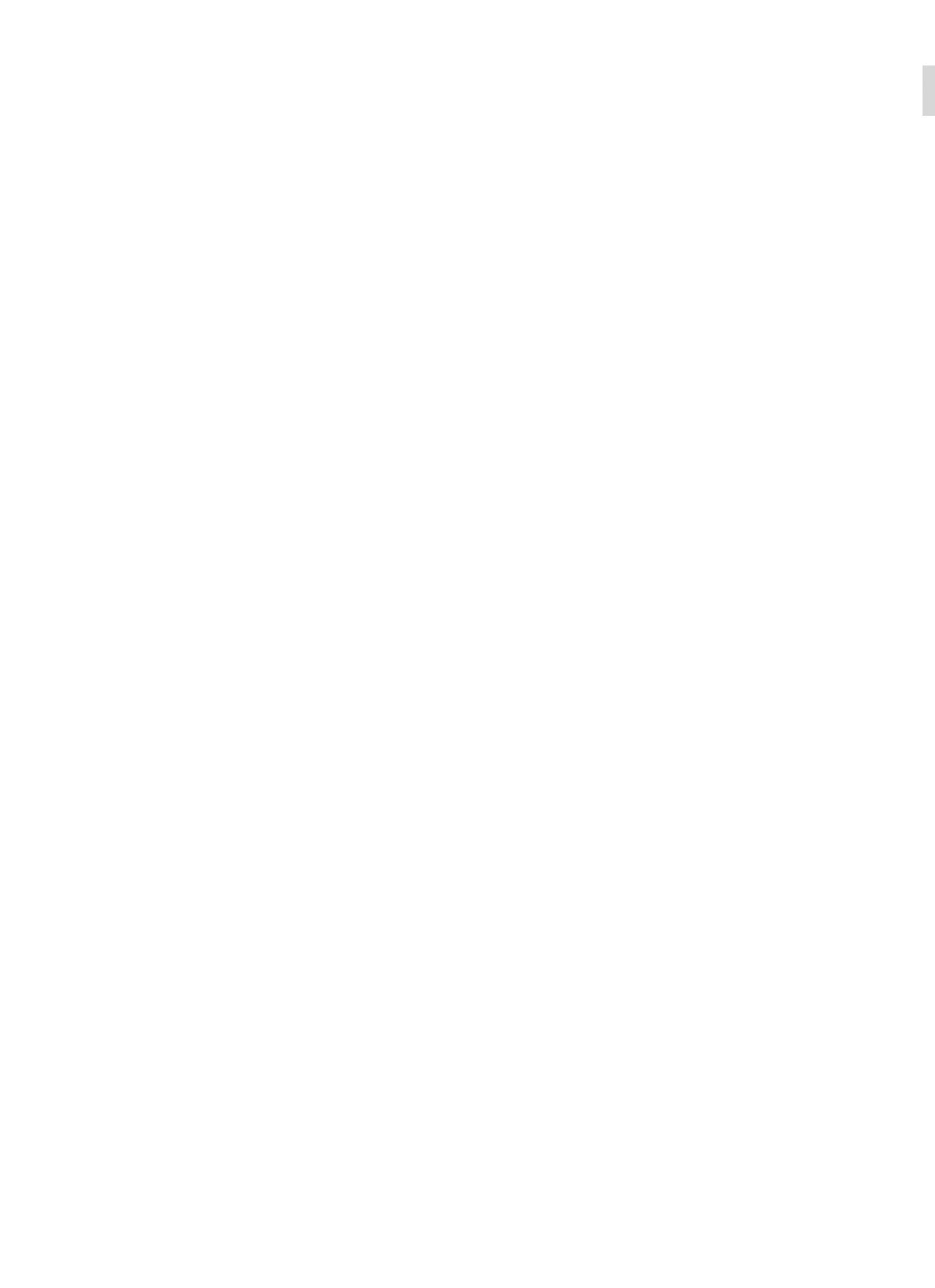


# FORMAZIONE E TEOLOGIA

Collana diretta da Carmelo Torcivia



FORMAZIONE E TEOLOGIA

ROBERTO MANCINI

# IL SERVIZIO DELL'INTERPRETAZIONE

MODELLI DI ERMENEUTICA  
NEL PENSIERO CONTEMPORANEO

il pozzo di giacobbe

© 2010, by Crispino Di Girolamo



il pozzo di giacobbe

Corso Vittorio Emanuele, 34

91100 Trapani

Tel./fax 0923.540339

e-mail: [ilpozzodigiacobbe@virgilio.it](mailto:ilpozzodigiacobbe@virgilio.it)

[www.ilpozzodigiacobbe.it](http://www.ilpozzodigiacobbe.it)

ISBN: 978-88-6124-142-8

Copertina: C. Martinico – Mood

Impaginazione: Modo – Debora Marchingiglio

Stampa: Arti Grafiche Corrao – Trapani

**CARATTERISTICHE:** Questo libro è composto in New Aster, corpo 10; è stampato su carta Selena Avorio da 100 gr/m<sup>2</sup> delle Cartiere Burgo; le segnature sono piegate a sedicesimo – formato rifilato 15,5x21,5 cm – con legatura in brossura e cucitura a filo refe; la copertina è stampata su cartoncino R400 Matt Satin delle Cartiere Burgo da 300 gr/m<sup>2</sup> plastificata con finitura lucida.

*a Sergio*



## INTRODUZIONE

Che cos'è la conoscenza? Che cosa significa conoscere? Non solo per degli scienziati o, con termine più ambiguo, per degli "intellettuali", ma per delle persone "normali", per tutti. Abbiamo bisogno, per vivere bene, di una conoscenza elaborata in prima persona, e non solo di informazioni ricevute dal sistema dei *media*?

Da tempo la conoscenza appare riservata all'ambito della scienza e questo vale quanto più la scienza stessa mostra di trasformarsi velocemente in potenza tecnologica. È come dire che, nell'opinione corrente, si prende alla lettera l'equazione *sapere è potere*, cosicché l'essenza e il senso della conoscenza starebbero nel dominio che essa consente. Nel resto degli ambiti dell'esperienza umana – dal campo dell'educazione e della scuola a quello della politica, dalle questioni sociali ai processi dell'economia, dall'esperienza religiosa alle scelte di vita – sembra che tutto si risolva direttamente nel primato di chi si trova ad avere più potere degli altri, avendo così facoltà di decidere secondo la propria volontà al di sopra di ogni competenza e a prescindere da ogni dissenso. Il confronto con la verità e la conoscenza sono fuori gioco, oppure posti sotto ricatto: se servono ad avere potere sono ammessi e persino esaltati, altrimenti sono giudicati inutili e pericolosi. Infatti nel dibattito culturale e politico di solito chi insiste sulla verità lo fa non per servirla, ma per vincere sui suoi avversari. Solo sulle labbra delle vittime o dei familiari delle vittime di violenze e ingiustizie il bisogno di verità torna a suonare onesto e credibile. Del resto queste voci restano per lo più e per lungo tempo inascoltate. Ciò accade non solo per l'iniquità dei potenti e per l'indifferenza delle persone "normali", ma anche perché in generale è ostile alla conoscenza e alla verità una civiltà nella quale tutto è demandato al mercato e ai suoi automatismi. Le teorie del capitalismo cognitivo e della conoscenza come risorsa non fanno altro che chiudere il cerchio di questa sparizione della conoscenza effettiva, del confronto con la verità e del senso del rispetto per le persone, per la natura, per la vita.

In un contesto del genere credo sia importante tornare a riflettere su che cosa sia propriamente *conoscere*, rendendosi conto del

fatto che l'orizzonte, le forme e i doni della conoscenza autentica sono molto più ampi di quanto non accade nella sola indagine scientifica regolata da procedure standard. C'è conoscenza nell'arte così come nella fede onesta, quella che non è fanatica o settaria; c'è conoscenza nella riflessione delle persone su se stesse e sulla vita come pure nell'intimità interpersonale e nel dialogo; c'è conoscenza nella sapienza educativa degli adulti responsabili così come in ogni attività di autentica sollecitudine per le persone e per la natura. C'è conoscenza in ogni rivelazione del senso delle esistenze, come accade per esempio nei sogni se li si ascolta e li si comprende attraverso il servizio dell'interpretazione. O, ancora, c'è conoscenza nella speranza, in quel sognare a occhi aperti che, come dice Ernst Bloch,<sup>1</sup> è la facoltà della coscienza anticipante di vedere ciò che di buono è latente nella storia e preme per nascere.

Rispetto alla pluralità di queste esperienze la filosofia si presenta molto più vicina al bisogno e al desiderio umano di conoscenza diffuso in ogni passaggio della vita che non al sapere divenuto puramente tecnico e sistematicamente finalizzato al dominio. Questo libro<sup>2</sup> vuole contribuire a chiarire la natura della conoscenza filosofica, così prossima alle aperture e alle esigenze conoscitive che sorgono nella quotidianità degli esseri umani, concependola anzitutto come *interpretazione* e intendendo quest'ultima come servizio reso, nel contempo, alla verità, alle persone, alla vita. Nel corso dei secoli l'*ermeneutica* si è delineata come *arte e tecnica* dell'interpretazione di significati, di universi simbolici, di verità che non erano immediatamente accessibili. L'*ermeneutica* delle scritture sacre e quella dei testi giuridici hanno rappresentato, in questo senso, il modello di una conoscenza che esige decifrazione anziché arbitrio, ascolto anziché oggettivazione, partecipazione anziché dominio. Però allar-

---

1 Cfr. E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Suhrkamp, Frankfurt 1959, tr. it., *Il principio speranza*, a cura di T. Cavallo ed E. De Angelis, Garzanti, Milano 1994.

2 Il volume riprende i miei scritti seguenti: *La promessa segreta. Una lettura della "Negative Dialektik" di Theodor W. Adorno*, in «Ermeneutica Letteraria», n. III, 2007, 15-32; *Ermeneutica come risveglio. La via maieutica di María Zambrano*, in «Ermeneutica Letteraria», n. 1, 2005, 19-29; *Dal dualismo alla partecipazione. L'idea di ermeneutica nel pensiero di Raimon Panikkar*, in «Ermeneutica Letteraria», n. VI, 2008, 14-25. Il capitolo sul pensiero di Levinas è invece inedito.



gando lo sguardo ci si è resi conto del fatto che l'essere umano esiste interpretando o, come dice Martin Heidegger,<sup>3</sup> che l'esistenza comprendente e interpretante è proprio il suo modo di essere al mondo. Interpretare la volontà degli dei, gli oracoli, il cielo, i sogni, le carte, i segni della natura, i volti, le mani, i sintomi del corpo, i gesti, il tempo, gli spazi, le intenzioni delle persone è connaturato all'esperienza umana, secondo modalità diverse nel tempo e nelle culture.

Tutto per noi può trasformarsi in segno, in simbolo, in messaggio, in costellazione di significati che richiede una lettura non superficiale. Questo dato è stato assunto come fatto fondamentale e paradigmatico dalla cosiddetta filosofia ermeneutica, nel corso del Novecento, in particolare grazie ad autori quali lo stesso Heidegger, Hans Georg Gadamer, Paul Ricoeur e Luigi Pareyson.<sup>4</sup> Infatti di solito, quando si evoca l'ermeneutica in ambito filosofico, la mente va a questi pensatori. Il calco, per così dire, lasciato dalla loro opera converge nell'idea fondamentale per cui è ermeneutica una filosofia che intende la conoscenza come un rapporto di interpretazione tra il soggetto umano e la verità stessa. I luoghi comuni formati nel tempo attorno a una simile prospettiva non rendono giustizia al valore di quella che propongo di chiamare la sapienza ermeneutica. Il primo torto, palese, sta nel giudicare sbrigativamente il pensiero ermeneutico, in quanto teoria e prassi dell'interpretazione, come una forma di relativismo, di soggettivismo, di adeguamento arbitrario tra testi e verità al modo di pensare dell'interprete. Gli integralisti, i nostalgici e i reazionari di ogni specie, soprattutto in ambito religioso e presso le autorità preposte al controllo dell'ortodossia, vedono nell'ermeneutica un tradimento dell'immutabile e univoco patrimonio della fede.

C'è poi una seconda lettura dell'ermeneutica che, senza farle propriamente un torto, ne costituisce tuttavia una riduzione. È una

---

3 Cfr. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Nyemeier, Tübingen 1927, tr. it., *Essere e tempo*, a cura di Chiodi, Longanesi, Milano 1976, 182-195.

4 Ho proposto una ricostruzione della storia della filosofia ermeneutica nei seguenti volumi: *L'ascolto come radice. Teoria dialogica della verità*, E.S.I., Napoli 2009 (1a ed. 1995), 51-94; *Il dono del senso. Filosofia come ermeneutica*, Cittadella editrice, Assisi 1999, 17-46.

lettura che viene già dall'interno della filosofia ermeneutica e che poi viene rispecchiata dalla sua ricezione nel dibattito che ha suscitato. Il versante positivo di questa lettura sta nel fatto che essa mette in luce come l'interpretazione non sia affatto una teoria puramente soggettiva, una tesi provvisoria proposta in mancanza di un sapere più solido, un'ipotesi legata semplicemente all'impressione o ai gusti dell'interprete, senza disciplina, senza rigore, senza fedeltà alla realtà interpretata. Invece si è chiarito che l'interpretazione è esperienza della verità, dove l'interprete deve vincere la tentazione del soggettivismo per entrare nella dimensione del servizio alla verità stessa. Tale servizio ha a che fare con il dialogo, con la testimonianza, con la traduzione.

L'esperienza conoscitiva vissuta ermeneuticamente è infatti un dialogo con i testi, con la realtà che si sta interpretando, con la verità, che allora non è più ridotta a un oggetto sottomesso al potere del soggetto conoscitivo, ma è riconosciuta quale alterità libera e viva. Questo dialogo impegna gli interpreti a farsi testimoni, li costituisce responsabili della comprensione, della comunicazione, della fedeltà a quanto hanno sperimentato come vero e credibile. E la testimonianza è il contrario della proprietà: il testimone serve la verità, adotta una disciplina, accetta di buon grado il "limite" di non essere lui a impersonare o a decidere la verità stessa. Proprio per questo non si sogna di stabilire su di essa un monopolio. La testimonianza è aperta per sua indole al confronto dialogico, alla pluralità delle altre testimonianze, al pluralismo che ciò comporta. Di conseguenza l'interpretazione, per come è concepita dall'ermeneutica, è una traduzione, cioè un correlare e far vivere significati da un contesto a un altro senza pretendere di esaurirli o di darne un'ultima versione indiscutibile.

Come si può vedere, questa direzione di pensiero, affermata dai filosofi dell'ermeneutica e riconosciuta dai loro commentatori, è preziosa e attendibile nel mettere in luce la natura partecipativa, dialogica, testimoniale e traduttiva della conoscenza che rimane fedele alla verità che cerca o che incontra. Perché allora accennavo poco fa a una riduzione del valore dell'ermeneutica stessa se si resta sul piano di questo tipo di riflessione relativa a che cosa significa interpretare? A me sembra che una simile impostazione si limiti ad affinare e a chiarire il nucleo epistemologico della conoscenza, lascian-

do d'altra parte in ombra il suo nucleo esistenziale. Voglio dire che la conoscenza in quanto tale non è un processo che si esaurisce in dinamiche quali pensare, vedere, ascoltare, leggere, tradurre, studiare, discutere, dialogare. La conoscenza è esistenza pensante, è trasformazione di se stessi, invero del modo di vivere e di convivere, è libertà in atto, etica vissuta, responsabilità. Bisogna cogliere la conoscenza come vita e non solo come pensiero. L'insistenza degli autori classici della filosofia ermeneutica su atteggiamenti e modalità relative alla conoscenza in senso epistemologico, nonostante l'indicazione heideggeriana secondo cui per noi interpretare è esistere, rischia di trascurare il fatto che l'esperienza ermeneutica chiede di dare alla vita una forma consonante con la verità incontrata. Tale esperienza appartiene a un divenire che coinvolge la persona nella sua interezza. Questo tipo di consapevolezza non rappresenta affatto un'aggiunta estrinseca allo spirito e alle scoperte della filosofia ermeneutica, direi anzi che si tratta del suo svolgimento coerente. È quanto si capisce con particolare forza grazie alla lezione dei quattro autori che sono al centro di questo studio: Theodor Adorno, María Zambrano, Raimon Panikkar ed Emmanuel Levinas.

C'è un valore etico e civile dell'ermeneutica che viene evidenziato, in queste pagine, sia dalla ripresa della riflessione di Theodor Wiesengrund Adorno, con la sua visione della filosofia come dialettica negativa, sia dall'opera di Emmanuel Levinas, con la sua radicale trasfigurazione del pensiero come risveglio morale alla responsabilità per l'altro. Dal loro rispettivo itinerario si mostra che esiste una giustizia superiore e completa, che è connaturata alla verità. Di conseguenza, se interpretare è servire quest'ultima, non può che essere, nel contempo, anche un impegnarsi con quella giustizia. Sarà in particolare nel confronto con il pensiero di Levinas che potrà essere individuato un autentico paradigma etico di ridefinizione del senso complessivo dell'ermeneutica. Per questa ragione tale passaggio è collocato come l'ultimo in questo testo, in quanto esso assume un'importanza che ritengo ricapitolativa del valore e della natura dell'esperienza ermeneutica.

Più prende corpo una nozione radicale di verità e più ci si rende conto di come la relazione interpretativa con essa ponga finalmente, con piena attenzione, anche la questione del soggetto della cono-

scenza, della sua identità aperta, incompiuta e tendente a un compimento inedito. Un soggetto che non può restare inalterato o immobile, poiché invece è chiamato a un cammino che lo porta a completare la propria nascita. È la tesi, anzi la testimonianza di María Zambrano, cui è dedicato il secondo momento della mia ricerca. Infatti interpretare, nella sua profondità esistenziale, significa nel contempo impegnarsi a ospitare la verità come un seme che va coltivato, come un nucleo di senso da assumere fino a portarlo alla luce. In un cammino del genere è la persona stessa, attratta a seguire un percorso di nascita radicale, che può pervenire all'attuazione della verità del proprio essere. Si delinea così, nonostante tutte le differenze e le asimmetrie di posizione, una sorta di doppia nascita: di chi cerca, grazie all'azione maieutica esercitata dalla verità, e di quest'ultima, grazie al servizio maieutico del soggetto conoscitivo, il quale inverando se stesso dà ospitalità e presenza, seppure in frammento, alla verità nel mondo.

Il contributo di Raimon Panikkar mostra a sua volta la natura strutturalmente interculturale dell'ermeneutica e la sua virtù di antidoto ai mille dualismi che spezzano la comprensione delle cose e la nostra stessa umanità. La memoria comune consegnata ai miti e ai simboli presi sul serio nelle diverse culture e nelle molteplici filosofie del mondo richiede l'esercizio dell'ermeneutica non come liquidazione razionale di questo patrimonio narrativo, ma come sua continua chiarificazione e ripresa riflessiva in vista di un'apertura più grande, rispetto a quanto non facciano di solito gli approcci filosofici, alla trama unitaria e profonda della vita.

Dall'incontro con filosofie così diverse come quelle di Adorno, di Zambrano, di Panikkar e di Levinas, ferma restando la loro rispettiva originalità, giunge un'inattesa e convergente apertura di orizzonte sul senso e sulle potenzialità della conoscenza ermeneutica. Un'apertura che conduce il pensiero oltre i confini del nucleo teorico già consolidato risultante dalle opere dei rappresentati classici di tale corrente della filosofia contemporanea. A conclusione del viaggio effettuato in queste pagine cercherò di indicare l'essenza del tipo di consapevolezza dischiusa per questa via. Se infatti l'indagine sullo statuto dell'interpretazione viene integrata con l'apporto degli autori ora ricordati, si capisce, intanto, che l'ermeneutica possie-

de una struttura interculturale. E si riconosce, inoltre, che essa non è affatto una forma ovvia e scontata di conoscenza, come ritiene chi si limita a ricordare la finitezza del nostro sapere. L'ermeneutica è semmai un'autentica conoscenza sapienziale, rara e ardua. La sua coltivazione richiede tutta intera la nostra libertà e anche la creatività di chi non si rassegna né alla menzogna, né alla violenza, né alle molteplici divisioni che spezzano l'unità dell'umanità. A chi accetta di inoltrarsi lungo questa via, la verità si rivela come un amore sconosciuto, che tuttavia ci riguarda in ogni aspetto della vita. Per questo il principio ricapitolativo della sapienza ermeneutica è, a mio avviso, *veritas in caritate*.

Al termine di questa introduzione desidero esprimere la mia riconoscenza a Fabiola Falappa per il confronto sui temi e gli autori studiati qui, a Rita Bellomari per il suo aiuto nella revisione del testo, a Carmelo Torcivia per averne incoraggiato e favorito la pubblicazione e a Sergio Labate – cui il libro è dedicato – per il dialogo filosofico e l'amicizia che durano ormai da molti anni.



# I. DIALETTICA ED ERMENEUTICA: LA VIA DI THEODOR W. ADORNO

## 1.1. La promessa segreta

Reinterrogarsi oggi sulla portata e sulle acquisizioni del pensiero ermeneutico comporta, tra l'altro, anche una ripresa di quel confronto tra dialettica ed ermeneutica che fu sviluppato negli anni Sessanta e Settanta del Novecento. Si trattò in particolare di un tentativo di dialogo tra la filosofia ermeneutica rappresentata soprattutto da Gadamer e alcune voci della Scuola di Francoforte.<sup>5</sup> La ragione per riprendere ora la questione non sta nell'intento di indicare pregi e limiti della dialettica e dell'ermeneutica come se fossero modelli definiti che, restando nel loro profilo ormai classico, dovrebbero semplicemente trovare una nuova forma di interazione. La ragione sta piuttosto nell'ipotesi di una rilettura del rispettivo statuto di entrambe, che permetterebbe di conseguenza di vedere altrimenti la loro correlazione. In questo capitolo vorrei dedicare la mia analisi specificamente a un nuovo ascolto del testo teoretico capitale di Adorno, la *Negative Dialektik*, perché qui soprattutto permane in maniera paradigmatica la memoria del senso riconosciuto nell'incerto profilo di una promessa inscritta nella vita, la "promessa di felicità".<sup>6</sup> Che è anche la promessa dell'avvento della verità senza più inganno né scissione tra quanto vediamo e ciò che essa è effettivamente: «non

- 
- 5 K. O. APEL u. a., *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Suhrkamp, Frankfurt 1971, tr. it., *Ermeneutica e critica dell'ideologia*, a cura di G. Tron, Queriniana, Brescia 1979. Sulla stessa questione ricordo anche la riflessione di RICOEUR nel volume *Le conflit des interprétations*, Seuil, Paris 1969, tr. it., *Il conflitto delle interpretazioni*, a cura di R. Balzerotti, F. Botturi e G. Colombo, Jaca Book, Milano 1977. Di recente il confronto tra dialettica negativa ed ermeneutica è stato ripreso in Italia nel volume di AA.VV., *Adorno e Heidegger. Soggettività, arte, esistenza*, a cura di L. Cortella, M. Ruggenini e A. Bellan, Donzelli, Roma 2005.
- 6 TH. W. ADORNO, *Negative Dialektik*, Suhrkamp, Frankfurt 1973 (1a ed. 1969), 336, tr. it., *Dialettica negativa*, a cura di P. Lauro, Einaudi, Torino 2002, 336. Cfr. anche TH. W. ADORNO, *Ästhetische Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt 1974, 1a ed. 1970, 461, tr. it., *Teoria estetica*, a cura di E. De Angelis, Einaudi, Torino 1977, 520-521.

c'è luce sugli uomini e sulle cose in cui non sia riflessa la trascendenza. È incancellabile dalla resistenza al mondo funzionale dello scambio quella dell'occhio che non vuole che i colori del mondo vengano meno. Nell'apparenza si promette il senza apparenza». <sup>7</sup> Il rimando alla promessa immanente alla condizione dei viventi, spesso trascurato dagli studi critici su Adorno, <sup>8</sup> muta la prospettiva in maniera da invitare a una riconsiderazione della stessa esperienza ermeneutica della verità. Nella dialettica negativa vive infatti una logica della promessa che può essere illuminante, a mio avviso, appunto per ripensare lo statuto e i compiti dell'ermeneutica.

Il movimento del risalire sino alla promessa immanente alla nuda vita umana e del mondo è, a mio parere, il cammino stesso della dialettica negativa, cioè della specifica conformazione della filosofia che Adorno ritiene credibile nell'assumere con lucidità la tensione tra realtà storica e verità. Infatti, man mano che il pensare fa la sua esperienza della negatività esistente, accettando le disillusioni che dolorosamente ci aprono gli occhi su una storia tragica e delirante, nella stessa misura si apre a una logica diversa che disegna il campo di relazioni e di eventi tipico della dinamica della promessa. Questa non viene mai evocata o anticipata come un orizzonte *a priori* di senso, ma riconosciuta dal fondo del patire storico e dalla lucidità di una coscienza che non si fa illusioni. Si può anzi dire che Adorno abbia riposto il rimando alla promessa tra le pieghe della sua scrit-

---

7 TH. W. ADORNO, *Negative Dialektik*, 396-397 (362-363). D'ora in poi le pagine riportate in parentesi dopo quelle dell'edizione originale si riferiranno alla traduzione italiana. Un percorso analogo a quello della *Negative Dialektik* è rintracciabile nelle lezioni del semestre estivo del 1965, tenute da Adorno all'università di Francoforte e raccolte nel volume *Metaphysik. Begriff und Probleme*, Suhrkamp, Frankfurt 1998, tr. it., *Metafisica. Concetto e problemi*, a cura di L. Garzone, Einaudi, Torino 2006.

8 Tra gli studi che peraltro evidenziano il messianismo e il valore della speranza nella dialettica negativa adorniana ricordo: W. R. BEYER, *Adornos Negative Dialektik*, VEB, Berlin 1967; T. KOCH (Hrsg.), *Negative Dialektik und die Idee der Versöhnung*, Kohlhammer, Stuttgart 1973; W. BRÄNDLE, *Die Rettung des Hoffnungslosen. Die theologischen Implikationen der Philosophie Theodor W. Adornos*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1984; M. LUTZ-BACHMANN (Hrsg.), *Kritische Theorie und Religion*, Echter, Würzburg 1997; G. CUNICO, *Messianismo, religione e ateismo nella filosofia del Novecento*, Milella, Lecce 2001; U. MULLER, *Theodor W. Adornos Negative Dialektik*, Wissenschaftlichen Buchgesellschaft, Darmstadt 2006.



tura, in modo da preservarlo da un uso ideologico o direttamente teologico per cui proprio la promessa che riguarda la vita e gli esseri umani avrebbe finito per giustificare, quasi fosse una temporanea negazione o un momento dialettico in senso hegeliano, il male che essi intanto devono sopportare. La possibilità che una promessa ci riguardi è scoperta solo da chi considera criticamente ogni mistificazione e anche qualsiasi autorassicurazione confortante ma infondata: la memoria e l'attesa di una promessa oltre tutto questo sono il segreto della lucida coscienza tragica. Che proprio in un filosofo come Adorno si trovi una prospettiva di questo tipo non deve stupire: è opportuno ricordare in merito come sovente quanti hanno saputo meditare sulle *rovine*, cioè sull'andare in rovina della vita e della storia, abbiano nel contempo testimoniato che nondimeno l'esistenza è aperta a una promessa di liberazione che essa non inventa, ma riconosce.<sup>9</sup> Adorno, nella lucidità della sua visione tragica della realtà, è tra i più prossimi a una speranza di questo genere. Credo infatti che, al di là della banale distinzione tra filosofie pessimiste e ottimiste, solo la coscienza che patisce e interpreta la condizione tragica apra lo spazio più profondo all'intenzionalità della speranza, a quella memoria della promessa che è il nucleo di ogni fondato sperare.

Chi conosce l'itinerario teoretico adorniano sa che in esso l'idea di dialettica negativa assume una molteplicità di forme: illuminismo autocritico, materialismo, teoria critica della società, micrologia. In particolare, il metodo della *micrologia*, sulla scia dell'intuizione di Walter Benjamin, non chiede solo di seguire il criterio della pietra scartata dai costruttori, ossia di fare attenzione a ciò che è trascurato e giudicato inessenziale.<sup>10</sup> Esso invita anche a orientarsi seguendo la memoria di una specifica marginalità: quella lega-

---

9 La tensione tra le rovine e la promessa ricorre testualmente ed esplicitamente in autori come Dietrich Bonhoeffer, Hannah Arendt, María Zambrano, Martin Buber e Paul Ricoeur.

10 Cfr. TH. W. ADORNO, *Minima moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Suhrkamp, Frankfurt 1976 (Ia ed. 1951), 161-164, tr. it., *Minima moralia. Meditazioni della vita offesa*, a cura di R. Solmi, Einaudi, Torino 1976, 144-146. Sulla concezione della conoscenza nel pensiero di Benjamin rimando alle osservazioni da me proposte nel volume *L'ascolto come radice. Teoria dialogica della verità*, 140-148.

ta all'implausibilità e alla fragilità, ma anche all'indelebilità,<sup>11</sup> proprie di una promessa di senso, di integrità, di felicità, di salvezza e di compagnia che troviamo in noi e nella vita benché solo come un frammento inesplicabile, sempre contraddetto da quel bando<sup>12</sup> che pone la storia sotto il sortilegio di un dominio anonimo e globale. Mentre questa promessa è l'impulso e l'orizzonte della micrologia, il bando rappresenta la negazione organizzata della verità, una negazione che punta alla sua cancellazione pura e semplice, come se mai fosse esistita una promessa che ci riguarda. Con questo termine non si deve qui pensare a una dichiarazione, a una parola data e intelligibile, a un volto che così ci si rivolge prefigurando un buon futuro, a un patto che comprenda, tra l'altro, anche il nostro consenso, al concreto e accertato avverarsi dell'impegno che si prende nel promettere qualcosa a qualcuno.

Tutti gli elementi *visibili* della relazione interpersonale tipica della promessa, per come può sperimentarla il destinatario, vengono meno: la parola data, il volto, il patto e soprattutto l'andare a buon fine. Né c'è in Adorno alcuna adesione alla religione della promessa, dove Dio garantisce il felice esito della storia. Eppure la promessa resta. Se si fa attenzione a non confonderla con il dispositivo razionale e con il quadro di certezze fondati da una potenza, umana o divina che sia, si potrebbe forse parlare di una *logica* della promessa, quella già evocata dal termine micrologia, che è appunto micrologia della promessa. Non si tratta di una "logica" nel senso di una razionalità immanente, superiore e provvidenziale, che presieda con i suoi automatismi alle vicende della vita, né di una logica che vinca su ogni contraddizione o assurdità ricomprendendo gli eventi nel proprio ordine.<sup>13</sup> Si tratta invece di una logica intesa come il sen-

---

11 La bellezza della natura incarna questo modo d'essere: «della promessa il bello naturale ha la debolezza e, al tempo stesso, l'indelebilità» (TH. W. ADORNO, *Ästhetische Theorie*, 114, 125).

12 *Bann*: cfr. TH. W. ADORNO, *Negative Dialektik*, 337, (308).

13 La contestazione adorniana di una logica di questo tipo può ben essere riassunta dalle affermazioni di un personaggio del racconto *Das Versprechen*, di Friedrich Dürrenmatt, il quale protesta così contro l'ordine apparente delle trame narrative dei romanzi gialli: «nei vostri romanzi il caso non ha alcuna parte, e se qualcosa ha l'aspetto del caso, ecco che subito dopo diventa destino e concatenazione; da sempre voi scrittori la verità la date in pasto alle regole drammatiche. (...) Non cerca-

so, il criterio e la continuità, negata ma non distrutta, di una fedeltà verso la felicità promessa alla vita. La preparazione necessaria a vivere tale fedeltà è quella per cui impariamo a togliere una serie di costrizioni e di falsità per giungere – ai margini, in fondo alla piramide sociale, proprio lì dove si è disprezzati o ignorati – all’altezza della promessa stessa. È in gioco un futuro inedito e liberato non per il singolo isolato, ma per ciascuno e per tutti. Il corso del mondo finora ha saputo solo alludere *via negationis* a questa eventualità: per ora rimangono i disastri di una società priva di qualsiasi senso della promessa, senza nulla da attendere, dove gli individui sono costretti a vivere in un’infelicità organizzata, incapaci di elaborare e di curare il contagio ubiquo del terrore.

La questione cruciale, nella prospettiva adorniana, è quella dell’assunzione dell’esigenza di salvezza entro una visione areligiosa e radicalmente critica della civiltà impostasi su scala mondiale, con la consapevolezza dei fallimenti sia della fede che della ragione. Chi legge le pagine della *Negative Dialektik* avverte la tonalità impressa da due sentimenti di fondo: da un lato lo spirito di rivolta verso tutte le identità date e verso la loro totalità socialmente organizzata, dall’altro la nostalgia propria di un’attesa senza interlocutore evidente o credibile.<sup>14</sup> Emerge qui, nitida, l’affermazione della dignità

---

te di penetrare in una realtà che torna ogni volta a sfuggirci di mano, ma costruite un universo da dominare. Questo universo può essere perfetto, possibile, ma è una menzogna. Mandate alla malora la perfezione se volete procedere verso le cose, verso la realtà, come si addice a degli uomini, altrimenti statevene tranquilli, e occupatevi di inutili esercizi di stile» (F. DÜRRENMATT, *Das Versprechen. Requiem auf den Kriminalroman*, Diogenes Verlag, Zürich 1958, tr. it., *La promessa. Requiem per il romanzo giallo*, a cura di S. Daniele, Feltrinelli, Milano 1985, 16 e 17). Con l’illusione della logica quale sintesi ordinata della vita cade anche l’illusione della promessa intesa come l’atto che deriva dalla potenza di realizzare quanto ci si è impegnati a mantenere: la tragedia di questo fallimento è al centro del racconto.

- 14 Lo spirito di rivolta si mostra chiaramente in alcuni aforismi dei *Minima moralia*: «il tutto è il falso» (op. cit., 57; 48) e «non si dà vera vita nella falsa» (*ibidem*, 42; 35). Scrive ancora l’autore a proposito della distretta in cui si trovano quelli che per vocazione e per lavoro non rinunciano a pensare: «la contraddizione per cui gli intellettuali sono, nello stesso tempo, profittatori della cattiva società e quelli dal cui lavoro – socialmente inutile – dipende in larga misura il successo di una società emancipata dall’utilità non è di quelle che si lasciano accettare una volta per tutte e mettere definitivamente da parte. È una contraddizione che consuma senza tregua la qualità oggettiva. Comunque agisca, l’intellettuale sbaglia. Egli sperimenta radi-

dell'attendere invano.<sup>15</sup> I due sentimenti si fondono in un senso di irriducibile attesa, nonostante la critica di ogni illusione, che pervade la prospettiva dell'autore: se c'è una verità, essa non potrà manifestarsi che come redenzione ultima.<sup>16</sup> Sin dall'inizio del testo ci si trova a pensare sulle macerie della ragione o anche della redenzione come progetto. La stessa filosofia, proprio in quanto non realizzata in nessun luogo del mondo, sopravvive come coscienza critica e autocritica. Dal fallimento il pensiero può imparare a evitare di ridursi a tecnica di identificazione del reale e del vivente per aprirsi all'aconcettuale, al non identico con sé: «la dialettica è la coscienza conseguente della non identità».<sup>17</sup> Nel linguaggio della promessa tale affermazione si può trascrivere nella constatazione del fatto che nulla di ciò che sarebbe stato degno di esserci promesso si è realizzato. È un passaggio essenziale perché già ora si inizia a vedere che, se il senso possibile e credibile della nostra condizione ha un segreto legame con una promessa che riguarda ciascuno, è comunque necessario prendere distanza dalla tendenza della ragione a farsi progetto, esecuzione, controllo e dominio, oppure a sprigionare la distruttività pura che si canalizzava nei suoi sforzi di positi-

---

calmente, come una questione di vita, l'umiliante alternativa di fronte alla quale il tardo capitalismo mette segretamente tutti i suoi sudditi: diventare un adulto come tutti gli altri o restare un bambino» (*ibidem*, 173-174; 154-155). Il sentimento di nostalgia, invece, affiora ad esempio nel modo in cui Adorno considera il rapporto dell'individuo con la felicità: «è per la felicità come per la verità: non la si ha, ma ci si è. Felicità non è che l'essere circondati, l' 'essere dentro', come un tempo nel grembo della madre. Ecco perché nessuno che sia felice può sapere di esserlo. Per vedere la felicità dovrebbe uscirne: e sarebbe come chi è già nato. Chi dice di essere felice mente, in quanto evoca la felicità e pecca contro di essa. Fedele alla felicità è solo chi dice di *essere stato* felice. Il solo rapporto della coscienza alla felicità è la gratitudine: ed è ciò che costituisce la sua dignità incomparabile» (*ibidem*, 143-144; 127).

15 L'esperienza di questa attesa si rinnova nel rapporto con le opere d'arte; scrive Adorno nella *Ästhetische Theorie*, 205 (229): «l'arte è la promessa della felicità: una promessa che non viene mantenuta».

16 «La filosofia, quale solo potrebbe giustificarsi al cospetto della disperazione, è il tentativo di considerare tutte le cose come si presenterebbero dal punto di vista della redenzione. La conoscenza non ha altra luce che non sia quella che emana dalla redenzione sul mondo: tutto il resto si esaurisce nella ricostruzione a posteriori e fa parte della tecnica» (TH. W. ADORNO, *Minima moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, 333; 304).

17 TH. W. ADORNO, *Negative Dialektik*, 17, (7).

vità. Se alla vita umana e a quella del mondo è rivolta una promessa, questa non può consistere in un progetto, né fisico-biologico, né umano, né divino. In Adorno la ricerca di una dialettica senza idealismo né dogmatismo evoca, senza indicarla direttamente, un'*altra trascendenza*. Ogni esperienza rimanda oltre di sé nella direzione non solo dell'unicità irriducibile dell'aconcettuale, ma anche di un mondo liberato, il cui simbolo vivente e ferito è la natura. Il pensiero realmente critico, anziché identificare e congelare ciò che è vivo, deve riconoscerci un valore perdurante. Non si tratta di una trascendenza religiosa come comunemente viene intesa e neppure quella di un noumeno in senso kantiano. Piuttosto è la trascendenza di tutto ciò che sarebbe vita, e insieme verità, ma senza dominio. È la trascendenza di un mondo completamente diverso, evocato apertamente al termine dei *Minima moralia*: «si tratta di stabilire prospettive in cui il mondo si dissesti, si estranei, riveli le sue fratture e le sue crepe, come apparirà un giorno, deformato e manchevole, nella luce messianica».<sup>18</sup> L'esperienza del senso è fatta di testimonianza, resistenza, esposizione all'azione della vita e della verità.

Nostalgia, spirito di rivolta e fedeltà alla felicità sono le forze interiori che permettono al pensiero critico di non consegnarsi all'angoscia che spinge all'ansia di dominio e alla freddezza per cui di nessuno ci importa mai davvero. Per Adorno neppure la nostalgia, il sentimento potenzialmente più regressivo perché capace di alimentare timore e rimpianto, è proiettiva e vana sul piano della conoscenza. Essa coglie invece una traccia di verità, quella che aspira a un mondo del tutto diverso, seppure sempre su questa terra. Un mondo dove si potrà sapere che non abbiamo sofferto invano. "Esperienza" significa sempre anche interruzione. Noi siamo attesa e, del resto, siamo interrotti. In ogni evento, in ogni opera, in ogni bilancio delle cose non possiamo sfuggire alla coscienza del fatto che questo non è tutto, c'è dell'altro. A cui però non arriviamo. Eppure, c'è qualcosa in noi che potrebbe levarsi nonostante l'interruzione e sprigionare un compimento. La dialettica negativa comporta, per un verso, l'accettazione dell'interruzione (almeno nel rifiuto di simulare una totalità e una conciliazione) e, per altro verso, la re-

---

18 TH. W. ADORNO, *Minima moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, 334 (304).

sistenza a tutto ciò che vorrebbe occultarla e produrre falsa consolazione. Alla pretesa della filosofia di farsi sistema onnicomprensivo deve subentrare l'esperienza aperta delle cose, che restituisce al pensiero stesso la sua libertà.

Nella prospettiva adorniana, che sviluppa soprattutto nei confronti di Heidegger una critica paragonabile a quella proposta da Levinas,<sup>19</sup> la filosofia non è credibile come ontologia, dunque neppure l'ermeneutica intesa come ascolto e interpretazione dell'Essere originario appare una via percorribile. Del pensiero heideggeriano Adorno denuncia la funzione autoritaria e apologetica; la strategia di immunizzazione rispetto alla critica della sua ontologia; il fatto che il culto dell'essere abbia come esito la sottomissione acritica dell'individuo a una potenza enigmatica; la pretesa che l'Essere, evocato in modo immediato, coincida con il senso; la trasfigurazione degli effetti storici del dominio in un destino metafisico di oblio della verità. Per lui l'ontologia di Heidegger è la metafisica di una società reificata. L'ermeneutica che voglia valere come ontologia dell'origine liquidando le istanze critiche della tradizione illuminista non ha alcuna sintonia possibile con la dialettica negativa. Pretendere una solidarietà tra questa dialettica e l'ermeneutica intesa al modo di Heidegger sarebbe una forzatura ingiustificabile. È solo prendendo un'altra direzione nel modo di concepire l'ermeneutica che può delinearsi una prossimità reale con la dialettica negativa in quanto micrologia e memoria della promessa.

A differenza sia della dialettica hegeliana, che ricomponе tutto in un'identità data già sempre, sia dell'ontologia heideggeriana, che subordina tutto all'Essere originario, la dialettica negativa segue una logica della disgregazione<sup>20</sup> di quanto è presentato come intero. Questa destrutturazione vuole risarcire l'alterità cercata e insieme sacrificata dal soggetto della conoscenza. Sia per l'oggetto che per il soggetto una vera liberazione sarebbe l'esodo dallo scam-

---

19 Sul rapporto tra Adorno e Levinas, in particolare rispetto alla valenza teologica del loro pensiero, ricordo il volume di H. DE VRIES, *Minimal Theologies. Critique of Secular Reason in Adorno and Levinas*, John Hopkins University Press, Baltimore 2005.

20 *Zerfall*: cfr. TH. W. ADORNO, *Negative Dialektik*, 149 (131).

bio che rende tutto equivalente e fungibile, per giungere a realizzare «l'ideale di uno scambio libero ed equo».<sup>21</sup> Esiste d'altronde un riferimento non ingannevole all'identità, quello utopico che aspira a essa in quanto fine dell'antagonismo e compiuta armonia, nell'orizzonte di quella promessa segreta di compimento che la nuda vita attesta di per sé. Avvicinandosi in questo alla prospettiva di Ernst Bloch,<sup>22</sup> Adorno scrive: «'A' deve essere ciò che ancora non è. La non verità di ogni identità raggiunta è la controfigura della verità (...) Oltre l'identità e la contraddizione l'utopia sarebbe la coesistenza del diverso».<sup>23</sup> Un'identità utopica sarebbe quella della futura armonia tra i singoli e l'universale. Non è casuale che, per evidenziare questa connessione, l'autore abbia posto al centro la dialettica della libertà, poiché solo da una sua liberazione dalla violenza e dalla falsificazione, dall'egoismo e dalla massificazione potrebbe dare luogo a un mondo effettivamente riconciliato. Attualmente «niente è se stesso. (...) Niente d'individuale trova la sua pace nell'intero non pacificato»;<sup>24</sup> perciò l'identità utopica non può essere ipostatizzata nell'unità della coscienza. Il singolo si trova dinanzi a un'alternativa disperata se deve scegliere tra credere che il mondo sia già positivo così com'è, oppure ignorare il corso del mondo stesso ripiegandosi su di sé. Ed è quanto è accaduto alla tradizione filosofica, nella quale ci si è accorti «così poco delle sofferenze dell'umanità».<sup>25</sup> Nella dialettica onesta permane la tensione tra idea, quale spazio aperto di senso, e il concetto definito di qualcosa; soprattutto «l'idea di conciliazione vieta inconciliabilmente la sua affermazione nel concetto».<sup>26</sup> La dialettica ha la sua esperienza della realtà effettiva «nella resistenza dell'Altro».<sup>27</sup> Adorno evoca con questo riferimento l'alterità dei soggetti, della vita, del mondo stesso, anche quella di

---

21 *Ibidem*, 150 (133).

22 La differenza di fondo con Bloch sta nel fatto che, mentre nel suo pensiero la negazione di ogni riferimento a un'alterità metafisica comporta la centralità dell'*utopia* in luogo della *promessa*, il rinvio a quest'ultima sussiste in Adorno insieme a quello che conserva l'idea della relazione con un Altro.

23 *Ibidem*, 153 (136).

24 *Ibidem*, 156 (138).

25 *Ibidem*, 156 (139).

26 *Ibidem*, 163 (145).

27 *Am Widerstand des Anderen (Ibidem)*.

colui che Horkheimer chiama, con espressione barthiana, il totalmente Altro.<sup>28</sup>

## 1.2. Vivere sotto il bando

La falsificazione della vita sotto il bando colpisce anzitutto la libertà, alla quale l'autore dedica il primo tra i modelli di ricostruzione dialettica del reale che propone nella *Negative Dialektik*. L'antinomia radicale della libertà sta nel trovarsi imprigionata nell'illibertà prodotta dall'organizzazione della vita e della società secondo il principio di dominio: «il male non è che gli uomini liberi agiscano in modo radicalmente cattivo, come effettivamente agiscono (...), ma che non ci sia ancora un mondo in cui essi (...) non abbiano più bisogno di essere cattivi».<sup>29</sup> La libertà può affiorare piuttosto nel rapporto tra il soggetto e l'altro da sé, dunque anzitutto nel rapporto tra singolo e società. Solo la trasformazione del rapporto storico tra questi poli può far emergere qualcosa che sia all'altezza della libertà e del suo essere irriducibile al dominio. Quello che l'autore chiama «l'aggiuntivo»<sup>30</sup> – ciò che sopraggiunge, che accade oltre a tutto quanto è calcolabile – viene richiamato da Adorno per contestare una libertà pensata come causalità e quindi come già sempre inserita nella connessione necessaria tra cause ed effetti. L'aggiuntivo emerge dall'al di qua della separazione tra fisico e mentale, attraverso la coscienza ma nel contempo la supera, lasciando emergere una spontaneità per cui il soggetto può essere se stesso senza ricadere nelle maschere e nei ruoli tipici dei rapporti dominativi. L'aggiuntivo indica un di-più, una ricchezza insieme naturale e biografica degli esseri umani che va al di là sia dei condizionamenti negativi, sia delle facoltà positive già definite (volontà, coscienza, autode-

---

28 M. HORKHEIMER, *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen*, Hamburg, Furche-Verlag, 1970, tr. it., *La nostalgia del totalmente Altro*, a cura di R. Gibellini, Brescia, Queriniana, 1982.

29 TH. W. ADORNO, *Negative Dialektik*, 218 (195).

30 *Das Hinzutretende: ibidem*, 227 (203).



terminazione). È una ricchezza di umanità che fa pensare alla libertà, da un lato, come qualità e modo d'essere che può esprimersi in ogni atto e anche nella passività del soggetto e, dall'altro, come nucleo in parte inizialmente dato, in parte intessuto a poco a poco attraverso le esperienze.

Comprendere la natura dell'aggiuntivo vuol dire poter tutelare ciò che in noi è propriamente umano nella tensione specifica della soggettività umana come posta tra possibile *integrità* diveniente e *mutilazione*. La società dominativa e l'adattamento dei singoli a essa producono la mutilazione delle persone e della loro umanità. L'evoluzione della libertà e dell'io è tale per cui, da una parte, dovrebbe poter contare sull'elaborazione cosciente degli impulsi soggettivi e, dall'altra, non dovrebbe soffocarli, poiché essi non rientrano solo in quanto è primitivo e incolto, ma si esprimono anche nell'aggiuntivo. Risuona qui l'aspirazione a un'umanità, in ciascuno, che possa *essere*, semplicemente essere, senza doversi deformare nell'esistere secondo violenza. Quest'ultima è realmente onnilaterale: è violenza su se stessi e sugli altri. C'è una violenza dei violenti e, una volta introiettata, c'è anche una violenza dei violentati, un dominio subito e un dominio reattivo, esercitato, da parte dei dominati stessi, su chi è ancora più debole.

Nel secondo dei modelli di lettura del reale presentati nella *Negative Dialektik*, dedicato al corso della storia e alla sua presunta razionalità provvidenziale, Adorno denuncia la disumanità del divenire storico sino a oggi, che non è guidato dallo Spirito o da una superiore provvidenza: se c'è una *ratio* nel divenire storico, è la logica della violenza. La stessa legalità costituita provvede, mostrando come buono ciò che è ancora violento, al controllo e alla punizione dei singoli in quanto contrapposti alla totalità sociale. Il tratto di violenza nel diritto sta nel fatto che esso, prima di ogni sua determinazione in leggi o procedure, non guarda in faccia gli individui, li considera astrattamente eguali e imputabili restando impermeabile alla compassione. Del resto ogni singolo, inchiodato al principio di autoconservazione a tutti i costi, vede eventualmente anche nel diritto un'arma per farsi valere contro gli altri: «l'universale provvede affinché il particolare assoggettato non sia migliore di lui. Questo è il nu-

cleo di tutta l'identità prodotta sino a oggi». <sup>31</sup> Dinanzi alla disgrazia, al male e alla morte, l'universale della storia e del diritto non dà ai singoli alcuno spiraglio di consolazione. L'unico spiraglio potrebbe venire da un universale profondamente trasformato, proprio di una società completamente diversa. Ma il nominalismo diffuso, ossia l'individualismo che dà per scontato che i singoli siano sovrani della loro vita anche in opposizione alla società, vede in questa ipotesi un'utopia ed, essendo in se stesso utopistico, odia il pensiero utopico perché questo ricorda alla coscienza individuale che la sua attuale utopia di autarchia è falsa. Nella società organizzata secondo il principio di dominio «la coazione si trasforma in senso» <sup>32</sup> e il corso del mondo si presenta come una totalità a sé, al di sopra degli esseri umani. Quando questo accade è già iniziato «il prevedibile male». <sup>33</sup>

Difendendo i singoli tanto dalla loro presunzione di autarchia, quanto dal predominio oggettivo di una universalità sociale falsa e violenta, Adorno afferma che, se l'unità attuale della "storia universale" è quella di una preistoria brutale, non si può nemmeno rinunciare all'idea di una storia umanizzata per tutti e, in questo, unitaria. La storia si è realizzata sinora come una sorta di «catastrofe permanente», <sup>34</sup> un andare in rovina di tutti, ma rimane in essa «la presenza del conciliante», il quale «solo permette agli uomini di vivere». <sup>35</sup> Con tale espressione egli allude, senza descriverlo, a ciò che è alternativo al dominio, alla violenza, alla falsificazione, all'illibertà. L'antagonismo è l'irrazionalità della *ratio* dominante: «non da oggi la ragione dello spirito universale è l'irragionevolezza rispetto a quella potenziale, all'interesse generale dei singoli soggetti associati dal quale differisce». <sup>36</sup> Ricorrendo a termini come il mimetico (*das Mimetische*), l'aggiuntivo (*das Hinzutretende*), il conciliante (*das Versöhnende*), l'autore fa balenare la persistenza di tratti umani e naturali che restano irriducibili all'antagonismo e all'amministrazione totale della vita. Coltivare questi tratti, prima di qualsiasi proget-

---

31 *Ibidem*, 306 (279).

32 *Ibidem*, 310 (282).

33 *Ibidem*, 311 (283).

34 *Ibidem*, 314 (286).

35 *Ibidem*; qui Adorno scrive *das Versöhnende*.

36 *Ibidem*, 311 (283).

to di cambiamento, per «impedire nonostante tutto la catastrofe»:37 ecco il compito attuale. Progetto e prassi, cercati in modo immediato, lascerebbero immutata l'identità falsa del soggetto, il quale non farebbe che rialimentare con la sua violenza quella universale.

È inevitabile chiedersi come mai gli esseri umani cedano all'accecamento collettivo e lo adottino come se fosse il loro più realistico punto di vista. L'autore ricostruisce il movimento di una sorta di adesione convinta dei singoli a una totalità che li sta schiacciando. La spiegazione adorniana di un fenomeno simile pone in primo piano la dinamica dell'antagonismo, da una parte, e, dall'altra, l'instaurarsi della freddezza come struttura interiore permanente. Mentre l'intera tradizione hegel-marxiana vede nell'antagonismo la leva per il progresso della storia, Adorno non lo considera più un motore dialettico della liberazione. Antagonismo è scissione in tutto ciò che vive e nella razionalità che vorrebbe controllarlo e organizzarlo. Se tutto è informato da questo antagonismo, una teoria e una prassi che restino radicate in tale irrazionalità puntando a un contro-dominio sono già espressione del bando universale. La logica dell'antagonismo tende a farsi ubiqua perché rende omogenee a sé le spinte oppostive che pensano di combatterla volgendo la violenza contro il suo sistema. I singoli stessi vivono così rabbia, rivendicazioni, egoismi privati, impulsi distruttivi, calcolo e perseguimento del loro interesse comunque all'interno della logica dell'antagonismo. Incapsulati in essa e da essa pervasi, assumono la freddezza come stile di vita. Essa sta in definitiva nel credersi un io concluso e separato, che deve affermarsi a tutti i costi, sacrificando gli altri, tutto ciò che è esterno a sé, e anche quanto, in se stesso, non è funzionale a questo scopo. La freddezza è l'esito del soffocamento di ogni possibile sentimento non antagonistico – desiderio, senso della dignità, indignazione per l'ingiustizia, compassione, indulgenza, rispetto per gli esseri concreti più che per le regole, piacere, gioia, gratitudine -. Vivere nell'antagonismo diviene allora vivere secondo esso, ossia nella freddezza che perpetua il sistema del dominio. Ciò che è veramente umano e naturale – anzitutto la vulnerabilità, il patire e la caducità di ognuno – rimane inascoltato, ininterpretato, disprez-

---

37 *Ibidem*, 317 (288).

zato. Per contro, l'intero movimento che sinora ha fatto dell'antagonismo e della freddezza il dato ricorrente del destino degli individui si configura come una divinizzazione della storia, come se l'essere umano non potesse vivere senza un assoluto e, nel contempo, non potesse pensare con esso altro rapporto che quello di schiavitù.

L'alternativa va cercata non nella direzione di un antagonismo rovesciato, di segno rivoluzionario, ma in quelle forme di integrità della vita che si rivelano nella solidarietà, nei sentimenti e negli impulsi indocili all'angoscia, in una passione per la felicità che implichi la compassione nei confronti degli altri e della vita naturale. Liberare l'irriducibile – quello che in noi non punta al dominio esercitato né a quello subito – è il solo modo per spezzare il bando. La teoria critica non ha da presentare un metodo di liberazione né un ideale di felicità. Quest'ultima è così aperta, libera e irriducibile da non lasciarsi descrivere anticipatamente o direttamente. Sappiamo invece che sempre identica a sé è l'infelicità, contraddistinta dall'illibertà, dalla monotonia, dall'automatismo, dal non poter essere altrimenti. Le forme intanto date di felicità per qualcuno sono compromesse dalla loro particolarità di privilegio o di eccezione; voler semplicemente difendere tali forme sarebbe cercare di impedire un vero cambiamento. «Ogni felicità sino a oggi promette ciò che ancora non c'è stato e la fede nella sua immediatezza ostacola il suo divenire».<sup>38</sup>

Ancora una volta si mostra come in Adorno lo spazio della libertà effettiva e la possibilità di una felicità condivisa procedano, o cadano, insieme. Finora le esistenze individuali e il cammino della storia collettiva permangono nell'insensatezza: «il destino storico del singolo è casuale, senza senso, perché tale rimase anche quel processo storico che ha usurpato il senso».<sup>39</sup> La casualità vuol dire caducità: totale esposizione al male, mancanza di consistenza e di futuro, vita consegnata alla morte, destini senza alcuna destinazione. Qui le creature naturali e gli esseri umani mantengono una fragilità comune. Ciò che la metafisica, nel suo racconto delle origini del mondo e della vita, aveva spiegato come decadenza da un ori-

---

38 *Ibidem*, 346 (316).

39 *Ibidem*, 352 (323).

ginario principio perfetto diventa il movimento effettivo della storia. In una tale condizione non può darsi alcuna memoria di Dio e della sua trascendenza, se non riconoscendo questa caducità. Scrive Adorno che «l'eternità non appare come tale, ma spezzata, passando attraverso il più caduco». <sup>40</sup> Egli non liquida la possibilità della trascendenza, né la afferma e neppure sospende il giudizio, bensì indica il luogo storico e creaturale della caducità come unica prospettiva da cui un Dio eventuale, in opposizione al prevedibile male e a quello perdurante prodotti dallo "spirito universale" del dominio, potrebbe darsi. È come dire che credibile sarebbe solo un Dio che non fosse una potenza insediata al di sopra della caducità dei viventi, ma fosse riconoscibile come loro compagno. La fragilità e la miseria della nostra condizione vanno viste sino in fondo, senza evocare arbitrariamente un positivo che sarebbe solo una compensazione proiettiva dell'angoscia e della disperazione alimentate da questa presa di coscienza. Ma lo sguardo lucido sul male non aderisce mai a esso, né suggerisce la morte come via di scampo. Al contrario, chiama il pensiero a interpretare la nostalgia che lo pervade e gli chiede di tornare a interrogarsi sul senso, sulla verità, sulla destinazione della vita. La dialettica negativa deve riprendere il confronto con la metafisica per comprendere se può testimoniare a favore di un Altro da quel male che appare quasi ubiquo. Perché, in ogni caso, *Altro* vuol dire *Altro dal male*.

### 1.3. L'Altro umanamente promesso

La *Negative Dialektik* si chiude con un terzo modello di analisi teoretica, quello dedicato alle *Meditazioni sulla metafisica*, che si presentano come una rigorosa riflessione sulle macerie della storia. A chi sopravvive, nel prendere atto della rovina, si apre uno spazio di meditazione, dove il pensiero risale a ciò che in ultima istanza può essere detto vero. Ma chi sopravvive alla persecuzione, che co-

---

40 *Ibidem*, 353 (324).

sa può ancora pensare e dire onestamente? Qualunque affermazione di positività suscita rabbia. Gli schemi che fissavano il rapporto tra eterno e temporale, o tra verità e apparenza, saltano: «la facoltà metafisica è paralizzata, perché quel che accade ha spezzato al pensiero metafisico speculativo la base della sua compatibilità con l'esperienza».<sup>41</sup> La morte si annuncia ora come più orribile, perché nei campi di concentramento agli individui fu tolta prima la dignità e poi la vita. E la potenza dell'infamia affermatasi da allora è tale che anche chi è sopravvissuto sente come una colpa il fatto di essere scampato. Sopravvivere in un mondo di persecuzioni vuol dire adottare quella freddezza che è «il principio basilare della società borghese, senza cui Auschwitz non sarebbe stata possibile».<sup>42</sup> Aggiunge Adorno, riferendosi così anche a se stesso: «questa è la colpa drastica di chi è stato risparmiato».<sup>43</sup> La capacità di stare a guardare, in una situazione del genere, è insieme disumana e umana, se l'alternativa è quella tra il distacco, ove possibile, e il coinvolgimento brutale nei comportamenti di autoaffermazione violenta.

Certo tutti gli uomini stanno senza eccezione sotto il bando, nessuno è già capace di amare e perciò ciascuno crede di essere amato troppo poco. Ma l'atteggiamento da spettatore esprime insieme il dubbio, se questo possa essere proprio tutto, mentre invece al soggetto, che nel suo accecamento è rilevante per sé, non resta altro che quella cosa misera e animalescamente effimera nelle sue pulsioni. Sotto il bando i viventi hanno l'alternativa tra un'atarassia involontaria – un atteggiamento estetico per debolezza – e la bestialità di chi è coinvolto. Entrambe le cose sono la vita falsa.<sup>44</sup>

In un contesto di questo tipo, che evidentemente perdura in forme diverse anche dopo l'orrore della seconda guerra mondiale, vivere è sopravvivere colpevolmente allo sterminio degli altri. Riconoscerlo è doveroso: «questo, non altro, costringe alla filosofia».<sup>45</sup> Il discorso di una filosofia che tace proprio su ciò somiglia alla musica fatta suonare dalle SS per coprire le urla dei torturati. Uno degli ef-

---

41 *Ibidem*, 354 (325).

42 *Ibidem*, 356 (326).

43 *Ibidem*.

44 *Ibidem*, 356 (327).

45 *Ibidem*, 357 (327-328).

fetti del nazismo è quello per cui ci è imposto di «pensare e agire in modo che Auschwitz non si ripeta».<sup>46</sup> Non è un imperativo che discenda da qualche fondazione teorica; esso proviene anzitutto dalla vulnerabilità degli individui, dai loro corpi, e rinvia al «momento aggiuntivo nell'etico»,<sup>47</sup> alla trascendenza della nuda esistenza che si manifesta come incalcolabile e imperativa, per cui nessuna teoria può contenerla e misurarla. In confronto con questo imperativo fisico, la cultura, che ha sempre cercato di accogliere e normalizzare la morte nella sua trama di significati, per un verso ha vinto – facendo come se la morte fosse metabolizzabile – e per l'altro è fallita, perché il sistema di morte attuato ad Auschwitz ha distrutto ogni senso e la credibilità delle tradizioni precedenti. Perciò «tutta la cultura dopo Auschwitz, compresa l'urgente critica a essa, è spazzatura».<sup>48</sup>

La nostra coscienza rimane insufficiente a porsi in modo critico dinanzi alla morte e alla sua dolosa produzione storico-politica. Tutte le concezioni che tentano di dare senso alla morte sono vane o ingenuie. Resta «la perdurante debolezza della coscienza umana a resistere all'esperienza della morte, forse semmai ad accettarla interiormente».<sup>49</sup> Emerge qui la specifica dialettica di un rapporto finalmente umanizzato con la morte: da un lato esso consisterebbe nel resisterle, nel praticare in tutte le sue possibili traduzioni il “non uccidere”; dall'altro, se e nella misura in cui la morte divenisse un “evento naturale” accompagnato socialmente da solidarietà e non dalla violenza, sarebbe richiesto un percorso di accettazione interiore. Accettazione che non sarebbe la scelta della morte come di un fatto positivo, bensì il giungere a superare l'angoscia del dover dire addio alla vita. Ma oggi manca la possibilità di vedere nella morte la fine di una vita unitaria, sensata, a suo modo compiuta: «quanto meno i soggetti ormai vivono, tanto più improvvisa, terribile è la morte».<sup>50</sup> In questo contesto per gli individui «la disperazione è l'ultima ideologia».<sup>51</sup>

---

46 *Ibidem*, 358 (328).

47 *Ibidem*.

48 *Ibidem*, 359 (330).

49 *Ibidem*, 361-362 (332).

50 *Ibidem*, 363 (333).

51 *Ibidem*, 366 (335).

A fronte di tutto questo persiste un *eppure*. Proprio nell'intreccio tra l'insensatezza della vita e l'invincibilità della morte, altrettanto insensata può essere giudicata l'attesa di felicità che abita nella coscienza e nel cuore degli esseri umani. Nondimeno, l'irriducibilità di questa attesa deve essere interpretata, non schernita e liquidata. La vita non si acquieta nell'assurdo e nella morte come suo finale; chiede qualcosa d'altro e insieme un altrove. È vero che il patire e il male perdurano sino a oscurare l'orizzonte, «eppure non si potrebbe percepire niente di realmente vivo, se esso non promettesse anche qualcosa di trascendente la vita». <sup>52</sup> La percezione della vita, di qualche essere che sia propriamente *vivo*, implica il rimando a ciò che trascende la vita stessa. Si deve considerare come Adorno faccia questa osservazione non secondo lo schema tradizionale dell'insufficienza – il finito vuole un completamento nell'infinito –, bensì secondo la dinamica tipica della promessa. Ciò che è umano si annuncia non solo nel bisogno e nella caducità, ma nella dignità che sempre guarda, per sua intima costituzione, a un compimento sconosciuto. La vita attesta enigmaticamente un senso, promette una realtà che la trascende. È proprio il suo patire a rivelare una profondità e una sensibilità che sono già implicate con il contrario del patire stesso e con il mero adattarsi a sopravvivere: «la coscienza non potrebbe affatto disperare del grigio, se non nutrisse il concetto di un altro colore di cui non manca una traccia disseminata nell'intero negativo» <sup>53</sup>. Ecco allora la differenza di fondo tra due tipi di disperazione: quella pronta ad arrendersi aderendo al corso del mondo così com'è – la disperazione come ultima ideologia – e quella che continua a rifiutare il male, coltivando l'attesa dell'Altro – ed è la disperazione che non volta le spalle alla promessa –.

Nonostante tutto il dolore e il male che la sfigurano, la vita non viene neppure riconosciuta se tuttavia non è implicata almeno con un frammento di felicità che chiede di continuare ad attendere una redenzione definitiva. Qui la prospettiva di Adorno conferma e orienta a suo modo il fatto che la *micrologia* teorizzata da Benjamin può essere intesa nel senso di un'ermeneutica della promes-

---

52 *Ibidem*, 368 (337-338).

53 *Ibidem*, 370 (339-340).



sa, soprattutto se si ricorda che l'“ermeneutica”, in un orizzonte alquanto diverso da quello in cui si muovono Heidegger e Gadamer, è la dimensione propria dell'esperienza storico-spirituale ebraica, ove il pensiero si dà come esegesi ma questa, a sua volta, non si riduce mai a una tecnica di lettura e di analisi. La dialettica negativa è una filosofia che più descrive l'atrocità della storia, più conserva la memoria della promessa. Il che, a mio avviso, rimane vero anche se non si tratta propriamente di una memoria piena, forte di una continuità di ricordi. È piuttosto una memoria dispersa, ridotta all'estrema povertà metafisica dell'«attendere invano». <sup>54</sup> Si può persino perdere la memoria eppure continuare ad attendere, esistere come attesa, mentre la morte è già in atto quando non si aspetta più niente e nessuno. La forma adorniana della memoria non è il ricordo, bensì appunto questa nuda attesa. Il profilo peculiare della dialettica negativa deriva da tale intreccio di coscienza tragica e messianismo, dove la promessa sussiste non già come rappresentazione del futuro esterna a noi, ma in noi, condividendo la fragilità e la sventura dei viventi. Se non si coglie questo aspetto decisivo, non si riconosce nell'opera di Adorno alcun *pensiero della promessa*, come in effetti è spesso accaduto nella ricezione della sua eredità. Se invece si segue il percorso della dialettica negativa, ci si rende conto non solo del fatto che tale tipo di pensiero abita negli strati più profondi della teoria critica, ma pure di come quest'ultima induca a ripensare l'idea stessa di promessa. Il promettere onesto e credibile non è l'atto di una potenza metafisica che dall'alto dia garanzie e possa vantare un ineluttabile compimento della propria intenzione per il futuro. È semmai un seme di redenzione che viaggia con noi, esposto alla stessa finitezza dei mortali; è come il simbolo incarnato di un'alterità liberata in noi e al di là di noi, simbolo che allude e orienta a un altrove e nel contempo a un Altro credibile perché altro dal male e dall'indifferenza. Per questo Adorno può affermare che è «l'Altro umanamente promesso della storia». <sup>55</sup>

Nella sua originalità questo pensiero rimane peraltro accostabile non solo a Benjamin, ma più ampiamente alla consapevolezza

---

54 *Ibidem*, 368 (339).

55 *Ibidem*, 396 (362).

comune a pensatori atei e credenti, che potrebbero essere detti post-religiosi se per “religione” intendiamo un’appropriazione ideologica del divino. Mi riferisco per esempio a Buber e a Levinas, a Bonhoeffer e a Bloch, a Marcel e a María Zambrano, a Ricoeur e a Panikkar, i quali hanno mostrato, ciascuno a suo modo, come il senso ultimo delle cose debba avere a che fare con una misteriosa promessa inscritta nella vita stessa. Perciò, pur avendo apprezzato l’attenzione alla sofferenza fortemente presente nel pensiero di Schopenhauer, riguardo alla sua negazione per principio di un senso per la vita, Adorno scrive: «di fronte all’irrazionalismo di Schopenhauer il monoteismo, da lui attaccato nel nome dell’illuminismo, ha anche la sua verità»<sup>56</sup>. Non c’è, in questo orizzonte, una divinità che dalla sua onnipotenza prometta salvezza agli esseri umani; è la nuda vita, offesa e falsificata, prigioniera della morte, a resistere come destinataria della promessa e nel contempo come fragile simbolo promettente che dice di una vita completamente liberata. Se un senso della vita può esserci, non dev’essere fatto dall’uomo, né può essere già pronto nelle mani di una divinità onnipotente e imperturbabile. Il senso non può essere un concetto, un’informazione, una spiegazione. Dev’essere insieme un Altro e un mondo diverso, dove la vita sia completamente affrancata dal male. Tuttora, l’unica esperienza del senso, dell’Altro promesso, resta l’esperienza dell’esigenza dell’altrimenti e dell’altrove, che però ci è data solo come esperienza dell’attendere invano.

Senza addormentare il pensiero nella rappresentazione finale di una situazione ideale, bisogna intanto ammettere che «se un disperato, che vuole togliersi la vita, domanda a uno che lo convince a desistere quale sia il senso della vita, lo sprovveduto aiutante non saprà nominargliene alcuno».<sup>57</sup> Ma, continua Adorno, anche per il nichilista astratto, che nega l’esistenza di un senso per la vita, sarebbe difficile rispondere a chi gli chiede perché lui allora viva ancora. Sia la visione rassicurante di un senso evidente e già dato, sia il nichilismo, sia infine il determinismo sono tutti ugualmente mitici: «ciò che senza infamia potrebbe pretendere il nome di senso sta

---

56 *Ibidem*, 370 (339).

57 *Ibidem*, 370 (339).

presso l'aperto, il non arroccato in sé». <sup>58</sup> Questa frammentaria indicazione fa pensare a una forma di vita cosciente e non più accecata, che esiste senza avidità e senza dominio, in relazioni nelle quali ognuno sia altro per gli altri e non in una totalità in cui ciascuno un particolare trascurabile. La ricerca di un "altro colore" oltre il grigio disperante sorge dall'esperienza del patire; così Adorno intende l'affermazione di Benjamin per cui «solo per chi non ha speranza ci è data la speranza». <sup>59</sup> D'altronde, si sarebbe tentati da un'altra via, quella che cerca questa memoria della felicità nelle esperienze, per quanto effimere o frammentarie siano, della felicità già data, quando davvero ha avuto luogo. Ma se le esperienze di felicità vissute restano sotto l'ombra definitiva della morte, è comunque vano parlare di una pienezza della vita. <sup>60</sup>

Per quanto ne sappiamo e sperimentiamo, speranza e felicità sembrano passare per l'appagamento degli appetiti e l'ostentazione di forza. Ma contro tale modo di vivere la presunta pienezza della vita ha buon gioco la sapienza biblica quando ricorda la vanità di tutto questo. La vera pienezza si darebbe solo con «l'eliminazione del principio frustrante», <sup>61</sup> con la fine della morte. Così «potrebbe scomparire anche il ciclo di appagamento e appropriazione: a tal punto la metafisica e l'organizzazione della vita sono intrecciate tra loro». <sup>62</sup> Anziché sperare, ci si può convincere del trionfo del nulla come se fosse la verità? O anche: si può sperare proprio nel nulla come soluzione di tutto? Da un lato, solo l'atrocità di alcune situazioni storiche come quelle di Auschwitz può far sperare nel nulla. Dall'al-

---

58 *Ibidem*.

59 *Ibidem*, 371 (340). Cfr. W. BENJAMIN, *Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt 1955, tr. it., *Angelus novus. Saggi e frammenti*, a cura di R. Solmi, Einaudi, Torino 1976, 232.

60 Annota Adorno che Proust, nelle riflessioni in morte del personaggio dello scrittore Bergotte, «ha cercato di portare a incerta espressione la speranza della resurrezione» (*Negative Dialektik*, 371, 340). Il rimando è a M. PROUST, *À la recherche du temps perdu*, vol. V: *La prisonnière*, Flammarion, Paris 1984, tr. it., *Alla ricerca del tempo perduto*, vol. V: *La prigioniera*, a cura di G. Raboni, Mondadori, Milano 1995, 202: «l'idea che Bergotte non fosse morto per sempre non ha il carattere dell'inverosimiglianza. Lo seppellirono, ma per tutta la notte prima dei funerali, nelle vetrine illuminate, i suoi libri, disposti a tre a tre, vegliarono come angeli dalle ali spiegate sembrando, per colui che non era più, un simbolo di resurrezione».

61 TH. W. ADORNO, *Negative Dialektik*, 371 (340).

62 *Ibidem*.

tro, il credere nel nulla resta un'impostura. Esiste semmai la dignità di un particolare "nichilismo", quello di quanti non credono alla positività dell'"essere" per come è già dato – cioè alla positività di questo tipo di storia, di società, di morale, di relazioni, di identità umana –. I veri nichilisti sono quelli che spacciano l'esistente per il migliore dei mondi possibili. In realtà, dice l'autore, tutte le forme di acquietamento e di approvazione della realtà esistente sono molto più vicine alla morte che a una vera felicità o a quel poco di pace che tutti cerchiamo. «Finché il mondo è così com'è, tutte le immagini di consolazione, di pace e di quiete assomigliano a quella della morte». <sup>63</sup>

Gli spazi per la speranza si fanno sempre più stretti. Né le visioni positive della realtà, né il determinismo, né il nichilismo teorico sono attendibili. Minacciata nella vita, delegittimata nella teoria, la speranza deve vivere trovando rifugio in forme nascoste, minime e resistenti. Abbiamo già incontrato quel rifugio della speranza che, dinanzi alla umiliante normalità del quotidiano di tutti e della storia, prende la forma del dubbio se sia proprio tutto qui. Ora si presenta la forma dello scarto, dell'interstizio tra il nulla e l'essere, in uno spazio in cui può darsi una pace che non sia annichilimento. Se si danno esperienze, modi d'essere e di convivere in questa zona paradossale della vita, lì la coscienza dovrebbe alimentarsi per mantenere memoria della felicità possibile. Non è uno spazio ultimo, una destinazione, è soltanto il luogo da cui si può continuare a sperare. Scrive l'autore: «la minima differenza tra il nulla e ciò che ha raggiunto la quiete sarebbe il rifugio della speranza, in una terra di nessuno tra i pali di confine dell'essere e del nulla. A quella regione la coscienza, invece di oltrepassarla, dovrebbe strappare ciò su cui quest'alternativa non ha alcun potere». <sup>64</sup> Qualcosa di analogo a quella che Ernst Bloch, nel suo capolavoro *Il principio speranza*, ha chiamato «extraterritorialità alla morte» <sup>65</sup> si annuncia in queste pagine finali della *Negative Dialektik* come un'extraterritorialità all'essere e al nulla, in uno spazio di esperienza della speranza in cui né il

---

63 *Ibidem*, 374 (342).

64 *Ibidem*.

65 Cfr. E. BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung*, tr. it. cit., vol. III, 1360 ss. .

dominio e le sue menzogne, né la fascinazione del nulla hanno più alcuna potenza da esercitare.

Che la cultura dopo Auschwitz sia spazzatura non significa che si possa, allora, tentare una specie di “salto” oltre tutto il passato e oltre la tradizione tramite un velleitario “oltrepassamento”. La coscienza non deve oltrepassare l’interstizio tra l’essere e il nulla, ma accedervi per cercare un’altra strada. Questo interstizio, benché impensato, è ancora custodito nella tradizione dell’illuminismo. Kant in particolare rappresenta agli occhi di Adorno tanto il pensatore dell’ordine borghese del mondo, quanto colui che ha colto la dignità umana come una realtà trascendente e irriducibile a quell’ordine. La speranza di salvezza delle vite chiede un salto, un affidamento che non bada più alla pretesa di trattenere ciò che intanto si è conquistato: «il gesto della speranza è quello di non trattenere niente di ciò a cui il soggetto vuole tenersi, da cui si aspetta che duri». <sup>66</sup> Per trovare la vita trasfigurata in una giustizia che sia così radicale da superare persino l’ingiustizia ultima, quella della morte, occorre “perdere” la vita, evitando di assolutizzare qualunque garanzia o forma di stabilità che ci sia riuscito di ottenere. La redenzione è davvero altra, non è il prolungamento dei successi di cui siamo stati capaci, non deriva dall’intrinseco potere di durata dei nostri eventuali possessi. Il tipo di realtà prefigurato metafisicamente dalla speranza è considerabile, in un certo senso, come “fenomeno”. Non perché si dà alla percezione sensibile, ma perché si manifesta alla coscienza critica che osserva e interpreta il finito. L’arte, per Adorno, è il tipo di esperienza in cui sono riconoscibili la trasfigurazione del fenomenico e la manifestazione del contenuto della speranza. La condizione storica e politica dello schiudersi di un’esperienza cosciente delle figure di realtà escatologica intenzionate dalla speranza stessa non è la rimozione della morte, ma l’emersione della giustizia: «solo nella società giusta potrebbe schiudersi la possibilità di una vita giusta». <sup>67</sup> La giustizia che non produce vittime crea lo spazio adeguato per sperare la degna destinazione e l’effettivo dispiegamento della vita, così come dell’umanità intera.

---

66 TH. W. ADORNO, *Negative Dialektik*, 384 (351-352).

67 *Ibidem*, 388 (355).

Così la metafisica eredita il nucleo di verità della teologia. Per comprendere un'affermazione del genere bisogna rammentare che Adorno si sta riferendo a una metafisica critica, che è tale anzitutto perché ha riflettuto sui suoi limiti e pure sui limiti ancora dogmatici di questa stessa riflessione, come in Kant. Ma essa può essere critica eminentemente in quanto si tratta di una metafisica che recupera *l'esperienza della libertà* come luogo vivente della ricerca filosofica. La teologia, le culture, la metafisica dogmatica, nella misura in cui sottraggono libertà per rivendicare una loro presunta conclusività, impediscono l'effettiva esperienza metafisica. Più una certa concezione del mondo si presenta completa, conclusa, e meno spazio lascia a quella libertà senza la quale nulla di sensato può essere pensato, testimoniato e vissuto: «la compiutezza delle culture, l'obbligatorietà collettiva di visioni metafisiche, la loro potenza sulla vita non garantiscono la loro verità. Piuttosto la possibilità dell'esperienza metafisica è imparentata con quella della libertà di cui è capace solo quel soggetto dispiegato che ha strappato i vincoli elogiati come salvifici». <sup>68</sup> La critica è qui rivolta contro le certezze che, date per note e immutabili, in realtà inibiscono la ricerca: la presunzione di stabilire ciò che è originario, trascendente, divino e umano una volta per tutte, panoramicamente, come se lo si potesse fare "dall'alto", soffoca la vita del pensiero e produce menzogne. Tale denuncia proviene in Adorno non tanto dall'adozione del criticismo kantiano, quanto da una lucidità critica che per non spegnersi chiede al pensiero di muoversi sempre anzitutto secondo libertà. È vero che quest'ultima non è data compiutamente nel sistema di dominio e sotto il principio di morte, anzi è fortemente contrastata e inibita; ma l'autore mostra di ritenere che, nell'imparare a resistere alla morte stessa e nel pensare le aporie senza liquidarle, la libertà possa intanto svilupparsi, consentendoci l'accesso all'esperienza metafisica.

Nella critica della metafisica alla teologia è data la possibilità di custodire ciò che in essa è all'altezza della verità. Ciò vuol dire che l'eventualità di una relazione della vita con l'Altro non dev'essere semplicemente soppressa. Del resto, il punto non è sostituire a

---

68 *Ibidem*, 389 (356).

un'immagine tradizionale del divino un'altra più critica, etica e rivoluzionaria. Il punto, semmai, sta nel sentire e nel vedere il valore dell'umano. Questa è la chiave di ogni apertura metafisica e anche di una teologia onesta, preservata secondo Adorno dall'ateismo in quanto esso insegna a non risolvere l'Altro in immagini e a non ridurre la speranza teologica a ideologia. Si tratta di quello che si potrebbe chiamare il codice della dignità umana, che è appunto la chiave per arrivare a riconoscere che la vita può avere senso anziché essere destinata a trascorrere invano: «l'esperienza soggettivamente liberata e quella metafisica convergono nell'umanità. Ogni espressione di speranza, come promana dalle grandi opere d'arte, anche nell'epoca del loro ammutolire, con più potenza che dai testi teologici tramandati, è configurata con quella dell'umano (...). Che non tutto è invano ha senso tramite la simpatia per l'umano». <sup>69</sup> Ammonire gli individui affermando che «tutto è vanità» serve solo a farli diventare indifferenti e apatici; si deve invece resistere all'esistente per cercare di vivere altrimenti; riprendendo implicitamente in queste pagine la lezione di Kierkegaard <sup>70</sup> sulla necessità del risveglio personale alla libertà anche nella relazione con Dio, Adorno scrive: «lì dove gli uomini sono certi dell'indifferenza della loro esistenza, non protestano; finché non mutano la loro posizione rispetto all'esistenza, è vano per loro anche l'Altro». <sup>71</sup>

La *Negative Dialektik* giunge alle ultime pagine confrontandosi con la teologia. Di essa Adorno dice che non può essere presa alla lettera, come se le sue parole fossero descrittive, ma non può neanche essere considerata un simbolo vuoto, soprattutto se si supera il pregiudizio della separazione di anima e corpo e se ci si avvicina «al concetto di una trascendenza che sia al di là della concatenazione di colpa». <sup>72</sup> L'autore pensa a un Dio che sia al di là dello scenario giuridico, pseudometafisico, fatto di colpevolezza originaria e ri-

---

69 *Ibidem*.

70 L'approfondito confronto di Adorno con questo autore risale già al volume *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen*, Suhrkamp, Frankfurt 1962 (I<sup>a</sup> ed. Mohr-Siebeck, Tübingen 1933), tr. it., *Kierkegaard. La costruzione dell'estetico*, a cura di A. Burger Cori, Longanesi, Milano 1983.

71 TH. W. ADORNO, *Negative Dialektik*, 390 (357).

72 *Ibidem*, 393 (359).

scatto sacrificale. L'eventualità della verità di un Dio è custodita dai non credenti; il loro "no" alla religione lascia aperto lo spazio di tale eventualità, così come la speranza resta viva in chi rifiuta di farne un concetto o un'ideologia.<sup>73</sup> Se si dà un totalmente Altro, secondo la categoria proposta da Karl Barth, può essere solo «in ciò che è minuscolo e disadorno».<sup>74</sup> E se il riferimento a Dio può resistere alla demitologizzazione, secondo la tendenza esegetica di Rudolf Bultmann, è in ragione dell'esperienza del persistere della validità della ricerca di una trascendenza che segnerebbe l'avvento di una giustizia per tutti i sofferenti. Proprio il pensiero critico deve riconoscere che il corso del mondo non è risolto neppure in negativo e che frattanto «ogni felicità è un frammento dell'intera felicità, che si nega agli uomini e che essi si negano».<sup>75</sup>

Il cammino della dialettica negativa, a questo punto, deve dichiarare la sua non absolutezza, accettando di pensare anche contro di essa. Tale autolimitazione riserva uno spazio sia alla speranza – non al "tema" della speranza o a una sua apologia, bensì allo sperare in atto – sia al mistero, l'Altro che non si lascia catturare nelle identificazioni del pensiero. La metafisica che si apre per questa via non è più la metafisica tipica di un sapere totale, è la metafisica come micrologia esperiente. In quest'ottica non si tratta di divinizzare la finitezza, ma di cercare le tracce dell'assoluto «nei materiali e nelle categorie dell'immanenza».<sup>76</sup> L'Altro rimane inviccinabile tanto dal pensiero deduttivo e dalle sue certezze, quanto dalla rappresentazione di una divinità puramente contrapposta al pensiero e all'umano. La metafisica come esperienza e pensiero del senso, dell'Altro, della giustizia più grande di ogni vendetta sembra delinearci nella sua possibilità «solo come costellazione leggibile dell'ente».<sup>77</sup> Ossia, solo dalla e nella nostra condizione può essere cercato un orizzonte di senso che

---

73 «Quella possibilità che è denotata dal nome di Dio viene conservata dal non credente. Come un tempo il divieto delle immagini includeva l'invocazione di Dio, così esso anche in questa forma è diventato sospetto di superstizione. Esso si è acuito: anche solo pensare la speranza la dissacra e la sabota» (*ibidem*, 394, 360).

74 *Ibidem*, 394 (361).

75 *Ibidem*, 396 (362).

76 *Ibidem*, 399 (365).

77 *Ibidem*.



sia decifrabile e permetta di disgregare le fallaci categorie del pensiero identitario. La leggibilità di un simile orizzonte si ottiene seguendo il filo della dinamica della promessa il cui inveramento è ancora atteso dalla vita offesa. Per tale ragione la metafisica, sottoposta a disgregazione critica, non è liquidata dalla dialettica negativa: «questo pensiero è solidale con la metafisica nell'attimo della sua caduta».<sup>78</sup>

#### 1.4. Una traccia per l'ermeneutica

A uno sguardo retrospettivo sul percorso adorniano si delinea il movimento dell'esperienza del pensare liberata dalla logica del principio di dominio. Appare allora non un ripudio della razionalità, bensì il profilo di un'altra logica, quella tipica della storia di una promessa. Non è però una razionalità superiore e provvidenziale, è piuttosto l'articolarsi di quel grumo di realtà sognata, attesa pur essendo per lo più negata dai fatti, che sopravvive dove più umana resta la coscienza, ma anche nell'aspirazione dei corpi a non soffrire e in ciò che promette vera giustizia. Tale sarebbe la giustizia che instaura una realtà finalmente adeguata alla felicità e libera dal dominio, dalla menzogna e dalla distruzione. La traccia di questa realtà sta nell'enigmaticità della bellezza, che non cessa di alludere all'idea di un mondo comune sciolto dal male. Questo grumo di realtà, questo fondo rimasto inespresso e al tempo stesso colpito da tutte le negazioni storiche, si lascia presentire e pensare come il senso di tutte le cose nella promessa che la vita porta in sé, continuando ad attendere quel compimento a cui la sua fragile dignità si rivolge e rende intanto testimonianza.

È solo un flebile auspicio, o il balenare di un'illusione che permette almeno ad alcuni di non annegare nell'angoscia e nell'abbruttimento? Adorno attesta che la memoria della promessa possiede un valore effettivo e realmente illuminante. Infatti il pensiero attua la sua facoltà critica nella misura in cui svela la natura ideologica sia

---

78 *Ibidem*, 400 (365).

dell'apologia dell'esistente, per la quale ogni promessa di redenzione è superflua in quanto la società data sarebbe giusta e razionale, sia la disperazione sorda a ogni altra voce, per cui il corso del mondo sarebbe già finito in una completa rovina. Che ogni volta in cui pensiamo secondo la critica rigorosa si aprano spazi di senso impensati indica come, man mano che la filosofia sviluppa il suo confronto dialettico con la realtà in questa direzione, si delinea una logica della promessa. Occorre precisare che si può parlare qui di una "logica" solo nel senso non borghese del termine logica. È infatti borghese, sul piano metafisico ed epistemologico, prima che su quello economico-sociale e giuridico, una logica imperniata sul concetto di proprietà, una logica che tratti la verità e il senso come un possesso garantito dai propri criteri, dunque che fondi su tale proprietà il suo potere di dominio e di controllo. Una logica della promessa, invece, si dischiude solo oltre le pretese della proprietà e della potenza, oltre la finzione delle identità concluse, oltre il pensiero gerarchico che svilisce ciò che è fragile e marginale, nonché oltre le rappresentazioni risolutive che presumono di poter stabilire il finale di ogni divenire.

Nello spazio aperto di cui ha cura la dialettica negativa come micrologia e memoria della promessa immanente alla condizione dei viventi rimane pensabile ed eventualmente esperibile l'avvento di una verità fragile, indelebile e interpellante, che induce a desiderare una giustizia completamente diversa da quella sinora storicamente nota. La sua trascendenza risulta l'unica fonte di luce sugli umani e sul mondo. È molto diversa la verità che viene riconosciuta e sempre di nuovo cercata nell'esperienza dell'ermeneutica? Se teniamo presenti gli sviluppi della filosofia ermeneutica in particolare nell'opera di autori quali Paul Ricoeur<sup>79</sup> o, come si vedrà più avanti, Raimon Panikkar<sup>80</sup> o lo stesso Emmanuel Levinas, si può vedere come essa abbia maturato una sensibilità epistemologica e metafisica, antropologica ed etico-politica che sa indicare criticamente le mistificazioni delle logiche dominative, risolutive, gerarchiche, identita-

---

79 Penso in particolare all'opera già citata di RICOEUR, *Le conflit des interprétations*.

80 Rimando qui soprattutto al testo di R. PANIKKAR, *Myth, Faith and Hermeneutics*, New York, Paulist Press, 1979, tr. it., *Mito, fede ed ermeneutica*, a cura di S. Costantino, Milano, Jaca Book, 2000.

rie e che cerca il senso negli spazi di una logica completamente diversa, strutturalmente analoga a quella che prende forma nell'itinerario della dialettica negativa.

Quando la verità e il senso ci interpellano al modo di una promessa, essi chiedono, a chi ne accoglie l'invito e tenta di chiarirne significato e valore, la disponibilità a superare la cristallizzazione ideologica della filosofia interagendo come co-soggetti della storia cui la promessa e la sua ricezione hanno dato inizio. E così l'ermeneutica, a patto che non tradisca se stessa presentandosi come un sapere puramente intellettuale che non coinvolge il modo d'essere delle persone e il divenire della società, non ha nulla che si opponga al cammino della ricerca della verità considerato come storia di una promessa. Il rimando a questa logica aperta, storica, evenemenziale, assunta come un orizzonte critico per discernere l'attendibilità del conoscere e dell'esistere, è una traccia irrinunciabile per ripensare la natura dell'ermeneutica. In una prospettiva simile lo stesso statuto dell'*interpretare* emerge essenzialmente nell'impegno ad accogliere, a comprendere e ad assumere nell'esistenza la relazione con la promessa di senso che ci raggiunge dalla verità.

Grazie all'accesso alla logica della promessa si incontra una costellazione dove si coimplicano la vita e la sua trasfigurazione, i viventi e la loro liberazione, l'ascolto e l'attesa, la memoria e la fedeltà, il patire e il suo eventuale superamento, mediante la compassione e l'inveramento delle esistenze in una felicità intera e giusta, che non ha più le sembianze della fortuna o del privilegio. In tale orizzonte si danno nel contempo anche la libertà e l'ospitalità, la resistenza critica e il coraggio di affidamento di chi non pretende di controllare tutto, l'uscita da ogni complicità con la morte e la lealtà verso una verità fragile, offesa, ma tale da far continuare a vivere la speranza del riscatto di tutte le vittime, quindi anche della verità stessa. La nostalgia riesce qui a intravedere la luce di una verità che persiste nonostante la constatazione di come «nessun miglioramento mondano basti a rendere giustizia ai morti» e «non ci sia niente che possa qualcosa contro l'ingiustizia della morte».<sup>81</sup> Que-

---

81 TH. W. ADORNO, *Negative Dialektik*, 378 (346).

sta nostalgia critica sa mantenere fedele alla sua vera destinazione la nostra ricerca di senso: «il pensiero che non si decapita sfocia nella trascendenza sino ad arrivare all'idea di un assetto del mondo dal quale sarebbe eliminata non solo la sofferenza esistente, ma anche revocata quella irrevocabilmente trascorsa». <sup>82</sup> Revocare l'irrevocabile, riscattare l'attesa che si protrae invano: a entrare in questa aporia, come si varca una soglia di salvezza, ci invita il misterioso magnetismo della promessa, che possiamo ancora smettere di tradire.

---

82 *Ibidem*, 395 (361).

## 2. ERMENEUTICA E MAIEUTICA: LA VIA DI MARÍA ZAMBRANO

### 2.1. L'esistenza come domanda

Alla domanda su che cosa sia divenuta l'ermeneutica oggi si può ora cercare di rispondere, in questo secondo passaggio del mio percorso, interpellando il pensiero di María Zambrano. Di questa autrice, ormai molto nota in Italia sia per le traduzioni di molte sue opere che per la recente pubblicazione di diversi saggi critici,<sup>83</sup> non darò qui una presentazione introduttiva; mi limiterò piuttosto a riprendere alcune sue indicazioni essenziali, preziose a mio avviso proprio per riconsiderare fisionomia e senso dell'ermeneutica intesa, in primo luogo, come atteggiamento conoscitivo di fondo e come esperienza umana.

Il dibattito sullo statuto dell'ermeneutica in quanto atteggiamento dello spirito e forma di prassi non può essere risolto sul piano dell'architettura delle scienze umane, né all'interno di una singola disciplina (si tratti della critica letteraria, della teoria del diritto, della filosofia, dell'esegesi di testi religiosi), perché in effetti la questione oltrepassa i confini stessi di qualsiasi approccio epistemologico e investe il divenire dell'esistenza umana. Infatti l'ermeneutica chiede di essere compresa, nella sua piena e specifica portata, sul piano dell'esistenza. Heidegger ha ragione nel sottolineare che la comprensione interpretante è il modo di esistere dell'esserci. Si può di-

---

83 Cfr. C. FERRUCCI, *Le ragioni dell'altro. Arte e filosofia in María Zambrano*, Dedalo, Bari 1995; M. T. RUSSO, *María Zambrano: la filosofia come nostalgia e speranza*, Leonardo da Vinci, Roma 2001; AA.VV., *María Zambrano, in fedeltà alla parola vivente*, a cura di C. Zamboni, Alinea, Firenze 2002; A. M. PEZZELLA, *María Zambrano. Per un sapere poetico della vita*, Messaggero, Padova 2004; A. SAVIGNANO, *María Zambrano. La ragione poetica*, Marietti, Genova 2004; A. BUTTARELLI, *Una filosofa innamorata. María Zambrano e i suoi insegnamenti*, Bruno Mondadori, Milano 2004; F. FALAPPA, *La verità dell'anima. Interiorità e relazione in Martin Buber e María Zambrano*, Cittadella, Assisi 2008. Rimando inoltre al mio volume *Esistere nascendo. La filosofia maieutica di María Zambrano*, Città Aperta, Troina 2007.

re che l'ermeneutica fondamentale di cui facciamo esperienza ha il suo luogo permanente in questa correlazione: interpretare la vita con il pensiero – attraverso il dialogo, la narrazione, la riflessione, la lettura e la scrittura – e reinterpretare il pensiero con la vita stessa. Perciò l'ermeneutica è pensabile, a mio avviso, anzitutto come l'arte di questa tessitura in cui i due elementi si intrecciano, trovandosi sia familiari, perché l'uno vive nell'altro, sia vicendevolmente stranieri e anche in lotta tra loro. La tessitura deve dunque giungere a una forma, configurare un suo disegno originale: quello che affiora attraverso il viaggio del reciproco riconoscimento che può svilupparsi in questa correlazione.

Una simile formulazione, carica di implicazioni, è del resto ancora generica e poco chiara. Gli autori che hanno preso sul serio la portata esistenziale e veritativa dell'ermeneutica, senza ridurla a una disciplina e a una tecnica, nel cercare di chiarirne il senso complessivo e di collocarlo nella prospettiva più radicale possibile, hanno enfatizzato di volta in volta un aspetto peculiare facendolo valere come chiave esplicativa. Così, se adesso ripercorressimo le tappe del cammino effettuato dalla riflessione sullo statuto dell'ermeneutica – esaminando ad esempio le posizioni di autori quali Schleiermacher, Dilthey, Peirce, Royce, Heidegger, Bultmann, Gadamer, Betti, Ricoeur, Pareyson, Davidson, Iser, Jauss, Derrida – saremmo di fronte a una costellazione di concezioni diverse e talora anche divergenti che testimoniano come la questione sia tuttora aperta non tanto perché è mancata una teoria risolutiva o egemone, quanto, in ultima istanza, perché l'esperienza ermeneutica è coesistente al mistero dell'esistenza umana. Esistenza che è già in sé una domanda e si sviluppa, d'altra parte, come un tentativo di risposta il quale assume una figura originale in ogni percorso di vita.

Senza dubbio le ragioni per riconoscere la complessità semantica e, in certa misura, l'inafferrabilità dello statuto dell'ermeneutica stessa sono molteplici. Tra esse bisogna ricordare, per esempio, il fatto che l'"oggetto" dell'interpretazione non lascia indifferente quest'ultima, ma la trasforma inducendone una nuova autocomprensione. Anche il rapporto che di volta in volta viene a stabilirsi tra discipline ermeneutiche appartenenti ad ambiti differenti, da quello letterario a quello teologico, da quello filosofico a quello giuridico,

influisce sulla ridefinizione dello statuto unitario dell'ermeneutica, persino quando proprio attraverso il confronto tra i diversi approcci si giunge a negare che esso sussista come un nucleo comune. Ma, come ho premesso, qui desidero portare l'attenzione sulla ragione che risale all'identità del soggetto interprete. Il rapporto tra ermeneutica e soggetto, così come tra soggetto e testo, è stato ampiamente messo in discussione e ciò, mi sembra, per lo più lungo due direzioni. La prima è quella della decostruzione del soggetto stesso, specificata di volta in volta come deposizione, riapertura, pluralizzazione, mobilitazione. La seconda direzione è quella dell'eccedenza del testo rispetto al soggetto, sproporzione che vale per l'autore non meno che per il lettore. Si può tuttavia procedere altrimenti, lungo un sentiero che si rivela non appena consideriamo il soggetto come *persona*. Con tale trascrizione della categoria di designazione dell'interprete non sottintendo l'adesione al personalismo come corrente filosofica storiograficamente individuata dall'opera di autori come Mounier o Maritain. Il punto, semmai, sta nel riconsiderare il mistero dell'essere e del divenire persona come elemento vitale dell'esperienza ermeneutica. Non si tratta quindi di sovrapporre all'ermeneutica l'impianto teoretico del personalismo cattolico, ma di riflettere sulle implicazioni del dato per cui, nell'ermeneutica, è comunque in gioco la relazione tra due misteri: quello della verità, eventualmente cercata, riconosciuta o negata sotto molti nomi, e quello della "persona", ossia dell'essere umano nel viaggio della sua umanizzazione e della rivelazione della propria identità profonda.

Da una simile prospettiva appare subito necessario porsi in ascolto di alcune voci del pensiero contemporaneo che sembrano estranee all'eredità dei pensatori "classici" dell'ermeneutica. Alludo, tra gli altri, a Martin Buber, a Gabriel Marcel, ad Albert Camus e, appunto, a María Zambrano, ossia a quanti, senza fare della teoria dell'interpretazione un programma, hanno però mostrato che cosa sia un'ermeneutica esistenziale in atto poiché hanno offerto una visione in cui la relazione interpretativa tra persona e verità è centrale. Proprio questo sguardo ha spinto la filosofa spagnola ad appassionarsi alla sororità tra poesia e filosofia. Il tratto peculiare del suo cammino, anche rispetto agli autori ora ricordati, sta a mio parere nell'intendere la nostra relazione con la verità, e quindi la condizione ermeneutica

dell'esistenza, nel senso di una dinamica maieutica reciproca. Da tale punto di vista non giova la tendenza ricorrente a enfatizzare la radice spagnola, pure essenziale, di questo pensiero, ricollegandolo alla lezione di Ortega y Gasset. Oltre i confini della vicenda della cultura spagnola, Zambrano rappresenta una *guida* nel cuore della filosofia europea del Novecento, una testimone insostituibile per capire e riprendere il confronto tra fenomenologia, esistenzialismo, filosofia ermeneutica, pensiero neoebraico, così come per valutare l'intera storia spirituale dell'Europa a partire dalla Grecia classica e, poi, dall'avvento del cristianesimo come cultura soprattutto con Agostino.

Chi è una "guida"? Per l'autrice il termine, nella sua duplice valenza da un lato di testo che configura uno specifico genere letterario e dall'altro di persona che fa da riferimento per altre, indica in ogni caso una forza che illumina e aiuta a percorrere la via che porta la vita verso la sua verità.<sup>84</sup> Non si tratta di un modello, né di un riferimento così sistematico da fornire soluzioni a chi cerca se stesso, il senso delle cose, il criterio dell'azione o la verità in persona. La guida mostra un cammino di invero che spinge chi la interpella non a imitarlo, ma a fare il proprio. Il suo orizzonte non è mai, quindi, quello del pensiero risolutivo, ma appunto quello di un pensiero testimoniale e maieutico, che assume e radicalizza gli elementi tipici dell'esperienza ermeneutica. Perciò Zambrano e la sua opera rappresentano una guida che esercita questo potere di interpellazione senza costrizione e di rivelazione senza totalizzazione.

## 2.2. L'esistenza come nascita

La percezione centrale attorno a cui ruotano le molte tracce, intuizioni e rivelazioni che Zambrano offre a chi la segue lungo i percorsi delle sue opere – percorsi spesso in salita, che stupiscono, salutarmente confondono e spingono a mettersi in cammino, percor-

---

84 M. ZAMBRANO, *Hacia un saber sobre el alma*, Losada, Buenos Aires 1950, 74-98, tr. it., *Verso un sapere dell'anima*, a cura di E. Nobili, Raffaello Cortina, Milano, 53-77.



si che attraversano con la stessa confidenza miti e filosofie, introspezioni e coscienza storica – è quella dell'esistenza come possibile, rischiosa, essenziale *nascita*. In qualche misura questo vale per ogni creatura: «tutto è allo stato nascente, benché nel nostro tempo umano questo duri quanto il tempo concesso a ciascuna vita». <sup>85</sup> Per noi tale dinamismo fondamentale ha una portata radicale e cerca di completare il viaggio del diventare persone. Non è un ciclo di rinascite, bensì un nascere permanente tendente a un possibile compimento. Ma anche un nascere spesso tragicamente interrotto, sovente ignaro di sé o invertito nella tendenza a disnascere, a disfare la creazione, a non manifestarsi. Un nascere che è il ritorno alla vera identità verso cui tendiamo pure senza averla mai posseduta. Del resto, per lei nulla è davvero vivo se non conosce rinascita. Questo è un principio orientativo determinante per comprendere l'intero percorso della filosofa spagnola. Il suo è un pensiero dell'esilio, dell'esodo e del possibile ritorno. Si può leggere, in un certo senso, come lo svolgimento del viaggio prefigurato da Martin Buber ne *Il cammino dell'uomo* <sup>86</sup> e la ripresa di questo viaggio a partire dalla traccia con cui si chiude *Il principio speranza* di Ernst Bloch: «nasce nel mondo qualcosa che nell'infanzia riluce a tutti e dove non è stato ancora nessuno: la patria». <sup>87</sup>

Per lo più la fisionomia della filosofia zambranianiana è stata raffigurata secondo due immagini ricapitolative: un pensiero insieme tragico e gnostico, <sup>88</sup> oppure, e questa è la lettura preponderante, una ragione poetica che oppone il *pathos* dell'anima al razionalismo della tradizione occidentale. <sup>89</sup> Così la natura maieutica dell'opera di

---

85 M. ZAMBRANO, *Claros del bosque*, Seix Barral, Barcelona 1977, 132, tr. it., *Chiari del bosco*, a cura di C. Ferrucci, Feltrinelli, Milano 1991, 138.

86 Cfr. M. BUBER, *Der Weg des Menschen nach der chassidischen Lehre*, in ID., *Schriften zum Chassidismus*, Munchen – Heidelberg, Kosel – Schneider, 1963, tr. it., *Il cammino dell'uomo*, a cura di G. Bonola, Qiqajon, Magnano 1990.

87 E. BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung*, tr. it. cit., vol. III, 1588.

88 Cfr. J. I. EGUIZABAL, *La huida de Perséfone. María Zambrano y el conflicto de la temporalidad*, Editorial Biblioteca Nueva, Madrid 1999.

89 Per questa lettura rimando, oltre ai testi già citati alla nota 82, ai volumi: AA.VV., *Claves de la razon poetica*, a cura di C. REVILLA, Editorial Tortta, Madrid 1998 e a M. DORANG, *Die Entstehung der razon poetica im Werk von María Zambrano*, Vervuert Verlag, Frankfurt 1995.

María Zambrano è rimasta in ombra, mentre a me pare che essa sia non solo determinante per riconoscerne l'intenzionalità e il dinamismo, ma anche per aiutarci a pensare le questioni cruciali della nostra cultura e della storia cui apparteniamo. Il nucleo vivo e permanente di questo pensiero, infatti, non sta tanto e solo nel rinviare all'anima come protagonista del viaggio verso la verità, né nella tematizzazione della dialettica che sussiste tra poesia e filosofia, quanto nell'intuizione per cui la vita umana e la vita della verità devono poter arrivare a nascere insieme. Maieutico è, anzitutto, il movimento complessivo di tale relazione.

Consideriamo la cosa, intanto, dalla prospettiva del soggetto umano. Conoscere non è affatto conquistare la verità e neppure farla nascere attraverso le nostre domande e le definizioni concettuali cui perveniamo. La figura di Socrate, da questo punto di vista, è esemplare, ma non riassume in sé il senso profondo della misteriosa relazione maieutica che lega gli esseri umani e la verità. Più della dialettica e dell'ironia, più del concetto e della scelta etica, in questa relazione è in gioco la trasfigurazione dell'intero essere del soggetto che cerca la verità. In primo luogo, se per noi si dà una maieutica, ciò non accade grazie all'attiva tecnica che presume di aiutare la verità a nascere, ma accade nell'esposizione del patire e dell'errare, nella meravigliosa e dolorosa passività per cui è la verità ad aprire una vocazione alla nostra esistenza. Prima di ogni nostro intervento su di lei, è la verità che chiama a nascere noi, che ci apre un cammino. La passività così intesa è la radice di ogni autentica azione. Senza d'altronde che questa condizione configuri una pura e semplice mancanza di reciprocità con la verità stessa. Perché si dà anche che essa, per poter essere riconosciuta e amata, debba a sua volta effettivamente essere assunta in noi ed essere partorita. Per accettare realmente la vita e conferirle una forma, giungendo così alla propria identità, l'essere umano deve seguire l'attrazione della verità, lasciarsene modificare, ma per fare questo deve nel contempo portarla in se stesso sino a darla alla luce. Vita e pensiero sono coimplicati in questa duplice nascita poiché il divenire dell'una è maieutico per l'altro, e viceversa. La verità, che si dà per noi in frammenti e in eventi e mai senza patirla nel nostro essere, provoca entrambi ad accoglierla e a ospitarsi vicendevolmente.

La vita ha bisogno del pensiero, ma ne ha bisogno perché non può preservare lo stato in cui spontaneamente si produce. Non basta infatti nascere una volta e muoversi in un mondo di strumenti utili. La vita umana chiede sempre di essere trasformata, di modificarsi continuamente a contatto con certe verità che non si possono offrire senza persuasione, dato che la loro essenza non sta nell'essere conosciute bensì nell'essere accettate. Quando la vita umana non accetta dentro di sé un certo grado di verità operante e trasformatrice rimane sola e ribelle, e qualsiasi conoscenza che acquisisce non le basterà.<sup>90</sup>

Il pensiero dona il respiro della ricerca e della comprensione a una vita che, per essere davvero, deve rinascere. Ma quella verità che l'uno può riconoscere, l'altra la deve accettare, ossia la deve patire sulla propria carne e scegliere di aiutarla a manifestarsi: «così la vita accetterà la verità e prenderà di essa ciò che la sua necessità richiede e niente di più».<sup>91</sup> Il senso della verità stessa affiora nel suo essere vissuta, trasfigurando e liberando il soggetto che la cerca. La conoscenza è effettivamente tale se è maieutica, ma questo accade solo quando si lascia attrarre e aprire dalla verità maieutica. Nel conoscere l'essere umano deve poter assomigliare a ciò che cerca, il che tuttavia non comporta alcun mimetismo, né violenza. Al contrario, l'alterità vivente della verità è nel contempo misteriosamente intima al nostro essere e accettarla come un seme che poi diventa strada, percorso, dunque *metodo* dell'esistenza, è sperimentare una liberazione. Liberazione da tutto ciò che ci distorce, ci cristallizza e ci disperde, da quanto ci consegna al delirio della violenza subita e agita. La verità è la vocazione della persona. Il cammino che si apre per chi vede e sceglie questa vocazione è *poetico*, connotazione che indica, per Zambrano, la creatività di chi impara a esistere senza confidare nella distruzione. Perciò poetico è «un metodo più che della coscienza della creatura, dell'essere della creatura che si avventura a svegliarsi abbagliata e intirizzita a un tempo».<sup>92</sup>

---

90 M. ZAMBRANO, *Hacia un saber sobre el alma*, 79 (58).

91 *Ibidem*, 87 (66).

92 M. ZAMBRANO, *Claros del bosque*, 11 (17).

### 2.3. Oltre la fenomenologia

In una simile prospettiva la conoscenza – che si dia nell'arte o nella filosofia, nella preghiera o nella meditazione quotidiana – non può essere spiegazione sistematica, deduzione logica, oggettivazione o padronanza che analizza e classifica. La conoscenza è esperienza e ricerca della visione, dove però vedere significa arrivare a nascere, esistere con gli occhi aperti, avendo affrontato tutto il patire, l'errare e il delirare che ciò implica sempre. Si tratta propriamente di un *risvegliarsi* che non può più essere confinato al solo piano intellettuale ed epistemologico. Questo punto, a mio avviso, è decisivo rispetto alla possibilità di intendere l'ermeneutica non solo come un atteggiamento e una pratica cognitive, bensì come l'esercizio della testimonianza riflessiva che si attua dall'interno del cammino della nascita radicale della persona.

Tale ridefinizione del senso dell'ermeneutica ha, tra le sue condizioni, una riconsiderazione critica del rapporto che la lega alla fenomenologia husserliana e più in generale all'atteggiamento fenomenologico. Finché si afferma la loro integrazione,<sup>93</sup> l'effetto che si produce è quello di trattenere l'ermeneutica sul piano dell'epistemologia. Se invece ci si inoltra lungo il versante più esistenziale del sapere filosofico, che è del resto lo stesso esplorato da quanti hanno proseguito la lezione di Husserl distaccandosi dal suo impianto trascendentalista, sino a ripensare lo statuto della conoscenza umana a partire dalla relazione di reciprocità maieutica che sussiste tra persona e verità, allora anche l'ermeneutica assume un'altra fisionomia. Prima di descriverla è necessario però mostrare in che modo la filosofia zambraniana dischiuda un orizzonte diverso da quello, pure così rilevante nel pensiero del Novecento, della fenomenologia trascendentale di Husserl. Lo scarto tra le due impostazioni è subito tangibile non appena si consideri che, se in Husserl la visione eidetica punta alla costruzione di una scienza fenomenologica che permette di costruire il quadro sistematico delle ontologie regionali in cui è possibile suddividere la realtà, in Zambrano la visione è il risvegliarsi della persona e, proprio per questo, della conoscenza.

---

93 Cfr. RICOEUR, *Le conflit des interprétations*, tr. it. cit., 17-25.

La concezione zambranaiana delle dinamiche del risveglio, con le sue figure ed esperienze paradigmatiche, può essere compresa se anzitutto si evidenzia la funzione essenziale, riconosciuta dall'autrice a tutte le grandi realtà mediatrici che sostengono noi umani, lacerati nella separazione tra la terra e il cielo, tra l'abbandono in cui siamo presi e l'attesa del Dio sconosciuto. Il primo mediatore è il tempo, colui «che non ci abbandona»<sup>94</sup> e che ci connette al futuro accompagnandoci sin dall'inizio. Ulteriori forze mediatrici sono il suono musicale e la parola; l'uno perché rivela un'armonia segreta che è custodita nella relazione tra noi e l'origine, l'altra perché è parola poetica, la cui creazione é appunto mediazione tra noi e la verità. Mediatore per eccellenza è poi l'amore, che illumina il nostro vero volto e restituisce all'amato la sua vera realtà. «L'amore è la rivelazione della vita umana».<sup>95</sup> E ancora: «tra la vita e la verità c'è stato un intermediario: l'amore».<sup>96</sup> È in virtù del potere mediatore dell'amore che si arriva a comprendere che «colui che ama genera se stesso in ogni istante».<sup>97</sup> Un'altra forza mediatrice, per ognuno di noi, è la vocazione. Quest'ultima, da un lato, media con la libertà, «l'elemento in cui vive intangibile la persona».<sup>98</sup> Dall'altro media la persona stessa con la comunità umana: «niente lega di più un individuo alla società; non la posizione sociale ereditata, né le cariche del potere, né le apparenze sfolgoranti sulla scena creano questo vincolo tra l'individuo e la società in modo permanente come quando l'uomo compie la sua vocazione».<sup>99</sup> Ancora un potere di mediazione: la memoria. Nonostante l'oblio e le interruzioni, essa può mostrare, far vedere qualcosa di ciò è originario. Infine, mediatore tra terra e cielo, secondo l'eredità dei Vangeli, è Cristo, colui che ha rivelato in sé l'uni-

---

94 M. ZAMBRANO, *El hombre y lo divino*, Madrid, Siruela, 2001, 13, tr. it., *L'uomo e il divino*, a cura di G. Ferraro, Edizioni Lavoro, Roma 2001, 7.

95 *Ibidem*, 253 (247).

96 M. ZAMBRANO, *La Confesion: género literario y método*, México, Luminar, 1943, 24, tr. it., *La confessione come genere letterario*, a cura di E. Nobili, Bruno Mondadori, Milano 1997, 32.

97 M. ZAMBRANO, *El hombre y lo divino*, 276 (270).

98 M. ZAMBRANO, *La vocacion de maestro*, in ID. – G. GOMEZ CAMBRES, *Razon poetica*, Editorial Agorà, Malaga 2000, 118.

99 *Ibidem*, 129-130.

cià del figlio di Dio, indicando come esistere significati diventare figlie e figli senza più inseguire «l'ombra del simile».<sup>100</sup>

Risvegliarsi significa iniziare a vedere davvero.<sup>101</sup> A vedere finalmente la propria unicità, arrivare al cospetto del proprio volto interiore, e al tempo stesso vedere l'altro non come alterità da invidiare, da rapinare, dunque non più solo come "altro", ma come unico. Fermarsi all'alterità significa non discernere più tra amore e invidia, restare nella trappola che questa tende a ognuno appunto perché la vita umana vuole giungere a vedersi e a offrirsi e solo così alla comunione creaturale con gli altri e con il Dio sconosciuto. Il punto di svolta che costituisce un evento radicale di liberazione, in tale cammino, coincide nella visione dell'istante in cui la solitudine fa nascere l'uomo nel suo seno di madre. Perché «soltanto la solitudine cura la passione interrotta della mancata eucaristia».<sup>102</sup> La condizione essenziale per tentare di nascere, per seguire l'attrazione della verità che ci chiama a nascere, del futuro, dell'amore, di Dio è smettere di desiderare l'alterità, l'identità dell'altro. Uscire dall'invidia. Il male che insidia sempre ognuno è infatti quell'invidia per cui ci sentiamo l'ombra dell'altro, condannati a essere a metà. «L'invidia – scrive Zambrano – non è altro, né ha altro significato, che quello di fredda spada conficcata tra la ricerca dell'identità e la libertà».<sup>103</sup> Così l'individuo, un «essere a metà, s'imbatte nella propria metà, nel proprio *alter*, sempre in agguato; ostacolo insuperabile del suo anelito supremo: l'unicità. L'invidia nasce dall'anelito di essere individuo, di essere unico, davanti alla promessa suprema di essere realmente individuo. Il simile è allora l'altro, e la sua somiglianza diventa la massima smentita della sua pretesa».<sup>104</sup>

Chiarire quale sia il compito del pensiero, e dunque dell'interpretazione, in un simile percorso comporta una rinnovata comprensione del metodo del sapere, questione che l'autrice ha approfondito

---

100 M. ZAMBRANO, *El hombre y lo divino*, 272 (266).

101 Cfr. M. ZAMBRANO, *Persona y democracia*, San Juan de Portorico, Departamento de Instrucción Publica, 1958, 2, tr. it., *Persona e democrazia*, a cura di C. Marseguerra, Bruno Mondadori, Milano 2000, 7: «vedere è risvegliarsi».

102 M. ZAMBRANO, *El hombre y lo divino*, 272 (266).

103 *Ibidem*, 270 (264).

104 *Ibidem*, 271 (265).

soprattutto lungo il versante che riguarda il metodo della filosofia. Nella conoscenza filosofica «ogni metodo salta fuori come un *Incipit vita nova* che si tende verso di noi con la sua inalienabile allegria». <sup>105</sup> Questo inizio vuole la sua continuità, mentre la coscienza è discontinuità. Perciò «si determina la disparità, la non coincidenza tra il vivere coscientemente e il metodo ad esso proposto». <sup>106</sup> La tensione di cui vive il metodo è quella di un'attrazione d'Amore. Non di un concetto dell'amore, ma del suo vivente e reale concepire il nostro cammino. Il metodo ha così a che fare con «una concezione che ci concerne e che ci protegge, che veglia su di noi e che ci assiste da prima, da un inizio». <sup>107</sup> Il metodo è più che un insieme di regole, non si risolve in una metodologia. Del resto è più che un semplice indistinto cammino, perché è un cammino ricevuto dall'Amore.

Nell'esplicitare quest'idea l'autrice non segue solo una via mistica, che riprende l'esperienza di san Juan de la Cruz, ma a suo modo recupera e trasfigura alcune indicazioni della trasformazione personalista della fenomenologia operata da Max Scheler. Della concezione scheleriana Zambrano riprende la centralità della persona, l'idea del primato dell'amore che poi fonda la conoscenza stessa, la consapevolezza che la vera "riduzione" è la liberazione del soggetto cercante dai lacci dell'egocentrismo e di ogni impulso interiore che nel suo accecamento ostacoli la relazione con la verità. In tale ottica, per l'autrice non vale più la separazione tra l'apparire – posto in primo piano dalla fenomenologia husserliana come chiave del sapere certo – e l'essere – messo tra parentesi – poiché, invece, nella possibilità di vedere-vedersi-darsi a vedere è in gioco da sempre la relazione con l'origine. Scrive la filosofa spagnola: «se si rinuncia a trovare il punto di partenza, se l'origine non esercita la sua attrazione anche il futuro si interrompe come ultima dimensione temporale, e appare il presente come unica dimora». <sup>108</sup> A Husserl Zambrano rimprovera di aver ridotto la visione filosofica a un presentificare che

---

105 M. ZAMBRANO, *Claros del bosques*, 9 (15).

106 *Ibidem*.

107 *Ibidem*, 18 (24).

108 M. ZAMBRANO, *Del método en filosofía o de las tres formas de visión*, in «Río Piedras. Revista de la Facultad de Humanidades», n. 1, 1972, 32, tr. it. *Il metodo in filosofia o le tre forme della visione*, «Aut Aut», n. 279, 1997, 71.

resta sospeso tra un passato e un futuro entrambi annullati. Il presupposto di questa impostazione sta, per lei, nella tesi dell'identità tra essere e pensare, un'identità «ottenuta – fin dove si è realizzata – grazie alla rinuncia (...) a cercare l'origine». <sup>109</sup> Il punto, per l'autrice, non è rinunciare, per reazione, al vedere, magari esaltando altri canali percettivi e cognitivi, ma è intendere autenticamente la visione e giungervi, facendosi rigenerare dall'azione di quell'origine da cui scaturiscono sia l'essere che il pensare.

Il metodo si articola, da un lato, come un cammino ricevuto di armonizzazione a partire da una nota che, accolta nel sentire originario dell'essere personale, fa da guida a tutte le altre note del pensare e dell'esperire. Qui si prospetta l'esposizione della persona che cerca verità, attraverso la filosofia, a un appello che è parola e che, nel contempo, è vibrazione, suono, nota che chiama a consonanza. Dall'altro, il metodo, se si forma lungo la tensione del sentire, spinge il cercante a vedere e a vedersi, nonché, nel giungere a nascere, a darsi a vedere. Ebbene, a me pare che nel metodo stesso di questo cercare e tendere a nascere, l'opera del pensiero possa legittimamente chiamarsi interpretazione, termine ricco di significati che ora possono essere chiariti.

## 2.4. L'ermeneutica in prospettiva maieutica

Come fa l'autrice ad affermare quello che dice? Certo, non sulla base di un nucleo di regole prefissate. Il metodo per pensare, per dire, per scrivere è, per lei, insieme quello della confessione e quello di una "visionaria". Confessione significa vivere dicendosi con partecipazione e distacco. La prima voce della confessione fu Giobbe, il lamento di Giobbe. Il dolore rivela un'esistenza nuda. La filosofia è il superamento di questa nudità, lo sforzo di passare dal lamento alla parola. Qui emerge il bisogno della vita umana di esprimersi. Ma occorre considerare, a riguardo, che «la vita non si esprime se non

---

109 *Ibidem.*



per trasformarsi». <sup>110</sup> Il rigore della confessione è quello di un'offerta di sé in cui si dice esclusivamente ciò che, per esperienza reale e per memoria, si è attraversato e si è patito. Nulla che sia fittizio, autoapologetico, puramente mentale può essere detto. Solo il dire ricavato dalla responsabilità dell'esistenza vigile è legittimo. Si può allora dire che la forma in cui l'interpretazione fa intanto valere la sincerità della testimonianza è appunto quella della confessione, che riassume in una medesima dinamica il patire, l'espressione, la conversione e la responsabilità della lucidità.

Come si è detto, peraltro, la scrittura zambraniana è quella propria di una "visionaria". Non tanto per la difficoltà dei suoi testi, neppure per il fatto che lei trascorre dal mito all'argomentazione come se fossero due dimore sorelle. Ma soprattutto perché la filosofia, per lei, dice quel tanto che riesce a vedere. Dal patire, dal farsi responsabili di scongiurare l'equivoco tragico dell'invidia, dall'offrirsi, da ogni forma di risveglio, dal nascere sino al punto in cui siamo arrivati. La giustificazione del dire zambraniano non fa appello a principi di stringenza logica, sta piuttosto, intanto, in una necessità esistenziale che ciascuno, man mano che vive può riconoscere a sua volta. Sta inoltre nella capacità di illuminare, in tal modo, le figure mitiche, simboliche e storiche della tradizione cui apparteniamo. Questo ha a che fare, per un verso, con l'ermeneutica dei testi in cui tali figure vivono. Per altro verso, con quello che chiamerei un esercizio dell'attenzione unitaria, quella che coglie le cose, gli eventi, i significati senza dividere lo sguardo tra un'intenzionalità che va al dato e una che, parallelamente, deve distrarsi per seguire la messa in parentesi di ciò che è ritenuto inessenziale. Una forma ulteriore dell'ermeneutica è quindi l'interpretazione del mito, della tradizione come eredità, ma anche e soprattutto dell'*essere* delle creature. Un essere che in parte giunge all'apparire e che, più radicalmente, in un certo senso patisce per apparire, poiché cerca faticosamente di venire alla luce, di vedere e di darsi a vedere, di entrare nello sguardo dell'Amore e di vederlo in volto. Su questo piano l'essere umano vive la tensione dell'autointerpretazione tendente a trasformare la particolarità della propria biografia in libertà, in originali-

---

110 M. ZAMBRANO, *La confession: género literario*, 42-43 (50).

tà assunta e pronta al dono di sé. Così l'interpretazione è il riscatto dell'irriducibilmente umano dall'impersonalità casuale del corso delle cose. Scrive Zambrano ricordando un'affermazione di Ortega:

Ricordo una frase al di fuori della lezione: "La vita umana assomiglia più di ogni altra cosa a un romanzo". Il romanzo, il personaggio e la situazione che noi costruiamo per vivere, ciò che pensiamo di vivere, è *l'apriori* della nostra vita, intrecciato con le circostanze, materiale irriducibile della vita che dobbiamo trasformare in libertà.<sup>111</sup>

Ma questo discernimento operato del pensiero e dell'azione, che fa emergere, per così dire, la *persona in atto* dal flusso confuso dei fatti e delle circostanze, non riguarda semplicemente il singolo e la sua realizzazione; riguarda tutte le relazioni vitali, riguarda l'amore. Ecco allora che l'interpretazione può essere confessione, testimonianza ed espressione poetica della libertà se, essenzialmente, si sviluppa come discernimento della verità dell'amore, la sola forza per cui la conoscenza è riconoscimento e comunione degli unici. L'energia cognitiva dell'interpretare, oltre le trappole e l'ottenebramento del delirio, deve valere per discernere i processi dell'autoaffermazione dell'individuo, dell'attaccamento agli altri, del riferimento alla verità, che sia chiamata origine o Dio o con qualche altro sacro nome. È in essi che ci sfida l'ambiguità radicale che fa sembrare simili i dinamismi dell'invidia e quelli dell'amore. Superare tale ambiguità nelle immagini del sacro e del divino, nella relazione con chi amiamo, nella conoscenza di noi stessi: questa è l'interpretazione suprema.<sup>112</sup>

Affiora così la fisionomia dell'*ermeneutica* in quanto atteggiamento e, anzi, viaggio dell'anima, ben prima di ogni articolazione disciplinare delle *ermeneutiche*. Una fisionomia riguardabile, come ho detto, in senso maieutico a partire dalla gestazione della persona per opera della verità, ma considerando anche come tale gestazione richieda nel contempo che ciascuno porti alla luce quel frammento di verità che esprime originalmente e guida la sua esistenza. Forse, volendo connotare ulteriormente un simile orientamento, si può dire che, proprio per questa tendenziale ma fragile reciprocità, quella

---

111 M. ZAMBRANO, *Hacia un saber sobre el alma*, 90 (69).

112 Cfr. M. ZAMBRANO, *El hombre y lo divino*, 263, (257-258).

zambraniana sia una *maieutica del ritorno*. Non dico la filosofia, ma la conoscenza umana ha il compito di ritrovare il sentire di fondo che la sostiene, la possibile consonanza con la musica che segretamente l'accompagna. Non si tratta di una passeggiata verso l'armonia del mondo. Direi infatti che la forma fondamentale e permanente di immersione del pensiero nella vita sotto la spinta dell'attrazione operata dalla verità è, in Zambrano, quella polarizzata dall'universale esorbitante patire delle creature e dell'essere umano. È l'immersione lucida, sino a conoscere la disperazione tragica, nel dolore, del quale non ci è dato di fare sintesi o di operare una riconduzione alla ragione.

L'intero cammino zambraniano testimonia anche attraverso il pensiero e la scrittura che quando il dolore ci spinge a fondo, sino all'estremo in cui si aspetta l'attimo imminente della dissoluzione di sé, lì accade il miracolo della compassione. Anziché giungere all'autodistruzione, in quel punto ci è dato il potere di sentire il dolore degli altri. Di amarli secondo misericordia, ormai oltre i meccanismi distruttivi dell'invidia. In quel punto la confessione di sé non è solo autobiografia, è testimonianza resa a ogni fratello e a ogni sorella. Ed è di più: la prefigurazione della verità come l'incontro cui tende in noi l'essere proteso al ritorno. Per questo il risveglio non è fine a se stesso, è verso questo approdo di comunione che coincide con il compimento della verità stessa. Si tratta dell'incontro mostrato da un'immagine della Bibbia che, nella speranza di cui vibra l'opera di questa testimone dell'esilio, appare non solo allusiva, simbolica, cifrata, ma letteralmente vera, un frammento di realtà escatologica anticipata e operante nella Scrittura, in particolare nel Libro di Isaia (25, 8). È l'immagine di Dio che consola tutti del patire che hanno conosciuto vivendo. Il Dio sconosciuto è l'unico credibile consolatore di tutto il dolore che il nascere e il mancare la nascita, il dare e ricevere vita, come il dare e ricevere morte, comportano per i viventi. Perché per i "visionari" come María Zambrano è letteralmente vero che, volto per volto, di tutti – dei cinici e dei disperati, degli amanti e degli incattiviti, dei respinti e dei travolti da un patire irredento – Dio asciugherà le lacrime. Pensiero e vita di questa autrice si sono sviluppati sotto l'impulso del ritorno, scegliendo di nascere sino all'evento, al luogo, all'abbraccio divino in cui ciascuno sarà finalmente unico e avrà totale coscienza del fatto che siamo una sola vita.



### 3. ERMENEUTICA E DIALOGICA: LA VIA DI RAIMON PANIKKAR

#### 3.1. La conversione della conoscenza

L'itinerario filosofico, teologico e spirituale di Raimon Panikkar<sup>113</sup> rappresenta da tempo l'esempio di un pensiero che, trovando le sue fonti nella sapienza di molte culture, riesce a interpretare con notevole forza euristica la struttura metafisica della realtà.<sup>114</sup>

- 
- 113 Per un'introduzione alla vastissima opera di Panikkar rimando a: R. SMET, *Essai sur la pensée de Raimundo Panikkar*, Centre d'Histoire des Religions, Louvain La Neuve 1981; D. VELIATH, *Theological Approach and Understanding of Religions*, Kristu Jyoti College, Bangalore 1988; A. ROSSI, *Pluralismo e armonia*, L'altrapagina, Città di castello 1990; J. PRABHU (Ed.), *The Intercultural Challenge of Raimon Panikkar*, Orbis Book, New York 1996. Per uno sguardo complessivo sull'evoluzione del pensiero panikkariano rimando alle seguenti interviste: R. PANIKKAR, *Philosophy as Life-Style*, in A. MERCIER – M. SVILAR (Eds.), *Philosophers on Their Own Work*, Peter Lang, Bern – Frankfurt a. M. – Las Vegas 1978, 197-207; Id., *Entre Dieu et le cosmos. Un dialogue avec G. Jarczyk*, Albin Michel, Paris 1998, tr. it., *Tra Dio e il cosmo*, a cura di M. Sampaolo, Laterza, Bari 2006; Id., *Dialogo con Raimon Panikkar*, Quaderni di Maitica, Milano 2002; Id., *L'altro come esperienza di rivelazione. Dialogo con Achille Rossi*, L'altrapagina, Città di castello 2008.
- 114 L'opera omnia dell'autore è in corso di pubblicazione presso la casa editrice Jaca Book di Milano. Qui mi limito a ricordare alcuni suoi testi, diversi dei quali sono citati in italiano o perché sono stati scritti inizialmente in questa lingua o perché, anche se tradotti da altre lingue, sono stati rivisti e proposti dall'autore in una edizione rinnovata appositamente per la sua pubblicazione in Italia: *The Unknown Christ of Hinduism*, Darton, Longmann & Todd, London 1964, tr. it., *Il Cristo sconosciuto dell'induismo*, a cura di C. Savitri, Vita e Pensiero, Milano 1976; *Dimensioni mariane della vita*, La Locusta, Vicenza 1972; *The Trinity and the Religious Experience of Man*, Orbis Book, New York 1973; *The Intrareligious Dialogue*, Paulist Press, New York 1978, tr. it. *Il dialogo intrareligioso*, a cura di N. Giostra, Cittadella editrice, Assisi 1988; *Myth, Faith and Hermeneutics*, Paulist Press, New York 1979, tr. it., *Mito, fede ed ermeneutica*, a cura di S. Costantino, Jaca Book, Milano 2000; *La torre di Babele. Pace e pluralismo*, Cultura della Pace, San Domenico di Fiesole 1990; *Der Weisheit eine Wohnung Bereiten*, Kösel, München 1991, tr. it., *La dimora della saggezza*, a cura di M. Carrara Pavan, Mondadori, Milano 2005; *La sfida di scoprirsi monaco*, Cittadella editrice, Assisi 1991; *Cristofania*, EDB, Bologna 1994; *La experiencia filosófica de la India*, Editorial Trotta, Madrid 1997, tr. it. *L'esperienza filosofica dell'India*, a cura di M. Nicolosi, Cittadella editrice, Assisi 2000; *La pienezza dell'uomo. Una cristofania*, Jaca Book, Milano 1999; *Pace e intercultura-*

Una struttura che, per un verso, si articola nella relazione ontologica tra Dio, l'umanità e il mondo vivente e che, per altro verso, si lascia comprendere lungo un percorso di approfondimento di gradi del reale stesso, dall'esperienza ordinaria del senso comune di ogni cultura sino al riconoscimento della verità ultima. Il dinamismo tipico del pensiero dell'autore, somigliante a una danza che suscita forme diverse per poi ricondurle alla visione del loro comune centro d'attrazione, dà a chi lo segue un senso di armonizzazione e di inclusione costante. Ogni frammento viene fatto risalire a una totalità vivente scoperta come già presente mentre ancora si consideravano le cose nella loro parzialità e si restava impigliati in mille dualismi. In tale movimento si delinea a poco a poco quella che, detto nel modo più diretto, è una filosofia della realtà che si configura a sua volta sul piano di una metafisica della relazione cosmoteandrica. Per Panikkar «tutto è relazionato: l'universo intero è una famiglia».<sup>115</sup> Una simile concezione permette di portarsi al di là delle angustie proprie sia del monismo che del dualismo, entrambi incapaci di riconoscere la pluralità ontologica irriducibile che fa della realtà vera una comunione tra Dio, l'umanità e il mondo naturale. Se il monismo riduce tutto a un'identità senza relazione e il dualismo vede sempre soltanto un eterno conflitto tra due realtà antitetiche, la metafisica cosmoteandrica mantiene memoria della pluralità come elemento vitale della verità stessa. Panikkar sviluppa a suo modo le intuizioni della tradizione *advaita* che, in India, ha approfondito la cognizione della *non dualità* come apertura fondamentale per pensare la realtà, la verità e la stessa condizione umana.

A chi volesse classificarlo, il pensiero di Panikkar parrebbe evidentemente costruito secondo un'impostazione olistico-relazionale e un'impronta contemplativo-sapienziale: due tratti che fanno subi-

---

*lità*, Jaca Book, Milano 2002; *I fondamenti della democrazia*, Edizioni Lavoro, Roma 2000; *Ecosofia: la nuova saggezza*, Cittadella editrice, Assisi 2001; *La nuova innocenza*, Servitium, Sotto il Monte 2003; *Pace e disarmo culturale*, Rizzoli, Milano 2003; *La realtà cosmoteandrica*, Jaca Book, Milano 2004, *El silencio del Buddha*, Si-ruela, Madrid 2006, tr. it., *Il silenzio del Buddha*, a cura di M. Carrara Pavan, Mondadori, Milano 2006; *Il dharma dell'induismo*, Rizzoli, Milano 2006; *Lo spirito della parola*, Bollati Boringhieri, Torino 2007.

115 R. PANIKKAR, *La realtà cosmoteandrica*, 2.

to cogliere la ragione del fatto che, per lui, l'intera ricerca filosofica è orientata alla pace considerata quale sommo problema filosofico, come questione in cui è in gioco la verità originaria, permanente e ultima della vita. Struttura, intenzionalità e spirito della sua opera risultano così fortemente consonanti. Chi incontra questo pensiero è attirato a entrarvi e riceve ospitalità in una visione per cui non c'è aspetto del reale che non sia ricondotto infine a un'armonia pacificante. Quando poi si guadagna la distanza critica necessaria a riflettere sulla sua validità, facilmente affiora, anzitutto, una duplice impressione. Ci si sente dinanzi a una filosofia che dà il meglio di sé sul piano della capacità euristica di aprire strade nuove e di mostrare connessioni prima impensate, non sul piano della dimostrazione analitica delle sue tesi. D'altra parte in questo pensiero si avverte una sinfonicità così fedele in ogni passaggio da farne un mondo di significati avvolgente, che non sembra lasciare spiragli per valutazioni differenziate o riprese parziali. Come se esso potesse solo essere assunto nella sua totalità oppure altrettanto globalmente respinto. Come se l'autore, dopo aver offerto la chiave di una metafisica relazionale, che apre passo per passo le singole questioni dell'indagine filosofica, lasciasse chi lo segue senza la distanza necessaria per darne poi, da parte sua, una propria interpretazione. Per questa ragione – oltre che per l'ampiezza tematica, per la straordinaria ricchezza di riferimenti a molte sapienze del mondo e per la quantità degli scritti di Panikkar – è difficile tentare un confronto critico, cosicché gli studi sulla sua opera spesso sono costretti a presentarla e ripercorrerla senza riuscire a porla in una prospettiva critica specifica.

Per parte mia entro qui nel dialogo con Panikkar nella prospettiva, sviluppata sinora, della riconsiderazione della natura dell'interpretazione e dell'ermeneutica. Perciò tenterò una lettura spiccatamente selettiva, ma spero non arbitraria, dell'opera panikkariana. Di essa non intendo fornire una presentazione sistematica; vorrei piuttosto concentrarmi su alcuni testi particolarmente rappresentativi del pensiero dell'autore riguardo all'ermeneutica. È possibile anticipare sin d'ora che il punto prospettico che così sarà raggiunto permetterà di vedere in essa un inveroamento e una conversione in senso comunionale della conoscenza umana. A mio avviso la rifles-

sione di Panikkar consente infatti di cogliere che lo statuto ermeneutico del sapere, più che consistere in un dato trascendentale tanto universale da risultare infine scontato, matura come frutto di un cammino sapienziale tutt'altro che diffuso.

La tradizionale insistenza sull'universalità dell'ermeneutica in quanto relazione interpretativa del soggetto con i simboli, i testi, le azioni, le epoche storiche e con la verità ha finito per oscurarne il valore intensivo e la vocazione specifica. Se, come vuole il pensiero ermeneutico, in qualunque ambito disciplinare si sia sviluppato (dalla teologia al diritto, dalla filosofia alla storiografia, dall'esperienza letteraria all'estetica), l'interpretazione non è una qualunque formulazione teorica, ma è un servizio testimoniale reso alla verità con cui si è in dialogo<sup>116</sup>, allora, affinché propriamente ci sia ermeneutica, non basta l'ammissione del soggetto conoscitivo, questa sì ovvia, di non avere un sapere assoluto. Spesso lo spazio di legittimità dell'esperienza ermeneutica è stato ricavato a partire da tale ammissione, come se il riconoscimento della finitezza, della parzialità, della prospettività del sapere bastasse a costituire la coscienza ermeneutica. In realtà ciò che conta è comprendere quale sia il *proprium* della conoscenza come ermeneutica, la sua vocazione specifica, il suo cammino di maturazione. Invece di ritenere che ogni forma di sapere sia ermeneutica – tesi smentita dal fatto che ci sono forme di sapere che sono dominative, oggettivanti e non rendono alcuna onesta interpretazione di ciò che indagano – si dovrebbe vedere nell'ermeneutica stessa una forma conoscitiva elevata, anche piuttosto rara in effetti, che comporta per noi un itinerario di conversione e l'assunzione di un compito.

Maturando la sua forma ermeneutica, la conoscenza può essere compresa non più come fine ultimo o addirittura, secondo le rappresentazioni metafisiche dell'idealismo tedesco, come espressione di uno Spirito che è il vero soggetto del viaggio umano nel mondo. La conoscenza invece viene vista ed esperita come servizio nei confronti della vita, della verità e dell'umanità. Per questa ragione, co-

---

116 In questo senso Giovanni Ferretti ha parlato di "epistemologia ermeneutica": cfr. G. FERRETTI, *Filosofia e teologia cristiana. Saggi di epistemologia ermeneutica*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2002, 2 voll. .



me evidenzierò più avanti, l'ermeneutica costituisce una componente essenziale di quella possibile trasfigurazione dell'esistenza personale e collettiva che Panikkar chiama *nuova innocenza*. In queste pagine vorrei mostrare in particolare che, seguendo la via aperta dall'autore, si comprende che la funzione tipica dell'ermeneutica è di tipo restitutivo. La categoria di *restituzione*, che propongo da parte mia come riferimento semantico congruente con il pensiero e le categorie tipiche di Panikkar, serve a evidenziare nell'ermeneutica un movimento di tessitura che sana le lacerazioni, un processo di guarigione dai dualismi che – in metafisica come in epistemologia, in teologia come in antropologia, in etica come in estetica – sono il sintomo non solo di una miopia cognitiva, ma di una qualche compromissione del soggetto conoscitivo con una condizione segnata dal male. In breve la mia ipotesi è la seguente: l'idea panikkariana di ermeneutica consente di cogliere in quest'ultima il vero antidoto al dualismo, il nucleo della conoscenza *advaita* in quanto sapere che si pone al servizio di una unità che è più profonda di ogni divisione. Dove c'è esperienza ermeneutica, c'è un dinamismo di partecipazione che permette di risalire sino a tale unità, il che apre alla comprensione di una nuova possibilità di esistenza, quella della nuova innocenza. L'ermeneutica segna il passaggio dal dualismo, che disperde e oppone ogni esistenza alle altre, alla partecipazione alla Vita vera.

Per dare conto di tale ipotesi e ricostruire le condizioni del suo emergere nell'opera di Raimon Panikkar mi sembra necessario, in primo luogo, considerare la sua ermeneutica in atto nei confronti della tradizione religiosa *hindū* e soprattutto dei *Veda*. Bisogna tenere conto infatti di come la rilettura interculturale dell'esperienza religiosa e delle sue radici nel mito rappresenti il nucleo propulsivo dell'intera ricerca di Panikkar. In secondo luogo si dovrà affrontare la sua concezione dell'ermeneutica nell'orizzonte di quella svolta che l'autore qualifica come la maturazione storica di una nuova innocenza. Il primo di questi due passaggi attesta che la conversione ermeneutica della conoscenza può darsi solo se il pensiero si alimenta a fonti spirituali e culturali capaci di rinnovare in esso il senso dell'unità relazionale, cosmoteandrica, della realtà. Tali fonti, nel caso del nostro autore, sono sia la tradizione delle Scritture sacre

*hindū*, sia quella della Scrittura biblica letta secondo la fede cristiana. Rispetto all'assunzione panikkariana dell'eredità evangelica, che l'autore legge facendo interagire con essa la prospettiva *hindū*, richiamerò brevemente la sua interpretazione della resurrezione di Gesù in quanto evento che riguarda ogni essere umano e prefigura la riunificazione della realtà cosmoteandrica oltre il confine della morte.

### 3.2. Una lettura della tradizione vedica

La filosofia deve la sua natura ermeneutica anzitutto al fatto che il rapporto tra *logos* e *mythos* è irriducibile e permanente in quanto la narrazione mitica del senso esperito dai popoli, per un verso, supera le ragioni di cui si può dare conto, ma per altro verso alimenta la ragione stessa. Perciò questa deve interpretare e chiarire, non esaurire e liquidare, la narrazione mitica della verità. L'ermeneutica è la correlazione in atto del mito e della ragione perché non è solo una teoria interpretativa, ma è approfondimento lucido dell'esperienza della coappartenenza di realtà e verità. Nel saggio *L'esperienza filosofica dell'India*, tracciando il profilo del nucleo propriamente filosofico delle forme di sapienza cresciute in India, Panikkar mostra che qui la verità viene concepita soprattutto come la *realtà* eterna, vera e ultima della vita, la realtà in cui si radica la stessa ricerca della conoscenza umana nella misura in cui appunto se ne ha *esperienza*. L'autore la presenta non come un esperimento o la ripetizione di una data situazione esemplare, bensì come evento e processo nei quali siamo messi alla prova e dobbiamo imparare a superare il pericolo. Il grande rischio dell'essere umano sta nella perdita di contatto con la realtà, nella sua negazione, nell'esistere come in sonno o, peggio, nell'esistere distruggendo, nel consegnarsi all'irrealtà. L'esperienza autentica della realtà implica invece il dinamismo del viaggio e della trasfigurazione dell'esistenza; ciascuno di noi è partecipe di questo viaggio al modo di un testimone capace di riconoscere la verità che incontra per assumerla nella propria vita. In questo senso, precisa Panikkar, «con esperienza intendiamo l'ulti-

ma istanza di cui ognuno di noi, in definitiva l'uomo, dispone, oltre la quale non ci si può appellare». <sup>117</sup>

L'esperienza filosofica dell'India si radica in un'antichissima tradizione di scritture che parte dai *Veda*, risalenti al 1200 a. C. come scrittura e al 2000 a. C. come tradizione orale, e si sviluppa sia con le *Upaniṣad*, che riprendono e commentano i *Veda*, sia con i *Vedānta*, riguardabili come la successiva rielaborazione filosofica di questa tradizione. Dei *Veda* (in sanscrito: "il Sapere") Panikkar ha curato un'antologia *mantramañjarī* (dal termine *mantra*, che indica la dimensione sacra dell'uomo, e dal termine *mañjarī*, che significa "mazzo di fiori", per cui *mantramañjarī* è una scelta di fiori del *mantra*). La traduzione e il commento, secondo Panikkar, sono già un'ermeneutica filosofica della *śruti*, cioè della rivelazione ascoltata. <sup>118</sup> Proprio tenendo conto di questa fonte essenziale del suo pensiero, si comprende che l'autore ha tradotto filosoficamente, compenetrandole, la visione cosmoteandrica dell'induismo e la visione teologica del cristianesimo. L'una è stata ripresa in chiave *advaita*, ossia non dualista, l'altra in chiave trinitaria. Dunque in entrambi i casi secondo una logica relazionale che intende i soggetti della realtà – Dio, umanità e mondo naturale – come irriducibili l'uno all'altro, ma anche come partecipi di una comunione permanente.

Della narrazione vedica, per come viene assunta nel pensare panikkariano, vorrei porre in primo piano il mito dell'origine del mondo – che è anche, in un certo senso, quello dell'origine di Dio, anzi della sua nascita in quanto Dio creatore <sup>119</sup> – per poi evidenziare il profilo del cammino umano nel suo compito di dare una risposta che sia consonante con l'atto creativo di Dio. Egli inizialmente non è subito Dio. Nella visione vedica, un po' come accade in alcune correnti della teologia e della filosofia occidentale, ad esempio nell'idealismo tedesco del XIX secolo, c'è nella realtà divina un divenire essenziale. L'essere divino è, in principio, nella tensione con un non essere che è, per così dire, la sua atmosfera generativa. L'essere si af-

---

117 R. PANIKKAR, *La experiencia filosófica de la India*, tr. it. cit., 17.

118 Cfr. R. PANIKKAR, *I Veda. Mantramañjarī*, Rizzoli, Milano 2005, vol. I, 17-18.

119 Cfr. *ibidem*, vol. I, 90-115. Su questo mito si veda il commento di R. PANIKKAR anche nel volume *Mith, Faith and Hermeneutics*, tr. it. cit., 77-104.

ferma in una dinamica di concentrazione e di condensazione in virtù del potere dell'amore (*kama*), che dunque viene indicato come la forza divina sorgiva. Il mito dice che Prajapati, l'essere originario, affermandosi come esistente, si rende conto di esistere in una totale solitudine e inizia a desiderare un altro da sé. Così prova un'angoscia che non è dovuta alla presenza di un'alterità antagonista, ma all'impossibilità della relazione. Già qui si potrebbe cogliere la sintonia di Panikkar con un sentimento di fondo. Prajapati sperimenta un'angoscia che non ha a che fare con la paura dell'incontro, con la sfiducia nella relazione, con l'oblio dell'altro. La sua angoscia è, in verità, nostalgia: coscienza di una felicità possibile, se vi fosse qualcuno con cui condividere l'essere, ma impossibile finché permane la solitudine originaria. Ebbene, nell'opera di Panikkar si avverte una diffusa nostalgia, rasserenata però e pacificata dalla consapevolezza di una unità cosmoteandrica che vive nei gradi più profondi della realtà.

Questa diversità di sguardo del cuore, per cui opera in Dio non un'angoscia maligna, allergica alla relazione, ma l'angoscia come nostalgia e desiderio dell'altro, permette ai *Veda* di squarciare con l'intuizione poetica la tetra visione religiosa e moralistica del sacrificio tipica della tradizione occidentale. In questa mentalità si sarebbe introdotto il sacrificio solo in seguito, una volta avvenuti la creazione e il peccato originale, quale atto espiatorio di risarcimento dell'uomo nei confronti di Dio in una transazione giuridico-commerciale finalizzata a compensare il peccato commesso e a riottenere i favori della divinità. Come si intuisce, non c'è niente di poetico nella logica sacrificale così come un occidentale è abituato a conoscerla; semmai si percepisce un intreccio di angoscia negativa e di furbizia, una fusione di moralismo e di spirito mercantile, di senso del sacro terrificante e di senso dell'utile.<sup>120</sup> Nei *Veda* il sacrificio (*yajña*) compare all'inizio e con una purezza poetica che viene dall'evocazione dell'amore

---

120 La critica più incisiva di questa mentalità è stata svolta lungo una tradizione che va da Friedrich Nietzsche a Max Horkheimer e Theodor Adorno, da María Zambrano a René Girard, da Erich Fromm a Peter Berger. Ricordo in particolare la critica della figura di Odisseo come soggetto sacrificale in M. HORKHEIMER e Th. W. ADORNO, *Dialektik der Aufklärung*, Querido, Amsterdam 1947, tr. it., *Dialettica dell'illuminismo*, a cura di R. Solmi, Einaudi, Torino 2007, 50-86. In merito rimando inoltre

divino che cerca il suo amato. Il sacrificio è la creazione stessa: Prajapati si spezza, smembra se stesso per creare l'altro da sé, perché il mondo esista. Il sacrificio è un parto. Non un'espiazione, una distruzione, una produzione di sofferenza, una transazione in vista di un guadagno, una mortificazione di sé. È evidente infatti che un'azione simile non è rivolta a un destinatario, non è un sacrificio a qualcuno: Prajapati è il sacrificatore, il sacrificato, il sacrificio vivente. Egli è mosso da due forze radicali: *tapas*, che è l'ardore o la passione, e *karma*, l'amore, la volontà di bene: «senza amore non si dà essere, ma l'amore non avviene senza ardore o *tapas*. È il fervore, *tapas*, che rende essente l'essere».<sup>121</sup> Il suo sacrificio, che non è nemmeno una contrazione di sé o uno svuotamento, né un dono come abbandono della creatura alla propria autonomia, perché è semmai uno spezzarsi accostabile all'idea dello spezzare il pane nella concezione cristiana dell'Eucaristia, non è solo la creazione dell'uomo e del mondo. È al tempo stesso la nascita di Dio.

In questa narrazione si può cogliere come Dio passi da un'onnipotenza desolata e insensata a una potenza specifica, quella potenza dell'amore che poi, generando l'altro da sé come totalmente libero, si espone al rischio del misconoscimento e dell'ingratitudine. Il segno di questa sorta di "umanità" di Dio, che esce dalla figura di un mago onnipotente, sta nel fatto che, nel racconto degli inni vedici, egli è indebolito dal sacrificio e le sue creature gli volgono le spalle, cosicché la creazione degenera in un disordine che minaccia di distruggerla. La redenzione, allora, è ormai affidata all'uomo, cui spetta di farsi a sua volta sacrificio: non ha il dovere di espiazione, di pagare con la sofferenza o con la morte il suo peccato, ma ha il compito di sostenere gli effetti del male per superarli con l'amore e permettere così un prevalere della creatività che reintegri la realtà divina, il corpo stesso di Dio. Di qui l'idea tipica dell'antropologia etica dei Veda: l'esistenza umana è fin dall'inizio investita di un compito, di una responsabilità che dà senso alla vita di ciascuno. Se

---

alla riflessione da me proposta nell'articolo *Dal sacrificio alla misericordia: la parola inaudita di Gesù*, in «Parola Spirito e Vita», n. 54, 2006, 239-257.

121 R. PANIKKAR, *I Veda. Mantramāñjarī*, tr. it. cit., vol. I, 75.

l'uomo compie questo "balzo esistenziale"<sup>122</sup> che consiste nell'agire fedelmente a quanto è richiesto dal suo compito, entra nel divenire della creazione e collabora con Dio. È una sorta di tuffo nell'essere che consente alle creature umane di scoprire in se stesse la vita dell'Uomo primordiale (*Puruṣa*), la Persona, l'Uomo archetipo e cosmico, "l'Uomo ontonomo"<sup>123</sup> di cui ognuno di noi è manifestazione originale. Riconoscere se stessi in quanto partecipi dell'Uomo cosmico porta a scoprire che non c'è nulla che ci separi da Dio. È con questa consapevolezza che l'essere umano può dirigersi verso la realizzazione di sé.

Non può sfuggire, rispetto a una filosofia dell'armonia cosmoteandrica quale è quella di Panikkar, l'importanza della nozione vedica di sacrificio, in quanto essa apre a una visione della realtà incentrata sull'amore anziché sull'onnipotenza, sulla correlazione di tutti i viventi anziché sulla gerarchia che divide chi sta in alto e chi sta in basso nella scala ontologica del reale. La realtà è comunione e, anche se essa è sempre minacciata, rimane possibile ritrovare in sé e rigenerare intorno a sé, per quanto compete a ciascuno, l'armonia cosmoteandrica. In tale ottica si comprende perché la filosofia, per Panikkar, debba sfociare in una spiritualità della relazione ontologica tra Dio, umanità e mondo naturale. Bisogna inoltre fare attenzione alle conseguenze del fatto che la dimensione religiosa e teologica intrinseca alla filosofia dell'autore, il quale ritiene superata la differenza disciplinare tra filosofia e teologia,<sup>124</sup> sia orientata, oltre che dalla teologia trinitaria cristiana, da questa visione vedica delle origini del mondo e della nascita di Dio. Infatti, mentre di solito nel cuore di una concezione religiosa troviamo il sacrificio nei significati occidentali del termine, cioè con valenze morali, economiche e giuridiche, nel "mito" religioso operante nel *logos* del pensare panikkariano il sacrificio vuol dire tutt'altro. È un'idea di sacrificio purificata da ogni tratto che non sia consonante con l'amore creativo e generoso, al punto che ora in quest'idea è indicata la dinamica di

---

122 *Ibidem*, vol. I, 93.

123 *Ibidem*, vol. I, 97.

124 Cfr. R. PANIKKAR, *Filosofia e teologia: una distinzione superata*, in AA.Vv., *Filosofia e teologia nel futuro dell'Europa*, a cura di G. Ferretti, Marietti, Genova 1992, 185-196.

una triplice nascita: della creazione, di Dio, della loro relazione indistruttibile. Se per lo più accade che la logica sacrificale annetta a sé l'amore fino a travisarlo, qui, al contrario, è la logica dell'amore a trasfigurare il sacrificio e a liberarlo dalle sue scorie: il moralismo, il culto della sofferenza salvifica, la credenza nella distruzione creativa, l'utilitarismo, la concezione meritocratica dell'amore, i canoni del pensiero gerarchico, cioè del pensiero che per esaltare una cosa ne disprezza un'altra.

Tenere conto della rilevanza di una concezione del genere vuol dire saper distinguere la qualità della radice religiosa della filosofia di Panikkar. Il suo specifico radicamento nell'esperienza religiosa e nel suo mito è libero dalla logica sacrificale tradizionale e mantiene la nozione di sacrificio solo in un'accezione generativo-maieutica. Da questa radice l'autore assume il riferimento all'amore non più come a un dato psicologico-emotivo, irrazionale e privato, bensì come al principio vivente, di ordine metafisico e teologico, da cui scaturisce la realtà in senso eminente. La profondità religiosa del pensiero di Panikkar deriva dal rimando non a un Dio genericamente inteso, ma al Dio che è amore originario e originante. È questo Amore primordiale a generare la possibilità della relazione tra gli esseri, la realtà come comunione.

### 3.3. L'arte della disillusione

Il nucleo specifico di fede, nella visione religiosa che pervade la filosofia panikkariana, si dà nel riconoscimento della verità secondo cui nulla ci separa da Dio. È questa la consapevolezza mistica che ci restituisce il senso della realtà: in tale scoperta non c'è solo la fine della prospettiva che intende Dio come un essere lontano e assente, dunque non c'è solo la percezione della vicinanza divina a ogni creatura, ma anche l'inizio del risveglio dell'essere umano e l'impulso che ci conduce alla scelta di essere con Dio assumendo fedelmente il nostro compito nel viaggio della vita. Senza questa seconda parte, che dipende da noi, Dio, seppure non lontano di per sé, sarebbe allontanato e la sua vicinanza sarebbe invano. L'esperienza

della verità della comunione, che è la realtà stessa nella sua essenza, non si risolve in un'interazione giuridica, come quella per cui il comando divino esige l'obbedienza umana. Si tratta piuttosto di un risveglio, di una nascita alla realtà vera. La riflessione di Panikkar, attingendo ai *Veda*, mostra il valore metafisico e antropologico della nascita: l'esperienza vera della realtà inizia in Dio come un parto e si dà nel soggetto umano come un nascere alla vita divina presente, benché in modo per lo più latente, in ogni vivente. Un nascere che non si compie se non imparando a esistere con amore (*kama*). Tale apprendimento vale ora, su questa terra: scrive Panikkar che «c'è, certamente, un'altra vita, c'è una forma più piena di esistenza, ma questa vita temporale non è un'ombra, né qualcosa di così provvisorio da essere svuotata di autenticità».<sup>125</sup>

Egli evidenzia l'esigenza di rinunciare al piccolo *puruṣa*, termine che designa l'individualità egoista, per attuare il vero sé, il grande *puruṣa*. Anche in questo caso, come anzitutto nell'idea di sacrificio, il momento negativo, la rinuncia, non vale in sé e non è un tratto permanente. Perché liberando il vero sé l'uomo arriva allo scioglimento di ogni vincolo oppressivo e la rinuncia al sé egocentrico diventa, in definitiva, la rinuncia a nulla, la rinuncia alla rinuncia. Allora l'intera esistenza si trasforma in pura donazione, un essere come gratuità. La disillusione è quel risveglio che permette di andare oltre ciò che non è adeguato alla realtà profonda dell'essere umano e di superare la stessa rinuncia come perdita e sofferenza. Commenta Panikkar:

ci sono due modi di comprendere la rinuncia: come l'abbandono di un valore positivo in vista di uno più alto o come l'abbandono di tale "valore" perché si è scoperto che per noi esso non è affatto un valore, per cui la rinuncia è solo apparentemente tale. Per il *tyāgin*, il "rinunciante", non c'è rinuncia; c'è vera rinuncia solo dove essa non appare tale. Fintanto che si desidera qualcosa non si dovrebbe rinunciare a essa. È solo quando il desiderio è svanito che lo si può fare. Questo può spiegare perché si insista tanto sulla giusta visione e su una prospettiva corretta che consentano di vedere le cose come sono in realtà. Solo "conoscendoLo" si diventa asceti. Si rinuncia veramente a qualcosa solo quando scopriamo che per noi

---

125 R. PANIKKAR, *I Veda. Mantramañjarī*, tr. it. cit., vol. I, 383.



questo “qualcosa” era solo uno pseudovalore, una cosa solo in apparenza positiva, altrimenti è meglio che non corriamo il rischio insito in tale repressione.<sup>126</sup>

Il soggetto che matura questa capacità di andare verso la pienezza vive un’esistenza “monastica”, nel senso specifico che è dedita all’armonia del tutto: è un soggetto coinvolto nell’azione eppure capace di distacco, responsabile eppure libero dall’ossessione dei risultati. Se adesso si considera la direzione che si delinea a partire dai nuclei del pensiero vedico richiamati sinora, si può vedere che le indicazioni di questa sapienza mitica valgono, oltre che per la condizione di chiunque, per orientare in senso ermeneutico la ricerca filosofica. Credo infatti che la lettura dei *Veda* offerta da Panikkar consenta già di porre in risalto alcuni tratti essenziali dell’esperienza ermeneutica. Essa è richiesta, certo, dal rapporto della ragione con il mito e, attraverso di esso, con una rivelazione resa attingibile da una scrittura che chiede ascolto, interpretazione, servizio. Ma mi sembra propriamente ermeneutico, al tempo stesso, il compito che spetta allo sguardo filosofico, il quale deve sempre articolare in più livelli il concetto di realtà e modulare di conseguenza la sua partecipazione consapevole all’esperienza. Salvaguardare la tensione ermeneutica a cogliere e a correlare la pluralità dei gradi di realtà, che sono nel contempo gradi di consapevolezza riflessiva, implica l’esigenza che l’interpretazione si costituisca con un esercizio di fedeltà alla relazionalità della realtà. Ogni riduzione di tale complessità, che consiste letteralmente nel fatto che la Vita e i viventi sono tessuti insieme, esistono in uno stesso tessuto (*cum-plexus*), sfocerebbe in un monismo astratto o in un dualismo. E ciò rappresenterebbe, più che una cattiva interpretazione, una elusione del servizio dell’interpretazione. Interpretare significa vedere le relazioni e onorarle nel riconoscimento filosofico. Questo riconoscimento, del resto, non resta prigioniero nell’astrazione. La filosofia alimentata dall’ermeneutica dell’esperienza religiosa vedica non può consegnarsi a un modello logico-deduttivo o comunque di tipo intellettualista, perché essa è nel contempo il cammino del soggetto della filosofia stessa, il suo inveramento esistenziale.

---

126 *Ibidem*, vol. I, 586-587.

Allora l'ermeneutica non è semplicemente una teoria dell'interpretazione, è il dinamismo della comprensione della realtà e, insieme, la trasformazione personale del soggetto conoscitivo impegnato nel servizio interpretativo. La cura dell'integrazione personale e dell'armonia con la Vita divina è condizione essenziale della ricerca. Tale cura porta con sé, in particolare, un affinamento del desiderio di conoscenza che è costitutivo della filosofia. Sottolineo questo aspetto in quanto ritengo che si possa trasporre al piano dell'evoluzione della filosofia come ermeneutica il senso del percorso educativo del desiderio umano. Se nell'esistenza esso, in quanto legame con ciò che è desiderato, non va soffocato, ma vissuto da ciascuno senza falsificare o soffocare le proprie tensioni, per essere poi innalzato e liberato da ogni oggetto troppo angusto, qualcosa di analogo deve darsi per il viaggio della filosofia. Il cammino ermeneutico della conoscenza implica quel momento critico-euristico della disillusione per cui ogni scoperta o risultato devono sì essere assunti nel loro valore specifico, ma poi devono anche essere mantenuti in una prospettiva più grande, aperta all'ulteriore. In tal senso la disillusione rappresenta un autentico antidoto alla malattia mortale del sapere: il cinismo. Quel cinismo che vuole la riduzione della conoscenza a una tecnica di dominio che non ha nulla a che fare con la liberazione, l'armonia, la felicità, la comunione dei viventi. L'ermeneutica, da questo punto di vista, è la forma di conoscenza propria di chi sente e sa che un sapere che ignori il dolore e che non sia al servizio della felicità condivisa non vale nulla, non è nemmeno un sapere. Il lavoro dell'ermeneutica si svolge non tanto semplicemente cogliendo i significati di un testo, di un'azione, di un'epoca, quanto sapendoli leggere nella prospettiva più ampia e congruente con la loro verità. Quando un evento, un testo o un'esperienza vengono travisati, accade che forse si colgono anche dei dati reali, ma li si colloca sempre in una prospettiva sbagliata e si usa un frammento di verità per affermare una tesi falsa. L'ermeneutica, per contro, trova la sua validità nel fare luce sui dati interpretati ponendoli in una prospettiva adeguata. Avere il senso della prospettiva implica proprio la capacità e l'arte della disillusione nell'accezione della sapienza vedica evidenziata da Panikkar.

Seguendo tali tracce si può sperimentare, credo, che la passione filosofica è un nucleo del coraggio della felicità, della fedeltà all'in-

vito al compimento che l'esistenza rivolge a ognuno di noi. La lezione dell'induismo e della filosofia che lo interpreta sta, anzitutto, nell'invito a chiederci, nella ricerca, dove siamo nel pensare, da quale luogo stiamo guardando, in quale realtà sono piantate le nostre radici; inoltre, sta nell'assumere l'armonia come postura interiore e come filo conduttore che indica la direzione verso la verità. Il confronto con l'orizzonte filosofico dell'India, da un lato, rispecchia movimenti e figure del pensiero conosciuti nella nostra tradizione e, dall'altro, presenta dinamismi e vie ermeneutiche irriducibilmente diverse, da assumere come elementi che promettono un approfondimento e una dilatazione del nostro modo di pensare. In particolare si è delineato, per il soggetto umano in quanto essere in ricerca, un cammino di armonizzazione che ripudia la tendenza a fare violenza già nei confronti di se stessi. L'unica vera e legittima lacerazione è quella dello "spezzarsi" per esprimersi e donarsi. L'originalità della persona esprime la sua identità, ma nel momento stesso in cui l'identità si esprime si viene a "rompere". L'identità si qualifica, si attua e si compie in quanto si spezza, nel senso che si dona, non si trattiene presso di sé: monismo o dualismo sono due scenari in cui l'identità in sé (monismo) o l'identità contrapposta alla differenza (dualismo) si arroccano in se stesse; invece la concezione advaitica e cosmoteandrica considera ogni identità, anche e proprio quando raggiunge il vero essere e la liberazione pura, come offerta alle altre identità, come esistenza donata e donante. Ogni identità non può porsi come una tautologia muta, deve dirsi, farsi parola (*vāc*), aprirsi, spezzarsi per condividersi.

È proprio questo dire, questa *vāc*, che converte la tautologia in un principio, che rappresenta il passaggio dal mito al *logos*, da qualcosa di accettato istintivamente o inconsciamente come vero a una conoscenza riflessiva e a un'intuizione critica. Qualsiasi principio o qualsiasi cosa irriducibile a qualsiasi altra cosa e che si fondi su se stessa deve esprimere un'identità, ma nel momento stesso in cui la esprime, si viene già a rompere tale identità. L'affermazione dell'identità si basa sull'identità qualificata che è tale solo in quanto "si rompe" esprimendo così se stessa.<sup>127</sup>

---

127 *Ibidem*, vol. II, 956.

Così l'*identità spezzata* è il culmine, non la crisi, della vera identità delle persone, dei popoli, delle fedi. La conoscenza riflessiva si attua in quell'ermeneutica che cura il passaggio della coscienza dal mito al *logos*, ma in modo che il mito stesso sia non liquidato, bensì assunto con lucidità nel suo insegnamento per la vita vera. Tale conoscenza resta fedele alla realtà e sa interpretarla se è vissuta da un soggetto pronto a spezzarsi per aderire all'unità profonda che inerte al suo essere. In questo cammino ognuno deve risalire al proprio *ātman*, a Dio che abita in lui o in lei, e assumere l'*ātman* stesso come propria guida interiore, giungendo a esperire come questa guida sia infine tutt'uno con *Brahman*, con la divinità cosmica.

*Ātman* da solo, nelle *Upaniṣad*, significa corpo, soffio divino che dà la vita, coscienza, il soggetto di ogni sensazione e di ogni cosa, il soggetto attivo indipendente, il vero sé nell'uomo e dell'uomo, il sé del mondo, il soggetto di ogni azione spirituale come pure il soggetto della coscienza cosmica e, infine, *Brahman*. All'inizio *ātman* sta a significare il soggetto immediato, o sé, in modo concreto, empirico, e alla fine significa il soggetto ultimo, o Sé, di tutta la realtà.<sup>128</sup>

Mentre nella comune rappresentazione religiosa diffusa in Occidente, Dio, se c'è, è "nei cieli", secondo i *Veda* Dio abita, come *ātman*, in ognuno. L'individuo non è un'entità isolata, ma un essere unico nella relazione costitutiva e permanente con l'intera realtà, dunque con Dio stesso. Perciò il dualismo, il pensiero identitario, il fondamentalismo e ogni esclusivismo travisano gravemente la percezione del reale e del suo senso autentico. La figura dell'*identità spezzata*, nel senso indicato da Panikkar nella sua ermeneutica dei *Veda*, è a mio avviso un criterio illuminante per uscire dalle false alternative tra integralismo e relativismo, tra culto dell'*identità* e indifferenziazione. In particolare questa idea indica la via d'accesso per ripensare la concezione della realtà cosmoteandrica come una metafisica della relazione di dono, una metafisica della onnireciprocità tra i viventi. Una reciprocità nella gratuità,<sup>129</sup> sperimentabile nel risalire di ogni individualità all'unità radicale della realtà, poiché la realtà è comu-

---

128 *Ibidem*, vol. II, 954-955.

129 In proposito rimando a quanto ho proposto nel volume *La buona reciprocità*, Cittadella editrice, Assisi 2008.

nione cosmoteandrica. Da questo punto di vista ermeneutica e dualismo, o ermeneutica e pensiero identitario, sono incompatibili. L'ermeneutica è l'opera di chiarificazione riflessiva di chi sente di partecipare all'unità profonda e comunione della realtà e sperimenta come tale partecipazione lo trasformi portando all'essenziale, o alla vera nascita, il suo essere. Si comincia a capire quanto, nel clima ideologico attuale, sia rara la disponibilità a un approccio ermeneutico da parte di chiunque si senta impegnato nella lotta per l'identità.

### 3.4. La nuova innocenza

La conversione dello sguardo del soggetto conoscitivo dal dualismo alla partecipazione affida all'ermeneutica, svolta insieme dalla filosofia e dalla teologia, come dalle altre discipline del sapere umano, un compito di integrazione che però non ha nulla a che fare con il sincretismo o con l'enciclopedismo. Non si tratta né di costruire una somma dei saperi, né di trascogliere nelle religioni ciò che si presta a uno stesso universalismo cosmoteandrico. Panikkar punta all'unità dialogica della conoscenza profonda. È la conoscenza che permette a ognuno, nel suo radicamento in una determinata tradizione, di risalire alla realtà vera della comunione cosmoteandrica, lì dove non ci sono più identità parziali che assolutizzandosi spezzano non solo l'umanità come famiglia indivisa, ma anche l'integrità della realtà. Si tratta di un viaggio per nulla scontato nella mentalità più o meno diffusa in molte culture del mondo. Ma è il viaggio della libertà umana. Scrive l'autore che «oggi il vero compito filosofico e teologico è quello di integrare non solo le esigenze del *logos*, ma anche la realtà del mito e, ultima ma non meno importante, la libertà dello spirito».<sup>130</sup> Tale opera di integrazione ha una dimensione teologica fondamentale, la cui descrizione, da parte di Panikkar, dà una misura del senso della trasformazione interculturale che ogni sapere, a partire da quello teologico, deve sperimentare. Più

---

130 R. PANIKKAR, *Mith, Faith and Hermeneutics*, tr. it. cit., 311.

una forma di conoscenza o una disciplina è davvero fondamentale e più deve porsi a servizio dell'integrazione e avere un respiro cosmoteandrico. Così saprà guarire dalla patologia del fondamentalismo. Dove la mentalità tradizionale, autocentrata e provinciale, enfatizzerebbe l'identità esclusiva, lì deve invece fiorire la cura dell'accessibilità della verità – esperita da una particolare tradizione mitica, religiosa e filosofica – da parte di tutte le altre tradizioni. «Il ruolo della teologia fondamentale – scrive Panikkar – è quindi quello di rendere le enunciazioni teologiche comprensibili anche al di fuori della cultura e perfino della religione in cui finora erano cresciute e prosperate». <sup>131</sup> Non si tratta di una sorta di altruismo comunicativo, si tratta della condizione della vera autocoscienza di ogni tradizione, perché ciascuna di esse ha bisogno dell'interpretazione di sé che le altre le danno per comprendersi più in profondità. <sup>132</sup>

La dimensione filosofica della conoscenza, a sua volta, ha il compito di «illuminare, chiarire, criticare, saggiare, controllare». <sup>133</sup> Questa opera del discernimento critico rimane irrinunciabile; l'importante è che la ragione filosofica sappia accettare i propri limiti, ricordando che il suo discorso di chiarificazione decifra e lega, appunto con la mediazione razionale, il mito e lo spirito umano, nel quale abita lo spirito divino. Tale discorso chiarificatore si attua come parola umana che fa rivivere la Parola divina. In questo senso «ogni parlare è già un'ermeneutica», <sup>134</sup> una risonanza e una risposta interpretativa che esprimono la nostra partecipazione alla vita della verità. Se dunque l'ermeneutica vive della parola, essa si attua essenzialmente nella dinamica vitale del dialogo. Non un dialogo dialettico, che è una guerra in cui vince l'argomento che sembra più forte, ma il dialogo dialogale, nel quale ciascuno partecipa a suo modo di una verità più grande di tutte le parti a confronto. <sup>135</sup> Il passaggio da un rapporto in cui ciascuno cerca la vittoria sull'altro a una relazione in cui tutti sono ospiti di una comunione che è

---

131 *Ibidem*, 323.

132 Cfr. *ibidem*, 326.

133 *Ibidem*, 335.

134 *Ibidem*, 336.

135 Cfr. R. PANIKKAR: *The Intrareligious Dialogue*, tr. it. cit., 12-23; *La experiencia filosófica de la India*, tr. it. cit., 45-46.

la verità vivente non accade senza una preparazione di se stessi. Occorre acquisire distanza critica dall'apologetica della propria religione o visione del mondo, maturando una leale disponibilità alla conversione che favorisce la guarigione dall'esclusivismo. Lo spazio del dialogo dialogale ha la profondità di una temporalità aperta al futuro. Se la verità è identificata con un dogma chiuso o con una scrittura conclusa, se pertanto è rinserrata in ciò che è passato, allora ogni prospettiva si considera la custode di questo patrimonio definito una volta per tutte. Se invece si riconosce quanto diveniente e capace di futuro sia la verità, allora si schiude l'orizzonte del rinnovamento dell'esperienza di ognuno e l'incontro con l'esperienza altrui. Il dialogo autentico va poi preservato dalla sua riduzione alla dimensione di un congresso di intellettuali, poiché coinvolge l'interesse dell'essere umano e la vita dei popoli. Anche per questa ragione il dialogo comporta non la neutralizzazione delle singole fedi, ma la loro apertura verso le altre. Questo dinamismo, secondo Panikkar, anziché negarle, le inverte. L'interculturalità è così lo spazio più ampio, rispetto all'autocomprensione ordinaria di ogni tradizione, nel quale i miti e le Scritture si rimandano a vicenda. Solo gli ignoranti e i fanatici credono che una Scrittura sia la confutazione delle altre Scritture.

Una simile visione del dialogo, che è cruciale per la nozione stessa di ermeneutica, comporta a mio avviso una critica esplicita nei confronti dell'opinione abituale secondo cui esso sarebbe un pericolo mortale per le identità, nella misura in cui si definiscono come testimoni della verità, e dunque sarebbe incompatibile con la "decisione religiosa"<sup>136</sup> di ognuno. Dove si collocano colui che si decide per una fede, da un lato, e la verità di Dio, dall'altro? La logica esclusivista dell'opinione corrente si fonda sul dualismo astratto per cui ogni soggetto si costituisce non si sa come. Poi, semmai, questo soggetto indefinito e autarchico sperimenta una verità che gli chiede di assumere e di difendere un'identità separata e ostile alle altre. Invece nella visione dialogica, ispirata dal senso dell'unità cosmoteandrica del-

---

136 Per un esempio di questa tesi che contrappone la decisione religiosa per la verità al dialogo si veda la lettera di Benedetto XVI posta a prefazione del libro di M. PERA, *Perché dobbiamo dirci cristiani*, Mondadori, Milano 2008.

la realtà, ognuno è fin dall'inizio costituito, nella sua originale umanità, grazie alla tessitura dialogica che lo rende partecipe di una comunione più grande di lui o di lei. Il dialogo è il respiro della condizione delle creature umane. La verità, in qualche modo, abita già gli esseri umani e le tradizioni, chiamandole a inveramento nel dinamismo del dialogo dialogale. Il frutto del risveglio di un singolo o di una confessione religiosa alla verità come comunione creata da Dio stesso non è mai una testimonianza intrisa di esclusivismo, non è l'affermazione di un'identità separata, speciale e superiore. È una fede umile e ospitale, pervasa di amore fraterno e sororale, una fede che intende l'identità sempre come identità simbolica e di servizio alla comunione universale dei viventi. Da questo punto di vista, una "decisione religiosa" avulsa dal dialogo rimane un'astrazione e un arbitrio, una chiusura anziché un'apertura alla comunione con Dio. Una pericolosa fantasia religiosa, non un'esperienza della Comunione. Per superare le pericolose illusioni identitarie, la scelta del dialogo interreligioso dovrà condurre a quello che Panikkar chiama il *dialogo intrareligioso* e fondarsi su di esso. Tale forma di dialogo è il cammino di ricerca e di esperienza della realtà divina, interno a un'identità personale o comunitaria data, in modo che essa si apra alla presenza reale del Dio vivente. Chi avverte la realtà divina come unità della totalità del reale non potrà poi dare luogo a logiche e comportamenti che spezzano tale unità, la quale include chiunque altro, in nome di Dio stesso. Risalendo a questa unità in se stesse le identità religiose potranno imparare a superare sia l'esclusivismo, sia l'inclusivismo che colonizza le altre, sia lo sterile parallelismo che lascia le fedi separate tra loro, maturando la capacità di interpenetrazione reciproca. L'idolatria dell'identità separata e della propria tradizione sorge da un dualismo non riconosciuto, da una lacerazione interiore non sanata. Il dialogo intrareligioso è il cammino di guarigione di questa contraddizione esistenziale. Si comprende finalmente, in tale ottica, che il dialogo non è una mera tecnica di comunicazione o di negoziazione. Finché si pensa così esso risulta incompatibile, oltre che con la verità del Dio in cui si dice di credere, anche con i cosiddetti "valori non negoziabili". In effetti, invece, i valori veri sono quei valori viventi, incarnati dalle persone, dalle comunità, dal mondo naturale, da Dio stesso, che io posso onorare solo nella comunio-



ne dialogica. Perciò senza dialogo non c'è il rispetto per i valori reali, né può dispiegarsi la loro vita. I difensori dei valori astratti diventano puntualmente i persecutori dei valori viventi.

L'adesione al dialogo, per Panikkar, deve essere vissuta da ciascuno come l'atto religioso per eccellenza. L'autore vede esemplificata la svolta ermeneutica e dialogica di una religione nella vicenda della Chiesa cattolica riunita nel Concilio Vaticano II°. Questo evento assume un valore così radicale agli occhi di Panikkar soprattutto perché, oltre alla riaffermazione dei diritti della coscienza e allo spirito di dialogo con la ragione moderna, nel Concilio è propriamente emersa *l'ermeneutica della libertà*. Allora si riconobbe che nel cuore della religione agisce la libertà della persona umana. Ciò ha permesso di portare a chiarezza il fatto che l'incontro tra le identità è chiamato alla comunione non solo per l'attrazione divina verso un'armonia suprema, ma già per la radicale libertà dell'essere umano, una libertà che non può essere costretta entro il confine rigido delle identità esclusive. Essa le trascende sempre, attestando in tal modo l'azione dello Spirito. La chiave dell'ermeneutica panikkariana del cristianesimo è data da questo filo conduttore della libertà: «il regno della libertà è edificato dallo Spirito del Signore. La Chiesa, per definizione, è il luogo della libertà. La libertà è lo Spirito del Signore».<sup>137</sup>

Per prefigurare la possibilità storica oggi di una civiltà planetaria, pluralmente articolata in culture e religioni, l'autore situa le vicende del cammino dell'umanità, nonostante le differenziazioni tra tradizioni e visioni del mondo nelle varie epoche, in tre "momenti kairologici"<sup>138</sup> della coscienza collettiva. Sono tre diverse fasi di maturazione che hanno rappresentato, nel caso delle prime due, o potrebbero rappresentare, nel caso della terza, il tempo opportuno per altrettanti atteggiamenti umani. Il primo è definito il momento ecumenico, quando l'uomo si sentiva legato al cosmo e parte della vita della natura, come nel caso del Medioevo in Occidente. Il secondo momento è connotato quale momento economico, nel quale l'uomo stabilisce un dominio sulla natura stessa e lo fa sacrifi-

---

137 R. PANIKKAR, *Mith, Faith and Hermeneutics*, tr. it. cit., 418.

138 R. PANIKKAR, *La realtà cosmoteandrica*, 43-83.

cando quella sorta di prima innocenza che consisteva nel riconoscimento del suo legame creaturale con il cosmo. Questo secondo periodo è sfociato in una crisi globale, che colpisce sia l'armonia della terra, sia il cammino della storia umana, sia l'apertura alla realtà divina. Lo sviluppo di una cultura ecologica è una risposta provvisoria a questa crisi, poiché è una risposta che resta all'interno del momento economico per il fatto che l'uomo vuole comunque esercitare il controllo sulla realtà. Quanti smettono di considerare la terra e la natura alla stregua di un oggetto si aprono invece all'ecosofia, che è la saggezza della terra, nel senso soggettivo e non solo oggettivo del genitivo. L'ecosofia è la via di una coscienza del nesso fondamentale tra umanità e terra, dove l'una può imparare dall'altra senza più che noi pretendiamo di sfruttare la terra illimitatamente e senza criterio. Al terzo momento, l'avvento di una nuova innocenza, che oggi è solo prefigurabile, si potrà arrivare passando per una indispensabile conversione della maggioranza dell'umanità al senso dell'unità profonda del reale. Panikkar pensa al maturare di un ordine ontologico di vita nel quale sia superata la logica di potenza, di dominio e di guerra, come è accaduto per il tabù dell'incesto o dell'antropofagia. «L'innocenza – scrive l'autore – rispetta la dignità di ogni essere e non utilizza la conoscenza come un'intromissione nell'intimità delle cose».<sup>139</sup> Il fondamento della possibilità di questa svolta sta nel dato originario per cui in noi vive una Vita radicale. Si tratta precisamente di fare spazio in noi alla Vita divina, di lasciarla emergere, di entrare in sintonia con la sua corrente.

C'è nell'uomo un germe di Vita che consente una rigenerazione che è più di una semplice restaurazione. È a questa profondità che il terzo momento, la nuova innocenza, si instaura. (...) Non si tratta (...) di un ritorno in Paradiso, né di una nostalgia del passato; si tratta di vivere la Vita nella sua pienezza, con la maturità delle esperienze della storia e l'entusiasmo per la costante novità della Vita stessa. Dopo millenni di una cultura della forza e della guerra, l'unica alternativa per la sopravvivenza è una cultura della solidarietà e della pace.<sup>140</sup>

---

139 *Ibidem*, 74.

140 *Ibidem*, 81 e 83.

La nuova innocenza si manifesta attingendo in se stessi a una Vita libera dal male e iniziando a esistere secondo questa qualità di vita. La nuova innocenza non è un ripristino di quella perduta, è la conversione che ci pone a distanza critica dalla violenza organizzata. A me pare che tale possibilità potrebbe anche essere qualificata come quell'innocenza attiva che consiste nell'impegno costante a non ricorrere a mezzi distruttivi per affermare noi stessi e per organizzare la società, l'economia, la vita politica, la conoscenza, il rapporto con la natura. Si noti che Panikkar non pensa a una fase evolutiva preparata dallo sviluppo immanente alle fasi precedenti. Non c'è una continuità storica da far valere. Semmai si deve lasciare emergere un'integrità ontologica, la cui possibilità scaturisce dall'appartenenza incancellabile dell'umanità alla realtà cosmoteandrica. La svolta della nuova innocenza assomiglia non a un progresso, bensì a un risveglio. Il pensiero di una simile svolta prefigura un mito nascente, un mito che non ha ancora il suo *logos* e la sua ermeneutica. Entro questo mito deve essere pensata anche la destinazione ultima della creatura umana, che non è la morte, ma la vita trasfigurata in quella che Panikkar chiama la *tempiternità*, intendendola come il pieno ritorno alla vita di Dio. Con la morte, afferma l'autore, ogni individuo è come una goccia d'acqua che ritorna al mare. La goccia, come forma, scompare, ma l'acqua della goccia permane. Con la morte la vita personale di ognuno confluisce nella Vita universale sempiterna. È in questo senso che Panikkar interpreta l'annuncio evangelico della resurrezione di Gesù: «la resurrezione non può essere altro che scoprirsi acqua pur essendo una goccia».<sup>141</sup> Bisogna d'altronde capire che la resurrezione di Gesù dalla morte non è un evento unico ed esclusivo, ma ci riguarda già nell'esistenza attuale: «la resurrezione non va rinviata a un *dopo*. La vita eterna non viene dopo il tempo».<sup>142</sup> Si tratta piuttosto di entrare ora in quell'altro presente che è la vita vissuta secondo l'amore di Dio, un modo di esistere in grado di attraversare le situazioni di morte.

---

141 R. PANIKKAR, *Entre Dieu et le cosmos*, tr. it. cit., 76.

142 *Ibidem*, 73.

L'armonia è l'essenza, per lo più nascosta e negata, ma originaria e ultima, della realtà. Ogni volta che accediamo all'armonia e le corrisponiamo, ritroviamo la realtà. Perciò non ci sono parti inferiori del reale da sacrificare a quelle superiori o alla totalità. Ogni entità non è parte, è partecipazione. In tal senso la nuova innocenza è partecipazione mistica alla realtà cosmoteandrica, partecipazione che si rinnova se coltiviamo la spiritualità cosmoteandrica. Si tratta di una spiritualità che si schiude assumendo il primato della Vita e superando la paura della morte, con gli egoismi che ne derivano. Per gradi si può giungere ad esercitare la cura per il mondo, che l'uomo ha ricevuto in custodia, e a sentirsi partecipi della realtà di Dio. Senza accennare oltre ai temi e alle indicazioni di questa visione metafisica, ne esplicito la tesi ricapitolativa: «siamo tutti interconnessi e io posso raggiungere la salvezza solo se incorporo in certo qual modo tutto l'universo nell'impresa». <sup>143</sup>

### 3.5. Guarire dal dualismo

Al termine di questo viaggio nel pensiero panikkariano occorre rilevare alcune implicazioni della sua concezione dell'ermeneutica. Intanto sottolineo come la conoscenza ermeneutica sia specifica e, come si è detto, per lo più rara. Essa si dispiega solo quando ci si rende conto dell'unità relazionale della realtà e si sceglie di prendersi cura, nel sapere, della sua integrità, sempre minacciata dal male negli atti e nei processi storici, così come dal dualismo nella coscienza. Dunque mi pare si possa affermare che la scoperta dell'unità è, anche, la scoperta dell'ermeneutica. Se, aggiungo, c'è in noi il *coraggio dell'ermeneutica* e questa scoperta non viene vanificata e seppellita dalla paura. Mentre lungo il suo confine inferiore, l'ermeneutica si qualifica differenziandosi dai saperi scompositivi, dominativi, calcolanti e oggettivanti, lungo il suo confine superiore essa viene superata e realizzata, in un senso analogo a quello della *Aufhebung* hegeliana.

---

143 R. PANIKKAR, *La realtà cosmoteandrica*, 242.

na, nella partecipazione alla realtà divina. Quindi si conferma, seppure per una via diversa da quella seguita dalla filosofia ermeneutica occidentale, che l'ermeneutica stessa non è un sapere assoluto, né un sapere che possa costituire in sé il culmine dell'esistenza, ma un sapere intermedio e mediatore. Un sapere di servizio.

Nel suo essere mediatrice tra culture, l'ermeneutica è detta da Panikkar "diatopica"<sup>144</sup> in quanto compie dei viaggi di andata e ritorno da un luogo geoculturale a un altro. Invece nel suo essere mediatrice nella risalita all'unità della realtà, essa, almeno nella considerazione ispirata alla tradizione filosofica *advaita* in India, si sviluppa grazie a un diverso tipo di viaggio, quello che permette di inoltrarsi in quei *campi di coscienza* che si schiudono nell'esperienza di stadi o livelli sempre più profondi del reale. Si tratta di gradi della coscienza e, nel contempo, dell'essere, anzi più propriamente di dimensioni ontologiche della realtà che giungono ad autoconsapevolezza nell'evoluzione della coscienza umana. La conoscenza non inventa o progetta questi stadi di realtà, semmai li scopre e ne viene ospitata. In qualche misura si può anche dire che li con-crea, poiché quando un frammento dell'essere perviene all'autocoscienza tramite la nostra coscienza, allora esso matura una sua inedita pienezza. Nel cammino della conoscenza si apre una sorta di autoesperienza delle cose. La sapienza cui perviene l'essere umano è, nel contempo, lo spazio di coscienza di sé per il mondo vivente. Infatti la terra e i suoi elementi, il cielo e gli astri, il vento e le nuvole, le piante e gli animali, le storie e le relazioni devono essere tutti riguardati come distinti nuclei della stessa realtà. Esseri vivi, tendenti all'autoespressione e all'autocoscienza, entrambe possibilità che essi non conseguono da soli, bensì grazie al servizio svolto da un'umanità che sia capace di diventare responsabile del creato intero. In questa prospettiva il soggetto umano è esegesi vivente del mondo. E anche se l'ermeneutica non è, di per sé, la vita compiuta e riuscita nella maturazione di una nuova innocenza, resta il fatto che la nostra esistenza deve avere in sé una disposizione ermeneutica di servizio all'unità del reale, dunque a Dio, alla natura, agli altri. Si coglie allora la profondità spirituale, oltre che l'estensione, dell'erme-

---

144 R. PANIKKAR, *La experiencia filosófica de la India*, tr. it. cit, 112-119.

neutica in quanto conoscenza all'altezza della nostra partecipazione alla realtà cosmoteandrica. Occorre non solo uscire dalle identità geo-culturali chiuse in se stesse, per accogliere la sapienza delle diverse culture, ma anche affrontare in se stessi, personalmente, quel viaggio che porta dall'intrico di dualismi in cui di solito esistiamo e pensiamo sino alla latente ma radicale unità ontologica dei viventi. L'ermeneutica, in questo senso, è piena assunzione conoscitiva della responsabilità nei confronti dell'umanità: dell'umanità in estensione, considerata come famiglia umana, e dell'umanità in profondità, considerata come dignità, qualità e originalità dell'essere di ciascuno.

L'incontro con l'orizzonte di senso delle filosofie e della spiritualità *hindū*, favorito dalla rielaborazione teoretica di Panikkar, arricchisce indubbiamente l'orizzonte di chi pensa nel solco della tradizione occidentale e conferma l'idea di una realtà interculturale dell'esperienza del senso, approfondendo la cognizione della complessità della relazione tra esseri umani e verità vivente. Una "complessità" che non è sinonimo di una rete di sistemi biologici e culturali che sovrastano le persone e la libertà, perché piuttosto è intesa etimologicamente come la condizione dell'essere tessuti insieme come esseri unici partecipi di una sola Vita. In particolare, a partire dalla riflessione sull'insegnamento dei *Veda* e poi sull'eredità biblica, è emersa la natura amorevole della verità metafisica e, di qui, l'impegno a discernere e ad attuare le forme più autentiche dell'amore stesso. Perché da quelle fonti affiora non un principio d'amore indifferenziato e arbitrario, bensì una superiore e spazante legalità dell'amore vero. Deve trattarsi infatti di un amore creativo, generoso, fedele, paziente, misericordioso. Un amore che fonda e rigenera la comunione dei viventi, tanto che la verità ultima, la verità escatologica, si preannuncia come il compimento di tale comunione. Una simile visione illumina un compito imprescindibile del sapere ermeneutico, quello di distinguere e di discernere la qualità della multiforme esperienza dell'amore, favorendo la guarigione dell'amore umano dai suoi deliri di potenza, di abbandono, di distruttività, di proprietà, di avidità, di esclusivismo, di disperazione. Ciò pone a mio parere un interrogativo cruciale a chi coltiva l'esperienza filosofica: siamo disposti, in filosofia, a prendere sul se-

rio l'amore come principio metafisico vivente e interpellante,<sup>145</sup> senza più ridurlo a emozione o sentimento privato?

Devo esplicitare, d'altro canto, che il percorso filosofico dell'autore non manca di suscitare alcune perplessità. Osservo anzitutto che egli, per la preoccupazione di legittimare il nesso positivo e strutturale tra mito e *logos*, ha lasciato in secondo piano l'istanza critica che deve saggiare entrambi, tanto la memoria mitico-religiosa dei popoli, quanto la razionalità. È l'istanza critica che esige di discernere e di individuare la violenza che storicamente si è insinuata nel mito come nel *logos*, finendo per ispirare dall'interno narrazioni e criteri di senso. Non è scontato che sia un'esperienza di verità o di unità del reale quella che poi viene testimoniata narrativamente o logicamente nelle culture umane, nelle teologie, nelle filosofie. Potrebbe darsi invece che la fonte sia inquinata dallo spirito di potenza, dall'angoscia ostile alla relazione, da un immaginario persecutorio e violento, come ha messo in luce ad esempio René Girard nei suoi studi, o come hanno evidenziato le diverse "teorie critiche" elaborate nel Novecento. Il pensiero di Panikkar impegna le proprie energie nello sforzo di portare alla luce l'unità lì dove si considerava solo la divisione e la contraddizione, la possibilità della pace e della comunione lì dove si riteneva il conflitto fino alla guerra come un elemento trascendentale e insuperabile. Ma in questo tipo di pensiero cosmoteandrico lo sviluppo dell'approccio critico nei confronti delle forme dominative della cultura, in versione mitica o logica, e dell'organizzazione sociale risulta ancora embrionale per molti aspetti, in quanto esso viene dispiegato per lo più sul solo versante della presa di distanza dall'etnocentrismo. Mi sembra che l'orizzonte della nuova innocenza sarebbe meglio prefigurato in virtù di un approfondimento multilaterale della critica della violenza, cosa che del resto non si può imputare direttamente all'autore, vista la vastità e la costanza del suo straordinario impegno. Si tratterebbe semmai di continuare in questa direzione il suo lavoro.

---

145 Cfr. R. PANIKKAR, *Lo spirito della parola*, 17: «la filosofia è tanto sapienza dell'amore che amore della sapienza. Forse è lo "spazio" dove le due letture si sovrappongono».

Rilevo poi che, in chi incontra l'opera di Panikkar, resta un'impressione di pacificazione già disponibile per cui sembra che l'autore attenui il confronto con le esperienze tragiche dell'esistenza umana singola e collettiva, anzi con quella potenza tragica del male che non cessa di attentare all'intera realtà cosmoteandrica. Non per niente egli insiste sull'assunzione di un'armonia data e sulla presenza di Dio o del bene, trascurando quelle aperture viscerali e vitali dell'essere umano che sono la speranza e l'attesa. La tensione dell'attesa resta, a mio giudizio, essenziale e irrinunciabile. È l'intenzionalità che mantiene memoria della possibilità dell'avvento, nel nostro, di un mondo totalmente liberato e consolato. È come dire che la nuova innocenza dev'essere desiderata perché possa essere realizzata e tale desiderio implica la capacità di sostenere attivamente e responsabilmente l'attesa a fronte del perdurare di contraddizioni tragiche. Una capacità che si radica, a sua volta, nella forza della speranza. Il dinamismo dello sperare ha bisogno della sua ermeneutica, ma d'altro canto alimenta l'ermeneutica stessa conferendole luce e respiro. La speranza è intelligenza del reale perché è conoscenza critico-euristica del negativo da superare e del positivo da preparare. Ed è anche conoscenza metafisica, perché sa risalire alla fonte o al fondamento che ci attrae dal futuro verso una liberazione radicale. Senza l'esercizio della speranza si cade nell'irresponsabilità e nella stupidità, nell'apologia dell'esistente, nell'ideologia. Si può dire infatti che ogni deformazione o caduta nel cammino della conoscenza sia dovuta a una patologia della capacità di sperare.<sup>146</sup> Per Panikkar la speranza non è l'attesa e la preparazione attiva di un futuro liberato; essa si trasforma semmai nella scoperta della relazione cosmoteandrica già esistente e della possibilità della nuova innocenza da assumere subito. Questa interpretazione della speranza si muove in senso sincronico, ma non altrettanto in quello diacronico. O meglio: va nella direzione della reciprocità tra l'origine e il presente, non altrettanto nella direzione della reciprocità tra origine, presente e futuro, considerata comunque con la consapevo-

---

146 Per una giustificazione di queste tesi sulla speranza rimando al mio volume *Desiderare il futuro. Fede cristiana e unità della speranza umana*, Pazzini editore, Rimini 2009.



lezza del perdurare del male. Senza questo allargamento della reciprocità del senso del reale e della liberazione è difficile riconoscere un orizzonte adeguato all'idea della nuova innocenza.

Un grande merito dell'opera di Panikkar sta, del resto, nell'aver messo in evidenza l'esigenza di pensare l'unicità e la relazionalità ontologica come costitutive insieme e contemporaneamente dell'identità di ciascuno. Tale svolta chiede di superare l'abitudine di riferirsi sempre solo alla singolarità in quanto separata e frammentata, oppure alla totalità in quanto astrazione dalle unicità viventi e dalle loro relazioni. Si tratta di superare sia l'individualismo metodologico che l'olismo arelazionale: nella terza via che si schiude oltre queste due impostazioni abita l'ermeneutica. Inoltre, sempre sul piano antropologico, è affiorata chiaramente la questione dell'identità profonda, dell'*ātman* come presenza di Dio in ciascuno intrecciata con la propria unicità di uomo o di donna. La realtà personale appare pertanto non scontata e anzi chiede un lavoro ulteriore di interpretazione: che cosa significa essere o diventare realmente "persona"? La domanda riguarda tanto l'identità umana quanto quella divina. Il mistero della personalità, in senso ontologico e non psicologico, deve ancora trovare esposizioni e letture meno inadeguate di quanto non sia accaduto nella nostra tradizione, compreso il Novecento, che pure è stato teoreticamente ricco e innovativo. La stessa oscillazione tra personalità e impersonalità della realtà divina, che si ritrova in Panikkar come un lascito teologico delle filosofie *hindū*, mostra la necessità di cercare ancora in questa direzione: come tornare a pensare l'ineludibile rimando a Dio – che rimane ineludibile anche quando si hanno posizioni atee, nel senso che la negazione di Dio è un passaggio essenziale – in quanto questione filosofica? L'ermeneutica dell'umano implica sempre un'ermeneutica del divino. Nel pensiero dell'autore ci siamo trovati a percorrere una strada lungo la quale, da un lato, il riferimento a Dio, che per molti è quanto meno problematico, risulta irrinunciabile per la filosofia e, dall'altro lato, sembra trattarsi del riferimento a un Dio "di sfondo", che manifesta alcune caratteristiche generali e che tuttavia non entra in una relazione articolata e concreta con gli esseri umani. Tanto che solo a essi, secondo Panikkar, spetta di agire nella storia, benché Dio sia comunque presente nel loro essere. L'idea di Dio è orien-

tata in una direzione non monista e non dualista, ma appare segnata da una specie di oscillazione tra la personalità e l'impersonalità di una divinità che è cosmica e insieme intima per noi, eppure ancora poco prossima.

Vorrei a questo punto sottolineare come dall'opera di questo autore provengano indicazioni importanti sul modo di fare filosofia. Intanto, egli ci mostra l'importanza decisiva della disillusione come principio critico-euristico nel cammino dell'esistenza pensante. La cosa non viene percepita se non all'interno di una sentita e consapevole tensione alla liberazione. Se studiare filosofia significa stare in una *routine* o restare in qualche forma di autocompiacimento rispetto ai poteri della ragione, si perdono il valore rivelativo, liberante e la passione stessa della filosofia. Inoltre, il confronto con l'opera di Panikkar ha messo in luce a mio parere quanto l'esperienza filosofica e lo studio a essa legato implicino un cammino sapienziale favorito da una "guida", che non vuol dire un'autorità dogmatica o un modello rigido. A fronte di tali acquisizioni permane l'esigenza di un ulteriore approfondimento della questione del metodo, anzi del pluralismo metodologico implicato nella conoscenza ermeneutica e nelle filosofie del mondo. La svolta interculturale chiede, tra le altre cose, un affinamento della consapevolezza metodologica della filosofia che scaturirebbe proprio dal confronto tra i metodi più attendibili adottati nelle varie tradizioni. Ma un simile confronto è ancora da realizzare. La stessa riflessione sull'indole ermeneutica della conoscenza, o più precisamente su quella conoscenza partecipativa e sapienziale che l'ermeneutica è chiamata a essere, non può semplicemente liquidare l'attenzione al metodo. Semmai deve portare a superare il metodologismo e ogni forma di presunzione del soggetto a danno della verità e delle molte alterità che incontra.

In conclusione, credo che il contributo di Panikkar alla comprensione dello statuto e delle dinamiche essenziali dell'ermeneutica rappresenti molto più che un apporto relativo ad aspetti particolari. Non siamo di fronte a una sorta di supplemento interculturale alla tradizionale concezione dell'ermeneutica elaborata nella filosofia occidentale contemporanea, da Heidegger e da Gadamer sino a Ricoeur e a Pareyson. Credo invece che si tratti di un contributo che serve a illuminare l'essenza stessa dell'ermeneutica. In-

tanto perché ne mostra il valore tipico di una conoscenza sapienziale, ardua, tutt'altro che scontata o normale nella prassi prevalente della filosofia, della teologia e delle scienze. Infatti l'universalità dell'ermeneutica<sup>147</sup> non deriva propriamente dal fatto che ogni sapere umano è di natura interpretativa, visto che comunque non abbiamo un sapere assoluto o risolutivo. Tale tipo di universalità sarebbe facilmente riducibile all'irrilevanza e potrebbe essere vanificato da un cattivo uso dell'interpretazione. Perché si dia ermeneutica non basta l'esercizio di un generico interpretare, occorre l'attento prendersi cura di ciò che si interpreta, in modo che esso sia riguardato nel suo appartenere all'unità profonda della realtà. L'autentica universalità dell'ermeneutica sta nello sviluppo di una conoscenza partecipativa, integratrice, nonviolenta, interculturale. La sua vocazione specifica è quella di essere un sapere orientato alla guarigione dalla patologia dei dualismi. In questo senso si può affermare che l'ermeneutica sia una conoscenza restitutiva, dove il concetto di *restituzione* non rimanda a una restaurazione del passato o a un semplice risarcimento, ma allude a una nuova integrazione che, almeno nel servizio del sapere, punta al risanamento delle lacerazioni patite dalle realtà scoperte, studiate e interpretate.

Se ci si inoltra lungo una prospettiva del genere si comprende che l'apertura interculturale non è opzionale o secondaria; essa è costitutiva della conoscenza ermeneutica. Solo grazie a questa apertura l'ermeneutica si attua come riconoscimento dell'alterità, cioè dell'originalità della verità, delle culture distanti dalla nostra, delle loro scritture e della loro storia. E solo grazie a questa apertura l'ermeneutica, per un soggetto in ricerca, può essere al tempo stesso la comprensione critica della propria tradizione, la lucida offerta testimoniale dei risultati della propria esperienza della verità, l'autointerpretazione di una cultura. Il senso della realtà cosmo-teandrica e della partecipazione a un vivente tessuto di differenze interdipendenti deve ispirare il dinamismo della conoscenza ermeneutica in ogni ambito del suo cercare. Per questo il pensiero di Pa-

---

147 In merito ricordo il dibattito raccolto nel volume: K. O. APEL (Hrsg.), *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1971, tr. it., AA.Vv., *Ermeneutica e critica dell'ideologia*, a cura di G. Tron, Queriniana, Brescia 1979.

nikkar può essere apprezzato, più che come *corpus* sistematico di teorie e nozioni, come la chiave per approfondire e per pensare ulteriormente un cammino che promette molti sviluppi oggi ancora impensati. Una chiave che, portando a «scoprire la Vita nella vita»,<sup>148</sup> fa della gratitudine la luce della vera conoscenza.

---

148 R. PANIKKAR, *Entre Dieu et le cosmos*, tr: it. cit., 74.

## 4. ERMENEUTICA ED ETICA: LA VIA DI EMMANUEL LEVINAS

### 4.1. La memoria del Bene

Se la conoscenza filosofica e la sapienza di ogni cultura del mondo hanno il loro compito essenziale nella cura dell'interpretazione, chi è il soggetto di questo interpretare? È forse qualcuno che può e deve rimanere neutrale rispetto a ogni qualificazione di sé o presa di posizione? In tale neutralità, ammesso che sia possibile, nessuno potrebbe muovere un passo. La vita in sé non è neutra, porta in sé la tensione tra il valore e il dolore, tra la trasfigurazione e il degrado, tra la bellezza e la disintegrazione. E implica il costante confronto con la morte. Tutte queste alternative sono chiaramente legate, in ultima istanza, alla lotta che ovunque contrappone il bene e il male. Perciò l'ermeneutica è implicata con l'etica molto più di quanto non si creda. C'è sempre in gioco qualcosa di più del rispetto verso il testo e dell'onestà dell'interprete. In rapporto a questa alternativa universale e ineludibile che separa il bene dal male, l'ermeneutica non può restare e in ogni caso non resta neutrale.

D'altro canto, l'impegno dell'interpretazione è sempre richiesto per cogliere l'alternativa nelle situazioni concrete. Il bene non sembra mai così vero, il male mai così puro e totale. Il problema del discernimento deriva anzitutto dal fatto che i due termini si presentano scambiati, confusi e comunque il male si traveste da bene. Con questa curiosa, ma comprensibile, controtendenza: che oggi non conviene più neppure al male assumere le sembianze del bene, perché quest'ultimo paga il prezzo di una pessima fama e quasi nessuno crede che esista oppure che sia efficace. Il degrado tipico di questa situazione fa venire in mente le domande che, in un racconto di Isaac Singer, si pone l'ultimo demone rimasto sulla terra: «a che potrebbero servire i demoni, se l'uomo stesso è un demanio? Perché

persuadere al male qualcuno che è già persuaso?». <sup>149</sup> Ormai si ritiene che, se anche esiste, il bene è svantaggioso, seguirlo è troppo pericoloso. È indicativo che chiunque esprima riserve e critiche nei confronti di logiche persecutorie verso i più deboli si attira l'accusa di essere "buonista". Molti sono così disperatamente cinici, a tal punto persi nell'egoismo come ideologia, che quanto, avendo maggiore lucidità, sarebbe stato giudicato come un male ora può fare a meno del mimetismo riferito al bene e presentarsi apertamente. Si è molto più convinti della necessità, della potenza ed eventualmente dei vantaggi del male che non della realtà e della forza del bene, che invece esige la nostra responsabilità. È un sintomo di quella stupidità che Bonhoeffer definitivamente stupidità etica e del cuore <sup>150</sup> e che però, a mio avviso, non può non essere anche cognitiva.

In questo clima velenoso l'opera di Emmanuel Levinas <sup>151</sup> permette di tornare a respirare. Essa assume il valore di una fonte permanente per la memoria della dignità umana e del suo legame originario con la realtà del Bene. Se c'è un oblio ricorrente e insidioso che minaccia la nostra esistenza, non è quello del passato, ma è l'oblio del Bene, lì dove perdiamo la cognizione del dato ontologico incondizionato per cui solo in esso c'è il fondamento della vita di chiunque. Basta leggere anche soltanto poche righe di uno dei testi di Levinas e si torna a vedere questo legame originario e sorprendente, risalente all'infanzia eppure così inedito da evocare nel senti-

---

149 I. SINGER, *The Last Demon*, in *Short Friday and Other Stories*, Farrar, Straus & Giroux, New York 1964, tr. it. *L'ultimo demone*, in *L'ultimo demone e altri racconti*, a cura di B. Oddera, Garzanti, Milano 1997, 275.

150 D. BONHOEFFER, *Widerstand und Ergebung*, München, Kaiser, 1951, tr. it. *Resistenza e resa*, a cura di A. Gallas, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 1988, 66-68.

151 Per avere una guida alla lettura della sua intera opera, il testo a mio avviso più chiaro e rigoroso è il volume di G. FERRETTI, *La filosofia di Levinas. Alterità e trascendenza*, Rosenberg & Sellier, Torino 1996. Dello stesso autore cfr. anche *Il Bene al-di-là dell'essere. Temi e problemi levinassiani*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 2003. Ricordo inoltre: B. FORTHOMME, *Une philosophie de la transcendance. La métaphysique d'Emmanuel Levinas*, Vrin, Paris 1979; S. PETROSINO, *Fondamento ed esasperazione. Saggio sul pensare di Emmanuel Levinas*, Marietti, Genova 1992; A. PEPPERZAK, *To the Other. An Introduction to the Philosophy of Emmanuel Levinas*, Purdue University Press, West Lafayette 1993; C. CHALIER, *Levinas. L'utopie de l'humain*, Albin Michel, Paris 1993; S. LABATE, *La sapienza dell'amore. In dialogo con Emmanuel Levinas*, Cittadella editrice, Assisi 2000.

mento quel nuovo inizio che forse ognuno, in modo preconcio o lucido, spera al mattino. Leggendo gli scritti di questo autore si è portati in un mondo di significati orientati in modo radicale e proprio per questo sorprendenti. Significati adeguati a ciò che siamo e alla condizione che ci accomuna tutti. Significati puri. Per porsi in sintonia con il pensiero levinasiano occorre essere aperti ai significati puri, che sono tali in quanto non assolutizzati o forzati da una messa in prospettiva in cui si senta la particolarità del soggetto che tesse il suo discorso, né sminuiti o relativizzati da qualche precisazione o condizione. Di solito, infatti, nelle situazioni dell'esistenza quotidiana i significati puri sono temuti. L'amicizia pura, per esempio, o la fedeltà intatta, o l'amore vero, semplicemente. Il bene, poi, risulta ormai un significato interdetto: appare come un eccesso che non può non implicare di fatto qualcosa di falso, o come un'esigenza che ci chiede di rinunciare a noi stessi e ai nostri legittimi interessi, o in ogni caso come una perfezione irraggiungibile e per questo irritante e da rimuovere. In fondo, la cultura corrente poggia appunto su una sistematica rimozione del bene, da cui invece deriva l'integrità di ogni significato possibile. Rispetto a questo scenario la direzione del pensiero di Levinas è opposta. Essa risale a quella «semantica assoluta, inesauribile, sempre rinnovabile mediante l'esegesi»<sup>152</sup> che l'umanità incontra nella Scrittura. Se ci si ricorda di questa radice, si vede come l'intera opera dell'autore possieda una tessitura ermeneutica. D'altro canto, siccome egli non è affatto interessato a ridurre una simile radice al confessionarismo di una religione e al nazionalismo, cerca di rendere testimonianza alla natura etica della verità nei termini propri della filosofia, dunque su un piano che non richiede l'adesione alla fede di Israele, che pure è la fonte personale del suo pensare.

La concezione filosofica levinasiana si delinea grazie allo sforzo di rileggere l'intera condizione umana mostrandone il suo radicamento nel Bene e nella responsabilità che questa nostra provenienza ci affida. In questa prospettiva ogni altra logica risulta ille-

---

152 E. LEVINAS, *Dall'etica all'esegesi. Prefazione all'edizione italiana di L'au-delà du verset*, Editions de Minuit, Paris 1982, tr. it. *L'aldilà del versetto*, a cura di G. Lissa, Guida, Napoli 1986, 56.

gittima, insincera, violenta. In particolare Levinas critica l'ontologia classica dell'Occidente – ossia la teoria dell'essere come origine e criterio di ogni cosa – e l'egologia tipica del pensiero moderno, dove l'io è misura di tutto e decide in sovranità anche del destino dell'altro. Senza voler esporre qui tutti i nuclei di questa visione, ne ricordo due passi esemplari, che bastano a dare l'idea del mutamento di sguardo, anzi di quella vera e propria conversione del pensiero che la visione etica di Levinas comporta. Il primo passo è tratto da *Totalité et infini*, del 1961, e indica nella tradizione di pensiero configurata come ontologia un'abitudine che fa della cultura occidentale un dispositivo di neutralizzazione della responsabilità e della relazione dell'io con l'altro. L'etica, per l'autore, non è una disciplina seconda, che discende dalla una fondazione ontologica, ma è il sisma che mette a nudo l'insincerità strutturale di un pensiero che si concentra sull'essere e, lasciando carta bianca all'egoismo dell'io, ignora i volti, le storie, i bisogni, la dignità delle persone.

Alla teoria come intelligenza degli esseri conviene il titolo generale di ontologia. L'ontologia che riconduce l'Altro al Medesimo, promuove la libertà che è l'identificazione del Medesimo, che non si lascia alienare dall'Altro. (...) Ma la teoria come rispetto dell'esteriorità delinea un'altra struttura essenziale della metafisica. (...) La critica non riduce l'Altro al Medesimo come l'ontologia, ma mette in questione l'esercizio del Medesimo. Una messa in questione del Medesimo – che non può essere fatta nella spontaneità egoistica del Medesimo – è fatta dall'Altro. Questa messa in questione della mia spontaneità da parte della presenza d'Altri si chiama etica. L'esteriorità d'Altri – la sua irriducibilità a Me – ai miei pensieri e ai miei possessi – si attua appunto come una messa in questione della mia spontaneità, come etica. La metafisica, la trascendenza, l'accoglienza dell'Altro da parte del Medesimo, d'Altri da parte di Me, si produce concretamente come la messa in questione del Medesimo da parte dell'Altro, cioè come l'etica che mette in atto l'essenza critica del sapere. E come la critica precede il dogmatismo, la metafisica precede l'ontologia. La filosofia occidentale è stata per lo più un'ontologia: una riduzione dell'Altro al Medesimo, in forza dell'interposizione di un termine medio e neutro che garantisce l'intelligenza dell'essere.<sup>153</sup>

---

153 E. LEVINAS, *Totalité et infini. Essai sur l'exteriorité*, Nijhoff, Den Haag 1961, 13, tr. it. *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, a cura di A. Dall'Asta, Jaca Book, Milano 1980, 40 e 41.



La critica condensata in questo passo va esplicitata. L'ontologia si costituisce come cuore della filosofia e dunque della ragione instaurando il concetto di essere al vertice del senso e dei criteri di giudizio. L'essere, neutro, impersonale, senza volto, tanto che anche il concetto di vita, in confronto, appare difettoso, quasi illegittimo e deve scusarsi della sua sospetta concretezza. L'identità e la non contraddizione con sé diventano la norma del modo d'essere di tutti e i nessi logici, cristallizzati secondo questa necessità, si sostituiscono alle relazioni reali tra gli esseri umani, tra le creature.<sup>154</sup> La logica formale diviene l'elemento mediatore che consente a ciascuno di sentirsi razionale e ben legittimato nei suoi calcoli senza neppure sfiorare il senso etico della condizione umana e della realtà. Quando si è immersi in un simile universo mentale ogni alterità o novità finisce per essere omologata, operazione che naturalmente non sarà effettuata dall'"essere", ma dall'io forte della sua capacità logica e del suo diritto di coincidenza con sé, di autotutela, di autointeresse. L'io è giustificato ed esaltato dalla rivendicazione della libertà e il suo eventuale sbilanciamento a favore di un altro risulterebbe eccessivo, indebito, irrazionale, alienante. La metafisica intesa come ontologia, portata alle sue logiche conseguenze, sfocia dunque nell'egologia. Anzi ne è già l'espressione, perché il pensiero ontologico così inteso può venire solo dall'io autocentrato. C'è però un'altra possibilità, quella di una metafisica come "teoria" che «ha una preoccupazione critica», preoccupazione che la porta a scoprire «il dogmatismo e l'arbitrarietà ingenua della sua spontaneità» e a mettere in questione «la libertà dell'esercizio ontologico».<sup>155</sup> La metafisica davvero autocosciente in quanto non più autocentrata – che così diviene *teoria critica* in un'accezione illuminante per tutte le teorie critiche del dominio, della violenza e del male – si apre all'alterità dell'Altro e prende distanza dalla libertà intesa come autoaffermazione dell'io.

---

154 È quanto osservavano già M. HORKHEIMER e TH. W. ADORNO in *Dialektik der Aufklärung*, Querido, Amsterdam 1947, tr. it. *Dialettica dell'illuminismo*, a cura di R. Solmi, Einaudi, Torino 2007, 11-50.

155 E. LEVINAS, *Totalité et infini*, 13 (41).

Questo risveglio non è deciso e attuato in proprio dal soggetto che pensava il reale entro lo scenario dell'ontologia, ma è effetto della presenza dell'altro, è un ritorno alla realtà che solo gli altri possono suscitare. Che la presenza anche solo di un'altra creatura umana sia un invito, un appello, un comando, un sisma che fa crollare le certezze autoreferenziali dell'io: questo è l'etica. Si comprende allora che quando Levinas parla dell'etica non si riferisce anzitutto a una disciplina filosofica, si riferisce all'esperienza dell'infinito permessa dall'incontro con l'altro. L'etica trascende pensieri e possessi, è presenza dell'altro che chiede a ognuno la conversione del proprio modo d'essere e poi anche di pensare. Per questo l'etica è "l'essenza critica del sapere", la sua fonte di visibilità e di lucidità. Allora pensare l'esperienza etica, l'etica come esperienza dell'irriducibilità dell'altro, è il primo passo della filosofia sincera. Pertanto anche l'espressione "l'etica di Levinas" può sì designare la visione etica di questo autore, purché si ricordi la sua differenza con "l'etica di cui parla Levinas", la quale non è una teoria, e neppure la teoria levinasiana in particolare, ma è un'esperienza concretissima, insieme sconvolgente e fondante.

Per evocare il movimento di una rivoluzione nell'approccio al senso del reale egli, nel passo citato poco fa, evoca il criticismo di Kant, in cui l'esame di coscienza della ragione scardina ogni dogmatismo. Qui si coglie come Levinas cerchi dei termini di riferimento analogico per far capire la profondità della svolta che propone. Ma per il momento i risultati non sono così soddisfacenti, visto che l'analogia con Kant confonde più che chiarire, poiché la conversione di prospettiva in Levinas è più radicale di quanto non sia la rivoluzione kantiana: questa resta affidata all'intenzione della ragione, mentre l'etica per come viene presentata da Levinas è un trauma che mi colpisce con la presenza d'altri, al di là di qualsiasi scelta – critica o dogmatica – della mia ragione. Il mutamento introdotto da Kant – pensare prima i poteri e i limiti della ragione e non i suoi oggetti – si svolge sempre sullo stesso piano delle dinamiche interne al pensare; invece il sisma prodotto dall'etica, intesa al modo di Levinas, mi costringe a uscire dall'io pensante per scoprirmi custode della vita dell'altro. Tanto più che la critica, ora, non è la critica esercitata dall'io, bensì è la critica che l'io subisce dal comando,

dal bisogno, dalla richiesta che lo riguarda dal volto altrui. Non vale più, allora, l'appello alla fondazione ontologica, di tipo classico o di tipo critico in senso kantiano, secondo una concezione per cui il neutro concetto di essere media tutti i significati possibili della ragione. La fonte del senso è l'incontro con il prossimo e non c'è alcuna neutralità che possa giustificare l'indifferenza dell'io verso l'altro o la sua riduzione al Medesimo. Ma che cosa vuol dire «riduzione dell'Altro al Medesimo»? Anzitutto un riassorbimento della sua unicità, della sua vita preziosa e minacciata, del suo comando etico nella generalità del concetto: l'altro vivo, unico e concreto diviene nulla più che l'esemplare interscambiabile di una nozione universale. Dopo di che, nella nebbia di questa astrazione, potrò sentirmi legittimato a cercare di operare la riduzione dell'altro al mio sguardo e al mio interesse.

C'è un altro passaggio essenziale di Levinas che mi sembra fortemente rappresentativo della prospettiva cui conduce la rivoluzione etica o, meglio, la conversione etica sia del pensiero che dell'esistenza. È il passaggio in cui si pone in evidenza il movimento estremo della responsabilità assunta fino in fondo, dunque corrisposta nel suo significato puro. Infatti il significato stesso della responsabilità è per sua natura esigente, non ammette la nozione, pure di solito così familiare, di "responsabilità limitata". In realtà la responsabilità effettiva va fino in fondo e per questo sfocia nella sostituzione<sup>156</sup> di sé all'altro perseguitato e vittima, ma anche all'altro colpevole, vittima del suo stesso male. In questo passo di *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, testo apparso nel 1978, l'autore precisa che la responsabilità fino alla sostituzione non è propriamente un atto, un protagonismo, una creatività superiore; è una passività estrema, un'esposizione totale e senza difesa, la rinuncia a ogni potere.

La sostituzione non è un atto, è una passività inconvertibile in atto, l'al di qua dell'alternativa atto-passività (...). Essere-sé, altrimenti che essere, dis-interessarsi è portare la miseria e il fallimento dell'altro e anche la responsabilità che l'altro può avere di me, essere sé – condizione di ostaggio – è sempre avere un grado di responsabilità in più, la responsabilità per

---

156 Per un'analisi del concetto di sostituzione rimando a G. FERRETTI, *La filosofia di Levinas. Alterità e trascendenza*, 236-266.

la responsabilità dell'altro. (..) È a causa della condizione di ostaggio che nel mondo possono esserci pietà, compassione, perdono e prossimità. Anche la più piccola cosa, anche il semplice "dopo-di-voi-Signore". L'incondizione di ostaggio non è il caso limite della solidarietà, ma la condizione di ogni solidarietà.<sup>157</sup>

Questo è uno dei passaggi in cui l'autore cerca di chiarire il senso dell'etica, quando è vissuta fino in fondo, attraverso il concetto di sostituzione. Su esso Levinas torna di continuo per riuscire a mettere in luce la radicalità. Egli anzitutto sottrae alla sostituzione il carattere dell'iniziativa e della scelta. Non c'è una sovranità preliminare del soggetto che delibera di agire o di subire. È una disponibilità così estrema da superare la sovranità della deliberazione, perciò la sostituzione può essere detta «al di qua dell'alternativa atto-passività». Si avverte qui una stonatura: come si può giungere alla responsabilità fino alla sostituzione senza volerlo, senza dare liberamente la propria disponibilità? Levinas non vuole far intendere che si tratti di un modo di relazione con l'altro che sia automatico oppure coattivo; egli vuole piuttosto mostrare il superamento della posizione che prevede il soggetto autonomo, l'atto della scelta e poi il suo oggetto o contenuto. Nella dinamica della sostituzione all'altro perseguitato o all'altro colpevole il soggetto che si sostituisce propriamente non "sceglie" un'azione, non dona qualcosa. Piuttosto diventa dono, porta se stesso in una posizione di assenza di potere e di sovranità per esporsi senza difese e senza riserve. E questo è il vero essere se stessi, il divenire persona originale, unica, insostituibile proprio nel sostituirsi alla posizione dell'altro minacciato. È la «passività inconvertibile in atto» di un soggetto che toglie ogni mediazione o interferenza nei confronti dell'altro, non lasciando nemmeno la mediazione della propria libertà. Semplicemente va e difende l'altro attraverso se stesso e il proprio esporsi. È una deposizione della pretesa di affermarsi e di "essere", quindi è disinteressarsi di sé e anche della libertà affinché l'altro sia difeso o dal male che potrebbe colpirlo o dal male di cui egli stesso è responsabile. Questo non

---

157 E. LEVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Den Haag, 1978 (1a ed. 1974), 149-150, tr. it. *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, a cura di S. Petrosino e M. T. Aiello, Jaca Book, Milano 1983, 146-147 e 148.

può darsi senza libertà, è vero, ma solo con una libertà trasfigurata, che è divenuta tutt'uno con la persona stessa, che si è trasformata in nudità indifesa, una libertà che coincide con la pura responsabilità e non offre più una dimora o una condizione da occupare.

La sostituzione designa la responsabilità nel suo significato puro. Per far comprendere la radicalità di una simile dinamica Levinas evoca la figura dell'ostaggio: che è non uno schiavo, né qualcuno che non sa quello che fa, ma è colui che consegna sé e la propria libertà sollevando l'altro dal pericolo, dalla colpa, dalla stessa responsabilità che a sua volta aveva nei miei confronti. La sostituzione, in questo senso, è una dinamica tipica del sollevare: l'altro è liberato, messo in salvo o, come suggerisce il termine ostaggio, riscattato grazie alla disponibilità di chi si sostituisce. Il punto, quindi, non sta nel denunciare la contraddizione tra superamento della libertà e necessità della libertà stessa per giungere alla sostituzione, in quanto qui la libertà, per responsabilità pura, si consegna. Il punto, semmai, sta nel rilevare un'involontaria idealizzazione della possibilità e, in fondo, dell'efficacia della sostituzione, poiché esistono situazioni in cui non è realmente possibile sostituirsi all'altro. Per esempio all'altro sofferente per una malattia o per un'infelicità grave che lo abita. Infatti Levinas parla di sostituirsi all'altro perseguitato oppure di sostituirsi nella colpa altrui, assumendola su di sé. Queste due direzioni della sostituzione, per quanto ardue, non sono precluse, in linea di principio. Ma nei casi in cui la sostituzione non può darsi e il soggetto responsabile è costretto a patire l'impossibilità di sostituirsi e di riscattare l'altro, ponendolo in salvo dal male, incontriamo effettivamente un limite a quella responsabilità che Levinas intende come illimitata. Nella seconda parte del passo citato emerge il valore fondante di questo dinamismo che toglie a chi lo vive ogni terreno, fondamento o proprietà e che dunque è una "incondizione" per la persona responsabile. Ma nel contempo è la condizione della vera prossimità e della solidarietà. In particolare pietà, compassione e perdono si fondano sulla sostituzione perché non sono i gesti di una padronanza morale meritata da chi è vittima di un sopruso o da chi comunque è innocente; sono invece le espressioni della dedizione di chi si fa carico dell'altro e del suo male fino a prenderne il posto. La vittima e l'innocente non sono interessa-

ti alla propria purezza morale. Vivono piuttosto il dis-inter-esse – la categoria con cui Levinas evoca il disfarsi dell'interesse a sé, a essere e affermarsi – per se stessi e la premura per l'altro, anche se l'altro è l'offensore.

In sintesi, l'etica come presenza dell'altro, della sua unicità, del suo volto che mi investe di responsabilità, e la dedizione nel disinteresse e nella sostituzione sono le chiavi per entrare nel mutamento di prospettiva che il pensiero levinasiano esige. Resta un senso di disagio e di stupore di fronte a questo modo di pensare, giacché tale visione muove da significati puri e ogni significato puro, anche e proprio quando si tratta di significati positivi, imbarazza e intimorisce. Infatti per lo più si tende a vivere in un intreccio di mezzi significati, di movimenti e contromovimenti in questa o quella direzione, di tentativi di avanzare e di fughe. L'adesione a un significato puro, semplice, viene presa o per fanatismo, oppure temuta perché sembra comportare la perdita della libertà di disporre di sé, di stabilire minuto per minuto la misura del nostro impegno su qualcosa e con qualcuno. In realtà, sia gli autori considerati sin qui – e Raimon Panikkar in special modo – sia Levinas dimostrano che questo è un doppio errore. Da una parte, infatti, il fanatismo è l'esatto contrario di un significato ideale puro, perché è semmai la sua appropriazione arbitraria da parte di una setta, l'instaurazione di un monopolio del tutto ingiustificato. I significati puri sono inclusivi, infinitamente partecipabili, attingibili dall'umanità intera. Essi dileguano non appena compare l'ombra dell'esclusivismo e della faziosità. Il fanatismo pretende di imporre una proprietà sul significato che dichiara puro e vero in quanto rivelato proprio al gruppo, alla setta o alla tradizione religiosa cui si appartiene. A quel punto tale pretesa di proprietà o di monopolio non è che l'usurpazione di un significato che in realtà è rimasto misconosciuto precisamente da quanti lo gridano e lo impongono. D'altra parte, una libertà immaginata come arbitrio senza limiti e come forza vuota capace di concretizzarsi indistintamente in qualsiasi realizzazione non è la libertà reale, effettiva, lucida, responsabile. È una pseudolibertà che si risolve in una proiezione di potenza e lascia sterile e inconsistente il soggetto che spreca così la sua facoltà di autodeterminazione. Come un frutto che resta sulla pianta, come un tempo consumato nella noia. I signi-

ficati puri non sono assoluti, sono piuttosto significati che schiudono una prospettiva autonoma al soggetto che li coglie. Allora la prospettiva dell'interprete non prevarica o manipola tali significati, né d'altronde è azzerata. Essa si incontra con la prospettiva che questi significati dischiudono.

Di fronte all'opera di Levinas si può avere nondimeno l'impressione che i significati puri da essa messi in primo piano servano a prefigurare un pensiero che si pone al di sopra dell'interpretazione, per cui la sua etica sembrerebbe piuttosto lontana, se non ostile, nei confronti dell'ermeneutica. Ma questo tipo di valutazione deriva dalla pregiudiziale ed esclusiva identificazione della filosofia ermeneutica con la lezione di Heidegger e con la sua prosecuzione in Gadamer, oppure dall'opinione secondo cui la condizione di legittimità dell'ermeneutica risiede nel suo valere come metodologia di lettura dei testi, sempre da ricondurre però al quadro fondativo stabilito dall'ontologia classica.<sup>158</sup> Cioè dalla teoria dell'essere e della verità dove sia l'uno che l'altra sono a loro volta riportati ai principi di identità e di non-contraddizione eretti a essenza della metafisica e risposta definitiva per ogni questione. Se si legge l'opera levinasiana a partire da una simile precomprensione, essa apparirà come un cumulo di errori di grammatica filosofica, al punto che, oltre Levinas, già l'ebraismo come tale sarebbe in difficoltà «quando incontra la filosofia e il *logos*».<sup>159</sup> Secondo tale giudizio nella concezione levinasiana emergerebbe una contrapposizione insostenibile tra l'ermeneutica, ridotta a esegesi della Scrittura, e la filosofia, liquidata come pensiero al servizio della violenza. Perciò in Levinas non avremmo altro che un'"ermeneutica negativa"<sup>160</sup> che, a causa del legalismo morale e della durezza di cuore, «può divenire la squallida etica dell'indifferenza».<sup>161</sup>

---

158 È questa ad esempio la posizione di G. MURA in *Emmanuel Levinas: ermeneutica e "separazione"*, Città Nuova, Roma 1982; proprio a partire da tale prospettiva l'autore considera quella di Levinas una posizione «del tutto decentrata non solo nei confronti dell'ermeneutica contemporanea, ma dello stesso pensiero ebraico più avanzato» (*ibidem*, 154).

159 *Ibidem*, 127.

160 *Ibidem*, 114.

161 *Ibidem*, 110.

Valutazioni del genere rappresentano, a mio avviso, un completo fraintendimento del senso e del valore della filosofia di Levinas. Anzitutto perché non c'è alcun obbligo metodologico, teorico e storiografico che imponga di racchiudere il cammino dell'ermeneutica in filosofia entro i confini del pensiero heideggeriano e post-heideggeriano. Le fonti, gli inizi e le prospettive aperte da tale cammino vanno ben al di là di questa sola scuola di pensiero,<sup>162</sup> come mostrano anche i contributi degli stessi Adorno, Zambrano e Panikkar esaminati in queste pagine. Inoltre non si può pretendere di condannare la filosofia a essere niente più che una ripetizione del pensiero greco antico o magari della sola opera di Aristotele, per cui si finisce per giudicare come non-filosofia sia le molte altre concezioni elaborate nella storia del pensiero occidentale sino a oggi, sia gli originali percorsi della ricerca riflessiva di senso e di verità sviluppati nelle altre culture del mondo.<sup>163</sup>

Ma c'è una ragione più radicale per aprirsi all'ascolto della testimonianza filosofica di Levinas senza preventivamente bocciarla per la sua presunta carenza in ontologia. La ragione sta nella capacità di questo pensiero di avere memoria dell'originarietà della realtà del Bene superando la presunzione di neutralità, l'astrattezza sterile e il formalismo miope verso la vita, tutti tratti che sono tipici di ogni metafisica – compresa quella che vuole inglobare in tale schema logico anche la rivelazione biblica o evangelica – che proceda costruendo tutte le sue risposte sui principi di identità e di non-contraddizione. Ripensare la verità – o anche ciò che viene chiamato “essere” – come Bene, oltre le contraffazioni ideologiche e le corrosioni scettiche, e nel contempo ripensare la verità e il Bene oltre i tentativi di catturarlo entro un monopolio sognato dai fanatici presenti in tutte le confessioni religiose, è la cosa più filosofica che si possa fare. Ed è grazie a questa specifica memoria filosofica che giunge a schiudersi un pensiero realmente critico, che è tale non perché s'immagina

---

162 Per giustificare e documentare questa presa di posizione rinvio anche a quanto ho scritto nei volumi *L'ascolto come radice. Teoria dialogica della verità*, e *Il dono del senso. Filosofia come ermeneutica*.

163 Per un'idea della ricchezza di tali contributi rimando al volume di Aa.Vv., *Essere umanità. L'antropologia nelle filosofie del mondo*, a cura di G. Ferretti e R. Mancini, Edizioni dell'Università di Macerata, Macerata 2009.



di poter decidere e misurare la verità in nome della logica formale, bensì perché finalmente accetta di farsi misurare dalla verità e quindi di testimoniarla contro la menzogna. È la testimonianza di cui si diventa capaci ogni volta che resta vivo il ricordo della incolmabile differenza tra l'adesione al Bene stesso e la complicità con il male. Il senso – dunque anzitutto il senso della verità – si gioca in questa alternativa. L'ermeneutica si costituisce e apre gli occhi quando riconosce questo vincolo, che è un vincolo metafisico – non puramente logico-formale – precisamente perché è un vincolo etico originario, che ha valore dirimente per capire chi sia Dio e chi sia l'essere umano, quale sia il senso della vita e come debba configurarsi il confronto con la morte. Per questo, come sottolinea Levinas più volte, «l'etica è un'ottica».<sup>164</sup>

Se si supera l'identificazione monopolistica dell'ermeneutica con la scuola heideggeriana e della filosofia in generale con l'ontologia greca – parmenidea o aristotelica –, si inizia a vedere il valore essenziale del pensiero di Levinas per una più profonda comprensione tanto dell'ermeneutica quanto della filosofia. Se si ascolta questo pensiero facendo attenzione alle sue dinamiche tipiche e alla sua struttura, ci si trova inaspettatamente di fronte a un'articolazione essenzialmente ermeneutica. Si tratta infatti di un pensiero etico che è intessuto fin dall'inizio di configurazioni ermeneutiche nelle quali la *prospettiva ricevuta* dalla Scrittura o dall'esperienza dell'incontro con l'altro suscita forme di trascrizione e di testimonianza attraverso le quali l'autore si fa testimone filosofico del Bene.

Vorrei giustificare questa valutazione non andando a cercare qualche elemento di affinità tra Levinas e gli autori classici della filosofia ermeneutica,<sup>165</sup> bensì muovendo dalla tesi per cui proprio un pensiero capace di significati puri – come deve essere propriamente

---

164 E. I. LEVINAS, *Totalité et infini*, XII e XVII (22 e 27).

165 Questo lavoro viene avviato da J. BECKER in *Begegnung Gadamer – Levinas. Der Hermeneutische Zirkel und die Alteritas, ein ethisches Geschehen*, Peter Lang, Frankfurt – Bern 1981. L'autore sottolinea in particolare la convergenza tra Gadamer e Levinas sul tema dell'apertura all'alterità e della responsabilità insita nella relazione interpersonale (cfr. in particolare le 95-103).

la filosofia<sup>166</sup> – arriva a svolgersi ermeneuticamente in un modo per cui la conoscenza filosofica poi sa elaborare nel suo discorso delle prospettive che sono congruenti non solo con i significati puri in se stessi, ma anche con la prospettiva che essi dischiudono. Il riconoscimento di un significato puro non è infatti un lampo, l'intuizione di un attimo, ma deve arrivare a portare frutto grazie al distendersi di una prospettiva nuova, che sa dare insegnamento al soggetto pensante. Un simile movimento di nascita della visione etica non ha però in Levinas – tranne che in un caso, di cui dirò tra poco – lo statuto della reciprocità, nel senso della reciprocità tra la prospettiva offerta dal significato puro e la prospettiva del filosofo. L'autore ravvisa e teme nella logica della reciprocità il primato dello scambio, della simmetria, della negoziazione, del conguaglio tra l'uno e l'altro.

Nella reciprocità, per come Levinas la intende, non c'è più uno spazio reale per il primato dell'altro e neppure per l'"elezione" dell'io in quanto responsabile personalmente del suo prossimo. Di qui la critica per cui, dove tale primato dell'altro non è onorato, ha fatalmente luogo il ripristino del primato dell'io che si pone al di sopra dell'altro, del Bene e della stessa responsabilità che lo costituisce prima ancora che egli possa scegliere e discernere.<sup>167</sup> La reciprocità, per il filosofo lituano, vuol dire simmetria e uguaglianza, che per giunta sarebbero pur sempre definite e giudicate da ciascuno sulla base del proprio punto di vista e del proprio interesse, dunque dall'io autocentrato. Perciò la reciprocità restaurerebbe, secondo Levinas, la prerogativa dell'io di mettere condizioni all'altro e aprirebbe la strada alla fuga e alla sottrazione di sé dinanzi all'incondizionatezza della responsabilità etica. Ciò che l'autore soprattutto non accetta della reciprocità è che, in quanto scambio, essa mi

---

166 Ha ragione Maurice Blanchot nel sostenere che il pensiero di Levinas «è come un nuovo inizio della filosofia e un salto che essa e anche noi siamo esortati a compiere» (M. BLANCHOT, *L'entretien infini*, Gallimard, Paris 1959, tr. it. *L'infinito intrattenimento*, a cura di R. Ferrara, Einaudi, Torino 1977, 70). In merito cfr. anche S. LABATE, op. cit., 241-257.

167 Esemplare di tale posizione è la critica rivolta dall'autore al principio dialogico di Martin Buber: cfr. E. LEVINAS, *Noms propres*, Fata Morgana, Montpellier 1976, 29-55, tr. it. *Nomi propri*, a cura di F. Ciglia, Marietti, Casale Monferrato 1984, 21-46.

autorizza all'esonazione dalla responsabilità che in verità è propria, non delegabile, divisibile o scambiabile con un altro. Una reciprocità realmente etica potrà anche darsi in futuro, ma intanto e sempre spetta a me, proprio a me, assumere una responsabilità che non posso dividere con altri.<sup>168</sup>

Sul piano conoscitivo, d'altro canto, la reciprocità significherebbe che la prospettiva dell'interprete e quella dei significati puri, o quella della verità del Bene, trovano un punto di consonanza, si modellano a vicenda. Per il filosofo lituano non è effettivamente così. Mentre Gadamer parla di *Horizontverschmelzung*, cioè di "fusione di orizzonti",<sup>169</sup> per indicare l'incontro di prospettive diverse che dà luogo alla convergenza tra il mondo dell'interprete o di interpreti diversi e quello del testo, in Levinas si tratta semmai della guarigione dalla cecità, del passaggio proprio della nascita alla visione. L'appello del Bene, nel volto dell'altro, sa risvegliare il soggetto dal suo sonno egologico, aprendolo al tempo della diacronia, oltre l'immota sincronia del suo essere sempre solo presso di sé, e conferendogli finalmente il potere di vedere ognuno come fratello, sorella, presen-

---

168 «La reciprocità è una struttura fondata su una ineguaglianza originaria. Perché l'uguaglianza possa entrare nel mondo è necessario che gli esseri umani possano esigere da loro stessi più di quanto esigano dagli altri, è necessario che sentano responsabilità da cui dipende la sorte dell'umanità e che si pongano, per questo, a parte rispetto all'umanità» (E. LEVINAS, *Difficile liberté*, Albin Michel, Paris 1963, 39, tr. it. *Difficile libertà*, a cura di S. Facioni, Jaca Book, Milano 2004, 39). In questo senso va intesa la stessa "elezione" di Israele: «elezione che non è fatta di privilegi, ma di responsabilità. Nobiltà che non ha a che fare con un diritto d'autore o con un diritto di primogenitura attribuito da un capriccio divino, ma che riguarda la posizione di ogni io umano» (*ibidem*).

169 H. G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, Mohr, Tübingen 1960, tr. it. *Verità e metodo*, a cura di G. Vattimo, Bompiani, Milano 1981, 356-357 e 432-433. D. BANON, ne *La lecture infinie. Les voies de l'interprétation midrachique* (Seuil, Paris 1987, tr. it. *La lettura infinita. Il Midrash e le vie dell'interpretazione nella tradizione ebraica*, a cura di G. Regalzi, Jaca Book, Milano 2009, 122-123) recupera questa nozione di fusione di orizzonti per dire che essa può avere luogo ogni volta di nuovo tra l'orizzonte del testo e quello dell'esperienza dell'interprete. Tale possibilità, secondo Banon, è indicata anche da Levinas nella sua concezione dell'esegesi della Scrittura. M. VANNI, ne *L'impatience des réponses. L'éthique d'Emmanuel Levinas au risques de son inscription pratique* (CNRS Editions, Paris 2004, 149-158) sottolinea invece come l'ermeneutica in Levinas si misuri sempre con la crisi del senso, con il trauma di una responsabilità che non si lascia ricondurre a una comprensione che pone testo e interprete su un piano di reciprocità.

za di valore assoluto. Non è un compromesso tra la visione dell'io e la visione dischiusa dal Bene. La vera visione è la seconda e soltanto essa può suscitare la prima.

Nel pensiero di Levinas i significati essenziali – custoditi in termini come la trascendenza, l'infinito, il bene, il volto, la prossimità, l'altro, il terzo, la responsabilità, la sostituzione, il Dire e il Detto, l'esegesi – svelano la loro prospettiva in un ordine etico della vita. Ordine dato dalla coimplicazione originaria, anzi dall'identità tra il Dio vivente e la realtà del Bene. In un certo senso proprio tale coimplicazione originaria è l'unico caso non solo ammesso, ma decisivo di reciprocità buona. Una reciprocità che non è condizione posta dall'uno all'altro perché è, invece, implicazione vicendevole e originaria: Dio implica il Bene e il Bene è Dio. Non è la reciprocità tra diversi che cercano una simmetria, è la reciprocità interna a una stessa identità. Il rinvio a Dio porta al pensiero l'idea della soggettività del Bene stesso; dunque non si tratta di un Bene quale essere neutro e impersonale, ma di un soggetto che è e vive come bontà. Il rinvio alla realtà del Bene toglie dall'ambivalenza l'idea di Dio, suggerendo che la sua verità sta nella santità della totale estraneità al male, nella completa nonviolenza, nell'infinito come prossimità, pur in quella strutturale separazione che non nega affatto la prossimità stessa bensì sussiste semplicemente come spazio della differenza per cui ciascuno è unico.

L'intuizione di questa identità tra il Dio biblico e il Bene ha come diretta conseguenza – ed è l'inconfondibile impronta del pensare di Levinas – che la Scrittura sia letta in modo etico e a sua volta l'etica in modo biblico. Questa identità originaria non solo costituisce la fonte permanente dei movimenti interpretativi del pensiero levinasiano, ma dà luogo a una doppia interpretazione fondante: il Bene dà senso e orientamento al modo di leggere la Scrittura, mentre la Scrittura come rivelazione divina dà senso e orientamento al modo di intendere il Bene stesso. La scaturigine concreta del senso, per come possiamo attingerlo e scoprirci radicati in esso, risiede in ciò che Levinas chiama *etica*. Se si vuol comprendere che cosa sia l'interpretazione per l'autore bisogna partire da questa correlazione fondamentale tra realtà del Bene, Scrittura ed etica. Le tre cose non vanno gerarchizzate, vanno lette nel loro intreccio, dove si coglie del

resto il valore specifico di ciascuna, per cui la prima è l'origine, la seconda è la guida e la terza è il luogo dell'emersione dell'umanità per l'essere umano stesso.

## 4.2. Ermeneutica per iperbole

L'andamento del pensiero dell'autore non è logico-deduttivo, è, in senso lato e trasfigurato, un andamento di tipo fenomenologico. Si parte dal darsi del senso nella nostra esperienza. Il volto vale, in tutta la riflessione di Levinas, come simbolo e presenza reale di questo incontro con il senso, il quale non è posto da noi né dal pensiero, ma è dato nel volto di ognuno. L'altro rimando che porta l'attenzione sul movimento del darsi del senso sta nella tesi levinasiana dell'etica come filosofia prima. In essa l'autore fa ricorso, da un lato, a un linguaggio tecnico e classico, quello che appunto distingue tra filosofia prima e filosofie seconde. Dall'altro lato, però, c'è un'ironia in tale formula, non diversa dall'ironia con cui il pensiero neoebraico considera l'ontologia cara alla tradizione occidentale.<sup>170</sup> Infatti l'etica è "prima" come dimensione della filosofia, ma lo è in quanto l'"etica" viene prima di qualsiasi dimensione di pensiero. Di per sé l'"etica" è la condizione della vita responsabile, la relazione reale con l'altro e con il terzo, cioè con ogni altro possibile. Dopo di che il pensiero etico, ossia il pensiero che scaturisce dalla ricezione del senso scoperto e vissuto nell'etica come relazione reale, è prioritario nell'orientare ogni forma di pensiero. È pensando secondo quanto insegna il radicamento nell'etica così intesa che ci si apre all'idea secondo cui il Dio biblico è il Bene e il Bene è il Dio vivente. Si può dire allora che in tale rimando incrociato abbiamo la prima configurazione dell'in-

---

170 Cfr. A. J. HESCHEL, *Who Is Man?*, Farrar, Straus & Giroux, New York 1965, tr. It. *Chi è l'uomo*, a cura di L. Mortara e E. Mortara Di Veroli, Edizioni SE, Milano 2005, 83: «la principale differenza tra il pensiero ontologico e quello biblico è che il primo cerca di riferire l'essere umano a una trascendenza chiamata essere in quanto tale, mentre il secondo, riconoscendo che l'essere umano è qualcosa di più dell'essere (è l'essere vivente), cerca di riferire l'uomo al vivere divino, a una trascendenza chiamata Dio vivente».

interpretazione: il riferimento al Dio biblico è la chiave interpretativa per decifrare la natura del Bene e nel contempo il rinvio al Bene è la chiave interpretativa per non fraintendere il modo d'essere di Dio. Deve essere precisato che in tal caso l'interpretazione non è un atto del soggetto conoscitivo, è il movimento dell'autorivelazione divina nel Bene, come Bene, è il vero disvelamento dell'Infinito, il quale resta mistero senza però che questo significhi restare ambiguo. Quella che invece è l'interpretazione del soggetto conoscitivo, l'interpretazione filosofica, prende corpo seguendo fedelmente il senso di questa autorivelazione divina del Bene oltre ogni ambiguità.

Per capire tale impostazione è utile anche ricordare come una delle caratteristiche tipiche del pensiero neoebraico sia l'ironia nei confronti del misticismo del mistero o del rimando al mistero stesso come assoluto inconoscibile che si giustifica da sé, forte della sua suprema inaccessibilità. Il mistero così inteso viene criticato nei suoi tratti di ambiguità, neutralità, impersonalità e indifferenza, tutti tratti antitetici alla natura etica del Dio vivente. Il Sacro della religiosità più ovvia con cui l'uomo si immagina l'Assoluto e, d'altra parte, l'Essere ineffabile e irraggiungibile evocato da Heidegger nella sua opera sono i due casi più esemplari di questo misticismo in cui il mistero si giustifica da sé e la trascendenza implica in definitiva la mera oscurità. Il senso del mistero è presente nella tradizione religiosa e nella filosofia ebraica, ma in maniera molto diversa. Indica una protezione della trascendenza dai tentativi di catturarla per porla al servizio di qualche ideologia, una sua separazione richiesta dalla distanza stessa che è condizione dell'essere in relazione tra diversi. Perciò il mistero vale soprattutto come un simbolo. Non è oscurità, anzi è una luce discreta che indica oltre, verso ciò che è essenziale e non è affatto ambiguo. Il mistero è una traccia, non un muro o una porta chiusa. Una traccia che allude al Bene, all'amore divino, alla sua infinita misericordia.<sup>171</sup>

---

171 In proposito cito ancora Heschel: «a Israele è stato insegnato il modo con cui accostarsi a colui che è oltre il mistero. Oltre la mente c'è il mistero, ma oltre il mistero c'è la misericordia» (A. J. HESCHEL, *God in Search of Man*, Farrar, Straus & Giroux, New York 1955, tr. it. *Dio in cerca dell'uomo*, a cura di E. Mortara Di Veroli, Borla, Roma 1980, 379).

Il fatto che l'identità tra Dio e il Bene sia una forma di reciprocità solo in quanto co-implicazione, e certo non come simmetria o contrattazione tra due parti, è confermato dal tipo di movimento che il pensiero deve attuare per rispecchiare questa co-implicazione. Dove ci aspetteremmo un movimento di bilanciamento e di costante complementarità, si presentano invece uno sbilanciamento, una esagerazione o esasperazione, un'iperbole. Questo movimento del pensiero, che è specificamente un movimento interpretativo nel senso che pone ogni cosa in una specifica prospettiva per portare così alla luce i significati reali, è necessario anzitutto per andare oltre l'ambiguità, l'indistinzione, la confusione del bene e del male. Levinas parla di iperbole o enfasi, termini con i quali egli intende un approccio interpretativo che pone in primo piano l'ambivalenza tra due direzioni di significato e poi la scioglie assumendo quella propriamente etica, conforme al Bene come senso, per radicalizzarla, portarla alle estreme conseguenze, spingendola sino al suo valore superlativo. L'esito di questa impostazione è molto diverso da quello dell'affermazione di tesi unilaterali e prive di plausibilità per il loro estremismo; l'esito è l'aprirsi di una visione completamente nuova, una trasfigurazione del reale che va più in profondità rispetto alla percezione precedente. Qui incontriamo – dopo l'interpretazione reciproca insita nell'autorivelazione di Dio come Bene e del Bene come Dio – la prima figura dell'interpretare umano, della filosofia come interpretazione al servizio dell'etica. Infatti, per cogliere il senso etico di tale autorivelazione non serve fare la cosa più ovvia, cioè bilanciare l'idea di Dio con le caratteristiche con cui pensiamo il Bene e viceversa. Con un simile dosaggio bilanciato di connotazioni non arriveremmo a riconoscere l'essenziale. Ci si arriva, invece, esasperando, portando all'estremo il senso del Bene in modo da andare fino in fondo, a costo di essere unilaterali, eccessivi. L'idea del Bene è spinta sino al suo superlativo, sino alla Bontà assoluta, Bontà divina mai eccepita o revocata. Dunque l'interpretazione assume qui la figura di un'iperbole che deve configurare l'eccesso, un massimo che va oltre ogni massimo per cogliere in esso la verità che illumina il resto.

In Levinas la completa disambiguazione del Bene in quanto Infinito e soggettività divina si coglie, anziché in qualche suo tratto di

perfezione da ammirare, nel movimento essenziale del Bene stesso, che è quello del volgersi all'umano, del fare luce definitiva sul valore infinito di ognuno e dell'umanità intera. Tanto era autoreferenziale l'essere del Bene nell'antica metafisica greca, quanto è estroverso, "antropoverso" e trascendente se stesso il Bene cui Levinas si riferisce. Il Bene è e si realizza nell'uscita da sé, nell'approssimarsi all'altro, nel dono e nella dedizione a favore degli esseri umani.<sup>172</sup> Si capisce allora che l'iperbole non scaturisce dall'impazienza o dall'arbitrio dell'autore, non è un metodo scelto tra altri possibili. Deriva dal riconoscimento del Bene divino nella sua santità, del "Bene al di là dell'essere", cioè al di là di ogni sforzo per affermare e mantenere sé. È il Bene nella sua pienezza a costituire l'iperbole per eccellenza e a chiedere di conseguenza al pensare filosofico un metodo adeguato alla sua bontà senza misura, senza interesse, senza mediazione con il male. Iperbole è approssimazione, eccesso come esodo dal chiudersi in sé per raggiungere invece l'altro.

Se la filosofia, nella sua ricerca della verità, arriva a scoprire che essa è il Bene, il suo metodo potrà essere "adeguato" nell'unico significato possibile dinanzi alla sproporzione strutturale che c'è tra noi e questo Infinito: "adeguatezza" qui vuol dire fedeltà. Iperbole, enfasi, risalita al superlativo sono figure dell'impegno a rinnovare la fedeltà nei confronti del Bene Infinito e del suo approssimarsi. Quindi non è il metodo dell'iperbole a scoprire e a tematizzare il Bene: in tal caso tale impostazione sarebbe ambigua, priva di orientamento, arbitraria, dedita all'esagerazione come fine in sé. Al contrario è il Bene a schiudere indirettamente il metodo dell'iperbole, poiché il Bene si rivela come senso nel movimento dell'iperbole come generosità. Perciò l'interpretazione tendente al superlativo ha il suo orientamento preciso, ha nel Bene il suo criterio e la sua guida vivente. Ritorna qui l'indicazione già emersa negli altri autori considerati sinora: l'ermeneutica è testimonianza e la testimonianza esige fedeltà e impe-

---

172 Per una lettura dell'opera di Levinas nel senso della logica del dono rimando agli studi di S. LABATE, op. cit., e *La verità buona. Senso e figure del dono nel pensiero contemporaneo*, Cittadella editrice, Assisi 2004. In quest'ultimo testo, in particolare alle pagine 274-366, l'approccio levinasiano, più che essere tematizzato in sé, è assunto per molti versi come chiave interpretativa di fondo.



gno per la giustizia. La conoscenza è una forma di giustizia che cerca di corrispondere, nel modo meno inadeguato, alla giustizia della verità, che è la prossimità del Bene nei confronti di chiunque. Il movimento ermeneutico fondamentale, nel pensiero di Levinas, sta nel risalire al Bene. Purché si ricordi che interpretare significa non già pretendere di stabilire il vero e il falso da una posizione neutrale e distaccata, ma rispondere nella giusta direzione all'appello del Bene che ci investe prima ancora che noi possiamo porre alcuna condizione. E poiché il Bene è iperbole, approssimazione di chi esce da sé per andare verso l'altro, la risalita della filosofia al Bene stesso non è un'ascesi, una riduzione concettuale che sospende alcuni significati e giudizi per far emergere un'essenza ideale. Il risalire qui è un uscire a propria volta da sé, assumere l'esodo come paradossale condizione di vita e l'etica come fonte della conoscenza.

Tenendo presente che questa è la natura dell'iperbole, bisogna riconoscere allora che l'intera filosofia levinasiana ha una struttura iperbolica. E se l'iperbole in quanto metodo filosofico consiste in una specifica forma di interpretazione disambiguante che segue la verità colta fino in fondo, la tessitura del pensiero di Levinas in questo senso è interamente una tessitura ermeneutica. A chi conserva una nozione formale e scontata di ermeneutica – secondo l'ottica per cui ogni sapere umano è necessariamente interpretativo in quanto pur sempre finito e prospettico – tale osservazione parrà ovvia; a chi invece conserva una nozione classica di ermeneutica, determinata nella maniera storiografica più tradizionale – così da ritenere che la filosofia ermeneutica debba essere identificata con la scuola di pensiero inaugurata da Heidegger e sviluppata soprattutto da Gadamer e poi da autori quali Paul Ricoeur e Luigi Pareyson –, la mia lettura sembrerà forzata, troppo incline a vedere movimenti propriamente ermeneutici lì dove non ci sono e dove semmai c'è un modo originale di praticare la fenomenologia. Se invece si è persuasi della tesi, sostenuta in questo libro, per cui l'ermeneutica è una forma sapienziale, ardua e specifica di conoscenza filosofica, una forma non scontata, né del resto circoscritta ai classici del pensiero ermeneutico occidentale, allora l'impostazione di Levinas risulta particolarmente rappresentativa del valore della via ermeneutica in filosofia. La sua impostazione infatti non solo è accostabile ai modelli di pensiero in-

contrati studiando Adorno, Zambrano e Panikkar; ma chiarisce in modo essenziale la radice e l'indole etica dell'ermeneutica stessa.

Per poter apprezzare l'apporto di Levinas in tal senso è importante rendere nitido il più possibile il profilo dell'iperbole come metodo interpretativo seguito dall'autore. Per farlo mi pare opportuno evidenziare la differenza tra una filosofia di impostazione dialettica, nell'accezione hegeliana o marxiana del termine, e l'approccio interpretativo orientato all'iperbole. Nel modello dialettico è costante lo sforzo del pensiero di contemperare un'affermazione e una negazione, una tendenza e una controtendenza, una piega e un dispiegamento, per far emergere infine un quadro complessivo e sistematico. La mediazione generatrice di sintesi è la forza permanente di questo incedere della filosofia e, in effetti, la mediazione è il pensiero stesso. L'interpretazione iperbolica proposta da Levinas punta invece al significato puro e originario, non prodotto da una catena di mediazioni, ma dato in sé e portato alla luce riflessivamente grazie all'esagerazione. Qui è il significato puro a giudicare e a discernere la qualità di ogni mediazione, chiarendo tra l'altro anche le condizioni per la rettitudine e la veridicità del pensiero stesso. Tra il modello dialettico moderno e il modello dell'ermeneutica per iperbole sussiste lo stesso scarto che c'è tra una filosofia che esercita la sintesi fondandola su una unità costituita dal pensiero stesso e una filosofia che chiarisce la nostra condizione e la realtà risalendo a una unità di senso trascendente, non posto dal nostro pensiero ma dato in una relazione irriducibile. La validità della direzione intrapresa da Levinas trova una conferma indiretta nel fatto che lo stesso Adorno, a suo modo erede della dialettica inaugurata da Hegel e trasformata da Marx, non crede più nella dialettica in cui la mediazione fa sintesi degli opposti. Anzi Adorno denuncia il fatto che ogni mediazione in atto è una cattiva mediazione, che insinua e tramanda la logica del dominio ovunque. È vero che egli, a differenza di Levinas, non crede a un Bene originario né evoca significati puri, ma non affida alla mediazione logica né alla mediazione organizzativa della totalità della società alcuna funzione positiva. Per lui la dialettica non è la filosofia della mediazione, è il pensiero che disgrega la falsa positività e riapre lo spazio per una resistenza possibile. In questo anche per Adorno la filosofia deve andare fino in

fondo, sviluppare «pensieri che giungono fino all'estremo»<sup>173</sup> mantenendo la differenza tra il male e il bene, la falsa felicità e l'autentica redenzione.

In Levinas la questione del rimando alla realtà originaria del senso è la questione della fondazione del discorso filosofico. Invece di una via logico-deduttiva, che affida ai principi incontrovertibili del pensiero il compito di giustificare ogni cosa, Levinas segue il metodo del rimando – in senso ampio detto “fenomenologico” – a una realtà originaria e fondante, nel suo significato puro, che poi chiede al pensiero non di “fondare” il senso delle cose e del proprio discorso, ma di interpretare ogni altro significato con fedeltà a quella realtà. Fedeltà che, come si è visto, chiede alla filosofia di seguire il metodo dell'iperbole o dell'enfasi. È chiaro che si tratta di un'impostazione “fenomenologica” solo in un'accezione profondamente trasformata rispetto al modello husserliano, proprio perché ora viene superato quel momento trascendentale che invece per Husserl era decisivo. Scrive Levinas:

il metodo trascendentale consiste sempre nel cercare il fondamento. – “Fondamento”: è un termine architettonico, un termine che è fatto per un mondo che si abita, per un mondo che è *prima* di tutto ciò che sopporta, un mondo astronomico della percezione, mondo immobile, il riposo per eccellenza, il Medesimo per eccellenza. Un'idea è perciò giustificata quando ha trovato il proprio fondamento, quando si sono mostrate le *condizioni* della sua possibilità. Diversamente, nella mia maniera di procedere che parte dall'umano e dall'approssimarsi all'umano (...) c'è un altro modo di giustificazione di un'idea per mezzo di un'altra: passare da un'idea al suo superlativo; fino alla sua enfasi. Ecco che un'idea nuova – per nulla implicata nella prima – proviene o emana dal rilancio. La nuova idea si trova giustificata non sulla base della prima, ma attraverso la sua sublimazione.<sup>174</sup>

Così Levinas porta allo scoperto la particolarità e la non-necessità di intendere la giustificazione di un discorso secondo la metaforica della fondazione. Anzi questa via viene denunciata come tipica del pensare egologico, che riporta tutto al Medesimo immobi-

---

173 TH. W. ADORNO, *Negative Dialektik*, tr. it. cit., 33.

174 E. LEVINAS, *De Dieu que vient à l'idée*, Vrin, Paris 1982, 141, tr. it. *Di Dio che viene all'idea*, a cura di G. Zennaro, Jaca Book, Milano 1983, 112.

lizzandolo. Per esplicitare ancor più tale critica bisogna ravvisare nel Medesimo la figura dell'identità autoreferenziale e nell'immobilità non la mancanza di movimenti in genere, bensì la mancanza di un movimento preciso, quello dell'approssimarsi all'altro, dell'uscire da sé per donarsi e dedicarsi ad altri. La casa costruita sul fondamento è l'identità stessa intesa come un essere presso di sé e il fondamento a sua volta sarà l'identità più immobile e autarchica di ogni altra, secondo la concezione aristotelica così centrale per tutto il pensiero occidentale. L'enfasi, dice Levinas, parte dall'umano. Sappiamo però che non si tratta di un antropomorfismo, si tratta di un pensare con fedeltà e in conformità al movimento stesso del Bene. È il Bene che parte dall'umano, che esce da sé. Infatti il partire dall'umano è precisato come un partire dall'approssimarsi all'umano. L'enfasi o l'iperbole è il dinamismo della trascendenza, è lo spezzarsi dell'identità per darsi all'altro. L'ermeneutica per iperbole cerca di seguire e di ridire tale movimento. In questo suo nucleo decisivo il pensiero levinasiano rispecchia non solo i pensieri convergenti di altri testimoni del Bene nel Novecento, ma anche il senso della loro biografia culminante nel movimento dell'identità che si spezza e così giunge alla luce. Da Dietrich Bonhoeffer a Simone Weil, da Etty Hillesum a Mohandas Gandhi, e a molti altri ancora, ci è stata data la stessa testimonianza per cui chi aderisce al Dio che è Bene e Amore non ha più un'identità da definire e da difendere, ha solo da offrire se stesso. Il contrario esatto di quanto fanno coloro che, nel mondo, perpetuano la violenza contro le donne e contro chi viene ritenuto diverso o "irregolare" spinti da una presunta fede religiosa, che invece è un delirio paranoico collettivo.

Il metodo ermeneutico che giustifica riflessivamente un'idea attraverso l'enfasi o l'iperbole fa affiorare tale idea per "sublimazione". Con questo termine l'autore intende qualcosa di diverso da una idealizzazione, cioè da una raffigurazione utopica dell'immaginazione ottenuta disegnano una realtà fatta solo di aspetti positivi. La sublimazione che fa emergere il superlativo di un'idea consiste nel pensarla nella luce del Bene, secondo il suo significato puro, che è tale in quanto purificato dall'adesione al Bene stesso. Se allora si mette a tema la *responsabilità*, o la *passività*, oppure la *sostituzione* di me stesso all'altro nell'esposizione alla persecuzione e nell'assun-

zione di una colpa altrui – tutte categorie che Levinas delinea sistematicamente ricorrendo all’ermeneutica per iperbole -, la loro sublimazione non consisterà in una considerazione che prima le fissa come elementi isolati per poi gonfiarne la portata, ma consisterà nel rileggerne il rispettivo significato per come esso risulta dalla loro piena conformità alla realtà del Bene. Sublimazione è portare in primo piano i significati veri delle cose una volta che siano posti nella prospettiva del sublime che il Bene è. Quando invece abbiamo a che fare con significati negativi, se si tratta di capire la realtà del male, l’ermeneutica per iperbole serve a liberare il pieno significato del Bene, dopo di che diventa possibile esercitare la perspicacia etica che riesce a cogliere le implicazioni, portandole alle estreme conseguenze, di ogni pensiero che si riservi la prerogativa della distanza dal Bene per sottoporlo a giudizio, per dubitarne, per sfumare la sua differenza con il male, oppure per tentare di utilizzare il male stesso come un mezzo vantaggioso, per esempio in nome della scelta del “male minore”.<sup>175</sup> Adorno ha colto non solo la lucidità, ma anche l’esigenza costante di questa perspicacia etica notando che «il colloquio accidentale in treno, in cui, per evitare una lite, si consente a un paio di affermazioni, di cui si sa che in ultima istanza conducono all’omicidio, è già un tradimento».<sup>176</sup> Nel confronto con le logiche funzionali al male o complici con esso l’ermeneutica per iperbole, pur pensando secondo l’idea della santità del Bene in quanto del tutto separato dal male stesso, evita il dualismo che prefigura l’opposizione polare tra due principi. Il male non ha un senso in sé, non è un significato puro, è tradimento o elusione del Bene che pure costituisce ognuno. L’ermeneutica per iperbole opera per denunciare le forme di totalitarismo, di pseudobene, di ambiguità e di presunta neutralità che, appunto, conducono all’omicidio, alla persecuzione, allo sterminio o comunque lasciano che tutto questo accada.

---

175 A riguardo rimando alle riflessioni di H. ARENDT, *The Eggs Speak up*, in ID., *Essays in Understanding*, Schocken, New York 2005, 270-284, tr. it. *Le uova alzano la voce*, a cura di Costa in *Archivio Arendt*, Milano, Feltrinelli, 2003; E. WEIZMAN, *Il male minore*, a cura di N. Perugini, Edizioni Nottetempo, Roma 2009.

176 TH. W. ADORNO, *Minima moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, tr. it. cit., 17.

Da questo punto di vista, come ho accennato poco fa, il pensiero di Levinas deve essere accolto tra le correnti più fruttuose di una *teoria critica integrata*<sup>177</sup> da intendere non solo nel solco della tradizione resa classica dalla Scuola di Francoforte – cioè come teoria critica della società – ma anche come teoria critica del male storicamente esperibile e analizzabile. Infatti proprio l'impostazione levinasiana – nel suo risalire al criterio del Bene quale trascendenza che si dà nell'approssimarsi e all'umano come responsabilità per l'altro e per il terzo – offre un riferimento radicale e illuminante per arrivare a smascherare sistematicamente le contraffazioni del Bene stesso, le violazioni e le elusioni dei diritti e della dignità umana. Bisogna anche ricordare, in proposito, che, se spesso gli approcci di critica del dominio e della violenza fanno fatica a trovare un criterio effettivamente positivo che sia capace di fare da riferimento normativo e analitico per smascherare il male, la memoria del Bene severamente restaurata da Levinas senza ombra di sentimentalismo resta la fonte indispensabile per esercitare il discernimento critico. Ciò vale soprattutto rispetto alla tendenza del male a mimetizzarsi, a organizzare ogni aspetto della vita, a costruire una totalità intrascendibile.

Levinas stesso è ben consapevole di questa funzione radicalmente critica e, dunque propriamente filosofica, dell'etica: «la filosofia può essere definita forse come la rottura con la partecipazione alla totalità. Ed è per questo che è teoria, cioè critica».<sup>178</sup> In tale ottica la tesi di una contrapposizione tra il pensiero ermeneutico e la tradizione della critica dell'ideologia, risalente al confronto tra Gadamer e Habermas,<sup>179</sup> può così essere superata. Già nel confronto con la dialettica negativa di Adorno si è mostrato che tale contrapposizione può venire meno. L'ermeneutica etico-biblica di Levinas si delinea come un approccio radicalmente critico nei riguardi sia dei fenomeni del dominio, della violenza, della menzogna, sia di ogni visione teologica che marginalizzi l'etica. L'autore infatti si tiene a distanza da quelle forme di teologia o di metafisica che, in nome della

---

177 Per un approfondimento della questione rimando al mio studio *La logica del male. Per una teoria critica integrata*, di prossima pubblicazione.

178 E. LEVINAS, *Noms propres*, 49 (39).

179 Cfr. K. O. APEL u. a., *Hermeneutik und Ideologiekritik*, tr. it. cit. .

partecipazione umana alla realtà divina, stabiliscono una continuità scontata tra creatura e Creatore, senza prendere sul serio l'unicità e l'"elezione" per cui, nello spazio della separazione stessa da ogni Altro, anche dall'Altro che è Dio, il responsabile della vita del prossimo sono proprio io.

In generale una simile concezione conferma che, se l'ermeneutica in filosofia è riconosciuta nella sua indole specifica anziché essere ridotta a una dimensione insita in qualsiasi tipo di conoscenza, diviene possibile cogliere la sua capacità di relazione con la verità, sia nella direzione del Bene, sia nella critica delle sue contraffazioni e negazioni. In particolare, nel nostro tempo, è essenziale e indispensabile la funzione dell'ermeneutica come pensiero critico rispetto al diffondersi dell'ideologia dell'ambiguità e della presunta neutralità, dell'assuefazione all'esistente e dell'indistinzione tra bene e male, dati come per principio indiscernibili. Mi riferisco a quella mentalità che aderisce al mondo e ai suoi poteri dominanti, che non si identifica mai con le vittime, che assume un'aria di superiore imparzialità dando del fanatico a chi vuole discernere il giusto e l'ingiusto, il morale e l'immorale e sbilanciandosi peraltro sempre solo per attaccare ogni espressione della cultura della giustizia, del bene concreto, della generosità, della solidarietà, dell'orientamento morale della politica. Così, nel clima instaurato dall'ideologia dell'ambiguità, chi mantiene memoria delle esigenze della giustizia o crede nella realtà del bene ricade sotto l'accusa di "giustizialismo" o di "buonismo". Al di là della patina di altera autorevolezza, gli intellettuali che danno voce pubblica sui *media* a questa ideologia dell'ambiguità, anche quando sono filosofi di professione, dimostrano, a parte tutti gli altri rilievi possibili di natura etica e politica, una notevole assenza di sensibilità filosofica.<sup>180</sup> La sapienza erme-

---

180 Sottolineo questo punto perché nell'Italia odierna l'ideologia dell'ambiguità – avendo buon gioco nel presentarsi come più rispettabile e credibile sia delle multiformi versioni del neofascismo (dalla cultura del capo all'aziendalismo totalizzante, dal leghismo alla galassia dei gruppi razzisti, militaristi e neonazisti) proliferate in questi anni, sia dell'insipienza attuale della cultura di sinistra – ha stabilito una vera e propria egemonia culturale. Chi conosce il dibattito pubblico nel nostro paese potrà facilmente riconoscere quanto siano da tempo rappresentativi di questa ideologia dell'ambiguità soprattutto le posizioni dei quotidiani ritenuti più "equilibrati" con il loro apparente buon senso; un esempio in tal senso è offerto dall'articolo di A. PANE-

neutica, soprattutto nella versione eticamente radicalizzata proposta da Levinas, è un necessario antidoto a questa velenosa ideologia.

Questa mia valutazione non nasce solo dall'inquietudine per la situazione storica del nostro paese oggi, ma tende più in generale a liberare l'opera di Levinas dall'accusa di essere eccessiva, sbilanciata a favore della figura dell'altro e oppressiva nei confronti dell'io. È vero che riguardo alla reciprocità è possibile un'altra lettura, suggerita dallo stesso Buber, che la consideri non come scambio e negoziazione, ma come tessitura di relazioni e di personalità che va al di là di ogni simmetria.<sup>181</sup> Del resto Levinas non la esclude completamente, semmai la rinvia a qualcosa che non può essere presupposto e non dipende da me. «Anche io sono altro per l'altro»<sup>182</sup> scrive l'autore. La piena e vera reciprocità si darà quando l'adesione all'etica sarà davvero comune, ma intanto è essenziale chiarire che cosa spetta a me. La scissione tra libertà e responsabilità, la logica dell'indifferenza e l'ideologia dell'ambiguità sono però così diffuse che l'enfasi di Levinas sulla responsabilità unilaterale dell'io per l'altro è, più che un'esagerazione, una compensazione e una riacquisizione dell'onestà dello sguardo che coglie ciò che devo agli altri prima ancora che io pensi e pretenda ciò che gli altri devono a me. L'enfasi levinasiana è un trauma che serve a svegliarsi dal sonno dogmatico dell'egoismo radicale e sistematico, che è pur sempre il presupposto esistenziale e percettivo, sovente inavvertito, con cui tutti abbiamo a che fare. Solo se si sta nella tensione dell'essere per l'altro, del disinter-esse per sé che porta verso gli altri, si può preparare l'autentica reciprocità. Un passo in questa direzione si compie anche ripensando l'identità umana nei termini di un'ermeneutica della creaturalità. La responsabilità che mi investe e mi identifica come persona unica è responsabilità di creatura. Si delinea qui l'implicazione antropologica più originale del pensiero etico dell'autore.

---

BIANCO, *La politica non è lotta tra Bene e Male*, sul "Corriere della sera" di martedì 11 agosto 2009, 1.

181 Cfr. M. BUBER, *Das dialogische Prinzip*, Lambert Schneider, Heidelberg 1984, tr. it. *Il principio dialogico e altri saggi*, a cura di A. M. Pastore, Cinisello Balsamo 1993.

182 E. LEVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, 201 (198). A riguardo rinvio alle osservazioni di G. FERRETTI ne *Il Bene al-di-là dell'essere. Temi e problemi levinasiani*, 83-84.



### 4.3. Partire dall'umano

Ho già accennato al fatto che la via filosofica di Levinas si apre muovendo da una trasformazione della fenomenologia. Si tratta, sul piano metodologico, di un altro movimento interpretativo di importanza strutturale per la sua intera opera. Per capire le ragioni e l'orientamento impresso a tale trasformazione è necessario ripensare anzitutto a quel "partire dall'umano" cui Levinas rinvia quando parla del proprio metodo. Per lui l'essere umano è *creatura*. Quella costituzione originale del nostro essere che la tradizione del pensiero greco coglieva, in ultima istanza, nella *mortalità*, e che Heidegger evidenzia nella *finitezza*, per Levinas va letta nel senso della *creaturalità*<sup>183</sup>. L'essere umano è creatura in quanto è al mondo grazie al dono dell'esistenza, non per autopoiesi, e nel contempo è fin dall'inizio costituito responsabile dei suoi fratelli e delle sue sorelle. Tale riconoscimento non richiede l'adesione a una visione teologica perché mette in luce una condizione esistenziale che è radicalmente comune a ogni essere umano e viene prima dei nostri interrogativi sul divino. La condizione dell'essere nati, di quel nostro venire al mondo che è in sé un rispondere senza però sapere né di star rispondendo, né di aver ricevuto un invito o un appello.

Non si tratta di giustificare qui il contesto teologico di questo pensiero, in quanto la parola creatura designa una significazione più vecchia del contesto intorno a questo nome. In questo contesto (...) si cancella già la dia-cronia assoluta della creazione, refrattaria alla raccolta in presente e in rappresentazione dal momento che, nella creazione, il chiamato a essere risponde a un appello che non ha potuto raggiungerlo poiché, nato dal nulla, esso ha obbedito prima di intendere l'ordine.<sup>184</sup>

Anche in questo brano torna il rimando centrale al significato puro, che è reale prima delle nostre costruzioni di significato e delle ricorrenti riduzioni che esse comportano. L'essere umano è creatura perché viene dalla nascita e nascendo già si assume la respon-

---

183 Sui tratti essenziali e sulle implicazioni di questa categoria rimando a R. MANCINI – C. CANULLO – S. LABATE – F. FALAPPA, *Per un'antropologia della creaturalità*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2009.

184 E. LEVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, 144-145 (142).

sabilità per gli altri. Vive nelle relazioni ma, al tempo stesso, in quello spazio di separazione per cui ognuno è investito da una responsabilità unica che lo identifica e che è la sua “elezione”. Tale separazione è una sorta di momento “ateo” in ragione del quale il rimando a Dio non vale come risposta teorica che soppianti la responsabilità etica o come via di delega e di fuga che sgravi noi dal fardello di questa incombenza di essere custodi del nostro prossimo. Possiamo riconoscerci in tale creaturalità non biologica ma etica non perché in linea di principio viene riconosciuto un Creatore o perché elaboriamo una concezione teologica della vita a fondamento di tutti i significati che dovrebbero illuminarla. Ci riconosciamo creature, secondo la vocazione specifica inscritta per l'essere umano in tale condizione, perché siamo responsabilità prima ancora di avere la possibilità di riconoscere alcunché della nostra stessa condizione di vita. La libertà della creatura umana, pertanto, non è anzitutto iniziativa, potere di inaugurare e di fondare;<sup>185</sup> è adesione all'unicità che ognuno è. Ma si tratta dell'unicità nella responsabilità, non nel poter fare o disfare. La creatura umana non ha né la sovranità del potere, come fosse un soggetto dotato di una libertà arbitraria, né la sovranità della solitudine, tipica di un individuo autarchico ignaro degli altri.

Neppure il pensiero, o l'io pensante, può rivendicare per sé una speciale sovranità: «il sapere è attività di creatura».<sup>186</sup> Questa è la ragione di fondo per cui l'autentica conoscenza di un soggetto che è creatura intelligente e autocosciente deve maturare come conoscen-

---

185 In questo senso intende la libertà umana ad esempio Hannah Arendt, richiamandosi così a Kant e interpretando la nascita della creatura umana come il darsi, in ognuno, di un essere inizio che poi fonda la creatività dell'azione: «agire, nel senso più generale, significa prendere un'iniziativa, iniziare (...). Poiché sono *initium*, nuovi venuti e iniziatori grazie alla nascita, gli uomini prendono l'iniziativa, sono pronti all'azione» (H. ARENDT, *The Human Condition*, The University of Chicago Press, Chicago 1958, tr. it. *Vita activa. La condizione umana*, a cura di S. Finzi, Bompiani, Milano 1989, 128-129). Mentre per Arendt la nascita è essere inizio, dunque essere libertà, per Levinas la nascita biologica è essere responsabilità, mentre la nascita piena della creatura davvero umana e davvero persona è aderire alla responsabilità, nel Bene, fino alla sostituzione.

186 E. LEVINAS, *Totalité et infini*, 58 (85).

za ermeneutica.<sup>187</sup> È la stessa condizione creaturale che affida all'essere umano la vocazione a corrispondere alla responsabilità che gli inerisce dalla nascita, senza che possa recuperare il proprio inizio<sup>188</sup> per disporre di sé e avere la facoltà di anteporsi alla responsabilità. Tale paradossale condizione non è uno stato di minorità e neppure una struttura statica, è un cammino in cerca del suo compimento, è la via verso la vera nascita della persona: «la possibilità della vita morale compie la creatura».<sup>189</sup> Il suo sapere, piuttosto che un fondare e un possedere certezze, è un essere fondati e insieme essere messi in discussione. Scrive l'autore in *Totalità e infinito*:

porre il sapere appunto come l'*esistere* della creatura, come risalita, al di là della condizione, verso l'Altro che fonda, significa separarsi da tutta una tradizione filosofica che cercava in sé il fondamento di sé, al di fuori delle opinioni eteronome. Pensiamo che l'esistenza *per sé* non è l'ultimo senso del sapere, ma il rimettersi in questione, il ritorno verso ciò che è prima di sé, alla presenza d'Altri. La presenza d'Altri – eteronomia privilegiata – non si oppone alla libertà ma la investe. La vergogna per sé, la presenza e il desiderio dell'Altro non sono la negazione del sapere: il sapere è proprio la loro articolazione. L'essenza della ragione non consiste nel garantire all'uomo un fondamento e dei poteri, ma nel metterlo in questione e nell'invitarlo alla giustizia.<sup>190</sup>

C'è dunque un sapere che non deriva dalla coscienza sovrana e certa di se stessa. È il sapere che proviene dalla condizione di creatura e che, come tale, tende a ritrovare la sua origine nell'Altro. Così, c'è una libertà che non è autonomia e arbitrio, poiché è semmai risveglio alla responsabilità in cui già sono costituito. Una libertà che prova vergogna per la propria pretesa di autonomia indifferente alla vita e alla sorte degli altri. E che, d'altra parte, non si consuma nella vergogna o nel senso di colpa, perché finalmente sente e segue il de-

---

187 A riguardo si veda la lucida analisi di S. FACIONI ne *Il tesoro segreto*, testo premesso all'edizione italiana di E. LEVINAS, *Difficile libertà*, I-XVIII.

188 L'essere umano è «creatura, ma orfana di nascita o atea, che senza dubbio ignora il suo Creatore, poiché se lo conoscesse recupererebbe ancora il proprio inizio» (E. LEVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, 133, tr. it. 131).

189 E. LEVINAS, *Difficile liberté*, 115 (111). In merito cfr. G. FERRETTI, *Il Bene al-di-là dell'essere. Temi e problemi levinassiani*, 21-92 e S. LABATE, *La nascita latente del soggetto. Uno studio su "Altrimenti che essere"*, in «Teoria», n. 2, 2006, 171-202.

190 E. LEVINAS, *Totalité et infini*, 60-61 (87).

siderio nei confronti dell'altro. La ragione stessa, allora, anziché irrigidirsi nell'autopossesso dell'io-penso, vive come autocritica e riconoscimento dell'esigenza della giustizia. Il sapere tipico di questa ragione risanata è l'articolazione della relazione con l'altro e si sviluppa sperimentando lo stesso dinamismo della trascendenza, è un «passare all'altro dell'essere».<sup>191</sup> Perciò l'ermeneutica è pensabile, seguendo Levinas, come un accettare e seguire con il pensiero lo schiudersi dell'altrimenti, anzi il subire l'irrompere dell'altro che mette tutto in questione.

Per descrivere l'avvicinarsi a questo compito infinito Levinas parla dell'impegno a risalire, ogni volta, dal *Detto* al *Dire*. Questa coppia di categorie ricorre nei suoi scritti per sottolineare lo scarto incolmabile tra il senso etico della relazione con gli altri, in cui è implicata la relazione con la trascendenza di Dio, e ogni forma definita di senso che elaboriamo, così come ogni discorso, progetto o ordine di significati che noi sintetizziamo, nei termini del rapporto tra il *Dire* e il *Detto*. Il *Dire* è linguaggio originario, perciò è «prefazione alle lingue» e «prossimità dell'uno all'altro, impegno dell'approssimarsi, la significanza stessa della significazione».<sup>192</sup> Il *Detto* a sua volta è ogni espressione particolare di senso, che come tale tende a cristallizzarsi e anche a coprire l'originarietà del *Dire*. Sarebbe facile vedere in questa dualità una dialettica, il che darebbe però l'impressione di poter disporre allora di uno sguardo superiore che ingloba il *Dire* e il *Detto*. A me sembra più appropriato pensare non a una figura dialettica, bensì a un debito. Il *Detto* è sempre debitore del *Dire*, non è un suo momento o un contromovimento. Se così fosse potremo pensarli come le due metà di una totalità, le parti di una unità. Ma l'unità è già del *Dire*. Il *Detto* è risonanza autonoma, risposta, assunzione del *Dire*, senza che possa mai esaurirlo.

Per farsi un'idea meno sfocata di che cosa possa essere questo linguaggio prima di ogni lingua bisogna ricordare che il senso, per Levinas, è il Bene e il *Dire* è bene in atto, senso vissuto nella prossimità e nell'approssimarsi. Siccome Bene e senso mai sono del tut-

---

191 E. LEVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, 3 (6).

192 *Ibidem*, 6 (8).

to dicibili, esauribili e dislocabili in un Detto, cioè in una forma determinata, in un atto, in un'opera, in una data comunità, in un'idea di identità, occorre pensare a un movimento positivo incontenibile. A me sembra che forse, se si conferisse alla parola "amore" non una risonanza sentimentale o erotica, bensì la consistenza della piena adesione al Bene, allora proprio l'amore nel suo infinito dinamismo, che può tradursi ogni volta ovunque e che però non può essere definito né rinchiuso in alcun luogo, è riconoscibile come il senso di ciò che Levinas chiama il Dire. Non per niente l'autore stesso, quando esamina più da vicino la questione dell'intreccio tra etica ed esegesi, non esita a parlare in modo non solo positivo, ma decisivo, di «amore dell'altro – amore del prossimo».<sup>193</sup> Il Bene «investe la libertà – mi ama prima che io l'ami. Grazie a questa anteriorità l'amore è amore».<sup>194</sup> Quindi il Bene è proteso verso ogni altro si dà nel Dire stesso, che è un amare fatto di responsabilità fino alla sostituzione. E infatti il Dire non è un'azione o una forza, è una passività estrema, iperbole della passività, esposizione all'oltraggio e alla sofferenza.

In questo darsi originario vive il senso «che si dice più lontano del suo Detto»,<sup>195</sup> il senso del senso, la significazione madre di ogni significato. Se il Dire è "prefazione alle lingue", allora ogni Detto è in sé un'ermeneutica del Dire, un'interpretazione della prefazione, del Dire antecedente; è insieme la sua espressione e il tentativo della sua comprensione. In questa prospettiva l'ermeneutica è una risposta al Dire stesso; essa configura significati protesi a tradurre ciò che viene dal Dire, che è il dinamismo dei significati puri, dinamismo del Bene al di là dell'essere e dello sforzo per essere. L'ermeneutica è l'impegno a tornare sempre di nuovo sul senso del senso, sul legame che fa risalire il Detto al Dire. Se si fermasse al Detto, senza cogliere la sua provenienza dal Dire, perderebbe ogni facoltà di contatto con il senso. L'ermeneutica testimonia questo legame e, così facendo, rappresenta sul piano del pensiero e della concentrazione della persona responsabile l'antidoto a quella che, meditando sul-

---

193 E. LEVINAS, *L'au-delà du verset*, 14 (67).

194 E. LEVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, 13 (15).

195 E. LEVINAS, *Nouvelles lectures talmudiques*, Paris, Editions de Minuit, 1996, 31, tr. it *Nuove letture talmudiche*, a cura di B. Caimi, Edizioni SE, Milano 2004, 36.

la lezione di Levinas, emerge chiaramente a mio avviso come la vera distrazione frequente e rovinosa. Non si tratta, come si ritiene di solito, della distrazione dalla morte, o dalla propria morte, ma della distrazione dall'amore, cioè dall'adesione al Bene che è la chiave di ogni conoscenza, la luce dell'esistenza e della coscienza. Distrazione dall'invito che ci raggiunge dal volto di ogni prossimo. Questa vocazione dell'ermeneutica si coglie concretamente nel suo luogo privilegiato, quello dell'esegesi della Scrittura. Infatti per Levinas la rivelazione offerta nella Scrittura e nei commenti che essa suscita costituisce la memoria radicale della responsabilità che è la sostanza dell'umano. È la Scrittura a ricondurci alla natura etica del senso e a "eleggere" ciascuno nella sua unicità di interprete insostituibile. L'implicazione del Detto con il Dire ha nella Scrittura una sua forma indelebile di presenza e di attingibilità. Così l'ermeneutica, senza risolversi interamente in esegesi, ha in essa il suo paradigma e la sua possibilità di rigenerazione incessante.

#### 4.4. Esegesi e giustizia

Nella filosofia dell'autore l'impegno esegetico è presente in modo organico, giacché la Scrittura e le sue molteplici ricezioni rappresentano per lui una fonte determinante. Levinas ha dedicato diversi scritti alle letture del *Talmud* e all'esegesi della *Torah*, tematizzando in questi scritti le questioni del metodo dell'esegesi e proponendo a sua volta anche alcuni commenti ai testi e alla tradizione esegetica ebraica.<sup>196</sup> I protagonisti coinvolti nell'intreccio tra etica ed esegesi sono molti: la rivelazione di Dio; la sua Parola e il suo restare presso l'umanità come Scrittura – la Torah –; Israele – figura

---

196 Ricordo in particolare, oltre al testo citato nella nota precedente, E. LEVINAS: *Quatre lectures talmudiques*, Editions de Minuit, Paris 1968, tr. it. *Quattro letture talmudiche*, a cura di A. Moscato, il melangolo, Genova 1982; *Du sacré au Saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques*, Editions de Minuit, Paris 1977, tr. it. *Dal sacro al santo. Cinque nuove letture talmudiche*, a cura di O. M. Nobile Ventura, Città Nuova, Roma 1985; *L'au-delà du verset*, cit; *A l'heure des matons*, Editions de Minuit, Paris 1988, tr. it. *Nell'ora delle nazioni*, a cura di S. Facioni, Jaca Book, Milano 2000.

concreta dell'umanità stessa "eletta" nella responsabilità – e la sua tradizione di commenti custodita nel *Talmud*; l'interprete che ogni uomo e ogni donna sono; l'altro e gli altri di cui sono responsabile, poiché la Scrittura stessa chiede la giustizia e rimane ignorata o travisata se ci si pone al di fuori dell'impegno per la giustizia. Il rapporto con la Scrittura, in questa complessità di rimandi, esalta l'elezione come unicità della persona umana chiamata, nell'esegesi, a una saggezza che è la saggezza dell'amore responsabile.<sup>197</sup>

Dietro la ragione, logica universale, la saggezza che non possiede né metodo né categorie rigide. Non si tratta di serenità: il saggio non è mai abbastanza saggio. Saggezza come libertà della ragione, se non, addirittura, liberata dalla ragione. Essa incombe precisamente sull'unicità di chi pensa, come se, al di là di ogni contingenza, la sua identità di monade, logicamente ingiustificabile e indiscernibile, venisse eletta. Saggezza come intelligenza dell'unico e dell'eletto. In accordo con l'antica credenza di Israele nella funzione positiva che ritorna all'unicità dell'io nella scoperta infinita delle verità della Torah, al punto di pensare che una persona in meno nel mondo significa una verità della Torah in meno, perduta per sempre.<sup>198</sup>

Se si tiene presente il legame tra il Detto e il Dire, la ragione qui evocata nella sua veste di logica universale può essere vista come una facoltà che produce il Detto, o il Pensato, e che però, da sola, non è la saggezza, poiché questa è realmente soltanto la saggezza dell'amore, espressione dove vale il genitivo soggettivo. Perciò la saggezza non può essere irrigidita e formalizzata entro canoni e regole, né si risolve in un sereno distacco dalle vicende umane e dalle cose. La saggezza piuttosto, intesa come saggezza dell'amore, saggezza che è l'amore, esprime la libertà della ragione: l'amare responsabile sino alla sostituzione dà respiro al pensare e alle ermeneutiche cui questo dà luogo. Per un verso sta qui la libertà dalla ragione. Ma nella misura in cui la ragione stessa tende a ripetersi in formule e metodi che vogliono farsi autonomi – operando di fatto una secessione dall'amore, dal Bene, dalla responsabilità incessante –, allora la vera saggez-

---

197 Proprio alla luce dell'opera di Levinas si comprende che «il mondo non trova senso nella corrispondenza a un *ordo essendi* ma nella corrispondenza a un *ordo amoris*» (S. LABATE, *La sapienza dell'amore. In dialogo con Emmanuel Levinas*, 256).

198 E. LEVINAS, *A l'heure des matins*, 207-208 (208).

za per questo verso è anche libertà dalla ragione. Se ognuno si trova separato dagli altri, non deve fraintendere questa separatezza come sovranità e libertà arbitraria, poiché essa è invece tutt'altro. È lo spazio necessario a essere unici nella responsabilità. La saggezza inizia dalla comprensione di tale condizione. E non è una saggezza privata o minima. Ne va della verità stessa. Senza la comprensione originale di ogni persona, unica al mondo, sarebbe scalfita la vita della verità nella Scrittura. È l'esatto contrario del pensare per astrazioni, dove l'unicità concreta dei viventi o non viene vista, o è ridotta a mero esemplare di una idealità generale, di un'idea o essenza concettuale. In quest'ottica il massimo dell'onestà epistemica possibile porta a dichiarare che *individuum est ineffabile*. Qui invece, nel pensare ermeneutico dell'esegesi suscitata dal comando etico della Scrittura, l'unicità di ogni persona lo rende soggetto interprete insostituibile della relazione con la verità.<sup>199</sup> Non solo. Ma le verità che vengono alla luce sono esse stesse uniche, riferite a persone, situazioni, eventi e proprio per questo alimentano la possibilità di una relazione umana fedele all'unica verità del Bene.

Tra le opere di Levinas dedicate direttamente all'esegesi della *Torah* e ai commenti talmudici mi sembra che *L'au-delà du verset*, del 1982, sia quella che ci permette di seguire nel modo più chiaro il filo conduttore della sua riflessione sull'ermeneutica. Il testo si apre appunto con il richiamo all'evento fondamentale della vita umana e della storia, colto nei suoi due lati. È l'evento dell'essere raggiunti dalla Parola di Dio nel comando etico che mi fa custode del mio prossimo. Da un lato questa parola entra nella dimensione umana sino a individuare l'unicità di ciascuno. «Tu non ucciderai – non è qui, attraverso il volto dell'altro, che traspare il significato stesso della parola di Dio, inaudito significato del Trascendente che immediatamente mi concerne e mi risveglia?».<sup>200</sup> Ora si comprende che i significati puri non vengono da un mondo di essenze ideali, così come

---

199 «La Scrittura e la relazione esegetica con essa aprono l'orizzonte di un universale in grado di unire le persone senza ridurle a quell'astrazione che sacrifica la loro unicità di unico al genere; di un universale nel quale l'unicità sarà stata accostata nell'amore» (E. LEVINAS, *Dall'etica all'esegesi*, 53).

200 *Ibidem*, 55.



lo delinea la fenomenologia di Husserl; essi vivono nella parola divina e si raccolgono in questo comando. Dall'altro lato, l'evento segna la nascita dell'io nell'elezione per responsabilità: «la vita dell'altro, l'essere dell'altro, mi incombono come un dovere. Solo nel tu di questo comando l'io è instaurato».<sup>201</sup> E l'io se ne accorge sperimentando per la prima volta la «non-indifferenza»<sup>202</sup> verso gli altri. Ma affinché non sia il lampo di un attimo, o una rivelazione quasi onirica che presto si dimentica, la parola di Dio si è fatta Scrittura, memoria sempre attingibile, sollecitazione permanente al risveglio. E l'esegesi di questa Scrittura è «sollecitazione della sollecitazione»,<sup>203</sup> nel senso che a sua volta l'interprete, ogni volta sollecitato dalla Scrittura, sollecita i suoi versetti cercando di aprire le parole, di entrare in quanto dicono senza dirlo direttamente. Perché proprio la sproporzione tra il Dire e il Detto implica l'ulteriorità del non-detto.<sup>204</sup> Così la parola di Dio si rinnova nel commento e nel commento del commento. In questo senso occorre andare al di là del versetto per portare alla luce i significati più profondi. Da questo punto di vista Levinas intende l'esegesi come un'ermeneutica della liberazione, giacché l'interprete ha a che fare con «un senso sollecitante un'ermeneutica chiamata a liberare, nel significato offerto con immediatezza dalla proposizione, gli altri significati che vi si trovano soltanto racchiusi».<sup>205</sup>

Il punto cruciale, qui, sta nel legame strutturale tra la dimensione proposizionale ed esegetica, da una parte, e quella performativa ed etica, dall'altra. La liberazione dei significati implicati nella proposizione è sì un sollecitare la Scrittura, ma questo sollecitare essendo stati sollecitati esige in realtà la sollecitudine per l'altro.<sup>206</sup>

---

201 *Ibidem*.

202 *Ibidem*, 54.

203 *Ibidem*, 56.

204 «Occorre del non detto perché l'ascoltare rimanga un pensare: oppure occorre che la parola sia anche un non detto perché la verità (o la parola di Dio) non consumi quelli che ascoltano, oppure occorre che la parola di Dio possa insediarsi, senza pericolo per gli uomini, nella lingua e nel linguaggio degli uomini» (E. LEVINAS, *L'au-delà du verset*, 100, tr. it. 153).

205 *Ibidem*, 7 (59).

206 David Banon ha giustamente sottolineato, riferendosi a Levinas, come l'«ermeneutica della sollecitazione» diventi appunto un'«ermeneutica della sollecitudine» nei confronti degli altri: cfr. D. BANON, op. cit., 145-158 e 241-250.

L'interpretazione del testo e l'interpretazione operativa e traduttiva della giustizia procedono insieme. L'esperienza di ascoltare, leggere, decifrare il senso della parola di Dio «mi coordina con l'altro».<sup>207</sup> Non nell'obbligo di un'unica interpretazione ortodossa – come di solito si immagina e si pretende nel mondo delle istituzioni religiose –, bensì nell'obbligo della dedizione nei suoi confronti e del servizio alla giustizia. Come l'esegesi non può ridursi ad “archeologia confessionale”, così l'impegno politico per la giustizia non può sradicarsi dal comando e dalla memoria della Scrittura: «democrazia e 'diritti dell'uomo' possono staccarsi senza pericolo dalle loro profondità profetiche ed etiche?».<sup>208</sup> In particolare è illuminante – rispetto a tutte le abitudini religiose fatte di auspicio senza prassi, di preghiere o sacramenti senza conversione di vita, di mille dualismi e ipocrisie – comprendere finalmente che non c'è esegesi né c'è spiritualità senza coinvolgimento di sé nell'azione per la giustizia. «La Scrittura (...) si spinge fino al punto di trasformare l'esigenza inconvertibile della giustizia nell'equivalente della spiritualità dello Spirito e della prossimità di Dio».<sup>209</sup>

Questa condizione di sincerità dell'esegesi dilata il campo dell'interpretazione. Non solo vengono correlati l'ascolto e la comprensione della Scrittura con l'ascolto e la dedizione verso gli altri. Ma si tratta anche di saper correlare questi versanti della relazione di interpretazione con quello ineludibile delle situazioni storiche in cui ci si trova. Esse a loro volta richiedono una specifica intelligenza ermeneutica. Inclusa l'attenzione a tradurre nella prassi concreta e organizzata le idee migliori e più generali in un modo che queste idee non giungano a rovesciarsi una volta che sono attuate nella storia.<sup>210</sup> Il confronto con le situazioni della vita e della storia “li-

---

207 E. LEVINAS, *L'au-delà du verset*, 9 (61).

208 *Ibidem*, 12-13 (65).

209 *Ibidem*, 18 (73).

210 «È lecito pensare che l'interesse per le condizioni concrete dell'azione che caratterizza la dialettica talmudica insegni un'arte, la più difficile che vi sia. L'arte di preservare le idee generose e generali dall'alienazione che le minaccia a contatto con il reale, di diffidare delle ideologie distinguendo nell'azione da esse ispirata il momento preciso in cui la finalità di una realizzazione si rovescia nel suo contrario e comincia la sua perversione» (*ibidem*, 21, tr. it. 75).

bera” un significato essenziale e vivo già invisibilmente presente nel volto dell’altro che mi comanda la responsabilità. Infatti è proprio nelle situazioni concrete che sperimento come la giustizia fraterna e sororale che mi interpella dal volto altrui mi impegni anche verso il “terzo”, cioè verso ogni altro: «il terzo mi guarda negli occhi d’altri». <sup>211</sup>

Il dilatarsi del campo dell’interpretazione è espressione del dilatarsi inevitabile del raggio d’azione della mia responsabilità. In realtà, anzi, l’apertura onnilaterale della responsabilità che mi investe sollecita l’impegno interpretativo. Devo coordinare la mia dedizione verso il prossimo in maniera che il terzo non ne sia escluso oppure offeso. La visione etica di Levinas richiede l’assunzione di tutte le conseguenze politiche del risveglio al Bene e al valore incondizionato di ogni volto. Per questo egli afferma che «la morale porta a compimento la società umana». <sup>212</sup> È come dire che soltanto l’estensione a tutti gli altri della profondità etica della relazione verso l’altro può fondare l’umanizzazione della convivenza sociale e della storia. Non si tratta però di una mera applicazione politica e operativa di una situazione etica preliminare che sia data di per sé nella relazione a due tra l’io e il suo altro. Dinanzi alla categoria levinasiana del “terzo” sarebbe un equivoco pensare che essa rappresenti nulla più che un’aggiunta. La dilatazione dell’interpretazione e della responsabilità era già chiesta fin dall’inizio poiché io sono responsabile verso ogni altro. Infatti per Levinas «l’ingresso del terzo è il fatto stesso della coscienza». <sup>213</sup> Allora la comparazione tra gli unici, l’organizzazione economica, l’ordine giuridico e politico diventano, oltre che necessari, legittimi affinché si renda a ciascuno la vera giustizia, che resta quella dell’amore secondo il Bene, quella che ha occhi per i bisogni e per la dignità di tutti, non quella dei meriti e delle colpe. L’azione storica e la prassi politica sono dunque un’opera di interpretazione, hanno un’indole ermeneutica; ma per onorare questa loro vocazione devono ogni volta rinnovare la memoria del Bene, assumere le conseguenze del comando “tu non uccidere”,

---

211 E. LEVINAS, *Totalité e infini*, 188 (218).

212 E. LEVINAS, *Difficile liberté*, 23 (24).

213 E. LEVINAS, *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, 201, (197).

rispondere alla domanda e all'imperativo che vengono dal volto di ogni prossimo.<sup>214</sup>

Dal percorso di Levinas si arriva a comprendere che, se l'esistenza umana è intessuta di relazione e responsabilità, ogni relazione comporta interpretazione. L'interpretazione in quanto suscitata da un appello e come risposta che, per darsi onestamente, richiede tutto il nostro amore. Amore divenuto puro. È vero che questa, che vorrei ormai chiamare *esegesi etica* della condizione umana e della relazione con la trascendenza di Dio, suscita, ogni volta che ci si confronta con essa, un senso di irritazione perché appare eccessiva. Oppure provoca sgomento per l'insostenibilità della smisurata responsabilità che investe il singolo, anzi che grava proprio su di me. Infatti il discorso levinasiano possiede la curvatura di una parabola evangelica: presenta un ordine di significati il cui senso e la cui di-

---

214 A riguardo rimando a quanto ho proposto nel libro *L'amore politico. Sulla via della nonviolenza con Gandhi, Capiti e Levinas*, 253-270. Le affermazioni dell'autore a riguardo non possono non suonare come una critica che colpisce in pieno le attuali politiche cosiddette della "sicurezza" che, come accade ad esempio proprio nel nostro paese, trattano profughi e migranti come pericolosi criminali e li respingono in mare come fossero "rifiuti tossici", secondo la denuncia delle autorità dell'ONU. Gli stati e le istituzioni di ogni genere non sono i padroni dei diritti umani e non possono garantirli ad alcuni per negarli ad altri. Né in nome della sovranità, né in nome dell'autodeterminazione, né in nome del principio di cittadinanza. Il diritto umano è inalienabile in quanto costitutivo della dignità del nudo essere umano, la cui eventuale mancanza di altre garanzie o appartenenze non indica certo una mancanza di valore da proteggere, ma al contrario pone in primo piano la dignità di un fratello o di una sorella. Molte teorie della giustizia correnti si muovono ancora entro la logica dei diritti umani ridotti ai diritti del cittadini di uno stato, rivendicando il diritto di escludere e semmai di respingere quanti non sono membri di una determinata comunità politica. Cito a titolo esemplificativo la posizione di Michael Walzer: «la teoria della giustizia distributiva inizia dunque con una descrizione dei diritti di appartenenza. Essa deve rivendicare, ad un tempo, il diritto (limitato) di chiusura, senza il quale non potrebbe esistere alcuna comunità, e il carattere politicamente inclusivo delle comunità esistenti. Infatti è solo come membri di qualche paese che gli uomini e le donne possono sperare di avere la propria parte di tutti gli altri beni sociali (sicurezza, ricchezza, onore, cariche e potere) resi possibili dalla vita in comunità» (M. WALZER, *Spheres of Justice. A Defence of Pluralism and Equality*, Basic Books, New York 1983, tr. it. *Sfere di giustizia*, a cura di G. Rigamonti, Laterza, Bari 2008, 71). Dopo di che è chiaro quanto sia ipocrita l'espressione "diritti umani" sulle labbra di chi ragiona in questi termini, spesso adottati trasversalmente da forze culturali e politiche che in teoria sarebbero alternative tra loro.

rezione ricadono personalmente su chi legge. Non è una rappresentazione astrattiva, è il risveglio a un'autocoscienza che può spaventare. Bisogna tuttavia lasciare da parte irritazione e sgomento e tentare, nella lettura della testimonianza di Levinas, un'altra sintonia nell'approccio alla comprensione del senso del suo discorso. Una sintonia non arbitraria, bensì ricavata per esperienza dalle relazioni di bene, di dedizione, di amore generoso di cui siamo eventualmente partecipi. Ascoltata da questa collocazione esistenziale, la lezione dell'autore si rivela fedele all'esperienza, non più insostenibile per l'eccesso del peso della responsabilità, ma aderente alla realtà del legame con gli altri amati e del bene che si vuole loro. Responsabilità infinita, per chi ama generosamente, per chi ama di amore puro, dunque di amore secondo il Bene, significa essere completamente coinvolti nel bene per l'altro. Qui "infinito" o "illimitato" sono aggettivi che vanno intesi non sul piano della quantità, ma sul piano dell'interezza o dell'integrità che l'amore generoso conferisce a chi ne vive. Si tratta di essere interamente responsabili, completamente dediti al bene di altri, irreversibilmente impegnati nella cura del nostro prossimo, di coloro la cui vita è affidata a noi.

Finché l'esegesi etica della vita umana viene giudicata da criteri estranei a questo amore – per esempio i criteri dell'interesse a sé e della sopravvivenza, oppure quelli del negoziato che cerca la simmetria tra i diversi soggetti, o peggio i criteri della logica di potenza, ivi compresa la deferenza religiosa per la potenza del sacro – la concezione levinasiana appare unilaterale, esagerata, arbitraria, disumana. Ma quando la si riguarda dall'esperienza dell'amore generoso, allora essa risulta realistica e fedele. In tutto, tranne che nel riconoscimento della gioia, della felicità, del compimento umano che illuminano l'esistenza vissuta nell'amore secondo il Bene, nonostante la sofferenza e anche la persecuzione. Questo riconoscimento, a mio avviso, non si trova nelle pagine di Levinas. Ma la mancanza di riferimento alla felicità, così come l'indisponibilità a pensare una reciprocità intersoggettiva che sia comunione gratuita e non scambio, vengono forse dal tatto tipico di chi è stato educato nel divieto di farsi immagini di Dio. Che poi è al tempo stesso il divieto di irridere in immagini il suo sogno di felicità per tutti.



## Conclusione

Al termine del confronto con le prospettive di Adorno, di Zambrano, di Panikkar e di Levinas, più che riprendere e ribadire le indicazioni già emerse, desidero porre in risalto, da una parte, la fisionomia dell'orizzonte epistemologico che si prefigura grazie alla loro testimonianza e, d'altra parte, l'indicazione decisiva che questi autori ci offrono riguardo all'identità della verità. Mi riferisco in primo luogo alla questione del respiro interculturale dell'ermeneutica e, in secondo luogo, al tema dell'unione indissolubile di verità e amore.

In primo luogo vorrei riprendere la tesi secondo la quale la concezione della conoscenza come interpretazione, e di questa come relazione di partecipazione tra conoscente e realtà conosciuta, non solo rende conto dell'intensità dell'esperienza conoscitiva, ma ne indica anche l'estensione universalmente umana. Estensione che si qualifica nel senso dell'interculturalità. La conoscenza non può risolversi in un'esperienza privata o di pochi, né si possono fare delle recinzioni per mantenere le acquisizioni e le scoperte di una cultura separate dal resto del mondo. La sapienza ermeneutica, riletta con l'intensità etico-politica, esistenziale e spirituale messa in luce dai nostri autori, offre lo sguardo meno inadeguato, a mio avviso, per riconsiderare l'unità della conoscenza umana e, dunque, l'unità dei saperi. Tale unità non è compromessa dal dialogo tra le culture, anzi è solo grazie a esso, vissuto con sensibilità ermeneutica, che questa unità può maturare.

Il respiro interculturale dei saperi non si acquisisce aggiungendo ciò che appare esotico a ciò che è tradizionale, oppure attraverso un salto che dalla cultura nativa ci trasporti magicamente in un'altra a noi estranea. Il respiro interculturale può distendersi quando si affina la coscienza autocritica della tradizione cui apparteniamo e quando finalmente si sperimentano viaggi di andata e ritorno tra le culture, dialoghi e forme di condivisione tra tradizioni diverse, imparando così a riconoscere un orizzonte di senso più vasto per tutti, un orizzonte che non scaturisce dalla pura somma del nucleo di ogni cultura del mondo, poiché piuttosto è questo oriz-

zonte a metterle in cammino e a farle incontrare. Tra le condizioni positive di questa apertura interculturale va anzitutto considerato il ripensamento della natura del sapere in quanto tale e, per noi, del modo in cui esso si è sviluppato nella tradizione della modernità europea e occidentale. La questione che così viene in primo piano è quella relativa alla comprensione di quale universalità sia credibile oltre la tentazione di ritenere già universale una certa visione del mondo soltanto perché è la nostra. Una cultura che, come quella dell'Occidente, è stata edificata da secoli sul primato dell'io, del noi, o comunque dell'identità in quanto identità esclusiva non può cavarsela giustappo­nendo alla sua impostazione abituale un'apologia dell'altro. Deve piuttosto prendere distanza critica dal proprio modo di guardare la realtà, deve scoprire che cosa siano il trascendimento dell'io e del noi tradizionale, il formarsi delle identità umane, l'essere in relazione, la libertà solidale. Perciò da questo punto di vista mi sembra più appropriato un senso di discontinuità che una percezione di continuità con la tradizione complessiva che più ci è familiare. La considerazione di quella che si direbbe una trasformazione interculturale dei saperi, e che è piuttosto la dinamica più fisiologica e congeniale alla loro vita, non può trascurare la consapevolezza del luogo storico in cui la società e le culture si trovano oggi. Da un lato abbiamo fenomeni positivi come il costante sviluppo delle conoscenze scientifiche e una più vasta maturazione della percezione dell'interdipendenza sia tra gli esseri umani, sia tra umanità e mondo naturale. Ma dall'altro siamo alle prese con fattori di crisi quali la strutturale mancanza di giustizia, il permanente ricorso a guerre e strategie di terrorismo, il diffondersi di fanatismi religiosi, la frequente violazione dei diritti umani e la correlativa elusione dei doveri umani, la tenace persistenza dello schema maschilista che avvelena in varia misura tutte le culture, la sistematica aggressione al mondo naturale, la ricaduta velenosa dei processi della globalizzazione, con la sua programmatica riduzione della società mondiale a mercato globale.<sup>215</sup> Il lato oscuro della nostra condizione stori-

---

215 Per un approfondimento dell'analisi della globalizzazione rimando a quanto ho scritto nel libro *Senso e futuro della politica. Dalla globalizzazione a un mondo comune*, Assisi, Cittadella editrice, 2002. Sul tema delle conseguenze di questo ordine del mondo sull'esperienza interiore degli individui ricordo il volume di A. EL-



ca oggi si riassume in quel sortilegio per cui siamo in tutto esseri relazionali, ma ogni relazione tende a essere spezzata e, per così dire, geneticamente modificata dalla logica di dominio. «Si direbbe – ha osservato Elsa Morante – che l'umanità contemporanea provi l'occulta tentazione di disintegrarsi. (...) E se il mondo, nella enormità della sua massa, corresse alla disintegrazione come al proprio bene supremo, che cosa resterebbe da fare a un artista?».<sup>216</sup>

Richiamo l'attenzione sui principali fattori della crisi storica odierna non per oscurare l'orizzonte con una diagnosi pessimista della situazione, bensì per superare l'ingenua furbizia che induce molti a seguire la logica della conciliazione per addizione, quella che accosta gli opposti senza leggerne l'antagonismo. È la logica che evoca insieme mercato globalizzato e democrazia, accumulazione privata di ricchezza e solidarietà, crescita materiale illimitata e giustizia, pretendendo poi di fondare democrazia, solidarietà e giustizia su mercato globalizzato, accumulazione privata di ricchezza e crescita materiale illimitata. La logica dell'addizione, tra l'altro, ha il difetto di nascondere il fatto per cui ciò che realmente costituisce un valore vivente e inestimabile – ossia le persone, le relazioni, le comunità, l'umanità, la natura – viene subordinato a ciò che in effetti lo contraddice e lo minaccia. Tale logica preclude la percezione dei cambiamenti necessari e impedisce il risveglio dal sonno della pigra ripetizione degli schemi più abituali. La fisionomia tipica di questa logica è disegnata attualmente dalla razionalità economica che innalza le esigenze del mercato al di sopra di tutto. In realtà occorre non tanto e semplicemente “stare sul mercato”, quanto imparare a stare nella società e nella natura senza distruggerli, occorre insegnare al mercato a stare al mondo. Infatti il mondo reale ha mercati, ma non è un mercato.

La consapevolezza critica del presente si smarrisce se non si sperimenta un autentico risveglio. I saperi risultano frammentati nello specialismo e chiusi nell'etnocentrismo se non sono l'espressio-

---

LIOTT e C. LEMERT, *Il nuovo individualismo. I costi emozionali della globalizzazione*, Einaudi, Torino 2007.

216 E. MORANTE, *Pro o contro la bomba atomica e altri scritti*, Adelphi, Milano 1987, 99 e 103.

ne plurale di un fondamentale sapere umano che riconosca il senso e le responsabilità dell'esistenza dell'umanità sulla terra. La sollecitazione al risveglio viene offerta, in molti modi, dai persistenti dinamismi dell'antichissima e permanente interdipendenza storica tra i popoli e tra le culture, di cui la globalizzazione non è che una versione particolare e perversa. Mi riferisco a quell'interdipendenza che, storicamente intessuta di scoperte, incontri, conflitti, mercati, traduzioni, saperi, forme di reciprocità, richiede tra l'altro l'interdisciplinarietà dei saperi e vive nell'interculturalità deliberata e assunta come valore. Per i singoli così come per le comunità, l'essere in relazione rimane la provocazione più incisiva e la fonte più autentica di cambiamento positivo. Nonostante la pressione verso l'omologazione patita dalle culture, dalle forme di sapienza delle diverse tradizioni e dalla ricerca scientifica, la persistente vita interculturale del sapere umano rende disponibili le energie per una lucidità diversa, orientata verso un orizzonte di senso che ospiti le differenze nella corresponsabilità. Al centro di questo orizzonte – che viene variamente considerato dalle culture, dalle religioni, dalle visioni del mondo, dai saperi – troviamo il valore della vita comune del tessuto di cui siamo partecipi. Vedere davvero, qui, significa imparare ad ascoltare: l'insieme dei valori viventi infatti ci interpella a fare creativamente la nostra parte per avere cura di questa trama universale di vite, di questo tessuto o testo del mondo.

La critica dei difetti più evidenti del sapere tradizionale in Occidente è nota e si concentra su due nodi: nei secoli, soprattutto con l'avvento della modernità, si è sviluppato un sapere di tipo scompositivo, che isola e spezza i fenomeni senza correlarli, e di tipo dominativo, che serve non a partecipare alla vita del mondo, ma a mortificarla. Qui siamo agli antipodi di quella sensibilità che, come si è evidenziato, è connaturata alla conoscenza come interpretazione. Della conformazione del sapere tradizionale mi limito a porre in risalto alcune conseguenze cruciali, precisamente quelle che devono essere risanate da una rigenerazione interculturale del sapere umano e dei suoi molteplici percorsi. Questo modello epistemologico e metafisico tende a operare la neutralizzazione della verità: la conoscenza non è una relazione con la verità viva, ma metabolizzazione della sua alterità, riduzione a oggetto di qualunque realtà, raccolta

di informazioni. Se, alla lettera, sapere è potere, la verità fa la fine di una superstizione del passato e viene lasciata come parola d'ordine a fanatismi e fondamentalismi. Vero è solo ciò che vince. Lo sforzo della conoscenza è così sistematicamente deviato dal culto della potenza, cioè dell'efficacia a tutti i costi, senza che ci sia il discernimento dei fini da perseguire e dei mezzi da impiegare. Un sapere di questo tipo ci lascia soli nel compito di distinguere i mezzi e i fini dell'agire e fa del senso delle cose nulla più che una costruzione arbitraria. Questo modello implica nel contempo la sistematica neutralizzazione di ogni ulteriore alterità (ad esempio la natura, il tempo, lo straniero, oppure la donna nello sguardo maschile, l'infanzia nello sguardo degli adulti), che viene subito percepita come minaccia da respingere. Di qui l'affermazione della logica dell'identità conclusa, esclusiva, che porta con sé etnocentrismo, colonialismo, xenofobia, razzismo, fondamentalismo, universalismo violento. In tale ottica diventa irrilevante, se non pericolosa, la forma fondamentale di relazione che schiude lo spazio dell'autentica conoscenza: il dialogo. Inoltre, mentre la conoscenza effettiva è una relazione tra il soggetto conoscente e la realtà conosciuta, e in quanto relazione respira nella dialettica di distacco e coinvolgimento, distanza critica e partecipazione sintonica, il modello dominante ha assolutizzato il momento del distacco: sa pensare e conoscere solo sulla base dello sradicamento del soggetto conoscitivo dalle relazioni che pure lo costituiscono. Così la cultura, il sapere e la scienza sono edificati contro il mondo vivente e al di sopra di esso. Il punto, qui, non è auspicare il ritorno a un mitico stato di natura, ma assumere culturalmente, creativamente la nostra creaturalità. Il sapere dominativo costruito sulla rottura della relazione con tutto ciò che è natura e, in generale, alterità ha comportato lo smarrimento della sapienza creaturale indispensabile a ogni sapere umano.

Un'altra conseguenza del modello epistemologico e metafisico dominante in Occidente emerge nel fatto che i saperi che esso ha generato sono rimasti prigionieri della sterile oscillazione tra individualismo metodologico e olismo astrattivo: due concezioni per cui il reale viene o scomposto in entità individuali irrelate, oppure riassunto e omologato in una totalità sovrachianta. Una totalità rispetto a cui ogni forma di vita risulta niente di più che una partico-

la del tutto, riguardata come qualcosa di calcolabile, interscambiabile e sacrificabile. Naturalmente, anche l'interculturalismo può divenire una sorta di olismo ideologico, se ipostatizza le culture come se fossero ciascuna un macrosoggetto unitario e dimentica che esse sono componenti dell'unicità delle persone e non entità che possano oscurarne il valore, i diritti e la libertà. Il sapere preso nell'alternativa tra individualismo metodologico e olismo astratto si svolge solo secondo i movimenti logici della frammentazione e della globalizzazione, cioè dell'astrazione che perde la relazione per studiare l'individuale e dell'astrazione che perde la relazione per studiare il generale. In tutti i casi le dinamiche relazionali dei viventi sono ignorate, il che causa sia lo smarrimento del valore dell'unicità, sia la contraffazione dell'universalità. E infatti si è preteso di conseguire l'universalità, puntualmente rivendicata dal sapere scompositivo e dominativo, producendola tramite la generalità del concetto, l'automatismo del calcolo, la supremazia di una metalingua valida per tutti.

Solo la verità, da un lato, e, dall'altro, la comune condizione terrestre e l'unicità di ogni vivente sono le fonti del sapere vero. Chiunque abbia avuto un'esperienza della verità di una persona, di un'epoca storica, di un fenomeno naturale complesso, di un senso metafisico o religioso, sa che la verità non è assoluta – cioè a sé stante, isolata e oppressiva al tempo stesso -, e neppure relativa – cioè arbitraria, fabbricata secondo la convenienza. La verità è viva, relazionale, dialogica, nel senso che essa coinvolge gli esseri umani in una relazione di interpretazione, di partecipazione, di riconoscimento, di trasformazione del nostro modo di esistere. La relazione con la verità non riguarda mai solo il cervello, l'intelletto, lo studio, la raccolta di informazioni, le procedure oggettivanti. Chiede che tutta la persona e che comunità di persone siano coinvolte con le loro facoltà di discernimento e con la loro libertà, in una ricerca che è dialogo e accesso delicato a gradi di realtà prima sconosciuti. Il sapere non è un mezzo di dominio. Piuttosto il sapere è opera di servizio. Deve servire alla vita comune dell'umanità, del mondo vivente e della loro verità, del senso che la illumina (e che le culture di solito chiamano con i nomi religiosi della divinità). Il sapere deve servire a esistere corrispondendo al senso della vita. Ciò intanto vuol dire, per ogni

cultura e per ogni persona, esistere senza violenza, sperimentando in ogni evento di riconoscimento della verità una forza di liberazione. Sapere è aver assaporato e incontrato una verità della vita, è acquisire gradi sempre più profondi di presenza alla realtà e di risposta creativa alla vita. Il senso dei metodi del sapere, allora, non è la formalizzazione, ma l'immersione per attrazione. Immersione lucida, critica, a occhi aperti, capace di distanziamento riflessiva, ma nel contempo partecipe della vita della verità studiata, ascoltata, della verità con cui si entra in dialogo.<sup>217</sup>

Sapere davvero, in tale concezione, significa avere riguardo per l'unicità, per le relazioni, per l'intero tessuto del mondo vivente. Così la particolarità di ogni cultura, di ogni scuola di pensiero, di ogni paradigma, di ogni sapere, di ogni sistema educativo vive nella tensione tra unicità e universalità. L'universalità concreta e reale si attua come ospitalità e correlazione delle unicità, è buona reciprocità nelle relazioni. Per questo i saperi possono averne cura solo integrando di continuo le molteplici forme dell'esperienza umana della realtà e del senso: non più il concetto in quanto tale, o il calcolo, o una metalingua (che sia l'informatica o l'inglese globalizzato), ma la pluralità delle lingue, i concetti, le narrazioni, la memoria, l'immaginazione, il rapporto con i nomi propri, i sentimenti. Un sapere è all'altezza della complessità del mondo vivente e della condizione umana non quando elegge a forma culturale suprema uno di questi elementi, bensì quando sa correlarli dispiegando processi di co-interpretazione. Penso alla irrinunciabile ricchezza delle costellazioni semantiche delle diverse lingue dei popoli, alla fondamentale trama narrativa grazie a cui le culture vivono, alla loro memoria storica, all'energia dell'immaginazione e della creatività artistica, alla sapienza che consiste nel riconoscere il mistero prezioso dell'unicità attraverso i nomi propri, alla forza orientativa dei sentimenti, che sono il cuore della ragione anche quando non ce ne accorgiamo.<sup>218</sup>

---

217 Dell'idea di "immersione per attrazione" quale metodo della conoscenza filosofica ho parlato più ampiamente nel libro *Esistere nascendo. La filosofia maieutica di María Zambrano*, 195-244.

218 Ricorda Jung che un capo degli indiani Pueblos Taos, a proposito dei bianchi, gli disse: «Pensiamo che siano pazzi». Gli chiesi perché pensasse che i bianchi fossero tutti pazzi. 'Dicono di pensare con la testa', rispose. 'Ma certamente. Tu con che

Un'idea dell'orizzonte epistemologico della vita dialogica, ermeneutica e interculturale dei saperi si intravede facendo attenzione allo spirito del sapere vero. Questo spirito si coglie ricordando che il sapere, propriamente, è sempre l'unione di scienza e sapienza: parafrasando Kant si potrebbe riconoscere che una sapienza che abolisce la scienza è vuota, mentre la scienza senza la sapienza è cieca. Una simile unione può scaturire solo da un'unione ancora più radicale, quella tra conoscenza e amore, come hanno evidenziato in particolare Zambrano, Panikkar e lo stesso Levinas. Di tale unione parlerò tra poco; intanto desidero evidenziare che essa diventa sperimentabile dal momento in cui l'essere umano si riconosce creatura. La sapienza è credibile, e non è una mistificazione superstiziosa e arbitraria, non tanto quando identifica in un concetto o in una teoria il mistero dell'origine della vita, quanto se è innanzitutto all'altezza della creaturalità della vita. In questo termine – che trova equivalenti omeomorfici, per dirla con Panikkar, in quasi tutte le culture del mondo – non va colto un obbligatorio rimando all'idea di un Creatore divino; non si tratta di abbracciare una teologia. Creaturalità significa essenzialmente l'originalità della condizione di esseri che, nascendo, ricevono in dono l'esistenza e ne sono costituiti responsabili. Qualunque sia l'origine della vita, tutti noi siamo creature in questo senso e, per fedeltà alla responsabilità di essere donati anzitutto a noi stessi e di partecipare originalmente alla vita ricevuta, abbiamo un compito ontologico, radicato nell'unicità del nostro essere. È un'etica che viene prima di ogni etica. È il compito di imparare a esistere in modo creativo, ossia non distruttivo e non sacrificale, nella rete delle relazioni vitali: con noi stessi, con gli altri, con il mondo naturale, con lo spazio e il tempo, con la fonte stessa della vita, chiunque sia. La creaturalità porta con sé l'esigenza costante dell'armonia in questa rete di relazioni, l'esigenza della liberazione dal male, dalla sofferenza, dalle distruzioni. Per giungere all'altezza della creaturalità occorre riconoscere in particolare, a mio avviso, che gli esseri umani, e credo i viventi, «anche se devono morire,

---

cosa pensi?' gli chiesi sorpreso. 'Noi pensiamo qui', disse indicando il cuore» (C. G. JUNG, *Erinnerungen, Träume, Gedanken*, Rascher Verlag, Zürich 1957, tr. it., *Ricordi, sogni, riflessioni*, a cura di G. Russo, Rizzoli, Milano 1981, 297).

non sono nati per morire, ma per incominciare».<sup>219</sup> C'è uno scarto tra la vita e la morte, che non sono le due metà di una stessa totalità. «Il nostro spazio è sempre la vita o qualcosa di più, mai di meno»<sup>220</sup> ha scritto Ernst Bloch. I saperi umani sono autentici e trovano la loro unità se assumono tale tensione, se ne approfondiscono i gradi di realtà e il senso, ricercando sempre meglio un modo di esistere che non sia dominato dalla morte o non se ne faccia suo alleato, dunque un modo di esistere che superi la razionalità vittimaria e risani l'angoscia profonda che ha ispirato il sapere tecnocratico e dominativo. Questo per Mohandas Gandhi fu, a partire dal 1906, il senso della scoperta della nonviolenza in quanto energia dell'adesione amorevole alla verità.<sup>221</sup>

Grazie alla sensibilità della sapienza creaturale può maturare una famiglia di scienze della natura che sviluppino il sapere come un organo di partecipazione armonizzante alla vita del mondo. Sul fondamento di questo tipo di sapere potrà delinarsi una tecnologia informata al discernimento di fini e mezzi umani, una tecnologia capace di servire la società senza instaurarsi come un fine in sé. Analogamente può maturare per questa via anche una sapienza antropologica che si traduca in cura maieutica per le persone e per la loro umanizzazione, quella sapienza che María Zambrano ha chiamato il sapere dell'anima. Persone seguite con questa sensibilità educativa non dovranno semplicemente adattarsi al mondo com'è, potranno rinnovarlo e porre mano a quello che va cambiato. In questa prospettiva la famiglia delle scienze storiche può svilupparsi e, insieme alla sapienza letteraria e narrativa, alimentare l'incontro tra le memorie dei popoli, compresa la specifica memoria delle vittime di ogni storia nazionale, in modo che prenda forma una coscienza planetaria nel cui sguardo ogni diversità umana non sia più vista come un nemico da sconfiggere o un essere inferiore da colonizzare. Non

---

219 H. ARENDT, *The Human Condition*, The University of Chicago Press, Chicago 1958, tr. it., *Vita activa. La condizione umana*, a cura di S. Finzi, Bompiani, Milano 1989, 182.

220 E. BLOCH, *Spuren*, Suhrkamp, Frankfurt 1959, tr. it., *Tracce*, a cura di L. Boella, Coliseum Edizioni, Milano 1989, 39.

221 In merito rimando a quanto ho proposto nel libro *L'amore politico. Sulla via della nonviolenza con Gandhi, Capitini e Levinas*, Cittadella editrice, Assisi 2006.

c'è spazio effettivo per la pace senza una memoria storica interculturale, che ancora una volta non è solo un ampliamento del sapere pregresso, perché piuttosto è l'incontro della memoria delle proprie vittime con la memoria delle vittime propria delle altre culture, è la condizione della riconciliazione lì dove conflitti irrisolti portano tuttora i loro frutti velenosi. In questo senso ogni autentico processo interculturale implica una prassi di restituzione dei diritti umani ai popoli oppressi e dei doveri umani a quanti li hanno elusi. A tale cammino contribuirà la famiglia delle scienze sociali, che dovranno rendere disponibili le conoscenze più adatte a costruire le condizioni economiche, sociali e politiche della convivenza secondo armonia. Basta ricordare, in proposito, il fatto che oggi, dopo l'ampio sviluppo di approcci analitici e di teorie della liberazione nel corso del Novecento, possiamo elaborare una teoria critica integrata, su scala interculturale, delle forme storiche del dominio e della violenza. In ogni caso, lo spirito dei soggetti della conoscenza e della ricerca scientifica non sarà quello tipico di un conquistatore, ma quello di un traduttore, cioè di colui che sa correlare le lingue, i saperi, le esperienze in vista del bene comune che comprende umanità e mondo vivente.

La via fisiologica della vita interculturale dei saperi è quella della co-interpretazione e del dialogo, lì dove nessuno è ridotto a un ruolo o a una funzione e in cui ciascuno può essere se stesso nell'essere insieme agli altri. La ricerca è in sé dialogica, quindi non può essere l'impresa privata di un singolo, di una cultura erettasi a civiltà dominante e unica. Dove subentrano esclusività e spirito di supremazia, lì il sapere finisce s'insedia la logica di dominio. Il dialogo autentico, anziché ridursi a una qualsiasi conversazione, è l'esperienza stessa della ricerca della verità che si attua in una condivisione del senso tra soggetti che si rispettano. Il dialogo è la dinamica di scoperta sempre rinnovata del dato per cui la verità è viva, non è un oggetto o un concetto a disposizione del nostro arbitrio. È proprio lei che ci convoca al confronto dialogico e che in esso si rivela.<sup>222</sup> Il

---

222 Ho approfondito questa prospettiva nei libri seguenti: *Linguaggio e etica. La semiotica trascendentale di Karl Otto Apel*, Marietti, Genova 1986; *Il dono del senso. Filosofia come ermeneutica*, Cittadella editrice, Assisi 1999; *L'ascolto come radice. Teo-*



dialogo è l'evento dell'incontro cosciente con la verità vivente: per questo esso non è mai a due – tra me e l'altro -, ma sempre almeno a tre: l'altro, io, la verità viva e libera. A ben vedere, non è neppure soltanto a tre. È un incontro virtualmente onnilaterale proprio perché apre uno spazio da cui nessuno può essere escluso e chiede di rigenerare le condizioni della convivenza. Il fiorire del dialogo delle culture e dei saperi, attraverso le dinamiche dell'ascolto e dell'interpretazione reciproca, promette la svolta di una rottura della spirale mimetica della violenza e della contrapposizione all'altro visto come un pericolo incompatibile con la propria sicurezza. È infatti nel dialogo che ogni tradizione impara a conoscere la specifica umanità dell'altra e può apprendere da essa a superare i propri punti di insensibilità e di chiusura. Ed è ancora dialogando che le culture rinnovano la loro capacità di sperare. Alludo non a una speranza parziale, ideologica, che sogna la divisione dell'umanità tra sommersi e salvati, ma alla speranza vera, quella immanente alla condizione umana. È la speranza di giungere a una società di persone, a un'armonia creaturale, alla riduzione sistematica dei fenomeni di distruzione, di oppressione, di iniquità che gravano sulla nostra storia. Gli esseri umani, se non sperano, non vedono. Senza speranza onesta, all'altezza della comune condizione creaturale, non c'è un vero orizzonte di senso, se manca questo non c'è più una cultura viva. Le culture implodono e si riducono a meri schemi di sopravvivenza nella giungla della globalizzazione. In tal caso, quando viene meno una cultura viva e creativa, non c'è spazio neppure per l'educazione e l'affinamento dell'umanità delle persone.

Coltivare il sapere vero nel dialogo interculturale richiede di accettare l'interruzione delle nostre continuità più rassicuranti, implica l'esercizio di una soggettività politica più coraggiosa, comporta la scelta e la forza di superare interessi e logiche oggi dominanti nella società. Non ci si libera dall'etnocentrismo senza prendere coscienza del limite della propria cultura, puntando sul mero aumento delle informazioni, sull'enciclopedismo o su un cosmopolitismo di tipo razionalista. L'unica via è quella della memoria auto-

---

*ria dialogica della verità; Il silenzio, via verso la vita*, Edizioni Qiqajon – Comunità di Bose, Magnano 2002.

critica, del policentrismo delle fonti del sapere e della polifonia dei suoi protagonisti, è la via della pratica di viaggi di andata e ritorno dalla nostra cultura ad altre culture, la via della conformazione dei saperi alle esigenze della comunanza di condizione esistenziale di tutti gli esseri umani e, in altro modo, dei viventi. La diversa situazione che così si schiude, una volta guariti dal sogno delirante di esercitare un dominio totale sul mondo e sull'umanità, è quella della coeredità della terra. Malgrado le sconfitte e i fallimenti che colpiscono questo sogno, abbiamo il dovere di non liquidare la possibilità di giungere a una società umanizzata, dove ciascuna cultura sia una via, non per distruggere, ma per illuminare e trasfigurare l'esistenza di tutti. L'interpretazione è la cura del senso nascente in ogni vita, del senso che ogni vita è.

Vengo adesso al secondo nucleo di questo bilancio del percorso svolto, l'indicazione della direzione in cui bisogna pensare la verità, almeno sulla base della testimonianza degli autori qui studiati. Tutte le considerazioni proposte sinora rischiano di rimanere sul piano dello sforzo e dell'auspicio, o al massimo di riguardare l'autocoscienza del soggetto conoscitivo, senza però trovare una corrispondenza essenziale e determinante nell'identità della verità. Atteggiamenti epistemologici ed etici, metodi di ricerca e di convivenza – anche quelli concepiti in termini di sapienza ermeneutica capace di universalità interculturale – rimangono arbitrari e infondati se non sono, in effetti, l'espressione di una risposta fedele alla natura e al senso della verità.

Se si riascoltano le indicazioni principali offerte dai nostri autori si delinea una direzione precisa a riguardo. Theodor Adorno non propone una definizione della verità, ma fa affiorare nel pensiero il movimento di ciò che nega agli esseri umani e a tutti i viventi la possibilità della felicità. Egli analizza questa negatività e ne disgrega l'apparenza di razionalità consentendo così lo schiudersi di uno spazio ulteriore. In ciò che resiste alla pressione dell'illuminismo totalitario, in ciò che trasgredisce al bando a causa del quale siamo presi in un sistema globale di infelicità organizzata, in ciò che sarebbe la libera assimilazione reciproca tra gli individui e anche tra l'umanità e la natura Adorno intravede il luogo dell'eventuale verità. Essa in quanto tale non è identificata. Indirettamente però vale

presso di noi come quella realtà di senso che chiede la critica del dominio e della menzogna e anche la critica della loro figlia legittima, l'infelicità. Se non è semplicemente naturale, né necessario e nemmeno giustificabile il fatto che la vita sia sventura, allora la critica che ricorda questa contraddizione guarda verso una verità che è sorella di una felicità e di una giustizia ancora sconosciute. Esse sarebbero capaci di riscattare anche l'ultimo oltraggio – la morte – e l'ultima sofferenza – il ricordo della sofferenza –. Questa verità che è giustizia senza più vittime né cadute, per quanto mai incontrata, è così valida da illuminare già ora, agli occhi della ragione critica, la dignità dell'attesa di liberazione, foss'anche la dignità dell'attendere invano.

María Zambrano, filosofa della visione nella passione dell'esilio e nelle doglie del parto, scorge che la creatura umana è chiamata non solo alla critica, alla resistenza e all'attesa, ma a nascere del tutto e addirittura a far nascere in sé una scintilla di verità. Quest'ultima non è un'utopia, né soltanto un orizzonte. Zambrano cerca di avvicinarsi al suo nome ed è già molto che ne indichi il movimento, senza che il nome più adeguato possa essere una definizione, «giacché il nome è legato alla normale condizione umana, all'immagine o al concetto o all'idea. E il nome senza nulla di ciò non si è mai dato. Quello di 'Dio' sa di concetto, quello di Amore anche, fatalmente»<sup>223</sup>. La verità è Amore preesistente a noi e ai nostri amori. Amore divino, che sfugge alla definizione e si dà invece nel nascere e nel far nascere: «l'amore di cui qui si tratta non è un concetto bensì (...) una concezione».<sup>224</sup> Sono affermazioni che possono sembrare sentimentali o scontatamente teologiche a chi dà per noto che cosa sia l'amore. Ma secondo la testimonianza zambraniana è il cammino doloroso dell'interpretazione della vita e della verità, degli altri e di sé, a rivelare che la verità tanto cercata è un amore inaudito, sconosciuto, cosicché la stessa parola amore suscita, d'ora in poi, immenso stupore. È lo stupore dinanzi a un amore irriducibile, amore amorevole e mai avido, geloso, oppressivo, violento, infedele, sterile. Soltanto se la verità è un amore così essa può realmente chiamare a

---

223 M. ZAMBRANO, *Claros del bosque*, 18 (23-24).

224 *Ibidem*.

nascere le creature umane e rivelarsi ogni volta con quel sigillo inconfondibile e rigoroso di autenticità che è l'umiltà. È effettivamente umile, infatti, chiedere ospitalità a noi, a ciascuno, fino al punto che, dirà Levinas in rapporto alla vita della verità nella Scrittura, «una persona in meno nel mondo significa una verità della Torah in meno, perduta per sempre». <sup>225</sup> Ed è umile non solo non imporsi mai, ma stare vicino a chi è “piccolo” nella storia e ispirare la critica ai potenti, come pure a qualsiasi meccanismo che serva a causare infelicità e a renderla necessaria.

Il nome filosofico che a Raimon Panikkar sembra più fedele per rispecchiare la verità, che anch'egli peraltro coglie come amore, è la Vita. Se ne coglie la natura amorosa dal fatto che essa è Comunione cosmoteandrica, unità più profonda di ogni lacerazione. Invece di enfatizzare, nella verità, il senso, il valore, la direzione che essa rappresenta per noi, Panikkar insiste sulla sua realtà, perché è decisivo aprirsi alla sua presenza latente. Solo così diventa possibile vincere la tentazione di costruirsi la verità, di imporla o di disperarne. La ricerca della verità è vana se non si giunge al risveglio grazie a cui sentiamo che essa, in modo misterioso ma capace di suscitare responsabilità, ci abita. Questa sua presenza in noi e nel mondo si coglie nel modo più ampio e concreto quando la si riconosce nella Vita divina di cui è partecipe la vita di ognuno. Che tuttavia non si tratti di una Vita indistinta, quasi fosse una proiezione o estensione metafisico-religiosa della nozione biologica di vita, è accertabile non solo dagli espliciti rimandi di Panikkar all'amore come nucleo della Vita divina, ma in particolare dalla forza di comunione che la Vita esprime e trasmette sempre di nuovo. Ogni forma di dualismo è una chiusura alla dinamica di armonizzazione in cui la Vita stessa si dà; d'altra parte è sempre possibile uscire dal ripiegamento nel dualismo per aderire in modo effettivamente nuovo alla comunione cosmoteandrica. Di qui la prospettiva della nuova innocenza, che ulteriormente conferma come la Vita sia Vita del bene e dell'amore. Dunque nemmeno per Panikkar esiste verità senza amore. Esso infatti non solo è indispensabile per riconoscere e vivere la verità stessa, ma anzitutto costituisce la sua essenza e il senso della Vita. Al-

---

225 E. LEVINAS, *A l'heure des matins*, 207-208 (208).

lora non appare più come il frutto di un banale antropomorfismo l'idea dell'intero universo come una famiglia cosmoteandrica. Anzi, proprio la costellazione semantica dell'amore, della comunione, della famiglia, della riconciliazione nell'unità della Vita serve a superare la riduzione in chiave psicologica e sentimentale della comprensione dell'amore.

Emmanuel Levinas, infine, sollecita il pensiero a orientarsi verso una visione della verità come amore lungo l'unica via che egli ritiene credibile e vincolante per noi, quella dell'ascolto dell'appello del Bene e del comando che viene da ogni volto. Si può quindi ripensare in chiave metafisica ed epistemologica l'amore a condizione che se ne colga il criterio originario e il senso nel Bene e purché si assuma personalmente quella responsabilità che è per ciascuno l'autentica vocazione all'unicità di persona e alla compiuta umanità. Porsi al di fuori di questa vocazione, in nome della neutralità della conoscenza e della ragione, significa volgere le spalle alla verità e, fatalmente, al prossimo. Per conoscere e per vivere degnamente è necessario accogliere senza riserve la responsabilità di esistere con un amore che è preferenza per l'altro e, nel contempo, è giustizia verso ogni altro.

Guardando al punto di convergenza essenziale tra le quattro testimonianze filosofiche incontrate si ravvisa questa precisa direzione di pensiero: la verità è l'amore, un amore sconosciuto e indefinibile, ma partecipabile e interpretabile con la ragione e con il modo di esistere, con l'esistenza pensante. L'ermeneutica vive e svolge il suo servizio se è interpretazione di questo amore. Che la verità vivente sia amore puro: questo cambia tutte le abitudini non solo della filosofia, ma del modo in cui di solito si esiste o, per lo più, si sopravvive. Cambiamento faticoso, doloroso, però anche indispensabile apertura a quella che ogni creatura umana potrà riconoscere, un giorno, come la salvezza.



# Indice

<b>Introduzione</b>	p.	7
<b>I. Dialettica ed ermeneutica: la via di Theodor W. Adorno</b>	»	15
1.1. La promessa segreta	»	15
1.2. Vivere sotto il bando	»	24
1.3. L'Altro umanamente promesso	»	29
1.4. Una traccia per l'ermeneutica	»	41
<b>2. Ermeneutica e maieutica: la via di María Zambrano</b>	»	45
2.1. L'esistenza come domanda	»	45
2.2. L'esistenza come nascita	»	48
2.3. Oltre la fenomenologia	»	52
2.4. L'ermeneutica in prospettiva maieutica	»	56
<b>3. Ermeneutica e dialogica: la via di Raimon Panikkar</b>	»	61
3.1. La conversione della conoscenza	»	61
3.2. Una lettura della tradizione vedica	»	66
3.3. L'arte della disillusione	»	71
3.4. La nuova innocenza	»	77
3.5. Guarire dal dualismo	»	84
<b>4. Ermeneutica ed etica: la via di Emmanuel Levinas</b>	»	93
4.1. La memoria del Bene	»	93
4.2. Ermeneutica per iperbole	»	109
4.3. Partire dall'umano	»	121
4.4. Esegesi e giustizia	»	126
<b>Conclusione</b>	»	135









# FORMAZIONE E TEOLOGIA

Gli attuali scenari del panorama teologico italiano vedono movimenti molto significativi. Gli Istituti Superiori di Scienze Religiose (ISSR) sono stati ridisegnati in tutto il territorio nazionale non solo nel numero, ma anche negli ordini di studi. L'adeguazione degli anni studio al percorso universitario, le specializzazioni ministeriale/pastorale e pedagogico/didattica si propongono di aggredire un campo, quello della "pratica", sempre più difficile da comprendere, visto l'alto grado di complessità del reale, ma sempre più urgente da raggiungere. La consapevole assunzione delle sfide culturali contemporanee comporta, quindi, una stretta interazione tra saperi teologici e saperi culturali ed accademici una volta considerati "altri", ma oggi sempre più vicini nella comune ricerca della verità e del senso.

La presente collana intende offrire strumenti didattici per l'insegnamento che, lungi dall'aver pretesa di "manuali", segnano un percorso agile e scientifico di messa a fuoco delle tematiche fondamentali inerenti alle singole discipline.

1. Carmelo Torcivia  
**LA PAROLA EDIFICA LA COMUNITÀ**  
UN PERCORSO DI TEOLOGIA PASTORALE
2. Antonio Parisi  
**CAPACI DI DIO**  
MORALE E PIENEZZA DI VITA
3. Paolo Asolan  
**IL TACCHINO INDUTTIVISTA**  
QUESTIONI DI TEOLOGIA PASTORALE
4. Carmelo Torcivia (ed.)  
**IL KERYGMA CRISTIANO E I LEGAMI AFFETTIVI**
5. Francesco Conigliaro  
**OPINIONE, VERITÀ, SOCIETÀ E CHIESA**  
SAGGI DI FILOSOFIA POLITICA
6. Roberto Mancini, Fabiola Falappa, Carla Canullo, Sergio Labate  
**PER UNA ANTROPOLOGIA DELLA CREATORIALITÀ**

7. Roberto Mancini  
IL SERVIZIO DELL'INTERPRETAZIONE  
MODELLI DI ERMENEUTICA NEL PENSIERO CONTEMPORANEO







Finito di stampare nel mese di febbraio 2010  
per conto dell'editore Il Pozzo di Giacobbe