si ritrae anche ciò che è superiore al mondo.
- 7.2.2. L’enigma scompare nella misura in cui si prende coscienza del fatto che: «6.5 D’una risposta che non si può formulare non può formularsi neppure la domanda».
- 7.2.3. W. delinea così la drammatica tensione tra i successi del progresso scientifico e l’intangibile irriducibilità delle “domande” esistenziali, rimarcando come la soluzione di tutti i quesiti scientifici non sfiorerebbe comunque “i nostri problemi vitali”: «6.52 Certo allora non resta più domanda alcuna; e appunto questa è la risposta».
- 7.2.4. Concepire il mondo secondo categorie morali, per Wittgenstein, significa intuirlo come un “tutto limitato” (6.45), e sentire il mondo come una totalità equivale ad abbandonare l’ordinario punto di vista interno alla realtà per abbracciare con lo sguardo tutta la sfera dell’essere. Chi adotta una simile prospettiva tenderà inevitabilmente a domandarsi quale sia la causa dell’esistere del mondo come totalità. Lo stupore per l’esistenza del mondo è il fondamento dell’esperienza religiosa
- 7.2.5. “**Crederne in un Dio** vuol dire comprendere la questione del senso della vita. Crederne in un Dio vuol dire che i fatti del mondo non sono poi tutto. Crederne in un Dio vuol dire vedere che la vita ha un senso”<sup>35</sup>. Dio è identificato con il senso della vita: “Il senso della vita, cioè il senso del mondo, possiamo chiamarlo Dio”; “Pregare è pensare al senso della vita”. Nel *Tractatus*, riferendosi a Dio, dice: “Il senso del mondo deve trovarsi al di fuori di esso. Nel mondo tutto è come è, avviene come avviene; in esso non c’è alcun valore – e se ci fosse non avrebbe alcun valore, deve trovarsi al di fuori di ogni accadere – così, poiché ogni accadere e ogni essere così, è casuale. Ciò che lo rende non casuale non può trovarsi nel mondo, perché sarebbe a sua volta casuale. Deve trovarsi fuori del mondo”<sup>36</sup>.
- 7.2.5.1. Il senso della vita e del mondo, Wittgenstein lo cerca al di fuori della logica. “Io so che nel mondo [...] è problematico qualcosa che chiamiamo il suo senso”<sup>37</sup>. Questo senso del

<sup>35</sup> *Quaderni* 174.

<sup>36</sup> *Tract.*, prop. 6.41.

<sup>37</sup> *Quaderni*, 11.6.16.

mondo lo chiama Dio. Dio solo dà senso alla vita, per cui "pregare è pensare al senso della vita".

- 7.2.5.2. Il senso della vita è come tutte le cose stanno: "Dio è come tutte le cose stanno"<sup>38</sup>. Implicitamente Dio è anche la volontà che tutte le cose stiano così. Per questo motivo appare anche la nostra sensazione che il senso della vita ci sfugge; abbiamo permanentemente la coscienza di dipendere ad una volontà estranea. La norma etica diventa il vivere in armonia con la volontà dalla quale mi sento dipendente: "Ciò vuol dire: "Io faccio la volontà di Dio"<sup>39</sup>. Il senso di dipendenza dell'uomo ad una volontà estranea, insieme al senso di meraviglia per l'esistenza del mondo, rappresentano le due esperienze per eccellenza del religioso. Oltre il mondo dei fatti, c'è il "mistico". "Noi sentiamo che, anche una volta che tutte le possibili domande scientifiche hanno avuto risposta, i nostri problemi vitali non sono ancora neppure toccati. Certo allora non resta domanda alcuna; e appunto questa è la risposta"<sup>40</sup>. L'impulso mistico è in relazione alla "mancata soddisfazione dei nostri desideri da parte della scienza"<sup>41</sup>.
- 7.2.5.3. Dio trascende il mondo in quanto è il suo senso. Il mondo peraltro è intrascendibile. In questo senso si può dire che in Wittgenstein il discorso teologico diventa apofatico. Dio resta necessariamente nella sfera del non dicibile, del silenzio. Tutto quello che si può dire su di Lui, riguarda solo la Sua assoluta alterità. Il discorso teologico è necessariamente apofatico, perché, se il senso del mondo, Dio, trascende il mondo, e il mondo peraltro è intrascendibile, Dio resta necessariamente nel non dicibile, nel silenzio, e ciò che su di lui può venir detto è soltanto la sua assoluta alterità; e che la forma eminente di confessione della fede, l'unica universale, è la confessione dei propri peccati.
- 7.2.5.4. Pur riconoscendo le esperienze che portano a Dio, parlare su di Lui diventa impossibile. Il nostro discorso di natura etica e religiosa "non può formularsi"<sup>42</sup>.
- 7.2.5.5. Il fatto che Dio non rivela sé nel mondo significa che il senso del mondo non è nel mondo, in qualche suo aspetto o configurazione. Il senso non si trova in nessuno dei fatti in cui il mondo si divide, ma è "fuori di esso"<sup>43</sup>; le proposizioni che descrivono il mondo, i fatti che in esso accadono, non ci dicono nulla del senso del mondo e della vita. "Tutte le proposizioni sono di pari valore, equivalenti. Non vi sono proposizioni che, in qualsiasi senso assoluto, siano sublimi, importanti o banali"<sup>44</sup>.

8. Il silenzio accompagna il "mistico", al silenzio s'affida ciò che "mostra sé", senza poter essere oggetto di discorso; nel silenzio si ritrae anche ciò che è superiore al mondo. Potremmo ancora sostenere che di fronte al silenzio evapora pure quel pensare per valori e fini che non ha, nell'orizzonte della riflessione scientifica (conformemente agli sviluppi della sua storia moderna), all'interno dei canoni della comunicazione sensata, alcuna chance espressiva: «7 Su ciò di cui non si può parlare, si deve tacere». Una conclusione, quella wittgensteiniana, che in realtà sembra più inibitoria nei riguardi delle pretese della "chiacchiera" metafisica che non rispetto ad un pensare che si faccia lucida consapevolezza del "limite", e in questo senso "soggettivamente" decida, al di fuori di ogni strategia espressiva, il proprio atteggiamento rispetto al reale.
9. «6.53 Il metodo corretto della filosofia sarebbe propriamente questo: nulla dire se non ciò che può dirsi; dunque, proposizioni della scienza naturale - dunque, qualcosa che con la filosofia nulla ha da fare -, e poi, ogni volta che altri voglia dire qualcosa di metafisico, mostrargli che, a certi segni nelle sue proposizioni, egli non ha dato significato alcuno. Questo metodo sarebbe insoddisfacente per l'altro - egli non avrebbe il senso che gli insegniamo filosofia -, eppure esso sarebbe l'unico rigorosamente corretto».
- 9.1. Nel 1937, interrogandosi su che cosa portasse il credente ad aver fede nella risurrezione di Cristo, Wittgenstein argomentava: "Se Cristo non è risorto, si è putrefatto nella tomba come ogni uomo. Egli è morto e putrefatto. Allora è un maestro come qualsiasi altro, e non può più essere d'aiuto: noi siamo di nuovo in esilio, soli. E possiamo accontentarci della sapienza e della speculazione. Siamo per così dire in un inferno, dove possiamo soltanto sognare, separati dal cielo come da un sof-

---

<sup>38</sup> Ibid., 1.8.16.

<sup>39</sup> Ibid., 8.7.16.

<sup>40</sup> *Tract.*, prop. 6.52.

<sup>41</sup> *Quaderni* 146.

<sup>42</sup> *Tract.*, prop. 6.421.

<sup>43</sup> *Tract.*, prop. 6.41.

<sup>44</sup> WITTGENSTEIN, *Lezioni* cit., 9- 10.

fitto. Ma se devo essere veramente redento, allora ho bisogno di certezza – non di sapienza, sogni, speculazione – e questa certezza è la fede. E la fede è fede in ciò di cui ha bisogno il mio cuore, la mia anima; non il mio intelletto speculativo. Perché è la mia anima, con le sue passioni, quasi con la sua carne e con il sangue, che deve essere redenta, non il mio spirito astratto. Forse si può dire: soltanto l'amore può credere alla risurrezione. Oppure: è l'amore che crede alla risurrezione".<sup>45</sup>

## **Il silenzio<sup>46</sup>**

*"La pagina bianca è pagina di pazienza"<sup>47</sup>*

La nostra è un'epoca rumorosa e senza armonie, senza silenzi né suoni. Povera di parole significative, ricca di voci che hanno, come unico obiettivo, non dire qualcosa ma farsi udire. Mancano gli spazi di meditazione e di raccoglimento. Viviamo annullati nella dispersione di mille cose inessenziali.

Facciamo di tutto per sfuggire al silenzio; lo sentiamo quale esigenza insopprimibile del nostro essere e ne abbiamo nostalgia, ma al contempo ne abbiamo paura, lo temiamo, lo fuggiamo, finendo per essere ridicoli, come solo gli esseri umani sanno essere.

Siamo abitati dalle chiacchiere, abbiamo svilito e umiliato la parola. Basti pensare al brusio della radio, della tv, dei telefonini, esistiamo solo nella misura in cui siamo connessi: «Questa – scrive Max Picard – è oggi la realtà; oggi vale soltanto ciò che è contenuto nel brusio; solo ciò che in esso accade»<sup>48</sup>. Una comunicazione continua, onnipresente e fine a se stessa che corrompe e strumentalizza il potere significativo della parola.

Sommerso da un rumore assordante, l'uomo perde la parola e non si accorge di perderla in quanto si illude di averla per il suo ripetere costantemente parole dette da altri. Solo che se perde la parola l'uomo perde anche tutta la sua dignità, perde la sua identità per diventare un qualunque manichino<sup>49</sup>.

Di qui la necessità di recuperare il silenzio e il suo valore.

Solo che il silenzio non è figura univoca perché più di qualche volta te lo ritrovi dove invece stona, è rumoroso, fuori luogo, persino colpevole. C'è il silenzio dello stupido, il silenzio del colpevole, il silenzio di chi vuol tenere nascosto qualcosa, il silenzio della dissimulazione, il silenzio del qualunquismo, il silenzio del dolore, della morte. C'è un silenzio quindi buono, il silenzio bello, come nella tradizione benedettina, ma c'è anche il silenzio terribile, c'è il silenzio della solitudine, dell'isolamento. C'è il silenzio che ha vissuto chi ha conosciuto lo sterminio e l'annientamento della propria persona e talvolta anche del proprio corpo. È un'arma a doppio taglio, perché in alcuni casi ci serve per "coprire" situazioni e storie che non vogliamo vedere né sentire. E che perciò rischiano nemmeno di esistere.

C'è un silenzio che ci fa vergognare di essere uomini e donne e un silenzio da rompere; c'è un silenzio che ci aiuta a crescere umanamente e spiritualmente, un silenzio da custodire gelosamente. È di questo silenzio che vorremmo cogliere il segreto.

È un silenzio da evocare: *"E Yukel evocò il silenzio che è uno stagno nella parola. E disse come attraverso i suoni egli si era aperto un varco fino all'acqua per bagnarsi"*<sup>50</sup>. Il silenzio è qualcosa da evocare, come si evocano i morti; è qualcosa che non fa parte della nostra esperienza immediata, che sta oltre (o prima) la nostra vita, che potrebbe essere il fallimento della vita, però potrebbe anche essere l'unica via della salvezza come intende essere ogni evocazione di forze, di realtà oscure. Questo silenzio da evocare è come uno stagno: luogo di tranquillità, di limpidezza e di trasparenza, luogo in cui è possibile bagnarsi, rinfrescarsi, trovare nuova vita; però anche luogo della immobilità dell'acqua e possibilità della sua putrefazione. Però resta la speranza che questo stagno sia 'benigno'; di qui la necessità di passare attraverso i suoni per arrivarci. La parola come mezzo destinato ad approdare a un silenzio che sia la verità della parola e anche la libertà dalla parola.

<sup>45</sup> L. WITTGENSTEIN, *Pensieri diversi*, Adelphi ed., Milano 1980, 68.

<sup>46</sup> Cfr. *Rompere il silenzio, Tra grande silenzio e silenzio colpevoli*, Sanzeno 3-4 settembre 2010, Atti del Convegno in <http://www.santimartiri.org/convegno/sites/default/files/RompereIlSilenzio.pdf>.

<sup>47</sup> JABES E., *Il libro delle interrogazioni* Marietti 1988, 61.

<sup>48</sup> M. PICARD, *Il mondo del silenzio*, Servitium 1996, p.157.

<sup>49</sup> "... a mano a mano che disimpariamo il silenzio / e che il silenzio non ci copre più, / noi sentiamo il grande vociare di Satana...", MERINI A., *La carne degli angeli*, Frassinelli 2003, 27.

<sup>50</sup> JABES E., *Il libro* cit. 110.

È lo stupore che ammutolisce; lo stupore impone il silenzio, come anche il silenzio è la condizione dello stupore. È la chiacchiera quotidiana che dimostra l'impossibilità dello stupore visto che la chiacchiera parla sempre di tutto e sa tutto.

1. Il problema, però, che si impone immediatamente, è se sia possibile parlare del silenzio.
  - 1.1. Parlarne significa immediatamente tradirlo; come, però, anche il non parlarne rischia di ridurre il silenzio a dimensione estatica e soggettivistica, mentre il silenzio sembra dover essere parte imprescindibile della vita di tutti. Se non ne vogliamo parlare, allora è possibile ascoltare il silenzio. Ma anche ascoltare il silenzio è impossibile, presuppone, l'ascolto, il contrario del silenzio.
  - 1.2. Non possiamo parlarne; non possiamo ascoltarlo. In qualche modo assomiglia alla condizione in cui ci troviamo quando vogliamo parlare dell'essere: parlarne sembrerebbe volerlo ridurre ad ente; il non parlarne è impossibile visto che quello dell'essere è il nostro interrogativo fondamentale.
2. Forse potrebbe essere utile la lezione di Wittgenstein sul mistico che non si dice ma si mostra. Forse il silenzio non si può dire, ma tutti viviamo sempre e comunque nella dimensione del silenzio. Non sono tante le realtà che hanno questa struttura; l'essere è una. Che il silenzio sia la dimensione profonda dell'essere? Un essere che si ri-vela e che, nel nascondersi, imporrebbe il silenzio. Nel silenzio l'essere conserva tutta la sua irriducibilità, la sua trascendenza.
  - 2.1. Del silenzio, forse, non ne possiamo parlare perché, comunque, parlarne significa essere interni al silenzio stesso: non possiamo oggettivare il silenzio (come pretenderebbe il parlarne). Non possiamo parlare del silenzio perché il silenzio è la condizione della nostra parola, del nostro essere. Possiamo parlare solo se tra le parole esiste una frazione di silenzio; è solo il silenzio che dà significato alle parole come è solo grazie al silenzio che si possono sensatamente mettere in fila le note tra di loro. Grazie al silenzio tutto acquista significato, bellezza; senza il silenzio ci troveremmo di fronte un ammasso caotico, insensato ed incomprensibile di suoni.
  - 2.2. Si afferma, giustamente, che l'uomo trova la sua identità fondamentale grazie al fatto d'essere dotato della parola. Ma troppo spesso si dimentica che l'altra prerogativa qualificante e costituente l'essere della persona umana è il silenzio. Il silenzio, infatti, non consiste soltanto nel fatto che l'uomo smette di parlare. Esso è ben più di una semplice rinuncia alla parola, ben «più di un semplice stato nel quale l'uomo possa trasorsi quando meglio l'aggrada, a proprio piacimento. Certo, dove finisce la parola inizia il silenzio. Ma il silenzio non inizia *perché* finisce la parola. Inizia in quanto solo allora si manifesta e diventa evidente. Il silenzio è un fenomeno a sé stante. Non è dunque identico alla sospensione della parola, non è qualcosa di ridotto, bensì qualcosa di intero, qualcosa che sussiste per sé; è creativo al pari della parola: esso foggia l'uomo non meno della parola, sebbene in misura diversa. Il silenzio appartiene alla struttura fondamentale dell'uomo. [... E così ] l'uomo, nella cui essenza abita ancora il silenzio, si affaccia al mondo esterno muovendo dal silenzio; il silenzio è il centro dell'uomo»<sup>51</sup>. Il silenzio è fatto originario, è fatto positivo e non semplicemente assenza di parola, assenza di voci. Per la sua positività può, e deve, accompagnare ogni altro fatto positivo (come la parola) costituendone una ulteriore ricchezza e valorizzazione.
    - 2.2.1. Che il silenzio sia dimensione imprescindibile della nostra vita, forse l'ambiente vitale della nostra vita, emerge dal fatto che la stessa vita nel suo offrirsi si offre nel silenzio, germina nel silenzio. Come del resto i fatti che sono più significativi nella vita si vivono nel silenzio: l'amore la bellezza sono indicibili. Come anche i fatti più drammatici si impongono con il silenzio: cfr. il dolore, la morte<sup>52</sup>. Esso è un fenomeno originario (*Urphänomen*), anzi il primo fra i fenomeni originari umani come l'amore, la fedeltà, come la morte e la vita stessa: esso li precedeva ed «esisteva prima ancora di tutti questi fenomeni originari ed è presente in ciascuno di essi. [...] Avvolge dunque gli altri fenomeni originari, l'amore, la fedeltà, la morte e anzi in essi vi è più silenzio che manifestazione; nell'amore, nella fedeltà e nella morte così [come nella vita stessa] vi è più silenzio di quanto effettivamente»<sup>53</sup> tali fenomeni umani non esprimano se stessi e possano apparire nella loro peculiare identità. Ciò vuol dire anche che «in ogni uomo c'è molto

<sup>51</sup> M. PICARD, *Il mondo* cit. 3 e 43.

<sup>52</sup> "Nel silenzio, siamo sempre in ascolto della morte": di qui la fuga dal silenzio come impossibile fuga dalla morte, come incapacità di sostenere la visione della morte. Però la morte ha una parola da dire per cui val la pena di ascoltare? No; ma allora il silenzio è il non senso (e questa è la drammaticità spesso presente nel silenzio: è il fallimento della nostra parola e quindi della nostra comprensione). Oppure sì, e allora tutta la nostra difficoltà ad ascoltare una parola che è sempre e solo vita ed espressione di vita; quindi che parola potrebbe avere la morte? una parola di vita e per la vita? la morte in vista della vita? JABES, *Il libro* cit. 92.

<sup>53</sup> M. PICARD, *Il mondo* cit. 9.

silenzio, vi è più silenzio di quanto egli possa spenderne effettivamente nella sua vita. Per questo ogni manifestazione umana ha un che di misterioso»<sup>54</sup>.

2.2.2. Se è vero che il silenzio è un elemento costitutivo della nostra esistenza, se, in qualche modo, lasciarsi permeare dal silenzio è lasciarsi invadere dalla indicibilità dell'essere, senza il silenzio l'uomo va incontro al proprio annullamento avendo smarrito una dimensione ontologicamente fondamentale. Nulla può modificare e abbrutire con tanta violenza l'essenza umana quanto la perdita del silenzio poiché se è vero che l'uomo «è pur sempre e veramente uomo soltanto grazie alla parola, la vita nel silenzio come entità primaria naturale conferisce all'uomo un'altra vita ancora, appunto la vita nel silenzio, rinviandolo oltre la vita che è nella parola, ad un'altra vita che è al di là e oltre la parola, e pertanto rinviandolo anche oltre se stesso»<sup>55</sup> a qualcosa di superiore a se stesso.

2.2.2.1. Solo nel silenzio l'uomo sperimenta tutta la propria creaturalità e finitezza (non ha parole, dove sarebbero necessarie parole); sperimenta l'eccedenza della realtà rispetto alla sua capacità di comprensione e di manipolazione.

2.2.2.2. Come solo nel silenzio intravede la possibilità di qualcosa che lo trascende, qualcosa che non potrà mai essere oggetto di parola perché eccedente ogni possibile parola. *"Quando non si possono far cessare i discorsi del silenzio, bisogna rassegnarsi a rinunciare alla parola, non è vero?"*<sup>56</sup> perché i discorsi del silenzio fondano quelli della parola e sono molto più significativi e decisivi di quelli della parola. Tra l'altro rinunciare alla parola è una nostra possibilità, mentre i discorsi del silenzio non sempre si possono far cessare; il silenzio è autonomo rispetto a noi, ed è questa autonomia del silenzio che necessariamente rinvia a qualcosa d'altro. Ha una forza, il silenzio, superiore alla nostra, si impone nella sua indicibilità, nella sua ricchezza e nella sua povertà, non è a nostra disposizione, ci trascende sempre e diventa condizione della nostra comprensione; che rinvii a Dio? *"Se io parlassi la lingua di Dio, gli uomini non m'intenderebbero: Egli è infatti il silenzio di ogni parola"*<sup>57</sup>.

2.2.2.2.1. *"Tu non potrai avere un linguaggio tanto felice da poter superare il silenzio di Dio. Perché Dio è un enorme silenzio che accarezza non solo il mio volto, ma il volto di tutti gli innamorati di questa terra, che alla fine non sono altro che un'immagine traslata del suo grandissimo amore, e del suo fari uomo"*<sup>58</sup>.

2.2.2.2.2. Dio è duro silenzio e va assunto lentamente e con pazienza; il silenzio, allora, ci rende divini, ci rende partecipi della ricchezza di significato della creatività di Dio; però chi ha la pazienza del silenzio?<sup>59</sup>

2.2.2.2.3. *"Tu ci comunichi la parola appresa nel silenzio in cui Dio si è esiliato"*: la parola nasce dal silenzio che è il luogo di Dio, del suo esilio, della sua povertà, della sua insignificanza; però è questo l'origine della parola, della sua significatività; dalla povertà di Dio è possibile la nostra ricchezza, che però porta sempre i segni della povertà da cui si origina e della sua precarietà<sup>60</sup>.

2.2.2.2.4. *"A colui che ascolta, il silenzio è scia rivelatrice"*<sup>61</sup>: se è scia, è segno di un passaggio di qualcuno, è indice della presenza o della possibilità di incontro con qualcuno che ci precede costantemente su una strada di incertezza, da perscrutare costantemente con estrema attenzione per non perdersi.

2.2.2.2.5. *"La morte... è l'invisibile vita, quella di Dio. Il silenzio, che è il supremo rifiuto, è il Suo regno. Allora, i battiti dei polsi e delle tempie sono una stessa sfida al tempo"*<sup>62</sup>: nella morte e nel silenzio, che sembrano essere la negazione di ogni vita, la radicalizzazione di ogni rifiuto, è possibile una vittoriosa sfida al tempo, una uscita dal tempo; il problema è che noi siamo creature del tempo e non abbiamo il coraggio e la forza per uscire dal tempo.

---

<sup>54</sup> Ibidem.

<sup>55</sup> Ivi .99.

<sup>56</sup> Ivi 120.

<sup>57</sup> JABES, *Il libro cit.* 79.

<sup>58</sup> MERINI A., *La carne cit.* 96.

<sup>59</sup> JABES E., *Il libro cit.* 24.

<sup>60</sup> Ivi 113.

<sup>61</sup> Ivi 177.

<sup>62</sup> Ivi 194.

3. Per certi aspetti il silenzio condivide con la filosofia
- 3.1. il fatto di essere 'inutile'. Il silenzio è totalmente gratuito e dunque sottratto alla logica imperante dello sfruttamento e della mercificazione: esiste e basta, sembra non avere alcuno scopo o finalità. Se «il silenzio è totalmente estraneo al mondo dell'utile, non è possibile "farsene" proprio nulla: dal silenzio non si ricava letteralmente nulla, il silenzio è improduttivo e per questo sembra non avere alcun valore. Eppure dal silenzio promanano più aiuto e più prosperità che da tutto quanto è utile. Esso, l'inutile, si pone accanto a ciò che è fin troppo utile, appare improvvisamente al suo fianco e spaventa per la sua assoluta mancanza di scopo, interrompe il flusso e la corsa di ciò che è fin troppo utile. Il silenzio rafforza ciò che vi è d'intangibile e inviolabile nelle cose, attenua il danno che lo sfruttamento arreca alle cose, restituisce le cose nella loro integrità riportandole dal mondo dell'utilità disaggregante e dispersiva al mondo dell'esistenza integra. Conferisce così alle cose un po' della sacra inutilità, poiché questo è il silenzio: sacra inutilità»<sup>63</sup>.
- 3.2. Come, dovrebbe condividere con la filosofia, il fatto di essere fondamentalmente ascolto. Il silenzio dona l'accesso ad una virtù sconosciuta: quella dell'ascolto. È solo questo silenzio che dona dignità e significato alla parola detta, alla parola ascoltata; e solo in questo modo ricomprenderò il valore e la dignità anche della mia parola. E il silenzio diventa il fondamento del dialogo, dell'apertura accogliente e attenta all'altro (anche se la parola che ascolto potrebbe essere violenta, offensiva, dolorosa). E l'altro viene riconosciuto per quello che è e non per quello che io vorrei fosse. Il silenzio diventa la salvaguardia del tu, della sua irriducibilità, della sua trascendenza. "... *entra nella mia parola, nella mia oscura dimora. Di qua e di là dal silenzio, saremo una stessa voce*"<sup>64</sup>: la parola è la mia dimora, per quanto oscura, non conosciuta e quindi, in quanto oscura non tantissimo ospitale; però è possibile entrarvi in compagnia; in questa dimora pervasa dal silenzio, per cui si è insieme di qua e di là di esso, è possibile una nuova comunione nella parola e nel silenzio
- 3.3. A partire da questa esperienza, forse, si potrebbe aprire uno spiraglio su un altro Tu, radicalmente trascendente, un Tu che si fa silenzio per permettermi d'essere quello che sono; che si fa silenzio per poter affermare la mia libertà e la mia irriducibilità. E potrebbe trovare un senso anche il silenzio sempre possibile (sempre attuale?) di Dio.  
*"Più silenzioso del serpente. Tu sei la parola della parola"*<sup>65</sup>: Dio, parola della parola, origine della parola che, in quanto tale, deve essere diversa dalla parola, deve essere, in quanto parola originaria, che origina la nostra parola, silenzio. Parola che è silenzio, Dio origine di tutto grazie a una parola (Genesi) che è silenzio (cfr Elia all'Oreb) e per questo può generare la nostra parola. La nostra parola trova la sua verità nel silenzio, il silenzio che è parola creatrice, è ricchezza massima della espressività, della creatività. Il silenzio acquista, allora, spessore ontologico, è il divino nel suo approssimarsi a noi, è la rivelazione dell'essere che permette la dicibilità dell'essere stesso.
- 3.4. Il silenzio nutre il dialogo, e nel dialogo ho la possibilità di incontrare la verità e non i miei sogni. Se condizione d'incontro con la verità nel dialogo, il silenzio non è chiusura, non è solipsismo intuizionistico. Il silenzio diventa apertura alla parola e fondamento della parola. Qual è in definitiva il rapporto tra silenzio e parola?
- 3.4.1. Romano Guardini ha puntualmente individuato una tale relazione come quella di una coppia di opposti polari. L'opposizione polare (*Gegensatz*) diversamente dalla contraddizione (*Widerspruch*) pur prevedendo dei fenomeni tra loro opposti non determina mai un'alternatività reciprocamente escludente: o l'uno o l'altro. Certo mentre si tace non si può contemporaneamente parlare e mentre si parla non si può nello stesso tempo tacere, ma la parola autentica richiama in ogni caso il silenzio e il vero silenzio cerca sempre e comunque l'esodo in direzione della parola. Scrive, infatti, Guardini: «Alla parola [dunque] – diciamo più esattamente, al parlare – corrisponde essenzialmente un altro fenomeno, che n'è la controparte: il silenzio. "Silenzio" non significa soltanto qualcosa di negativo – vale a dire, il dato di fatto che non si parli – bensì qualcosa di compiuto in se stesso e insieme dotato di senso. È capace di silenzio soltanto chi sa parlare. Allo stesso modo, com'è in grado di parlare sensatamente solo chi sa far silenzio – e anche lo fa realmente. Quanto entrambi i fenomeni, il silenzio e la parola, siano intimamente correlati, lo vediamo nelle loro forme distorte prive di senso. Non appena il parlare perde quel suo momento costitutivo che è il "silenzio", nasce la chiacchiera. Non appena il silenzio non conserva in sé la forza della parola, si trasforma in mutismo. Parlare è un moto transitivo; esso s'indirizza all'altra persona. Il silenzio è invece un moto, che vibra in se stesso. Quello è un atto, questo è uno stato che egualmente porta in sé una specifica consapevolezza del proprio si-

<sup>63</sup> M. PICARD, *Il mondo* cit. 6.

<sup>64</sup> JABES, *Il libro* cit. 46.

<sup>65</sup> Ivi 53.

gnificato. Tale contenuto di senso può essere di diverso genere: la contemplazione di una verità...l'esame della coscienza...l'intenso sentire una gioia del cuore – fino al semplice sperimentare l'esistenza, la realtà, la vita, il tempo e il suo scorrere... Parola e silenzio sono così strettamente legati l'una all'altro da costituire, in fondo, un fenomeno complessivo, per il quale però – e questo è significativo – noi non possediamo alcun nome»<sup>66</sup>.

- 3.4.2. Lavelle: «la parola più bella non spezza il silenzio, lo rende più sensibile. La parola procede dal silenzio, l'esprime ed in esso ritorna. Il silenzio è lo spazio che attraversano le parole, è in esso che risuonano; esse evocano la sua non finitezza»<sup>67</sup>. Parlare significa manifestare noi stessi nella parola, è l'interiorità che esce all'aperto. Perché tutto ciò non determini una dispersione e una dissipazione occorre che a questo movimento verso l'aperto sempre si contrapponga un movimento in direzione contraria: un ritirarsi dell'anima in se stessa, un sottrarsi dello spirito dal mondo pubblico facendosi inaccessibile, un vibrare dell'interiorità in se stessa.
- 3.4.3. *"Catene rocciose dell'impossibile. / Mute frontiere del possibile"*<sup>68</sup>. Cosa è la possibilità? Da cosa è misurata? non dalle nostre capacità, dalle nostre possibilità, ma dall'impossibilità; impossibilità che è quella oggettiva, quella che si oppone alla possibilità come montagna rocciosa. Impossibilità che si manifesta nel silenzio (è il silenzio questa montagna rocciosa invalicabile, bella magari, ma distante, sempre?), e, quindi, nell'indicibilità. L'impossibile, se è indicibile, è solo trascendente noi stessi, oltre la nostra stessa esperienza, oltre la possibilità del dire: tutto il dire rientra nelle nostre possibilità. Anche se non necessariamente; le catene rocciose potrebbero essere intrinseche al linguaggio stesso; la parola è sempre in grado di dire? O si trova spesso nell'impossibilità del dire? Qui l'impossibilità non è nostra impossibilità, ma solo del linguaggio, perché è l'impossibilità di dire qualcosa di estremamente reale, qualcosa che viene a toccare la radice del nostro stesso essere. Per cui la parola deve costantemente misurarsi con il silenzio come suo limite intrascendibile, che la accompagna sempre e che insieme dà rilevanza a quello che dice
- 3.4.4. In tale reciproca coimplicazione di silenzio e parola, la parola è investita di una missione da parte del silenzio, *dice* e può dire soltanto il silenzio che, in quanto tale, trascende sempre la parola. Che sia il silenzio questa apertura alla trascendenza che ci permette di intravedere quel silenzio eterno da cui si è originata la Parola?
- 3.4.5. Questo è dunque il rischio mortale per l'uomo (oggi soprattutto): smarrire una parola che sia davvero risonanza del silenzio. Restare così impigliato in un mondo esclusivamente verbale che conduce all'entropia progressiva della stessa identità personale: «L'uomo – scrive Picard – vive a metà strada tra il mondo del silenzio da cui egli proviene e il mondo dell'altro silenzio verso cui si dirige, quello della morte. Tra questi due mondi del silenzio, vive anche la parola umana che pure su di essi si sostiene. Per questo la parola ha una duplice risonanza: una da dove proviene e una dal regno della morte. [...] Oggi tuttavia la parola è lontana da entrambi i mondi del silenzio, nasce dal rumore e scompare nel rumore; il silenzio oggi non è più un mondo a sé stante, è soltanto il luogo in cui il rumore non è arrivato e non è ancora completamente penetrato, è solo un'interruzione del rumore: per un istante l'apparecchiatura del rumore cessa di funzionare, – ecco, proprio a questo è ridotto oggi il silenzio: un rumore che non funziona. Non c'è più da un lato la parola e dall'altro il silenzio, bensì soltanto da un lato le parole già pronunciate e dall'altro le parole che non lo sono ancora, ma pure queste ultime sono presenti, giacciono sparse qua e là come attrezzi inutilizzati, con aria di minaccia o di tedio»<sup>69</sup>

## Le domande

Lo stupore genera il silenzio; e nel silenzio si impongono immediatamente le domande.

È vero che le domande si impongono, però è anche vero che le possiamo tranquillamente evitare; e la chiacchiera che sa tutto di tutto sta lì a dimostrarlo.

1. Si impongono le domande; e questo per un motivo semplice: che noi siamo limitati, finiti, condizionati dal nulla sempre possibile eppure esistiamo. Perché? Quale il senso di una esistenza che deve confron-

<sup>66</sup> R. GUARDINI, *Etica. Lezioni all'Università di Monaco (1950–1962)*, Morcelliana, Brescia 2001, pp. 713–714.

<sup>67</sup> L. LAVELLE, *Le parole et L'écriture, L'artisan du livre*, Paris 1947, pp. 150–151.

<sup>68</sup> JABES, *Il libro* cit. 53.

<sup>69</sup> M. PICARD, *Il mondo* cit. 25–26.



tarsi spesso con la violenza, con l'ingiustizia? Ha senso una esistenza che sembra essere la guerra di tutti contro tutti? Che senso ha una esistenza connotata dal dolore, dalla morte? Perché esiste la realtà? Perché l'essere e non piuttosto il nulla? Si riduce tutto a questa esistenza oppure no? C'è qualcosa o qualcuno di trascendente? In ultima analisi la domanda è: ha senso il tutto?

2. Le domande si impongono; ma è possibile una risposta?
  - 2.1. Se il problema è il problema del tutto o dell'essere sembra che siamo condannati alla assenza di una risposta che possa provenire da noi perché non possiamo trascendere il tutto o l'essere. Non siamo in grado di comprendere la nostra esistenza (per comprenderla, secondo la lezione di Heidegger, dovremmo averla conclusa, compiuta; ma allora dovremmo essere già morti), come possiamo conoscere il senso del tutto, come possiamo sperare di conoscere l'essere? Sembra che più che risposte troviamo sempre e solo nuove domande.
  - 2.2. Visto che noi non possiamo rispondere sembrerebbe necessario far intervenire la filosofia positiva di Schelling (che si fonda sulle necessità di una rivelazione), oppure il "più sicuro legno" di Platone che sempre si rifà alla rivelazione: *«Infatti, o Socrate, io penso come te, che cioè, avere una chiara conoscenza di tale questione in questa vita, o è impossibile o è molto difficile, ma che, d'altra parte, il non mettere a prova in tutte le maniere le cose che si dicono al riguardo e il desistere prima che sia esaurito l'esame sotto ogni aspetto, è da uomo veramente vile. Infatti, trattandosi di questi argomenti, non è possibile se non fare una di queste cose: o apprendere da altri come stiano le cose, oppure scoprirlo da se stessi; 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 non si possa fare il viaggio in modo più sicuro e con minor rischio su più solida nave, cioè affidandosi a una rivelazione divina»*<sup>70</sup>. Però qui siamo a livello di fede e del rischio bello, ma sempre rischio: *«Certamente, sostenere che le cose siano veramente come io le ho esposte, non si conviene ad un uomo che abbia buon senso; ma sostenere che o questo o qualcosa di simile a questo debba accadere delle nostre anime e delle loro dimore: ebbene, questo mi pare che convenga e che metta conto di arrischiarsi a crederlo, perché **il rischio è bello!**»*<sup>71</sup>.
3. Certamente non possiamo prendere alla leggera, con sufficienza, la possibilità di una divina rivelazione. Però, prima, dobbiamo, come insegna Platone, cercare di percorrere le vie che sono a nostra dimensione e a nostra disposizione. E nella ricerca l'uomo potrebbe percorrere la via della scienza e, qualora questa non dia risposte esaustive, cercare di vedere se la filosofia possa fare qualche passo in più o diverso rispetto alla stessa scienza.
  - 3.1. Può rispondere la scienza a queste domande? È impossibile perché:
    - 3.1.1. la scienza parte sempre da presupposti, da postulati che non mette in discussione; ora il problema del senso, dell'essere non lascia niente per presupposto, niente di ingiustificato, investe tutto.
    - 3.1.2. Si interessa della realtà empirica. Ora da nessuna parte è dimostrato che la realtà sia solo quella empirica. Inoltre considera la realtà come presupposto ingiustificato; resta il problema da dove provenga, e la risposta non può essere scientifica visto che la scienza la presuppone. La scienza dice come è fatto il mondo ma non perché (e questo era chiaro già a Galilei).
    - 3.1.3. Si fonda su un metodo e su procedure che sono quantitative; ed è l'esperienza di tutti i giorni a dimostrarci che la nostra vita non si riduce a questa dimensione.
    - 3.1.4. È progressiva e, per questa progressività, è sempre confutabile. Ora non posso accettare un senso 'progressivo' e tanto meno posso accettare un senso che sia, di principio, confutabile. La scienza è una importante (e per certi aspetti decisiva) prospettiva sulla realtà; ci permette di dominare la realtà e renderla funzionale alla nostra esistenza. Ma è solo una prospettiva e, tra l'altro, una prospettiva antropocentrica.
  - 3.2. La filosofia: cerca in modo esplicito il senso del tutto.
    - 3.2.1. Potrebbe arrivare alla metafisica; il senso, la giustificazione si troverebbe oltre la dimensione strettamente empirica.
    - 3.2.2. Potrebbe anche restare ferma a una dimensione empiristica; ma sembrerebbe essere una scelta pregiudiziale (quindi deriverebbe da una non effettiva radicalizzazione della domanda come dovrebbe fare la filosofia) anche se giustificata dallo scientismo che pretende di ridurre tutto a dimensione empirica.

---

<sup>70</sup> Fedone 85 d.

<sup>71</sup> Fedone 114 d.

- 3.2.3. In un caso come nell'altro la filosofia dovrebbe sapere bene che si trova sempre nell'ambito della finitezza, della prospettiva e mai della verità esaustiva. Qualunque sua risposta sarebbe solo un tentativo di rispondere.
- 3.2.4. La metafisica, tutta la filosofia cerca il senso del mondo. E, allora, dovrebbe restar ben fermo quello che abbiamo visto sostenere Wittgenstein: «Non come il mondo sia è ciò che è il mistico, ma che esso sia»<sup>72</sup>. Oppure, potrebbe tornare utile la parola di Jabès: *L'ala della parola è una domanda. La risposta... non può essere data che all'ultima domanda; dunque a quella che solo Dio ha il potere di porre. Così, la risposta non può venire che da Adonai*<sup>73</sup>. Solo nella domanda la parola trova la sua ala; nella domanda la parola è in grado di assumere la sua libertà e la sua creatività, la sua vita. Per questo deve permanere sempre nella domanda, conoscendo tutta la provvisorietà delle sue risposte. Ci sono le risposte, c'è la risposta ultima, ma non appartiene a noi. A noi la domanda, la sempre rinnovata ricerca che non è inutile perché una qualche risposta, anche se non quella ultima, riesce e trovarla.
4. Compito della filosofia sarà quello di mantenere sempre vive queste domande, cercare di lasciare sempre aperta la strada alla domanda ultima del senso e del perché non il nulla. Solo che fare questo non è la cosa più facile che si possa immaginare (e per questo spesso la filosofia rischia di tradirsi). Non è facile perché mantenersi costantemente nella domanda significa
- 4.1. riconoscere il proprio limite
- 4.2. e riconfermare sempre di nuovo la serietà della domanda che potrebbe avere risposte sia positive (la possibilità di un senso) sia risposte negative (nichilismo, relativismo).
- 4.3. In tutti e due i casi si tratta di ospitare in noi il sempre presente nulla che potrebbe anche essere il nostro peggior nemico.
5. Tante sono le domande, ma quella decisiva è la domanda ultima del senso, del perché l'essere e non piuttosto il nulla. Ed è con questa domanda radicale che dobbiamo sempre confrontarci.
- 5.1. La risposta non può essere a portata dell'uomo, trovata, per la sua finitezza; non può nemmeno essere costruita dall'uomo: sarebbe pur sempre una risposta finita.
- 5.2. La risposta non potrà venire dalla filosofia come, però, non potrà venire nemmeno dalla fede vista la loro strutturale finitezza.
- 5.3. Dobbiamo rassegnarci all'assenza della risposta e all'assenza di senso?
6. La grande domanda prima che domanda potrebbe essere invocazione.
- 6.1. Ora, se il nulla intacca in modo irreversibile ogni senso costruito o raggiunto dall'uomo, non potrà mai intaccare il senso invocato.
- 6.2. Cosa è invocazione?
- 6.2.1. È desiderio di qualcuno.
- 6.2.2. È in-vocazione: chiamata alla presenza nella situazione di limite, nella presenza del nulla incombente.
- 6.2.3. È chiamata in soccorso.
- 6.3. Di soccorso
- 6.3.1. abbiamo bisogno noi caratterizzati dalla presenza del nulla; abbiamo bisogno di aiuto, abbiamo bisogno di senso visto che siamo sempre destinati ad essere solo mendicanti di senso.
- 6.3.2. Però di soccorso, di aiuto sembrerebbe avere bisogno anche Dio (cfr. il Dio di Osea, il Dio amante tradito; cfr. la richiesta di aiuto di Gesù nell'orto o nella croce; l'esclamazione "Gerusalemme, Gerusalemme, che uccidi i profeti e lapidi coloro che sono mandati a te, quante volte ho voluto raccogliere i tuoi figli come una gallina la sua covata sotto le ali e voi non avete voluto!" Lc. 13, 34).
- 6.4. Dio e uomo sono accomunati dall'"invocazione; quindi sono accomunati dalla povertà. La mia invocazione potrebbe essere la mia apertura alla fede; l'invocazione di Dio potrebbe essere il dono della fede e il desiderio di accoglienza.
7. La grande domanda resta comunque inevasa dalla scienza (anche perché non rientra tra le sue domande). Ma resta inevasa anche dalla filosofia per quanto ricerchi e tenti delle risposte; per questo la filosofia non salva. Ed è questo lo stesso motivo per cui l'uomo è e permane un essere religioso. Il senso ultimo può essere solo un senso religioso, che ci trascende, che potrebbe offrirsi e che noi, eventualmente,

<sup>72</sup> *Tractatus* prop. 6.44.

<sup>73</sup> JABES, *Il libro* cit. 169.

potremmo accogliere. Ma allora Dio sarebbe un tappabuchi? «Razionali sono tutti quegli sforzi filosofici che, intenzionalmente o meno – più spesso inintenzionalmente – hanno deassolutizzato le molte pretese della ragione umana. Ed è certamente ragionevole cercare una risposta religiosa a una domanda che altrimenti rimarrebbe senza soluzione. [...] se le cose stanno così, allora il tuo Dio è un Dio - tappabuchi. Ed è questo un altro caso... in cui non bisogna aver paura delle parole. Se il buco da tappare è il senso della vita di ogni uomo e dell'intero universo, io sto per il Dio tappabuchi. E a chi mi accusa di irrazionalismo, richiamerei alla mente la *scommessa* di Pascal»<sup>74</sup>.

---

<sup>74</sup> G. REALE – D. ANTISERI, *Quale ragione?*, R. Cortina Editore, 2001, 258 – 259.

## IL LIMITE

1. Il limite è connaturato “in ogni singolo istante della nostra vita, nella dimensione più profonda della destinazione dell’uomo. L’essere dell’uomo si configura come un essere nel limite. In qualsiasi forma o grado di realtà, la finalità del limite è di produrre limitazioni: nel riconoscimento soggettivo e nella presa di coscienza immediata di ogni singola e autentica limitazione”<sup>75</sup> si radica la possibilità della nostra esistenza. La grandezza dell’uomo, allora, consiste nel saper incontrare la propria finitezza, accettare la propria caducità e la paura che ne deriva<sup>76</sup>. Questo perché il riconoscimento del limite, della finitezza, è la condizione per affermare la nostra identità e la nostra potenza; don Giovanni che ha tolto ogni limite provoca solo la rincorsa inesausta, per paura di infiacchimento, del piacere. Il delirio di onnipotenza genera impotenza; per cui don Giovanni, figura moderna, oggi è vecchio e sorpassato<sup>77</sup>.
2. Il problema del limite è antico quanto la filosofia. Sappiamo che tutta la filosofia di Kant intende essere una filosofia del limite. È solo nel Novecento che assume caratteri più esistenziali e per certi aspetti tragici. Analizziamo alcuni filosofi.
  - 2.1. **ANASSIMANDRO.** Per Anassimandro i due concetti di limite e illimitato, di finito e infinito, sono inscindibilmente connessi. Tutte le cose che esistono, lo sono in virtù di limiti. Anassimandro indicava col termine τὸ ἀπειρον il fondamento delle cose. Il fondamento eterno, infinito, semplice, senza determinazioni qualitative, non soggetto a trasformazione. Dal suo eterno movimento hanno origine le cose: non solo nella loro molteplicità ma anche nella loro infinita varietà. Gli enti son detti: τὰ πείρατα. Non a caso. Τὸ πείρας significa appunto: il limite. Dunque tutto ciò che esiste s’identifica coi suoi limiti ed esiste in virtù delle limitazioni. Le cose esistenti esistono perché finite, ovvero perché hanno una propria de-finizione particolare, perché sono caratterizzate da certe determinazioni, perché sono vincolate da confini che fanno sì che ognuna sia differente dalle altre. Dunque ogni ente ha un inizio e una fine: non è eterno; occupa uno spazio delimitato dalla propria figura; è composto di parti; ha le sue specifiche caratterizzazioni qualitative; è soggetto a divenire: ad assumere forme diverse. Tutti gli enti sono così. Anche l’uomo.
  - 2.2. **PICO DELLA MIRANDOLA.** L’uomo non solo avverte come “limiti” i propri limiti, ma, in più, tende a romperli; oppure ad oltrepassarli; o almeno ad aggirarli. Per sua natura dunque l’uomo non può identificarsi in toto con i propri limiti. Avverte l’esistenza di uno scarto da riempire: tra quello che egli “è” e quello che “può essere”. La sua esistenza quindi non scorre rigorosamente, indefettibilmente, nel tracciato prescritto dalla sua naturalità. Questa idea l’ha espressa bene in *De hominis dignitate*. “Già il Sommo Padre, Dio creatore, aveva foggato secondo le leggi di un’arcana sapienza questa dimora del mondo quale ci appare, tempio augustissimo della divinità. Aveva abbellito con le intelligenze la zona iperurania, aveva avvivato di anime eterne gli eterei globi, aveva popolato di una turba di animali d’ogni specie le parti vili e turpi del mondo inferiore. Sennonché, recato il lavoro a compimento, l’artefice desiderava che ci fosse qualcuno capace di afferrare la ragione di un’opera sì grande, di amarne la bellezza, di ammirarne la vastità. Perciò, compiuto ormai il tutto, come attestano Mosè e Timeo, pensò da ultimo a produrre l’uomo. Ma degli archetipi non ne restava alcuno su cui foggiare la nuova creatura, né dei tesori uno ve n’era da largire in retaggio al nuovo figlio, né dei posti di tutto il mondo uno rimaneva in cui sedesse codesto contemplatore dell’universo. Tutti ormai erano pieni, tutti erano stati distribuiti nei sommi, nei medi, negli infimi gradi. Ma non sarebbe stato degno della paterna potestà venir meno, quasi impotente, nell’ultima fattura; non della sua sapienza rimanere incerto in un’opera necessaria per mancanza di consiglio; non del suo benefico amore, che colui che era destinato a lodare negli altri la divina liberalità fosse costretto a biasimarla in se stesso. Stabili finalmente l’ottimo artefice che a colui cui nulla poteva dare di proprio fosse comune tutto ciò che aveva singolarmente assegnato agli altri. Perciò accolse l’uomo come opera di natura indefinita e postolo nel cuore del mondo così gli parlò: «Non ti ho dato, o Adamo, né un posto determinato, né un aspetto proprio, né alcuna prerogativa tua, perché quel posto, quell’aspetto, quelle prerogative che tu desidererai, tutto secondo il tuo voto e il tuo consiglio ottenga e conservi. La natura limitata degli altri è contenuta entro leggi da me prescritte. Tu te la determinerai da nessuna barriera costretto, secondo il tuo arbitrio, alla cui potestà ti consegnai. Ti posi nel mezzo del mondo perché di là meglio tu scorgessi tutto ciò che è nel mondo.

<sup>75</sup> A. GENTILE, *Filosofia del limite*, Rubbettino, 2012,133.

<sup>76</sup> Cfr. JÜNGER E., *Al muro del tempo*, Adelphi 2000, 153-55.

<sup>77</sup> NATOLI S., *Stare al mondo*, Feltrinelli 2002, 145.

Non ti ho fatto né celeste né terreno, né mortale né immortale, perché di te stesso quasi libero e sovrano artefice ti plasmassi e ti scolpissi nella forma che avresti prescelto. Tu potrai degenerare nelle cose inferiori che sono i bruti; tu potrai, secondo il tuo volere, rigenerarti nelle cose superiori che sono divine». O suprema liberalità di Dio padre! O suprema e mirabile felicità dell'uomo! A cui è concesso di ottenere ciò che desidera, di essere ciò che vuole. I bruti nel nascere seco recano dal seno materno tutto quello che avranno. Gli spiriti superni o dall'inizio o poco dopo furono ciò che saranno nei secoli dei secoli. Nell'uomo nascente il Padre ripose semi d'ogni specie e germi d'ogni vita. E secondo che ciascuno li avrà coltivati, quelli cresceranno e daranno in lui i loro frutti. E se saranno vegetali sarà pianta; se sensibili, sarà bruto; se razionali, diventerà animale celeste; se intellettuali, sarà angelo e figlio di Dio. Ma se, non contento della sorte di nessuna creatura, si raccoglierà nel centro della sua unità, fatto uno spirito solo con Dio, nella solitaria caligine del Padre colui che fu posto sopra tutte le cose starà sopra tutte le cose<sup>78</sup>. L'uomo è certamente un essere limitato. Ma per sua natura non è condannato alla fissità dei limiti di una determinata essenza. Anzi, può diventare quello che egli desidera essere: quel ch'egli stesso, in piena autonomia, in forza della sua libertà, decide di essere (ei datum id habere quod optat, id esse quod velit).

- 2.3. **KANT.** Sia in ambito gnoseologico che etico e politico, Kant ebbe chiaro il senso della limitatezza delle possibilità dell'uomo. È a partire da questa limitatezza che si tratta di determinare le possibilità dell'uomo in modo da evitare di cadere in illusioni. A partire dalla fondamentale esperienza del limite fa quella che è stata chiamata una 'ermeneutica delle finitudine'. Il fatto che accentui il limite delle facoltà umane, della ragione, come è noto, non lo condusse allo scetticismo (entro i limiti è possibile conoscere tutto scientificamente) né, tanto meno, al nichilismo, ma gli fece intravedere una strada nuova che, partendo dalla (de)limitazione rigorosa delle capacità umane, permettesse tuttavia di rispondere a quelle che egli considerava le domande-chiave della filosofia: che cosa posso conoscere? Che cosa devo fare? Che cosa posso sperare? Chi è l'uomo? La sua filosofia, allora, ci offre una utilità negativa (determinare i limiti inoltrepasabili) e utilità positiva (quello che posso realizzare all'interno di questi limiti) della critica della ragion pura .
- 2.4. **FICHTE.** Contrariamente a Kant, Fichte si fa sostenitore della logica di superamento del limite e delinea un'etica del superamento. Egli avverte che, quando ci s'interroga sull'uomo, occorre riconoscere che l'uomo è un io. È coscienza. Tra tutto ciò che esiste, solo l'uomo è coscienza. Ma l'uomo non è pensiero puro, coscienza pura. È coscienza incarnata. Coscienza empirica. A limitarla è ... ciò che non è "io". Il suo limite è il non-io. E il non-io, a sua volta, non è un concetto astratto. Certo, la sua forma negativa non ci dice quel che esso è. Ma solo perché sotto il concetto di non-io sono sussumibili tante cose diverse. Il primo limite concreto della coscienza, del pensiero dell'uomo, è anzitutto il suo corpo. L'esistenza dell'individuo umano è "segnata" dalla corporeità. E con essa, dalla spazialità e temporalità. L'uomo è coscienza per così dire "chiusa" anzitutto nei limiti spazio-temporali. A questi limiti va aggiunto poi tutto quello che argina l'espansione della coscienza. Anche le istituzioni civili. Ed anche le istituzioni politiche. Ma – sottolinea Fichte – l'esistenza dell'individuo si configura come veramente umana quando la coscienza è tesa al superamento delle barriere. O meglio: quando il superamento diventa il suo imperativo morale. L'esistenza dell'individuo è un processo di liberazione, sul piano del pensiero e su quello dell'azione, su quello materiale e su quello spirituale, su quello della vicenda personale come su quello della vita politica. Anche sul piano della vita politica. Del resto è di comune consapevolezza che senza limiti sarebbe impensabile ogni vita relazionale in dimensione comunitaria. Ma, anche in questo caso, se ciò che ci limita in effetti ci fa essere – non è possibile esistere, infatti, se non all'interno di "limiti" socio-politici –, tuttavia il sistema di istituzioni, di leggi e di norme, mentre da una parte assicura e tutela i diritti, dall'altra impone anche dei doveri, e talvolta costituisce un confine abbastanza rigido che offre resistenza alle dinamiche individuali e comunitarie, che frena la naturale espansione delle esigenze personali e delle nuove emergenze sociali, stimolando appunto un permanente bisogno di superamento dello status quo. E costituisce un limite anche la cultura in cui siamo nati e siamo stati allevati: la cultura dalla quale ereditiamo la lingua fin dai primi giorni di vita. Anche la lingua ad esempio ci fa essere, consentendoci di esprimerci, di partecipare alla vivente comunità dei parlanti: e tuttavia spesso l'avvertiamo come una barriera. È esperienza comune che la lingua costituisce anche un limite per chi parla. Lo è sul piano espressivo: nel senso che la possibilità di esprimerci è necessariamente ristretta a quello che lo strumento consente e solo nel modo in cui esso lo consente; insomma spesso, nel parlare, il vissuto personale trova un odioso confine nello stesso linguaggio, oltre che nella lingua praticata: non si riesce a dire tutto quello che si vorrebbe dire, e non si riesce a dirlo nel modo in cui si vorrebbe dir-

<sup>78</sup> PICO DELLA MIRANDOLA, *De hominis dignitate*, trad. di E. Garin, Pisa, Scuola Normale Superiore, 1985, pp. 7-15.

Io. Ma la lingua è un limite anche sul piano comunicativo. Nel senso che, certo, la lingua mi permette di farmi capire dal destinatario del mio messaggio: ma solo se l'interlocutore parla la lingua in cui io mi esprimo.

## 2.5. KARL JASPERS.

2.5.1. Come anche nelle altre filosofie dell'esistenza – interpreti della sensibilità contemporanea – l'io «attua» continuamente se stesso con la sua libera scelta e con la sua autonoma decisione. Io «sono» ciò che via via «mi costruisco». Anzi io «sono» un continuo oltrepassamento di trincee, un permanente superamento di limiti, un perenne trascendimento verso sempre ulteriori possibilità di essere, una ininterrotta «ricerca» del mio «essere»: di un Essere che sta sempre «al di là», sta sempre al di là di me stesso.

Con la «scelta», dunque, non mi limito ad agire nel mondo, ma forgo la mia propria essenza. Ecco, la scelta è il segno del limite, della finitudine dell'uomo. Ma se nella scelta si rivela la percezione del limite, tuttavia attraverso la scelta si compie anche il superamento del limite. È sicuramente una liberazione. Una liberazione dai limiti precedenti. E dunque, liberazione dal proprio passato, dalla propria identità acquisita, da tutto quanto si è compiuto e che in qualche modo ora frena, se non addirittura soffoca. Ma il passare – l'atto del passare – è una condanna. Una costrizione. Un altro limite. Per "essere", l'uomo "deve" passare. Altrimenti non è. O meglio, continua a sussistere; ma non esiste in quanto "uomo". E il passaggio significa anche l'assunzione di "altri" limiti.

In certo senso, nelle situazioni-limite, il passaggio, l'attraversamento del confine, può significare – persino – non essere più. Non solo nel senso che si sprofonda nella nuova "situazione" finendo con l'identificarsi col nuovo "status". Ma anche in senso propriamente biologico. Per tanti l'esperienza-limite è desiderio di morte. Bisogno di mettere un punto fermo ad un'esistenza che non è più tale. Di chiudere una vita non umana. Ma si tratta di casi-limite.

2.5.2. Nell'interrogazione su me stesso – egli argomenta – io mi accorgo che non possiedo un'«essenza» prefissata, ma quel che mi caratterizza è l'essere un'«esistenza possibile».

La riflessione filosofica in Jaspers ruota intorno a quello che già per Fichte era l'*urto* (*Anstoß*) contro una *resistenza* allo stesso tempo trovata ed esigita, subita e desiderata.

2.5.3. Compito del pensiero pare essere quello di chiarire, approfondire, descrivere il limite che divide i termini contrapposti (esistenza e trascendenza, *in primis*) in modo da poterli *pensare* comunque insieme. E solo un pensiero aperto al paradosso è capace di pensare uno, insieme ciò che nel limite è opposto.

2.5.3.1. Il finito è tale in quanto ha limiti. Ma non saprebbe del limite se non sapesse già dell'infinito. Già Descartes nelle *Meditazioni metafisiche* aveva colto questa inevitabile connessione tra finito e coscienza dell'infinito. Ora, anche il limite non è nulla se non nella coscienza che di esso l'uomo può avere, sebbene nella coscienza esso sia già per un verso superato. In questo senso limite, coscienza del limite e suo superamento paradossalmente coincidono.

2.5.3.2. Il sapere che il finito ha di sé è il suo stesso essere finito e allo stesso tempo il suo trascendimento. Ora, tale sapere può essere connotato negativamente o positivamente: come sapere di un limite esterno e di una determinazione ovvero come ambito di una possibilità. Se il finito, nella coscienza che ha di sé, si limitasse esclusivamente a constatare i propri confini (se cioè si concentrasse esclusivamente sul «Medesimo che già era»), si ridurrebbe inevitabilmente a mero *esser-ci*, in una situazione di sostanziale «vuoto esistenziale». <sup>79</sup>Qualora invece tali confini fossero intesi non come esclusioni ma come possibilità, il finito diverrebbe punto di partenza per un cammino di comprensione aperto nel mondo <sup>80</sup>. L'esperienza del limite rappresenta pertanto quell'istanza che può suscitare l'aspirazione a trascendere il limite stesso e aprire all'esserci le vie dell'esistenza <sup>81</sup>.

2.5.3.3. Scrive Jaspers: «nella sua inesauribilità l'individuo è il limite» <sup>82</sup>. Vi sono infatti dei canoni, dei modi del rapportarsi all'altro e dei modi del trascendere stesso che, a loro volta, non possono essere trascesi per l'uomo che possiede una sola forma di sapere. Si tratta dei limiti naturali dell'intelletto e del linguaggio umano i quali, nel momento in cui sono gli unici strumenti del sapere umano, rappresentano anche quelle barriere che determinano la vita, anziché rinviare a qualcosa di là da essa. «Quand'anche mi avvicinassi al li-

<sup>79</sup> K. JASPERS, *Filosofia*, Utet, Torino 1978.

<sup>80</sup> Ivi, 127-128.

<sup>81</sup> Ivi 148: «L'esperienza dei limiti suscita l'aspirazione ad uscire dal mondo».

<sup>82</sup> Ivi 170.

mite, non potrei mai oltrepassare, nella conoscenza reale, la datità fattuale e la validità universale»<sup>83</sup>. Di fronte a questi limiti invalicabili, solo nel silenzio si può avere un ulteriore trascendimento. Non si tratta però del silenzio vuoto di parole, ma di quello sovrabbondante di senso che impone l'interrompersi della parola.

2.5.3.4. L'impossibilità del superamento del limite fonda la possibilità del trascendere nello spazio della possibilità, ossia del transitare dall'essere nel modo del semplice esserci all'esistenza come mondo della *libertà* rimanendo comunque sulla soglia del limite<sup>84</sup>. Del resto, è questa la natura antinomica dell'esistenza: quella d'esser da un lato situata nell'esserci e dall'altro rinviata alla trascendenza, ma allo stesso tempo il non poter stare in nessuno dei due. *Finitudine e apertura infinita* si modulano quindi in modo unico e paradossale e l'esperienza del limite converte l'esserci in esistenza, la chiusura in apertura e nell'abisso della *libertà*. Da un lato l'io si trova nel mondo come nella propria dimora, ma dall'altro si sa sbilanciato verso una ulteriorità che lo segna nell'intimo. Un aspetto non esclude l'altro, anzi nell'esperienza del limite l'uno si rovescia nell'altro e la paradossalità della situazione umana sta in questa duplicità: *il limite è il mio non-io che tuttavia è per me*. Per l'uomo l'esserci non cessa d'esser dolce anche quando ne rivela drammaticamente la finitezza e si scopre come prigioniero, ma allo stesso tempo nessuna dolcezza è in grado di far dimenticare l'angustia della situazione che l'io porta sempre con sé, oltre ogni possibile trascendimento.

2.5.4. A sentire Jaspers, bisogna fare il salto; e il vero salto è quello religioso.

2.5.4.1. Il vero problema esistenziale è appropriarsi del proprio fondamento. Ma ad ogni tentativo l'uomo urta contro dei limiti. In nessun modo, infatti, può riuscirci. In nessun modo potrà «afferrare l'essere». Provo a «prenderlo» con gli strumenti della conoscenza: riflette il pensatore tedesco. Tutto inutile: appena lo intravedo, dilegua. E quanto più lo vedo «vicino», tanto più mi si fa chiarissima la sua assoluta lontananza. E resto con nulla in mano. Ogni tentativo, insomma, finisce in naufragio.

2.5.4.2. Ma per Jaspers è il naufragio la via d'uscita. Proprio nel mio naufragio l'Essere, nella sua assoluta trascendenza, mi appare come realtà divina e, insieme, come fondamento del tutto, anche della mia stessa esistenza. Dunque il naufragio è indispensabile. Nel naufragare, l'Essere mi appare come la libertà assoluta e, insieme, come la incondizionata condizione della mia stessa libertà.

2.5.4.3. In questa prospettiva, dell'Essere non è predicabile l'esistenza. L'esistenza è espressione del limite. È la condizione del bisogno. La trascendenza invece è assolutamente se stessa, pertanto non ha bisogno d'altro; coincide assolutamente con se stessa, ed è aliena da limitatezza e condizionatezza, e da mutamento. Non «esiste», ma «è».

2.5.4.4. All'uomo che - col naufragio - ha individuato il suo fondamento nell'Essere divino, non resta che la fede. Poiché ogni suo tentativo di «afferrare» l'Essere non può che risultare vano, non resta che coglierlo attraverso la sua «cifra»: attraverso i suoi «segni» che, insieme, rivelano e nascondono la sua realtà. In effetti, per Jaspers, vi sono molteplici «cifre» dell'assoluto e non tutte con la stessa portata rivelativa. Particolarmente importanti e significative sono le «situazioni limite», ovvero quelle che, a differenza di tutte le altre, sono «immutabili», «definitive», quasi «un muro contro il quale urtiamo e naufraghiamo»; quelle che «non possiamo far altro che guardare in faccia con coraggiosa chiarezza».

2.5.4.5. Le situazioni-limite sono quelle percepite come invalicabili. Sono da considerarsi «cifre» dell'assoluto ogni «dato di fatto» ineliminabile ed immodificabile, ogni scacco, e infine la stessa morte. Queste situazioni-limite non sono straordinarie, nel senso che esse sussistono con l'esserci stesso: appartengono all'uomo e l'uomo non può evaderne. Di fronte ad esse non c'è che da arrendersi, perché ad esse non è possibile reagire sensatamente e soprattutto perché «sperimentarle ed esistere è la medesima cosa». In queste situazioni-limite - «cifre» dell'Assoluto - l'Assoluto si apre all'uomo. Attraverso esse l'Essere della trascendenza «si fa presente all'esistenza» in modalità «trasversale». Nelle situazioni-limite l'Essere si rende presente per mediazione: si fa per così dire immanente, si fa linguaggio. E nelle situazioni di lotta, di malattia, di dolore, di morte l'individuo, posto di fronte alla certezza di non poter trovare aiuto e sostegno in condizioni esteriori, viene chiamato a scegliere se stesso, a decidere della sua vita, a riappropriarsi radicalmente di

---

<sup>83</sup> Ivi 201.

<sup>84</sup> Ivi 222.

se stesso. Quanto alla morte, essa, finché viene vissuta dall'esistente come preoccupazione di evitarla, non è propriamente una situazione-limite. Lo diventa quando l'uomo l'assume come condizione della propria esistenza; quando in lui matura la convinzione che senza la morte non si vivrebbe, non si esisterebbe. Quando si è abbattuta la sua estraneità assoluta; quando le si va incontro come al proprio fondamento, come al proprio compimento. Solo così, dunque, la morte è percepita come situazione-limite, e diviene «rivelativa» dell'assoluto.

## **Siamo limite**

1. Siamo nel limite, siamo quello che siamo per il limite.
  - 1.1. Limite fisico, materiale, spaziale:
    - 1.1.1. siamo a Treviso non altrove, ed essere qui non è la stessa cosa che essere da un'altra parte; siamo quello che siamo perché siamo qui;
    - 1.1.2. abbiamo il nostro corpo e siamo anche il nostro corpo che può essere giovane o vecchio, sano o malato, alto o basso....; siamo il nostro corpo anche se ne sogniamo un altro.
    - 1.1.3. Siamo quello che mangiamo, sostiene Feuerbach: potrebbe essere un paradosso ma ha anche la sua parte di verità.
  - 1.2. Limite temporale (siamo ora e non ieri, non domani), limite anche storico (viviamo nella nostra storia, condizionati da quella passata e desiderosi di un futuro che non ci appartiene).
  - 1.3. Limite relazionale: il corpo che siamo indica relazione. Se siamo il nostro corpo e il nostro corpo ci condiziona, siamo anche condizionati nelle relazioni che abbiamo e che potremmo avere. Come anche il tempo che viviamo condiziona le nostre relazioni; e la storia diventa inevitabilmente un condizionamento nelle relazioni che stabiliamo.
  - 1.4. Per tutto questo il limite è anche limite culturale. Ci ritroviamo all'interno di una cultura che ci determina, che ci orienta nello spazio e nel tempo, che ci orienta nel futuro. Cultura che possiamo anche cercare di cambiare ma che resterà sempre con noi ed è questa cultura limitata che ci permette di ritrovarci nel mondo come a casa nostra.
  - 1.5. Il limite costringe anche il pensiero: è esperienza di tutti i giorni come il nostro pensiero non sia quello degli altri. È esperienza di tutti i giorni come il pensiero sia sempre determinato dalla prospettiva in cui da sempre siamo.
  - 1.6. La cultura, il pensiero sono fatti non materiali, hanno a che fare con lo spirito. Siamo condizionati anche nello spirito (del resto siamo spirito incarnato e non possiamo pensare che il corpo non condizioni anche la nostra dimensione spirituale).
  - 1.7. In questo contesto anche la fede, che inevitabilmente si trasforma in cultura, in visione complessiva del mondo, è un limite.
  - 1.8. Tutto in noi è limitato fin dall'origine (e per questo il limite è intrascendibile) e non potrebbe essere altrimenti visto che non siamo noi i nostri creatori ma ci ritroviamo ad essere per volontà di qualcun altro.
2. Solo che il limite non è univoco e al limite non ci si relaziona in un solo modo.
  - 2.1. L'uomo, sia come specie sia come singolo, è un essere limitato.
    - 2.1.1. "Il limite giace nella nostra vita e nella nostra esistenza, nella dimensione più profonda, nel santuario ontologico dell'uomo"<sup>85</sup>. L'uomo si configura come un "essere nel limite". La nostra vita è segnata da limiti: a cominciare da quelli spazio-temporali. Limiti che per lo più avvertiamo sempre nei termini di confini oltre i quali non è possibile andare. Barriere che, per un motivo o per un altro, è impossibile valicare. Il limite insomma è percepito sempre come un terminus ad quem.
    - 2.1.2. Oltre che un'imperfezione, una mancanza, una negazione, un'assenza – essere limitati significa essere imperfetti o essere privi di qualcosa –, il limite ha, però, anche un significato autenticamente positivo e profondamente dinamico. È vero che il limite si configura come una caratteristica ontologica che nessuno oserebbe mettere in dubbio, eppure l'uomo è caratterizzato anche dall'insofferenza per questa condizione e dalla spinta ad andare oltre i limiti. Si prova un piacere particolare a misurarsi con i propri limiti, a cercare di spostarli più avanti, pur sapendo di non poterli eliminare. Il problema è se il limite stesso non rappresenti un punto al di là del

<sup>85</sup> GENTILE, *Filosofia* cit. 5.



quale si aprano nuove possibilità. Un terminus a quo. Perché, sì, i limiti ci definiscono ma ... non ci limitano. La condizione limitata dell'uomo non deve significare lo schiacciamento dell'uomo in confini rigidi e insuperabili. Tutta la storia dell'uomo è un permanente tentativo di oltrepassare i propri limiti. E non solo i limiti "culturali" ma anche quelli "naturali". E non solo quelli conoscitivi ma anche quelli pratici. Tutta la storia della civiltà è la storia dei risultati conseguiti dall'uomo nello sforzo costante di superare ogni barriera. E nel superamento del limite sta il progresso.

- 2.1.3. Però anche il limite superato non è vinto, ma sollecita a nuovi superamenti, e così attesta che qualcosa continua a sfuggire. Al fondo ultimo del limite sta un'oscura barriera che non si riesce a padroneggiare.
  - 2.2. Limite può venir inteso come ciò che si può al massimo spostare, ma che non si può né varcare né tanto meno eliminare. Il limite è il nostro limite, ciò che ci accompagna e si sposta con noi. Il limite ci rimanda a noi stessi, perché riguarda sempre ciò di cui è limite, non altro.
  - 2.3. Il limite, ancor prima di costituire una sfida o un problema, rappresenta un dato di fatto, un qualcosa che l'uomo trova e di cui può riconoscere la bontà. C'è anche una dimensione positiva del limite. Delimitare significa anche descrivere e definire, dare forma. E questo lo si può vedere nel libro della Genesi che racconta come la creazione sia avvenuta ponendo dei limiti alle cose. Anche il cosmo dei greci è tale, cioè un mondo ordinato e sensato, in virtù di limiti imposti alle forze del caos. Ciò che è indistinto, informe, inafferrabile e inconcepibile è percepito come terrificante o fonte di angoscia.
3. Il limite è la condizione della nostra realizzazione<sup>86</sup>. Questa passa attraverso un gioco dialettico di libertà e necessità, libertà e dipendenza.
    - 3.1. Libero è chi non dipende da una volontà estranea ma non dipende, nemmeno, dalle proprie passioni, ma è signore di se stesso. Ognuno deve comprendere la potenza che è, senza cedere all'assolutezza del desiderio e diventare schiavi del desiderio.
    - 3.2. Libertà è sapere essere all'altezza del proprio limite; necessario conoscere se stessi. Conoscere se stessi, le proprie potenzialità e i propri limiti è auto dominio. E autodomínio significa non voler divorare l'altro (anche perché l'altro lo porto in me stesso già nel desiderio).
    - 3.3. Libertà è responsabilità, capacità di rispondere all'altro nella sua alterità. E questo perché viviamo, siamo non nell'attimo ma nel tempo. Si tratta di vivere nel tempo responsabili del passato e del futuro. Il tempo è vincolo ed è impegno; si tratta di conquistare il tempo con il tempo. L'eternità o è dono della trascendenza o è un delirio di chi non sa convivere con la propria limitatezza.
  4. Il limite è relazione: consente il rapporto tra gli spazi delimitati, spazi che acquistano la propria costituzione, a partire dal loro rapporto reciproco. Il limite nella sua presenza, nella sua positività, nella sua "realtà" (Wirklichkeit) divide due campi qualitativamente diversi ma, allo stesso tempo, il limite appartiene, di fatto, sia all'uno sia all'altro campo: il limite appartiene inevitabilmente e necessariamente alle due regioni sdoppiate che esso divide. "Quando noi rapportiamo tutti i giudizi trascendentali della ragion pura con l'orizzonte di una ricerca filosofica finalizzata a risalire fino ai concetti che rimangono al limite dell'uso empirico della ragione, noi ci avvediamo che ambedue possono coesistere, ma possono coesistere solo rimanendo sulla linea limite dell'uso legittimo della ragione: perché questa linea appartiene egualmente al campo dell'esperienza come a quello della realtà intelligibile"<sup>87</sup>. Ciò significa che "la ragione viene a stabilire un collegamento reale del noto con l'assolutamente ignoto"<sup>88</sup>.
  5. Il limite è relazione tra un limitante e il limitato. Il limite mi toglie da ogni presunta assolutezza. Se è relazione, all'interno del limite tutto è relativo a qualcos'altro, anche se questo qualcosa non è immediatamente evidente.
    - 5.1. Tutto è relativo a qualcos'altro. Vale la conclusione che tutto è relativo? Potrebbe valere e, tanto per fare un esempio, il pensiero debole si assesta su questa posizione.
    - 5.2. Però potrebbe essere che il limite non sia una condanna che immobilizza. Il limite potrebbe anche essere integrabile, anche se, supponiamo, all'infinito.
      - 5.2.1. Cadremmo nel cattivo infinito fichtiano o nel titanismo romantico? No perché, partendo dalla constatazione della intrascendibilità del limite, ci confrontiamo non con il limite in genere, nella pretesa di un suo astratto superamento e di un raggiungimento di un assoluto, per quanto ideale; ma costantemente ci confrontiamo con il limite che la concretezza della vita ci presenta.

<sup>86</sup> NATOLI, *Stare* cit. 106.

<sup>87</sup> GENTILE, *Filosofia* cit. 6.

<sup>88</sup> Id. 91.

Del resto, per la sua intrascendibilità, non cerchiamo di superare il limite in genere, ma il singolo limite. E non è detto che tutti i limiti siano da superare: se il limite forma, dà consistenza, questo limite non lo vorrò superare pregiudizialmente perché significherebbe rinunciare alla propria forma, alla propria identità; eventualmente ne cercherò una correzione.

5.2.2. Il limite è integrabile nell'apertura. Se il limite mette in relazione due realtà il superamento del limite consiste, allora, nell'accogliere in se stessi l'alterità. Limitandoci alla dimensione meno materiale, accogliere l'alterità significa accogliere l'altro, ascoltarlo, entrare in dialogo con lui. Accogliere l'altro significa fare spazio all'altro in noi stessi; significa sottrarre spazio a noi, significa vivere a casa propria come straniero. Integrare il limite significa uscire da se stessi, in qualche modo morire (del resto la morte è il limite intrascendibile; forse i singoli limiti, quelli storici, si possono trascendere proiettandoci nella dimensione della morte; cfr. l'essere-per-la-morte di Heidegger).

5.2.2.1. Per questa relazione alla morte, alla nostra morte, il superamento del limite non è la cosa più semplice, più desiderata, al di là di tutte le affermazioni. Il limite potrebbe darci tranquillità, sicurezza.

5.2.2.2. È vero che integrare il limite richiama alla propria morte. Però, ed è esperienza di tutti, è una morte che, se accolta, si apre alla fecondità di una nuova nascita, si apre alla resurrezione. È una morte che ci permette di andare oltre il nostro limite, ci apre spazi di novità, spazi da inventare e creare. Ci apre all'avventura della vita.

5.2.2.3. Accogliere l'altro, uscire da sé per far posto all'altro, nonostante tanta retorica sulla alterità, non è la cosa più immediata e facile da praticare. Perché l'altro resta sempre altro, sconosciuto e potenziale nemico.

5.2.2.4. Non possiamo, però, prescindere da questa accoglienza, da questa apertura fiduciosa, perché l'altro è una mia dimensione ontologica, è (in termini heideggeriani) un mio esistenziale. Esisto come Mit-sein, essere-con. Esistiamo sempre e solo in forza di altri in tutti i momenti della nostra vita, a partire dalla nascita. Per questo siamo strutturalmente apertura. E la mia realizzazione diventa la realizzazione degli altri e viceversa.

6. Siamo limitati anche nella ricerca della verità. Possiamo illuderci di avere la verità, ma sappiamo che la verità non può sottostare alla nostra limitata capacità di comprensione.

6.1. Questo nostro limite nella conoscenza della verità è assolutamente intrascendibile (anche se, in quanto limite, può, almeno relativamente, essere spostato). Se tutto dipendesse dalla nostra azione, dalla nostra volontà, dalle nostre capacità, questo limite sarebbe intrascendibile e rischierebbe di essere immobilizzante.

6.2. Però potrebbe essere che la verità non sia una nostra conquista, ma sia, come mostra Heidegger, ἀ-λετηρία. È la verità a rivelarsi, a mostrarsi. Non siamo noi, con i nostri limiti, in primo piano, ma la trascendenza della verità che si rende presente. Da parte nostra la possibilità della accoglienza (non scontata visto che la verità da accogliere non è a nostra misura, potrebbe metterci in crisi; ed è contro questa crisi possibile che si scatena la chiacchiera). Se siamo accoglienza della verità possiamo sperare nel superamento del limite, anche se non sarà mai definitivo per il mantenimento del nascondimento da parte della verità. La parzialità della nostra accoglienza è all'incrocio tra il nostro limite e il nascondimento in cui sempre permane la verità stessa.

6.3. Il limite entro cui da sempre si offre e noi possiamo accogliere la verità, non ci condanna al relativismo. È vero che noi non conosceremo mai tutta la verità; però quello che riusciamo ad accogliere della verità, anche se non è tutta, è pur sempre verità.

6.3.1. E qui starebbe l'importanza del dialogo con altri.

6.3.2. Anche perché resta impregiudicata la domanda se la verità sia manifestazione per il singolo o per la comunità. Come credenti sappiamo che dove due o tre..., sappiamo che lo Spirito scende sulla comunità. Però se è vero che io sono Mit-sein la rivelazione a me non può che essere anche agli altri e viceversa. Solo all'interno della comunione possiamo incontrare la verità che si mostra.

6.4. Siamo nel limite e condizionati dal limite. Dal limite siamo sempre interpellati e con il limite siamo sempre obbligati a confrontarci. Dobbiamo rispondere al limite; è dal limite che nasce la nostra responsabilità, la nostra dignità. E in qualche modo il limite è la nostra vocazione visto che la nostra destinazione è la morte: nostra vocazione è la morte.

6.4.1. Non possiamo non verificarci continuamente con il limite.

6.4.2. Non possiamo non relativizzare costantemente le nostre posizioni. Questo non significa cadere nel relativismo. E non le relativizziamo proprio nella relazione con gli altri.

- 6.4.3. Non possiamo cadere nel relativismo perché il limite, che pure è intrascendibile, non è però l'assoluto. La morte è la mia ultima possibilità. Ma perché sono Mit-sein, se la morte è mia, non è degli altri. Se io muoio gli altri, però, continuano a vivere e possono portare avanti la ricerca, la relazione accogliente della Verità.

### **La tentazione dell'assoluto**

1. Siamo nel limite. Però potremmo non essere condannati dal limite. Questo potrebbe essere se ci fosse la trascendenza. Abbiamo parlato di Verità come  $\alpha\text{-}\lambda\epsilon\tau\eta\epsilon\iota\alpha$ ; in qualche modo, abbiamo accettato la possibilità di una trascendenza che ci venga incontro, che esca dalla sua trascendenza e diventi in qualche modo immanenza. La possibilità della trascendenza, del resto, è invocata dallo stesso limite non solo per il superamento del limite, ma perché se il limite esiste deve esserci anche quello che limita, ciò che sta oltre il limite; e questa potrebbe essere la trascendenza.
2. Solo che l'affermazione della trascendenza, soprattutto nei nostri tempi, non sembra essere tanto ovvia. Ed è spiegabile. Sia la trascendenza, sia il limite portano in se stessi la negazione. E accettare la negazione è sempre destabilizzante, perché potrebbe essere anche la propria negazione. Di qui la tentazione che tutti ci portiamo dentro di assolutizzare.
  - 2.1. Assolutizzare significa negare la trascendenza in nome di una radicale immanenza. E può negare ogni possibile trascendenza solo un sapere che si pretenda assoluto o scientifico; e gli esempi non mancano: Hegel, Marx, il positivismo, il neopositivismo...
  - 2.2. E tutti questa tendenza ad assolutizzare ce la portiamo dentro perché:
    - 2.2.1. non possiamo accettare, nella riflessione, il relativo (possibile conseguenza del limite e anche della trascendenza), soprattutto se questo viene ad intaccare il possibile senso della vita;
    - 2.2.2. non possiamo vivere concretamente nel relativo; per vivere abbiamo bisogno di un minimo di certezza, di sicurezze;
    - 2.2.3. perché, eventualmente, il relativo
      - 2.2.3.1. o lo si accetta passivamente, come dato di fatto, o con un atto di volontà, e, alla fine, in modo ingiustificato e irrazionale,
      - 2.2.3.2. oppure, se accettato e riconosciuto per quello che è, ci obbliga a una ricerca costante, sempre da rinnovare. E questa ricerca continua non è la cosa più immediata che ci sia.
  - 2.3. Tendiamo tutti a nasconderci il relativo che siamo per assolutizzare le nostre posizioni. E abbiamo
    - 2.3.1. l'assolutizzazione del sapere scientifico con lo scientismo,
    - 2.3.2. l'assolutizzazione della fede con il fideismo,
    - 2.3.3. l'assolutizzazione della ragione e delle sue capacità,
    - 2.3.4. oppure l'assolutizzazione dei sentimenti e avremo un estetismo diffuso.
    - 2.3.5. A meno che non finiamo per assolutizzare, dal punto di vista teorico, il relativismo stesso (ma sembrerebbe una contraddizione) e finiamo, dal punto di vista pratico, per cadere nel qualunquismo.
3. Potrebbe sembrare, e forse è, che questa tendenza alla assolutizzazione derivi dal pensiero stesso. Il pensiero, per le sue possibilità, è anche pensiero del limite. In qualche modo, sembra in grado di trascendere il limite; e se lo trascende non è più condizionato, diventa assoluto.
  - 3.1. È vero che il pensiero è (e per questo nasce) forza di trascendenza. Ed è in grado di trascendere non solo la realtà limitata, ma anche se stesso (almeno nella misura in cui si tematizza e cerca le proprie condizioni di possibilità).
  - 3.2. Però resta che, nonostante questa forza di trascendenza, il pensiero resta sempre il mio pensiero, un pensiero limitato, condizionato, finito e per questo non potrà mai assolutizzarsi. E qui potrebbero anche aiutarci contro il pericolo della assolutizzazione delle proprie posizioni
    - 3.2.1. in genere i tre maestri del sospetto (Marx, Freud e Nietzsche);
    - 3.2.2. la lezione di Nietzsche, il suo prospettivismo, non ci sono fatti ma interpretazioni....;
    - 3.2.3. la lezione di Popper sulla fallibilità e, necessaria, falsificabilità della scienza; e, inoltre, la sua lezione sulla sensatezza dei discorsi non scientifici;
    - 3.2.4. la lezione di Gadamer: siamo sempre e solo all'interno di un mondo creato dal nostro linguaggio; siamo sempre e solo interni al pregiudizio.

4. In questa situazione di limite intrascendibile, di pericolo di illusione con l'assolutizzazione, cosa possiamo fare?
  - 4.1. Rinunciare al pensiero? Non possiamo farlo perché è la nostra dignità la nostra risorsa. E se rinunciassimo cadremmo nell'irrazionalismo, nello scetticismo e nel relativismo; in ultima istanza nel nichilismo.
  - 4.2. Forse potremmo riconoscere i limiti del pensiero, averli ben presenti per poterli trasgredire. E li potremmo trasgredire accogliendo il limite del pensiero e ciò che lo limita, accogliendo l'altro del pensiero. Ma cosa è l'altro del pensiero? Potrebbe essere la morte, l'amore, la bellezza. Potrebbero essere la poesia, l'arte, la rivelazione.

## **Il limite-soglia<sup>89</sup>**

1. Il limite de-finisce, de-termina: di qui la sua funzione sia positiva (dà forma, compie) sia negativa (pone dei limiti). Il limite è tale se esiste qualcosa o qualcuno che delimita. Il limite implica sempre relazione. La relazione stessa che si fonda sul limite avrà una doppia valenza nei confronti di tutti e due i termini della relazione. Per un verso positiva perché afferma tutti e due i termini; per un verso negativa perché poni i due termini in relazione alla rispettiva negazione (l'altro è sempre una mia negazione). La relazione afferma nella stessa misura in cui nega (e qui fondamentale la figura del servo – padrone della Fenomenologia di Hegel). Inoltre la relazione nel momento stesso in cui si afferma relativizza i due termini della stessa relazione.
2. La **soglia** è il *limen*. Nella sua natura semantica, "la soglia implica un passaggio, un transito, una distinzione-relazione. Il *limen* è come un lungo corridoio o un tunnel che rappresenta il passaggio della nostra soggettività verso un nuovo orizzonte: il limine è una fase o uno stato soggettivo di transizione, passaggio, trasformazione che si configura e si caratterizza nella sua dinamicità"<sup>90</sup>. In questo orizzonte semantico, una soglia è qualcosa che si pone "tra" due "realità".
  - 2.1. In quanto tale, essa equivarrebbe ad uno spazio di transito, un territorio di passaggio, ma anche di demarcazione, di differenziazione, di "distinzione-relazione". La soglia mette in comunicazione due luoghi, due territori, due ambiti distinguendoli.
  - 2.2. Potremmo dire che la soglia, nella sua natura più autentica, è sia "confine" che "passaggio". La soglia delimita (esterno/interno, mio/tuo...), è chiusura a garanzia della propria forma identitaria; la soglia esiste a mia difesa.
  - 2.3. Ma, allo stesso tempo, apre e ci conduce verso nuovi orizzonti. In questa prospettiva, si costituisce un aspetto essenziale e costitutivo del concetto di "soglia": il movimento e la trasformazione che essa implica è un cambiamento dinamico. Sulla soglia avviene, di fatto, un cambiamento, una trasformazione dinamica che implica un "prima" e un "dopo", un al di qua e un al di là. Questi ultimi aspetti non sono "oltre" quella variazione, ma essi si configurano invece a partire dalla variazione, che corrisponde alla natura stessa della soglia nella sua autenticità.
    - 2.3.1. Se la soglia è apertura, la soglia è sempre da trasgredire; impone di andare oltre.
    - 2.3.2. Ma l'apertura, la trasgressione non è fatto teorico; è fatto pratico e richiede una decisione. Decisione significa operare dei tagli. Nel trasgredire, nell'andare oltre la soglia, sono io stesso che pongo il mio limite (riaffermo il limite nella misura in cui lo trasgredisco). Porre il limite sappiamo è porre l'altro rispetto al limite. Nella misura in cui nella decisione affermo me stesso, affermo anche l'alterità; pongo in essere l'alterità ponendo me stesso.
    - 2.3.3. In questa trasgressione conosco meglio me stesso (se non altro nella possibilità di superare il limite). La decisione di trasgredire è atto di volontà e, insieme, atto conoscitivo in cui conosco me stesso e l'altro. Ed è una conoscenza che non è fatto teorico solo, ma anche pratica; una conoscenza che parte dalla mia trasgressione e si fonda su essa, una conoscenza non astratta ma ben concreta.
    - 2.3.4. La soglia, abbiamo detto, è per la trasgressione. Ma la trasgressione non solo mia ma anche dell'altro. La soglia è per essere percorsa sia da chi sta dentro sia da chi sta fuori. L'altro deve entrare attraverso la mia soglia, e io devo accoglierlo all'interno della soglia come suo trasgressore, trasgressore della mia identità e della mia sicurezza. Devo accogliere l'altro, devo ospitarlo sapendo la stretta vicinanza tra hospes ed hostis. Però è necessario questo duplice trasgre-

<sup>89</sup> Cfr. A. GENTILE, *Filosofia del limite*, Rubbettino, 2012.

<sup>90</sup> Ivi 125.

dire se la soglia è tale. È necessario per la mia esistenza: per questo è necessario, sempre, amare anche il nemico.

- 2.3.5. Per questo doppio passaggio, la soglia sembra essere terra di nessuno. "La terra di nessuno è ciò che sta tra le due sponde, tra i margini di due realtà, di due spazi differenti. E' il luogo dove la norma, la regola che il confine stabilisce non vale più, la terra selvaggia, autentica e originaria dove ognuno, nella sua solitudine, può ritrovare se stesso: è il luogo, la terra, la soglia da dove poter ricominciare a sperare, dove cercare una soluzione per ridare un senso alla propria vita e alla propria esistenza. La terra di nessuno è una soglia per tentare di risolvere, per oltrepassare lo stato di crisi provocato dal confine, uno spazio e un orizzonte dove provare a liberare le potenzialità creative connaturate nella nostra soggettività e dove poter ritornare alla vita autentica: ritornare ad essere se stessi"<sup>91</sup>.
- 2.4. La soglia è il *limen* nella prospettiva dinamica del suo superamento: la soglia è il luogo della creatività della nostra soggettività soprattutto nelle "situazioni-limite". "Queste situazioni-limite ci possono portare fino al limite, fino a sperimentare un *punto-limite* che nella sua natura è qualitativamente e inevitabilmente diverso in ogni individualità. E' proprio lì, nel momento in cui la nostra soggettività arriva al suo *punto-limite*, nella sua *istantaneità*, *immediatezza* e *simultaneità*, che il nostro essere si configura come un essere sulla soglia"<sup>92</sup>.
3. Il limite, la soglia è la nostra determinazione, è la nostra struttura che ci forma. È sempre dal limite che è soglia che devo partire per poter realizzare qualcosa, per poter relazionarmi con gli altri; e questo dovrebbe valere per ogni relazione, anche quella con Dio.
  - 3.1. Non posso avere un rapporto immediato con Dio perché sono sempre nel limite. A Dio posso arrivare attraverso la relazione con l'altro. Devo aprirmi all'altro che diventa 'cifra' dell'Altro, un Altro che si fa annunciare sempre dall'altro e che viene sempre dopo l'altro (e qui potrebbe essere d'aiuto la filosofia di Lévinas).
  - 3.2. All'altro e a Dio arrivo attraverso la decisione, attraverso la scelta di trasgredire la soglia. L'altro lo posso accogliere e conoscere solo a partire da un atto pratico, dalla mia decisione. Lo stesso vale per Dio. La conoscenza astratta di Dio (come di qualunque altra idea) è sempre interna alla soglia e non mi permette di incontrare la realtà, non mi permette di incontrare Dio.
  - 3.3. Data la soglia come struttura io devo trasgredire la soglia come l'altro la deve trasgredire. Devo decidermi per Dio come devo anche accettare la decisione di Dio, il suo venirmi incontro nel mio limite. Però la possibilità dell'altro di trasgredire la soglia (se la soglia è anche la mia forma, la mia identità) è la possibilità della crisi della mia identità. Lasciar varcare la soglia da parte di Dio non è la cosa più semplice: necessariamente va in crisi la nostra identità vista la radicale diversità di un eventuale Dio nei nostri confronti. È terribile cadere nelle mani di dio! Per incontrare e conoscere Dio ci vuole tutta la forza della decisione, di una decisione veramente rischiosa. Di nuovo è un fatto pratico che mi permette di conoscere meglio me stesso e Dio.
4. Se è possibile l'incontro con Dio a partire dalla soglia, dal limite, resta, però, il problema se Dio possa delimitarmi, oppure il nostro limite è tutto interno allo spazio tempo, a fatti materiali? Può Dio limitarmi se Lui è infinito, illimitato?
  - 4.1. Dio potrà essere mio limite solo nella misura in cui si determina, si contraddice; e potrebbe essere il discorso dell'incarnazione e della croce.
  - 4.2. La soglia è la comunicazione dell'interno e dell'esterno, della mia soggettività con l'alterità. In qualche modo la soglia sembra essere la possibilità del rovesciamento di una realtà nell'altra. Se questo è vero Dio potrà trasgredire la mia soglia solo nella misura in cui si finitizza, e di nuovo nella misura in cui si contraddice.
  - 4.3. Però, per contraddirsi, Dio deve pure restare se stesso. In questo senso, potremmo avere il rovesciamento dell'interno nell'esterno, del mio nel tuo. Dio si contraddice, ma resta se stesso; si finitizza restando infinito. Il suo trasgredire la mia soglia, il poter essere il mio limite potrebbe essere in ordine alla mia infinitizzazione. Dio si contraddice per poter permettere la mia infinitizzazione.
  - 4.4. Qui, vedremmo tutto il valore del limite (visto che il limite è fatto divino), ma vedremo anche tutta la relatività del limite che mi permette di infinitizzarmi e di superare ogni limite. Forse la soglia, che è questo limite, è proprio la terra di nessuno che potrebbe essere disponibile sia per il limite sia per l'illimito.

---

<sup>91</sup> Ivi 118.

<sup>92</sup> Ivi 8.

## **Limite e ragione.**

1. "Per quanto tu possa camminare, e neppure percorrendo intera la via, tu potresti mai trovare i confini dell'anima: così profondo è il suo *lógos*"<sup>93</sup>. Qui, in qualche modo ci troviamo di fronte a una dialettica simile a quella constatata per il rapporto, eventuale, di Dio con noi; una dialettica finito-infinito.
  - 1.1. La ragione (il *logos*) è nostra; ed è finita come tutto quello che ci caratterizza;
  - 1.2. però, porta in sé una dimensione, una apertura infinita per cui non si potranno mai raggiungere i confini.Siamo, insieme, cittadini del finito e dell'infinito. Il finito non è la nostra condanna, come l'infinito non sarà solo la nostra vocazione, il nostro destino, ma è il presente perché è questo *logos* che ci permette di vivere.
2. La ragione, la conoscenza, è la nostra essenza, ciò che ci caratterizza rispetto a tutto il resto, è la nostra ricchezza e specificità. Il problema è che la ragione non è un fatto unitario, ben definito. La ragione è sia discorso, sia intuizione, è processo come anche potrebbe essere fatto immediato. La ragione potrebbe essere la *dianoia* e la *noesis* di Platone, oppure l'intelletto e la ragione di Kant e degli illuministi. La *dianoia*: si riferisce alla conoscenza matematico-geometrica, alla conoscenza scientifica. Si fonda su elementi visivi e ipotesi non dimostrate (per questo non è vera scienza, ma sapere ipotetico) da cui discende, è discorsiva. Perché la matematica è dimostrazione essa deve partire da presupposti, cioè da ipotesi e non è in grado di rendere ragione di queste ipotesi. Questo secondo Platone costituisce il suo limite, addirittura questo fa sì che essa, propriamente parlando, non possa nemmeno essere chiamata vera scienza. Nella Repubblica, infatti, Platone dice che la matematica è *dianoia*, "pensiero discorsivo", non episteme, non "scienza" nel senso proprio, perché parte da presupposti e cioè non è in grado di rendere completamente ragione delle sue affermazioni. È necessario raccogliere i dati dall'esperienza e formulare ipotesi. Per la molteplicità dei dati si avrà anche una molteplicità di scienze. Il pericolo è (oltre al fatto che le ipotesi non sono dimostrate) che queste scienze non siano coordinate tra di loro. Di qui la necessità di andare oltre le scienze per trovare un principio unitario che possa unificare anche le scienze.
  - 2.1. Questa *dianoia* partendo dai dati dell'esperienza li dà, nella loro esistenza, per ovvi, scontati. Una realtà c'è, è da conoscere (e la conoscenza non consiste nel trovare il cosa sia ma il come funzioni). Cosa sia questa realtà, perché esista, che senso abbia la *dianoia* non se lo chiede. Si chiede altro, la legge.
  - 2.2. Inoltre, è altrettanto vero che il sapere scientifico ha sempre a che fare non con la realtà, ma con un settore specifico, ben determinato e finito della realtà. «C'è una scienza che considera l'essere in quanto essere e le proprietà che gli competono in quanto tale. Essa non si identifica con nessuna delle scienze particolari: infatti, nessuna delle altre scienze considera l'essere in quanto essere in universale, ma dopo aver delimitato una parte di esso, ciascuna studia le caratteristiche di questa parte. Così fanno, per esempio, le matematiche»<sup>94</sup>.
  - 2.3. È vero che il sapere scientifico indaga sulla realtà e mi fa conoscere la realtà. E tutto questo è positivo perché mi permette non solo di superare i limiti dell'opinione, del pensare comune, ma mi permette pure, conoscendo le leggi della realtà, di intervenire su di essa e di superare i limiti attualmente imposti dalla realtà stessa.
    - 2.3.1. La scienza non solo settorializza la realtà, ma la riduce a pura dimensione quantitativa e a materia.
    - 2.3.2. In quanto semplice quantità materiale la realtà è perfettamente manipolabile.
    - 2.3.3. E la manipolazione è in vista della utilità.
  - 2.4. È quasi consequenziale, allora, che il criterio determinante nel sapere scientifico non sia tanto il sapere quanto l'utilità. E non si tratta di una utilità astratta ma della utilità di qualcuno ben preciso. Ora siccome questo tipo di conoscenza ha a che fare con strumenti che non sono a disposizione di tutti, costosi, l'utilità prima finisce per essere l'utilità economica. A determinare il progresso nella conoscenza scientifica è il fattore economico; a determinare il progresso della conoscenza è l'interesse delle grandi compagnie. Qui la conoscenza non è più libera.
  - 2.5. A questo punto la conoscenza corre il pericolo di non essere più tale, ma semplice procedura per il maggior profitto possibile. E la sua validità è determinata dal fine, implicito o esplicito che sia.
  - 2.6. Oggi si afferma la pretesa, da parte della scienza, d'essere l'unica forma di conoscenza perché universale, fondata, dimostrata empiricamente. Con l'assolutizzazione della scienza, però, cadiamo nel-

<sup>93</sup> Eraclito, fr. 45 Diels-Kranz.

<sup>94</sup> ARISTOTELE, *Metafisica*, IV 1, 1003 a 20-26, Bompiani 2000.

lo scientismo che è atteggiamento non scientifico ma filosofico - metafisico. Ora, anche se sembra contraddittorio, lo scientismo va di pari passo con il relativismo e il nichilismo. Assolutizzata la scienza tutto il resto che non rientra nell'ambito della scienza è oggetto di scelte (determinate da gusti) personali e soggettivi: ecco il relativismo. Ma se tutto è relativo dire una cosa o il suo contrario è perfettamente coincidente; di conseguenza i discorsi etici, anche politici, religiosi non hanno nessuna validità. Ed è il nichilismo.

2.7. Il relativismo sfocia necessariamente nello scetticismo. Il problema è come sia possibile che scetticismo e scientismo possano tranquillamente procedere assieme. Il fatto è che questo relativismo scettico non può non ritorcersi anche contro la scienza, per cui si finisce per arrivare all'anarchismo epistemologico di Feyerabend. Ma qui la scienza sembra perdere qualunque valore conoscitivo per assumerne esclusivamente uno di pratico. E sembra la conclusione inevitabile e necessaria per un sapere che fa dell'utilità il suo criterio fondamentale.

2.8. Si tratta, allora, di evitare lo scientismo e di riconsiderare un poco i limiti della stessa scienza.

2.8.1. È proprio tutto "scientifico" e dimostrato nella scienza? Ogni scienza parte da presupposti ben determinati, e cioè

2.8.1.1. che esiste una realtà esterna e indipendente dalla nostra mente,

2.8.1.2. che questa realtà è ordinata (altrimenti non avrebbe senso cercare leggi),

2.8.1.3. che questa realtà la posso conoscere ed è bene che la conosca.

Ora, questi, son tutti presupposti di ordine metafisico od etico che non possono essere dimostrati con la scienza.

E fondamentale è il presupposto etico: è bene conoscere e conoscere scientificamente. Si presuppone che ci sia un bene che è normativo, che ha sempre valore e che si impone a tutti. Ora, se questo presupposto etico non è dimostrabile scientificamente e se l'unica conoscenza razionale è la conoscenza scientifica, ne consegue che la razionalità della scienza si fonda su un atto irrazionale<sup>95</sup>. «Tutto ciò sta a dire che il razionalista, colui che è disposto a dar peso all'argomentazione e all'esperienza, ha fatto già una scelta irrazionale *per la ragione*: la scelta della fede irrazionale nella ragione. *Dietro alla scienza, dunque, c'è la scelta irrazionale della ragione*»<sup>96</sup>. Ora, tutto questo dovrebbe essere contraddittorio a meno che non assumiamo un diverso significato di ragione (e potrebbe essere possibile).

2.8.2. L'assoluta fiducia nella scienza ha senso? Stando a Popper è impossibile dimostrare l'assoluta validità della scienza; la scienza si fonda non sulla verificabilità (da n casi non posso passare a una affermazione universale), ma sulla falsificabilità e ogni teoria scientifica è tale solo se permette la propria falsificazione.

2.8.2.1. Affermare che la scientificità consiste nella falsificabilità non significa cadere nello scetticismo e nella rinuncia alla scienza. Significa semplicemente prendere atto di come nessuno possieda la verità, ma alla verità ci si approssimi costantemente, una verità che, anche se non posseduta, però esiste.

2.8.2.2. La scienza deve liberarsi di qualunque dogmatismo, di qualunque autoritarismo e prendere atto che siamo sempre e solo nella doxa e non nell'episteme.

2.8.2.3. Per questo è importante trovare l'errore e non tanto le conferme, perché è solo la correzione dell'errore che ci permette di progredire. L'ambito del vero non coincide con l'ambito del controllabile e del controllato.

2.9. La scienza è fallibile. Per questo deve necessariamente sottoporsi a critica e deve aprirsi necessariamente a un confronto razionale con gli altri. La conoscenza esiste, la verità esiste, ma noi siamo in costante cammino verso la verità mai raggiunta. A questo punto i principi epistemologici si basano su atteggiamenti etici e, in qualche modo, li giustificano. Di qui la necessità di integrare sempre una ragione teoretica con una ragione pratica. Il tutto a partire dall'ideale regolativo della verità.

2.10. Come già aveva mostrato Kant, la ragione teoretica, di fatto, si fonda sulla ragione pratica. Alla base anche della conoscenza scientifica sta almeno almeno la decisione di voler conoscere.

---

<sup>95</sup> «L'atteggiamento razionalistico è caratterizzato dall'importanza che si attribuisce all'argomentazione e all'esperienza. Ma né l'argomentazione logica né l'esperienza possono di per sé dare vita all'atteggiamento razionalistico; infatti, saranno sensibili ad esso soltanto coloro che sono disposti a prendere in considerazione l'argomentazione o l'esperienza e che quindi hanno già adottato questo atteggiamento. In altri termini, un atteggiamento razionalistico dev'essere già preventivamente adottato se si vuole che l'argomentazione e l'esperienza risultino efficaci, e quindi non può esso stesso essere fondato sull'argomentazione o sull'esperienza», POPPER K.R., *La società aperta e i suoi nemici*, voll. 2, Armando 1996<sup>2</sup>, vol. 2 274 – 275, citato in G. REALE – D. ANTISERI, *Quale ragione?*, R. Cortina Editore, 2001, 67.

<sup>96</sup> G. REALE – D. ANTISERI, *Quale ragione?*, R. Cortina Editore, 2001, 67.

Sembrerebbe poi che ci sia un'altra decisione etica: se assumere un atteggiamento di dominio in ordine alla realtà (ed è la conoscenza scientifica) o un atteggiamento di accoglienza della realtà. Che poi sarebbe la scelta se privilegiare la dimensione quantitativa e manipolabile della realtà o la dimensione qualitativa della stessa realtà. Ora l'etica non è riducibile a scienza (almeno non è riducibile a scienza quantitativa); ed è la dimensione etica a determinare la nascita della scienza. Quindi dovremmo affrontare in modo esplicito questa dimensione.

3. La ragione scientifica è tutta determinata dal limite dei suoi presupposti e della sua prospettiva. Tutta interna al limite questa ragione corre il pericolo di essere funzionale al limite stesso, di riconfermarlo e di condannarci ad esso in modo "scientifico". Però, l'esperienza personale e la storia della filosofia ci mostrano come quello scientifico non sia l'unico sapere. Ci mostrano come ci siano altri tipi di sapere che pur non essendo riducibili a sapere scientifico, restano pur sempre saperi decisivi per l'esistenza.
  - 3.1. Ci potrebbe essere un sapere a – razionale (che non significa irrazionale) e che tuttavia è sapere; un sapere che va oltre non solo la dimensione strettamente quantitativa della scienza ma anche al suo limite costituito dall'esperienza concreta e immediata. È quello che Platone intravede con il *Li-side* e con il *Simposio*: la via dell'amicizia e, soprattutto, la via dell'amore potrebbe essere una via conoscitiva. C'è una conoscenza 'erotica' che ci permette di cogliere il bello. Ed è la dimensione conoscitiva dell'amore e della bellezza. E qui, a proposito dell'estetica, si potrebbe riprendere quanto afferma Schelling sull'Assoluto esteta, oppure si potrebbe riprendere Heidegger sulla dimensione rivelativa dell'arte in genere e della poesia in specie.
  - 3.2. Simile a questo tipo di conoscenza potrebbe essere quella di cui parla Pascal: l'*esprit de finesse* in contrapposizione all'*esprit de géométrie*<sup>97</sup>. Oppure, anche, la *noesis* di Platone o il *nous* di Plotino. Non è una dimensione a – razionale come quella precedente. Si tratta di una dimensione della ragione che la scienza lascia perdere. È la dimensione intuitiva. È solo questa capacità intuitiva che sa cogliere la dimensione non più manipolabile dell'essere, ma la dimensione valoriale dello stesso essere. È solo questa capacità intuitiva che, secondo Platone e secondo Plotino, sarà in grado di condurci al principio anipotetico. È la facoltà propria della filosofia. In questo senso, allora, filosofia e scienza non si potrebbero intralciare perché fondate su facoltà diverse e aventi fini diversi.
  - 3.3. Non si tratta di disprezzare la scienza e il modello di ragione che sta alla sua base. Si tratta semplicemente di averne chiara la prospettiva che, essendo prospettiva, è determinata, definita ed è sempre passibile di integrazione. E qui potrebbe essere utile la lezione di Leibniz.
    - 3.3.1. Secondo Leibniz non si può assolutizzare né la ragione scientifica (basata sul meccanicismo e la necessità), né solo quella filosofica (basata sul finalismo e sulle forme sostanziali). Si tratta di comprendere e rispettare il rispettivo piano di intervento di ciascuna. I due principi di spiegazione della realtà non si escludono; anzi, sono entrambi necessari, sebbene su piani diversi. Numero, figura e movimento sono le determinazioni esteriori, scientificamente misurabili della realtà; la quale, però non si riduce a questo suo aspetto geometrico, ma si radica in principi

---

<sup>97</sup> "Differenza fra *esprit de géométrie* ed *esprit de finesse*. Nel primo i principi sono tangibili, ma lontani dal comune modo di pensare, sicché si fa fatica a volgere la mente verso di essi, per mancanza di abitudine; ma, per poco che la si volga ad essi, si scorgono pienamente; e solo una mente affatto guasta può ragionar male sopra principi così tangibili che è quasi impossibile che sfuggano.

Nell'*esprit de finesse* i principi sono, invece, nell'uso comune e dinanzi agli occhi di tutti. Non occorre volgere il capo o farsi violenza: basta aver buona vista; ma buona davvero, perché i principi sono così tenui e così numerosi che è quasi impossibile che non ne sfugga qualcuno. Ora, basta ometterne uno per cadere in errore: occorre pertanto una vista molto limpida per scorgervi tutti e una mente retta per ragionare correttamente sopra principi noti. [...]

Se, dunque, certi spiriti fini non sono geometri, è perché sono del tutto incapaci di volgersi verso i principi della geometria; mentre la ragione per cui certi geometri difettano di finezza è che non scorgono quel che sta dinanzi ai loro occhi e che, essendo usi ai principi netti e tangibili della geometria, e a ragionare solo dopo averli ben veduti e maneggiati, si perdono nelle cose in cui ci vuole finezza, e nelle quali i principi non si lasciano trattare nella stessa maniera. Infatti, esse si scorgono appena; si sentono più che non si vedano; è molto difficile farle sentire a chi non le senta da sé: sono talmente tenui e in così gran numero che occorre un senso molto acuto e molto delicato per sentirle e per giudicarne in modo retto e giusto secondo tale sentimento, senza il più delle volte poterle dimostrare con ordine rigoroso, come nella geometria, perché non se ne vedono i principi, e volerlo fare sarebbe un'impresa senza fine. Bisogna cogliere la cosa di primo acchito con un solo sguardo, e non per progresso di ragionamento, almeno fino a un certo punto. E così è raro che i geometri siano spiriti fini e gli spiriti fini geometri, perché i primi vogliono trattare con metodo geometrico le cose che esigono finezza, e cadono nel ridicolo volendo cominciare dalle definizioni e poi dai principi: metodo fuor di luogo in questa specie di ragionamento. Non che la mente non lo faccia, ma lo fa in modo tacito, naturalmente e senz'arte, perché l'espressione di esse eccede le umane capacità e pochi ne possiedono il sentimento". Cfr. PASCAL, *Pensieri*, Paoline 1987, 117.



più profondi, a cui la scienza matematico-fisica non giunge, e che è compito della riflessione metafisica penetrare.

- 3.3.2. Cartesio, secondo Leibniz, con la nota distinzione tra *res extensa* e *res cogitans*, aveva assecondato la tendenza atea che si cela nella scienza moderna, dominata dalla pretesa di spiegare l'universo come una grande macchina in cui non c'è posto per Dio, ma solo per i corpi, le forme, le figure e il moto (caratteri geometrici, come aveva detto Galileo).
- 3.3.3. Questa spiegazione meccanicistica ha un suo senso se voglio conoscere il funzionamento del mondo, il come del suo procedere. Però non è assolutamente in grado di darmi il senso, il perché della realtà. Per comprendere questo devo ricorrere non alla scienza ma alla filosofia e alle sue idee di fine e di forma sostanziale. Siamo davanti a una svolta che segnala, per la prima volta, quel senso d'insofferenza per la ragione geometrica e calcolatrice. Altro è il piano del senso e del fine rispetto a quello del funzionamento. "Come l'anima non deve essere impiegata per rendere ragione dell'economia del corpo dell'animale nei suoi particolari, così egualmente ritenni che tali forme non debbano venire applicate nella spiegazione dei problemi particolari della natura, mentre sono necessarie per stabilire veri principi generali". Qui sta la chiave che Leibniz propone per conciliare la *philosophia perennis* con i *philosophi novi*: la rigorosa distinzione fra ambito propriamente filosofico e ambito propriamente scientifico. Pertanto, ostinandosi nel basarsi sulle "forme sostanziali" nello spiegare i fenomeni scientifici, gli Aristotelici e gli Scolastici cadono in evidenti assurdi; ma i nuovi filosofi cadono in eccessi di segno opposto, negando in toto le forme sostanziali, che restano valide in altri ambiti di spiegazione.
- 3.3.4. E qui ricorre a Platone e alla sua seconda navigazione. In particolare Leibniz sembra rifarsi al Fedone, un dialogo che Leibniz considera "meravigliosamente conforme ai propri sentimenti", specie nel passaggio in cui Socrate (personaggio principale del dialogo) se la prende con Anassagora, accusandolo di naturalismo. Anassagora, infatti, dopo aver ammesso la presenza di una Mente che tutto ordina (il *Nous*), poi se ne dimentica e quando deve spiegare i fenomeni fisici torna a parlare di acqua o aria come loro unica causa: come a dire – nota ironicamente Leibniz – che costui, dopo aver ammesso che Socrate agiva sempre sulla base di motivazioni razionali, poi spiegava il suo stare in carcere come effetto dell'aver un paio di gambe in grado di muoversi!
- 3.3.5. Il come e il perché sono due prospettive diverse e, per la loro diversità, non si escludono. Errore sarebbe metterle in competizione. Si tratta invece di integrarle tra di loro.
- 3.4. La filosofia potrebbe e dovrebbe mantenere intatta tutta la sua forza critica nei confronti di tutte le assolutizzazioni, provengano esse dalla scienza o da altre fonti (magari dalla filosofia stessa); e questa sarà anche la prospettiva di Kant (sia per la necessità della dimensione critica della filosofia, sia, poi, per la necessità di cercare una integrazione tra la prima Critica – che è stata definita una epistemologia della fisica di Newton – e le altre due). E deve orientare sempre alle domande radicali del senso, almeno possibile, della realtà e della nostra vita.
  - 3.4.1. Ora il mondo del senso è il mondo della vita concreta dell'uomo. Estrapolare da questo mondo significa estrapolare dall'uomo, significa escludere l'uomo.
  - 3.4.2. La scienza estrapola sistematicamente dall'uomo e dal suo mondo e lo deve fare per poter seguire il proprio metodo ed avere validità universale. Però escludere dal mondo il mondo dell'uomo che è quello del senso, significa ridurre la realtà a fatto puramente quantitativo, e manipolabile. Significa porre le condizioni per ogni possibile manipolazione, anche dell'uomo. E qui la scienza (meglio la tecnica) avrebbe tutte le possibilità per diventare signore del proprio creatore.
4. La filosofia si pone nell'ambito del senso che non potrà mai essere dominio della scienza. Un senso che però inevitabilmente ci trascende e dobbiamo sempre cercare. Per questo la filosofia nasce come domanda. Potrà arrivare a dare delle risposte?
  - 4.1. La filosofia come opera dell'uomo, anche fosse l'opera più importante dell'uomo, resta sempre e solo nel piano del finito.
    - 4.1.1. Per questo non sarà mai in grado di trascendere la propria finitezza e porsi al livello del tutto, anche se il sapere, la conoscenza è una attività che trascende il dato immediato.
    - 4.1.2. La filosofia può cercare il tutto, il suo senso, potrà indagarne la possibilità, ma non potrà mai de-terminarlo perché è interna al tutto.
    - 4.1.3. Per questo la filosofia non salva (però può sempre portare a perdizione).
  - 4.2. Forse la filosofia deve ritornare a quello che era in origine. Tornare a vivere nello stupore, nella domanda e, prima ancora, dovrebbe tornare ad essere il *theorein* greco, dovrebbe tornare ad essere contemplazione.

- 4.3. A questo livello si potrebbe recuperare anche la intrascendibile dimensione etica della conoscenza. Non è possibile una conoscenza neutra, indifferente ai valori. La conoscenza è sempre un modo di relazionarci con la realtà; è sempre un fatto pratico in cui l'uomo è coinvolto in tutto il suo essere, anche nella volontà e in quello che la sua volontà considera importante. Sono i valori stessi ad essere coinvolti. Ora non esiste un modo unico di porci di fronte alla realtà.
- 4.3.1. C'è il modo determinato dalla scienza e ancor più dalla tecnica. La realtà è solo materia da manipolare. Materia di cui l'uomo si sente signore e padrone. Di qui il senso di onnipotenza dell'uomo e la perdita di senso per la realtà ridotta a pura quantità di cui si potrà fare quello che si vuole: l'unico limite sono le nostre attuali capacità e possibilità.
- 4.3.2. C'è il modo che deriva dallo stupore e dalla contemplazione.
- 4.3.2.1. Stupore e contemplazione mi mettono immediatamente di fronte al mio limite; si origina questa coscienza del limite e della sua intrascendibilità. La coscienza del limite è anche coscienza del bisogno. E la coscienza del bisogno potrebbe metterci in un atteggiamento di accoglienza fiduciosa nei confronti della realtà.
- 4.3.2.2. La contemplazione potrebbe porci di fronte a una realtà che ha in se stessa un proprio valore (la bellezza non dipende dall'uomo ma si offre all'uomo), un proprio senso. E la contemplazione potrebbe liberarci dalla pretesa del dominio e farci passare a un atteggiamento di assimilazione, compartecipazione a una realtà in se stessa sensata. «... 'contemplare' per il Greco significa assumere, sulla base della conoscenza, un preciso atteggiamento pratico nei confronti della vita, e la *theoria* greca è ben lungi dall'aver solo un carattere intellettuale e astratto, ma è sempre anche una *compartecipazione* alla cosa contemplata, ossia un *coinvolgimento esistenziale* con essa, e un preciso atteggiamento e comportamento morale e *uno stile di vita*»<sup>98</sup>.
- 4.3.2.3. Lo stupore e la contemplazione sanno ridarmi tutta la gratuità della realtà che si offre a noi. Potrebbe restituirci a una dimensione di gratuità attiva nei confronti della realtà. E questo potrebbe diventare un nuovo stile di vita.
- 4.4. La conoscenza avrebbe sempre a che fare con la verità. Però, da parte nostra, essere nella verità consisterebbe nell'accoglienza di un essere vero che si dona e non più di un essere che è vero perché costruito da me. La conoscenza sarebbe un essere misurato dalla verità e non essere noi misura della verità.
- 4.4.1. Una verità che si offre, si mostra (secondo l'etimologia greca); una verità da accogliere non da dominare o possedere. Una verità libera che suscita la mia libertà che diventa responsabilità al suo offrirsi. Ed è libertà innanzitutto dai miei interessi immediati.
- 4.4.2. Noi siamo sempre nella risposta alla verità, mai nel possesso della verità. Il possesso sottrae libertà al libero offrirsi della verità; il possesso ci pone al di fuori della libertà e nella impossibilità della verità.
- 4.4.3. La verità è il dono che l'essere fa a noi. La verità, se è accoglienza, non è prima di tutto un nostro agire, ma un patire. Ed è questo patire che potrebbe essere la garanzia contro i pericoli sempre risorgenti del soggettivismo e della pretesa, del soggetto, di essere unico e decisivo criterio di verità.

## **Il limite e l'oltre (fede)**

1. C'è il limite. Il limite porta sempre con sé la negazione. Di qui la tendenza e la tentazione di passare immediatamente oltre il limite. Il problema è che questo passaggio immediato potrebbe essere solo l'illusione della colomba kantiana che vuole volare oltre l'atmosfera per non incontrare attrito. L'oltre potrebbe essere solo la proiezione di un mio bisogno e non avere nessunissima consistenza.
2. C'è il limite, noi sperimentiamo senza nessuna fatica di venire limitati. Limitati da che cosa o da chi?

<sup>98</sup> REALE-ANTISERI, *Quale ragione* cit. 45. A conferma di quanto detto il Reale cita H. G. GADAMER, *Verità e metodo*, Bompiani 2000, 271 sg. «Ugualmente ancora la metafisica greca concepisce l'essenza della *theoria* come un puro 'assistere' all'essere vero, e anche per noi la capacità di atteggiarsi teoreticamente è definita dal fatto di riuscire, davanti a un fatto, a dimenticare i propri interessi immediati. La *theoria* non va pensata, però, come un modo di determinarsi del soggetto, ma va vista anzitutto come un riferimento a ciò che il soggetto contempla. La *theoria* è partecipazione reale, non un fare ma un patire (*pathos*), cioè l'essere preso come rapito dalla contemplazione. Su questa base si è di recente cominciato a chiarire lo sfondo religioso della concezione greca della ragione».

- 2.1. Il limite è negazione, la cosa più semplice possibile è che il limite provenga dal nulla (e del resto tutti i giorni facciamo l'esperienza della presenza del nulla nella nostra vita). Però, e anche questa è esperienza di tutti i giorni, il limite potrebbe essere anche l'altro che di sicuro non è nulla.
- 2.2. Il limite deve provenire da una potenza perché nel limite mi sento assolutamente passivo. Ci vuole una forza che mi limiti.
  - 2.2.1. Se la potenza che mi limita viene dal nulla (ma è possibile che il nulla abbia una sua potenza? Il nulla non dovrebbe avere nessuna potenza, altrimenti sarebbe qualcosa di positivo. Però la potenza nullificante del nulla la incontriamo ogni istante sotto i più svariati aspetti) il mio tendere oltre è forza sprecata. Tutto è finito e non esiste niente da comprendere. Restiamo nella nostra ignoranza.
  - 2.2.2. Il limite potrebbe provenire dalla presenza di altro. Un altro che incontro nella mia vita, un altro che potrebbe essere nella dimensione del razionale, dello spirituale che sono mie dimensioni. L'altro sarebbe positivo sia nel senso immediato che esiste realmente, sia nel senso che essendo il mio limite è anche quello che sta oltre il mio limite e potrebbe essere integrazione. In questo senso l'altro avrebbe sia una dimensione negativa in quanto è il mio limite, la mia, per quanto parziale, negazione; sia una dimensione positiva, se non altro perché è essere.
  - 2.2.3. In quanto positivo, affermazione, l'altro assicura la non illusorietà dell'oltre perché è già la sua presenza il mio oltre. L'oltre è una possibilità che mi si offre.
3. L'altro in quanto essere è positivo. Potrebbe essere che sia l'Essere l'oltre ultimo, l'Altro per eccellenza. L'Essere (come mostra Heidegger) potrebbe costituire l'orizzonte, la condizione di possibilità di tutti gli altri singoli enti e orizzonte ultimo della mia stessa esistenza.
  - 3.1. L'orizzonte so che c'è perché è la condizione di possibilità per poter cogliere i singoli enti nella loro specificità, altrimenti tutto si confonderebbe in una nebbia indecifrabile. So che c'è anche se non può mai essere visto direttamente. So che c'è anche se non può mai essere tematizzato pena il ridurlo al mio limite e ridurlo a ente tra gli enti. So che c'è ma perché non tematizzato e non tematizzabile non è determinabile dalla ragione dimostrativa.
  - 3.2. C'è l'orizzonte, c'è l'Essere. È possibile la mia apertura all'oltre; è possibile la mia apertura all'Altro, orizzonte ultimo di ogni oltre. Ma perché questo orizzonte non è tematizzabile, la mia apertura non è un fatto riducibile a una ragione dimostrativa.
  - 3.3. L'apertura all'oltre diventa una fede ragionevole (e qui si potrebbe ricordare il "rischio bello" di Platone, oppure la III navigazione di Agostino, ma anche la fede ragionevole di Kant...).
  - 3.4. Siamo nel limite e da qui non possiamo prescindere.
    - 3.4.1. Si tratta di radicarci nel limite, perché è questo che ci dà consistenza, ci dà forma, identità. E dobbiamo radicarci nel limite perché costantemente corriamo il pericolo dell'evasione e della illusione, del sogno gratuito.
    - 3.4.2. Il limite, per la presenza del limitante, non è una condanna, una fatalità ineluttabile. Il limite, abbiamo visto è anche soglia, possibilità di apertura all'altro, all'oltre.
    - 3.4.3. Si tratta di arrischiare questa apertura. È un rischio; non abbiamo da nessuna parte la garanzia che sia un rischio con esito positivo. Però l'unica alternativa al rischio è la condanna a morte per asfissia all'interno del nostro limite.
    - 3.4.4. E si tratta di arrischiare non una singola apertura, ma l'apertura per eccellenza: l'apertura all'Altro, all'Essere. Perché solo l'uomo conosce il limite, perché il limite esiste in quanto conosciuto e la conoscenza non è fatto materiale ed è sempre personale, possiamo rischiare di credere che questo Essere abbia dimensione personale. Si tratta di affrontare il rischio della fede.
    - 3.4.5. È un rischio ragionevole; ma prima di tutto è un rischio e il rischio è la volontà che decide se farmelo correre: il rischio è essenzialmente un fatto pratico. E il problema sarà anche quello della educazione di una volontà che sia consapevole del proprio limite e non cada nella gratuità del velleitarismo e del volontarismo.
    - 3.4.6. È rischio ma è ragionevole; non è solo fatto pratico ma è anche teoretico. Il rischio è sia fatto pratico che conoscitivo. È solo nel rischio affrontato che posso incontrare l'Essere, posso farne esperienza, posso 'conoscerlo'.
    - 3.4.7. Avremmo, nel rischio, l'unificazione delle due fondamentali facoltà dell'uomo.
      - 3.4.7.1. Avremmo l'unificazione dell'uomo e non una sua scissione. Avremmo l'incontro con l'Essere che è il mio Essere, che è l'orizzonte della mia possibilità entro cui sono. L'Essere non sarebbe scisso da me anche se non è riducibile a me. In questo modo avremmo superato la coscienza infelice di Hegel e avremmo superato tutto quello che accade nelle proiezioni.

3.4.7.2. Nello stesso tempo questo rischio non sarebbe insensato (come pretende il neopositivismo) perché in questo rischio, che non è solo teorico come abbiamo visto, è in gioco la mia vita e la possibilità che abbia un senso.

4. Questa prospettiva potrebbe anche essere in armonia con la fede positiva.
  - 4.1. La fede è fede in Dio un Dio inconoscibile, indicibile, impensabile tanto che per gli antichi credenti vedere Dio significava morire, perché Dio è sempre al di là di ogni possibile visione sia degli occhi sia dell'intelletto.
    - 4.1.1. Per questo la fede diventa critica di ogni idea di Dio anche di quell'idea che sta alla base della fede stessa. Per questo la fede non è mai tranquillità, soluzione, ma problema.
    - 4.1.2. Se la fede è critica di ogni idea, diventa apertura, costante ricerca non per il gusto della novità, ma per il desiderio di 'comprensione' esistenziale di un mistero irriducibile e mai raggiunto. Per questo, homo semper viator, sempre nella consapevolezza di non aver mai raggiunto la meta. Ma sa che la meta esiste come sa che esiste l'orizzonte anche se non lo potrà mai raggiungere. Sempre in cammino verso una meta mai raggiunta: pellegrino e non viandante.
  - 4.2. Questo atteggiamento potrebbe costituire un valido aiuto alla stessa filosofia la quale
    - 4.2.1. si troverebbe sollecitata a un confronto aperto con tutti;
    - 4.2.2. sarebbe spinta a non arrestarsi in nessuna situazione, non accontentarsi di nessuna acquisizione, e in questo modo sarebbe assolutamente libera, anche da se stessa e dalle proprie pretese;
    - 4.2.3. sarebbe sollecitata a contraddire tutte le sue posizioni, tutti i suoi principi in vista del raggiungimento (ma questo non dipende solo da lei; per Platone è una luce improvvisa; cfr. i chiari di bosco di Heidegger) del principio anipotetico;
    - 4.2.4. sarebbe caratterizzata da una costante ricerca e apertura.
5. La ragione e la fede dovrebbero avere lo stesso atteggiamento; un atteggiamento che deriva dalla loro strutturale finitezza.
  - 5.1. A questa ricerca costante, aperta al contributo degli altri, libera dalle posizioni raggiunte dovrebbe sollecitare sia la fede sia la ragione. Entrambe dovrebbero costantemente coltivare
    - 5.1.1. il gusto della ricerca (nella consapevolezza del proprio limite),
    - 5.1.2. il gusto della critica (solo sottoponendo a critica continua le posizioni acquisite si evita il pericolo della loro assolutizzazione)
    - 5.1.3. e il gusto del nuovo (non il nuovo per il nuovo; il nuovo come possibile alterità integrante).E in questo sforzo potrebbero sostenersi a vicenda. Tutte e due devono costantemente liberarsi di se stesse per essere effettivamente libere.
  - 5.2. Per questo non potrebbe e non dovrebbe esserci contraddizione tra le due. Nel caso scoppi la contraddizione (e nella storia molti sono gli esempi di questa contraddizione) significa che o la fede o la ragione si sono assolutizzate. Ma a questo punto sono esse stesse a entrare in contraddizione con se stesse.

## IL SIMBOLO<sup>99</sup>

Dal greco *Symbállo*, metto insieme.

Il simbolo non è una allegoria. Questa appartiene alla sfera del dire (*logos*) 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"<sup>100</sup>.

1.1. 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, allora, 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.

1.2. 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.

1.3. 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 arricchirsene. Designavo talvolta questa interpretazione con il termine infelice di interpretazione recuperatrice [...] Rimane che questa interpretazione amplificante si opponeva sempre, senza dirlo e senza nemmeno saperlo, ad una interpretazione riduttrice che, nel caso della colpa, mi sembra fosse illustrata dalla psicoanalisi freudiana"<sup>101</sup>.

1.4. Il simbolo è assieme oscuro e illuminante.

1.4.1. 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.

1.4.2. 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.

1.4.3. 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.

<sup>99</sup> Cfr. *Enciclopedia Garzanti di Filosofia*, Ed Garzanti 1994.

<sup>100</sup> P. RICOEUR, *Il simbolo dà a pensare*, Morcelliana 2002, 9.

<sup>101</sup> P. RICOEUR, *Riflession fatta. Autobiografia intellettuale*, Jaca Book 1998, 47.

- 1.4.4. Se accolto, il simbolo diventa luce, dono di senso e possibilità di cogliere almeno una prospettiva sulla verità del tutto.
- 1.5. 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*"<sup>102</sup>.
- 1.6. 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.
- 1.7. 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.
- 2.1. 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.
- 2.2. 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.
- 2.3. 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.
3. In questo senso si potrebbe assumere il simbolo sotto una doppia prospettiva:
- 3.1. quella tratta da Ricoeur che ci presenta il simbolo come stimolatore del pensare;
- 3.2. e quella, sostenuta da Pannikar<sup>103</sup>, 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.
- 3.3. Forse si potrebbero integrare: il pensare e il superamento del pensiero potrebbero esser visti come mutuamente integrantisi.
- 3.3.1. 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.
- 3.3.2. 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 ve-

<sup>102</sup> L. PAREYSON, *Ontologia della libertà*, Einaudi, Torino 1995, 104.

<sup>103</sup> Cfr. R. PANIKKAR, *Opera Omnia*, vol. IX, tomo 1, *Mito, simbolo, culto*, Jaca Book, Milano 2008.

de 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.

3.3.3. 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.

3.3.4. 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, allora, riprendere la lezione di Heidegger<sup>104</sup>. Il filosofo tedesco parla di due tipi di pensiero: il pensiero calcolante e il pensiero meditante.

4.1. 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.

4.2. 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)*»<sup>105</sup>. 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*<sup>106</sup>.

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 creazione<sup>107</sup>.

4.3. 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;

<sup>104</sup> M. HEIDEGGER, *L'abbandono*, Il Melangolo, Genova 1989.

<sup>105</sup> HEIDEGGER, *L'abbandono* cit., 38.

<sup>106</sup> HEIDEGGER, *L'abbandono*, cit., p. 39.

<sup>107</sup> A. CISLAGHI, *Id quo maius desiderari nequit*, in <http://mondodomani.org/dialegesthai/ac01.htm#rif22>.

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"*<sup>108</sup>.

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.
  - 5.1. 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.
  - 5.2. 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. 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?
  - 6.1. 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.
  - 6.2. 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 proprio 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).
7. Per comprendere radicalmente il simbolo, lo dobbiamo confrontare con l'esperienza prima e fondante dell'umano da cui nasce ogni parola.
  - 7.1. 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

<sup>108</sup> Zibaldone, 1839,4 ottobre1821.



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.

7.1.1. 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.

7.1.2. 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.

7.2. 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.

7.2.1. 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.

7.2.2. 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.

7.2.3. 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 solidità, 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 Pneuma, paesaggio trinitario intravisto esigito dall'evento umano che si scopre simbolo di Dio.

7.3. 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.

8. 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:

8.1. 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.

8.2. Per questa dialettica tragica, non suscettibile di nessuna sintesi superiore, l'interpretazione del simbolo è sempre povera, parziale.

8.3. 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.

- 8.4. 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.
9. Nella prospettiva appena accennata è la **persona** stessa ad essere in sé simbolica<sup>109</sup>. 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?
- 9.1. 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.
- 9.2. 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".
- 9.3. 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.
- 9.4. 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.
10. 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).
11. 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?
- 11.1. 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?
- 11.2. 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.
- 11.3. 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.
- 11.4. 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.
- 11.5. 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.
12. Elemento caratteristico e imprescindibile della persona è la **libertà** che per noi si realizza attraverso la **parola**<sup>110</sup>.

<sup>109</sup> CHIEREGHIN F., *Dall'antropologia all'etica*, Guerini e Ass. 1997, 77 ss.

- 12.1. 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.
- 12.2. 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.
- 12.3. 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.
- 12.3.1. La parola rinvia necessariamente alla cosa detta, come del resto la cosa per essere cosa deve essere detta, altrimenti non esisterebbe.
- 12.3.2. 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).
- 12.3.3. Il pensiero più intimo avviene nella parola; l'intimità è per l'espressione, per l'esteriorità, come ogni esteriorità diventa immediatamente interiorità.
- 12.4. 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.
- 12.4.1. La necessità che struttura il discorso è un credere alla libertà da parte dell'intelligenza.
- 12.4.2. 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.
- 12.4.3. È la libertà dell'Inizio che ci permette di credere alla nostra libertà come dono suo; solo Dio può renderci liberi (Kierkegaard).
- 12.4.4. 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.
13. La simbolicità della **parola divina** (e non solo)
- 13.1. La parola rivelata è a tutti gli effetti parola. Ha la simbolicità di ogni altra parola nostra.
- 13.2. 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.
- 13.3. È la struttura stessa dell'incarnazione ad essere in se stessa simbolica. La parola incarnata è parola e insieme parola divina.
- 13.4. 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, rinviando a significati sempre nuovi e, in ultima analisi, rinviando al sacro, che il simbolo allo stesso tempo svela e nasconde. Questo uso del simbolo è presente in modo speciale nei salmi.
- 13.4.1. 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».
- 13.4.2. 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.

<sup>110</sup> CACCIARI M., *Della cosa ultima*, Adelphi, 2004, 271 ss.

- 13.4.3. 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.
- 13.4.3.1. Il simbolo, infatti, non si indirizza solo alla mente, ma all'uomo intero nella sua concreta esperienza di vita.
- 13.4.3.2. 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.
- 13.4.3.3. Si comprende così come mai il Dio di Israele, immanente e trascendente insieme, non poteva trovare migliore espressione se non nel simbolo.
- 13.4.3.4. 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.

### ***Simbolo ed esperienza religiosa<sup>111</sup>***

1. La Bibbia è piena di antropomorfismi anche se, nello stesso tempo, rivendica con forza la trascendenza di Dio: non si può rimanere in vita se si vede Dio (finché si vive non si può vedere Dio), però Dio nello stesso tempo parla a Mosè come a un amico.
  - 1.1. L'antropomorfismo, per la sua concretezza, sembra inadeguato a Dio.
    - 1.1.1. Però è la sua concretezza che ci impedisce di fermarci ad esso.
    - 1.1.2. E, nello stesso tempo, è la sua concretezza inadeguata a Dio a essere rivelativa dell'assenza.
  - 1.2. Il simbolo è presenza e assenza, immanenza e trascendenza. Per questo il simbolo è adeguato.
  - 1.3. Si potrebbe rinunciare al simbolo? Tutta l'opera di demitizzazione sembrerebbe stare a confermare che non solo si può, ma si deve.
    - 1.3.1. Possiamo ridurre il simbolo a concetto chiaro e distinto; però il concetto chiaro e distinto è di nuovo opera nostra, che porta in se stesso tutta la concretezza e il limite del nostro pensare, con l'aggravante che i concetti chiari e distinti perdono del tutto in concretezza e in capacità di attingere alla vita. I concetti sono altrettanto antropomorfici degli antropomorfismi chiari.
    - 1.3.2. Tra l'altro, i concetti chiari e distinti, astratti, impediscono qualunque efficacia rivelativa del simbolo per la loro astrattezza e perché elaborati da noi.
  - 1.4. Il simbolo vive nella dialettica fisicità e rinvio, presenza e assenza. Nel simbolo siamo in qualche modo passivi; è la concretezza che si impone e che, autonomamente, si rende significativa. Di qui la necessità di un nuovo empirismo.
  - 1.5. Il simbolo è materialità e concretezza. Per questa sua caratteristica coinvolge tutto l'uomo, anche alla sua concretezza fisica, alla sua immaginazione, fantasia e non solo alla ragione. È grazie a questa sua caratteristica che il simbolo solo è in grado di diventare espressione della nostra esperienza religiosa, della nostra esperienza di Dio che è una esperienza che coinvolge tutto l'uomo e non solo la ragione.
2. Il simbolo è ri-relativo.
  - 2.1. Perché presenza della realtà stessa. Ci troviamo di fronte alla identità di rappresentato e rappresentante. È la realtà stessa presente e viva nel simbolo. In esso è presente ciò che non può essere presente in altro modo.
  - 2.2. La realtà è presente; però il simbolo nella sua fisicità è inadeguato. Per questo la realtà che pure è presente è anche assente. Per questa dialettica di presenza e assenza solo il simbolico è linguaggio adatto a parlare di Dio, presente e trascendente. «Le figure della trascendenza... aprono abissi vertiginosi, altitudini immani, vastità sconfinite, che è impossibile affidare al linguaggio concettuale, il quale con spirito di oggettivazione tenderebbe a determinarli e definirli in conclusi e precisi significati, e che sfuggirebbero anche ai più duttili e sapienti procedimenti dell'analogia. Quelle smisurate altezze ed estensioni e profondità sono invece alla portata del simbolo, che con il volo della poesia e

<sup>111</sup> PAREYSON L., *Filosofia ed esperienza religiosa*, in *Annuario filosofico* 1, 1985 Mursia 1986.

la perspicacia dell'antropomorfosi riesce a dare una figura all'invisibile, una voce all'indicibile, una misura all'incommensurabile, senza per questo arrestarne l'insondabilità e quindi tarparne l'inesauribilità»<sup>112</sup>.

3. Il simbolo è caratterizzato dalla inseparabilità tra fisicità e trascendenza in tensione dialettica tra di loro.
  - 3.1. Il simbolo, grazie alla presenza della trascendenza, apre a un significato irriducibile. E per questo il pensiero è sollecitato a rinnovarsi costantemente.
  - 3.2. Inoltre perché nessuna fisicità è in grado di ingabbiare o esaurire la trascendenza, infiniti possono essere i simboli e, sempre per la trascendenza, nessuna fisicità può essere un ostacolo alla trascendenza stessa. E qui abbiamo Dio che si rivela sub contrario.
  - 3.3. Questa dialettica di fisicità e trascendenza incide anche sul significato del simbolo.
    - 3.3.1. Per la sua fisicità il senso del simbolo è immediato, concreto. Non rinvia a nessun significato nascosto.
    - 3.3.2. Però per la trascendenza invia a superarsi costantemente in altre immagini e simboli; dal simbolo stesso si origina una inesauribilità di simboli e figure. Di qui per il simbolo una interpretazione infinita perché infinita è la significanza del simbolo.
4. Origine del simbolo.
  - 4.1. Il simbolo è dialettica di presenza / assenza, identità e diversità. È simbolo di un Dio che è sia presente che assente.
  - 4.2. Questa è la dialettica che caratterizza anche il nostro stesso io, la nostra interiorità.
    - 4.2.1. Io sono presente a me stesso, però devo constatare che sfuggo sempre a me stesso: magna quaestio factus sum mihi
    - 4.2.2. La mia interiorità nasce dalla ricerca dell'essere che incontro nell'interiorità. Un essere che si consegna, si offre all'interiorità, presente ma anche assente. Per Agostino, all'origine della mia interiorità c'è questa presenza assenza di Dio intimior intimo meo... Se la mia vera interiorità è un Dio presente assente, la mia interiorità non potrà che avere la stessa struttura di presenza assenza.
    - 4.2.3. Per questa comunanza di rivelazione e nascondimento, è nell'interiorità la radice e l'origine del simbolo come è nell'interiorità la decisione per Dio.
    - 4.2.4. Rispetto a questa interiorità esistenziale la filosofia è assolutamente impotente (non saprò mai tradurre in concetti il perché della mia fede).
    - 4.2.5. Se l'interiorità è all'origine del simbolo, a essa costantemente rinvia il simbolo stesso.
    - 4.2.6. Il simbolo è possibile perché c'è una affinità originaria tra Dio e uomo, c'è una radicazione ontologica dell'uomo in Dio. Ed è quello che si dice quando si afferma che l'uomo è immagine e somiglianza di Dio. E questo viene ulteriormente giustificato dall'incarnazione. Per questo è possibile umanizzare Dio, perché è lui che si umanizza, e divinizzare l'uomo. Ci troviamo di fronte a un antropomorfismo divino e a un teomorfismo umano. «In nessun caso il genuino e dichiarato antropomorfismo del simbolo e del mito può essere tacciato di spirito blasfemo e di tendenza all'idolatria, perché l'umanizzazione di Dio ch'esso propone è connessa con l'affermazione della somiglianza dell'uomo con Dio. È questa inscindibilità di antropomorfismo divino e teomorfismo umano che sta alla base del simbolismo mitico e che al tempo stesso ne trae chiarimento»<sup>113</sup>.
    - 4.2.7. Nell'interiorità l'uomo è esistenzialmente in rapporto con se stesso e con l'essere che si consegna all'uomo. Nell'interiorità abbiamo la fondazione dell'ontologia e, insieme, perché l'essere si consegna, della verità. L'essere, la Verità stabilisce con l'interiorità un rapporto ri-relativo. Per questo rapporto esistenziale con l'essere che si offre e si rivela «il processo di significazione trapassa in quello di rivelazione; non è più un problema di linguaggio ma di essere»<sup>114</sup>.
    - 4.2.8. L'uomo è rapporto ontologico con l'essere; da questo rapporto si genera l'interpretazione originaria della verità; una interpretazione che va sempre rinnovata e ripresa. Questo rapporto che è rapporto ontologico e, insieme, interpretazione, non è riducibile a puri concetti perché è tutta l'esistenza che viene coinvolta. Il fatto che il rapporto non sia riducibile a concetti non significa che il pensiero sia assente, anche se si esprime con il mito, la poesia, la religione. «Si tratta d'un plesso originario e profondo, al di là d'ogni antitesi fra razionale e irrazionale, in cui pensiero poesia religione sono indivisibilmente uniti e vicendevolmente compenetrati, non me-

---

<sup>112</sup> Ivi 22.

<sup>113</sup> Ivi 30.

<sup>114</sup> Ivi 47.

no operanti e attivi anche se in attesa d'una loro distinzione e specificazione, accomunati dall'uso di un medesimo linguaggio simbolico, da un esito egualmente rivelativo e da un primigenio contatto con l'inoggettivabile; plesso inestricabile, denso e ferace, in cui il pensiero ha un carattere al tempo stesso poetico e religioso, e in cui poesia e religione hanno insieme carica e funzione di pensiero, e appunto perciò pensiero poesia e religione cospirano egualmente a raggiungere ed esprimere l'inoggettivabile cuore della realtà e senso delle cose; plesso originario e sorgivo che non potrebbe avere un nome più appropriato di quello di mito, nel significato più intenso e pregnante del termine»<sup>115</sup>.

4.2.8.1. Siamo di fronte all'originario che non può essere ridotto ai nostri concetti.

4.2.8.2. Questo originario può in qualche modo essere accolto e riconosciuto da tutte le facoltà dell'uomo unite assieme in un processo di cooperazione. Questa unità della facoltà è inevitabile visto che l'essere si consegna, si dona a tutto l'uomo e non a una qualche sua facoltà. E consegnandosi a tutte le facoltà sono tutte coinvolte nell'accoglienza; tutte avranno una qualche 'esperienza' dell'essere, tutte potranno esprimere questa esperienza.

4.2.8.3. Per questa unione non si può pensare a una contrapposizione tra razionale e irrazionale; pensiero poesia e religione formano un tutt'uno nel linguaggio simbolico, nel mito; e allora il pensiero diventa poesia e la poesia diventa portatrice di pensiero. Anche se questa unità originaria per cogliere l'originario, dovrà poi specificarsi. Però anche questa specificazione non potrà prescindere dall'unione originaria pena il cadere in indebite assolutizzazioni che finiranno per perdere il contatto con l'originario da accogliere e cercare di attingere.

4.2.8.4. Quando vogliamo porci di fronte all'originario, non possiamo procedere per semplici concetti (che non possono ridurre l'originario e nemmeno possono cogliere tutta la concretezza della vita), come, però, non possiamo accontentarci solo della poesia o della religione (che sembrerebbero meglio in grado di garantire l'irriducibilità dell'originario e l'originalità della vita concreta). Si tratta di illuminare, ampliare e radicalizzare il pensiero con la religione e la poesia, come si tratta di chiarire, esplicitare, rendere comunicabile con il pensiero la religione e la poesia. Bisognerebbe mantenere il rapporto fecondo e non isolare o assolutizzare.

5. «Insomma il mito è esperienza di realtà e verità, è verità e realtà esperite, ciò che implica un coinvolgimento totale: umanità e trascendenza, uomo e Dio. Il suo *sensu* è profondo, di là dai *significati*. Il mito è l'interpretazione primigenia della verità quale ogni uomo è a se stesso, è la verità com'essa parla originariamente a ciascuno, è la memoria dell'origine e la rammemorazione dell'immemorabile, è l'ascolto dell'inoggettivabile trascendenza, è la rivelazione stessa dell'essere, della verità, della divinità: è Dio come *parla* all'uomo, è Dio *che* parla all'uomo. Ecco perché l'esperienza religiosa va raggiunta a livello profondo, lì dov'essa è inseparabile dal pensiero e dalla poesia, poetica per il suo simbolismo e veritativa per la sua forza rivelatrice»<sup>116</sup>.

5.1. Il simbolo è esperienza; esperienza che è vita e verità assieme. È verità e realtà assieme.

5.2. Questa esperienza è una esperienza radicale; investe la totalità della persona. Investe la dimensione del pensiero come quella affettiva; la dimensione spirituale e anche quella fisica, materiale. Investe il suo esser presente, come anche il suo essere passato; investe anche la dimensione di trascendenza che tutti portiamo in noi, e nella dimensione della trascendenza investe anche il nostro futuro. È esperienza della realtà tutta, quella presente e quella trascendente.

5.3. Il senso del simbolo, del mito, non è riducibile a concetti; per questo il suo senso trascende tutti i significati che possiamo attribuirgli; per questo è liberazione costante dal presente, dalla spazialità.

5.4. Per tutti questi motivi, il simbolo è esperienza immediata della verità, della verità propria e di tutta la realtà. Il simbolo è il primo modo con cui si offre la verità. Una verità che non è soggetta al tempo, una verità che fonda la realtà. È la verità originaria; nel simbolo tocchiamo l'offrirsi dell'origine, il suo affidarsi alla nostra possibile custodia. Per questo è «l'ascolto dell'inoggettivabile trascendenza». In questo senso il simbolo ha una dimensione religiosa, è alla base della religione e, se vogliamo comprendere la religione, dobbiamo rifarci a questa origine.

6. Perché dobbiamo usare il simbolo? Non potrebbe essere segno della immaturità del pensiero?

---

<sup>115</sup> Ibid.

<sup>116</sup> Ivi 48.

- 6.1. Il pensiero oggettiva, rende presente; e questa della presenza (e conseguente manipolabilità) è la sua presunzione.
  - 6.1.1. Il simbolo, per la sua fisicità che lo condanna ad essere sempre inadeguato, è presenza che rinvia all'assenza, rivela nascondendo. È questa dialettica di presenza-assenza, di fisicità e trascendenza, che rende il simbolo l'unica strada per poter incontrare Dio e noi stessi.
  - 6.1.2. Il simbolo è l'unico in grado di parlare e di custodire il silenzio nello sforzo di esprimerlo (proprio nella dialettica presenza-assenza); il silenzio non diventa una condanna, ma è parola come l'assenza diventa presenza.
  - 6.1.3. Di fronte al silenzio e all'assenza tradizionalmente si sono percorse due vie:
    - 6.1.3.1. quella del pensiero che tenta di ridurre tutto a presenza oggettiva: ma la sua parola diventa la soppressione del silenzio;
    - 6.1.3.2. quella del misticismo che finisce per assolutizzare il silenzio.
    - 6.1.3.3. Il simbolo supera questa alternativa: è sì parola, ma parola dell'assenza, che custodisce l'assenza in tutta la sua alterità. La sua parola non elimina il silenzio perché è parola radiante, suggestiva, che apre a immagini infinite.
- 6.2. Il pensiero di Dio è il pensiero di una libertà originaria, incondizionata. Solo una parola libera, creativa potrebbe in qualche modo renderlo presente pur se assente, anzi conservandone tutta l'assenza. Per questo la libera creatività del simbolo è l'occasione più propizia per la rivelazione della libertà originaria che è Verità.
  - 6.2.1. La Verità perché tale non può essere a nostra dimensione, non può mai essere condizionata da noi. È libera e sempre eccedente rispetto a noi. Possiamo solo essere posseduti dalla Verità.
  - 6.2.2. Per questo la Verità trova nel simbolo, nel mito, una sede meno inadeguata.
  - 6.2.3. E nel simbolo abbiamo assieme l'esplosione della fantasia e della sua creatività, ma insieme anche la profondità del pensiero pur consapevole dei propri limiti.
  - 6.2.4. E nel mito fantasia, poesia, sentimento e pensiero si nutrono e si amplificano a vicenda.

## FILOSOFIA E RELIGIONE<sup>117</sup>

Tradizionale, ormai, è la contrapposizione “Dio di Abramo, Dio di Isacco, Dio di Giacobbe, non dei filosofi e dei sapienti”<sup>118</sup>. Il problema è se la contrapposizione sia radicale, se filosofia ed esperienza religiosa si contrappongono veramente (anche perché, comunque, Pascal continua a fare filosofia e scienza) o se non sia possibile un qualche incontro tra queste due dimensioni dell'uomo, quella del pensiero e quella della fede.

1. Il Dio dei filosofi: qui, però, si tratta di semplificare parecchio. Perché il Dio di Platone non è il Motore immobile di Aristotele.
  - 1.1. In genere potremmo affermare che diverso è il modo di pensare al divino nella corrente platonica e neoplatonica rispetto alla corrente aristotelica. La corrente platonica vede nel divino il Bene, oppure l'Uno; il divino rientra nel mondo del senso possibile e anche della possibile salvezza.
  - 1.2. D'altra parte anche il Dio di Aristotele, oppure quello di Tommaso, è difficile ridurlo a un puro e semplice concetto.
2. Il Dio dei filosofi è il Dio cui può arrivare il pensiero, il Dio afferrabile dal concetto.
  - 2.1. È un Dio che non si prega, un Dio che non si contempla, un Dio che non salva e il senso che potrebbe dare è un senso per lo meno problematico.
    - 2.1.1. D'altra parte, pensare Dio significa inevitabilmente ridurlo entro i nostri concetti; delimitarlo, determinarlo. Di conseguenza se quello che pensiamo è determinato dai nostri concetti, non potrà più essere Dio, ma sarà uno dei tanti enti, magari il più grande. È un Dio oggettivato che, come tutti gli oggetti, è facilmente manipolabile.
    - 2.1.2. Il Dio dei filosofi rischia d'essere un puro nome, un concetto vuoto e se vogliamo riempirlo, se vogliamo che sia significativo per la vita, dobbiamo ricorrere alla esperienza religiosa. Ora, nessuno intende parlare di nulla quando parla di Dio; per questo il Dio di cui si parla non potrà che essere il Dio della fede.
  - 2.2. Dio è trascendenza; irriducibile alla nostra dimensione. È un Dio che si manifesta e, insieme, si nasconde. Un limite della filosofia è quello di voler ridurre tutto a manifestatività, a chiarezza, e a dimenticare la dimensione di oscurità che spesso circonda la realtà; tanto più Dio.
3. Si nasconde Dio? Questa, del nascondimento e del silenzio di Dio, è la nostra continua esperienza; però noi crediamo anche alla rivelazione, alla manifestazione di Dio.
  - 3.1. Potrebbe anche essere che Dio si nasconda. Nella misura in cui si ri-vela, anche si nasconde. Ogni rivelazione presuppone come propria condizione il nascondimento (a-letheia)
  - 3.2. Però potrebbe anche essere che si renda presente non tanto alla chiarezza del concetto, ma alle dimensioni più profonde, più esistenziali dell'uomo (cfr. *intimior intimo meo*); in quelle dimensioni in cui l'uomo incontra la propria libertà, i propri sentimenti, la propria volontà; elementi che caratterizzano certamente l'esistenza e che, però, sono misteri per l'uomo stesso.
  - 3.3. Perché fatto decisivo dell'esistenza, Dio lo incontriamo a questo livello profondo. La filosofia dovrebbe cercare di attingere a queste dimensioni irriducibili sì al concetto, però dimensioni imprescindibili della vita. Forse ponendosi in questi terreni la filosofia potrebbe incontrare anche l'esperienza religiosa.
4. “Il Dio di Abramo, Dio di Isacco, Dio di Giacobbe”, è il Dio che si prega, si supplica, si invoca con trepidazione, con speranza o con disperazione. È il Dio dell'esperienza concreta della vita, è il Dio dell'esperienza esistenziale.
  - 4.1. Questa esperienza si caratterizza per due elementi fondamentali:
    - 4.1.1. è esperienza della mia libertà, una libertà che metto in gioco costantemente, che spesso metto in gioco anche in modo irrazionale;
    - 4.1.2. è esperienza del nulla sempre incombente e sempre, in qualche modo, presente.
  - 4.2. L'esperienza religiosa si trova costantemente nelle condizioni di doversi confrontare con questi due elementi dell'esperienza.
  - 4.3. È solo a partire da questi elementi decisivi dell'esperienza che potrebbe avvenire l'incontro tra filosofia e religione.

<sup>117</sup> PAREYSON, *Filosofia ed esperienza* cit.

<sup>118</sup> PASCAL, *Il Memoriale*.



5. L'esperienza della libertà e del nulla è alla base dell'esperienza umana. È una esperienza di cui abbiamo consapevolezza; per questo non muta.
  - 5.1. È una esperienza anche espressa all'interno della religione perché elemento decisivo della religione l'incontro con la libertà e il nulla. Viene espressa, però, non nel linguaggio oggettivante dei concetti. Viene espressa in modo da preservare la vicinanza di Dio (di cui si fa esperienza) ma anche (perché anche questo è esperienza) la sua lontananza. È esperienza espressa nel linguaggio del simbolo, del mito, della poesia.
  - 5.2. O la filosofia si limita a concetti vuoti e antropomorfici che con la vita hanno poco a che spartire, o diventa analisi, interpretazione dell'esperienza religiosa. Se accetta la sfida della religione, allora, anche la filosofia potrà parlare di Dio, del Dio della religione. Il discorso che la filosofia potrà fare su Dio potrà essere solo un discorso indiretto. «... non credo che la filosofia debba o possa parlare *direttamente* di Dio: l'oggetto del suo discorso sarebbe pur sempre un principio soltanto filosofico, troppo ristretto rispetto al Dio dell'esperienza religiosa. Credo piuttosto che la filosofia possa e debba parlare del Dio della religione, e che perciò il discorso filosofico su Dio non possa che essere *indiretto*: con Dio la filosofia viene in contatto solo nella misura in cui essa si ponga a riflettere sull'esperienza religiosa, cosa ch'io ritengo non solo auspicabile e opportuna, ma anche inevitabile e doverosa; e su questa via giungerei ad affermare che per la stessa filosofia è molto più interessante il Dio della religione che non il Dio dei filosofi»<sup>119</sup>.
  
6. L'esperienza religiosa è esperienza dell'incontro, per quanto problematico, con Dio.
  - 6.1. È esperienza di tutta umana, in cui viene coinvolto tutto l'uomo a partire dal suo profondo, dalla sua interiorità più profonda e meno dicibile.
    - 6.1.1. È una esperienza che è contemporaneamente rivelativa della nostra apertura alla trascendenza, del nostro trovare fondamento e senso nella trascendenza.
    - 6.1.2. È un fatto umano e, insieme, rivelativo, ontologico. Per questa dimensione rivelativa e ontologica, viene superato il pericolo del soggettivismo e del coscienzialismo.
  - 6.2. La riflessione filosofica dovrebbe tenere di cogliere ed esprimere la verità di questo rapporto, verità già presente nel mito – simbolo. La filosofia dovrebbe diventare interpretazione e traduzione della verità del simbolo.
    - 6.2.1. Il simbolo è una parola 'radiante', 'infinita'; per questo il lavoro della filosofia non avrà mai termine. La filosofia dovrà lasciar parlare mettendosi in atteggiamento di ascolto (e la filosofia in quanto disponibilità all'ascolto e al silenzio, potrebbe costituirsi anche come salvaguardia del silenzio dell'Originario, silenzio non perché assenza o negazione della parola, ma parola indicibile).
    - 6.2.2. Qui potrebbe essere anche la salvezza per la filosofia che rischia sempre di concettualizzare, di oggettivare tutto e rischia di incarcerare il trascendente riducendolo ad immanente.
      - 6.2.2.1. Non si tratta di ridurre l'esperienza religiosa a concetti filosofici. È impossibile perché la concretezza della vita, la relazione (da cui l'esperienza religiosa è caratterizzata) non sono riducibili a concetti statici e oggettivanti.
      - 6.2.2.2. La filosofia dovrebbe salvaguardare la verità del simbolo e la legittimità di un dire non filosofico (di qui l'impossibilità di una demitizzazione radicale).
      - 6.2.2.3. La filosofia deve mantenere costante il suo atteggiamento problematico. Deve essere la sfida sempre rinnovata di domande, di dubbi, di ricerca nei confronti del simbolo e, insieme, deve lasciarsi costantemente spiazzare dal mito e dalla sua apertura all'ulteriorità.
  
7. Ci deve essere questa costante collaborazione tra mito, simbolo e filosofia.
  - 7.1. Se la filosofia pretende di porsi all'esterno di questi con la sua pretesa oggettivante, si impedisce la comprensione non solo del mito e del simbolo, ma della stessa esistenza.
  - 7.2. La filosofia deve far propria, porsi all'interno dell'esperienza religiosa senza dissolversi in essa; e dal suo interno sottoporla alla sua costante interrogazione. In questo modo la filosofia è in grado di portare il proprio contributo all'esperienza religiosa.
  - 7.3. Non è possibile un atteggiamento neutro della filosofia nei confronti della religione, come non è possibile un atteggiamento neutro di fronte all'esistenza. La filosofia deve immergersi nell'esperienza religiosa portandovi ciò che le è specifico e cioè il suo problematizzare. In questo potrebbe consistere il superiore empirismo di cui parlava già Schelling nella filosofia positiva.

<sup>119</sup> PAREYSON, *Filosofia ed esperienza* cit. 45.

- 7.4. Non si tratta di fare una filosofia della religione (una filosofia a spettro limitato), e nemmeno una filosofia religiosa (caratterizzata anche questa dalla religione): si ridurrebbe il compito della filosofia. L'esperienza religiosa è esperienza umana; fare propria questa esperienza, immergersi in essa per il filosofo è immergersi nell'esistenza di cui tenta la comprensione. Si tratta di fare filosofia e basta; e può fare filosofia solo chi parte dall'esperienza nella sua complessità, evitando riduzionismi pregiudiziali.
- 7.5. In questo senso la filosofia diventerà ermeneutica dell'esperienza religiosa. Una ermeneutica fondata sull'ascolto, sulla disponibilità a ritrovare una parola diversa dalla propria; sull'obbedienza a questa parola e sulla accoglienza docile della dimensione rivelativa presente nell'esperienza religiosa. Solo grazie all'ascolto, all'obbedienza, all'accoglienza, la domanda della filosofia sarà in grado di rispettare l'alterità dell'esperienza religiosa.
- 7.6. La filosofia cercherà di cogliere il significato filosofico dei temi religiosi senza confondere, però, filosofia e religione.
8. Il Dio dei filosofi non esiste: quello dei filosofi è solo un concetto astratto che non dice nulla dell'esistenza e rischia d'essere tempo perso anche perché il problema primo della filosofia è quello dell'esistenza.
- 8.1. Esiste solo il Dio dell'esperienza religiosa che è l'unico Dio di cui si possa parlare perché diventa elemento costitutivo dell'esistenza.
- 8.2. Se la filosofia può parlare solo del Dio della fede, se deve radicarsi ed essere un "superiore empirismo", il discorso che la filosofia può fare su Dio è sempre e solo un discorso indiretto. La filosofia deve partire dall'esperienza, che è esperienza religiosa, e solo allora parla di qualcosa; altrimenti parla del nulla perché non posso parlare di ciò che non conosco. La filosofia, parla del Dio dell'esperienza religiosa di cui cerca l'interpretazione.
- 8.3. Se il discorso della filosofia è indiretto, se la filosofia è analisi dell'esperienza religiosa, la filosofia non può porsi il problema dell'esistenza di Dio. È un problema già risolto in partenza dall'esperienza religiosa. Per l'uomo religioso Dio esiste; non solo non è un problema, ma diventa il punto di partenza decisivo dell'esistenza. Alla base di tutto c'è la scelta di fede che coinvolge tutta la vita compreso il pensiero.
- 8.4. Siamo ridotti all'irrazionale, al fideismo? Sì se riduciamo il razionale al solo concetto astratto, oggettivante. Però questa non è la vita.
- 8.4.1. Per il credente la sensatezza della vita (e della morte), la libertà passano attraverso l'esistenza di Dio. Un Dio non inventato ma incontrato nell'interiorità, la stessa interiorità in cui incontra se stesso in tutta la sua misteriosità. È una interiorità inoggettivabile (per il semplicissimo motivo già presentato da Agostino: *factus eram ipse mihi magna quaestio*), sempre problematica. Per questo l'esperienza religiosa non nega il dubbio, la domanda, la ricerca; per questo l'esperienza religiosa non è alternativa alla problematicità della filosofia. La fede è lotta costante con la propria interiorità, con Dio. Però non ha bisogno della dimostrazione di Dio; il credente ha qualcosa di più reale della dimostrazione: la sua fede.
- 8.4.2. La filosofia si trova di fronte a una scelta esistenziale già fatta.
- 8.4.2.1. È esistenziale nel senso che è decisiva per l'esistenza, vorrebbe offrire il senso di tutta l'esistenza. Il senso vorrebbe presentarsi come senso dell'esistenza tutta. Questo senso non può essere colto ed esaurito dalla filosofia che non può mai essere totalizzante (se vuole essere fedele alla sua vocazione alla problematicità). La filosofia né spinge a scegliere (perché la scelta è già fatta) tra l'esistenza o meno di Dio, né dimostra l'esistenza di Dio (esistenza già creduta o negata).
- 8.4.2.2. Abbiamo detto che la scelta esistenziale riguarda il senso: ha senso la vita? Oppure no?
- 8.4.2.2.1. Questa scelta è religiosa sia che sia affermativa sia che sia negativa a proposito dell'esistenza di Dio.
- 8.4.2.2.2. È una scelta totalizzante: vuole essere significativa per tutta l'esistenza anche nelle sue contraddizioni.
- 8.4.2.2.3. È questa scelta il punto da cui si parte per fare filosofia. Per questo la filosofia, che interviene a scelta già fatta, non ha più voce in capitolo, perché la scelta è atto originario della persona.
- 8.5. Compito della filosofia è universalizzare e chiarire:
- 8.5.1. chiarisce il dato esistenziale sottoponendolo anche al dubbio, alla critica.
- 8.5.2. Rende il pensiero religioso più chiaro, più universale e condivisibile.
- 8.5.3. Spiega cosa significhi credere in Dio, incontrare Dio.

8.5.4. In questo modo si concretizza in quanto ermeneutica dell'esperienza religiosa. Solo che questa ermeneutica, come aveva già mostrato Kierkegaard, è rischio e angoscia. Ed è tale perché tale è la stessa esperienza religiosa. La filosofia condivide con la fede la rischiosità collegata al fatto che si fonda su una scelta, e l'angoscia perché la scelta di Dio non libera dalle domande, anzi le accentua e le radicalizza.

## **Fede e conoscenza<sup>120</sup>**

1. È possibile separare fede e conoscenza?

1.1. Dostoevskij scrive, in una lettera del 1854 (a Nathalie von Vitzine) : "Se mi si provasse che il Cristo era lontano dalla verità e se fosse vero che la verità era lontana da Cristo, preferirei stare con Cristo piuttosto che con la verità"<sup>121</sup>. Qui sembrerebbe possibile la separazione. Sembrerebbe che su tutto debba prevalere la relazione personale con Cristo.

1.2. Ma -come ha osservato Simone Weil- questa è una bestemmia terribile, perché il Cristo ha detto "Io sono la verità". La fede è adesione personale a Cristo. Però non possiamo parzializzare Cristo. Noi aderiamo, con un atto di decisione, di volontà, a Cristo che è la Verità, che è il Logos eterno. Aderire a Cristo significa credere alla verità di questo Logos, significa credere che la mia relazione di fede sia una luce conoscitiva sulla realtà stessa. La fede acquisterebbe una dimensione conoscitiva, avrebbe una relazione intrinseca alla verità. Senza questa dimensione conoscitiva, oppure anche semplicemente mettendo tra parentesi questa dimensione veritativa, noi finiremmo per parzializzare il Cristo; la stessa relazione con Cristo sarebbe una relazione falsa e illusoria.

2. Separare la fede dalla verità è una bestemmia la cui origine è nella confusione, nell'identificazione, nella riduzione della verità alla verità secondo i canoni della scienza moderna. Una scienza moderna che nasce da una precisa scelta di campo: la sua conoscenza è conoscenza quantitativa, conoscenza di leggi e non di essenze. Tutto quello che rientra nella dimensione della quantità e della funzione è conoscibile ed è vero. Solo che la realtà è significativa non solo per la dimensione quantitativa. Tutto quello che non rientra in questa sfera è ridotto a dimensione strettamente soggettiva. Di qui la caduta nel relativismo e, in ultima istanza, nel nichilismo.

2.1. Se la verità è ciò che insegna la scienza moderna, se la ragione è ciò che porta a riconoscere la scienza come unica dispensatrice di verità, si capisce la tentazione di Dostoevskij di abbandonare questo terreno che non sa e non può affrontare i problemi decisivi dell'esistenza.

2.2. Ma è una tentazione funesta. La scienza moderna fornisce delle conoscenze, importanti ma relative; per questo non può dare la verità. La scienza se assolutizzata rischia di perdere di vista l'uomo che cade nel suo dominio, come, tra gli altri, aveva visto Heidegger. Un uomo che viene ridotto a numero, a semplice elemento della massa (concetti tutti fisici); manipolabile come qualunque altra massa fisica.

2.3. Solo che la conoscenza non è mai stata ridotta a misurazione. La conoscenza è desiderio, ricerca esistenziale; la conoscenza da sempre è filosofia, amore del sapere. È questo amore che è amore per la realtà che si svela, amore del nostro limite e ricerca del suo senso, che permette di salvaguardare l'integrità dell'uomo che non è fatto di soli calcoli. La conoscenza non è fatto puramente teorico, ma investe tutta la vita anche nelle sue dimensioni passionali. Del resto è l'amore, che conosce i propri limiti e rispetta l'alterità della realtà e della verità, che ci fa comprendere come la conoscenza della verità sia sempre un imperativo da realizzare e mai compiuto. Questo contro tutte le pretese dogmatiche, di qualunque tipo.

2.4. Per gli uomini il rischio è di dare per assodata e scontata la differenza tra conoscere ed amare. Ma non è possibile scegliere tra i due termini. In base a cosa noi tenderemmo a conoscere, a cercare la verità? Anche fosse solo per dominare, per manipolare, sarebbe sempre un desiderio il motore della conoscenza. Volontà (quindi amore) e conoscenza sono sempre unite (come del resto aveva affermato Kant). Di conseguenza bisogna tenerle sempre unite. Che cos'è la verità? È proprio il momento in cui le due cose si uniscono. La verità è l'unione tra la conoscenza e l'amore.

2.5. In termini di fede potremmo parlare di Spirito santo: "*Quando però verrà lo Spirito di verità, egli vi guiderà alla verità tutta intera*" (Gv. 16,13); è l'amore che ci permette di accostarci alla verità e di

<sup>120</sup> Cfr. <http://www.cmc.milano.it/Archivio/2011/Approfondimenti/110119%20Rey.pdf>.

<sup>121</sup> Le citazioni sono tratte da "*Perché si è detto che Dio era morto*", Incontro con Olivier Ray, filosofo, Università Sorbonne, Parigi, in <http://www.cmc.milano.it/Archivio/2011/Approfondimenti/110119%20Rey.pdf>.

comprenderla anche se in cammino incessante. Quando ci si dimentica dello Spirito Santo la conoscenza e l'amore si dividono.

- 2.6. In nome di una conoscenza asettica, universale (che non permetterebbe la presenza di nessun dato soggettivo), la modernità ha separato la verità, o meglio, ciò che viene chiamato così ma che non è più la verità, è solo conoscenza, e l'amore. Di fronte a una ragione asettica che finisce per dimenticare i problemi concreti dell'uomo e che riduce l'uomo a dimensione puramente fisica, sono inevitabili delle reazioni non sempre motivate.

2.6.1. In una lettera al suo amico Hawthorne Hermann Melville scriveva: "La ragione per cui la grande maggioranza degli uomini teme Dio e *in fondo lo detesta* è che non ha nessuna fiducia nel Suo cuore e se lo immagina tutto cervello, come un orologio". Ecco perché molte persone hanno accolto l'annuncio "Dio è morto" come una buona notizia. Un Dio orologiaio potrebbe solo garantire l'ordine nel mondo; il problema è che questo ordine non lo riscontriamo da nessuna parte, e, comunque, con la nostra tecnica potremmo garantirlo un pochino meglio. Per questo è perfettamente inutile.

2.6.2. Altri invece, per evitare il freddo razionalismo, si sono rifugiati in un sentimentalismo falso. La coesistenza tra razionalismo e sentimentalismo provoca dei danni gravissimi. Chesterton aveva fatto la diagnosi: "Il mondo moderno è pieno di antiche virtù cristiane impazzite. Le virtù sono impazzite perché sono state isolate le une dalle altre e ognuna vagabonda per conto suo. Così gli scienziati si attaccano alla verità e la loro verità è senza pietà. Invece gli umanisti vogliono ascoltare solo la pietà; e la loro pietà (mi dispiace molto dirlo) spesso è ipocrita".

3. Questa dicotomia è radicata nella separazione del Padre e del Figlio. Nel momento storico in cui ci troviamo, sforzarsi di superare questa separazione richiede di liberarsi dalla rappresentazione di un Padre infinitamente lontano e meccanicista, che ha finito per imporsi nel corso degli ultimi secoli.

3.1. "Il Padre stesso non è impassibile!" ha scritto Origene [Omelia su Ezechiele, VI, 51], lui che pure avrebbe potuto essere tentato di riprendere dai filosofi della cultura greca del III secolo l'idea di un Dio che da nulla è turbato.

3.2. Ma noi leggiamo nel Vangelo di Giovanni queste parole di Gesù: "Il Padre ed Io, siamo una persona sola". [10,30]. E ancora, quando Filippo chiede a Gesù di mostrargli il Padre, Gesù risponde: "Da tanto tempo sono con voi e tu non mi hai riconosciuto, Filippo! Chi ha visto me ha visto il Padre; come puoi dire: Mostraci il Padre? Non credi tu che Io sono nel Padre e che il Padre è in Me?" [14,8-10] E allora, come si potrebbe separare il Padre dal Figlio?

3.3. La morte di Dio decretata nel XIX secolo è in qualche modo il congedo dal Padre, nel nome della sua distanza infinita, e la sua condanna in nome delle questioni terrene di cui il solo Gesù si è occupato. Ma bisogna prendere le cose nell'altro senso: la vita terrena di Gesù non Lo separa dal Padre ma rivela il Padre. "Dio ha tanto amato il mondo da donare il suo unico Figlio [Giovanni 3,16] cioè il massimo dell'amore non sta nel dono di sé ma di questo Figlio attraverso cui il Padre dona, in un certo senso, più di se stesso. " Si pensi alla infinita sofferenza di Cristo durante la Passione, specialmente quando grida: Padre, perché mi hai abbandonato?" Ma bisogna pensare ugualmente al dolore infinito del Padre nel sentire queste parole. Quando Dio ha chiesto ad Abramo di condurgli Isacco era, alla fine del racconto, per liberare quest'ultimo. Quando gli uomini hanno chiesto a Dio un Salvatore era, alla fine del suo percorso terreno, per metterlo a morte. Il Padre soffre quanto il Figlio durante la Passione. Il Padre soffre quanto il Figlio per i nostri peccati e si rallegra quanto Lui per il ritorno dei peccatori.

3.4. Parlare in questi termini è antropomorfismo? Alcuni dicono che ci sarebbe un antropomorfismo nell'immaginare un Dio non impassibile. Un Dio passibile sarebbe in se stesso contraddittorio.

3.4.1. Ma se Dio fosse oltre o prima di ogni contraddizione?<sup>122</sup> Il Dio che patisce è frutto di rivelazione, è follia, dice Paolo.

3.4.2. Un Dio impassibile lo ritroviamo in Aristotele. Non potrebbe essere questo antropomorfismo? Immaginare un Dio impassibile è un'idea umana, troppo umana, un'idea di Dio ottenuta a partire dall'umano con un semplice rovesciamento. Galileo si è giustamente preso gioco di quelli che considerano l'impassibilità e l'immutabilità come qualità supreme. "Coloro che pongono così in alto l'incorruttibilità, l'inalterabilità, ecc... arrivano a dire questo, io credo, perché vorrebbero vivere ancora a lungo: hanno paura della morte (...) Meriterebbero di incontrare una testa della Medusa che li trasformasse in statue di diaspro o di diamante, per diventare più perfetti."

3.4.3. Pretendere che Dio non sia impassibile non vuol dire per nulla intaccare la sua perfezione, al contrario. Dicendo questo, tuttavia, è utile ricordarsi l'avvertimento di Pascal: quando si tratta

---

<sup>122</sup> C. ARATA, *Dio oltre il principio di non contraddizione*, Morcelliana 2009.

di Dio, l'errore non è il contrario della verità ma la dimenticanza della verità contraria. E quando diciamo che il Padre non è impassibile dobbiamo stare attenti a non riportarlo surrettiziamente alla nostra dimensione umana perché altrimenti pretendendo di adorare Dio non faremmo altro che adorare noi stessi.

4. Si tratta di ricomprendere anche il significato di ragione. Ci sono molte definizioni diverse di ragione ed è chiaro che quello che intendiamo noi oggi per ragione è radicalmente diverso da quello che San Tommaso chiamava ragione. Se noi ci atteniamo alla definizione contemporanea di ragione, allora abbiamo a che fare con una facoltà davvero molto particolare, molto strumentale, molto dimostrativa. Ma è anche vero che la ragione non è solo questa.
  - 4.1. Ora la ragione umana, perché nostra ragione, finita, è incapace di portarci a Dio. Non ha senso pretendere di provare mediante la ragione quello su cui si fonda la ragione. Del resto, se Dio avesse voluto apparire a noi con il modo della dimostrazione lo avrebbe fatto. Se non lo ha fatto, significa che il modo dimostrativo non è certamente quello giusto per andare verso di Lui. "Se sei il Figlio di Dio, scendi dalla croce", gridava la folla a Gesù crocifisso; "che scenda dalla croce, e crederemo in Lui" (Matteo 27, 40-42). Ma se Gesù fosse sceso dalla croce, seguirlo sarebbe stato solo un atto di sottomissione alla Sua potenza. Seguire Cristo ha un senso solo se è impossibile *provare* che bisogna seguirlo.
  - 4.2. Solo che questa ragione, per il fatto che è limitata e non può arrivare a Dio, non significa che sia contraria a Dio. Se noi non possiamo fondare le verità di fede sulla ragione, in cambio è sbagliato dire che queste si oppongano alla ragione.
  - 4.3. Non solo la ragione non è contraria alla fede, ma potrebbe anche essere che le verità della fede ci aprano spiragli che possono essere utili anche alla ragione, che possono aiutare la ragione a ricomprendere se stessa e il proprio lavoro. Se, per esempio, prendiamo in considerazione la Trinità, questa unità composta da tre Persone sembra contraddittoria. Ora, le prime parole del Vangelo secondo Giovanni sono tradotte nel latino della Vulgata con: *In principio erat Verbum*. Con questa traduzione, purtroppo, si perde gran parte della profondità semantica del termine greco *logos*. "In principio era il logos, e il logos era con Dio, e il logos era Dio". Dio è il logos, con il logos noi abbiamo a che fare, nientemeno, con l'essenza di Dio. Non si mediterà mai abbastanza sul significato di questa parola. Simone Weil traduce il logos giovanneo con *mediazione*. Non senza motivi. Tali motivi sono legati tanto ai significati possibili del termine in greco antico, quanto alla natura di Dio. Se il Cristo può essere contemporaneamente il mediatore tra gli uomini e Dio, e Dio stesso, vuol dire che la mediazione stessa è Dio. La mediazione che il Cristo instaura tra gli uomini e Dio è anche la mediazione divina tra il Padre e il Figlio, uniti dallo Spirito Santo.
  - 4.4. Nel piano del pensiero, della ragione, noi possiamo vedere come in realtà per il pensiero umano non esista un concetto, una nozione che abbia senso in sé, ma tutti i concetti valgono gli uni rispetto agli altri, per le relazioni che hanno gli uni verso gli altri. Se si prende un dizionario, per esempio, per comporlo non si prende all'inizio una parola senza dargli una definizione e in seguito si definiscono tutte quante le parole iniziando da questa. Un dizionario è formato da parole che si rinviano vicendevolmente. È impossibile capire che cos'è l'unità al di fuori della molteplicità, perché l'unità ha senso solo se prendiamo in considerazione la nozione di molteplicità. Ciò che fa di Dio Dio è che in lui ci sono queste due nozioni che per noi si oppongono ma per Lui sono unite, sono congiunte. Coloro che pensano che un Dio assolutamente unitario è più conforme alla ragione, in realtà si sbagliano perché una cosa di questo tipo non ha alcun senso per il pensiero umano.
5. Resta, per quel che riguarda il rapporto fede ragione, il problema della libertà. Se la fede si regge su dogmi sembrerebbe che questo sia negazione della libertà che sembra dovrebbe caratterizzare la ragione visto che è essenzialmente ragione critica.
  - 5.1. Ora, bisogna diffidare di una religione dogmatica, una religione che dimentica il cuore e la libertà per affermare un certo quadro dogmatico. Allo stesso tempo bisogna diffidare di un cuore lasciato a se stesso, una libertà lasciata a se stessa senza che vi sia nulla a guidarla.
  - 5.2. E' il senso di quello che diceva Chesterton quando parlava delle "vecchie virtù cristiane diventate folli", perso il quadro che dava loro l'orientamento. Il cuore per esprimersi giustamente ha bisogno di un certo quadro e la libertà per andare verso la verità ha bisogno anch'essa di un certo numero di guide che non sono là per costringerla, per vincolarla, ma sono là per aiutarla a non smarrirsi.
  - 5.3. I dogmi, ancora una volta, non sono cose da ricevere come dei quadri che imprigionano il pensiero, ma al contrario sono dei quadri che gli permettono di elevarsi. Se noi non avessimo più lo scheletro, per esempio, allora non saremmo più flessibili nei nostri movimenti, non potremmo fare alcun movimento, saremmo un ammasso di "cosa". La libertà lasciata a sé, il cuore lasciato a sé, è la stessa

cosa, ha bisogno di un suo scheletro sul quale poggiarsi per poter andare avanti. Ed è qui che il dogma della Trinità mi sembra essere così importante, non per dire a qualcuno: "Ecco che cos'è Dio", ma per dare un quadro di riferimento, qualcosa su cui poggiare per andare verso Dio.

# LA PAROLA

## 1. Premessa

- 1.1. Veniamo dalla tradizione greca dove decisiva è l'esperienza del logos. Termine che sta a significare una pluralità di cose: la legge insieme divina e umana (Eraclito), il pensiero, la ragione... Stando alla stessa tradizione il logos, come pensiero, come ragione è la legge dell'uomo, il suo dover essere e il suo essere.
  - 1.1.1. Fine del soggetto è la conoscenza. La conoscenza, per essere davvero tale e non semplice e soggettiva opinione che lasci il tempo che trova, deve caratterizzarsi per la sua validità universale. Il pensiero, allora, deve essere universale e necessario.
  - 1.1.2. Però il soggetto della conoscenza è sempre il singolo soggetto. Allora, come è possibile che il singolo arrivi a qualcosa di universale e necessario? Di qui la necessità di universalizzare anche l'esperienza del soggetto conoscente. Ed è la fatica caratteristica della modernità: cfr. il cogito di Cartesio, l'io penso di Kant, l'io di Fichte, lo Spirito di Hegel. Il soggetto viene ridotto a un io astratto, universale, atemporale in modo da conoscere quello che appunto essendo universale e necessario è astratto, atemporale... Sottostante a questa visione è ancora la tradizione greca secondo la quale il simile conosce il simile.
  - 1.1.3. In sintesi: la conoscenza è conoscenza dell'essenza che per Aristotele è il *to ti en einai*, il ciò che permane invariabile dell'essere; e nella stessa posizione è Hegel per il quale la conoscenza è conoscenza del *Wesen*. Ed è conoscenza ad opera dell'io penso che è il permanere identico nel variare delle esperienze (Kant), ed è il soggetto moderno.
  - 1.1.4. In questo modo, però, il pensiero non è in grado di cogliere tutta la realtà.
    - 1.1.4.1. Innanzitutto, la concretezza della vita, che in quanto tale è sempre puntuale e contingente, viene espunta dalla ragione, dal pensiero; rientra nell'ambito della doxa soggettiva e sempre mutevole che pur essendo punto di partenza della conoscenza non ha dignità di conoscenza (è intermedia tra la conoscenza e l'ignoranza assoluta, secondo Platone).
    - 1.1.4.2. Assieme alla concretezza della vita viene del tutto espunta anche la temporalità (perché il pensiero deve attingere a quello che vale sempre invariabilmente); solo che tolta la temporalità fugge dal pensiero anche la storia che è elemento fondamentale per la vita dell'uomo.
  - 1.1.5. Ma, una volta che dal pensiero vengono tolti il tempo, la storia, il soggetto concreto, la conoscenza, frutto del pensiero, ha ancora senso per l'uomo concreto? Questa conoscenza è in grado di offrire una qualche risposta alla domanda fondamentale del senso della vita? Sarebbe che questo tipo di pensiero condanni
    - 1.1.5.1. al solipsismo (e il cogito ne è un esempio lampante); solo che la vita non è assolutamente solipsismo, ma, come dice Heidegger, è Mit-Sein, essere – con;
    - 1.1.5.2. all'idealismo (e non è un caso che il compimento della modernità sia proprio l'idealismo); solo che l'idealismo, con la sua pretesa della razionalità del tutto, di fatto è un sogno.
- 1.2. Solo che la conoscenza è inevitabilmente relazione, se non altro tra soggetto conoscente e realtà conosciuta.
  - 1.2.1. Ora la relazione, almeno dalla parte del soggetto conoscente, è sempre un fatto concreto ed è sempre in divenire. Per questo, nella conoscenza, deve necessariamente entrare il tempo, la storia, il divenire del soggetto stesso e, forse, anche dell'oggetto conosciuto, dell'altro termine della relazione che non può non venir in qualche modo modificato dalla relazione stessa.
  - 1.2.2. Inoltre se la conoscenza è ciò che caratterizza il soggetto umano, e la conoscenza è relazione, allora, l'autorelazione è necessariamente etero relazione, l'io implica sempre l'altro.
  - 1.2.3. Questi due aspetti sembrerebbero mettere in crisi la moderna concezione della conoscenza.
- 1.3. Resta, però, che della tradizione greca fa parte anche il fatto che la ragione, il pensiero, siano interpretati come dialogo (Socrate e Platone). E il dialogo sembrerebbe in grado di salvaguardare la concretezza della relazione. Cosa è il dialogo?
  - 1.3.1. Puro confronto di idee, fatto puramente teorico (come potrebbero essere, anche se con molte precisazioni, alcuni dialoghi di Platone)?
  - 1.3.2. Oppure non è il pieno coinvolgimento di tutta la persona in tutte le sue dimensioni, storico - temporali, spaziali, emotive, fisiche oltre che razionali?

- 1.3.2.1. Sembrerebbe che il dialogo sia questo coinvolgimento di tutta la persona con i suoi valori, i suoi pregiudizi, i suoi sentimenti e passioni. E tutti questi dati rendono concreto il dialogo e, però, anche finiscono per condizionarlo volenti o nolenti.
- 1.3.2.2. Il dialogo è sempre dialogo con un altro. Anche qui l'altro non è un altro qualunque e indifferente. L'altro con cui dialogo è la sua storia, la sua vicenda personale, la sua vita concreta. Anche lui è coinvolto e condizionato da tutta la sua concretezza.
- 1.3.3. Di conseguenza il dialogo è confronto di vite piuttosto che di idee. Però qui emerge immediatamente il problema se le vite sia tra loro confrontabili o se non siano irriducibili tra di loro, rendendo così, di fatto, impossibile il dialogo stesso.
- 1.4. Il dialogo, allora, non è riducibile alla ragione, almeno a quella ragione che cerca l'universale e il necessario. Ma la ragione potrebbe essere dialogo?
  - 1.4.1. Stando sempre alla tradizione greca, il *logos*, la ragione è alla base del *dia-logos*. Quindi la ragione non solo potrebbe essere dialogo, ma lo dovrebbe essere.
  - 1.4.2. Se la ragione deve diventare dialogo ( a questo sembrerebbe obbligata anche la ragione scientifica che nasce su un linguaggio universale per aprirsi alle contraddizioni di tutti), allora la ragione non potrà mai isolarsi e assolutizzarsi perché il dialogo è coinvolgimento di tutto l'uomo. Per questo la ragione se vuole essere dialogo deve confrontarsi con le dimensioni concrete delle persone che entrano in dialogo.

## 2. La parola come domanda.

Per Aristotele l'uomo si caratterizza per il pensiero che nasce dalla parola. «[...] *La comunità che risulta di più villaggi è lo stato, perfetto, che raggiunge ormai, per così dire, il limite dell'autosufficienza completa: formato bensì per rendere possibile la vita, in realtà esiste per render possibile una vita felice. Quindi ogni stato esiste per natura, se per natura esistono anche le prime comunità: infatti esso è il loro fine e la natura è il fine: per esempio quel che ogni cosa è quando ha compiuto il suo sviluppo, noi lo diciamo la sua natura, sia d'un uomo, d'un cavallo, d'una casa. Inoltre, ciò per cui una cosa esiste, il fine, è il meglio e l'autosufficienza è il fine e il meglio. Da queste considerazioni è evidente che lo stato è un prodotto naturale e che l'uomo per natura è un essere socievole: quindi chi vive fuori della comunità statale per natura e non per qualche caso o è un abietto o è superiore all'uomo, proprio come quello biasimato da Omero "privo di fratria, di leggi, di focolare": tale è per natura costui e, insieme anche bramoso di guerra, giacché è isolato, come una pedina al gioco dei dadi. È chiaro quindi per quale ragione l'uomo è un essere socievole molto più di ogni ape e di ogni capo d'armamento. Perché la natura, come diciamo, non fa niente senza scopo e l'uomo, solo tra gli animali, ha la parola: la voce indica quel che è doloroso e gioioso e pertanto l'hanno anche gli altri animali (e, in effetti, fin qui giunge la loro natura, di avere la sensazione di quanto è doloroso e gioioso, e di indicarselo a vicenda), ma la parola è fatta per esprimere ciò che è giovevole e ciò che è nocivo e, di conseguenza, il giusto e l'ingiusto: questo è, infatti, proprio dell'uomo rispetto agli altri animali, di avere, egli solo, la percezione del bene e del male, del giusto e dell'ingiusto e degli altri valori: il possesso comune di questi costituisce la famiglia e lo stato. E per natura lo stato è anteriore alla famiglia e a ciascuno di noi perché il tutto dev'essere necessariamente anteriore alla parte: infatti, soppresso il tutto non ci sarà più né piede né mano se non per analogia verbale, come se si dicesse una mano di pietra (tale sarà senz'altro una volta distrutta): ora, tutte le cose sono definite dalla loro funzione e capacità, sicché, quando non sono più tali, non si deve dire che sono le stesse, bensì che hanno il medesimo nome. È evidente dunque e che lo stato esiste per natura e che è anteriore a ciascun individuo: difatti, se non è autosufficiente, ogni individuo separato sarà nella stessa condizione delle altre parti rispetto al tutto, e quindi chi non è in grado di entrare nella comunità o per la sua autosufficienza non ne sente il bisogno, non è parte dello stato, e di conseguenza è o bestia o dio»<sup>123</sup>.*

L'uomo è "*zoon logon echon*" dove il participio *echon* sta a indicare la modalità secondo cui l'uomo, in quanto vivente, è in rapporto con il *logos*, con la parola. In greco *echo* non significa soltanto «ho» nel senso di «possiedo», ma anche, tra l'altro: «ho cura», «trattengo per me», «reggo», «abito», «mi trovo» (analogamente all'*habeo* latino). Da questo verbo deriva anche il termine *exis* che significa sì possesso, ma nel senso dell'*habitus* latino (anch'esso derivante da *habeo*), quindi nel senso della facoltà, dell'attitudine, del temperamento, meglio ancora: della postura.

2.1. La parola si origina dalla domanda: cosa è giusto? Domanda rivolta ad altri e che sta alla base della vita politica. La parola nasce dalla domanda.

2.1.1. La domanda è un interrogare, inter-rogare, essere in mezzo a... in una condizione di suppli-  
ca esistenziale.

<sup>123</sup> ARISTOTELE, *Politica* 1252 b 27 ss. in *Opere*, Laterza, Bari, 1973, vol. IX, pagg. 6-7.



- 2.1.2. È un essere con altri di cui si sente il bisogno e da cui non si può prescindere. Altri ai quali ci si rivolge nella consapevolezza della possibilità del loro aiuto. Altri che hanno la stessa mia dignità ed eventualmente superiore (se è ad altri che chiediamo aiuto e dai quali ci aspettiamo aiuto).
- 2.1.3. La parola nasce insieme
- 2.1.3.1. dalla mia povertà, dal mio essere nel bisogno, dalla incapacità di definire il buono e il giusto, quindi dall'incapacità di determinare il senso possibile della vita. È un bisogno non solo gnoseologico ma anche ontologico. Su questo bisogno da cui nasce, la parola, il pensiero, la ragione non potranno mai essere solitari, isolati, 'assoluti'. La ragione che si assolutizza tradisce se stessa perché tradisce la propria origine.
- 2.1.3.2. E nasce dalla presenza degli altri; per certi aspetti sono gli altri che mi danno la parola. C'è in noi un 'destino': siamo in qualche modo destinati agli altri, alla relazione, all'incontro con l'altro. E solo in questa relazione, in questo incontro è possibile la mia umanizzazione, la mia personalizzazione.
- 2.1.4. Se la parola nasce come domanda, è implicita nella parola l'attesa, la speranza della risposta; la parola nasce dal presente proiettata sul futuro della risposta significativa a integrazione del mio limite. Quindi proiettata su un futuro che si attende migliore.
- 2.2. Se la domanda ha una portata gnoseologica ma anche ontologica; se la risposta viene a integrare il mio essere, allora la domanda è un qualcosa in cui metto in ballo me stesso.
- 2.2.1. La parola è evento del mio accadere, del mio essere. È evento in cui noi stessi accadiamo. L'evento del nostro essere è partire dalla parola e, quindi, dalla lingua che rende viva la parola; per questo è un evento che è frutto della tradizione, della cultura. È un evento che accade al presente, ma si radica nel passato ed è attesa del futuro.
- 2.2.2. La parola, allora, non è semplice segno per comunicare un significato. Nella parola che non sia chiacchiera (ma forse anche nella chiacchiera) io esprimo me stesso, la mia storia, la mia interiorità. E nell'espormi al tu comprendo anche me stesso.
- 2.2.3. Nella parola l'interiorità acquista oggettività, quasi fisicità. È questo che fa sì che la relazione nella parola sia qualcosa di vitale. Nella parola che si fa domanda in attesa di risposta, c'è la consegna reciproca dell'io al tu e non una semplice trasmissione di vocaboli.
- 2.3. La domanda che fonda la parola e, al tempo stesso, il mio essere è un evento reale. Per questo conserva tutte le caratteristiche di problematicità, provvisorietà, per certi aspetti accidentalità, dell'evento.
- 2.3.1. Non posso determinare la risposta: non posso né obbligarla né confezionarla.
- 2.3.2. Non so se risposta ci sarà come non so che tipo di risposta sarà.
- 2.3.3. Di qui l'attesa e l'attenzione.
- 2.3.4. Questo riconferma tutto il mio limite che è il presente e anche il passato. È questo limite che mi evidenzia la possibilità, la necessità dell'apertura al futuro della possibile e significativa risposta.
- 2.3.5. È nel tempo del dialogo (però non un tempo soggettivo, ma un tempo condiviso che, per questo, diventa storia) che mi posso realizzare. È nel tempo della domanda e della risposta che 'accade' la possibile mia umanizzazione e personalizzazione. Nel tempo esisto; nel tempo si dona l'essere a me e agli altri.
- 2.4. La domanda, per la quale esisto e mi relaziono, è domanda in vista di una risposta che vorrei esauritiva sul bene, sul giusto. Il problema è se sia possibile una risposta esauritiva sul bene e sul giusto.
- 2.4.1. No, perché l'altro al quale rivolgo la domanda è finito come lo sono io; la sua risposta avrà tutti i caratteri della finitezza, quindi sarà una risposta limitata e contingente.
- 2.4.2. Però la nostra richiesta di esaustività resta intatta nonostante, o proprio per, la finitezza, contingenza della risposta. È una illusione? La risposta potrebbe essere illusoria, una illusione per noi; non può essere illusoria la domanda visto che si radica sulla concretezza del limite, della finitezza e rivela esigenza di incondizionatezza. E l'esigenza non può essere illusoria.
- 2.4.3. La domanda, consapevole della finitezza della risposta, è un continuo invito all'ulteriorità, alla trascendenza del limite.
- 2.5. Possibile la trascendenza del limite che mi costituisce? L'invito alla trascendenza potrebbe essere indice
- 2.5.1. della necessaria inesauritività del dialogo, dell'interrogazione che devono costantemente riproporsi;
- 2.5.2. della possibilità (visto che domandare è interrogare, pregare, invocare) di un dono che venga come possibile risposta alla domanda ultima.

- 2.5.3. Ma nella ipotesi che venga la risposta come dono, la risposta dovrebbe rispondere al problema del bene, del giusto, del senso non solo mio ma del tutto. Se viene questa risposta noi potremmo riconoscerla ed accoglierla? Tra l'altro è una risposta che deve venire nella parola. Una risposta definitiva potrebbe venire nella finitezza della mia lingua?
- 2.5.4. Nell'ipotesi del dono, anche questo dono non potrebbe essere incondizionato. Resta solo il continuare a interrogare, il continuare l'invocazione della risposta, la preghiera con gli altri che ci permette di essere sempre, con gli altri, nell'interrogazione.
- 2.6. La parola nasce come domanda. È possibile una parola che non sia domanda? Forse qualunque parola che non sia chiacchiera è domanda (d'altra parte anche la chiacchiera potrebbe essere una non troppo implicita domanda di accettare la presenza del soggetto che chiacchiera). Forse qualunque dialogo è una domanda non troppo implicita.
- 2.7. Socrate mostra come il saper domandare sia essenziale per il saper interpretare e per il saper comprendere. Nella concezione socratica della domanda – maieutica – è già contenuta, in qualche modo implicita, la risposta che si cerca. Per questo Gadamer può scrivere che «il fenomeno ermeneutico implica in sé l'originarietà del dialogo e la struttura di domanda e risposta».<sup>124</sup> Il che sottolinea l'importanza della ricerca dialogica, del rapporto comunicativo interpersonale come il luogo privilegiato della rivelazione della verità.

### 3. Parola che è invocazione, parola appellativa.<sup>125</sup>

- 3.1. Parlando mi espongo a un tu, a un altro che è come me. Di fatto, però, inizio a parlare quando mi sento chiamato, quando faccio esperienza (ed è la prima) di una invocazione: Sii! «Inizio a parlare perché faccio esperienza di un'invocazione. Sii! Un'invocazione che significa: sii, in quanto te stesso che ti progetti come essere – nel – mondo che si esprime e che ti progetti di fronte alla morte verso il futuro... Io inizio a parlare perché vengo chiamato con il mio nome»<sup>126</sup>.
- 3.1.1. Questa invocazione mi chiama all'essere, ad essere me stesso, ad essere nel mondo delle relazioni e nel mondo in genere pur nella consapevolezza di essere – per- la – morte.
- 3.1.2. La stessa invocazione, però, mi apre al futuro e mi impone la necessità della risposta.
- 3.2. La parola non è prima di tutto denotativa ma parola interrogativa, parola invocativa, appellativa.
- 3.2.1. La parola che è incontro è prima di tutto domanda e offerta di incontro. «Ma il Signore Dio chiamò l'uomo e gli disse: "Dove sei?"»<sup>127</sup>, vorrei incontrarti! Dove ti sei nascosto? Qual è il tuo segreto irriducibile?
- 3.2.2. Quindi una parola retta non da una logica conoscitiva ma di relazione, una logica di chiamata e di risposta.
- 3.2.3. Parlare è prima di tutto invocare, supplicare, stupirsi per l'incontro e offrirsi all'incontro (il saluto, se non fatto convenzionale di semplice educazione, è incontro; e la prima cosa che facciamo è quella di salutarci).
- 3.2.4. La risposta è accettazione e adesione all'incontro. La risposta è solo l'incontro reale quando l'altro si volta verso di me già rivolto verso di lui.
- 3.2.5. Nell'invocazione, nella ricerca messa in atto dall'altro, e nella risposta accade l'essere sia dell'io sia del tu.
- 3.3. Inizio a parlare perché chiamato per nome. E il nome indica destinazione, è un continuo e pressante invito ad essere il mio nome, la mia originalità e la mia irriducibilità.
- 3.4. Prima dell'invocazione sono solamente un pezzo di mondo: solo dopo l'invocazione sono un io, sono un nome proprio, sono un io che può costruire il mondo il mondo come mondo suo.
- 3.5. È nell'invocazione che sono costituito come soggetto libero e responsabile.
- 3.5.1. L'invocazione è rivolta a me; sono io, sempre io, nel tempo. Però sono io non come essenza: in ogni istante sono io, ma in ogni istante posso ricominciare. Dall'invocazione che avviene in questo istante sono chiamato alla libertà, alla novità, alla trascendenza della mia presenza. Di qui tutta la mia irriducibilità a qualcosa di determinato; questo è solo il mio passato e non sono condannato al passato. Non 'sono', ma 'mi costituisco' grazie all'invocazione, grazie all'appello del tu.
- 3.5.2. Se non sono ma mi costituisco, significa che sono dipendente solo da me stesso?

<sup>124</sup> GADAMER, *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 1983, 427; cfr. anche *Amicus Plato magis amica veritas*, in *Studi platonici*, vol. I, Marietti 1983.

<sup>125</sup> Cfr. B. CASPER, *Il pensiero dialogico*, Morcelliana 2009, 144 ss.

<sup>126</sup> CASPER, *Il pensiero dialogico* cit. 144.

<sup>127</sup> Ge. 3,9.

- 3.5.2.1. No, perché alla base del mio essere sta l'invocazione, l'appello ad essere da parte del tu;
- 3.5.2.2. e perché sono sempre in una famiglia, in una cultura. Non sono figlio di me stesso. Questa non è determinazione. Da qui parto per costituirmi come io libero, creativo, in relazione al tu che mi chiama. Un tu che è anche la parola del mondo, che è la cultura in cui sono, è la parola della tradizione che mi invita ad essere.
- 3.6. Posso ogni volta rinascere, trascendere me stesso grazie alla parola del tu. È lui che mi sollecita ad essere ciò che non sono ma che posso essere. E posso fidarmi di lui perché mi fa essere quello che non sono ma posso. La relazione con il tu diventa fiducia, si intesse di amore. «... io posso esporre e oltrepassare me stesso per il fatto che chi è altro da me stesso mi rivolge la parola. Ciò che io non sono mi fa essere, sicché posso fidarmi di lui... Fa essere *me*, come me stesso, senza limitazioni, completamente, esaurientemente. Ma per definire l'esperienza nella quale io faccio esperienza del fatto che mi si fa essere me stesso completamente, disponiamo solo di una parola: io faccio esperienza dell'*amore*. Iniziando a parlare, faccio esperienza del fatto di essere amato dall'ineffabile potere dell'Altro che mi fa essere. Abbandonandomi nel parlare, esponendomi, oltrepassandomi, io aderisco a questo amore»<sup>128</sup>.
- 3.7. L'altro mi chiama per nome; mi fa uscire dall'anonimato confuso con il mondo. Mi permette di essere me stesso nella concretezza, nella realtà della relazione. È l'altro che mi inserisce nella corrente della realtà permettendomi d'essere io stesso reale e non illusione. L'io nasce grazie al tu, grazie all'altro che è con me. Per questo l'io non può essere sostanza, come non può essere nemmeno trascendentale. È così superata la filosofia moderna. L'io è il mio io. È l'incontro con l'altro che mi fa nascere, essere libero, essere me stesso senza ridurmi a nessuna sostanza o essenza o struttura trascendentale. L'io non è un io generale, ma il mio io. E il mio io non è un "io penso", ma un "io rispondo"<sup>129</sup>.
- 3.8. Nell'invocazione e nella risposta nasce il dialogo. Il dialogo è il luogo in cui accade il mio essere, in cui istituimo l'essere nella relazione e l'essere del mondo.
- 3.9. Esisto in forza della tua invocazione (tu hai bisogno di me). È perché la tua parola non è impositiva, è preghiera, posso avere una fiducia incondizionata a te, posso abbandonarmi a te nella fedeltà.
- 3.9.1. Il dialogo accade nel tempo, è tempo della parola;
- 3.9.2. però accade sempre nella fiducia e nella fedeltà. Ora la fiducia e la fedeltà non sono nel tempo (non esiste fedeltà a tempo), ma è il tempo ad accadere in esse, il tempo accade nella relazione di fedeltà.
- 3.9.3. E abbiamo l'incontro tra il permanere e il tempo. C'è il permanere che si temporalizza e nel temporalizzarsi trova la sua verità.
- 3.9.4. La fedeltà che si temporalizza è presente e fonda il presente; però, nel presente assume e rivive anche tutto il passato, il mio e il tuo passato; nel presente la fedeltà da significato al passato.
- 3.9.5. La fedeltà non elabora un futuro, non lo progetta. Oppure potrebbe anche progettarlo, però, rimanendo sempre aperta, fedele, alla presenza dell'altro che non è assolutamente progettabile ma che, come me, è continua novità. La fedeltà, allora, non è signora del futuro, ma si relaziona al futuro come dono sempre nuovo da accogliere e da fare. Apertura al futuro come promessa non vana, illusoria, perché la promessa si sta già, al presente, realizzando all'interno del dialogo.

#### 4. La parola "liberante".

Siamo parola, l'uomo è *zoon logon echon* per la ricerca, per la domanda, in modo da trascendere il limite, la povertà esistenziale nell'apertura all'altro. Non molto diversa è la lettura che dell'uomo fa la Bibbia. Per la Bibbia siamo generati dalla Parola, siamo parola creata. Per questo esisto solo in dipendenza di un soggetto che mi pronuncia, mi dice (Dio), ed esisto come possibile risposta a questa parola. E di qui nasce tutta la mia responsabilità sia in senso letterale sia etico.

- 4.1. Il nostro essere deriva dalla parola, è parola. Per questo, come dice Heidegger, la nostra dimora è la parola, il linguaggio.
- 4.1.1. L'uomo ha la parola in quanto qualcuno già gli ha parlato. Io esisto in quanto parola pronunciata nella libertà dell'amore. Una parola pronunciata da un tu per un tu. Di conseguenza l'uomo non potrà mai essere individuo. È sempre e solo nella relazione stabilita dalla parola.

<sup>128</sup> CASPER, *Il pensiero* cit., 147.

<sup>129</sup> Cfr. Idem 167.

- 4.1.2. Se sono parola pronunciata per me sono anche parola che deve rispondere. Sono strutturalmente dialogo. Sono apertura al tu (e qui potrebbe essere significata, indicata l'apertura al Tu assoluto). Se sono questo, il monologo, l'isolamento è il tradimento della parola che sono. Sono solo nell'ascolto che sa rispondere.
- 4.1.3. Se sono parola, sono relazione. Se Dio è parola, è relazione. E la relazione è sempre relativa, non potrà mai essere assoluta (la parola che è relazione non potrà mai essere parola assoluta). Se è relazione inevitabilmente è condizionato dal termine della relazione. E qui sta inscritta la necessità della kenosi. Se la parola di Dio è strutturalmente kenosi, e se io sono parola da sempre pronunciata da Dio, allora quella della kenosi è la mia stessa struttura, è la mia verità.
- 4.1.4. La parola pronunciata, in quanto pronunciata è già passato; però questa parola è attesa della risposta: il passato si apre necessariamente al futuro. La parola ha una struttura temporale intrascendibile. Se sono parola pronunciata che deve dare risposta: allora sono pronunciato dal passato e la risposta rispetto a questo passato si costituisce come futuro. Se sono parola pronunciata, sono intessuto nel tempo, sono sempre tra un passato che non posso dimenticare e un futuro che è il luogo della mia responsabilità e della mia originalità. Io sono tempo tra un passato immemorabile e un futuro mai realizzato, quindi aperto a un tempo compiuto che non potrà mai essere il mio. E qui, forse, la parola potrebbe diventare silenzio.
- 4.2. Siamo costituiti dalla parola. Per questo:
- 4.2.1. c'è una parola che ci precede sempre e che precede anche il nostro stesso pensiero. Il quale pensiero, allora, dovrà necessariamente essere prima di tutto ascolto di questa parola.
- 4.2.2. Se questa parola ci precede, sarà irriducibile alla nostra comprensione. E qui il pensiero incontra tutta la sua povertà.
- 4.2.3. Compito del pensiero sarà quello di un ascolto sempre rinnovato per un cammino sempre rinnovato e per una continua ripresa e riscoperta della parola.
- 4.2.4. Il pensiero si ritrova di fronte all'indicibile presente nella parola. E potrebbe essere una contraddizione. Oppure l'indicibile presente nella parola potrebbe anche essere segno della irriducibilità della parola a noi (visto che siamo posti da essa). Potrebbe essere la presenza della trascendenza in quello che siamo. Potrebbe essere un invito alla trascendenza e, in ultima analisi, un invito a cogliere la Parola originaria.
- 4.3. La parola è la luce del mondo; è nella parola che si costituisce il mondo (Heidegger), che esiste la cosa. «... conta porre in evidenza il primato della parola sulla cosa, che Heidegger ha intravisto soprattutto nella parola poetica, ma che è propria della tradizione biblica e teologica. Per quanto riguarda Heidegger sia sufficiente quanto giustamente scrive Vattimo: "La novità consiste nel riconoscere che le parole non sono anzitutto segno delle cose, ma le cose vengono chiamate all'essere dalle parole; dove non c'è la parola, non c'è nemmeno la cosa. La parola condivide con l'essere stesso la caratteristica di dare l'essere senza che essa si possa dire che 'è': la parola non è, ma *es gibt*, si dà. Anzi, si dà in quanto *dà*, presenta e fa essere la cosa"<sup>130</sup>. Questo "far essere la cosa" della parola è propriamente biblico, dove l'emergere delle cose dal nulla segue al pre-linguistico "dire" divino. [...] qui la parola non è irretita dal problema della referenzialità, del segno che non raggiunge mai la *res*: la cosa è posta in essere dalla parola stessa»<sup>131</sup>.
- 4.4. La parola che fa essere la cosa è una parola performativa (fa quello che dice) e non semplicemente denotativa. Che la parola possa essere performativa lo cogliamo tutti i giorni di fronte ai comandi, alle offese, ai complimenti... Ma se la parola è performativa che rapporto esiste tra parola ed essere? Se stiamo al racconto del Genesi, la Parola pone l'essere; sembrerebbe esserci un primato della parola sull'essere. Qualcosa di simile sembra affermare anche Heidegger. «La performatività ... è propria del primato del dire sull'essere e, solo in quanto originato dal dire, l'essere trova nel linguaggio il suo luogo più proprio di manifestazione»<sup>132</sup>. La parola «è il fatto spirituale originario. Il *Logos* non è soltanto presupposto del pensiero, ma anche dell'Essere»<sup>133</sup>. Si tratta di un primato della parola sull'essere o di un rinvio reciproco per cui l'essere esiste solo nella parola e la parola mette in atto l'essere? Resta, comunque, che al di fuori della parola sembrerebbe non poter sussistere l'essere; ci troveremmo, allora, di fronte a un primato della parola.
- 4.5. Se è nel dialogo che io e te nasciamo all'essere e nasce all'essere il mondo:
- 4.5.1. l'essere non è un dato ma un evento;
- 4.5.2. e ha la stessa problematicità, al limite, insicurezza del dialogo.

<sup>130</sup> G. VATTIMO, *Essere, storia e linguaggio*, Marietti 1989<sup>2</sup>, 174.

<sup>131</sup> G. RIPANTI, *Parola e tempo*, Morcelliana 2004, 37 – 38.

<sup>132</sup> Ivi 39.

<sup>133</sup> F. EBNER, *Proviamo a guardare al futuro*, Morcelliana 2009, 144.

- 4.5.3. Non è un dato, un *objectum*, come già affermava Heidegger; ma è un evento nella relazione personale. L'essere si personalizza. Qualcosa di simile aveva intravvisto Heidegger con l'Ereignis e con la consegna (l'appropriazione) reciproca dell'Essere all'esserci e viceversa; in questa relazione in cui viene coinvolta la persona, contro Heidegger, non potrebbe avere carattere personale (almeno in senso analogico) anche l'Essere (altrimenti cadremmo nella spersonalizzazione dell'esserci stesso)?
- 4.6. Se nel dialogo nasciamo all'essere e accade l'essere: il dialogo è temporale, quindi l'essere stesso sarà caratterizzato dal tempo. Il mio essere sarà sempre nel tempo e nel dialogo.
- 4.6.1. L'essere accade temporalizzandosi nel dialogo.
- 4.6.2. Per questo per essere ho bisogno del tempo, dell'altro e del dialogo; in questi attingo al mio essere tant'è che la morte è l'impossibilità del dialogo (anche per chi resta in vita; di qui il dolore per la morte delle persone vicine), l'assenza di ogni parola (di qui l'indicibilità e l'impensabilità della morte).
- 4.6.3. Se l'essere accade nel dialogo, se l'essere è linguaggio, è nel dialogo, nel linguaggio che eventualmente va cercato Dio (non nel principio primo di una realtà indipendente). E l'essere che accade nel dialogo non potrà che essere Rivelazione.
- 4.7. È nella parola che conosciamo la realtà e la possiamo interpellare ma anche dominare. E il rischio della parola è quello di tradursi in volontà di dominio; ma allora si condanna al mutismo e sottopone la realtà alla legge della necessità (e condanna al mutismo la realtà stessa).
- 4.8. Questo sarebbe il tradimento della parola.
- 4.8.1. Perché noi, prima di tutto, siamo parola che non è assolutamente volontà di dominio, ma è invocazione al tu:
- 4.8.1.1. «... l'esistenza, la quale acquista coscienza di sé nel dolore, in quanto esprime la parola originaria<sup>134</sup> nel senso di "Io sono e soffro", sta, nel suo "essere personale" in rapporto con il Tu. E proprio in questo rapporto l'uomo ha la sua reale autocoscienza»<sup>135</sup>.
- 4.8.1.1.1. È il dolore il fondamento dell'autocoscienza. E il dolore è sempre il mio dolore; e l'io non è un io astratto ma un io soffro...
- 4.8.1.1.2. Non è la stessa cosa di quello che afferma Aristotele, ma si avvicina molto. La domanda di Aristotele, se è vera domanda, e lo è, non può che nascere dalla coscienza di una privazione; privazione di qualcosa di decisivo per l'esistenza. Quindi non può non essere anche dolore.
- 4.8.1.1.3. Dal dolore nasce l'apertura, che è, di fatto, invocazione, all'altro, al tu. Dal dolore nasce la parola. E dal dolore e dalla relazione al tu nasce la vera autocoscienza
- 4.8.1.2. «Se dunque è stata 'Io' la parola originaria, nell'atto del suo essere detta questa non è stata una pura e semplice affermazione di sé ed espressione dell'autocoscienza, ma proprio nella sua essenza, parola rivolta al Tu e invocazione del Tu. [...] L'uomo può articolare solo in quanto ha la parola. La sua coscienza si specifica divenendo autocoscienza, in quanto è essenzialmente "tuale", in quanto comprende essenzialmente in sé la relazione con il Tu»<sup>136</sup>.
- 4.8.1.2.1. Qui siamo radicalmente distanti dal cogito o dall'io penso. L'io è io in quanto dolorosa invocazione del Tu.
- 4.8.1.2.2. Da qui nasce autocoscienza che è insieme coscienza del dolore e del Tu; l'autocoscienza è strutturalmente relazione (cosa che del resto aveva intuito Hegel, come aveva pure intuito il carattere drammatico della relazione nella figura servo – padrone della Fenomenologia).
- 4.8.2. Inoltre, e ancor prima, siamo parola pronunciata da altri, siamo chiamati per nome (nella nostra specifica individualità) e da questa parola nasce la possibilità della risposta, nasce la possibilità del dialogo, del linguaggio.
- 4.8.2.1. E a chiamarci potrebbe essere Dio, la Parola creatrice;
- 4.8.2.2. di sicuro sono i genitori la cui parola non è sottoposta a nessuna necessità, ma esprime tutta la libertà e incondizionatezza dell'amore.
- 4.8.3. Siamo parola pronunciata da altri. Parola che si caratterizza per essere parola assolutamente libera come è la parola di Dio e come è la parola dell'amore. La parola che mi genera è libera. Per questo la parola della mia risposta, in quanto generata nella libertà, non potrà che essere

<sup>134</sup> La parola originaria è 'Io'.

<sup>135</sup> EBNER, *Proviamo* cit., 122.

<sup>136</sup> Ibid.

libera. La parola è innervata nella libertà e potrà essere vera solo nella misura in cui è libera e promuove la libertà, solo nella misura in cui è parola liberante.

- 4.8.4. La parola è libertà. Se accolta, dovrebbe liberarmi. Se pronunciata, dovrebbe essere una parola per la liberazione del tu. Per questo motivo non potrò mai ridurre l'altro a oggetto attraverso la mia parola (se vuole essere parola vera). Questo sarebbe la negazione della parola e accade nel comando immotivato, nel plagio... E questo accade anche quando la parola vuole essere dominio della realtà.
- 4.8.5. Il dominio, del resto, potrebbe essere possibile se fossimo a puro livello di materialità. Ora la parola è un mondo di significati. Nella parola trovo il senso della realtà e ritrovo il mio essere sensato. Ora il significato, come aveva già intuito Agostino nel *De Magistro*, non rientra nel mondo del materiale, ma ci colloca immediatamente nel mondo dello spirito. È un mondo dello spirito che trova la sua concretezza nei suoni delle parole. Siamo nel regno dello spirito, però uno spirito incarnato. È questo che ridà dignità e significato a tutto, compresa la realtà materiale che non sarà mai semplice materia a nostra disposizione.

## 5. Le tante parole

Se l'essere è parola, dobbiamo prendere estremamente sul serio ogni parola altrimenti è sempre incombenente il pericolo della chiacchiera, in cui di fatto abbiamo la perdita dell'essere, la sua banalizzazione e la banalizzazione nostra, il suo oblio; ed è in questo modo che si crea e si giustifica la manipolazione.

Ora, la parola, che poi diventa dialogo, può manifestarsi in tanti modi perché tante sono le forme della relazione io – tu, dopo quella originaria che ci pone nell'essere.

5.1. C'è l'appello, l'esortazione, l'invocazione:

5.1.1. è la percezione della costante precarietà dell'essere; ma anche percezione della sua libertà e della sua possibile costante novità.

5.1.2. E da parte di chi accoglie l'appello, è coscienza, anche se non evidente, del suo possibile essere, è coscienza delle proprie possibilità, fiducia in sé grazie alla fiducia dell'altro. È coscienza che l'essere dell'altro potrebbe essere non tanto rivale quanto aiuto al mio stesso essere.

5.2. C'è il dialogo d'amore come accoglienza del dono, del bene, nello stupore e nella coscienza della trascendenza, incomprendibilità e inesauribilità di questo dono e di questo bene; e come tentativo mai riuscito di rispondere a tale trascendenza.

5.3. C'è il comando.

5.3.1. Potrebbe essere un comando autoritario: non potrà mai diventare dialogo, rapporto significativo e liberante con il tu. È la presunzione del dominio, presunzione di superiorità: ma si può essere superiori all'essere? Questo è nichilismo che si trasforma in manipolazione; ed è la negazione del tu.

5.3.2. C'è il comando autorevole: voglio, desidererei che nascessi compiutamente all'essere, che tu fossi le tue possibilità future. Ed è la parola che vorrebbe essere educativa, il dialogo educativo. Nella parola ti vedo come possibile partner, ti vedo come possibilità da realizzare e possibilità significativa anche per me; ti vedo come urgenza di pienezza e di realizzazione.

5.3.2.1. Qui è presente tutta la dimensione tragica dell'essere che può essere e non essere e, per questo, si caratterizza per la libertà. Dipende dalla tua libertà essere o non essere, come pure il mio essere dipende dalla mia libertà. Dipende dalla tua libertà realizzarti: è sempre possibile il rifiuto che prima di tutto è rifiuto di te stesso ma poi anche di me visto che il tuo essere è anche condizione del mio essere. Ed è tutto il dramma della libertà. Che la libertà sia la condizione trascendentale di tutto l'essere. Che sia necessario fare una ontologia della libertà come cerca di farla Pareyson<sup>137</sup>?

5.3.2.2. Del resto, in questo comando autorevole in cui sia io sia tu ci esponiamo, è in gioco sia l'essere del tu sia quello dell'io. Nel fallimento fallisce anche chi si espone in questo comando autorevole. Qui è il rischio di ogni dialogo educativo, dove la fragilità del tu è assunta in toto dall'io che parla e diventa la sua stessa fragilità. Dialogo educativo che diventa luce sulla fragilità di tutto l'essere e non solo del nostro.

5.4. C'è l'adulazione. Non voglio l'essere, voglio una cosa, un oggetto; voglio che resti quello che sei e, magari, se possibile, anche peggio. Voglio solo strumentalizzarti. E, da parte mia (se vengo adulato e accetto), non è che cambi tanto. La mia parola diventa falsa, diventa difesa di posizione più che apertura a nuove possibilità che sono nuove in relazione al limite che mi caratterizza ma che, nell'adulazione accettata, voglio a tutti i costi nascondere prima di tutto a me stesso.

5.5. C'è l'offesa.

---

<sup>137</sup> PAREYSON L., *Ontologia della libertà*, Einaudi 1995.

- 5.5.1. Se la parola che fa nascere all'essere è una parola che è invocazione, l'offesa diventa morte dell'essere; morte in atto, uccisione in atto dell'essere.
- 5.5.2. Però l'offesa potrebbe anche essere sintomo di amore tradito, di disillusione, di impossibilità di dialogo. E questa è l'esperienza della morte in sé.
- 5.6. C'è la parola falsa.
  - 5.6.1. E qui, da parte di chi parla, è la volontà di umiliare l'essere e di condizionarlo, di ucciderlo. Ma la falsità non può non ritorcersi contro chi la dice: è la propria umiliazione, l'uccisione del proprio essere.
  - 5.6.2. Da parte di chi ascolta: la falsità, ritenuta vera, è la propria morte, la propria umiliazione; è l'essere ridotti a semplici oggetti da manipolare.
- 5.7. C'è l'esclamazione che con lo stupore condivide la sorpresa per l'essere che si dona e si dona come bene da accogliere, bene superiore alle nostre attese, bene sempre eccedente le nostre possibilità di accoglienza e di comprensione.
- 5.8. C'è l'urlo. È vero che non è parola; non è parola per eccesso di dolore, angoscia, paura. E questo eccesso non è formulabile. Però vorrebbe essere parola, parola della privazione dell'essere, quindi privazione della parola e del dialogo; privazione del tu e condanna dell'io.

## 6. La parola povera.

- 6.1. La nostra parola, per quanto sorgente d'essere, è sempre una povera parola.
  - 6.1.1. Perché la parola si radica sul silenzio e per ascoltare la parola dovrei essere in grado di ascoltare anche il silenzio. Ma è possibile? Per la Bibbia sembrerebbe di sì: «Ed ecco che il Signore passò. Ci fu un vento impetuoso e gagliardo da spaccare i monti e spezzare le rocce davanti al Signore, ma il Signore non era nel vento. Dopo il vento, un terremoto, ma il Signore non era nel terremoto. Dopo il terremoto, un fuoco, ma il Signore non era nel fuoco. Dopo il fuoco, il sussurro di una brezza leggera. Come l'udì, Elia si coprì il volto con il mantello, uscì e si fermò all'ingresso della caverna»<sup>138</sup>.
  - 6.1.2. Povera perché, in quanto si radica sul silenzio, che è sua negazione, la parola a volte appare parola muta, insensata.
  - 6.1.3. Povera perché nessuna parola è autosufficiente: ha bisogno di quella precedente ed è in fuga verso quella successiva. È in continua evasione da se stessa, e solo in questa evasione ritrova se stessa. E si ritrova senza mai possedersi in modo definitivo. «Ogni parola è così in fuga verso altre parole, ma in questa evasione costante al di là dei propri limiti trova se stessa. Si trova, ma in fuga, dunque senza possedersi mai, ma rincorrendo sempre la propria identità (la propria origine) per le vie tracciate da altre parole, che incrocia di continuo e cui fornisce a sua volta il provvisorio sostegno del proprio movimento. Di questo ha buona conoscenza il pensiero, che interrogando le parole cui ha prestato ascolto e seguendone con pazienza le indicazioni, si trova rimandato da parola a parola e fa così esperienza di quel differire che lega assieme i differenti e li rende inscindibilmente solidali»<sup>139</sup>.
  - 6.1.4. Povera perché non è univoca, è equivoca. E qui sta tutta la possibilità di non comprenderla o di comprenderla male, di stracapirla, fraintenderla. Di conseguenza la necessità di reinterpretarla costantemente.
  - 6.1.5. Povera perché non si impone ma si offre come dono alla mia libertà; e, in forza di questa libertà del dono, io sono liberissimo di non ascoltarla, anche se non ascoltarla significa non ascoltare se stessi. Parola fragile se si affida a chi parla (posso dirla o no) e a chi ascolta (posso ascoltare o meno); si affida alla libertà dell'uomo. Però non può non farlo perché parola che nasce dalla libertà.
  - 6.1.6. È facile il non ascolto della parola, perché ascoltare significa stare in silenzio; e se io sono parola, stare in silenzio significa passare per la propria negazione, o, almeno cercare di trascendere sempre se stessi.
  - 6.1.7. Perché la parola non può imporsi, io posso anche manipolarla e usarla a scopi miei. Posso pretendere di sostituirla con altre parole. Posso dire parole non vere. Ed è la morte della parola.
- 6.2. Noi ci originiamo dalla parola. Se la parola è povera, non possiamo non essere anche noi poveri. E qui sta tutta la nostra 'gettatezza', la nostra 'casualità'.
- 6.3. Nonostante questo, però, la parola ha anche una sua forza, una sua ricchezza.
  - 6.3.1. Ogni parola è quella parola e non un'altra.

<sup>138</sup> 1 Re 19, 11 – 13.

<sup>139</sup> M. RUGGENINI, *I fenomeni e le parole*, Marietti 1992, 127.

- 6.3.2. Ha quel significato (per quanto inesauribile alla nostra comprensione) e non un altro.
- 6.3.3. Entra a determinare una certa situazione e da questa situazione anche riceve la sua espressione. E questa situazione non è confondibile con altre.
- 6.3.4. Ogni parola è quella in quell'istante. È irripetibile (per certi aspetti), definitiva, "necessaria".
- 6.4. Supposto che ci sia una parola originaria, che ci sia la Parola, è soggetta anch'essa a questa povertà, a questa fragilità?
  - 6.4.1. Se esiste questa Parola, è, in quanto si rivolge a noi, assoluta gratuità, libertà. Del resto questa Parola dovrebbe essere libertà originaria.
  - 6.4.2. Se libertà non è necessità; dal nostro punto di vista (l'unico che ci è concesso), è contingente, potrebbe esserci e non esserci. E qui sta il mistero del silenzio di Dio: ed è silenzio o parola non compresa? Del resto il «Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?» sembrerebbe orientarci per un effettivo silenzio di Dio. Ma se Dio è Parola come fa ospitare in se stesso il silenzio? Dio, l'Essere, ha in se stesso la propria negazione, il nulla?
  - 6.4.3. Però Dio, la Parola, se esiste non può non essere libera perché originaria. Allora la libertà, che per noi è contingenza, necessariamente è tale. La necessità viene a coincidere con la contingenza: Dio non può non essere libero. E di nuovo le nostre categorie entrano in contraddizione.
  - 6.4.4. Questa Parola che è libertà, per comunicarsi deve sottomettersi alla libertà dell'uomo. E qui, a parte la contraddizione di una libertà che si sottomette, ritroviamo tutta la povertà della parola umana. In quanto questa Parola, che è libertà originaria, si sottomette alla libertà dell'uomo
    - 6.4.4.1. è possibile che sia accolta o anche rifiutata; è possibile ascoltarla e non ascoltarla;
    - 6.4.4.2. è possibile travisarla perché non sa imporsi;
    - 6.4.4.3. è possibile annullarla.

## 7. La parola morta.

- 7.1. Potrebbe sembrare una contraddizione. La parola è all'origine del mio essere... se origine dell'essere non può che essere viva.
  - 7.1.1. Invece esiste anche la possibilità che questa parola, in noi, diventi parola morta quando si trasforma in chiacchiera, in luogo comune, slogan, offesa...
  - 7.1.2. È parola falsa, morta, quando non è più relazione io – tu, quando nasconde la prevaricazione con l'apparente relazione.
  - 7.1.3. È parola morta quando perde di senso, di originalità, di creatività. Quando perde di spiritualità.
- 7.2. Se la parola perde di spiritualità, si riduce a pura materialità. Si riduce a
  - 7.2.1. ripetitività (il regno della novità è quello dello spirito non quello della materia che è massa inerte);
  - 7.2.2. manipolabilità (posso usare le parole come ritengo più opportuno);
  - 7.2.3. intercambiabilità: può sempre essere sconfessata e sostituita con un'altra ("io non intendo...").
- 7.3. In questo modo, però, la parola non è più luogo, avvento della relazione e della comunione ma strumento di potere (e vediamo come usa il linguaggio qualunque potere).
  - 7.3.1. Il tu, allora, non è più importante come soggetto di una possibile relazione, ma è semplicemente qualcuno da dominare.
  - 7.3.2. La parola, allora, non apre a nessuna trascendenza né del tu (ridotto a oggetto manipolabile; la sua misteriosità non interessa e non è significativa) né del significato perché la parola, ridotta a fatto materiale, è puro suono, solo apparentemente significativo, tanto che può sempre essere sconfessata. La parola è tutta e solo suono utile per imporsi all'altro come corpo non come spirito. In questo modo, allora, la parola non crea persone, interlocutori, crea solo una massa di soggetti del tutto omologati. «Tutte le forme di abuso della parola – la più grossolana è la menzogna che capovolge il senso della parola; negazione del senso della parola è anche il vuoto cicaleccio di tutti quelli che vogliono soltanto parlare e mai ascoltare; poi viene il parlare superfluo di una circostanza, tutta l'"arte della parola" senza cuore e senza amore, il gioco e l'artificio della parola –, tutto questo nel nostro tempo, che è un tempo di decadenza spirituale, è diventato di uso letterario o per lo meno giornalistico»<sup>140</sup>.

<sup>140</sup> EBNER, *Parola e amore* cit., 139 – 140.



- 7.3.3. Questa parola, non aprendo alla spiritualità, alla trascendenza, diventa inevitabilmente materialismo e ateismo. E qui sta tutta la possibilità di parole atee anche su Dio, soprattutto quando parliamo di Dio alla terza persona.
- 7.4. Nell'inflazione delle parole morte, abbiamo l'inflazione anche di noi stessi, abbiamo la nostra potenziale morte. E questo perché abbiamo visto come la parola abbia valore ontologico. Sprendendo la parola sprechiamo, buttiamo l'essere. E questo diventa poi decadenza culturale. «Si provi a immaginare una comunità umana nella quale fosse scomparsa, fino all'ultimo residuo, la fiducia nella parola, il vincolo alla parola una volta che sia stata proferita, e che era presupposto in quella: non come se gli uomini stessero di fronte a uomini ma, ancora peggio – e veramente peggio – come se stessero gli uni di fronte agli altri come bestie selvatiche. Non appena, però, l'umanità inizia a compiere abusi con la parola e con la fiducia nella parola, allora essa si avvia verso la sua rovina»<sup>141</sup>. La povertà culturale diventa segno di un impoverimento ontologico. Allontanandoci dalla parola, dalla nostra origine, ci allontaniamo dal nostro essere e ci destiniamo alla morte.
- 7.5. Di qui la necessità di tornare a essere uditori e facitori della parola. Per questo è necessario ritornare alla «filologia vera, quella che si prende in parola, e in cui l'amore rende l'uomo "uditore della parola", in cui l'amore lo rende "facitore della parola". Quella filologia vera, per la quale l'uomo "rimane nella Parola", affinché egli, così come gli è promesso nel Vangelo di Giovanni, riconosca la verità e la verità lo renda libero»<sup>142</sup>.
- 7.6. Sulla necessità di riconsiderare la parola per cogliere la Parola ci pare significativo quello che afferma Benedetto XVI: «...Innanzitutto e per prima cosa si deve dire, con molto realismo, che non era loro intenzione di creare una cultura e nemmeno di conservare una cultura del passato. La loro motivazione era molto più elementare. Il loro obiettivo era: quaerere Deum, cercare Dio. Nella confusione dei tempi in cui niente sembrava resistere, essi volevano fare la cosa essenziale: impegnarsi per trovare ciò che vale e permane sempre, trovare la Vita stessa. Erano alla ricerca di Dio. Dalle cose secondarie volevano passare a quelle essenziali, a ciò che, solo, è veramente importante e affidabile. Si dice che erano orientati in modo "escatologico". Ma ciò non è da intendere in senso cronologico, come se guardassero verso la fine del mondo o verso la propria morte, ma in un senso esistenziale: dietro le cose provvisorie cercavano il definitivo. Quaerere Deum: poiché erano cristiani, questa non era una spedizione in un deserto senza strade, una ricerca verso il buio assoluto. Dio stesso aveva piantato delle segnalazioni di percorso, anzi, aveva spianato una via, e il compito consisteva nel trovarla e seguirla. Questa via era la sua Parola che, nei libri delle Sacre Scritture, era aperta davanti agli uomini. La ricerca di Dio richiede quindi per intrinseca esigenza una cultura della parola o, come si esprime Jean Leclercq : nel monachesimo occidentale, escatologia e grammatica sono interiormente connesse l'una con l'altra (cfr *L'amour des lettres et le desir de Dieu*, p.14). Il desiderio di Dio, *le désir de Dieu*, include *l'amour des lettres*, l'amore per la parola, il penetrare in tutte le sue dimensioni. Poiché nella Parola biblica Dio è in cammino verso di noi e noi verso di Lui, bisogna imparare a penetrare nel segreto della lingua, a comprenderla nella sua struttura e nel suo modo di esprimersi. Così, proprio a causa della ricerca di Dio, diventano importanti le scienze profane che ci indicano le vie verso la lingua. Poiché la ricerca di Dio esige la cultura della parola, fa parte del monastero la biblioteca che indica le vie verso la parola. Per lo stesso motivo ne fa parte anche la scuola, nella quale le vie vengono aperte concretamente. Benedetto chiama il monastero una *dominici servitii schola*. Il monastero serve alla eruditio, alla formazione e all'erudizione dell'uomo – una formazione con l'obbiettivo ultimo che l'uomo impari a servire Dio. Ma questo comporta anche la formazione della ragione, l'erudizione, in base alla quale l'uomo impara a percepire, in mezzo alle parole, la Parola.

Per avere la piena visione della cultura della parola, che appartiene all'essenza della ricerca di Dio, dobbiamo fare un altro passo. La Parola che apre la via della ricerca di Dio ed è essa stessa questa via, è una Parola che riguarda la comunità. Certo, essa trafigge il cuore di ciascun singolo (cfr At 2, 37). Gregorio Magno descrive questo come una fitta improvvisa che squarcia la nostra anima sonnolenta e ci sveglia rendendoci attenti per la realtà essenziale, per Dio (cfr Leclercq, *ibid.*, p.35). Ma così ci rende attenti anche gli uni per gli altri. La Parola non conduce a una via solo individuale di un'immersione mistica, ma introduce nella comunione con quanti camminano nella fede. E per questo bisogna non solo riflettere sulla Parola, ma anche leggerla in modo giusto. Come nella scuola rabbinica, così anche tra i monaci il leggere stesso compiuto dal singolo è al contempo un atto corporeo. «Se, tuttavia, *legere* e *lectio* vengono usati senza un attributo esplicativo, indicano per lo più

<sup>141</sup> EBNER, *Proviamo* cit., 82.

<sup>142</sup> EBNER, *Proviamo* cit., 72.

un'attività che, come il cantare e lo scrivere, comprende l'intero corpo e l'intero spirito", dice al riguardo Jean Leclercq (ibid., p.21).

....la Parola di Dio ci raggiunge soltanto attraverso la parola umana, attraverso le parole umane, che cioè Dio parla a noi solo attraverso gli uomini, mediante le loro parole e la loro storia. Questo, a sua volta, significa che l'aspetto divino della Parola e delle parole non è semplicemente ovvio. Detto in espressioni moderne: l'unità dei libri biblici e il carattere divino delle loro parole non sono, da un punto di vista puramente storico, afferrabili. L'elemento storico è la molteplicità e l'umanità. Da qui si comprende la formulazione di un distico medioevale che, a prima vista, sembra sconcertante: "Littera gesta docet – quid credas allegoria..." (cfr Augustinus de Dacia, *Rotulus pugillaris*, I). La lettera mostra i fatti; ciò che devi credere lo dice l'allegoria, cioè l'interpretazione cristologica e pneumatica.

Possiamo esprimere tutto ciò anche in modo più semplice: la Scrittura ha bisogno dell'interpretazione, e ha bisogno della comunità in cui si è formata e in cui viene vissuta. In essa ha la sua unità e in essa si dischiude il senso che tiene unito il tutto. Detto ancora in un altro modo: esistono dimensioni del significato della Parola e delle parole, che si dischiudono soltanto nella comunione vissuta di questa Parola che crea la storia. Mediante la crescente percezione delle diverse dimensioni del senso, la Parola non viene svalutata, ma appare, anzi, in tutta la sua grandezza e dignità. Per questo il "Catechismo della Chiesa Cattolica" con buona ragione può dire che il cristianesimo non è semplicemente una religione del libro nel senso classico. Il cristianesimo percepisce nelle parole la Parola, il Logos stesso, che estende il suo mistero attraverso tale molteplicità e la realtà di una storia umana. Questa struttura particolare della Bibbia è una sfida sempre nuova per ogni generazione. Secondo la sua natura essa esclude tutto ciò che oggi viene chiamato fondamentalismo. La Parola di Dio stesso, infatti, non è mai presente già nella semplice letteralità del testo. Per raggiungerla occorre un trascendimento e un processo di comprensione, che si lascia guidare dal movimento interiore dell'insieme e perciò deve diventare anche un processo di vita. Sempre e solo nell'unità dinamica dell'insieme i molti libri formano un Libro, si rivelano nella parola e nella storia umane la Parola di Dio e l'agire di Dio nel mondo»<sup>143</sup>.

## **La parola: Io – Tu.**

1. Il rapporto io – tu sembra essere quasi un dato assoluto. E potrebbe essere vero se in Dio stesso ci fosse questo rapporto, se il tu fosse in Dio stesso. E sembra essere così se Dio è Logos e "in principio era il Logos" (Gv. 1,1). «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"»<sup>144</sup>.
2. Esisto perché sono parola pronunciata. All'origine da Dio; dall'amore dei genitori; adesso dall'attenzione e dalla sollecitudine degli altri (se nessuno mi parlasse, sarei di fatto inesistente anche per me). Se questo è vero, allora ne deriva
  - 2.1. che il mio essere (o tutto l'essere?) è dono; il mio è un essere amato (per questo buono), positivo (e qui si fonda la speranza e l'ottimismo);
  - 2.2. e che la mia origine sta nel tu. Se la mia origine sta nel tu, nella parola che il tu pronuncia, allora io che son parola pronunciata devo pormi anzitutto come ascolto (esisto nella misura in cui mi nego, nella misura in cui io, che sono parola, divento silenzio). E nel silenzio dell'ascolto, della parola accolta, divento autocoscienza. «Quale "uditore della parola" l'uomo perviene all'autocoscienza. questa però lo rende "facitore della parola". In quanto viene appellato, egli non è "Io", ma "Tu"; quando Dio creando l'uomo, gli parlò, egli era "Tu". Proprio attraverso il fatto che egli fosse il Tu della Parola in principio, si destò in lui l'Io, ovvero l'autocoscienza»<sup>145</sup>.
    - 2.2.1. Noi siamo Io solo se prima ancora siamo un Tu per un altro; siamo un Io perché siamo un Tu. Ci troviamo di fronte all'imprescindibilità della dialettica Io-Tu, un Io che è tale perché è un Tu. E qui ci troveremmo di fronte all'unità, se non dei contrari, almeno dei diversi.
    - 2.2.2. L'autocoscienza nasce in quanto uditori della parola e della Parola. Per questo, allora, l'autocoscienza non è prima di tutto attività ma passività, è un dono ricevuto e che mi respon-

<sup>143</sup> Discorso del santo padre Benedetto XVI in occasione dell'incontro con il mondo della cultura al Collège des Bernardins, Parigi, venerdì 12 settembre 2008.

<sup>144</sup> F. EBNER, *Parola e amore*, Rusconi 1998, 148.

<sup>145</sup> EBNER, *Proviamo cit.*, 131.

sabilizza facendomi diventare “facitore” della parola. Se l'autocoscienza nasce dalla parola ascoltata

2.2.2.1. si riafferma la necessità del silenzio (e qui ci troviamo di fronte a un'altra passività, che però potrebbe essere una più alta attività).

2.2.2.2. L'ermeneutica della parola diventa ermeneutica su noi stessi.

2.2.2.3. E siccome l'ermeneutica è un circolo infinito e siccome la parola accolta non è mai ridotta a nostra dimensione, l'autocoscienza non è mai possesso, ma è un cammino sempre da realizzare e inventare. E questo sia con l'interpretazione sia diventando 'facitori' della parola perché nel fare la parola, forse, la si potrebbe comprendere meglio.

2.3. Perché parola pronunciata, l'io cerca sempre il tu, l'io è costantemente nella ricerca del tu. Il tu è irriducibile a me; il tu è la diversità rispetto alla mia identità. Sono generato dalla diversità, nella diversità e non nell'identità. Per questo la mia legge non potrà mai essere l'identità perché sono grazie alla diversità.

2.3.1. Il tu, per la sua diversità, è sempre mistero e trascendenza. Per questo, allora, la mia stessa identità (che si origina dal tu e che, quindi, deve trovarsi nel tu) è mistero e trascendenza e, per questo, inconoscibile. «L'io non può mai trovarsi in se stesso, e per questo si deve cercare nel tu»<sup>146</sup>. Io mi trovo solo se esco da me verso il mistero.

2.3.2. Il tu, però, è il volto nudo (Lévinas), il povero. Allora, il mistero è anche mistero di povertà (e non solo di luce). Il volto nudo, il povero che è il tu mi interpella direttamente; di qui nasce la necessità della mia risposta, qui nasco alla responsabilità e divento me stesso nell'etica.

3. Sono parola pronunciata dal tu. Un tu che attende una risposta (anche se non necessariamente immediata). Per questa parola pronunciata e per questa attesa, divento io stesso parola e sono in grado di rispondere.

3.1. La parola pronunciata è originaria, originale, nuova. La risposta non potrà che essere mia, originale. Dovrebbe essere una risposta assolutamente nuova e irripetibile perché tale è la parola pronunciata che io sono.

3.2. Questa originalità, novità assoluta non è a portata nostra. Noi costantemente corriamo il pericolo di dire parole già dette. L'originalità e la novità, l'assolutezza della parola da pronunciare potrebbe venire solo se in rapporto all'assoluto. Solo se mi metto in relazione con la parola che Dio da sempre dice di me potrei sperare di attingere all'assolutezza. Potrebbe essere che io sono veramente io solo se in relazione con il Tu assoluto, con Dio. La mia parola diventa se stessa solo in relazione a Dio.

3.3. Parola pronunciata da Dio che attende una risposta.

3.3.1. Se Dio attende da me una risposta, una parola, significa che sono in grado di rispondere, significa che posso diventare interlocutore di Dio. E qui sta tutta la mia irriducibile dignità che non potrà che esprimersi in una parola assolutamente originale.

3.3.2. Però, qui sta anche tutta la nostra responsabilità. Al Tu che mi dona questa dignità devo rispondere con la mia parola, non posso rispondere con i luoghi comuni.

3.3.3. Esisto perché pronunciato dal Tu; esisto perché chiamato, interpellato. Qui si fonda la possibilità della mia risposta e la realtà della mia responsabilità. E la risposta diventa fede che è fede in Dio ma anche in se stessi. Fede come risposta (ed è preghiera): è il nostro rifarci parola di risposta. E la fede è decisione personale per il Tu, abbandono al Tu; ed è in qualche modo la morte dell'io.

4. Nato dalla parola di un tu (i genitori). È questa la mia esperienza originaria, esisto grazie a questo tu. A questa parola io rispondo accogliendo la parola pronunciata, la prima parola; rielaborandola e dicendo il mio io.

4.1. Il tu è l'orizzonte intrascendibile della nostra esistenza. Esisto grazie al tu. L'altro mi rende capace di essere e io ho bisogno dell'altro.

4.1.1. L'altro, però, non dispone di me, non può disporre della mia risposta, come io non posso disporre dell'altro (anche perché successivo a lui, non posso sollevarmi per i capelli).

4.1.2. Il rapporto con l'altro avviene solo nel dialogo, nell'affidarsi di entrambi alla parola che ci precede e che in noi si temporalizza.

4.1.3. È il linguaggio che ci porta entrambi a parlare.

4.2. Nasco dalla parola del tu.

---

<sup>146</sup> EBNER, *Parola cit.*, 57.

- 4.2.1. Però è anche vero che il tu nasce dalla mia risposta, dalla mia parola. «La lingua è l'azione spirituale dell'io che pone il tu»<sup>147</sup>. Però è solo se la parola è parola libera, personale, se è dono che potrà nascere il tu e io potrò nascere a me stesso. La parola manipolatrice finisce per manipolare anche il soggetto.
- 4.2.2. Nella parola il tu genera l'io e viceversa. La parola, allora, diventa vita, diventa senso. Quindi la parola assume non solo valore creatore, ma si mostra come forza spirituale: nasco al senso e faccio nascere al senso, mi relaziono come senso in divenire e senso irriducibile alla fisicità del suono, della parola stessa. «Andare dalla parola alla vita, dalla vita alla parola – questo è il senso dell'esistenza umana. Ogni contenuto spirituale della vita consiste in questo. La "parola" porta la vita verso lo spirito – lo spirito rende vivente la parola»<sup>148</sup>.
- 4.3. Se è in forza del tu che io esisto, se è in forza del tu che arrivo alla possibilità del senso (come il tu arriva all'essere e al senso grazie alla mia parola), allora
- 4.3.1. il tu sarà sempre e solo partner e non potrà mai essere ridotto a oggetto manipolabile.
- 4.3.2. Il tu sarà sempre e solo tu e non potrà mai essere ridotto alla terza persona (del resto se lo riduco a terza persona mi condanno all'inesistenza io stesso perché non potrà esserci una parola che ci generi all'essere e al senso).
5. Io esisto per la preghiera del tu, per la sua parola; come il tu esiste per la mia risposta. Ciò che ci fa esistere è il dialogo, la **relazione**. È vero che non esiste dialogo senza io e senza tu, ma io e tu esistono solo grazie al dialogo (di qui una assolutezza del dialogo immediatamente incomprensibile).
- 5.1. Questo significa che noi siamo relazione: per questo siamo entrambi bisognosi (io del tu e viceversa), e siamo relativi l'uno all'altro (cfr. l'autocoscienza nella Fenomenologia di Hegel).
- 5.2. È la relazione che ci fonda e fonda anche il dialogo, la parola. È la relazione il fondamento ultimo? Veniamo da una Parola prima, oppure da una relazione originaria che è Parola prima?
- 5.3. È la relazione che dà consistenza e 'oggettività' alla parola. La parola è l'essere che è relazione, che è nella relazione.
- 5.3.1. La relazione unisce o avvicina i diversi. In questo senso afferma i diversi. Nel momento stesso in cui relaziona, anche distingue, separa.
- 5.3.2. È in questa separazione che esiste l'autonomia, la soggettività (è vero che io esisto grazie a te e viceversa; ma grazie alla parola che è domanda e risposta, io sono io e te sei te).
- 5.3.3. È questa separazione che garantisce anche la libertà e la mia responsabilità.
- 5.4. Supposto che il tu rinvii a un Tu: allora anche questo Tu, che mi parla, mi pone come io libero, responsabile di fronte a lui, ma anche separato da lui; e qui sta tutta la sfida della mia libertà. E nella mia libertà sta la possibilità che la distinzione, la separazione diventi diabolica (diavolo = il separatore) come accade in Gen. 3.
- 5.5. Però si parte da Gen. 1: la parola creatrice è tale perché pone la differenza, la separazione. Questo significa che esiste una separazione che può sempre diventare dialogica (il Signore che scende a parlare con Adamo), una separazione divina.
6. **Relazione dissimmetrica.**  
Chi mette in evidenza la dissimmetria della relazione è soprattutto Lévinas. L'altro mi sta sempre di fronte però come volto nudo, bisognoso; e di questo volto indifeso, nudo siamo responsabili.
- 6.1. In effetti, io esisto perché l'altro mi chiama: e in questo senso una qualche dipendenza mia nei suoi confronti esiste. Però è anche vero che io potrei tranquillamente ignorare la sua chiamata: e allora neanche il tu diventerebbe tu; anche il tu dipende dall'io.
- 6.2. Sulla dissimmetria potremmo trovare delle indicazioni in Genesi 3.
- 6.2.1. In relazione all'altro io mi scopro nudo; di qui la fuga, la diffidenza e la chiusura.
- 6.2.2. Però, l'altro potrebbe anche essere quello che ti fa la tunica.
- 6.2.3. Del resto "Dove sei?" non è una domanda vuota; in bocca a noi indica il bisogno dell'altro. Lo stesso vale per Dio: Dio ha bisogno dell'uomo; senza l'uomo anche lui è più povero, è più solo, il suo essere è sminuito.
- 6.3. Il rapporto io – tu non è mai simmetrico e per questo non potrà mai essere neutro o indifferente. È un rapporto sempre asimmetrico, ma è asimmetrico da tutte e due le parti. Forse questa è l'unica simmetria possibile nel rapporto dialogico.

<sup>147</sup> EBNER, *Parola* cit., 57.

<sup>148</sup> Ivi.

- 6.4. In questa dissimmetria è possibile e si fonda ogni conflittualità ma anche la possibilità dell'apertura fiduciosa e la possibilità della responsabilità. Ma come essere responsabili (almeno nel senso letterale d'essere in grado di rispondere) di uno che cogliamo diverso, superiore?
- 6.5. È qui la dignità della mia parola: per quanto povero posso sempre rispondere, posso, quindi, andare oltre l'immediatezza del limite, della differenza, della eventuale dipendenza, per avvicinarmi all'altro. E la parola dell'altro ("Dove sei?") che potrebbe creare soggezione, paura, potrebbe anche essere invito a superare la separazione, la diversità; potrebbe essere un invito alla parità.
- 6.6. Del resto se il rapporto è dialogico:
- 6.6.1. Uno parla e uno ascolta, uno agisce e uno 'patisce'; abbiamo dissimmetria di rapporto, anche se nel dialogo questa relazione, nella risposta il ruolo si inverte, la dissimmetria, si ripropone a parti invertite.
- 6.6.2. Ed è quello che appare immediatamente nei rapporti originari. I genitori chiamano all'essere il figlio; però i genitori sono tali per il pianto, per la parola del figlio.
- 6.7. io ho bisogno di te; tu di me. Dissimmetria simmetrica. Qui la possibilità del dialogo tra 'pari' che si sanno mai 'pari'.
7. Il tu è assolutamente ineducibile. Un tu che si offre, si dischiude per me. Un tu che nella sua ineducibilità mostra e afferma, senza nessuna rivendicazione ma nell'atto stesso del dono della sua presenza, la sua libertà.
- 7.1. C'è una gratuità che ci precede da sempre e che ci pone nell'essere. L'essere è dono gratuito. È questa libertà, questa gratuità che non può essere frutto di caso. Per questo la gratuità e la libertà dell'essere rinviano a una gratuità e a una libertà originarie. La gratuità e la libertà della parola, che io sono, rinviano a un Tu. «Ora, come nel senso della proposizione "Io sono e tramite me tu sei" vi è il rapporto di Dio con l'uomo, così nella sua forma inversa "Tu sei e tramite Te io sono" quello dell'uomo a Dio. Ogni preghiera viene tratta dal senso di questa inversione, e noi intendiamo lui, allorché pronunciamo la prima parola del *Padre Nostro*. [...] La situazione della vita umana nel mondo: vincolato alla terra levare lo sguardo al cielo. Ogni vita è 'sotto', ma gli è posto un 'Sopra', verso il quale essa si muove. [...] Nella vita dell'uomo, la "direzione verso l'alto" si fa preghiera: l'io in lui cerca il suo primo e ultimo Tu, poiché egli "ha la parola". Il "corpo" dell'uomo è "orientato alla gravità" ma il suo 'spirito' – secondo una espressione di Agostino – è creato *in direzione di Dio*, poiché egli 'ha la parola'. Che egli abbia un rapporto con Dio, rapporto che trova la sua espressione nella parola e nell'invocazione – per quanto in tale invocazione possano esser numerosi, innanzitutto i fraintendimenti, su se stesso e su Dio – che egli sia l'essere che cerca e trova Dio nella preghiera, l'essere che trascende la vita tutta e, in questa, se stesso" come dice Max Scheler: soltanto questo fa di lui propriamente un uomo. Che vita umana è quella in cui l'uomo ha disimparato la preghiera, fino agli ultimissimi pensieri su Dio! Una vita, che, avendo perduto il suo orientamento verso 'lassù', si smarrisce e si conforma all'animalità nella vincolazione alla terra, e fa naufragio in questa; una spiritualità nell'uomo che si chiude in sé dinanzi al Tu, poiché si è traviata in se stessa e nella vincolazione alla terra dell'esistere: in definitiva, non più la vita di un uomo, ma di un animale 'degenerato'»<sup>149</sup>.
- 7.2. D'altra parte, nonostante la libertà, l'ineducibilità e originarietà della parola pronunciata, la risposta mia sarà sempre limitata, inadeguata. Di qui la necessità di andar sempre oltre nella risposta, andar sempre oltre nella relazione al tu, nella speranza di poter trovare un Tu incondizionato che mi permetta di attingere alla libertà e alla originalità della risposta.
- 7.2.1. Però la eventuale relazione con questo Tu è resa possibile solo dopo essere passati per la relazione sempre povera con il tu di tutti i giorni. Dio sta o cade nella relazione con il tu. A proposito di Dio si deve evitare di «pensare la sua esistenza 'oggettivamente'. "Nulla esiste, tranne io e tu: e se noi due non fossimo / allora Dio non sarebbe più Dio e il cielo be"»<sup>150</sup>. Angelus Silesius era dunque consapevole del mistero dell'essere nella parola. [...] nella realtà dell'altro uomo – nel Tu – ci è data la realtà del mondo. Ma anche la realtà di Dio»<sup>151</sup>. Non posso parlare con Dio se non parlo con il tu, non posso rispondere, non sono responsabile di fronte a Dio se prima non sono responsabile di fronte agli altri. Nella mia relazione con Dio entra in ballo tutto il mondo, tutta la storia. Non può essere una relazione con Dio immediata e intimistica; al limite non potrebbe essere una esperienza di tipo mistico.

<sup>149</sup> EBNER, *Proviamo* cit., 132 – 135.

<sup>150</sup> A. SILESIUS, *Il pellegrino cherubico*, Paoline 1992, 190.

<sup>151</sup> EBNER, *Proviamo* cit., 152 – 153.

- 7.2.2. Del resto è quello che la stessa fede afferma. La Parola si è fatta carne; in questa incarnazione la Parola si rivela ma pure si nasconde all'interno del limite (cfr. Mc. 6, 1 – 6). La Parola si mostra, però nella parola ben determinata del tu, e qui è il nascondimento ed è pure la sfida che è posta a noi.
- 7.2.3. È una sfida perché sembrerebbe che arrivare al Tu solo attraverso il tu sia destinato a un ineluttabile fallimento.
- 7.2.3.1. Fallimento perché il tu non sempre è il tu dei genitori carico d'amore. Il tu è spesso violenza, inganno, furbizia, falsità, lontananza difficile da accogliere e riconoscere. Non è facile per noi chiamare Giuda amico.
- 7.2.3.2. Fallimento anche perché spesso la parola che mi è rivolta dal tu e che rivolgo al tu non è la parola dell'essere ma la parola del nulla, la chiacchiera.
- 7.2.3.3. Fallimento perché la parola potrebbe essere anche violenza insensata, incomprensibile, potrebbe essere urlo.
- 7.2.3.4. È una sfida perché noi dovremmo cercare di percorrere anche queste strade. La Parola assume in sé tutta la violenza senza rispondere alla violenza, negandosi nel silenzio e questo fino all'ultimo urlo e poi al silenzio della morte. E la Parola diventa l'urlo del silenzio.
- 7.3. La possibilità del fallimento sta tutta nella povertà della parola umana; nella povertà del tu, una povertà ben chiara ma anche misteriosa. È la povertà e il mistero del tu (che poi è anche la mia povertà e il mio mistero) che potrebbe aprire al mistero del Tu. E questa apertura diventa nostalgia di un Tu che sia libero da ogni violenza, da ogni doppiezza, in cui la Parola sia solo dono, dignità, amore. Anche qui, però, è nostalgia mai esaudita; anche perché la Parola, perché parola di un Tu assolutamente misterioso, potrebbe presentarsi come inganno, come violenza anche se in realtà parola di vita, e questo perché questa Parola per comunicarsi si fa parola umana, con tutti i suoi limiti. «Mi hai sedotto, Signore, e io mi sono lasciato sedurre; mi hai fatto forza e hai prevalso. Sono diventato oggetto di scherno ogni giorno; ognuno si fa beffe di me. Quando parlo, devo gridare, devo proclamare: "Violenza! Oppressione!". Così la parola del Signore è diventata per me motivo di obbrobrio e di scherno ogni giorno. Mi dicevo: "Non penserò più a lui, non parlerò più in suo nome!". Ma nel mio cuore c'era come un fuoco ardente, chiuso nelle mie ossa; mi sforzavo di contenerlo, ma non potevo»<sup>152</sup>.
- 7.4. Decisivo è il fatto che la relazione con il tu apra alla possibile relazione al Tu. Il tu con tutta la sua povertà, con la sua opacità eppure anche con la sua decisività per l'io, diventa porta d'accesso al Tu. È questo che impedisce di pensare il Tu come puro sogno o pura illusione. Il Tu porta in sé e dà significato anche al limite, alla povertà di ogni tu. Per questo dovremmo essere disponibili a incontrare nel Tu la resistenza, forse la violenza, forse la doppiezza; ed è l'esperienza di Geremia che non potrà mai essere sogno o illusione. Ed è l'esperienza di Gesù in croce "Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato" (Mc. 15, 34) che è tanto poco illusione da essere immediata premessa alla morte.

**8. La fatica del dialogo.** La parola è sempre per un tu, è sempre dialogo più o meno evidente.

- 8.1. Il dialogo è messo in atto da un io e da un tu entrambi finiti. È questa loro finitezza che li pone da due prospettive diverse.
- 8.2. Per questo il dialogo vive della fatica di chiarire il significato, di dare ragione; la stessa fatica che deve affrontare anche il tu.
- 8.3. La chiarificazione è apertura di altre prospettive. Per questo l'intesa tra l'io e il tu è solo provvisoria e va ricostruita continuamente. È questo lavoro incessante che mi porta a comprendere come l'altro sia veramente e definitivamente altro, come sia altro anche nella sua verità.
- 8.4. Nel dialogo, allora, siamo costantemente impegnati a chiarire ciò che ci differenzia dall'altro (come deve fare anche l'altro) che resta altro pur nel suo dar ragione. Nel dialogo si attua, si salva la differenziazione pur nella relazione, la diversità pur nell'unità. Nel dialogo noi siamo noi stessi, diventiamo noi stessi pur mantenendo, o proprio perché manteniamo, la differenza con l'altro.
- 8.5. Solo nel dialogo vero abbiamo la salvezza dell'alterità. Questo perché il dialogo è possibile solo all'interno dell'alterità del linguaggio. È l'alterità del linguaggio che ci permette la relazione. Se l'alterità è alla base della relazione, del dialogo, il dialogo non potrà mai sopprimere l'alterità.
- 8.5.1. L'altro resta sempre altro perché vive dell'alterità radicale del linguaggio. Lo stesso vale per me che resto sempre altro per l'altro.

<sup>152</sup> Ger. 20, 7 – 10.

8.5.2. Il linguaggio è l'alterità. Il dire del dialogo, in cui accade il linguaggio, è un dire che è sempre altro rispetto a quello che dice. E per questo il dialogo non potrà finire mai, ma dovrà costantemente rinascere da se stesso.

8.6. Il dialogo salvaguarda l'alterità. L'altro resta sempre altro. Ma allora, pur nel dialogo, nella costante relazione con gli altri, diventa dato insuperabile la solitudine. È il fallimento della parola e del dialogo?

## 9. La libertà.

9.1. Io esisto per il tu e il tu per l'io. Tu mi chiami ma il tuo chiamarmi non è necessitato da nulla, è libero, indeducibile (e questo potrebbe essere cifra di una indeducibilità assoluta).

9.2. È in forza di questa libertà che io esisto. Se esisto in forza di un atto della libertà, anch'io sono libero e sono indeducibile. E la mia libertà non è vuoto formalismo; ha un contenuto ben determinato: è la libertà di rispondere, la libertà diventa possibilità di rispondere, responsabilità.

9.3. Il dialogo è l'incontro di due libertà e non può che accadere nella libertà. Ora è nel dialogo che esisto, che penso. Anche il pensiero deve essere pensiero libero. E questo potrebbe essere una indicazione significativa sul fatto che, il pensiero scientifico, che si pretende pensiero necessario, necessitato, non sia un vero e proprio pensiero ma semplice procedura. Quello scientifico è pensiero nelle sue intuizioni prime, nella formulazione delle ipotesi, ma poi diventa semplice procedura.

9.4. Ma cosa significa per un pensiero essere pensiero libero? Non corre il pericolo di essere assolutamente incomunicabile e di diventare la fine di ogni possibile dialogo e, per questo, la fine anche di chi pensa?

9.4.1. Potrebbe essere che il dialogo nasca dalla libertà e proceda con necessità nei suoi passaggi (ma saremmo nella dimensione del pensiero scientifico)? Ma se fosse così, il dialogo tradirebbe se stesso visto che è dialogo nella libertà e grazie alla libertà.

9.4.2. Nel dialogo sperimentiamo la sintesi di libertà (che consente la novità, la creatività) e di necessità (che garantisce la comunicazione). Questa sintesi di libertà e necessità potrebbe corrispondere alle altre sintesi che caratterizzano la persona: di materia e forma, di spirito e corpo, di oggettività e soggettività. Nati dalla libertà del tu e nella libertà di rispondere, siamo impastati di necessità:

9.4.2.1. la necessità del tu e dell'io per il dialogo che ci fa essere;

9.4.2.2. la necessità della parola nella sua fisicità (suono) e nel suo procedere (il ragionamento);

9.4.2.3. in sintesi, la necessità del nostro corpo e del nostro cervello.

9.4.3. In questo senso la necessità del tu potrebbe corrispondere alla necessità dell'invito sempre rinnovato all'io a trascendere questa necessità che limita, quindi alla necessità dell'invito del tu alla libertà.

9.4.4. Il dialogo, in cui si realizza il pensiero, è libero perché è la via della trascendenza rispetto alla necessità. Una trascendenza mai compiuta.

9.4.5. Per questo l'invito alla trascendenza del limite per una reale libertà potrebbe rinviare a una libertà assoluta, originaria da cui sono chiamato, sollecitato. Il mio dialogo con il tu, potrebbe rinviare a un dialogo originario con un Tu originario. E questo dialogo originario potrebbe donare al dialogo con il tu significato, forza, speranza di libertà e di trascendimento.

9.5. Nel dialogo sono posto in essere e sono posto in essere come persona libera. Per questa libertà, che fonda il dialogo, il dialogo non potrà che essere sempre nuovo. Il dialogo mi pone come apertura libera alla novità. Io esisto come poter essere che potrebbe diventare il mio dover essere.

9.6. La parola nasce dalla libertà del tu; è parola libera e liberante. In quanto tale è libera anche dal meccanicismo (meccanicismo in cui cade la gestualità istintiva, l'interiezione...). La parola del tu è libera e genera la mia libertà anche se si serve dei suoni (della materia) per esprimersi; però non è riducibile a materia. È fatto spirituale incarnato. Che sia spirituale è indicato anche dal fatto che può venire accolta solo dal silenzio.

9.7. Il problema è che spesso, oggi, la parola è ridotta a fatto meccanico e ha perso ogni spiritualità. La parola che è spirito viene ridotta a fatto materiale, a rumore che necessariamente genera altro rumore. Per questo perde ogni novità connessa alla libertà e alla spiritualità, e diventa fatto assolutamente prevedibile. E siamo nel luogo comune che è la negazione della libertà e creatività della parola.

## 10. Dal tu al Tu. Abbiamo già visto come la relazione al tu apra al Tu. Cerchiamo di chiarire.

10.1. In quanto uditori della parola, come abbiamo visto, diventiamo autocoscienza. La parola rivoltaci ci desta alla soggettività. È nella risposta che posso dire io. Se questo è vero, allora, ogni in-

contro, ogni possibilità di dialogo diventano decisivi per la mia realizzazione; in qualche modo ad ogni incontro, in ogni dialogo posso ridire io, rinasco. Questo anche al di là della chiacchiera normale. Questo dovrebbe renderci particolarmente attenti ad ogni incontro.

- 10.2. Alcuni dialoghi, incontri sono veramente decisivi per la nostra vita perché costruttivi della nostra identità. Tralasciando l'incontro originario con i genitori, vediamo l'incontro con i maestri, l'incontro con i testimoni, l'incontro dell'amore, dell'amicizia. Sono incontri che ci costituiscono. In questi incontri il dialogo diventa una nuova realizzazione, costituzione del nostro io.
- 10.3. Noi siamo finiti. Per questo la nostra identità non potrà mai essere assoluta. Ne siamo consapevoli. Però siamo sempre alla ricerca di una identità precisa, definita, in qualche modo realizzante in modo definitivo, di una identità 'assoluta'. Il problema è se questa ricerca abbia senso e possa aspirare a un qualche risultato.
  - 10.3.1. Noi siamo quello che siamo per gli incontri che facciamo, per le parole ascoltate e dette. Abbiamo visto come l'origine dell'io stia nel tu. Ora, quelli che contribuiscono alla costituzione della nostra identità sono relativi, quindi non possono essere alla base di una identità assoluta.
  - 10.3.2. Noi stessi, del resto, siamo storia, siamo costante divenire.
    - 10.3.2.1. Cambiamo sempre. E i cambiamenti nostri sono solo accidentali o sono qualcosa di essenziale?
    - 10.3.2.2. Del resto facciamo sempre nuovi incontri che ristrutturano la nostra identità o che comunque incidono sulla nostra identità (nessuna parola è neutra per il suo carattere performativo e ontologico). Incontri sempre significativi per quanto relativi.
- 10.4. La nostra esigenza di assoluto non può essere soddisfatta nelle trame della nostra storia: qualunque rapporto io – tu, per quanto possa sembrare esclusivo, assoluto, può essere sostituito da un altro rapporto. Di qui la facilità della rassegnazione, del disincanto e della frustrazione (perché in ballo è la nostra identità). Questi incontri ci danno nuovi volti, nuovi nomi, tutti significativi e importanti, però sentiamo che non è il nostro nome «il nome proprio, il quale però non è un nome in proprio, un nome che l'uomo si sia dato arbitrariamente, bensì il nome che Dio stesso gli ha creato e che solo per questo, come creazione da parte del creatore, gli è proprio ed è il nome a lui proprio. L'uomo, il quale al "dove sei tu?" di Dio aveva taciuto, come un "sé" caparbio ed ostinato, ora chiamato con il suo nome, due volte, con la più grande determinazione, quella che non si può fare a meno di ascoltare, risponde totalmente aperto, totalmente dispiegato, tutto pronto tutto ...anima: "sono qui"»<sup>153</sup>.
- 10.4.1. L'esigenza incondizionata di una identità propria, 'assoluta', se vuole aver risposta positiva, sembra dover indicare la necessaria presenza di Dio.
- 10.4.2. Essere chiamati, convocati da Dio, ci dà l'identità assoluta, non condizionata dalla storia, dagli altri.
- 10.4.3. Se l'identità si radica in Dio, allora la nostra identità si caratterizza per la sua misteriosità, per la sua trascendenza, per il suo non essere mai compiuta o realizzata.
- 10.4.4. Questa identità, però, diventa chiara, si realizza solo nella relazione con altri in cui Dio è presente (l'orfano, la vedova, lo straniero...); si realizza solo negli incontri storici.
- 10.4.5. Questi incontri che sembravano essere solo occasionali, accidentali, non sono più occasionali, frammentati, estranei, ma vengono unificati dall'identità che si va realizzando, che in essi si esplicita.
- 10.4.6. L'incontro con Dio fa sì che l'incontro con altri sia reale, efficace, sia carico di valore, perché solo in Dio posso avere identità, in Dio posso realizzare e conoscere me stesso, un Dio che si rende presente negli altri.

## 11. La struttura dell'io.

- 11.1. **Io sono:** «"In principio era la parola, inteso nella pienezza del suo senso, ciò non significa nient'altro che la restituzione dell'essere nella parola". Qual è in questa prospettiva il vero significato dell'affermazione «io sono» se non può più essere assunta nella sua autosufficienza? Possiamo tentare una chiarificazione a tre livelli in cui il primo mette in risalto il pronome personale (*io sono*), il secondo il verbo (*io sono*) e infine il terzo l'intera proposizione (*io sono*).
  - 11.1.1. L'affermazione alla prima persona circoscrive immediatamente i limiti e le possibilità. Ci dice innanzi tutto che si tratta di un soggetto personale che affermando qualcosa di sé, in questo caso la propria identità, lo fa attraverso una connotazione ontologica. L'affermazione della propria identità è una sorta di evento d'essere che acquista il suo senso compiuto nella relazione

---

<sup>153</sup> F. ROSENZWEIG, *La stella della redenzione*, Vita e Pensiero 2005, 181 citato in B. CASPER, *Il pensiero dialogico*, Morcelliana 2009, 11 – 12.



all'esistenza, ma è anche epifania di uno stupore ontologico dove il predicato non dice «qualcosa» del soggetto, ma semplicemente ne è la condizione di possibilità di affermazione. Dir-si significa riconoscer-si nell'essere, nella concretezza di un mistero, che è insieme mistero dell'essere e mistero della parola che cerca di esprimerlo: io. L'affermazione di sé non è autoaffermazione, manca la ricorsività, e, soprattutto, manca l'originarietà. Da un lato quindi, tutta la forza dell'affermazione dell'io nella sua unicità di io personale, ma, dall'altro, il confronto con l'essere mostra che il soggetto si afferma in maniera «derivata». *Io sono, perché sono dato a me stesso.*

11.1.2. Credo che questa affermazione, che ci permette di passare al secondo livello di lettura, sposti completamente l'asse della riflessione. Quando io affermo di me che *sono*, riconosco la non principalità del mio io e insieme lo stupore di qualcosa che è in se stesso un evento. Io sono, ma non da me stesso. L'affermazione come autoaffermazione della propria esistenza è in qualche modo l'affermazione dello stupore di *trovarsi* ad essere. Sono costituito in una originaria passività, che si esprime nel riconoscimento di una «datività», che nel dirsi al «nominativo» della prima persona manifesta una struttura di bisogno, il bisogno d'essere o del proprio essere come bisogno....

11.1.3. Infatti, l'affermazione di sé nella sua interezza, *io sono*, ha il carattere grammaticale di un'espressione e come tale rinvia immediatamente a un fuori di sé che è il referente destinatario dell'espressione stessa. In questo senso «io sono» è la *parola originaria*. È la manifestazione elementare dell'aver-la-parola, ma anche della spiritualità, Ebner la chiama «asserzione esistenziale». Per illuminare meglio il problema ci possiamo richiamare al frammento 14 che, illustrando l'asserzione esistenziale in riferimento alla personalità, si presenta come uno dei più densi e decisivi dell'intera opera ebneriana: *L'asserzione esistenziale di se stessa nella «parola originaria» -- scrive Ebner -- da parte della «persona parlante» era l'autonominazione dell'io, che però non costituiva ancora un nome. Quando l'io divenne in essa consapevole della propria esistenza -- mediante la parole -- e al tempo stesso si pose in rapporto con il Tu, poiché questa è la premessa dell'asserzione, l'io dovette ovviamente divenir consapevole anche dell'esistenza del Tu. Così all'asserzione esistenziale nella «prima» persona seguì immediatamente quella nella «seconda persona», all'«io sono» quel «Tu sei» che gli sta già intimamente e spiritualmente alla base. Ciò che Ebner propone qui è veramente rivoluzionario; da un lato è la proposta di una sorta di ontologia linguistica, dall'altro, in maniera consequenziale, troviamo l'affermazione che il linguaggio ha ontologicamente una struttura *tuale*. Parlare è parlare a qualcuno e quindi la stessa asserzione «io sono» in quanto «detta» è l'inizio della consapevolezza di essere «di fronte» a qualcuno, un qualcuno di cui *si è bisognosi* per affermare se stessi. L'essere accede allo spirito, alla dimensione personale e in tal modo si trasforma in linguaggio»<sup>154</sup>.*

11.2. **L'io esodale.** L'io esiste in relazione a un tu, esiste se si relaziona al tu come tu e non come terza persona. Di qui deriva la struttura ontologicamente esodale dell'io. L'io esiste in quanto esce da sé, dalla propria identità, dalle proprie idee... per potersi aprire al tu, per accogliere il tu.

11.2.1. Questa uscita, però, è destabilizzante perché potrebbe togliere ogni consistenza. Esodo è cammino nel deserto (con tutta la precarietà che il deserto impone), verso una terra promessa (sempre e solo promessa). Lo stesso vale per il tu che resta sempre tu in tutta la sua misteriosità. Un tu mai raggiunto. Quindi nella relazione con il tu si tratta di camminare nel deserto senza nessuna certezza di arrivare alla terra promessa. Forse la terra potrebbe cessare di essere semplice promessa e mostrare di non essere sogno ma realtà, se il tu mi venisse incontro, se il tu mi accogliesse. Ma, anche qui, una radicale accoglienza, in incontro ultimo potrebbe avvenire solo con il Tu. Alla fine ci ritroviamo sempre e solo pellegrini alla ricerca di sé nel tu che risulta introvabile.

11.2.2. Esodo è distacco, separazione, rinuncia, assoluta precarietà; tutto questo, però, non fine a se stesso ma in vista della libertà. E la libertà non è il futuro rispetto all'esodo ma è l'esodo stesso.

Cosa è la libertà in questo esodo determinato dalla parola rivoltaci?

11.2.2.1. Perché libertà suscitata dalla parola, sarà innanzitutto libertà di parola, libertà che è responsabilità verso la parola che ci genera; libertà che diventa impegno a una parola sempre personale e originale.

<sup>154</sup> E BACCARINI, *In principio era la parola. La svolta di Ferdinand Ebner*, in <http://mondodomani.org/dialegesthai/eb01.htm#1liv>.

- 11.2.2.2. La parola apre sempre a significati ulteriori. La libertà diventa apertura all'ulteriorità, alla costante trascendenza di quello che siamo nell'apertura alla dimensione dello spirito, che è la dimensione del significato.
- 11.2.2.3. La parola che ci libera è parola dal silenzio che è la negazione della parola. La libertà ha sempre a che fare con la propria negazione, è disponibilità alla negazione a favore dell'altro. È questa apertura costante alla negazione che rende possibile la parola, che rende significativa la parola; sarà questa apertura alla negazione che renderà significativa la mia parola e la mia libertà.
- 11.3. **L'io coinvolto.** L'io esiste solo nella relazione personale, nella apertura a un tu che lo chiama.
- 11.3.1. Di conseguenza non è possibile il cogito cartesiano, non esiste l'io sostantivo, non esiste l'io alla terza persona, l'io di cui si possa parlare come di un oggetto. Non è possibile l'io della modernità<sup>155</sup>.
- 11.3.2. L'io è sempre e solo un io coinvolto, e coinvolto personalmente. È sempre e solo prima persona. E questo vale per tutti gli aspetti, anche per la dimensione della religione; l'io è un io coinvolto con Dio come Dio è coinvolto con l'io (è il Dio di Abramo, Isacco e Giacobbe). Per questo un discorso neutramente razionale su Dio non è possibile; è solo dalla relazione (fede) e nella relazione che si può parlare di Dio.
- 11.3.3. L'io è sempre un io coinvolto e lo è perché ne va della sua esistenza, perché nella parola rivoltagli e pronunciata esiste, e nella parola pronunciata arriva anche a conoscere se stesso, a dare oggettività, 'materialità' alla propria esistenza. Di qui, in teoria, l'impossibilità della chiacchiera, del *man* di Heidegger o dell'*on* di Sartre. La chiacchiera resta sempre presente. Ma allora significa che rinuncio ad essere.
- 11.3.4. Se l'io è un io sempre esposto, coinvolto nella relazione, non è possibile ridurre l'io a 'oggetto', l'io non è alla terza persona; per questo non può essere colto da nessuna impostazione oggettivante, sia essa la psicologia, sia la metafisica, l'antropologia...
- 11.3.5. Per questo non possiamo dire d'avere un io, una identità, una realtà, un possesso... Noi siamo un io, non un possesso ma un processo in costante divenire perché sempre e solo nella relazione.
- 11.3.6. Se l'io è sempre rinnovato processo, non è determinabile concettualmente ma è sempre e solo da reinterpretare. L'ermeneutica della parola diventa ermeneutica mai finita dell'io stesso ed è solo l'ermeneutica che mi fa intravedere qualcosa dell'io.
- 11.3.7. Se l'io non è concettualizzabile non è nemmeno rappresentabile in quanto qualunque rappresentazione lo ridurrebbe a oggetto. Che sia questa irrepresentabilità la verità della scena del teatro che varia costantemente di Hume; la verità dell'io penso di Kant che non può mai essere ridotto a sostanza, a anima; che sia la verità (anche se in termini diversi) del pastore e del gregge o della guerra e della pace di Nietzsche?
- 11.3.8. Cosa è l'io? «La domanda su "che cosa" esso sia, in verità non dovrebbe essere affatto sollevata, per lo meno non si dovrebbe darvi risposta. La domanda è un controsenso. [...] L'io non 'è', e quindi non è niente. Chi però dice un "Io sono", non può in questa asserzione determinarsi in tutta certezza come "il sé conoscente", né come "l'identità di soggetto e oggetto" o,

<sup>155</sup> Scrive Ebner: «Come non si può affermare l'esistenza dell'io nella terza persona senza sfidare la contraddizione del pensare come quella dello spirito del linguaggio, così nemmeno quella del Tu. Le cose stanno altrimenti con il moi di Pascal che è impegnato sulla via della «personalizzazione». Non l'io «è», bensì «io sono» -- e anche: non il Tu «è», bensì «Tu sei». Nelle proposizioni «io sono» e «tu sei» -- e solo in esse -- viene affermato ed espresso un essere «personale»; non però nel senso di un esistere «sostanziale», la cui affermazione non può avere altra forma grammaticale che quella della «terza persona» (ovvero con il verbo essere in «è» e «sono») e in una certa visuale dà come premessa l'entrata in vigore della «tendenza alla sostanzializzazione» del pensare con la sua oggettivazione di tutto l'essere e dal punto di vista linguistico la denominazione che con questa va a braccetto. L'«è» esprime sempre in certo modo un essere impersonale; non solo quando sta in relazione con qualcosa di impersonale di per sé (animali, piante, cose), bensì anche quando viene impiegato verso una persona sia questa un uomo oppure Dio. L'asserzione dell'essere nella prima e nella seconda persona è sollecitazione e appellazione di un essere «soggettivo» (e qui intendiamo «personale»), quella nella terza persona sollecitazione e appellazione di un essere «oggettivo», «impersonale», «sostanziale». La denominazione sostantiva di ciò che di fatto esiste nell'«Io sono» e «Tu sei», non tocca di per sé mai direttamente questo esistente -- nella sua personalità -- bensì indirettamente per la deviazione della «terza persona», ovvero tramite la sfera della denominazione nel suo divenire parola sostantiva e dell'affermazione d'essere «oggettiva». Nella spiritualità della sua esistenza, nel suo essere immediato e «personale», l'uomo è senza nome» citato in E BACCARINI, *In principio era la parola* cit.

ancora, come "il ritorno del sapere in se stesso". Ciò dimostra che queste determinazioni filosofiche e "spiegazioni" dell'io, nonostante la loro profondità, non hanno nulla a che fare con la realtà effettiva dell'io, l'unica e sola che possa essere affermata sulla proposizione "Io sono"»<sup>156</sup>.

- 11.3.8.1. «L'io non 'è', e quindi non è niente»: l'io si potrebbe, in qualche modo, assimilare al ni – ente, al non – ente di Heidegger, e questo ni – ente è l'Essere. L'io, allora, sarebbe assimilabile all'Essere e, in termini di fede, a Dio: potrebbe essere qui l'immagine e somiglianza con Dio.
- 11.3.8.2. La filosofia procede per concetti che sono determinazioni; per questo non potrà mai cogliere l'io che non è determinabile per il suo essere costante processo. Per questo motivo parla dell'io alla terza persona, oggettivandolo, immobilizzandolo e, quindi, tradendolo. L'io non potrà mai rientrare nella filosofia; ma è l'io il problema di fondo anche della filosofia, di sicuro della mia esistenza; e, forse, qui varrebbe il consiglio di Pascal di ridersela della filosofia: «Ridersela della filosofia significa filosofare per davvero», «L'ultimo passo della ragione è il riconoscere che vi sono un'infinità di cose che la sorpassano. Essa è veramente debole, se non giunge fino a conoscere questo»<sup>157</sup>.
- 11.3.8.3. Il concetto non è in grado di cogliere l'io che è vita; di qui l'ineffabilità e la misteriosità dell'io (di nuovo ci avviciniamo a Dio?)
- 11.3.8.4. Per questi motivi è inutile la filosofia?<sup>158</sup> Potrebbe essere parola espressiva dell'io. Ma per essere parola deve rivolgersi a qualcuno; a chi? Costante è il pericolo, per la filosofia, almeno quella moderna, del solipsismo che si pone al di fuori della relazione; oppure di trovare un falso interlocutore, un falso tu. La filosofia deve costantemente sfidare la presenza del tu, della sua alterità, della sua parola di accoglienza e anche di contestazione, del suo non capire, del suo essere distratto o anche indifferente alle speculazioni. La filosofia deve tornare (come era del resto all'origine) dialogo reale, concreto, a volte drammatico.

#### 11.4. L'io indigente.

- 11.4.1. Io sono identità (o almeno vorrei essere una identità). Ora l'identità implica necessariamente la propria originalità e la propria diversità. L'identità è strutturalmente legata alla differenza, e si apre alla differenza.
  - 11.4.1.1. Per questa simbiosi di identità e diversità, l'io deve necessariamente aprirsi al tu, l'io può esistere solo in relazione all'altro (nessun cogito; ma, piuttosto, il cogitor). In questa relazione necessaria, costitutiva, sta tutta la finitezza dell'io. Se finito, l'io non potrà mai essere autosufficiente; è strutturale bisogno dell'altro.
  - 11.4.1.2. L'io non potrà mai essere autarchico o solipsista: questa è la follia dell'io e la sua propria negazione.

<sup>156</sup> EBNER, *Proviamo* cit., 91.

<sup>157</sup> PASCAL, *Pensieri*, Numerazione Brunschvicg 267.

<sup>158</sup> «L'io della filosofia non esiste nella realtà. L'io che si trova nella realtà, che io sono e che posso affermare di me stesso, è qualcosa di diverso dall'io delle speculazioni filosofiche dei tempi andati e soprattutto è qualcosa di reale -- sia nella mia volontà di essere come pure nella mia affermazione -- e di molto concreto. Che l'uomo reale sei tu e sono io, questa è la più semplice di tutte le realtà, l'idealismo non è in grado di comprenderla. L'io non «è», io però sono -- è quello di cui la filosofia dovrebbe imparare a rendersi conto, per poi accingersi, se non le è passata tutta la voglia, a svolgere il suo assai precario compito. Ciò equivale a chiederle veramente molto. Finora essa è giunta a comprendere mezza verità, ovvero che L'io non è. Dell'altra metà, ovvero del fatto che il singolo, specifico e concreto uomo -- e non una qualsivoglia idea astratta dell'uomo -- può dire di sé «Io sono», intendendolo non altrimenti che in maniera oltremodo personale, di questo non si occupa affatto. Se pretendessi dalla filosofia che si interessasse del fatto che io esisto -- pretesa che ai suoi occhi suonerebbe come una sfida arrogante -- allora mi risponderebbe, dal suo punto di vista a ragione: «Cosa vuoi che importi alla filosofia di te e della tua esistenza? Ha cose più importanti da fare: deve finalmente condurre a soluzione i problemi del mondo e della vita, dell'essere e del pensare e di te potrebbe interessarsi solo qualora tu fossi L'io "assoluto"». Si esprimerebbe così o in modo simile. A mia volta potrei -- e non con minor ragione -- controbattere: «Se le cose stanno così che mi importa della filosofia? Ho qualcosa di più importante da fare, devo esistere». E ciò non può essere compreso in ultima istanza se non in senso religioso, come l'imperativo a esistere in rapporto con Dio. Di fatto si mette la filosofia in un non lieve imbarazzo se da essa si pretende che si occupi del fatto che io esisto. Il suo rifiuto di tale richiesta non sarebbe altro che legittima difesa, benché naturalmente essa non lo ammetta. La sfera del personale le è estranea e insolita. E dovrebbe di fatto divenire personale se volesse entrare in tale dato di fatto. Non essa, ma semmai il filosofo ne è in grado; e allora egli non dovrebbe nemmeno presentarsi con la filosofia», cit. in E. BACCARINI, *In principio era la parola. La svolta di Ferdinand Ebner* in <http://mondodomani.org/dialegesthai/eb01.htm>.

- 11.4.1.3. L'io è relazione; non relazione astratta ma relazione reale, concreta, storica con il singolo e ben determinato tu. E qui viene riconfermata tutta la mia finitezza (a meno di non cadere nella illusione del cattivo infinito).
- 11.4.1.4. Il riconoscersi sempre nella finitezza è la redenzione, la salvezza. Se ci riconosciamo finiti (feriti, indigenti, passivi, viandanti) riconosciamo la trascendenza dell'altro (il mio limite è mio e non necessariamente dell'altro che pure resta limitato ma diversamente da me) e la possibilità dell'integrazione (per quanto sempre integrazione determinata dalla concretezza, e, di conseguenza, mai definitiva).
- 11.4.1.5. L'altro è trascendente perché ci chiama, ci interpella. E in questa trascendenza possiamo cogliere
- 11.4.1.5.1. la gratuità assoluta della sua parola; perché trascendente, diverso da me, non potrà essere soggetto, condizionato da me;
  - 11.4.1.5.2. la sua irriducibilità. Quindi la sua misteriosità sempre riproposta nonostante la parola che mi dona. Misteriosità anche della sua stessa parola. Un mistero strutturale, ontologico. E di fronte al mistero (da *mein*, fare silenzio) suo e della sua parola devo consegnarmi al silenzio. Anche se non un silenzio infinito visto che la parola che mi dona mi 'obbliga' alla risposta. Però risposta generata dal silenzio e dal suo mistero.
- 11.4.2. Sono parola pronunciata e parola da dire. Io esisto in forza della parola che mi è rivolta e a cui dovrei rispondere. Esisto solo nel dialogo, come anche il tu è posto solo nel dialogo. L'io esiste solo se pronunciato da un tu e se pronuncia il tu. Ora se io esisto solo perché pronunciato da un tu, io esisto innanzitutto non come attività originaria, ma come passività originaria. E qui è tutta la mia indigenza.
- 11.4.2.1. L'io è un io indigente perché
- 11.4.2.1.1. ha sempre bisogno dell'altro, del tu; e in questo senso l'io diventa invocazione: «Se dunque è stata "io" la parola originaria, nell'atto del suo essere detta questa non è stata una pura e semplice affermazione di sé ed espressione dell'autocoscienza, ma proprio nella sua essenza, parola rivolta al Tu e invocazione del Tu»<sup>159</sup>. E qui potrebbe tornare utile la figura del servo – padrone di Hegel.
  - 11.4.2.1.2. Se l'io è invocazione, allora la parola in me nasce prima di tutto non come denotazione, ma come invocazione, come preghiera.
  - 11.4.2.1.3. Ho bisogno dell'altro per essere me stesso. E il tu è anche il suo limite e anche la sua povertà, la sua creaturalità intrascendibile.
- 11.4.2.2. La mia povertà e la povertà dell'altro non costituiscono una condanna.
- 11.4.2.2.1. L'io nasce nella relazione con il tu e viceversa. La relazione è anche limite, finitezza, povertà. È una povertà intrascendibile perché non posso pretendere di togliere il tu, toglierei me stesso.
  - 11.4.2.2.2. Però la presenza del tu, per quanto in modo limitato, finito, potrebbe essere risposta all'invocazione.
  - 11.4.2.2.3. Anche se la misteriosità del tu (che è la sua stessa trascendenza) e la stessa misteriosità dell'io non permetterà che nessuna invocazione sia esaudita del tutto; l'invocazione si ripresenterà sempre in modo nuovo.
  - 11.4.2.2.4. Quindi la mia indigenza è intrascendibile; è una indigenza sempre invocante (ma anche riconoscente, imprecante, supplicante – che sia in queste dimensioni esistenziali che nasce la parola? Cfr. Vico). Una indigenza aperta all'infinito della trascendenza irriducibile del tu. E questa apertura potrebbe rinviare al Tu.

## **La parola all'origine e dell'origine**

1. Noi esistiamo perché una parola ci chiama, ci precede. Per questo, da sempre siamo nel linguaggio, un linguaggio che ci permette di ascoltare e di rispondere. Se siamo nel linguaggio, siamo prima di tutto nell'ascolto della parola che da sempre ci precede e che, per questo, non potremo mai fondare (è l'abisso inarrivabile, imperscrutabile che da sempre ci chiama? È la libertà in cui sono costituito?).
2. È l'evento linguaggio che ci fa essere, che ci costituisce come uomini e dispone del nostro essere uomini.

<sup>159</sup> EBNER, *Proviamo* cit., 122.

- 2.1. Il linguaggio, allora, è «l'alterità<sup>160</sup> da cui l'uomo è chiamato a parlare. L'evento che apre il mondo in cui l'uomo *ek-siste* è il linguaggio... Così l'esistenza si trova al mondo non come progetto solitario di un senso inatteso... ma come risposta a un continuo invito al discorso, a cui essa accede avendo ascoltato... Più che gettato, l'uomo è *evocato* dal linguaggio come quella capacità di ascolto senza di cui non vi può essere parola e attraverso la cui risposta deve mediarsi ogni nuovo evento linguistico. Diciamo altrimenti che *il luogo esistenziale dell'uomo è l'interpretazione*, come ascolto che riceve la parola che gli è offerta e, in quanto la fa vivere (solo la parola che si fa ascoltare è viva), la può proporre ad altri ascolti, a nove interpretazioni»<sup>161</sup>.
- 2.2. Le parole ci precedono da sempre. Per questo, per poter essere, bisogna porsi in ascolto. Ascolto che è condizione di ogni risposta che sia evento originale.
- 2.3. Se la parola ci precede sempre e se la parola è la condizione del nostro essere, l'alterità la portiamo sempre in noi; noi siamo la nostra stessa alterità (contro ogni mania di identità). Siamo in forza dell'alterità. «L'altro cui l'uomo appartiene nel suo essere proprio è il linguaggio»<sup>162</sup>. E di questo dovremmo tener conto nella concretezza della nostra esistenza.  
«Proprio perché parla a partire da altro, l'uomo dice sempre altro oltre quello che sa dire: *parla oltre il senso, anche se non insensatamente; fa essere nelle sue parole una verità – un'apertura di mondo – che egli non domina, ma che lo sfida e che lo chiama in causa ben al di là delle intenzioni che guidano il suo discorso*»<sup>163</sup>.
  - 2.3.1. Il linguaggio è altro rispetto a noi perché è il nostro fondamento.
  - 2.3.2. Se è altro non è nostra disposizione, è irriducibile rispetto a noi. Di conseguenza non possiamo dominare né giocare con le parole.
  - 2.3.3. Se è altro significa che c'è l'insondabile in noi. Quando parliamo c'è sempre un significato ulteriore rispetto al senso che noi stessi diamo. È l'enigma in noi, è la nostra trascendenza rispetto a noi stessi.
- 2.4. La parola che ci costituisce richiede ascolto. **Ascolto** è accoglienza e, per questo, passività (contro il mito dell'Io). È questo ascolto che mi dà significato (non la produzione casuale di parole). Ora la passività è finitezza, limite evidente. Del resto l'ascolto presuppone il silenzio. Ora il silenzio è la negazione della parola in forza della quale esisto, assenza di senso. Il senso, il significato anche della mia esistenza è sempre un senso, un significato donato. Sempre donato e sempre da rinnovare, da riformulare.
- 2.5. Se siamo dal linguaggio che ci precede da sempre, e siamo dall'ascolto della parola che ci è rivolta, è superata la presunzione del dominio. Non dominiamo niente. Invece apparteniamo a un linguaggio, non dominiamo ma siamo guidati dalle parole.
3. Se siamo dal linguaggio e in forza del linguaggio, la vita è ascolto e **interpretazione** del linguaggio.
  - 3.1. E in questa interpretazione dovremmo lasciarci guidare dal linguaggio stesso e non pretendere di determinare in precedenza la meta del linguaggio.
  - 3.2. La vita è interpretazione, è un render conto delle parole: questa è la nostra libertà, una libertà che non potrà mai essere assoluta, ma sempre misurata dal linguaggio. In questo senso, allora, ognuno è prima di tutto le parole che ha ascoltato: «*Ciascuno è prima di tutto e fondamentalmente le parole che ha ascoltato*, che hanno deciso della sua appartenenza a un certo mondo piuttosto che a un altro, a un certo destino di pensiero e a determinate prassi di vita»<sup>164</sup>.
  - 3.3. Se posti nel linguaggio, se la nostra esistenza è interpretazione e risposta a una parola che sempre ci precede, la nostra parola non potrà mai pretendere di essere conclusiva perché sempre posta grazie a un linguaggio che ci precede e che la mia parola cerca di interpretare e che costituisce la misura della mia stessa parola. Il linguaggio, come abbiamo visto, è la nostra alterità, una alterità che ci pervade, ma che resta sempre alterità anche se accolta, amata e ascoltata.
  - 3.4. La mia parola che è sempre risposta, la parola che io sono sarà tanto più significativa quanto più farà riferimento, si appoggerà, ad altre parole, quanto più sarà in grado di mettere in atto nuovi discorsi, nuove interpretazioni. Nell'appoggiarsi ad altre parole trova senso e possibilità di novità an-

<sup>160</sup> M. RUGGENINI, *I fenomeni e le parole*, Marietti 1992, 69; subito dopo Ruggenini scrive parlando della differenza: «Lo spazio dell'ermeneutica si apre così nella differenza, con cui il linguaggio come tale (il linguaggio come evento dell'aperto e come apertura dell'evento) resta via (si sottrae, si differisce) rispetto all'uomo che chiama a parlare, ma in modo tale che nelle parole di questi si cela costantemente l'enigma di una alterità sottratta alla sua disposizione».

<sup>161</sup> RUGGENINI, *I fenomeni* cit., 69.

<sup>162</sup> RUGGENINI, *I fenomeni* cit., 89.

<sup>163</sup> RUGGENINI, *I fenomeni* cit., 70.

<sup>164</sup> RUGGENINI, *I fenomeni* cit., 89.

che la mia parola. Non un senso monadico, assoluto, ma un senso che indica sempre relazione ad altre parole e, magari, a parole altre. E questo è intrascendibile perché:

- 3.4.1. non sono in grado di trovare il principio primo della parola perché originato dalla parola e successivo ad essa;
- 3.4.2. e perché, ed è l'esperienza di tutti i giorni, sono sempre in relazioni nuove, in relazioni con parole nuove; per questo non potrà mai esistere una qualche parola definitiva. Esiste sempre e solo una parola che costantemente interpella per nuove interpretazioni. «*Chiunque parli non dispone dunque del senso, ma sta ai discorsi che lo chiamano in causa e lo fanno ek-sistere, mentre la loro provenienza non si lascia recuperare e il loro destino non si lascia calcolare*»<sup>165</sup>.

4. **Il pensiero.** Logos è sia parola sia pensiero, ragione. Però il pensiero sembrerebbe un derivato dalla parola visto che si costituisce nelle parole. D'altra parte noi esistiamo in forza di una parola pronunciata; noi esistiamo grazie alla parola, non grazie a un pensiero. Il nostro pensiero è il risultato di questa parola che manterrà l'irriducibilità al pensiero stesso. E questo è l'abissale fondamento del pensiero stesso.

4.1. «Il pensiero si trova tra parole già pronunciate e proprio interrogandole ne lascia risultare la diversità»<sup>166</sup>.

4.1.1. Il pensiero è interrogazione, interpretazione; di conseguenza non è signore delle parole, ma dipende dalla parola.

4.1.2. Il pensiero sarà contraddistinto dalla ricerca della custodia della diversità custodita dalle parole dette, dalle parole originarie da cui nasce il pensiero stesso.

4.2. Se il pensiero è questo, non potrà mai essere l'originario, non potrà mai toccare l'origine, anche se ne è toccato, è fatto nascere dalla parola originaria. «... il pensiero che non simula una propria impregiudicata originarietà, poiché si scopre preceduto da parole già parlate, non può non porsi la questione di un'origine, davanti alla quale tuttavia non può mai venirsi a trovare. *L'origine manca al pensiero che la cerca...*»<sup>167</sup>.

4.3. Il fatto che il pensiero non attinga all'origine non significa che sia un pensiero vuoto o infondato e questo perché è un pensiero non generato da se stesso, ma suscitato dall'origine e sempre interrogato dall'origine. Il fatto che sempre l'origine si sottrae, significa per il pensiero la costante necessità di ascolto, di nuova interrogazione dell'origine stessa. Si tratta della «necessità di restare in ascolto o in cammino, lungo le direzioni che sono accennate dalle parole da pensare, in attesa di nuovi cenni, nel ricordo di quelli da cui si è lasciato condurre. Il pensiero così custodisce le indicazioni che gli vengono dal linguaggio, cui appartiene»<sup>168</sup>.

4.4. Il pensiero deve fare proprio il frammento 50 di Eraclito: «Ascoltando non me, ma il logos, è saggio convenire che tutto è uno». Si tratta di ascoltare non noi stessi, non gli altri; si tratta di ascoltare il logos, le parole dell'origine, parole diverse dalle nostre e che, tuttavia, si rendono presenti attraverso le nostre parole, attraverso i nostri pensieri.

4.5. Se il logos si rende presente e, insieme, si sottrae alle nostre parole, alle nostre diverse interpretazioni, non ci sarà mai una parola definitiva, un pensiero unico, che sappia dire l'uno, perché è il logos l'uno, un logos che sempre si sottrae e differisce rispetto alle nostre unità pur essendo condizione di esse.

5. **L'esistenza e il mondo.**

5.1. Nella parola si rende presente l'Essere; accade quello che Heidegger chiama l'Ereignis, l'evento di appropriazione reciproca tra Essere e uomo.

5.2. L'uomo è parola perché esiste in quanto risposta a una parola dell'Essere, di Dio (?), del mondo. L'esistenza è in quanto apertura al mondo e del mondo e questa apertura accade nella parola. L'esistenza è in quanto è parola, è risposta, partecipazione a un discorso già avviato, che già esiste e che non dipende da noi perché ci precede da sempre.

5.3. Il mondo in cui l'esistenza è gettata è il mondo delle parole<sup>169</sup> che la interpellano e la provocano a un intervento personale e originale rispondendo. L'esistenza è rispondere al mondo e in questo mo-

<sup>165</sup> RUGGENINI, *I fenomeni cit.*, 66.

<sup>166</sup> RUGGENINI, *I fenomeni cit.*, 117.

<sup>167</sup> Ivi.

<sup>168</sup> Ivi.

<sup>169</sup> RUGGENINI, *I fenomeni cit.*, 199. «L'uomo esiste in un mondo di parole perché queste sono mere parole solo secondariamente (come parole separate dalla realtà che dicono), ma come discorso (non come singoli termini, avulsi dalla reciproca connessione che li rende effettivamente significativi) sono essenzialmente l'articolarsi dell'interpretazione, a cui le cose debbono il loro essere intra – mondano (la loro praticabilità non solo come realtà utilizzabili, ma anche come

do si risponde anche del mondo. Noi possiamo incontrare il mondo solo nelle parole che ascoltiamo e in cui ci impegniamo rispondendo.

- 5.4. L'esistenza è ascolto e risposta. Ora la risposta deve essere decisa. Non è un fatto teoretico, è prima di tutto fatto pratico. L'esistenza prima che contemplazione è attività pratica (e la stessa contemplazione è uno dei modi dell'attività pratica).
- 5.5. L'esistenza è rispondere al mondo: l'esistenza è interpretazione delle parole del mondo. Le cose esistono nell'interpretazione e così le parole sono interpretazione delle cose a cui danno esistenza. Le cose non sono linguaggio; ma esistono solo in forza della mediazione del linguaggio.
  - 5.5.1. Non esistono le cose in sé, esistono in quanto chiamate, esistono solo le cose di cui parliamo. Per questo linguaggio e realtà non sono due entità estranee ed autonome che si giustappongono. Il mondo è il mondo del linguaggio e il linguaggio è quello che parla del mondo. Le parole sono le parole delle cose.
  - 5.5.2. «Non ci sono dunque linguaggio e realtà come due strati dell'essere che occorre sperare che possano combaciare.... Per l'uomo non vi è altro mondo che quello del linguaggio, così come non vi è altro linguaggio che quello che parla del mondo. I due termini di questa relazione fondamentale e originaria, ... non sono dapprima due separati che vadano riuniti in qualche modo, ma sono l'uno per l'altro, senza mai confondersi e senza potersi disgiungere. *Le parole sono dunque le parole delle cose...* »<sup>170</sup>. In termini apparentemente meno radicali ma abbastanza simili si esprime Casper: «Da un lato, io trovo il mondo già presente. Nasco in esso. Ma manifestandolo nel parlare, io lo rendo *mio*. Esso è ciò che *io stesso* voglio dire. Mostra il *mio* essere – nel – mondo. Io, in quanto io stesso, parlando apro questo mondo, creando in questo modo anche qualcosa di sempre nuovo, di non ancora visto finora, di non ancora detto. Tutto è colorato a partire dal punto centrale di me stesso. Per questo sono *io* a parlare»<sup>171</sup>.
- 5.6. Se l'uomo è risposta alle parole del mondo, è se stesso nella misura in cui si pone fuori di sé, in un mondo che costantemente lo interpella in modi sempre nuovi, destinati tutti a diventar parola e a suscitare discorsi.

## 6. Parola e mondo<sup>172</sup>.

- 6.1. Il mondo è istituito dalla parola, anche dalla mia parola. Però la parola che dico già mi precede, il mondo in qualche modo è già detto nel linguaggio in cui da sempre siamo e per cui siamo.
- 6.2. Se è la parola che trae il mondo fuori dal nulla, potremmo presupporre una parola originaria che lo istituisce.
- 6.3. Il mondo è già detto nella parola che da sempre ci precede. Questo è il nostro fondamento stabile e non illusorio o soggettivo; questo è la nostra consistenza, ciò su cui possiamo stare in modo relativamente sicuro.
- 6.4. Siamo sempre nel linguaggio e nel mondo. Però sia il linguaggio sia il mondo ci sono dati in modo incompiuto. È un mondo sempre da ridire e una parola sempre da rinnovare. Per questo siamo chiamati dal mondo ad essere i creatori del mondo nuovo, mai raggiunto, mai realizzato. È una fuga illusoria e consolatoria? Potrebbe essere un invito alla speranza sempre nuova in nome della Parola originaria; la Parola originaria, che si rende presente in noi, come ha posto il mondo così potrebbe, attraverso noi, realizzare la compiutezza del mondo stesso.
- 6.5. Il linguaggio e il mondo, allora, sono il nostro passato in cui siamo gettati. Un passato che, attraverso l'impegno nel presente, deve tendere a realizzare un futuro sconosciuto e che appare nelle possibilità del linguaggio.
- 6.6. Per questo il mondo passato è sempre da mettere in discussione e rigenerare. Il nuovo mondo conferisce realtà, dignità, valore anche al vecchio mondo, anche se quello vecchio si offre a noi come necessità di rigenerazione in relazione al tu (un tu che potrebbe essere l'altro uomo, le altre culture, il passato, la tradizione). Questo nella consapevolezza che ogni realizzazione è storica e problematica, mai definitiva.

---

accadimenti sconcertanti per il loro carattere enigmatico). Infatti la distinzione tra parole e cose, che tutti diamo usualmente per scontata, è possibile in realtà solo sulla base di un'originaria appartenenza reciproca, fuori della quale ogni parola si svuota (non vale cioè come parola) e nessuna cosa si lascia comprendere. Ogni ipotesi o teoria, o anche qualsiasi sottinteso di semplice buon senso, intorno alla separazione tra parole e cose giunge in ritardo rispetto all'esperienza dell'apertura del mondo, che da sempre pratichiamo da parlanti».

<sup>170</sup> RUGGENINI, *I fenomeni* cit., 74.

<sup>171</sup> CASPER, *Il pensiero* cit., 144.

<sup>172</sup> CASPER, *Il pensiero* cit., 154 – 155.

- 6.7. E l'umanità dovrebbe essere il continuo cammino verso la speranza di una lingua unificata che potrebbe essere la piena realizzazione nostra, del mondo e di tutto.
- 6.8. È illusione? Da sempre preceduti dal linguaggio e dal suo mondo, è illusione pensare che saremo 'inverati' da una Parola, da una lingua definitiva?

## 7. Creativa la parola?

- 7.1. Quella di Dio sì e lo sappiamo da Gen. 1 come da Is. 55. *Come la pioggia e la neve scendono giù dal cielo e non vi ritornano senza avere irrigato la terra, senza averla fecondata e fatta germogliare, perché dia il seme al seminatore e pane da mangiare, così sarà della parola uscita dalla mia bocca: non ritornerà a me senza effetto, senza aver operato ciò che desidero senza aver compiuto ciò per cui l'avevo mandata.*
- 7.1.1. Che cosa fa l'acqua quando arriva sulla terra? La bagna, la irriga. La feconda. Proprio come una forza vitale l'acqua entra nella terra per renderla di nuovo fertile, per risvegliare in lei i semi rinsecchiti o per prepararla a ricevere nuovi semi. La fa germogliare. La terra germoglia per dare "seme al seminatore". Ecco un altro ciclo: la pianta che nasce dalla terra irrigata contiene in sé la capacità di rinnovarsi, per dare la vita, e darla in abbondanza. "E pane da mangiare". Come la pioggia e la neve è la parola di Dio, che deve arrivare sulla terra attraverso la voce degli uomini.  
Come deve essere questa parola umana che parla parole divine? Deve andare a trovare l'uomo nelle situazioni di male per guarirlo, deve essere poetica per affascinarlo con la bellezza, deve essere accompagnata da una bontà senza limiti, come quella di Gesù, deve cancellarsi, quando ha mutato i cuori di pietra in cuori di carne.
- 7.1.2. «Dio creò l'uomo allorché parlò a lui. Lo creò per mezzo della parola, nella quale era la vita, e la vita era la luce degli uomini... Dio creando l'uomo, gli parlò dicendo "Io sono e tramite me tu sei". Il "miracolo del linguaggio" coincide quindi con il "miracolo della creazione"»<sup>173</sup>. La parola divina fa passare dal nulla all'essere. È la forza della vita e la vittoria sul nulla. In quanto parola creatrice non potrà essere vinta dal nulla, dal silenzio totale (se non altro perché potrebbe sempre essere ripetuta). Perché il nulla non può vincere sulla forza creatrice della parola, la parola che conosce la morte non può non accedere alla resurrezione. Questa Parola sa dire la morte perché ha vissuto la morte, sa passare attraverso la morte e nella morte (il silenzio opprimente e angosciante) senza essere condannata alla morte.
- 7.2. Se non creatrice in senso assoluto, come la parola di Dio, la parola umana partecipa alla forza di quella divina.
- 7.2.1. Crea relazione, dove potrebbe essere forte la solitudine, l'isolamento. È la parola che dà valore e dignità al tu al quale si rivolge. In quanto risposta a un tu che mi chiama all'essere, diventa fiducia, accoglienza, amore. Ed è nell'amore che la parola diventa efficace, diventa anche conoscenza. «Solo nell'amore e mediante questo viene conosciuta quella verità che rende l'uomo libero (Gv. 8, 32)»<sup>174</sup>.
- 7.2.2. La parola accolta mi dà identità e, nella risposta, offre identità al tu.
- 7.2.3. Crea un mondo di significati, un mondo vivibile anche quando tutto potrebbe apparire casuale se non insensato. La parola dà l'essere alla realtà, alle cose, dà il senso della realtà e la sua utilizzabilità: è la parola che costruisce il mondo.
- 7.2.4. La nostra vita è parola. Siamo vivi perché uditori della parola (come dice Ebner), perché sempre punto terminale di una parola che ci è rivolta (e in questo senso è sempre dono). La nostra è vita perché è parola e perché parla.
- 7.2.5. È a partire da questa esperienza della nostra parola che potremmo comprendere come "all'inizio era il Verbo" per il quale tutto esiste.
- 7.3. Per questa dimensione creatrice, la parola non è prima di tutto fatto teoretico ma pratico.
- 7.4. Però la parola resta sempre anche fatto tragico. Il nulla è forza sempre riemergente all'interno della parola che rischia d'esserne schiacciata.
- 7.4.1. Lo slogan (contrazione e uccisione della parola),
- 7.4.2. l'insulto, la parola violenta che dà morte;
- 7.4.3. le insinuazioni che trovano sempre ascolto; le falsità sempre accolte come vere;
- 7.4.4. soprattutto la chiacchiera che ci dà l'illusione della parola, l'illusione della vita procedendo alla morte della parola e nostra;
- 7.4.5. il caos, il rumore che spesso inventiamo pur di sentirci vivi.

<sup>173</sup> EBNER, *Proviamo* cit., 125.

<sup>174</sup> EBNER, *Proviamo* cit., 314.



- 7.4.6. di qui la necessità di 'purificare' e 'far rinascere' costantemente la parola perché se quella divina è vittoria sul nulla, la parola umana è, invece, spesso vittima del nulla.
- 7.5. Come è possibile rigenerare la nostra parola?
- 7.5.1. Nati dalla Parola dovremmo parlare alla Parola nella preghiera, nella supplica, nella lode, nel ringraziamento... È solo in questo modo che la parola umana accoglie la relazione che le viene offerta dalla Parola, la parola umana può diventare relazione con il Tu eterno. Per questo motivo, anche, qualunque parola su Dio potrà essere solo alla seconda persona e non alla terza. Se ci limitiamo a parlare di Dio alla terza persona lo riduciamo a oggetto inerte: è la vittoria del nulla ed è il vero esito di ogni idolatria. D'altra parte riducendo Dio a oggetto, viene meno anche la necessità da parte nostra di rispondere alla sua parola, crolla la nostra responsabilità. Non si parla di Dio, ma si parla con Dio, si è suoi interlocutori.
- 7.5.2. Dio è Dio di Abramo... non è il Dio di cui si parla ma con il quale si parla grazie alla sua iniziativa di venirci incontro. «All'io appartiene Dio. Anche l'esistenza di Dio non si può affermare alla terza persona – un punto sul quale ogni teologia fa difetto. Può essere affermata solo alla seconda persona. Perché Dio è il tu dell'io che ha trovato se stesso»<sup>175</sup>.
- 7.5.3. In questa relazione con il Tu eterno riscopriremmo anche il senso del mondo, reinventeremo il mondo stesso: «Solamente quando l'io ha trovato il suo tu – e l'io cerca il tu perché esiste veramente soltanto nella relazione a lui -, allora solamente si attua la vera e giusta 'oggettività' nel rapporto dell'uomo al mondo»<sup>176</sup>.
- 7.5.4. Non è sufficiente, nella resurrezione della parola, un qualunque tu perché «Il vero tu dell'io è Dio. Finché a un uomo la verità di questa frase non è diventata contenuto della vita spirituale, egli è costretto a fraintendere la correlazione fra l'io e il tu nel suo puro significato sociale. L'io futile, temporale nell'uomo cerca un tu futile e temporale. L'io eterno, invece, il tu eterno – in Dio»<sup>177</sup>.
- 7.6. Nella nostra parola, rigenerata in questa relazione con Dio, possiamo vincere il nostro nulla sempre incombente. Nella parola rigenerata che rivolgo al tu, posso dare essere, vita, al tu; posso partecipare alla forza creatrice della Parola. E la parola diventa amore.
- 7.6.1. Il parlare è dono, grazia, così come l'ascoltare, l'essere destinatari della parola.
- 7.6.2. Parlare a uno è conferirgli essere, dignità, valore, riconoscimento. Per questo la parola è bene – volenza, è amore per l'altro.
- 7.6.3. Se è vero che "*en archè o logos*", questo vale anche per noi e per tutto. L'essere è dono, l'essere è espressione, concretizzazione e realizzazione dell'amore.
- 7.6.4. Nella Parola, essere e amore sono la stessa cosa, sono sempre assieme. «In Dio parola e amore sono una cosa sola, poiché colui presso il quale era la parola è l'amore, e che egli abbia creato l'uomo mediante la parola, fu atto ed effetto, fu la realtà effettiva di questo amore»<sup>178</sup>.
- 7.6.5. Solo l'amore mi permette di accogliere e comprendere la parola e il tu che è all'origine del mio essere. «Soltanto l'amore fa sì che gli uomini si comprendano in modo reale e completo nel loro agire e patire, nelle loro parole»<sup>179</sup>.
- 7.7. Se tutto questo è vero, è la stessa concezione della verità a mutare. La verità non è più fatto teorico.
- 7.7.1. Se la parola è sensata e significativa, se la parola viene compresa dall'amore, la verità è solo nella correttezza della relazione, nella relazione che diventa amore.
- 7.7.2. E tutto questo non è mai compiutamente realizzato; l'amore è sempre e solo il suo futuro, è sempre da rinnovare.
- 7.7.3. La verità non potrà mai essere possesso individualistico, ma è solo nella condivisione sempre da ricominciare.
- 7.7.4. Siamo sempre e solo in cammino verso la Verità.
- 7.8. Tutto questo potrebbe essere quello che nella fede affermiamo: che la Verità è Gesù che è il Logos, Parola pronunciata dal Padre e Parola di risposta nel Figlio. È in Dio che la verità è comunione (mio cibo è fare la volontà del Padre<sup>180</sup>... io e il Padre siamo una cosa sola<sup>181</sup>), è relazione Io – Tu.

<sup>175</sup> EBNER, *Parola e amore* cit., 56.

<sup>176</sup> Ivi.

<sup>177</sup> Ivi.

<sup>178</sup> EBNER, *Proviamo* cit., 126.

<sup>179</sup> EBNER, *Parola e amore* cit., 139.

<sup>180</sup> Gv. 4, 34.

<sup>181</sup> Gv. 10, 30.

## 8. Linguaggio indicibile.

### 8.1. Il linguaggio ha una valenza ontologica:

- 8.1.1. è altro rispetto a noi che ci troviamo in esso ed è proprio il linguaggio che ci pone in essere;
- 8.1.2. istituisce un mondo, il mondo in cui siamo e che noi conosciamo solo attraverso le parole, attraverso il linguaggio; è il linguaggio l'unica nostra guida nel mondo.
- 8.1.3. Per tutti questi motivi il linguaggio che, solo, dà consistenza alla realtà non può non avere una valenza ontologica. Questa valenza è doppia perché io esisto in forza del linguaggio, perché interpellato da una parola che mi dona l'esistenza; e perché la realtà esiste in forza dello stesso linguaggio.

### 8.2. Se posto dalla parola, non posso essere io a porre il linguaggio. Il linguaggio è essenziale differenza rispetto a noi. Perciò fare esperienza del linguaggio è fare esperienza della differenza, dell'altro che mi fa essere.

8.2.1. L'altro è il diverso, lo sconosciuto. È inattuabile perché è la mia sorgente. Quindi il linguaggio è la presenza dell'indicibile.

8.2.2. Ogni discorso serio porta in sé questa impronta dell'indicibile pur dicendo. L'essenziale è detto e resta sempre da dire con nuove parole che sono nuove interpretazioni in cui l'indicibile si offre, si dona. «L'essenziale è sempre detto, eppure resta sempre da dire perché sfugge a ogni pretesa di esaurirlo in una formulazione calcolabile e domanda sempre nuove parole per rivelarsi in esse come ciò che si offre differendosi. L'uomo resta così in balia della *differenza ermeneutica* che lo fa parlare, ma, si intenda bene, non a caso, bensì ponendo domande ineludibili e esigendo risposte ponderate, senza tuttavia rendere il linguaggio permeabile e disponibile in modo adeguato alle intenzioni dei parlanti. ... ciò che il linguaggio ha da dire può rimanere impenetrabile per noi, anche se di esso intendiamo quel tanto che basta a trattenere la nostra riflessione»<sup>182</sup>.

8.2.3. C'è il linguaggio in forza del quale io sono; ci sono io che parlo e in questo esprimo il mio essere; però per l'alterità del linguaggio rispetto a me, non posso mai esaurirlo. Questa differenza costante tra me e il linguaggio è quella che Ruggenini chiama la "differenza ermeneutica". È questa differenza ermeneutica che mi sollecita continuamente a parlare «magari fino al punto in cui ogni discorso viene meno e noi restiamo quasi bloccati dall'inadeguatezza o dal semplice venir meno di ogni parola ulteriore. A questo punto l'incapacità di dire di più appare però come l'altra faccia di quello che abbiamo potuto dire e non è possibile avere l'una esperienza senza l'altra, né il potere senza il limite che lo contorna, né il limite senza il processo da cui risulta e attraverso cui si rivela. Sono dunque le parole che possiamo dire a produrre *l'indicibile* davanti a cui ci dobbiamo fermare, ma questo limite ce lo possono rivelare solo in quanto esse parlano al di là del senso e della comprensione. E infatti, quale senso ha la parola poetica o che significa comprenderla? Ha essa senso o non parla forse sempre al di là del limite del senso e della comprensibilità, proprio perché il suo dire oltrepassa qualsiasi esigenza di comunicazione che sia possibile programmare?»<sup>183</sup>.

8.2.4. È il linguaggio stesso a produrre, a essere l'indicibile. Le parole custodiscono la verità; però sono sempre provvisorie perché il senso, la verità che custodiscono le apre sempre a una dimensione ulteriore che ci pone costantemente domande sempre nuove. L'impensato, il non detto abita sempre il linguaggio. «*L'impensato abita il discorso* – dove mai altrimenti lo possiamo cercare? – come ciò che, detto in ogni parola, ogni volta resta ancora da interrogare: è *l'enigma del mondo che si rivela nel linguaggio. Dunque il mistero lo si parla, ma non per questo lo si comprende*. Esso accade nel linguaggio – e solo a partire dal linguaggio – come *la differenza improgettabile* che fa parlare gli uomini e li trattiene in discorso»<sup>184</sup>.

8.2.5. Se l'indicibile, l'impensato è costantemente custodito e posto dal linguaggio, la verità, il senso della nostra esistenza, per noi restano un enigma; resta sempre qualcos'altro da dire, qualcosa di ulteriore anche rispetto all'ultima parola. È, appunto, la diversità del linguaggio che non potremmo mai eliminare visto che dal linguaggio esistiamo.

### 8.3. Il linguaggio ci pone sempre di fronte all'indicibile, all'impensabile.

8.3.1. È la realtà che è tale? Sono le cose (cfr. i noumeni di Kant)? No, perché la realtà, le cose sono poste dal linguaggio, esistono nel linguaggio. Il mondo è istituito dal linguaggio e dovrebbe essere trasparente al linguaggio (il presupposto della non possibile adeguazione parola – realtà è che siano due entità estranee; ma abbiamo visto che non può essere vero).

<sup>182</sup> RUGGENINI, *I fenomeni cit.*, 72.

<sup>183</sup> Ivi.

<sup>184</sup> RUGGENINI, *I fenomeni cit.*, 73.

- 8.3.2. Potrebbe essere il rinvio al tutto della realtà che è indicibile? (cfr. l'idea di mondo in Kant)? Ma di nuovo sappiamo che il mondo come totalità è istituito dal linguaggio.
- 8.3.3. L'indicibile potrebbe essere la "memoria" sedimentata dell'umanità? Neanche questo perché un sapere di tipo archeologico sarebbe in grado di svelarlo.
- 8.3.4. Noi sappiamo che ad essere inesprimibile è la nostra stessa interiorità (cfr. Agostino: *Factus eram ipse mihi magna quaestio*<sup>185</sup>).
- 8.3.4.1. Potrebbe essere inesprimibile perché sarebbe l'inesprimibile alla base del linguaggio che sempre costituisce il linguaggio. Ma il linguaggio deriverebbe dalla nostra coscienza e saremmo noi, più o meno consapevolmente, a porre il linguaggio.
- 8.3.4.2. E poi, per quanto sia misteriosa, noi parliamo della nostra interiorità e perché cerchiamo di parlarne sperimentiamo la sua indicibilità, la sua costante ulteriorità (e qui potrebbe esserci maestro ancora Eraclito: "*per quanto tu possa camminare, e neppure percorrendo intera la via, tu potresti mai trovare i confini dell'anima: così profondo è il suo logos*"<sup>186</sup>). È nel linguaggio che l'interiorità manifesta tutto il suo mistero. Mistero che sta a indicare la sempre nuova apertura in cui sono posto e la necessità di reinterpretare sempre e in modo nuovo questa stessa apertura che sono.
- 8.3.4.3. Che sia la trascendenza, che si rende presente a noi, la misteriosità dell'interiorità istituita, sperimentata proprio dall'indicibilità presente nel linguaggio? Del resto che non siamo noi, nella nostra interiorità, a porre il linguaggio, e ad essere misura del linguaggio, era già in qualche modo intuito da Agostino nel maestro interiore. Questo maestro è il Logos che ci fa essere e ci rende comprensibile qualunque discorso, ma non è riducibile a nessun discorso anche se presente in tutti i discorsi. E noi siamo parola di questo Logos che sempre ci supera, ci trascende e mai potremo ridurre a nostra dimensione.
- 8.4. Nell'esperienza del linguaggio noi facciamo insieme l'esperienza dell'impensabile, dell'indicibile che sempre accompagna qualunque discorso che sia effettivamente tale.
- 8.4.1. Il linguaggio però non è un sogno, una illusione. Abbiamo visto come abbia sempre valore "costitutivo", come sia sempre apertura di un mondo e apertura di noi stessi. Il linguaggio ha una portata ontologica.
- 8.4.2. Se ha una portata ontologica in quello che dice chiaramente (istituisce un mondo e me stesso), ha portata ontologica anche nella sua misteriosità (che è, poi, misteriosità mia e del mondo; e da questa misteriosità le necessità costanti di ricomprendere, di riscoprire se stessi e il mondo)
- 8.4.3. Il linguaggio rinvia all'impensabile. Visto che il linguaggio ha valore ontologico, istitutivo della realtà, non potrebbe essere che questo impensabile effettivamente esista e si renda presente nel linguaggio stesso? Questo impensabile e indicibile non potrebbe essere la trascendenza stessa che sempre si rende presente e si sottrae? Non potremmo essere, come nell'interiorità, a contatto con la trascendenza?
- 8.4.4. L'essere si rende presente e si sottrae nel linguaggio.
- 8.4.4.1. Heidegger: «... nel pensiero l'essere viene al linguaggio. Il linguaggio è la casa dell'essere. Nella sua dimora abita l'uomo. I pensatori e i poeti sono i custodi di questa dimora. Il loro vegliare è il portare a compimento la manifestatività dell'essere; essi, infatti, mediante il loro dire, la conducono al linguaggio e nel linguaggio la custodiscono...»<sup>187</sup>.
- 8.4.4.2. Ruggenini: «Oltre l'essere che può essere compreso, resta invece, e va preservato, l'essere differente e improgettabile che tiene in scacco la pretesa di ogni discorso alla conclusività, perché, come abbiamo proposto, abita esso stesso il linguaggio, ma come l'altro che resta sempre da dire di là di ogni detto. Da questa alterità, che ora intendiamo come linguistica e ontologica ... l'uomo è dunque chiamato in causa senza perché» perché chiamato in causa da questa dimensione indicibile dell'essere, del linguaggio.
- 8.4.5. Dio è il Logos, la ragione, il senso, la Parola, il fondamento immemorabile del linguaggio. Questo Essere che si rende presente e si sottrae nel linguaggio potrebbe essere Dio, Dio che sempre si rende presente però di spalle...
- 8.4.6. Afferma Ruggenini commentando una lirica di Hölderlin<sup>188</sup>: «... l'uomo è dunque chiamato in causa senza perché. Il gioco in cui lui è coinvolto si sviluppa infatti al di là del senso e per que-

<sup>185</sup> Conf. 4,4,9.

<sup>186</sup> DIELS – KRANZ, *I Presocratici*, Eraclito fr. 45.

<sup>187</sup> M. HEIDEGGER, *Lettera sull'umanesimo*, in *Segnavia*, Adelphi, Milano, 1987, pagg. 267-269.

<sup>188</sup> F. HÖLDERLIN, *Mnemosyne*, in *Le liriche II*, Adelphi 1977, 288.

sto, nell'intreccio delle parole e dei segni, egli non può che apparire al poeta come un segno senza senso... Ma il suo essere senza senso è la condizione della sua appartenenza alla verità: in virtù del suo aver da morire ("infatti i mortali raggiungono prima l'abisso"), dunque attraverso il non senso, si compie l'evento della verità per l'uomo... Lungo è il tempo, ma il vero avviene e appropriata l'uomo, l'interprete senza senso, alla manifestazione di ciò che è, nei colloqui e nei canti. Proprio il fatto che egli sia mortale lo fa appartenere a un altro che non lo giustifica, ma lo accoglie soltanto nella sua verità enigmatica... i Celesti infatti non possono tutto e la finitezza dei divini, con cui l'uomo è in rapporto, tuttavia lo lascia essere soltanto uomo»<sup>189</sup>.

- 8.4.6.1. Siamo chiamati in causa da una parola che non ci appartiene e che noi non possiamo ridurre a nostra dimensione. Una parola "oscura". Per questo non saremo mai in grado di dare le ragioni della nostra vita. Per questo la nostra vita potrebbe apparire, ma non solo al poeta, anche a noi stessi, priva di senso proprio perché il senso della nostra vita risiede in una parola indicibile.
- 8.4.6.2. Per questo siamo destinati alla morte, che è non senso. La morte è in qualche modo 'oggettivazione' di non essere noi gli artefici e i depositari del nostro senso. Però è questo che ci permette di essere nella verità. La verità è la nostra morte e il nostro essere apparentemente insensati.
- 8.4.6.3. Ma la morte, che è la nostra verità, è anche essere accolti nella verità che ci trascende e ci custodisce e per questo non ci giustifica. E non può giustificarci perché dovrebbe dare una giustificazione a dimensione nostra. La morte è, in qualche modo, la salvezza della nostra vita.
- 8.4.6.4. In questa insensatezza, in questo essere destinati alla morte ma, insieme, nella consapevolezza di essere custoditi dalla verità, dai Celesti, sta il nostro essere uomini.
  - 8.4.6.4.1. La nostra verità sta nell'essere accolti dalla Verità che non è legata alle nostre ragioni. Accolti da una verità che è libertà.
  - 8.4.6.4.2. Accolti e posti in questa verità libera siamo noi stessi liberi, senza perché (e qui potrebbe sembrare risiedere il non senso, l'assenza di senso, ma potrebbe essere il nostro senso più profondo); siamo parole libere (senza perché) pronunciate dalla Verità che è senza perché, da Dio, dall'Essere che è libertà.
  - 8.4.6.4.3. Perché parole senza perché siamo parole senza senso e qui sta anche la nostra mortalità e la nostra verità. Mortali ma accolti dal divino.

## **Parola, relazione, essere.**

1. Sia l'io sia il tu sono in qualche modo 'assoluti', radicalmente altri l'uno rispetto all'altro e non riducibili l'uno all'altro. Sembrano essere degli atomi irriducibili (e qui potrebbe stare la verità del liberalismo e della visione empiristica inglese).
  - 1.1. Per questa loro assolutezza sembrerebbe problematico che si possa istituire tra di loro una qualche relazione che non sia puro fatto convenzionale e accidentale.
  - 1.2. Però l'incontro tra io e tu accade. Perciò ci troviamo di fronte a una alterità radicale e irriducibile e insieme a una relazione che non è puramente accidentale visto che io esisto in forza di questa relazione.
  - 1.3. Questa relazione esiste non grazie a noi perché noi esistiamo in forza di essa (anche il tu per esistere deve essere un io per un altro tu); non proviene da noi, anche se per essere relazione ha bisogno sia dell'io sia del tu.
    - 1.3.1. Io sono capace dell'incontro, della relazione; ma la relazione non è un mio poter – fare. La relazione oltrepassa le mie capacità come le capacità del tu.
    - 1.3.2. Io sono ed io sono nell'incontro grazie all'incontro che si va svolgendo. Il primato non spetta né a me né a te, ma all'incontro in cui siamo posti.
    - 1.3.3. E l'incontro non è un fatto ma un evento.
2. Io sono per un appello, per una parola del tu. Ma anche il tu esiste per l'appello, per la parola che gli viene rivolta da un altro tu e per la parola dell'io che gli si rivolge in risposta.
  - 2.1. Esistiamo in forza della parola ma non siamo noi a poter disporre della parola. La parola ci fa essere, ci precede, ci avvolge, ci accompagna sempre.

---

<sup>189</sup> RUGGENINI, *I fenomeni cit.*, 75 – 76.

- 2.2. Sorge allora il problema se ci sia una parola originaria, condizione di ogni nostra parola e condizione dell'essere di tutti e di tutto. Sembrerebbe che potrebbe esserci, anche se noi non possiamo attingere all'origine della parola.
- 2.3. Per essere io ho bisogno di te e viceversa. Abbiamo bisogno l'uno dell'altro. Per questo non possiamo essere il fondamento ultimo l'uno dell'altro. Da dove il fondamento?
- 2.3.1. Sembrerebbe che non possa essere dal linguaggio perché ha bisogno di noi per parlare.
- 2.3.2. Però il linguaggio, anche se ha bisogno di noi, anche se non è senza di noi, non è né a partire da me né a partire da te. Il linguaggio non è qualcosa di cui possiamo disporre, sembra invece poter disporre di noi.
- 2.3.3. Il linguaggio è attraverso di noi e, insieme, ciò che ci fa essere.
- 2.3.4. In quanto ha bisogno di noi sembrerebbe non essere autonomo; in quanto ci fa essere il linguaggio sembra qualcosa di trascendente.
- 2.3.5. Noi abbiamo bisogno del linguaggio e il linguaggio di noi. Però, il linguaggio nel suo diventare sempre nuovo inizio nel dialogo denota una origine non bisognosa e semplice.
- 2.3.6. Il linguaggio ci fa essere e ci apre a possibilità infinite e sempre nuove; l'origine deve stare a fondamento di queste possibilità infinite.
- 2.3.7. Questa origine ci rimane oscura, è irriducibile a noi. Per questo possiamo indicarla con Dio. Il linguaggio sarebbe divino, ha origine divina. Nel linguaggio questa origine taciuta e che fa essere entra in relazione con noi e noi con essa.
- 2.3.8. Il rapporto con l'origine è possibile solo attraverso il linguaggio nella sua concretezza, nel dialogo con l'altro: «dove sono due o tre riuniti nel mio nome, io sono in mezzo a loro»<sup>190</sup>. Il rapporto con l'origine si gioca nella relazione con il tu.
3. La relazione fonda il nostro essere, la nostra realtà in tutta la sua concretezza e storicità.
- 3.1. Però la relazione non esiste in forza di me o di te, né in forza della relazione stessa che per esistere ha bisogno di noi. La relazione esiste grazie al tu e all'io, ma non dipende dall'io o dal tu, o solo da essi perché io e tu si danno solo nella relazione.
- 3.2. La relazione sembra che ci preceda e che si presenti a noi, si consegna a noi come dono.
- 3.3. La relazione è dialogo, parola. In essa accade il mio e il tuo essere e l'essere di tutta la realtà.
- 3.3.1. L'essere dipende dalla relazione o non è relazione esso stesso?
- 3.3.2. L'essere è dono e per questo è relazione. L'essere diventa il dono della relazione.
- 3.3.3. Questa relazione non dipende da me o da te. È indisponibile. Se l'essere è il dono di una relazione che è indisponibile, è indisponibile esso stesso. È indisponibile l'Essere, ma è indisponibile anche il mio essere e il tuo, l'essere di tutta la realtà.
- 3.3.4. Di conseguenza non sono io misura dell'essere, ma sono misurato, giudicato dall'essere e dalla relazione in cui l'essere mi pone.
- 3.3.5. Che l'essere sia indisponibile deriva dal fatto che il dialogo ci istituisce (non noi il dialogo) e il dialogo è quella relazione che ci fa essere, che ci dona l'essere. L'essere è dono; se l'essere è donato, non siamo noi l'essere, ma l'essere ci precede nella relazione.
- 3.3.6. L'essere è donato e si dona nella parola che è relazione, parola con cui ci dona l'essere e ci chiama all'essere. «Che tutto l'essere è grazia, che ogni grazia dell'essere è nella parola, che l'uomo vive della parola, che l'uomo vive della parola, che tutto ciò che è, è grazie alla parola»<sup>191</sup>.
- 3.4. L'essere si dona, si dà (*es gibt*), come dicono, indipendentemente tra di loro, sia Ebner sia Heidegger. Se l'essere si dona:
- 3.4.1. L'io è riconoscenza per l'essere e per il tu attraverso il quale l'essere accade nel dialogo;
- 3.4.2. L'io è impegno etico ad essere il suo dono, ad essere quello che è. Quindi l'etica si fonda a partire dal dono dell'essere e del tu. Etica come risposta alla grazia (non come impegno spesso frustrante di realizzare ideali astratti). L'etica, che nasce dalla grazia, sarà impegno a permanere nel dono della relazione, nel dono da accogliere ed essere. Etica e grazia, allora, saranno sempre accompagnate.
- 3.5. La relazione perché sia, effettivamente, tale implica l'esistenza di due termini alla pari.
- 3.5.1. Questa relazione si offre come dono. Il dono implica un soggetto donante e un soggetto ricevente; e qui verrebbe a crearsi una certa dissimmetria tra i due termini. Di fatto la relazione implica sempre una dualità strutturale e paritaria: il soggetto donante è esposto al rischio del rifiuto, mentre il soggetto destinatario del dono è libero di accettare il dono stesso.

<sup>190</sup> Mt. 18, 20.

<sup>191</sup> Ebner citato in CASPER, *Il pensiero dialogico* cit., 232.

- 3.5.2. È il dono che ci costituisce come diversi (è diverso chi dona e chi riceve) e come uguali in quanto ci costituisce come entrambi liberi.
- 3.5.3. Qui è possibile il riferimento a Dio. È Dio che si dona e donandosi liberamente ci pone come esseri liberi e autonomi, capaci di accogliersi nell'accogliere in libertà il donarsi di Dio.
- 3.5.4. Noi restiamo come tu all'interno della relazione che è Dio, o della relazione posta da Dio che è dono e si dona. Siamo posti contemporaneamente
  - 3.5.4.1. come recettività: destinatari di una relazione e per questo siamo nell'essere e nell'essere personale;
  - 3.5.4.2. e come attività: rispondiamo alla relazione in libertà.
 La relazione «è relazione libera (a Dio) in quanto è (da Dio) posta come tale. La relazione, dunque, è nell'esistenza coincidenza dinamica – così Pareyson – di 'recettività' e 'attività'. Recettività: in quanto la persona è costituita ontologicamente come termine d'una relazione che la chiama a riconoscersi ed esercitarsi come tale appunto nella relazione. Attività: in quanto la relazione - data e accolta – è tale se è esercitata come relazione, e dunque in libertà. In tal modo, la 'passività' che rivela la situazione asimmetrica della relazione – in quanto è posta liberamente a partire da Dio – "non è che un diaframma tra due attività l'una delle quali si pone sul prolungamento dell'altra", così che la libertà dell'esistenza si rivela come "iniziativa iniziata e consenso a un dono"<sup>192</sup>»<sup>193</sup>.

#### 4. Dialogo ed essere.

- 4.1. Siamo nell'essere a prescindere da noi ("gettati" nell'essere). L'essere ci precede. Siamo nell'essere perché da sempre chiamati e interpellati per la risposta; esistiamo perché siamo sempre nel dialogo. È possibile che ci sia una qualche relazione tra essere e dialogo?
- 4.2. Facciamo fatica a mettere in relazione i due, perché
  - 4.2.1. siamo sempre tentati di concepire l'essere come dato, come 'cosa' impersonale; ora il dialogo è atto, azione, persona;
  - 4.2.2. perché l'essere, a partire da Aristotele, siamo portati a concepirlo come sostanza, mentre il dialogo è relazione che, sempre secondo Aristotele, è possibile solo in dipendenza dalla sostanza;
  - 4.2.3. perché il dialogo è tempo e l'essere sembra eterno.
- 4.3. Però il dialogo esiste da sempre, da prima di me perché esisto in forza sua. E se fosse tutto l'essere che dipende dal dialogo, se fosse tutto l'essere ad essere realmente temporalizzato? Del resto noi sappiamo che l'essere si ri – vela. Se è questo processo di luce e di ombra, sempre rinnovantesi, l'essere non è sostanza, non è dato, ma è evento. E il dialogo effettivamente è il progressivo e mai concluso processo di illuminazione del mondo, di me, di te, della storia; di tutto.
- 4.4. «Possiamo qui scorgere i tratti fondamentali dell'essere ebraicamente inteso.
  - 4.4.1. Il primo aspetto discriminante rispetto all'ontologia greca è l'estraneità del concetto di copula. Essa, infatti, risponde alla domanda circa «cos'è?» e collega un soggetto ad un predicato nel giudizio, rispecchiando un cosmo ordinato dall'intelletto. L'essere si dà a comprendere nella capacità giudicante, è logos.
  - 4.4.2. Nel mondo biblico, nel pensiero dialogico, essere è invece contrassegnato dall'accadere, è evento accaduto. In quanto tale è indisponibile al giudizio e rinvia ad una comprensione più originaria della realtà, accessibile all'uomo. L'essere è dunque dono di questo evento; accade tra gli uomini, dunque è evento storico aperto, che in quanto tale, supera la comprensione della semplice presenza.
  - 4.4.3. Il versetto 14 del capitolo 3 del libro dell'Esodo, tuttavia, evidenzia un altro aspetto importante; Dio si rivela come «Io sono» a Mosé ma allo stesso tempo si presenta come il Dio di Abramo, Isacco, Giacobbe, inverando, così, il senso dell'essere come evento storicamente accaduto e dantesi nella relazione. Il verbo hayah, se pur tradotto con essere, non sottende dunque l'essere nel senso filosofico-metafisico della definizione dell'essenza, quanto invece nel senso di una presenza che è sempre accanto all'uomo, dinanzi a cui si è costituiti nella propria identità responsoriale. Per questo il passo di Esodo 3, 14 non si pone in nessun senso come risposta alla domanda cos'è»<sup>194</sup>.

<sup>192</sup> L. PAREYSON, *Esistenza e persona. Saggi teorici*, Taylor, Torino 1950, 180 – 181.

<sup>193</sup> P. CODA, *Il Logos dell'esistenza ovvero della relazione che è libertà*, in P. D. BUBBIO – P. CODA, *L'esistenza e il logos*, Città nuova 2007, 87.

<sup>194</sup> P. MANCINELLI, *Rosenzweig e la questione dell'essere: pensare l'inizio in una terra altra*, in <http://mondodomani.org/dialegesthai/pm03.htm#nota14>.

- 4.5. Attraverso il dialogo, è l'essere che si rivela. L'essere diventa rivelazione, si fa parola, dialogo, Alleanza.
- 4.5.1. L'essere appare nel dialogo (è dialogo?). Per questo l'essere non può non temporalizzarsi.
- 4.5.2. All'essere siamo consegnati. Perciò siamo consegnati anche al dialogo, anche se il dialogo esiste solo grazie a me e a te. È vero che il dialogo si può sospendere (ma non l'essere); solo che se lo sospendo metto in sospensione anche me stesso e metto in sospensione anche il mondo riducendolo a mia allucinazione. Se sospendo il dialogo sospendo anche l'essere. Sia l'io che il tu esistono solo nell'affidarsi fiducioso e timoroso al dialogo stesso.
- 4.5.3. Se l'essere è dialogo anche il pensiero che vuole essere pensiero dell'essere non potrà che accadere nel dialogo. Non potrà mai essere monologo; se vuole essere dialogo deve essere apertura all'altro. È nell'altro, con l'altro che si dona l'essere e si dona come luce, come bellezza, come 'amore', ma anche come conflittualità, come limite.
- 4.6. L'essere non è uno spazio assoluto, conchiuso. Non è nemmeno qualcosa di atemporale, sempre presente e disponibile; non è nemmeno l'orizzonte sempre presente e condizione di visibilità.
- 4.6.1. L'essere è dono nel dialogo e nella relazione sempre nuovi. È dono che si temporalizza. L'essere si temporalizza, è sempre essere storico e significativo, decisivo per la storia.
- 4.6.2. Se l'essere si dona nel dialogo, io per essere devo essere nel dialogo; e il mio essere è bisogno del tu e del tempo. In questo bisogno sono nell'essere. Lo stesso vale anche per il tu. Il mio e il tuo essere è bisogno dell'altro e del tempo.
- 4.6.3. L'essere è bisogno e tempo.
- 4.7. L'essere si rivela sempre di nuovo come lo stesso dono: per questo l'uomo non dispone dell'essere, ma è l'essere che si temporalizza nell'incontro tra gli uomini, nella parola, nel dialogo, e fa essere gli uomini.
- 4.7.1. In questa temporalizzazione dell'essere l'uomo deve abbandonarsi all'incontro, al dialogo. Solo abbandonandosi alla temporalizzazione l'uomo incontra l'essere che è incontro.
- 4.7.2. Abbandonarsi alla propria temporalizzazione e alla temporalizzazione dell'essere significa rinunciare a qualunque concetto assoluto, definitivo, a qualunque concetto atemporale.
- 4.7.3. In questo contesto viene resa possibile la rivelazione. L'essere è il donarsi storico sempre nuovo nel dialogo. È costante rivelazione. La rivelazione è la temporalizzazione dell'essere che accade nel dialogo tra gli uomini. Anche il pensiero accade nel dialogo; la temporalizzazione dell'essere, la rivelazione e il pensiero non sono in opposizione tra di loro (diversamente dalla filosofia moderna che da Kant in poi, soprattutto Hegel, cerca di ridurre la religione a ragione, a pensiero). Pensiero e rivelazione rimandano l'uno all'altra.
- 4.8. Il pensiero accade nel dialogo. Questo pensiero nel dialogo comprende l'indisponibilità del tu. Il tu non è cosa, non è determinabile e non è riducibile a me. Il tu è realmente interlocutore presente e, assieme, assente; è interlocutore mai conosciuto, sempre misterioso. Il pensiero nel dialogo parla del mondo e istituisce un mondo; però la presenza del tu fa comprendere come il mondo non sia tutto. C'è il tu che non può venir istituito, di cui non si può parlare: che possa essere un rinvio al Tu di Dio?

## 5. La parola e la finitezza. Tematizziamo aspetti già accennati.

- 5.1. La parola nasce spesso in noi come domanda. La domanda indica, manifesta la nostra carenza ontologica, la nostra finitezza. Il limite ci circonda ma non siamo condannati al limite. La domanda, la parola è il tentativo di trascendere il limite. Per questo l'uomo si ritrova ad essere contemporaneamente luce e ombra; la luce non elimina l'ombra e per affrontare l'ombra ho bisogno della luce; e questa luce potrebbe offrirsi a noi nel dialogo.
- 5.2. La parola è per esser detta da qualcuno e ascoltata da un altro.
- 5.2.1. L'ascolto indica passività, per quanto sia una passività attiva (anche se sembrerebbe una contraddizione). E la passività indica limite, finitezza.
- 5.2.1.1. E l'ascolto presuppone un altro che parli, un altro diverso da me. E questa sua alterità, di nuovo, mostra tutta la mia finitezza.
- 5.2.1.2. Nel dialogo l'uomo si coglie come interdipendenza strutturale, originaria.
- 5.2.2. Anche chi parla, riceve la parola; non è lui che la crea perché l'essere accade nella parola. La parola nasce anche per lui dall'ascolto, dal silenzio che è attento, attivo, ma sempre silenzio che indica passività.
- 5.3. D'altra parte noi siamo sempre nella parola; la parola ci precede da sempre ed è la nostra dimora. Siamo accolti in essa e dobbiamo accogliere la parola, la lingua che è la concretizzazione storica della parola. E qui sta tutta la nostra storicità; e storicità significa finitezza.

- 5.4. Esistiamo nel linguaggio anche come risposta a un mondo che ci interpella. Esistiamo come parlanti nel cui parlare si rendono presenti le cose. Però le cose si rendono presenti sempre come ulteriorità rispetto alla nostra parola, e manifestano, anche, la povertà e l'ambiguità della nostra parola.
- 5.4.1. Il nostro essere nel linguaggio (il nostro accostare la realtà solo nel linguaggio), quindi il non poter attingere alle cose in sé (queste nella loro assoluta indipendenza sarebbero del tutto insignificanti per noi), è il senso della nostra finitezza.
- 5.4.2. D'altra parte siamo in un linguaggio che non è nostro, in cui ci troviamo di cui non sappiamo il da dove (e di conseguenza non sappiamo nemmeno il nostro da dove); e siamo destinati a un momento in cui non ci sarà assolutamente più linguaggio (il momento della morte). Per tutto questo il linguaggio è ciò che delimita la nostra esistenza, è il nostro limite. Ed è il nostro tempo.
6. **"In principio era il Verbo, e il Verbo era presso Dio e il Verbo era Dio"** (Gv. 1,1).
- 6.1. Il principio è la Parola, è la relazione, è Dio. L'origine è tale nella Parola e nel diventare Parola.
- 6.1.1. Se l'origine è la Parola, all'origine è la libertà nel farsi relazione, nel suo donarsi (e di qui deriva l'essere).
- 6.1.2. Se l'essere deriva dal dono dell'origine, è buono ed è amabile, ricco di significato nella sua concretezza.
- 6.1.3. Questa origine che è libertà e si manifesta come dono della relazione nella Parola, mi pone come soggetto che non può non essere la libertà dell'accoglienza. Mi pone come soggetto personale, libero nella accoglienza, nella relazione che è dono dell'origine.
- 6.2. La libertà non può che essere originaria come la Parola e la relazione.
- 6.2.1. Se non fosse originaria, sarebbe dedotta: ma allora la Parola sarebbe prima della libertà (non sarebbe libera?), e noi non saremmo liberi perché la deduzione è necessità.
- 6.2.2. Se la libertà è originaria, altrettanto originaria deve essere la distinzione, opposizione bene male. Già abbiamo visto che se l'essere è dono, deve essere bene. Se il mio essere è posto nella libertà, deve essere posto nella libertà di scelta; e la libertà di scelta presuppone bene e male e non potrà mai esserci indifferenza. Se l'opposizione fosse successiva (per esempio dopo la posizione dell'essere), intanto l'essere non sarebbe bene e poi il male sarebbe in funzione di questa opposizione, sarebbe necessario per l'opposizione e non sarebbe più male, sarebbe un dato naturale. Allo stesso tempo il bene non sarebbe puro e assoluto, ma sarebbe in funzione, anch'esso, del male. Solo se sono originari bene e male sono opposizione assoluta, radicale. Solo che se sono originari sono anch'essi in se stessi incomprensibili come l'origine.
- 6.3. La libertà è originaria perché l'origine è Parola, relazione.
- 6.3.1. Questa libertà originaria si espone liberamente nel dono dell'essere che perché dono dell'origine è bene. La libertà originaria sceglie il bene contro il male fin dall'origine. Per questo, bene e male non sono possibilità della realtà, ma condizione del suo esserci: perché l'origine sceglie il bene la realtà esiste, solo che la scelta del bene porta in sé, da sempre, il rifiuto del male.
- 6.3.2. Bene e male in quanto 'realtà' della libertà stanno all'origine dell'essere e del non essere<sup>195</sup>. La libertà pone l'essere scegliendo il bene ed escludendo il non essere e il male.
- 6.3.2.1. Per questo, la libertà, in quanto pone l'essere che è misura della verità, è alla base della verità, è il principio della verità (di conseguenza, dovrebbe essere vero che "la verità vi farà liberi").
- 6.3.2.2. Se la libertà è verità, la verità per essere riconosciuta richiede un'altra libertà. La verità non si impone, ma si affida a chi può accoglierla, a un'altra libertà.
- 6.3.2.3. Da parte dell'uomo, la verità è risposta accogliente della libertà originaria. La verità è responsabilità (e qui la stretta connessione tra libertà, accoglienza, riconoscimento del bene; relazione tra etica e metafisica), ma anche rischio.
- 6.3.2.4. Se la verità si origina dalla libertà originaria, la verità (almeno dalla nostra parte) è inesauribile perché l'originario non è deducibile, né tanto meno, è deducibile la libertà. Di fronte alla verità siamo sempre nella condizione di ignoranza, di privazione. Anche se la verità è presente nel momento stesso in cui la Parola, la libertà originaria ci pone in essere.
7. La relazione è fondata dall'origine stessa che pone e garantisce la relazione.

<sup>195</sup> E qui starebbe la possibilità del male "in Dio", possibilità già intravista da Schelling ed esplicitata da PAREYSON, *Ontologia della libertà*, Einaudi 1995.



- 7.1. Nel dialogo mi sperimento chiamato dall'origine che fa essere la parola, la relazione. Io esisto in quanto "chiamato", in quanto persona 'appellata'. L'originario non è l'io ma il Tu.
  - 7.2. Dio chiama me e in questa chiamata pone il linguaggio e lo garantisce.
  - 7.3. Se Dio mi chiama, non posso parlare di Dio, devo parlare con Dio, devo rispondere. Con Dio, con l'origine, è possibile una relazione solo alla seconda persona e non alla terza. È possibile una relazione solo rispondendogli, invocandolo, interpellandolo.
  - 7.4. Dio non è terza persona, non è qualcosa, un ente; è sempre e solo invocato. Ma anche nell'invocazione il Tu di Dio non è coglibile. Resta il mistero che fonda il mistero del linguaggio, l'origine ineffabile a cui costantemente tendo.
8. Nell'incontro io divento me stesso in tutta la mia concretezza, divento reale. La concretezza, la realtà, la pienezza della realtà l'abbiamo solo nell'incontro. Questo vale per l'io, per il tu; ma vale anche per tutta la realtà, per tutto il mondo che ho solo all'interno dell'incontro. È l'incontro a garantire la realtà e il senso dell'essere.
    - 8.1. La relazione, l'incontro non proviene da un punto in comune tra noi, che abbiamo detto essere in qualche modo assoluti.
    - 8.2. L'incontro accade, è evento, si manifesta e in questo manifestarsi fa essere l'io e il tu, mostra il nostro essere e, nel dialogo, l'essere del mondo (e alla fine Dio).
    - 8.3. Se questo è l'incontro, è pura grazia (in questo senso è evento, accade improvvisamente e senza farsi annunciare) che ci costituisce come coloro che si incontrano (e questo, abbiamo detto, non dipende da noi). L'incontro è grazia, è dono, dono dell'essere.
    - 8.4. Se l'incontro ci precede, ci costituisce, l'incontro è una realtà ontologica, ha una dimensione ontologica che precede noi stessi.
    - 8.5. L'incontro è trascendente l'io e il tu. All'inizio c'è la relazione e questo potrebbe, come in Buber, rinviare a un Tu originario<sup>196</sup>.
    - 8.6. La relazione, l'incontro è l'essere. Essere è essere nell'incontro, nella relazione. Essere significa partecipare a un essere che è relazione, incontro che si sta svolgendo, attuando. E qui viene superata la concezione atemporale dell'essere.
      - 8.6.1. L'incontro è attualità, è presente; però un presente che si va costruendo, sempre nuovo. Questo incontro, però, non cade dal cielo; si realizza a partire da quello che siamo, a partire dal nostro passato che viene ripreso e rinnovato.
      - 8.6.2. L'incontro è tempo. Se l'essere è l'essere dell'incontro, della relazione in cui sono costituito, non potrà che essere temporalizzato. La relazione è il cammino dell'essere verso l'essere o il nostro cammino verso l'essere? Potrebbero essere tutte e due.
        - 8.6.2.1. Se l'essere è relazione (se Dio è Logos) e l'essere è, in qualche modo, anche se per noi impensabile, vivo, la relazione non potrà che essere sempre nuova; l'essere, che pure è pienezza, è in continuo cammino verso se stesso.
        - 8.6.2.2. Se noi partecipiamo dell'essere, se siamo costituiti nell'essere dal logos che è relazione, anche noi saremo sempre in cammino verso una relazione sempre nuova, verso un essere sempre nuovo.
    - 8.7. La relazione, l'incontro, nei quali accade il nostro essere e l'essere di tutto il resto, hanno in sé una dimensione divina
      - 8.7.1. sia perché sono evento originario, la condizione dell'essere del tutto;
      - 8.7.2. sia perché sono evento sempre nuovo, infinitamente risorgente e in grado di farci trascendere i nostri limiti oggettivi e i limiti che noi poniamo nella relazione stessa. In questo senso, allora, la relazione ha una dimensione religiosa: «dove sono due o tre riuniti nel mio nome, io sono in mezzo a loro».
    - 8.8. La relazione e l'incontro perché danno la realtà danno insieme mostrano anche il senso dell'essere.
      - 8.8.1. Un senso che non potrà essere prodotto nostro che ci troviamo nell'essere grazie alla relazione. Il nostro stesso senso ci viene dalla relazione, ci viene donato nella relazione e nella relazione mostra tutta la sua trascendenza perché la relazione ci precede e perché la relazione costantemente si rinnova.
      - 8.8.2. Il senso è altro rispetto a noi. Questo senso si rivela nella relazione e, in certo modo, fonda la relazione, anche se il senso è la relazione.
      - 8.8.3. Se il senso è la relazione che ci fonda, non potrà essere dicibile perché la parola esiste solo nella relazione che è a fondamento. La relazione, il dialogo, non sono dicibili perché non dominabili nemmeno dalla parola.

<sup>196</sup> CASPER, *Il pensiero dialogico* cit., 72.

9. Il senso appare nell'incontro e si rivela come incontro. Mi si dona e mi fa essere; ma insieme si sottrae e si nasconde. Per questo non è 'cosa'; non si può possedere, dominare.
  - 9.1. È evento che si dona e si sottrae.
  - 9.2. L'incontro, la relazione, che sono il senso, sono sempre nuovi; ma restano sempre incontro, relazione. Sono anche sempre gli stessi nell'evento dell'incontro che sempre di nuovo mi interpella. Questo per Buber, è l'eterno punto centrale, che poi è il Tu eterno. «Nella discontinuità degli eventi dell'incontro, è sempre lo "stesso" a interpellarmi, qualunque cosa io incontri, nell'evento stesso dell'incontro che garantisce essere e senso: ciò che è assolutamente indisponibile, ineffabile, eppure che garantisce ogni senso. E io lo incontro sempre di nuovo come "stesso". Questo sempre – "stesso", che si mostra come ciò che garantisce ogni incontro, è l'"eterno punto centrale" o anche il "Tu eterno". [...]... in ogni nuova relazione Io – Tu come incontro ciò che garantisce l'incontro in quanto ciò che ha del tutto bisogno di me, e dunque al contempo che è totalmente altro, viene esperito ogni volta di nuovo come lo "stesso". È la grazia dell'annuncio e la malinconia del congedo dell'incontro ogni volta nuovo, per l'esattezza, a condurmi all'ineffabile, che si mostra negli annunci e nei congedi ogni volta nuovi come lo "stesso". L'ineffabile origine interpella me, noi nel suo garantire, ogni volta nuovo, il 'tra' come lo 'stesso' ogni volta di nuovo... Dio... si mostra in tutto il linguaggio che si svolge come "Signore della voce"»<sup>197</sup>.
  - 9.3. C'è una origine ineffabile che mi interpella sempre di nuovo nei nuovi incontri. È il Tu eterno che è condizione dell'incontro ed è incontro.
  - 9.4. Sono chiamato da Dio, che fa essere in questo modo il linguaggio, liberamente. E rispondo liberamente (tanto che più di qualche volta non rispondo). Viene a istituirsi un rapporto tra due libertà. E per questo non è un rapporto deducibile, giustificabile, dimostrabile. E, per questo, non è comprensibile dall'esterno. È un rapporto che è solo testimoniabile (non comunicabile; e qui avrebbe ragione Kierkegaard). È la fede libera che regge il rapporto con l'origine; come, del resto, è sempre la libertà della fede che regge il rapporto anche con il tu umano.
  - 9.5. In questo rapporto con Dio, l'origine che fonda l'essere come linguaggio, mi permette di realizzare me stesso e di accogliere tutta la realtà (l'essere).
  - 9.6. Dall'incontro con il Tu eterno io esisto, e da questo incontro sono determinato. Però sono determinato da quel Tu eterno che è ineffabile. Sono determinato da nulla di definito, di determinato. Esisto in quanto non determinato, in quanto affidato a me stesso nella relazione, nell'incontro. Sono istituito dall'indeterminato, dal non determinato che non mi può determinare perché indeterminato (se mi determinasse, dovrebbe determinarsi). Sono istituito nella libertà.
  - 9.7. Ma io mi relaziono al Tu eterno nel tu che mi sta di fronte, che mi interpella. Qui sta tutta la concretezza del rapporto e della mia libertà.
  - 9.8. Ma se attraverso l'altro incontro il tu eterno che mi pone nella libertà, nell'incontro con l'altro faccio esperienza della mia libertà; per questo non posso non volere la libertà dell'altro (pena il tradire me stesso).
  - 9.9. L'essere si manifesta, anche nella concretezza delle determinazioni, come libertà, come evento, come dono libero non determinato da nulla se non dal fatto di farsi dono a noi.
10. Se il rapporto con il Tu eterno, è un rapporto nella libertà, che poi è il Tu eterno, la libertà deve caratterizzare anche il mio rapporto con questo Tu eterno.
  - 10.1. Per questo non posso farmi nessuna immagine determinata di questo Tu (sarebbe negazione della sua libertà sempre nuova), ma mi abbandono al suo dono sempre nuovo.
  - 10.2. Questa libertà dovrà valere anche nell'incontro con il tu in cui si gioca l'incontro con il Tu eterno. Dovrà essere incontro nella libertà, che promuove la libertà del tu aiutandolo a superare ogni determinazione, ogni immagine che possa essersi fatta di se stesso. Il rapporto con il tu diventa appello alla costante trascendenza da parte di me stesso e da parte del tu. È in questa trascendenza che possiamo realizzare tutti e due la nostra libertà. Nell'incontro libero e liberante con l'altro incontro e vivo la libertà, incontro il Tu eterno come indicibile, ineffabile perché libero.
  - 10.3. In questa libertà noi riusciamo a lasciare la libertà a Dio ed è ciò a cui Dio ci chiama. Qui significativa è la 'traduzione' che Buber fa di Es. 3, 14: «Io ci sarò in qualunque modo io ci sarò, cioè: non posso anticipare in che forma io ci sarò»<sup>198</sup>.

<sup>197</sup> CASPER, *Il pensiero dialogico* cit., 317 – 318.

<sup>198</sup> Citata in CASPER, *Il pensiero dialogico* cit., 319 – 320.

- 10.4. Devo rispettare il tu eterno e non pretendere di ridurlo alle mie immagini. Devo accogliere la sua libertà. Anche per questo, non posso parlare del Tu eterno. Però posso parlare con il Tu eterno, lo posso invocare.
- 10.5. La filosofia deve lasciare il passo alla preghiera? Posso anche parlare del Tu eterno; ma ne posso parlare solo al passato (Dio lo si vede solo di spalle, quando è passato). Posso parlare del Dio di Abramo... il Dio dei vostri padri, sapendo che è il Dio che loro hanno incontrato, di cui loro hanno fatto esperienza. E il loro incontro, la loro esperienza non è la nostra. Possiamo parlare di Dio al passato solo nella consapevolezza della sua costante novità. Possiamo parlare dello stesso (passato, ma anche presente e futuro) nella costante novità: e lo stesso è il suo essere relazione sempre nuova, essere il Tu che mi cerca, che mi chiama.
- 10.6. Possiamo parlare di Dio solo all'interno della relazione sempre nuova con l'uomo.

## **Parola, verità e tempo**

1. L'uomo è destinato alla verità. Perché l'uomo esiste per la parola ed è uomo per la parola e la verità si offre nella parola. Nel linguaggio si apre l'unica verità destinata all'uomo. E a questa verità l'uomo non può sottrarsi perché lo costituisce. Già questa impossibilità sarebbe una liberazione dal soggettivismo.
2. Noi siamo nella parola, grazie alla parola che ci è rivolta dal tu. La verità nostra e del tu sta nel dialogo. La verità non è un dato che si possiede, è un processo che accade e sempre si rinnova. Anche la verità fosse il Tu eterno, la Parola originaria, la verità che noi possiamo cogliere è sempre e solo nel dialogo incessante e sempre problematico.
3. La realtà non è qualcosa di indipendente, autonomo, estranea a noi. Anch'essa esiste solo grazie alla parola e nella parola. Perciò la **verità** della realtà sta **nella relazione** stabilita dalla parola che è dialogo io – tu. «... il nocciolo di tale stato di coese... viene toccato da Friedrich Gogarten, quando afferma che il problema della verità non potrebbe essere posto in alcun altro luogo se non nell'incontro concreto tra Tu e Io, e che, anzi, il problema della verità altro non è che questo incontro concreto. Infatti, egli prosegue: "La verità non è in alcun caso nella conoscenza razionale isolata, inerente all'Io. Tutte le 'verità', che vengono conosciute in questa, sono esattezze logiche, nel senso in cui è giusto per la logica che due per due fa quattro. Se però tali esattezze avanzano la pretesa di essere verità viventi, concrete, debbono essere respinte quali errori grossolani e fatali. Infatti, laddove tale pretesa sarà fatta valere, L'Io si vuole affermare nel suo essere – isolato. Ma ciò è la non – verità (*Unwahrheit*), l'errore fin da principio."<sup>199</sup> Qui verrebbe da pensare a Ludwig Feuerbach e alla sua espressione: il pensiero nel quale si uniscono Io e Tu è un pensiero vero. La parola è l'unione di Io e Tu. Ma anche l'amore lo è»<sup>200</sup>. La verità della realtà non può stare nel solipsismo, nell'io che si adegua alla realtà per coglierla in quello che sarebbe indipendentemente dallo stesso io. L'io solipsista dà luogo a possesso, dominio, alla manipolazione, procede in base a criteri non di verità ma di efficacia (ed è in questa dimensione di utilità che si colloca la scienza).
4. La verità sta nella relazione io – tu. E la relazione non è fatto neutro, è fatto che coinvolge tutta la persona. Per questo la relazione, che fonda il mio e il tuo essere come bene, è amore o potrebbe diventare amore. La conoscenza della verità non potrà mai essere fatto puramente teorico. E questo l'aveva già scoperto Platone con il mito di Eros.
  - 4.1. Se la verità sta nella relazione io – tu, si cade nel **relativismo** dato che la relazione io – tu è sempre relazione relativa per quanto fondante?
    - 4.1.1. La verità è verità e senso della vita; e la vita è costante dinamicità, novità senza contraddirsi (anche se a volte la vita potrebbe ingannarsi). Per questo la verità non può essere un dato definitivo.
    - 4.1.2. La verità accade nella relazione io – tu. E la verità ha sempre a che fare con il mistero che è ed è il tu. Mistero che, progressivamente e mai definitivamente, si rivela divenendo storia.
  - 4.2. Esisto in forza della parola, del dialogo. Questa esistenza è anche apertura del mondo come linguaggio. La verità è il dischiudersi del mondo nelle parole degli uomini.
    - 4.2.1. È sempre verità finita, parziale perché legata al linguaggio. È nel linguaggio che l'uomo trova la sua finitezza essenziale perché il linguaggio non è a sua disposizione, perché ogni dialogo è

<sup>199</sup> Nel testo di Ebner la citazione di Gogarten non ha nessun riferimento.

<sup>200</sup> EBNER, *Proviamo* cit., 311 – 312.

destinato a morire anche se per lasciare spazio a un altro dialogo sempre nuovo, perché ogni linguaggio è destinato a morire (e l'uomo scopre il suo aver da morire) ma è destinato anche a rinascere e a rinnovarsi (che possa essere una sfida alla morte?). Nel linguaggio, l'uomo scopre tutta la sua finitezza ma, insieme, anche tutta la verità che gli è possibile perché nel linguaggio accade l'apertura del mondo.

- 4.2.1.1. Per questo la verità è sempre legata al soggetto, è una verità esistenzializzata e, per certi aspetti, relativizzata.
- 4.2.1.2. Però non è una verità soggettivizzata e relativizzata perché la verità accade nel linguaggio che non è creazione dei singoli, un linguaggio che è per noi indisponibile: siamo sempre nel discorso e nelle sue regole che non sono stabilite da noi.
- 4.2.1.3. Per questo la verità, che si rivela nel linguaggio, è insieme relativizzata e indisponibile. La verità non è a misura nostra. Di qui il desiderio, la domanda, il dialogo, l'apertura al tu. Nel dialogo ci incontriamo e qui troviamo la verità; ma non una verità definitiva perché nel dialogo anche ci manchiamo (l'incontro non è mai totale). Per questo il dialogo diventa esperienza della nostra finitezza e desiderio sempre rinnovato di una ulteriore parola. Il dialogo tra gli uomini «si alimenta ... dell'impossibilità di dire tutto, *della necessità che per i parlanti la verità del discorso sia sempre una verità finita*. Oltre questa verità *altro* resta sempre da dire e da domandare che nella sua differenza non si lascia nemmeno approssimare, ma si lascia soltanto dire in modo finito, *restando altro*»<sup>201</sup>.
- 4.2.2. La verità che si offre a noi nel dialogo è sempre verità finita.
  - 4.2.2.1. È questa finitezza della verità che 'destina' l'uomo all'errore. E l'uomo è questa ricerca incessante della verità perché è costante possibilità di errore.
  - 4.2.2.2. Ma è anche questa finitezza che ci potrebbe rendere disponibili a una ricerca costante. «Noi non siamo imprigionati dalla nostra finitezza, bensì siamo aperti grazie ad essa al mistero dell'alterità che ci rende finiti (del quale dobbiamo parlare, per imparare a tacere come si conviene), e per questo capaci di incontrare gli altri e le cose nel mondo in cui esistiamo. L'ermeneutica diventa così esperienza di un trovare che è perdere, ma di un perdere che è al contempo trovare. Nulla ci è dato una volta per tutte e il valore di ogni acquisizione è segnato dalla malinconia (o dal dolore) per ciò a cui abbiamo dovuto rinunciare. Noi stessi non ci troviamo che perdendoci – fuori di noi, per incontrare l'alterità irraggiungibile che ci chiama a ek – sistere –, mentre ci perdiamo allorché ci illudiamo di avere guadagnato il senso del nostro essere al mondo, del nostro essere quello che abbiamo saputo e voluto fare di noi»<sup>202</sup>.
  - 4.2.2.3. Una ricerca costante, sempre rinnovata e mai esaurita. Qui è la nostra responsabilità però questa ricerca dovrebbe, perché consapevole della finitezza, essere accompagnata sempre dall'ironia nei risultati che raggiunge; ironia perché il limite nostro è intrascendibile.
- 4.3. Perché la verità è nel linguaggio che esiste come dialogo, la verità è sempre e solo verità condivisa. La ricerca della verità non può cadere nell'illusione del raggiungimento di un ipotetico noumeno (nella illusione di una estatica uscita dal discorso). La ricerca della verità sarà sempre nel dialogo, nella domanda sempre più attenta e disponibile alle sue rivelazioni spesso problematiche se non enigmatiche.
- 4.4. La verità accade nella relazione, nel dialogo; però è la relazione, abbiamo visto, che ci costituisce in quanto io e tu. La relazione ci precede. La verità, che è nella relazione, ci precede, anche se si manifesta nella relazione io – tu. Allora nella parola della relazione si rivela la verità.
  - 4.4.1. Questa verità è sempre soggettiva – personale, perché nella relazione sono io coinvolto. Che la verità sia personale non significa cadere relativismo perché il personale non è individuale, ma dialogo. La verità è personale perché è verità per me e per te. La verità è relazionale senza con questo cadere nel relativismo.
  - 4.4.2. La verità è oggettiva, c'è, non siamo noi la verità. Però si manifesta solo attraverso la soggettività della relazione, della parola.
  - 4.4.3. Il soggetto è soggetto finito, storico (perché esiste solo nella relazione io – tu che è relazione sempre storica). Per questo, la verità che ha le forme della soggettività (perché appare solo all'interna della relazione) non può non avere caratteri finiti e storici, senza con questo, essere essa stessa storia.

<sup>201</sup> RUGGENINI, *I fenomeni* cit., 248.

<sup>202</sup> RUGGENINI, *I fenomeni* cit., 248 – 249.

- 4.4.4. Se la verità accade nel dialogo, nel dialogo sono coinvolti direttamente e concretamente l'io e il tu. Qui sta la 'storicità' della verità; non posso prescindere dal tempo (che poi è il tempo dell'io e del tu) e dalla storia nell'accostare la verità. Qui sta anche la 'singolarità' della verità: se la verità si dà nel dialogo, la verità si dà attraverso la singolarità dell'io e del tu. La verità non potrà mai essere un universale astratto. È nel dialogo che accade, nell'esporsi reciproco dell'io al tu e viceversa. La verità anche per questo ha sempre carattere personale.
- 4.4.5. Qui si radica la possibilità dell'interpretazione infinita, la possibilità della unicità della verità nella infinità delle interpretazioni.
- 4.4.5.1. La mia, la tua... è solo interpretazione; sempre da rinnovarsi nel dialogo.
- 4.4.5.2. Quindi interpretazione sempre in ascolto di altre interpretazioni; del resto è solo nella relazione che si offre la verità.
- 4.4.5.3. L'interpretazione è un costante trascendersi verso la verità. Ed è questa verità che fonda e legittima il mio trascendere.
- 4.5. La verità sta nella parola ma non si esaurisce nella singola parola storica. Per questo la verità abita e non abita la parola. Per questo, ogni parola, che non sia chiacchiera, è verità ma insieme desiderio di verità. Perché è desiderio di verità questa parola si fa interrogazione, dialogo in una ricerca inesausta della verità. Una ricerca che sa non essere illusoria perché ogni parola è anche verità, esperienza di verità. È nel dialogo che abita la verità.
- 4.5.1. La parola si fa domanda: e qui è tutta l'esperienza della finitezza e la disponibilità all'apertura.
- 4.5.2. La parola, in quanto domanda, è desiderio di verità. E il desiderio non è fatto 'logico'; qui sta tutto il carattere esistenziale della verità che assume, per questo, un carattere personale senza essere soggettivo.
- 4.5.3. La relazione persona – verità apre lo spazio al pluralismo delle prospettive (che del resto è la condizione del dialogo in cui abita e si mostra la verità).
- 4.5.4. Tutto questo, collegato al fatto che la persona è realtà concreta e storica, rende la verità sempre parziale e storica senza che la verità stessa sia ridotta a storia. La verità si manifesta nella parola dell'uomo; l'espressione della verità è sempre una manifestazione interpretativa. Ogni espressione diventa rivelazione, e siamo nella rivelazione continua. Di qui l'inesauribilità ontologica della comunicazione.
- 4.5.5. In questa dimensione storica potrebbe fondarsi la possibilità di una Verità che si offre e si rivela all'uomo e non può che offrirsi alla storicità dell'uomo e diventare storia essa stessa.
- 4.5.6. La verità è nel dialogo, nella parola ascoltata e detta. Ora molte, infinite sono le possibilità del dialogo, come molte sono le lingue in cui potrebbe accadere il dialogo. Questa molteplicità è sintomo di finitezza, temporalità, storicità. Per questo, la pienezza della verità
- 4.5.6.1. è solo una idea regolativa;
- 4.5.6.2. è promessa per un futuro sempre a venire;
- 4.5.6.3. spinge il presente al confronto, alla accoglienza, alla valorizzazione e alla critica delle diversità, nella speranza di un superamento dell'estraneità sempre possibile.
- 4.5.6.4. La pienezza della verità ci mette in cammino verso il superamento di Babele e il raggiungimento di una lingua unica.
- 4.5.7. La verità dialogica è sempre frammento che si apre, cerca la totalità. Essere nella verità apre a un discorso infinito ma non frustrante perché nel dialogo si dà pur sempre la verità anche se non tutta la verità. Il dialogo che mi costituisce è rivelazione della verità; significa che in qualche modo io appartengo alla verità; ed è una appartenenza ontologica. È questa appartenenza ontologica alla verità che mi dà la forza del discorso infinito nella sicurezza che, per quanto inconcluso, non sia un discorso inutile o illusorio.

## 5. Parola e oggettività.

- 5.1. Nella parola istituisco il mondo. È la consacrazione del soggettivismo? No.
- 5.1.1. Perché nella parola mi trovo, la parola mi precede, non dipende da me. Già qui c'è una oggettività che ci precede.
- 5.1.2. È vero che la parola potrei sempre manipolarla, la parola potrebbe essere una mia costruzione illusoria. Però è anche vero che se la manipolo finisco per manipolare me stesso che vengo dalla parola, finisco per vivere in un mondo illusorio, finisco per non vivere, per negare la parola stessa.
- 5.2. D'altra parte la parola è parola da dire o da ascoltare; la parola è per essere dialogo. Ho bisogno del tu. E il tu non me lo posso inventare anche perché è il tu che con la sua parola mi pone in essere.

- 5.2.1. E il tu è oggettivo di fronte a me ed è irriducibile a me, è indisponibile. Ed è indisponibile perché io non posso disporre della mia origine. È indisponibile perché è libero e perché resta sempre diverso da me, resta sempre per me mistero. Del resto io stesso, se non altro perché sono un tu per il tu, sono indisponibile (questo mi pone di fronte alla realtà del mio limite, e insieme, rende vivo, vero e nuovo il dialogo).
- 5.2.2. Nel dialogo avviene l'incontro tra l'io e il tu, tra il mondo dell'io e il suo mondo del tu. Se siamo indisponibili tu ed io, altrettanto indisponibili saranno il mio mondo e il tuo.
  - 5.2.2.1. Dall'incontro con i due mondi posso comprendere la validità o l'illusorietà del mio mondo;
  - 5.2.2.2. come il mio mondo indisponibile incontrando l'altro mondo indisponibile scopre la sua limitatezza, precarietà e necessità di ulteriorità.
  - 5.2.2.3. Per questo, l'incontro delle parole che siamo, l'incontro dei mondi che istituiamo sono in vista di una unità sperata.
- 5.3. La parola dà origine al dialogo. Il dialogo è un esporsi, un porsi al di fuori. Se c'è un fuori, c'è pure un dentro; ci sono dei limiti, dei confini.
  - 5.3.1. Per questo sia l'io sia il suo mondo sono ben definiti, limitati.
  - 5.3.2. L'esporsi è esporsi a un altro. Avviene non a caso, non necessariamente, ma avviene liberamente e nella fiducia nell'altro. Esporsi è consegnarsi nella fiducia.
  - 5.3.3. Questo consegnarsi è a partire dall'amore che ho per me stesso, per quello che sono, e dall'amore per il mondo
  - 5.3.4. Tutto questo preserva dal pericolo dell'illusione e del sogno.
- 5.4. Nella parola mi espongo e, di fatto, mi oggettivo: nella parola detta a un altro trovo tutta la mia oggettività, la mia concretezza e realtà. Questa oggettività (che tra l'altro si esprime anche nel mondo che istituisco) è espressione della mia interiorità, della spiritualità. Nella oggettivazione è la mia spiritualità e il mio senso che si concretizzano; come la concretezza diventa fatto spirituale. Abbiamo una strettissima unione tra le due dimensioni e il loro inveramento reciproco. La parola (dato oggettivo, fisico) è espressione dell'interiorità in cui ritrova la propria verità; e l'interiorità ritrova nella parola tutta la sua concretezza.

## 6. Individuale o universale?

- 6.1. Nel dialogo ci mettiamo in relazione, ci doniamo la relazione, oppure la relazione si dona in noi. In questo dialogo troviamo due singolarità che si pongono in relazione e si realizzano in quanto singolarità, perché irriducibili l'uno all'altro.
  - 6.1.1. Nel dialogo comunico me stesso e la comunicazione, quando è tale, passa sempre attraverso concetti universali. Nel dialogo io universalizzo me stesso come il tu universalizza se stesso. Però è la nostra singolarità che si universalizza, si traduce in termini universali.
  - 6.1.2. In qualche modo, abbiamo l'individuazione dell'universale, come l'universalizzazione dell'individualità.
  - 6.1.3. Non esistono più concetti astratti ma sempre e solo universali concreti. Esiste solo un pensiero che è dialogo in cui sono coinvolti direttamente i protagonisti. Esiste solo un pensiero concreto anche quando si esprime in termini universali.
  - 6.1.4. Però concretizzando, individualizzando l'universale non posso aver la pretesa di esaurirlo, perché è universale. La mia concretizzazione dell'universale è solo una delle molteplici possibilità di concretizzazione. Da qui deriva la necessità che il dialogo continui costantemente, che il dialogo si rinnovi, attui la propria revisione sempre.
  - 6.1.5. Questo anche perché se è vero che io non posso mai esaurire l'universale, è vero anche l'inverso: che l'universale non potrà mai esaurire la mia concretezza. Per questo la povertà continua del dialogo, del pensiero, rispetto alla ricchezza della mia e della tua individualità.
  - 6.1.6. Collegato al problema dell'universale è il problema dell'essenza che nell'universale veniva data. «La durevole essenza del mondo configurato era l'universale, più esattamente la specie, la quale contiene in sé, sia pure in modo universale, l'individuo, anzi di continuo lo genera nel proprio seno. Nel mondo che si rivela come creatura quest'essenza durevole viene capovolta in un'essenza istantanea, «sempre rinnovata» e tuttavia universale. *Un'essenza quindi in-essenziale*. Che cosa s'intende con questo? Un'essenza del mondo ormai entrato nella corrente della realtà, un'essenza che non è «sempre dovunque», un'essenza la quale nasce nuova ogni istante, con l'intero contenuto del particolare che essa include in sé»<sup>203</sup>. Proprio il termine di «essenza in-essenziale» implica da un lato la messa in discussione del fondamento totalizzante

<sup>203</sup> ROSENZWEIG, *La stella* cit., 133-134. 128.

te, dall'altro getta le basi per l'evento della rivelazione istantanea e sempre nuova, che accade all'esser-ci del mondo. Dunque è solo la rivelazione che permette di definire l'essenza del mondo, che è -- tuttavia -- in-essenziale, perché rinnovata ogni istante nell'accadere della parola in questo esser-ci individuo che ogni volta sono, segnato dal bisogno di essere. Per questo Rosenzweig prosegue: "Contrapposto ad essere l'esser-ci significa l'universale che è ripieno di particolare e non è sempre e dovunque, bensì (contagiato in questo dal particolare) deve incessantemente divenire nuovo per conservare la propria esistenza [...]. Il suo proprio essere, che esso ha alle spalle ovvero possedeva prima di quel suo divenir-creatura, non può procurargli tutto ciò perché quell'essere è rimasto là alle sue spalle, nell'apparenza priva di essenza del pre-mondo"<sup>204</sup> »<sup>205</sup>.

## 7. Parola e tempo<sup>206</sup>.

- 7.1. Già la parola in se stessa è tempo per il semplice motivo che è successione di sillabe e la successione è possibile solo nel tempo. «Una qualunque sillaba breve pronunciata con una lunghezza minima e che svanisce appena manifestata, occupa tuttavia nel tempo un certo spazio e una pur piccola durata»<sup>207</sup>.
- 7.2. La parola che mi chiama è dono, grazia, è evento nell'**istante**. È nell'istante che appare l'essere come bene e come senso. Ed è questo istante che crea il tempo. Anche la risposta è nell'istante, l'incontro con il tu è nell'istante. Nel tu incontriamo anche il Tu eterno; anche con il Tu eterno l'incontro accade nell'istante. Nell'istante siamo toccati dall'eterno e tocchiamo l'eterno.
- 7.3. Ogni parola è accadimento e si fa **storia** anche perché la parola diventa dialogo, successione di parole, che non è insieme casuale di parole. Questo dialogo vive nella attualità ed è grazie all'attualità che l'uomo è uomo.
- 7.4. Però il linguaggio e la parola ci precedono da sempre. Sono anche il nostro **passato**. E il dialogo è assunzione di questo passato per renderlo attuale; il dialogo è in vista di un ri – dire, dire in modo nuovo.
  - 7.4.1. Noi siamo nella parola che da sempre ci precede. Parlare e pensare è prima di tutto "memoria". Memoria non subita ma accolta, rielaborata, interpretata. Memoria che si fa continua domanda; ed è la domanda che testimonia del mio ascolto, della mia accoglienza che non è ripetizione perché parola accolta nel presente e significativa per il presente.
  - 7.4.2. Questa memoria, che rivivo nel presente, è in vista del mio esser pro – getto. È memoria per il **futuro**. Il senso della parola ascoltata, che viene dal passato, è da realizzarsi nel futuro. Ogni parola è fondata sull'attesa e sull'attenzione, sul futuro. Sarà il futuro la verità della parola che non è esauribile nella 'trasparenza' del presente. Ora, data la radicale problematicità del futuro che non è mai a nostra disposizione, il significato della memoria, della parola accolta, sarà sempre problematico.
    - 7.4.2.1. Il senso della parola non è dato ma va costantemente realizzandosi, è un cammino, un distendersi. È il senso complessivo che è un distendersi, che è temporalizzato. Non esiste, almeno per noi, un senso predeterminato che poi noi esprimiamo.
    - 7.4.2.2. Se la parola è questo senso sempre in cammino verso la propria realizzazione, è il nostro stesso senso che è in cammino verso la sua realizzazione. Noi ci esprimiamo facendoci.
    - 7.4.2.3. La parola che noi siamo è successione, è tempo. Il nostro senso è nel tempo e si va costruendo. Però perché il nostro senso è nella successione, nel tempo c'è sempre la possibilità della dispersione, della frammentazione. Ma qui avremmo il fallimento della parola e la caduta nella chiacchiera, nella curiosità ed equivoco, come mostra Heidegger.
    - 7.4.2.4. Evitiamo questo pericolo solo nella misura in cui riusciamo a unire passato presente e futuro.
  - 7.4.3. La parola oscilla sempre tra passato (già detta), memoria e futuro (parola da dire ulteriormente), attesa. Due momenti che sono sempre uniti: si ricorda perché si attende e si attende non in modo casuale indiscriminato ma sempre a partire dal passato, dal ricordo. Per questo, l'ermeneutica della parola, che è ermeneutica dell'essere che accade nella parola, diventa necessariamente ermeneutica del tempo<sup>208</sup>.

<sup>204</sup> ROSENZWEIG, *La stella* cit., 134, 128-129.

<sup>205</sup> P. MANCINELLI, *Rosenzweig* cit.

<sup>206</sup> Cfr. RIPANTI, *Parola e tempo* cit., 53 ss.

<sup>207</sup> AGOSTINO, *Musica*, Rusconi 1997, II, 3,3.

<sup>208</sup> Cfr. RUGGENINI, *I fenomeni* cit., 49.

- 7.5. Ogni parola pronunciata è pronunciata nel presente, però è sempre legata alla precedente e aperta alla successiva. La parola che si fa dialogo, che diventa discorso sintetizza il passato, nel presente, indirizzandosi al futuro. La parola, il dialogo sono in qualche modo la sintesi delle tre 'estasi', sintesi, unità del tempo: che possa essere questa una immagine dell'eternità, per cui la nostra parola potrebbe rinviare alla Parola? È questa possibile apertura alla Parola che è da sempre e che pure si fa storia, si fa tempo pur rimanendo se stessa senza cadere nella frammentazione, che potrebbe aiutarci a superare due pericoli.
- 7.5.1. Il pericolo, già accennato, della frammentazione del nostro senso, di quello che siamo. Potrebbe essere possibile nella Parola, che in quanto tale pone il tempo, riassumere il tempo, riassumere le tre estasi. E questo potrebbe essere se noi fossimo, e per il credente siamo, parola della Parola. E in questa apertura alla Parola, alla trascendenza, potremmo trovare la salvezza del tempo contro la dispersione.
- 7.5.2. Il pericolo del relativismo. Se il senso e la verità sono parola e la parola è tempo sembrerebbe che il relativismo sia inevitabile. Potrebbe essere un pericolo evitabile perché è vero che noi siamo parola e tempo, però siamo parola che proviene dalla Parola che è fuori del tempo, che da sempre è ed è nel silenzio eterno di Dio. Il farsi nel tempo da parte della nostra parola potrebbe essere il tentativo di esprimere l'inesprimibile che diversamente (nella infinità delle parole e, quindi, delle persone) e distesamente (nel tempo) si dà. La nostra parola, il nostro essere dalla parola, potrebbero essere icona, cifra, sacramento della Parola. Per un non credente la nostra parola potrebbe essere a – letheia dell'Essere che abita e si rivela nel linguaggio (Heidegger)
- 7.6. «Ma il parlare ha bisogno del *tempo*, giacché esso si svolge. Per chi parla, che incontra e così può parlare, il tempo stesso diviene "perfettamente reale. Non è che ciò che accade accada nel tempo, è il tempo stesso ad accadere"<sup>209</sup>. Il tempo e l'essere si stringono nello 'stesso'. Il dialogo si temporalizza. E chi parla è in dialogo e ha tempo. Egli è nel presente, il presente in cui tutto il tempo e tutto l'essere acquisiscono il proprio senso. E, attraverso il presente che si svolge, egli ha anche passato e futuro»<sup>210</sup>.
- 7.6.1. Il parlare ha bisogno di tempo. Il mio essere e tutto l'essere che è nella parola ha bisogno di tempo. Il bisogno è indice di povertà, di limite. Questo rivela il tempo. Se l'essere accade nella parola che ha bisogno di tempo, è un essere 'bisognoso'? È un essere che si va realizzando? O è il suo manifestarsi che accade nel tempo, che ha bisogno del tempo?
- 7.6.2. Il tempo, da parte sua, non è un fatto indipendente dalla parola, in cui la parola si inserisca. Il tempo è il tempo dell'accadere della parola. Il tempo esiste perché esiste la parola, il dialogo. E solo nella parola il tempo diventa qualcosa di reale.
- 7.6.3. Nella parola accadono l'essere e la verità. Essere e verità si temporalizzano. Almeno l'essere e la verità in quanto sono parole rivolte a noi.
- 7.7. Contro la pretesa di Hegel di poter arrivare a un sapere atemporale, afferma Rosenzweig: «Parlare è legato al tempo, si nutre di tempo, non può né intende abbandonare questo suo terreno di coltura, non sa in anticipo dove andrà a parare, lascia che siano gli altri a dargli lo spunto. Vive soprattutto della vita di altri. ... Avere bisogno di tempo significa non poter anticipare nulla, dover attendere tutto, per le proprie cose essere dipendenti da altri. Per il pensatore pensante<sup>211</sup> tutto ciò è assolutamente impensabile, mentre corrisponde appieno al "pensatore della parola". "Pensatore" della parola: perché, naturalmente, anche il nuovo pensiero, il pensiero che parla, è un pensiero; così come il vecchio, il pensiero pensante, non avveniva senza un interno parlare. La differenza tra pensiero vecchio e nuovo, tra pensiero logico e grammaticale, non consiste nell'esprimersi a voce alta o a voce bassa, bensì nel bisogno dell'altro o, che è lo stesso, nel prendere sul serio il tempo»<sup>212</sup>.
- 7.7.1. La parola è dialogo, è tempo che indica bisognosità, come è, per essere dialogo, bisognosità del tu. Nel dialogo si dona l'essere (e l'essere si dona nel tempo, l'essere si temporalizza). Il dialogo accade nel dire dell'io e del tu. Nel dialogo siamo sempre alla prima e alla seconda persona.
- 7.7.2. Se dalla prima e seconda persona ci spostiamo alla terza, abbiamo l'è che finisce per perdere la temporalità dell'essere e cade nella sua oggettivazione statica, apparentemente atemporale.

<sup>209</sup> F. ROSENZWEIG, *Il nuovo pensiero*, Arsenale, Venezia, 1983, 53.

<sup>210</sup> CASPER, *Il pensiero* cit., 171.

<sup>211</sup> Qui il riferimento è ad Hegel; ma non solo, in pratica a gran parte del pensiero filosofico.

<sup>212</sup> ROSENZWEIG, *Il nuovo pensiero* cit., 57 – 58.



- 7.7.3. Ora, l'accadere temporale, imprevisto e imprevedibile, si accoglie come dono, l'è, invece, si manipola e si domina. Di conseguenza, mentre il dialogo è l'accadere dell'essere, l'impersonale è, l'impersonale terza persona è l'accadere della volontà di potenza (non potrebbe nemmeno pretendere di conoscere, ma dovrebbe ammettere d'essere solo fatto pratico). È la pretesa del soggetto di essere autosufficiente e di poter dominare. In questo modo, però, si perde l'essere sia del soggetto sia della realtà.
- 7.7.4. È il pericolo del cogito che poi è il pericolo di tutta la modernità e di tutto il sapere tecnico – scientifico. Potrebbe non essere il pericolo della filosofia antica che in Socrate e Platone si concretizzava nel dialogo e che in Aristotele si realizzava nel confronto costante (di nuovo dialogo, anche se non formalizzato) con i filosofi precedenti. Resta, comunque, che il pericolo della terza persona, del pensiero oggettivante, si insinua nelle metafisiche successive.
- 7.7.5. Nel dialogo si istituisce il tempo, la storia. Nel pensiero oggettivante non c'è storia perché in esso non può accadere niente di nuovo come accade sempre nel dialogo. E qualora nel pensiero oggettivante accadesse qualcosa di nuovo, di inatteso, che finisce per contraddire il sapere stesso, si procederà alla formulazione di nuove leggi eterne e immutabili...
- 7.7.6. Questa volontà di dominio riguardante l'essere, riguarda tutto l'essere; di conseguenza investe anche i rapporti con il tu. E il tu è un soggetto da dominare, non è più un interlocutore da ascoltare e a cui rispondere. Ci si deresponsabilizza, si rende impossibile ogni etica e nasce l'individualismo moderno. Con il dominio, con l'isolamento, nasce, di fatto, il male, che è il non poter essere dell'uomo come parola, come invece è.
- 7.7.7. Nella volontà di dominio non è possibile lo spazio del tu, come non è possibile nemmeno lo spazio del Tu, di Dio. La volontà di dominio è volontà di autosufficienza, volontà di autonomizzarsi e di staccarsi da Dio.

## **8. Problemi o suggestioni.**

- 8.1. La parola è dialogo ed è bisogno di tempo ed è questo che pone il tempo stesso.
  - 8.1.1. Il tempo sembrerebbe denotare il nostro essere sempre nel bisogno, la nostra limitatezza. Il bisogno annuncia la non compiutezza e annuncia la morte.
  - 8.1.2. Il dialogo è bisogno non solo del tempo, è bisogno del tu senza il quale non è possibile nessun dialogo. Anche il tu è annuncio della mia finitezza. Del resto il bisogno del tu è un dato ontologico visto che esisto in forza di una parola pronunciata.
  - 8.1.3. Il problema è se ci sia una relazione tra il bisogno del tempo e il bisogno del tu. Entrambi sono bisogni del mio essere, ontologici; per essere ho bisogno di entrambi. Potrebbe essere che il tempo sia la presentificazione del tu, che il tempo sia l'attesa (futuro) e il ricordo (passato) del tu. Potrebbe essere che il tempo si renda presente sempre e solo con il volto del tu. Se è vero questo, e se è vero che noi siamo alla ricerca di unire le tre estasi, allora l'unione potrebbe essere possibile come presenza del Tu che non rinvia ad altri tu perché in qualche modo li mantiene tutti in sé.
- 8.2. La parola è tempo sempre in via di rinnovamento. Il problema: c'è una Parola originaria;
  - 8.2.1. Se è Parola è relazione, se è relazione è relativa al tu della relazione. È parola relativa?
  - 8.2.2. Se è Parola è nel tempo; il suo manifestarsi nel tempo sembrerebbe non contraddire il suo essere originaria.
  - 8.2.3. Però il tempo è bisogno; questa parola, allora, è nel bisogno? Ma se fosse nel bisogno non potrebbe essere parola originaria. Potrebbe anche essere che il tempo istituito dalla Parola originaria non sia il tempo del bisogno, ma il tempo del suo donarsi dalla sua pienezza.
  - 8.2.4. Se è bisogno è bisogno di tempo e del tu. Per essere parola originaria non poteva non porre il tu, ed essere tu per l'uomo.

## **Verità, parola e trascendenza.**

### **1. Spiritualità e corporalità della parola.**

- 1.1. Siamo nati dalla parola che ci precede sempre e ci seguirà (ci trascende), che si impone come memoria e come futuro. La parola è il nostro "ambiente", è il nostro essere.
  - 1.1.1. Per questo la parola non potrà mai essere semplice convenzione umana (anche se noi contribuiamo a rinnovare costantemente questa parola). Se fosse convenzione, sarebbe ben determinata, chiara.

- 1.1.2. La parola è portatrice di un significato sempre ulteriore. Si serve del suono (fisico) però apre all'interiorità e alla ulteriorità mai de-finita. È apertura all'in-finito dell'interiorità e dell'ulteriorità.
- 1.1.3. Per questa sua struttura la parola potrebbe essere simbolo (presenza e assenza) dello spirito. E il nostro essere nella parola potrebbe essere l'essere nello spirito. «... nella parola vera è posto il rapporto dell'Io con il Tu. Perciò essa è la luce nella quale le realtà spirituali diventano 'oggettivamente' percepibili, il *medium* della visione spirituale, come in natura la luce è il *medium* del vedere in senso fisico, rende visibili gli oggetti fisici»<sup>213</sup>.
- 1.1.4. A riprova della dimensione spirituale della parola potrebbe essere:
  - 1.1.4.1. il fatto che le parole che sono pure convenzioni nostre (cfr. le matematiche, le scienze) ci riducono alla totale immanenza;
  - 1.1.4.2. il fatto che le parole, quando vengono vissute come luoghi comuni e non come ricerca della parola che è nostra, ci rendono tutti omologati, ci rendono 'massa', realtà puramente materiale e manipolabile; e la stessa funzione manipolatrice e materiale ha lo slogan che ci rende schiavi di altri;
  - 1.1.4.3. il fatto che la parola offensiva ci rende spesso vittime della reazione altrettanto offensiva.
- 1.1.5. Il regno della parola è
  - 1.1.5.1. libertà nella relazione;
  - 1.1.5.2. creatività come dono ricevuto e da fare;
  - 1.1.5.3. gratuità accolta e vissuta.
    - 1.1.5.3.1. E questo regno non può essere che la libertà e lo spirito, lo spirito che è libertà.
- 1.1.6. Questo spirito che è libertà si sottomette, però, alle leggi fisiche, alle leggi della sintassi, della lingua. Lo spirito assume corpo.
  - 1.1.6.1. La parola è il mio spirito che si dà corpo, che è il mio corpo. La parola è lo spirito che si concretizza, che si oggettiva e dà senso, salva la concretezza, la materialità.
  - 1.1.6.2. E, inversamente, il limite del corpo, della concretezza impedisce che lo spirito sia illusione, sogno, gioco funambolico.
- 1.2. D'altra parte, la parola che sono è parola che mi è rivolta, parola che devo costantemente rinnovare e tornare a rivolgere nella risposta. È parola dialogica, che passa attraverso la fatica, le incomprensioni (a volte) e le purificazioni del dialogo. È nel dialogo che la parola che sono io e sei tu si rinnova costantemente.
- 1.3. Se la parola è spirito ed è dialogo, significa che la dimensione spirituale è possibile viverla solo nel dialogo e nel dialogo si realizza. Nel solipsismo abbiamo non solo il tradimento della parola, ma anche il tradimento della spiritualità. Ma tradire la spiritualità significa ridursi a pura materialità.

## 2. Parola e trascendenza.

- 2.1. Sono nato dalla parola, per questo la parola è diversa da me, mi precede e ha una sua autonomia. È una parola che mi costituisce ma che so non saprò mai realizzare completamente.
- 2.2. Questa parola mi apre alla trascendenza
  - 2.2.1. del tu che mi parla. D'altra parte il mio essere è nel dialogo; il mio essere è un es-pormi, un continuo trascendermi verso il tu e, questo, nel rischio, ma anche nella fiducia perché è il mio essere ad esser dono della parola dell'altro. La trascendenza è un affidarsi all'altro nel dialogo che fa essere entrambi. E questo è il rischio della libertà.
  - 2.2.2. Mi apre alla trascendenza della parola stessa che non posso mai esaurire e che costantemente mi rinvia all'ulteriorità del significato.
  - 2.2.3. Del resto anche la mia parola, quella parola che pronuncio, mi espone al tu; in quanto portatrice di significato mi porta fuori di me, nel mondo; e mi espone alla eccedenza del significato anche se è parola mia (e spesso faccio esperienza che quello che dico è solo segno di quello che provo).
- 2.3. La parola che porta il significato, ma che, insieme, mi mostra come il significato sia ulteriore, ha una struttura sempre simbolica (presenza e assenza). E per questo è in grado di aprire alla trascendenza. E la minima trascendenza è il fatto che, quando parlo, parlo sempre a un tu.
- 2.4. Se la parola per sua natura è trascendenza (e per questo è inesauribile nel significato che porta), io che sono costituito dalla parola e nella parola, sono strutturalmente nella trascendenza.
  - 2.4.1. Innanzitutto della parola che sono o che, meglio, ho riconosciuta come mia ma che mai posso esaurire;

<sup>213</sup> EBNER, *Proviamo* cit., 282.

- 2.4.1.1. sono nella continua trascendenza di me stesso, sono sempre fuori di me. Sono 'sradicato', senza patria, senza 'consistenza', senza identità definita.
- 2.4.1.2. Sono nella trascendenza costante del mio stesso pensiero; al limite sono senza pensiero, in qualche modo sono 'folle'. La follia è a nostra destinazione, è il nostro senso, la nostra verità (e qui si potrebbe recuperare la follia della croce che potrebbe anche essere significativa per la mia stessa esistenza).
- 2.4.1.3. Ed è questa trascendenza, questa follia, che mi impedisce di oggettivare l'io; nemmeno io posso oggettivare me stesso; io posso solo andare oltre me stesso.
- 2.4.2. Il linguaggio istituisce il mondo. Però la parola è trascendente, è irriducibile al significato che io colgo. Anche il mondo, in quanto istituito dalla parola, è molto di più di quello che io colgo. Per questo sono sempre nella trascendenza almeno del mondo come io lo comprendo, verso un mondo nuovo, più ricco di significato.

### 3. Parola e solitudine.

- 3.1. La parola per sua natura è relazione con il tu e con la realtà. Se è relazione sembrerebbe essere la negazione della solitudine: in quanto parlo necessariamente ci deve essere la presenza del tu e della realtà.
- 3.2. Però, abbiamo visto come la parola sia trascendenza. Io sono la mia stessa trascendenza, e il tu trascende sempre l'io e viceversa; e in questa trascendenza sta la loro irriducibilità e la loro continua e inesauribile misteriosità.
- 3.3. In questa trascendenza (anche se devo stare sempre attento a non confondere la trascendenza con l'illusione e il sogno) imposta dal significato stesso, di fatto, incontro la mia solitudine.
  - 3.3.1. Mi ritrovo solo di fronte al tu, perché il tu mi trascende, è sempre altro rispetto a quello che penso; mi ritrovo solo di fronte alla realtà che credo di conoscere ma che colgo molto più ricca di significato e di valore di quanto possa immaginare.
  - 3.3.2. Mi trovo solo anche di fronte a me stesso, perché non sono solo quello che credo d'essere, son molto di più e per questo non mi posso comprendere, resto per me sempre magna quae-stio.
  - 3.3.3. «Il cammino verso il vero tu nell'altro uomo passa attraverso la solitudine interiore. Ma è compito dell'uomo dover percorrere proprio questo cammino»<sup>214</sup>. Non è facile da vivere la solitudine; per questo è un compito, un dover essere nella solitudine. E non è facile perché anche l'egoista è solo, anche l'illuso è solo, anche il sognatore è solo. Nella solitudine rischiamo di incontrare i nostri fantasmi, le nostre paure, i nostri fallimenti che in qualche modo sembrano immobilizzarci, impedirci d'essere vivi. La solitudine resta sempre un rischio. E per questo non è un dato, è un cammino da percorrere sempre in modo nuovo. Dobbiamo inoltrarci nella solitudine, in qualche modo dobbiamo volerla, anche se non è bella, anche se sembrerebbe la negazione di noi stessi che esistiamo per la parola, per la relazione e non per la solitudine.
- 3.4. E questa solitudine in qualche modo mi fa intravedere la solitudine ultima, invalicabile anche perché non dicibile e negazione di ogni parola, di ogni dialogo: la morte.
  - 3.4.1. Io sono per la parola e nella parola, nel dialogo. Ora la parola necessariamente deve morire nella parola successiva per poter essere significativa. Il dialogo, perché inconcluso, deve morire in un altro dialogo per essere dialogo vivo. Per questo il mio essere parola, il mio essere dialogo, mi pone di fronte alla morte.
  - 3.4.2. Vivere radicalmente come parola è incontrare la propria morte. Vivere la parola significa vivere il senso, vivere la relazione. Allora, anche vivere il senso, essere il proprio senso, vivere la relazione è morire.
    - 3.4.2.1. Che vivere il senso sia morire potrebbe apparire contraddittorio perché nel senso troviamo la nostra vita. Però noi non siamo mai tutto il nostro senso; e per questo dobbiamo costantemente morire al senso presente per cercare, senza mai arrivarci (ci arriveremo solo al momento della morte e della compiutezza) il senso pieno.
    - 3.4.2.2. Anche la relazione, in cui ci sentiamo vivi perché interlocutori, implica la morte. Relazione è uscire da noi per lasciar spazio all'altro; è morire a noi per far vivere l'altro.
- 3.5. Per tutti questi motivi, vivere la trascendenza che siamo, significa contemporaneamente vivere la propria morte, però non come insensatezza, come fallimento, ma come possibilità di vita.
- 3.6. La parola è trascendenza; la trascendenza rinvia alla solitudine; la solitudine è annuncio (e non solo, anticipazione reale, concreta) della morte; e la morte è la radicale indicibilità e l'assoluta insensatezza. La parola sembra cadere nella sua assoluta negazione.

<sup>214</sup> EBNER, *Parola e amore* cit. 63.

- 3.6.1. Questo, in qualche modo, viene annunciato in Cristo: Cristo è la Parola trascendente, che muore nella assoluta solitudine in un grido inarticolato e insensato.
- 3.6.2. Però questo rinvio parola trascendenza solitudine morte insensatezza potrebbe essere annuncio di Dio.
  - 3.6.2.1. Dio è trascendenza irraggiungibile per quanto si faccia presente nella Parola che si incarna nella storia, nella realtà.
  - 3.6.2.2. Di fronte a questo Dio trascendente posso mettermi solo in solitudine (cfr. il cavaliere della fede in Kierkegaard): con l'assoluto è necessario avere un rapporto assoluto, sciolto da tutto, sciolto anche dalla relazione con gli altri; ed è questa solitudine che rende difficile il rapporto con Dio (preferiamo avvicinarci a Dio in compagnia); e lo rende più di qualche volta soggetto a illusioni, a proiezioni, a costruzioni puramente umane.
  - 3.6.2.3. Nella solitudine mi metto di fronte a Dio; ma la solitudine è morte: e chi vede Dio muore. Vedere Dio è uscire totalmente da se stessi; vedere Dio significa incontrare l'abisso insondabile, significa incontrare la follia.
  - 3.6.2.4. Se, però, nella solitudine, che è morte, incontro Dio che pure è morte, la morte potrebbe essere nell'incontro con Dio l'eccedenza del limite e anche della solitudine e della morte stessa (come Cristo nella assoluta solitudine della morte incontra la resurrezione). E la nostra parola, che siamo noi, si fa Parola eterna nel silenzio eterno, abissale, incomprendibile perché eccesso di significato, di vita.

#### 4. Verità e trascendenza.

- 4.1. La verità è altra rispetto a me, anche se è tutta nella mia interpretazione. È la verità che pone l'alterità e pone la relazione che è insieme unione ma anche separazione.
  - 4.1.1. Perché è altra rispetto a noi, anche se sempre in relazione a noi, la verità ci impone la costante trascendenza. Senza questa trascendenza verso la verità avremmo l'oggettivazione e l'immobilizzazione con il conseguente possesso della verità senza nessuna possibilità di trascendenza.
  - 4.1.2. Ed è proprio questa dimensione altra della verità che impone la relazione nella trascendenza, la condizione di possibilità di qualunque altra relazione con l'alterità, relazione che è insieme unione e distinzione: ed è questo il dialogo.
  - 4.1.3. Per questo, senza verità non esiste relazione né verticale né orizzontale.
- 4.2. La verità, se è tale, è unità del tutto<sup>215</sup>.
  - 4.2.1. L'idealismo aveva cercato questa unità con il sistema dell'io. Il problema è che questa unità escludeva l'altro, il non io.
  - 4.2.2. Ora l'io esiste solo in forza del dialogo, la verità dell'io è solo nel dialogo e solo nel dialogo è in grado di istituire il mondo.
  - 4.2.3. L'unica possibilità della verità sta nel dialogo che non è mai unità. L'unità della verità è sempre da realizzare, è trascendente.
  - 4.2.4. Se questa unità fosse possibile realizzare porterebbe anche all'unità io – tu; ma questo è impossibile perché il tu resta irriducibile all'io in quanto l'io è posto dalla chiamata del tu. Il tu resta sempre trascendente l'io come l'io trascende sempre il tu.
  - 4.2.5. Per questo l'unità è sempre e solo provvisoria. L'unità realizzata non può che essere transtorica. Che sia transtorica non è una nostra illusione perché facciamo l'esperienza che il progredire del dialogo è progredire nell'unità. Per questo l'unità transtorica accade, si rivela in quella storica e ne è il fondamento, il sostegno.
  - 4.2.6. Questa verità che si rivela è, però, sempre ulteriore. Si rivela e sempre anche si nasconde. E qui si fonda la temporalizzazione della verità e dell'unità.

#### **Il silenzio**

- 1. Siamo generati da una parola che ci precede; a questa parola dobbiamo rispondere e rispondiamo all'interno di un linguaggio che di nuovo ci precede e ci fa essere. Siamo parola ed esistiamo in forza della parola.
  - 1.1. Il silenzio, che è assenza di parola, immediatamente sembra essere la nostra negazione. E, in effetti, è nostra negazione quando ci viene imposto il silenzio. Il silenzio sembra essere una condanna;

<sup>215</sup> CASPER, *Il pensiero dialogico* cit., 170.

del resto è solo la violenza del potere che è in gado di imporre il silenzio, magari con parole e giustificazioni false.

- 1.2. Però, il silenzio potrebbe anche essere un dono che ci permette di ridare senso, valore, dignità alle parole altrimenti inflazionate.

## 2. È ambiguo il silenzio.

- 2.1. Potrebbe essere sottrazione della parola; e questo accade attraverso l'uso della violenza (questo significa che la parola, se è negata dalla violenza, è essa stessa la negazione della violenza. Dalla violenza è possibile uscire solo attraverso la parola).
- 2.2. Potrebbe essere l'impossibilità della parola che sperimentiamo nello stupore, quando la realtà che ci sta di fronte è eccedente la capacità della nostra parola. Però questo silenzio dovrebbe essere solo temporaneo perché sappiamo l'inesauribilità della parola: è questa inesauribilità del suo significato che potrebbe riuscire a significare l'eccedenza della realtà
- 2.3. Potrebbe anche essere la fine della parola, quando la parola, nonostante tutto, non sa più dire (ed è l'esperienza della morte).
- 2.4. Potrebbe essere liberazione dalla parola quando della parola viene fatto uso improprio. La parola istituisce, apre un mondo. Questo potrebbe portare la parola alla illusione di poter padroneggiare il mondo (cfr. il dare il nome in Gen. 2, 20). Il silenzio ci potrebbe aiutare a capire che non siamo padroni di nulla, che la realtà non è manipolabile a nostro piacimento, che la realtà ha un suo valore proprio e una sua autonomia.
- 2.5. Se siamo parola, il silenzio è la nostra crisi, la crisi e la sospensione della nostra identità.
  - 2.5.1. In questo senso potrebbe essere la nostra rinuncia ad avere una identità, una responsabilità; potrebbe essere una sottrazione di identità ad opera di altri. E in questo senso sarebbe sempre e comunque un ospite sgradito.
  - 2.5.2. Però potrebbe anche essere un invito (un obbligo?) a ripensare costantemente tutte le nostre parole, le nostre risposte, la nostra responsabilità: la nostra identità, mai acquisita, sempre da reinventare.
- 2.6. Se imposto, abbiamo visto, il silenzio è violenza. E anche Dio di fatto fa violenza con il suo silenzio (cfr. «Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?»). Però potrebbe anche essere apertura a quella trascendenza che non sempre la parola esprime esplicitamente. Quindi il silenzio potrebbe essere la sfida della novità sulla frequente ovvietà delle parole. D'altra parte potrebbe essere la parola stessa, con la sua costante inesauribilità, a imporre il silenzio: ogni nuova metafora, ogni immagine inattesa, impone il silenzio.

3. Siamo per la parola; siamo nella relazione io – tu. Immediatamente non siamo per il silenzio e per questo è sempre ospite sgradito.

- 3.1. Però la parola vive del silenzio. E anche per noi il riferimento al silenzio diventa imprescindibile. Il silenzio dell'ascolto, il silenzio prima della risposta, il silenzio anche nella risposta.
- 3.2. Solo che il silenzio, nella relazione, indica come al di là della relazione, prima e dopo, ci sia la **solitudine**, la soppressione della relazione, a meno che la relazione non sia anche accoglienza della solitudine. La relazione potrebbe essere originaria, perché è solo grazie alla relazione che io sono, però relazione sul terreno comune della solitudine. C'è una solitudine originaria?
- 3.3. La nostra parola è insieme relazione e solitudine (è il pericolo costante della parole di essere voce di uno che grida nel deserto).
- 3.4. La solitudine, però, è povertà di senso, assenza di parola; di nuovo rivela la necessità del tu.

## 4. Originaria la parola o il silenzio?

- 4.1. «In principio era il Verbo, e il Verbo era presso Dio e il Verbo era Dio». La Parola è dall'origine. Però, secondo la nostra esperienza, la parola richiede il silenzio per essere proferita. Da sempre è il Verbo; da sempre è il silenzio. Forse sono entrambi originari.
- 4.2. Per noi il silenzio è la condizione della parola sensata, dal silenzio emerge ed è significativa la parola. In qualche modo sembra precedente il silenzio. Però è silenzio carico di parola, è un silenzio fecondo, caratterizzato non dall'assenza ma dalla pienezza di significato e di parola. Un silenzio che genera la parola, accoglie la parola ed è il destino della parola.
  - 4.2.1. Questo silenzio non è mutismo, non è semplice assenza o privazione della parola, assenza di rumore. Questo silenzio non ha e non può avere significato negativo.
  - 4.2.2. È il silenzio in cui accade la generazione, la vita nel suo germogliare.
  - 4.2.3. È il silenzio della poesia, dell'ispirazione. È l'urgere della parola, del significato alla sua espressione e, insieme, è la disponibilità alla accoglienza della parola generata.

- 4.3. Come la parola, anche il silenzio è fatto esclusivamente umano: solo l'uomo sa fare silenzio, sa vivere nel silenzio. Per questo, la non originarietà né dell'una né dell'altro. Sono entrambi originari, coesenziali. La parola vive del silenzio e si rigenera nel silenzio. Ciò che c'è di essenziale nella parola è il silenzio. E il silenzio diventa generazione e accoglienza della parola e dell'altro.
  - 4.3.1. La parola sfocia nel silenzio, come il silenzio si inverte, tende alla parola. Parola e silenzio sono coesenziali; sono due realtà originarie e polari; per questo non sono esprimibili (sia perché originarie sia perché polari)
  - 4.3.2. Se non c'è questa polarità, il silenzio diventa mutismo raggelante e reclusivo, e la parola diventa chiacchiera e rumore.
  - 4.3.3. Per questo, ogni parola vera conserva qualcosa del silenzio e il silenzio genera la parola e rinvia la parola sempre oltre, verso l'indicibile e l'impensabile.
- 4.4. Nello spreco di parole, c'è lo spreco di noi stessi. Il silenzio potrebbe essere la condizione per poter attingere a quella parola originaria che ci ha posto in essere, la nostra parola, quella parola che siamo. In questo silenzio potrebbero riacquistare significato le tante parole che ascoltiamo e che pronunciamo.

## 5. Il silenzio dell'Origine.

- 5.1. La parola è ciò che ci caratterizza rispetto a tutto il resto. Il silenzio è tornare a livelli non umani, non nostri?
  - 5.1.1. Non di regresso a livello animale si tratta, ma di regresso verso l'Origine, di regresso a quel Silenzio in cui è stata pronunciata la parola che siamo.
  - 5.1.2. Questa origine non possiamo attingerla perché noi siamo parola; non possiamo sopprimerci per arrivare al Silenzio dell'Origine.
  - 5.1.3. Questa Origine sembrerebbe inattuabile. Se vogliamo attingere a questa Origine dobbiamo liberarci di tutte le nostre parole, idee, costruzioni: dobbiamo essere solo la parola che siamo.
- 5.2. Perché solo nel silenzio possiamo avvicinarci all'Origine?
  - 5.2.1. La parola, come abbiamo visto, è dialogo, discorso. Quindi vive nella successione. Questa è anche la sua forza. La parola vive nel costante rinvio alle parole precedenti e a quelle successive (e questo è anche il suo pericolo, di cadere nella dispersione). In questo rinvio, la parola che si fa discorso sa unificare passato, presente e futuro (in qualche modo si 'eternizza'). Ecco perché il Logos può farsi parola umana.
  - 5.2.2. Però dove posso incontrare il Logos? Solo nell'istante in cui l'eterno si fa tempo e, noi, in un certo modo, ci facciamo eterni. Ma l'attenzione all'istante implica la rinuncia alla parola che resta sempre apertura al passato, presente e futuro. E la difficoltà a cogliere l'istante sta proprio nel nostro essere sempre nella parola che è rinvio e che impedisce di cogliere l'immediatezza dell'istante, l'eterno nel tempo.
  - 5.2.3. «"Il tacere è l'originario raccogliersi dell'essenza dell'uomo verso l'essere e viceversa". L'essere – *Logos* come tale non dice né si lascia dire in parole, ma come "silenzio originario è la premessa di ogni dire della parola nella risposta". L'essere – *Logos* si rivolge all'uomo in silenzio, perché l'uomo possa parlare corrispondendo al tacito invito»<sup>216</sup>.
    - 5.2.3.1. C'è il silenzio dell'uomo per poter accogliere l'essere.
    - 5.2.3.2. C'è l'essere che è condizione di ogni parola e in questo senso è silenzio originario che si rivolge all'uomo perché l'uomo lo possa incontrare e dire in parole.
  - 5.2.4. Il Silenzio è il donarsi dell'Essere oltre tutte le parole che correrebbero il pericolo di ridurlo a semplice ente. Questo silenzio che tutto abbraccia e che è condizione di ogni parola è l'infinito ed è il segno della nostra creaturalità.
- 5.3. La nostra parola e l'Origine.
  - 5.3.1. La nostra parola è sempre definita; le categorie sono nostre categorie. Per questo la parola umana non potrà mai dire l'Origine incondizionata, l'Assoluto: altrimenti lo determinerebbe, lo condizionerebbe. Ed è l'errore in cui cade ogni pretesa di conoscere, di possedere Dio.
  - 5.3.2. Di fronte all'Origine, in qualche modo sperimentiamo la povertà della nostra parola, sperimentiamo la nostra creaturalità e la necessità di trascenderci. Qui, allora, nella relazione con l'Assoluto, la possibilità della compresenza di termini contraddittori.
  - 5.3.3. L'uomo ritrova tutta la sua povertà. È uomo per la parola, abita la parola e, in qualche modo, è posseduto dalla parola. Però si accorge che non è proprio vero che dimora nella parola, ma che è pellegrino proprio in forza della parola. La parola è il rischio da correre, ma la patria è il silenzio.

<sup>216</sup> RUGGENINI, *I fenomeni cit.*, 139; le citazioni sono da HEIDEGGER, *Eraclito*.

- 5.3.4. Questo silenzio non è il fallimento della parola, non è indice solo di povertà, ma è (nonostante tutta la ricchezza della parola, nonostante la sua forza creatrice) il trascendimento della parola a cui ci invita la parola stessa proprio per l'inesauribilità del suo significato. Il silenzio come eccesso di presenza, come esplosione della parola.
- 5.3.5. Questo silenzio è origine della parola sensata, è l'orizzonte della parola. Un orizzonte che pervade la parola stessa, un orizzonte mai raggiungibile, per quanto reale.

Il dicibile non è tutto e, forse, non è la cosa più importante. E, probabilmente, aveva ragione Wittgenstein.

## BIBLIOGRAFIA

- ANTISERI D. – BALDINI M., *La rosa è senza perché*, Città nuova 1998.
- ARATA C., *Dio oltre il principio di non contraddizione*, Morcelliana 2009.
- ARISTOTELE, *Metafisica*, Bompiani 2000.
- ARISTOTELE, *Politica*, in *Opere*, Laterza, Bari, 1973, vol. IX.
- BACCARINI E., *In principio era la parola. La svolta di Ferdinand Ebner*, in <http://mondodomani.org/dialegesthai/eb01.htm#1liv>.
- BACCARINI E., *La passione del filosofo: pensare l'originario*, in <http://mondodomani.org/dialegesthai/eb03.htm>.
- BALDINI M., *Elogio del silenzio e della parola: i filosofi, i mistici e i poeti*, Rubbettino Editore, 2005.
- BALDINI M., *Ferdinand Ebner*, *communio* 175-176, 2001.
- BALDINI M., *Le parole del silenzio*, Edizioni Paoline, 1986.
- BERTOLDI A., *Il pensatore della parola. Ferdinand Ebner filosofo dell'incontro*, Città nuova 2003.
- BUBBIO P. D. – CODA P., *L'esistenza e il logos*, Città nuova 2007.
- CACCIARI M., *Della cosa ultima*, Adelphi, 2004.
- CASPER B., *Il pensiero dialogico*, Morcelliana 2009.
- CHIEREGHIN F., *Dall'antropologia all'etica*, Guerini e Ass. 1997.
- CISLAGHI A., *Id quo maius desiderari nequit*, in <http://mondodomani.org/dialegesthai/ac01.htm#rif22>
- H. DIELS – W. KRANZ, *I presocratici. Testimonianze e frammenti*, Bompiani, 2006.
- EBNER F., *La parola e le realtà spirituali. Frammenti pneumatologici*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1998.
- EBNER F., *Parola e amore*, Rusconi 1998.
- EBNER F., *Proviamo a guardare al futuro*, Morcelliana 2009.
- FABRIS A., *Paradossi del senso*, Morcelliana 2002.
- GADAMER H.G., *Amicus Plato magis amica veritas*, in *Studi platonici*, vol. I, Marietti 1983.
- GADAMER H.G., *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 1983.
- GENTILE A., *Filosofia del limite*, Rubbettino, 2012.
- GÓMEZ DÁVILA N., *In margine a un testo implicito*, Adelphi 2001.
- GUARDINI R., *Etica. Lezioni all'Università di Monaco (1950–1962)*, Morcelliana, Brescia 2001.
- HEIDEGGER M., *Essere e Tempo*.
- HEIDEGGER M., *L'abbandono*, Il Melangolo, Genova 1989.
- HEIDEGGER M., *Lettera sull'umanesimo*, in *Segnavia*, Adelphi, Milano, 1987.
- HÖLDERLIN F., *Mnemosyne*, in *Le liriche II*, Adelphi 1977.
- HOWARD T., *Solo lo stupore conosce* in <http://www.meetingrimini.org/detail.asp?c=1&p=6&id=1683&key=3&pfix=>.
- JABES E., *Il libro delle interrogazioni* Marietti 1988.
- JASPERS K., *Filosofia*, Utet, Torino 1978.
- JASPERS K., *Metafisica*, Mursia 2003.
- JÜNGER E., *Al muro del tempo*, Adelphi 2000.
- LAVELLE L., *Le parole et L'écriture*, L'artisan du livre, Paris 1947.
- MANCINELLI P., *Rosenzweig e la questione dell'essere: pensare l'inizio in una terra altra*, in <http://mondodomani.org/dialegesthai/pm03.htm#nota14>.
- MERINI A., *La carne degli angeli*, Frassinelli 2003.
- NATOLI S., *Parole della filosofia*, Feltrinelli 2004.
- NATOLI S., *Stare al mondo*, Feltrinelli 2002.
- PANIKKAR R., *Opera Omnia*, vol. IX, tomo 1, *Mito, simbolo, culto*, Jaca Book, Milano 2008.
- PAREYSON L., *Esistenza e persona. Saggi teorici*, Taylor, Torino 1950.
- PAREYSON L., *Filosofia ed esperienza religiosa*, in *Annuario filosofico* 1, 1985, Mursia 1986.
- PAREYSON L., *Ontologia della libertà*, Einaudi 1995.
- PASCAL B., *Pensieri*, Paoline 1987.
- PICARD M., *Il mondo del silenzio*, Servitium 1996.
- PICO DELLA MIRANDOLA, *De hominis dignitate*, trad. di E. Garin, Pisa, Scuola Normale Superiore, 1985.
- REALE G. – ANTISERI D., *Quale ragione?*, R. Cortina Editore, 2001.
- RICOEUR P., *Il simbolo dà a pensare*, Morcelliana 2002.
- RICOEUR P., *Riflession fatta. Autobiografia intellettuale*, Jaca Book 1998.
- RIPANTI G., *Parola e ascolto*, Morcelliana 1993.
- RIPANTI G., *Parola e tempo*, Morcelliana 2004.



Rompere il silenzio, Tra grande silenzio e silenzio colpevoli, Sanzeno 3-4 settembre 2010, Atti del Convegno in <http://www.santimartiri.org/convegno/sites/default/files/RompereIlSilenzio.pdf>.

ROSENZWEIG F., *Il nuovo pensiero*, Arsenale, Venezia, 1983.

ROSENZWEIG F., *La Scrittura. Saggi dal 1914 al 1929*, Città Nuova, Roma 1991.

ROSENZWEIG F., *La stella della redenzione*, Genova 1985.

ROSENZWEIG F., *La stella della redenzione*, Vita e Pensiero 2005<sup>1</sup>.

RUGGENINI M., *I fenomeni e le parole*, Marietti 1992.

SILESIUS A., *Il pellegrino cherubico*, Paoline 1992.

SPANO M., VINCI D., *L'uomo e la parola: pensiero dialogico e filosofia contemporanea*, Il pozzo di Giacobbe, 2007.

TOTI D., *Franz Rosenzweig. Possibilità di una fondazione della nuova filosofia della storia*, edizione Pontificia Università Gregoriana, 2000.

VATTIMO G., *Essere, storia e linguaggio*, Marietti 1989<sup>2</sup>.

VINCI D., S. ZUCAL, *La parola giusta: linguaggio e comunicazione tra etica ed ermeneutica*, il pozzo di Giacobbe 2008.

WITTGENSTEIN L., *Lezioni e conversazioni sull'etica, l'estetica, la psicologia e la credenza religiosa*, Adelphi 1967.

WITTGENSTEIN L., *Pensieri diversi*, Adelphi 1980.

WITTGENSTEIN L., *Tractatus logico-philosophicus e quaderni 1914 - 1916*, Einaudi 1979.

ZUCAL S., *Ferdinand Ebner. La «nostalgia» della parola*, Morcelliana, Brescia 1999.