

Indice

GIAN LUIGI PALTRINIERI
Relativismi
Relativisms

p. 000

Questioni

LUIGI PERISSINOTTO

In sé, per noi, per loro. Alcune note e digressioni sul relativismo
In itself, for us, for them. Notes and digressions on relativism

» 000

PAOLO COSTA

Quanto è moderno il relativismo? Il mondo messo in prospettiva e le svolte assiali dell'umanità
How modern is relativism? The world put into perspective and the axial turns of humanity

» 000

MATTEO GIANNASI

Fenomenologia del relativismo e relativismo fenomenologico
Phenomenology of relativism and phenomenological relativism

» 000

GIANLUCA LIGI

Paradossi del relativismo in antropologia culturale
Paradoxes of relativism in cultural anthropology

» 000

Figure

DARIO CALIMANI

Relativismo ebraico: l'apertura del testo e la libertà del commento
Jewish relativism: the opening of the text and the freedom to comment

» 000

GIAN LUIGI BRENA

Il problema del relativismo morale e religioso. In dialogo con Putnam
The problem of moral and religious relativism. In dialogue with Putnam

» 000

GIOVANNI TRABUCCO

La verità dell'atto/l'atto della verità. Tra e oltre il dogmatismo e il relativismo
The truth of the act/the act of truth. Between dogmatism and relativism, and beyond

» 000

Interventi

GAETANO LETTIERI

Il differire della metafora. II. Ricoeur e Derrida interpreti divergenti di Agostino
Difference of metaphor. II. Ricoeur and Derrida as interpreters of Augustine

» 000

ALAIN GERVAIS NDOBA

Kant: de Dieu à l'idée de Dieu

Kant: from God to idea of God

» 000

ANDREA NICOLINI

Il desiderio dell'altro. Note a partire da Kojève

The desire of the other. Notes from Kojève onward

» 000

Schede

A cura di Claudio Belloni, Giorgio Bouchard, Gian Paolo Cammarota, Michele

Di Bartolo, Adriano Fabris, Andrea Fiamma, Alfonso Salvatore, Cloe Taddei

Ferretti, Angelo Maria Vitale

» 000

Relativismi

«Suona strano, approvo la maggior parte di ciò che leggo». A esprimersi in questi termini, riportati da Dilthey, non è il più superficiale dei relativisti, ma Leibniz, strenuo fautore moderno della verità e della sua intima razionalità. Quando si hanno intelligenza e pazienza sufficienti per penetrare nelle fibre connettive delle diverse posizioni si troverà verità anche nelle prospettive più distanti, persino in quelle dell'avversario. È la verità stessa a differenziarsi, a variare infinitamente, sino a farsi cogliere da rappresentazioni che confliggono tra loro. Si legge nel paragrafo 57 della *Monadologia* [1714]: «Come una medesima città, guardata da punti di vista differenti, sembra tutta diversa ed è come moltiplicata secondo la prospettiva, così, a cagione della moltitudine infinita delle sostanze semplici, vi sono come altrettanti universi, i quali invece non sono che le prospettive di un solo universo guardato secondo il differente punto di vista di ogni monade». Sebbene toccato da intenti apologetici – l'Europa come specchio dell'unica verità, insieme razionale e cristiana –, Leibniz rende giustizia alla complessità e all'indisponibilità della verità del mondo. È come in una metropoli dei giorni nostri, dove si incrociano genti delle più svariate etnie, lingue, religioni, maniere di vivere e di pensare. Farebbe di sé un idolo quella parte in gioco che, forte solo della propria parziale prospettiva, pretendesse di abbracciare in un sol sguardo quella immensa città, resa inesauribile dal suo moltiplicarsi in un numero infinito di rappresentazioni prospettiche. Eppure i differenti punti di vista non sono erronei o illusori. In ognuno di essi riverbera la verità di questa unica metropoli che è il mondo.

Il 'relativismo' leibniziano è interno al dispiegarsi infinitamente vario dell'unica verità ed è sinonimo della complessità insaturabile di questa. La stessa verità, infinita, si articola e sfaccetta in un'infinità di prospettive, sì vere ma comunque parziali, e dunque sovrastate dall'ampiezza del vero. Tuttavia quello leibniziano, costituito anche dalle infinite rappresentazioni che lo mettono in scena, è un universo armonioso, senza crepe e senza dissidi incompensabili. Viceversa, se il relativismo continua ad attirare l'attenzione di filosofi e teologi,

è soprattutto perché è uno dei principali atteggiamenti teorici nei confronti del fatto importante, spesso drammaticamente doloroso, che gli esseri umani pensano, immaginano e si comportano in maniera diversa. Non si tratta di mere differenze di grado che increspino le acque di un denominatore naturale condiviso, ma proprio di una concreta eterogeneità, resa ancor più drammatica dal contrapporre esseri appartenenti allo stesso genere umano e destinati a convivere nella medesima metropoli planetaria. Vuoi per l'indisponibilità di mediazioni conciliative, vuoi – soprattutto – perché non è l'assenza di verità a farci conflagrare bensì proprio il dissidio che è intrinsecamente costitutivo del dispiegarsi del vero, il relativismo resta una delle chiavi per decifrare questo fatto che ci affanna e insieme, però, ci interessa e meraviglia.

Perché, allora, le posizioni relativistiche tendono a scontentare tutti, al punto che persino molti relativisti sono riluttanti a dirsi tali? Perché esse sembrano ridurre a un che di arbitrario e di casuale quanto è più rilevante per gli esseri umani: il vero, il giusto, il bello. Più che paura il relativismo suscita disprezzo critico. Ciò accade tutte le volte che, in chiave semplicistica e pseudo-storica, propone un variare superficiale e interscambiabile delle idee e dei modi d'essere che sostengono la nostra vita. Anche le cause, che esso considera determinanti, suonano come circostanze del tutto accidentali, come se le questioni decisive dell'esistenza umana fossero determinate da un gioco a 'mosca cieca' dello spazio-tempo. Fossimo nati in Cina saremmo confuciani o buddisti, ma visto che siamo nati in Italia... Essendo nato in Europa dopo il 1945 da genitori pacifisti, questo figlio considererà guerra e violenza un disvalore, fosse nato in un contesto storicamente o geograficamente diverso le sue priorità valoriali sarebbero state opposte. La verità e il senso morale parrebbero variare senza alcuna ragione fondativa, a mo' delle preferenze, individuali e insindacabili, che esprimiamo 'scegliendo' i gusti di un cono gelato. Peraltro, il disprezzo di noi euro-americani per la superficialità di questo relativismo è alimentato anche da una nostra sotterranea inquietudine. Infatti, pur senza averne intenzione, esso rimanda a un'altra possibile verità che rischia di riguardarci molto da vicino: come già intravedeva Voltaire, aprendo la voce «Tolleranza» nel suo Dizionario filosofico, è in Borsa che oggi si stabiliscono le regole condivise del gioco e quando usciamo da essa, per tornare a casa, il variare di opinioni e abiti morali e religiosi è tollerato perché innocuo. La diversità tra un ebreo, un cristiano, un musulmano e un non-credente è solo un variare che 'non fa la differenza'. Ne siamo gelosi, ma come lo siamo dei vestiti nei nostri armadi privati – ci caratterizzano e guai a chi ce li toccasse –, ma contano nulla, se non a nutrire la nostra illusione di libertà e originalità.

Nessuno degli odierni critici del relativismo mira ad avversare il pluralismo che quello sembra difendere. Semmai si contesta il modo astratto e in-

consistente in cui questa difesa viene proposta: il pluralismo come sinonimo di un'equivalenza indifferenziata delle possibili alternative, specie quelle etico-morali. È in questa direzione che, per esempio, Diego Marconi (Per la verità. Relativismo e filosofia, 2007) e Roberta De Monticelli (La questione morale, 2010) attaccano il relativismo, il primo più preoccupato di salvaguardare la verità in senso epistemologico, la seconda più attenta a disinnescare lo scetticismo pratico-morale. Entrambi si fanno promotori della disposizione filosofica a rendere ragione e a giustificare pubblicamente le nostre pretese di verità. Queste, allora, non saranno tutte valide ed equivalenti, e sarà possibile scegliere le ben argomentate, lasciando cadere le altre. Ora, già Aristotele (Metafisica, IV, 5-6) aveva sottolineato la non serietà delle posizioni relativistiche, insistendo però su un ancoraggio realistico-ontologico quasi naturalistico: il relativismo ritiene che asserzioni reciprocamente contraddittorie possano simultaneamente essere entrambe vere ma è solo un parlare «per il piacere di parlare», privo del rigore scientifico-filosofico necessario a riconoscere ciò che è vero. Tuttavia Aristotele poteva additare come unico fondamento l'ontologia della sostanza perché muoveva dal presupposto della naturale autocentralità del cosmo e del logos ellenici: mancava ogni sensibilità storica per la propria e per le alternative altrui. I barbari, dunque, non erano altro che i non-greci. Occorre rimarcare, allora, che la questione del relativismo è propriamente moderna e in particolare ricordare, con Tito Perlini (Verità Relativismo Relatività, 2008), come non vi sia solo un relativismo sbrigativo e volgare, ma anche uno serio, la cui dignità getta le radici nel romanticismo tedesco. Con quest'ultimo emerge una nuova sensibilità per le differenze che animano il moto della storia umana. Decisivo nel mediare questa eredità romantica tedesca ai successivi relativismi 'non relativistici' è stato Wilhelm Dilthey (Nuovi studi sulla costruzione del mondo storico nelle scienze dello spirito), il quale ha insistito sulla nozione di 'storicità' in modo che 'relativismo' fosse sinonimo di finitezza e situatezza spazio-temporale e linguistica, e non di assenza di vero valore o di arbitrarietà. Sono questi motivi a preparare il 'relativismo serio' del Novecento, che riemerge sul versante fenomenologico-ermeneutico, dove si sottolinea la precedenza del mondo-della-vita, e sul versante wittgensteiniano, dove si mostra l'inaggrabile rilevanza pragmatica delle forme di vita.

Il 'relativismo' heideggeriano e quello wittgensteiniano – peraltro ben diversi tra loro – sono degni di attenzione solo nel caso in cui non risultino riducibili a quelle chiavi di lettura post-modernistiche che vi scorgono la semplice liquidazione della verità. Resta infatti aperta un'altra via interpretativa secondo la quale Heidegger e Wittgenstein, ognuno da par suo, ridanno voce all'eteronomia esistenziale e pragmatica che vede gli esseri umani consegnati a possibilità determinate, nel mondo-della-vita e nella forma-di vita, dalla si-

tuatezza ontologica, spazio-temporale e linguistica. Si tratta dell'eteronomia che lo spirito moderno sa intendere solo come cedimento alla casualità e all'insensatezza delle circostanze fattuali, recepite come una barabonda accidentale di fenomeni, legata da mere contiguità spazio-temporali, da riscattare attraverso il lavoro autonomo della ragione conoscitiva e morale. Lungi dal portare acqua a siffatto idealismo rappresentativo, sia pure in versione post-moderna, l'ermeneutica heideggeriana da un lato e l'osservazione wittgensteiniana dell'uso dall'altro ne sono viceversa i più strenui antidoti. Dunque «i valori sono figli del tempo e dello spazio» (Marconi) proprio come inteso dal relativismo? Tutta la tensione filosofica di Heidegger e del secondo Wittgenstein mira a mettere in luce il carattere non accidentale o arbitrario del condizionamento ontologico, spazio-temporale e linguistico che viene dall'essere – noi umani – concretamente ed effettivamente situati nel mondo. È tale condizionamento la più concreta manifestazione della verità, la quale è verità anche in quanto non si lascia prendere alle spalle da quelle rappresentazioni che sono le nostre spiegazioni e giustificazioni razionali. Ora, tutto questo comporta senz'altro una minaccia per il progetto del moderno, basato com'è sulla promessa di metodi che superino la naturale divergenza e conflittualità tra gli umani, e tuttavia, a parte il fatto che tale progetto può vantare ben pochi successi sulle situazioni di conflitto, l'autentico punto cruciale sta qui: anche per il 'relativismo serio' non c'è mai errore, tutti quanti sono nel vero. La verità è differenziata in se stessa, segnata da eterogeneità che la pongono in dissidio con se stessa, e di ciò non dispone alcuna soggettività libera, autonoma e razionale. Se Heidegger e Wittgenstein restano 'relativisti', grandi e rigorosi, è perché alludono a un altro tipo di responsabilità, disgiunta dall'autocausazione, e soprattutto perché evitano ogni ipostasi idolatrica della 'fetta di spazio e di tempo' dataci in sorte. La messa in luce di una fondazione, che non dipenda dal principio di ragion sufficiente o da quello di bivalenza vero-funzionale, è salvaguardata da ogni blocco dogmatico e purista che occulterebbe innanzitutto la storicità della situatezza ontologico-pragmatico-esistenziale umana. Per quanto ineludibilmente conflittuali, i nostri modi di vivere non sono monoliti impermeabili e semplicemente autoreferenziali. La situatezza che ci condiziona è storica, e come tale costitutivamente segnata da promiscuità e metamorfosi, prestiti e influenze patite. Viceversa – come ebbe a sottolineare Jacob Burckhardt (Considerazioni sulla storia universale, 1870) – «i barbari non spezzano mai il proprio guscio culturale, così come l'hanno ricevuto. La loro barbarie è nella loro mancanza di storia». Posseggono solo leggende autoreferenziali e «il loro agire rimane legato alla razza».

La redazione Nord-orientale della Rivista ha deciso di raccogliere questo fascicolo sotto un titolo al plurale, Relativismi, in quanto molteplici sono gli

ambiti – epistemologico, morale, religioso, antropologico, culturale – e soprattutto le accezioni e le valutazioni che se ne possono proporre. Peraltro gli stessi autori dei contributi, qui presentati, hanno provenienze, sensibilità e competenze assai diverse tra loro. Il quadro ne acquista, tale è l'auspicio, in ricchezza e dinamicità.

Affidando al sommario e agli abstract il compito di offrire una prima idea delle tematiche affrontate nei singoli saggi, è possibile qui limitarsi a richiamare tre snodi, interconnessi, su cui i contributori insistono attraverso considerazioni di taglio e giudizio diverso. 1. Tutti distinguono tra relativismo e relativismo, e tuttavia propendono per sottolineare come le domande e le risposte del relativismo siano «fuori luogo» (Perissinotto), un «falso problema» (Brena), in quanto scaturito da un «filosofare da fuori e dall'alto» (Giannasi) o da «pigrizia intellettuale» (Costa), scissi dalla pratica della vita. 2. Il relativismo pare ricondurre a fatti accidentali (Giannasi) e a contingenze casuali (Brena) le scelte esistenziali, morali e religiose, che risultano decisive per le nostre vite. Si tratta allora, di contro, di portare in luce il carattere non accidentale del modo in cui gli esseri umani significano e valutano le proprie vite: le categorie di pensiero sono cucite nella stessa pelle (Ligi), costitutive della prassi (Perissinotto), vi è una ragionevolezza di tipo contestuale (Brena-Putnam), un ethos razionale che permea le preferenze individuali (Giannasi-Husserl). 3. 'Relativismo' non si oppone ad assolutismo o a dogmatismo, ma a verità, o meglio, a una relazione con il vero in cui questo ha una precedenza comunque inaggirabile. Una verità performativa, storica e concretamente antropologica, e perciò metamorfica e porosa (Ligi), dinamica e vivente (Costa), effettiva come la chiamata di Dio cui risponde la coscienza umana, cristiana, con l'atto della propria fede (Trabucco). Alla questione della verità è connesso, sia pure in maniera eccentrica, anche il contributo di Calimani. In esso si offre un esempio vivo di relativismo interno alla verità, anziché opposto a essa. Nella libertà e apertura dei possibili commenti alla Torah la tradizione ebraica scorge il dispiegarsi effettivo della verità infinita del testo sacro, verità che nel suo sottrarsi a ogni presa umana inequivoca e definitiva si rivela proprio nell'esercizio infinitamente vario e 'relativo' della libertà del commento.

Gian Luigi Paltrinieri

Questioni

In sé, per noi o per loro Alcune note e digressioni sul relativismo

Non è facile dare una definizione del relativismo né classificare i vari tipi di relativismo e individuare in quali relazioni si trovino l'un o con l'altro; altrettanto complicato è stabilire quali siano le implicazioni pratiche (moralì e politiche) del relativismo, in particolare di quello morale. Il saggio dà alcune indicazioni su questi problemi in relazione soprattutto alle seguenti tre questioni e temi: (1) le motivazioni del relativismo?; (2) che cosa fa di un problema un problema morale? (3) se il relativista ha ragione, perché e di che cosa disputiamo quando disputiamo?

It is not an easy task either to define relativism, or to classify the various types of relativism and identify their mutual relations; likewise it is complicated to determine what the practical (moral and political) implications of relativism are, in particular as to moral relativism. This essay throws some light on the above issues, especially as concerns the following three questions and topics: (1) what are the motivations behind relativism?; (2) what makes a problem a moral one?; (3) if the relativist is right, why – and about what – do we debate, when we do?

1. Diverse cose colpiscono subito quando si affronta la vasta e variegata letteratura sul relativismo¹. Una di queste è la difficoltà di precisare che cosa esattamente voglia dire essere un relativista, a che cosa propriamente si opponga il relativismo², come (con quali strategie critiche e mezzi argomenta-

¹ Questa letteratura è, com'è ovvio, vastissima. Uno strumento molto utile per orientarsi nel dibattito filosofico contemporaneo sul relativismo è il recente *A Companion to Relativism*, a cura di S.D. Hales, Wiley-Blackwell, Oxford 2011.

² Secondo la classificazione proposta da Maria Baghramian, il relativismo rigetta almeno una delle seguenti quattro posizioni filosofiche: universalismo («ci potrebbe e ci dovrebbe essere un accordo universale in questioni di verità, bontà, bellezza, significatività, ecc.»), oggettivismo («i valori cognitivi, etici ed estetici come verità, bontà e bellezza sono indipendenti dalla mente (*mind-independent*)»), assolutismo («verità, bontà, bellezza, ecc. sono atemporali, inalterabili e immutabili»), monismo («per ogni data area o per ogni dato argomento ci può solo essere una opinione, giudizio o norma corretta») (M. BAGHRAMIAN, *Relativism*, Routledge, London/New York 2004, p. 2).

tivi) vi si opponga o addirittura se vi si possa coerentemente³ opporre; una seconda cosa che risulta subito evidente è che pochi filosofi, anche tra coloro che sembrano essere, per gli antirelativisti, casi paradigmatici di relativisti, accettano per sé l'etichetta di «relativista», preferendo altre meno filosoficamente problematiche o compromesse caratterizzazioni⁴; una conseguenza curiosa e non priva di inconvenienti è che solitamente sono gli antirelativisti che ci spiegano che cosa sia e sostenga il relativismo⁵; è forse per questo, ossia per la sua carica critico-polemica, che l'epiteto «relativista» è quasi sempre subito come un'accusa da cui difendersi o una critica a cui reagire, magari rinviandola, come popolarmente si dice, al mittente⁶; una terza cosa riguarda le manifeste implicazioni pratiche (moralì e politiche) del relativismo, anche di quelle versioni del relativismo che sembrerebbero, almeno a prima vista, del tutto asettiche, e il radicale disaccordo su quali propriamente siano queste implicazioni⁷; se infatti per alcuni (ovviamente i re-

³ Come ricorda la Baghramian, «[s]toricamente, il più incisivo così come il più popolare argomento contro il relativismo, almeno a partire da Platone, è stato l'accusa che il relativismo si autoconfuta»; l'argomento è così riassunto: Si consideri l'affermazione «(Ogni) verità è relativa» (R) e ci si domandi se essa sia vera assolutamente o solo relativamente. Ora, «[s]e R è vera assolutamente, allora c'è almeno un'affermazione che è vera non-relativamente. Se, dall'altro lato, è vera *secondo* la concezione relativista della verità [...], allora R è tuttavia falsa *secondo* l'assolutista, e il relativista non può in alcun modo di convincere il suo avversario della sua verità» (Ivi, p. 132; una discussione dell'intera questione si trova alle pp. 132-141).

⁴ Nella lista dei relativisti contemporanei Richard Rorty è quasi sempre presente; in polemica con Hilary Putnam, Rorty rifiuta però, in maniera recisa, l'etichetta, di relativista, si proclama etnocentrista dichiarandosi d'accordo con le critiche che Putnam muove al relativismo; vedi, al riguardo, R. RORTY, *Putnam e la minaccia relativistica*, in *Il neopragmatismo*, a cura di G. Marchetti, La Nuova Italia, Firenze 1999, in particolare p. 99, nota 13 nella quale Rorty ribadisce che «non vi è alcuna verità nel relativismo, ma molta verità nell'etnocentrismo: non possiamo giustificare le nostre credenze (in fisica, in etica o in altre aree) a tutti, ma soltanto a coloro le cui credenze si sovrappongono alle nostre in una misura appropriata» (qui Rorty sta citando dal suo saggio *Solidarietà o oggettività?*, in IDEM, *Scritti filosofici*, I, tr. it. M. Marraffa, Laterza, Roma-Bari 1994, p. 46, nota 13).

⁵ Come ha osservato Alberto Artosi, che ha a lungo insistito su questo aspetto, «quasi tutte le definizioni correnti del relativismo sono definizioni *ostili*» (A. ARTOSI, *Il relativismo è incoerente. E allora?*, in *Relativismo in gioco: regole saperi politiche*, a cura di R. Brigati e R. Frega, «Discipline filosofiche», XVII, 2, 2007, p. 1011, nota 45).

⁶ Secondo Putnam, per esempio, «[c]he il relativismo (totale) sia incoerente è una verità comunemente accettata dai filosofi: dopo tutto, infatti, non è una contraddizione *evidente sostenere* un punto di vista e allo stesso tempo sostenere che *nessun* punto di vista è più giusto, o giustificato, di qualsiasi altro» (H. PUTNAM, *Ragione, verità e storia*, tr. it. N. Radicati di Brozolo, Il Saggiatore, Milano 1985, p. 130); a sua volta, Michael Devitt ritiene però che «la posizione di Putnam ricordi il kantismo relativistico che ho attribuito a Kuhn, Feyerabend e ai filosofi radicali della scienza» (M. DEVITT, *Realism and Truth*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 1997², p. 230).

⁷ Come è stato osservato, sono queste implicazioni, moralì e politiche che spiegano la passione che caratterizza la controversia sul relativismo: «Sono le implicazioni moralì che il relativismo è spesso ritenuto avere che spiega l'attrazione che esercita sui suoi aderenti; è ugualmente vero che l'opposizione a esso è solitamente motivata su basi moralì» (N. LEVY, *Moral Relativism. A Short Introduction*, Oneworld, Oxford 2002, p. 55).

lativisti e i loro amici) il relativismo promuove, contro ogni prevaricazione e violenza, la convivenza e la tolleranza tra culture, forme di vita, sistemi di valori differenti, per altri (gli antirelativisti, siano essi universalisti, oggettivisti, assolutisti o monisti, e i loro amici) esso ha la duplice negativa conseguenza, per un verso, di indebolire i nostri valori, in particolare i nostri valori morali⁸, ma anche, e insieme, quelli epistemici, e, per un altro, di privarci della capacità e del diritto di criticare i disvalori, le superstizioni e le pratiche aberranti altrui⁹; una quarta e ultima cosa riguarda il carattere di diagnosi storica che la critica al relativismo come la sua difesa sovente assume: il relativismo sarebbe il segno di un tempo o di un'epoca (l'epoca della nietzscheana «morte di Dio»)¹⁰ segnata dalla caduta di tutti gli assoluti (verità, valori, criteri) e da quello che, proprio sulle orme di Nietzsche, Max Weber ha chiamato «il politeismo dei valori»: «A seconda del proprio atteggiamento di fondo ciascuno considera l'uno il dio e l'altro il demonio o viceversa. Ognuno deve decidere quale *per lui* è il dio e quale il demonio. E lo stesso si ripete in tutti gli ordinamenti della vita. [...] oggi il politeismo è la realtà quotidiana»¹¹. Se questa è la diagnosi, non può stupire che il relativismo sia da molti considerato poco più che un aspetto o una manifestazione del tanto diffuso e così inquietante nichilismo contemporaneo.

2. Una cosa è comunque certa: vi sono molte varietà di relativismi così come vi sono diversi modi di classificarli. Come ha scritto Maria Baghramian, «[i]l relativismo assume molte figure e forme e la loro combinazione ha reso ancora più difficile un problema già intricato. Una difficoltà le discussioni sul relativismo devono affrontare è la mancanza di accordo su

⁸ Con riferimento al relativismo morale, così ha scritto, per fare uno dei tanti esempi possibili, John W. Cook: «Se la dottrina del relativista si diffonde in lungo e in largo e la gente arriva a credere che la moralità non è nient'altro che un insieme di convenzioni sociali arbitrarie, la gente non si sentirà più sinceramente *obbligata* a fare (o a non fare) certe cose» (J. W. COOK, *Morality and Cultural Differences*, Oxford University Press, Oxford/New York 1999, p. 41).

⁹ Infatti, quelli che per noi sono infatti disvalori e pratiche aberranti possono essere per loro valori e pratiche moralmente lecite o addirittura moralmente obbligatorie. Si pensi, al riguardo, agli esempi spesso impiegati nella letteratura pro e contro il relativismo morale: i sacrifici umani, la schiavitù, l'infibulazione femminile, eccetera.

¹⁰ Il riferimento è ovviamente al § 125 (*L'uomo folle*) de *La Gaia scienza*: «Che mai facemmo, a sciogliere questa terra dalla catena del suo sole? Dov'è che si muove ora? Dov'è che ci muoviamo noi? Via da tutti i soli? Non è il nostro un eterno precipitare? E all'indietro, di fianco, in avanti, da tutti i lati? Esiste ancora un alto e un basso? Non stiamo forse vagando come attraverso un infinito nulla? Non alita su di noi lo spazio vuoto?» (F. NIETZSCHE, *La Gaia Scienza*, tr. it. F. Masini, in *Idilli di Messina. La gaia scienza. Scelta di Frammenti postumi 1881-1882*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Mondadori, Milano 1971).

¹¹ MAX WEBER, *La scienza come professione*, tr. it. P. Volonté con testo tedesco a fronte., Rusconi, Milano 1997, p. 113.

come classificare le sue varie forme»¹². Qui non affronterò nel dettaglio il problema né difenderò una mia proposta di classificazione. Mi basterà richiamare alcuni punti al fine di proporre alcune considerazioni, ancora molto generali, sul relativismo, con particolare riferimento a quello che è noto come relativismo morale, con l'obiettivo di mostrare che ciò che il relativismo primariamente ci restituisce¹³ è una rappresentazione, più drammatica che irenica, della nostra condizione etica; una condizione a cui non si può reagire semplicemente sulla base dell'appello al bisogno umano di assolutezza.

Possiamo considerare relativista chi sostenga che niente, in tutti i domini o in qualche determinato dominio (cognitivo, etico, estetico, eccetera), è quello che è, o che niente è quello che dichiariamo che sia, *simpliciter* o assolutamente: una proposizione non è vera (o falsa) *simpliciter*; una credenza non è giustificata (o ingiustificata) *simpliciter*; un oggetto non è bello (o brutto) *simpliciter*; un'azione non è moralmente buona (o moralmente cattiva) *simpliciter*; un albero non è un albero *simpliciter*. Basandosi sul tipo di valore di volta in volta coinvolto (verità, giustificatezza, bellezza, bontà, esistenza) possiamo chiamare, come ormai si è soliti fare, il primo tipo di relativismo aletico (o della verità), il secondo epistemico, il terzo estetico, il quarto etico o morale, il quinto ontologico¹⁴. Forte, estremo o globale è il relativismo che dichiara che ciò vale per tutti i domini e valori; ma ovviamente un relativismo può essere forte anche solo per quanto riguarda il proprio specifico dominio e valore; per esempio, per il dominio cognitivo e il valore verità, forte è il relativismo il quale sostenga che tutte le verità sono relative, ossia che non vi è alcuna proposizione che sia vera *simpliciter*; moderato o locale¹⁵ è invece, rispetto a questo dominio e valore, il relativismo

¹² BAGHRAMIAN, *Relativism*, cit, p. 5. Proposte di classificazione si possono trovare in P. O'GRADY, *Relativism*, Acumen, Chesham 2002, il quale si richiama alla classificazione di S. HAACK, *Manifesto of a Passionate Moderate*, Chicago University Press, Chicago 1998, p. 149, M. KRAUSZ, *Mapping Relativisms*, in *Relativism. A Contemporary Anthology*, a cura di M. Krausz, Columbia University Press, New York 2010, pp. 13-30, A. COLIVA, *I modi del relativismo*, Laterza, Roma-Bari 2009, pp. x-xii.

¹³ Forse sarebbe meglio dire che è questo l'aspetto del relativismo che trovo più rilevante, quali che siano le motivazioni e gli obiettivi che caratterizzano le diverse posizioni relativiste.

¹⁴ Ovviamente, i diversi tipi di relativismo non se ne stanno semplicemente l'uno accanto all'altro. Per esempio, come è stato osservato, «[p]arlando in generale, i relativisti epistemici sono anche relativisti morali. Se su nessun soggetto vi può essere conoscenza assoluta, allora non ci può essere conoscenza assoluta sulla moralità. Così solitamente si ritiene che il relativismo epistemico *implichi* il relativismo morale» (LEVY, *Moral Relativism*, cit., p. 17).

¹⁵ Moderato o locale viene talvolta chiamato chi è relativista rispetto a un determinato dominio e valore, ma non rispetto a tutti i domini e valori. In questo senso, un relativista morale che non fosse anche un relativista aletico sarebbe un relativista moderato o locale.

che sostenga che, se non tutte, almeno alcune verità sono o possono essere relative.

Ma relative a che cosa? Le risposte a questa domanda sono state molte e diverse e hanno dato luogo a una classificazione dei relativismi che si intreccia con quella sopra richiamata: relative alle culture, alle forme di vita, alle epoche storiche, alle lingue, agli schemi concettuali, ai sistemi epistemici, a quelli etici o a quelli estetici¹⁶. Quale che sia la risposta (culture, forme di vita, epoche storiche, lingue, schemi concettuali, sistemi epistemici, etici, estetici), ciò che è essenziale è che essa si declini al plurale; in effetti, storicamente il relativismo nasce proprio dal riconoscimento che le culture, le lingue, eccetera, sono molteplici e che, di conseguenza, la nostra cultura non è la sola e unica cultura, la nostra lingua non è la sola e unica lingua, eccetera; del resto, è solo scoprendo che vi sono altre culture, lingue, eccetera, che si può scoprire che vi è qualcosa come la *nostra* cultura, la *nostra* lingua, eccetera, e che si può, a partire da questo, riconoscere che la nostra cultura non ci è necessariamente dettata dalla natura, così come la nostra lingua non ci è necessariamente dettata dal pensiero come ridicolmente riteneva quell'uomo politico francese il quale, come ricorda Wittgenstein, «scrisse una volta che è una peculiarità della lingua francese che le parole siano collocate nello stesso ordine in cui vengono pensate»¹⁷.

All'origine del relativismo sta dunque la scoperta degli altri e che gli altri sono tali perché considerano giuste cose che noi consideriamo ingiuste (e viceversa), apprezzano cose che noi disprezziamo (e viceversa), confidano in cose su cui noi abbiamo imparato a diffidare (e viceversa), sopportano cose che noi consideriamo insopportabili (e viceversa), credono cose che noi troviamo incredibili (e viceversa), desiderano cose che noi aborriamo (viceversa), eccetera, eccetera; le loro credenze insomma sono spesso, o almeno talora, incompatibili con le nostre e le loro reazioni e comportamenti sono spesso, o almeno talora, inconciliabili con i nostri: quello che per noi è un

¹⁶ Ovviamente, una risposta non esclude le altre; per esempio, «lingue» e «schemi concettuali» possono essere parte di una stessa risposta se si ritiene, come molti filosofi novecenteschi hanno ritenuto, che al di fuori della lingua non vi siano né concetti né padronanza concettuale.

¹⁷ L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, tr. it. R. Piovesan e M. Trinchero, Einaudi, Torino 1967, Parte prima, § 336. Così inteso, il relativismo si è storicamente assunto una funzione che potremmo chiamare «antidogmatica», se per dogmatismo si intende ciò che intende quando nelle *Ricerche filosofiche* denuncia come dogmatici coloro credono «di star continuamente seguendo la natura, ma in realtà non si seguono che i contorni della forma attraverso cui la guardiamo» (Parte prima, § 114). Che vi sia un legame tra relativismo e antidogmatismo è già evidente in questo motissimo passo di Michel de Montaigne: «[O]gnuno chiama barbarie quello che non è nei suoi usi; sembra infatti che noi non abbiamo altro punto di riferimento per la verità e la ragione che l'esempio e l'idea delle opinioni e degli usi del paese in cui siamo» (M. DE MONTAIGNE, *Saggi*, tr. it. F. Garavini, Adelphi, Milano 1992, vol. I, p. 272 (*Dei cannibali*)).

gesto di pietà è per loro un gesto di viltà; quello che per noi è un torto subito è per loro un atto di riparazione; quello che per noi è un omicidio è per loro un sacrificio; quello che per noi è un evento naturale è per loro un segno divino; quella che per noi è la fine della vita ne è per loro l'inizio. È per questo che noi siamo noi e loro sono loro, anche se questo non esclude che molto di loro sia in noi e molto di noi in loro¹⁸. Ovviamente, è quando noi e loro ci troviamo a occupare lo stesso tempo e spazio che queste differenze, o almeno alcune di esse, diventano problematiche; per esempio, è abbastanza evidente che, se vogliamo vivere insieme organizzando uno spazio comune, un sacrificio umano non può essere allo stesso tempo un omicidio. Ma che cosa dovremmo fare in questo caso? Condannare come omicidio quello che consideravano un sacrificio o sublimare come sacrificio quello che consideravamo un omicidio? Nei sacrifici umani degli Aztechi gli Spagnoli videro solo stragi e omicidi. Avevano forse ragione? O fu solo un atto di sopraffazione? È nella risposta che dà a questa e ad altre domande simili che si manifesta il relativista.

Relativista, infatti, non è semplicemente colui che constata o attesta le differenze; che molti antropologi (abituati per il loro mestiere a trattare la diversità) siano (o siano stati) relativisti è un fatto, non un tratto costitutivo o necessario della loro disciplina. Perché vi sia relativismo occorre fare un ulteriore passo e sostenere che nessuna cultura (in generale, nessun sistema di riferimento) è, di principio, superiore (epistemicamente, eticamente, eccetera) a un'altra; una cultura è sempre e solo diversa da ogni altra, mai migliore o peggiore; ciò significa che è sempre indebito¹⁹ valutare una cultura dall'esterno perché questo esterno è solo e unicamente un'altra, diversa e paritaria cultura. Per esempio, una pratica come la già ricordata infibulazione femminile, che per noi è moralmente sbagliata non lo è o può non esserlo per loro; ovviamente, date certe condizioni, possiamo spiegar loro perché la riteniamo moralmente sbagliata, e perché essi, *secondo noi*, sbagliano a non considerarla tale, ma le ragioni che possiamo dare sono e restano, in ultima istanza, le *nostre* ragioni (*nostre* perché relative alla nostra cultura, al nostro sistema di valori, eccetera); a loro volta, date certe condizioni, essi possono spiegarci perché non lo sia affatto sbagliata, e perché sbagliamo, *secondo loro*, a considerarla tale, ma le ragioni che ci possono dare sono e re-

¹⁸ Uso qui, con grande libertà e imprecisione, questa distinzione tra noi e loro solo per comodità, senza voler suggerire in nessuna maniera una visione monolitica e aporetica del «noi» e del «loro». Su tutta questa tematica, in relazione a Wittgenstein e alla sua lettura di James G. Frazer si veda C. ROFENA, *Wittgenstein e l'errore di Frazer. Etica morfologica ed estetica antropologica*, Mimesis, Milano-Udine 2011.

¹⁹ Ovviamente, questo non esclude che lo si sia fatto e che si continui a farlo.

stano, in ultima istanza, le *loro* ragioni (*loro* perché relative alla loro cultura, al *loro* sistema di valori, eccetera). Ma com'è veramente o in sé quella pratica? È o non è moralmente sbagliata? Secondo il relativista non vi può essere che una risposta: per noi (per i nostri principi, valori) lo è, moralmente sbagliata; per loro (per i loro principi e valori) non lo è. Questo è tutto; e questo è tutto significa: fermati qui e evita di domandare se i loro principi e valori siano peggiori o migliori dei nostri. Su quali principi e valori potresti mai basarti per stabilirlo? Evidentemente non sui loro, ma nemmeno sui nostri. Forse su altri principi e valori? Ma su quali e perché mai? Come faresti a stabilire che questi altri principi e valori sono migliori sia dei nostri che dei loro? Forse ricorrendo ad altri principi e valori? Ma quali? È proprio questa risposta che fa di qualcuno un relativista. Come ricordavamo, questa conclusione può essere, a sua volta, valutata positivamente o negativamente nelle sue implicazioni; per gli uni essa significa tolleranza e rinuncia a ogni prevaricazione; per gli altri, significa indifferenza, moralmente colpevole, per le molte sofferenze e umiliazioni che quella pratica produce.

Ovviamente, questa è la risposta che dà il relativista; per noi quella pratica può essere sbagliata *simpliciter*, non sbagliata *per noi*; per noi le nostre ragioni sono *le* ragioni; e per loro, quella stessa pratica può non essere sbagliata, *simpliciter* e non *per loro*; per loro le loro ragioni sono *le* ragioni. Viene allora da domandarsi da quale luogo il relativista parli se non può non essere né il nostro né il loro luogo. La risposta non deve obbligatoriamente essere che egli, con ben poca coerenza, parla da quello stesso «non-luogo»²⁰ che rimprovera all'assolutista di aver evocato. Forse egli parla, come si diceva, da quel deserto in cui la «morte di Dio» lo ha lasciato. In questo senso, anche il relativismo è relativo, così come anche il deserto è un luogo. Del resto, come si può facilmente constatare, il relativismo non attecchisce là dove Dio è ancora vivo e vegeto, abbia esso il volto del Dio della Bibbia o del Corano o il volto inaspettato della scienza dei naturalisti. In questo senso, relativista non è tanto chi afferma che tutto (o che molto) è relativo, quanto piuttosto colui che ci domanda innanzitutto che cosa vi sia di assoluto; e questo, come abbiamo ricordato, storicamente accade quando un 'assoluto' si scontra con qualche altro 'assoluto' o con i molti altri 'assoluti'. Così inteso, il relativista è colui che può ritenere che l'onere della prova spetti all'assolutista.

²⁰ Come ha scritto Putnam, il relativismo è, come il realismo metafisico, «un tentativo impossibile di guardare al mondo da nessun luogo» (H. PUTNAM, *Realismo dal volto umano*, tr. it. E. Sacchi, Il Mulino, Bologna 1995, p. 138).

Ma forse ciò che il relativista vuole suggerire è che tutti noi (noi e loro) siamo, per così dire, implicitamente relativisti. Sbagliato è sempre sbagliato per noi, anche se quel «per noi» resta implicito quando affermiamo che qualcosa è sbagliato; così come tutta la legna è tutta la legna che ho tagliato nel bosco, anche se quel «che ho tagliato nel bosco» resta implicito quando affermo che ho accatastato in cantina tutta la legna. Ma come la mettiamo con tutti quelli che ritengono che qualcosa è moralmente sbagliato anche e proprio perché non lo è meramente per noi; ossia, per coloro per i quali «È sbagliato per noi» è tutt'al più un modo di dire qualcosa come: «Crediamo che sia sbagliato, ma potrebbe non esserlo»? Ciò che il relativista può eventualmente affermare è che costoro sono assolutisti relativamente, non che sono implicitamente relativisti. Ciò che il relativista non può negare, insomma, è che vi siano assolutisti, anche se ritiene l'assolutismo (filosoficamente) errato. Come subito vedremo, è questo che rende il relativismo più drammatico, o meno irenico, di quanto normalmente supposto.

3. Torniamo all'esempio dell'infibulazione femminile. Come si sa, per noi (ci si perdoni, ancora una volta, questo «noi» generico e indistinto) l'infibulazione femminile è qualcosa di moralmente sbagliato. Ora, di fronte alle società che la praticano la domanda che spesso ci si pone è perché non lo sia anche per loro: «Come fanno a non considerare sbagliata un'usanza così evidentemente sbagliata? Un'usanza che umilia e ferisce, nel fisico e nell'anima, le donne?». La risposta del relativista è che per loro (anche qui ci si perdoni questo «loro» generico e indistinto) in essa non vi è nulla di moralmente sbagliato; al contrario, essa è parte integrante della loro cultura e sistema di valori; per loro insomma sarebbe moralmente sbagliato non praticarla. Ci troviamo così in un vicolo cieco; per un verso, infatti, ci sentiamo moralmente obbligati a impedire qualcosa che riteniamo moralmente sbagliato; dall'altro, se lo facessimo, obbligheremo qualcuno a non fare qualcosa che ritiene di essere moralmente obbligato a fare. Certo, se potessimo dimostrarli che quell'usanza è universalmente o in sé moralmente sbagliata, usciremmo subito da quel vicolo; ma è proprio quello che, a detta del relativista, non possiamo fare. Perché mai i nostri principi e valori dovrebbero essere superiori ai loro? Insomma, chi siamo noi per giudicarli? In fondo, si potrebbe dire, è proprio perché siamo *noi* che li giudichiamo che non *li* possiamo giudicare. A chi ritenga sbagliata l'infibulazione femminile e sia anche un relativista non resta insomma che sperare che essa arrivi a essere giudicata da chi ora la pratica come noi già la giudichiamo, ossia come moralmente sbagliata. Ma se può così sperare è perché egli è sì relativista, ma niente affatto scettico o nichilista: egli non ha dubbi che l'infibulazione fem-

minile sia moralmente sbagliata; se aggiunge «per noi», non è per ricondurre il sapere al mero credere. È per questo che, come già anticipato, il relativismo è più drammatico, o meno irenico, di quello che solitamente si pensa. Che altri non ritengano sbagliata l'infibulazione femminile non la rende per noi in alcun modo meno moralmente sbagliata né rende meno cogenti le nostre ragioni. Se prima ci domandavamo chi siamo noi per giudicare, ora dobbiamo anche domandarci chi siamo noi per non giudicare. E vale ovviamente anche il viceversa: chi siamo noi per essere giudicati, ma anche: chi siamo noi per non essere giudicati. Per il relativista, le due domande non possono che andare insieme. In questo senso, il relativismo, più che una soluzione etica o una dissoluzione dell'etica, costituisce una rappresentazione della nostra condizione etica.

4. Dunque, la stessa cosa (azione, pratica, eccetera) è per noi moralmente sbagliata, mentre per loro non lo è. Ciò significa che sia loro che noi distinguiamo tra ciò che è moralmente sbagliato e ciò che non lo è, anche se ciò che è moralmente sbagliato per noi non sempre lo è anche per loro. Per il relativista, insomma, tra noi e loro vi è disaccordo su ciò che è moralmente sbagliato e questo in quanto essi rispondono diversamente da noi alla stessa domanda: Com'è questa cosa (azione, pratica, eccetera)? Moralmente sbagliata o no? Insomma: vi è disaccordo perché le risposte sono diverse; ma le risposte possono essere diverse perché la domanda è la stessa. E il disaccordo resta, anche se il relativista aggiunge che le risposte, per quanto incompatibili, possono essere entrambe corrette; infatti, come più volte ribadito, la stessa cosa può essere (per noi) e non essere (per loro) moralmente sbagliata; e viceversa. Anzi, per il relativista questo disaccordo deve essere preservato perché è proprio esso che rende il relativismo filosoficamente (e non solo filosoficamente) non banale.

Ma siamo davvero certi che la domanda sia la stessa? Ammettiamo pure che le nostre risposte siano sempre nostre e le loro sempre loro, ma di chi è propriamente la domanda? Da dove proviene: da loro, da noi, da loro e da noi all'unisono? Per esempio, per noi l'infibulazione femminile può essere un evidente caso di pratica moralmente sbagliata; per loro, al contrario, può essere un evidente caso di pratica moralmente giusta; ma vi è anche una terza possibilità, ossia, per dirla un po' rozzamente, che per loro l'infibulazione sia una pratica che con la morale non ha proprio nulla a che fare: essa è parte della loro vita e moralmente non è né giusta né sbagliata; a un certo punto la si pratica; questo è tutto. Ebbene, ciò che dovremmo ora domandarci è se potremmo mai convincerli (razionalmente) che questo non è tutto, ossia se potremmo mai convincerli (razionalmente) a conside-

rare la loro pratica *moralmente* problematica. Ma come si decide che cosa appartiene alla morale? Si pensi, per esempio, all'uccisione degli animali, per cibarsene, per trarne oggetti e suppellettili (pellame e pellicce, per esempio), per sperimentare nuovi farmaci e terapie mediche o addirittura per divertimento, come nella caccia. Molti oggi considerano questa uccisione moralmente sbagliata, in tutti i casi e senza eccezioni; altri la considerano sbagliata solo in alcuni determinati casi o se avviene secondo certe modalità (con sofferenze inutili, eccetera) o se riguarda certe specie di animali (per esempio, i primati); molti altri sono incerti: si pongono il problema senza avere per esso una risposta certa o univoca; altri non si pongono nemmeno il problema, anche se è sempre più difficile non porsi. Ed è sempre più difficile perché quello dell'uccisione degli animali e, più in generale, quello del nostro rapporto con gli animali è progressivamente diventato per molti di noi un problema morale. Ma come lo è diventato? Credo che sia impossibile dare una risposta univocamente secca a questa domanda. Potremmo dire che perché qualcosa diventi per noi moralmente problematico occorre che molte cose cambino in noi (in quello che sentiamo, immaginiamo, eccetera) e attorno a noi (nelle nostre condizioni materiali di vita, per esempio, ma ovviamente non solo). Se niente cambia, qualcosa non diventa, per magia, un problema morale. È questo che forse ci suggerisce Wittgenstein in una delle sue tarde annotazioni: «Potrebbe darsi, per esempio, che un tizio che sia appena sfuggito al terrore della morte, eviti di far male anche a una mosca, anche se in un'altra occasione l'avrebbe ammazzata senza pensarci su due volte. O che, avendo davanti ai propri occhi questa esperienza vissuta, esiti a fare quello che altrimenti avrebbe fatto senza esitare»²¹. È come se qualcuno ora ci domandasse se per noi sia moralmente sbagliato spezzare il ramo di un albero per farne un bastone o lanciare lontano la pietra che ci ha fatto inciampare. Credo che risponderemmo che qui, in questi due casi, non è in questione il moralmente giusto o di sbagliato, anche se forse sentiremmo che il caso del ramo spezzato non è esattamente simile a quello della pietra lanciata. Possiamo ovviamente provare a immaginare che l'una o l'altra di queste azioni (spezzare un ramo; lanciare lontano una pietra) o addirittura entrambe diventino oggetto di interrogazione morale: si deve o non si deve (moralmente) spezzare un ramo? Si deve o non si deve (moralmente) lanciare lontano una pietra? Il punto è che immaginare una vita con un posto per queste domande e per queste esperienze morali significa immaginare una vita assai differente dalla vita come noi la conosciamo e viviamo. Ma una vita che si ponesse questi interrogativi sui rami

²¹ L. WITTGENSTEIN, *Zettel*, tr. it. M. Trinchero, Einaudi, Torino 1986, § 561.

spezzati e le pietre lanciate sarebbe una vita moralmente superiore o moralmente inferiore a una vita (la nostra vita) in cui senza esitazione alcuna i rami vengono spezzati e le pietre lanciate? Certo, sarebbe molto diversa e non vi è dubbio che per loro sarebbe moralmente sbagliato (e insopportabilmente antropocentrico) ciò che per noi, a quanto sembra, non è nemmeno un problema morale. Che dire d'altro? Come rispondere? Vi può essere una risposta? Oppure, come ritiene il relativista, è la domanda stessa a essere fuori luogo? Ma possiamo evitare di porla una volta posta?

5. È indubbio che su molti temi morali vi sono dispute e dibattiti ed è anche indubbio che talora ciò che è in gioco non è tanto l'applicazione di un principio a un caso particolare, quanto piuttosto la stessa validità di quel principio o, quantomeno, la sua relazione con altri principi. Se due principi, entrambi moralmente cogenti, entrano in conflitto, quale dei due deve prevalere? Per esempio, nel dibattito sulla eutanasia il conflitto non è (o non sempre è)²² sui principi in quanto tali, bensì sull'ordine di priorità tra principi condivisi. Qui non intendo però toccare questo ordine di problemi. Ciò che voglio domandarmi è piuttosto questo: se per il relativista si possano davvero dare dispute, per esempio dispute morali, in un qualche senso non banale del termine.

Normalmente, si ha una disputa quando qualcuno asserisce qualcosa (che la poesia di Guido Gozzano è noiosa; che le droghe non devono essere in nessun caso liberalizzate; che Heidegger è il più importante filosofo del Novecento; che la politica inglese ha inizialmente favorito l'espansione nazista; che le rape sono insipide, eccetera, eccetera) e qualcun altro asserisce il contrario (o il contraddittorio) di quanto asserito dal primo (che la poesia di Gozzano è tutt'altro che noiosa; che le droghe dovrebbero essere liberalizzate; che il più importante filosofo del Novecento non è Heidegger, bensì Husserl; che la politica inglese è stata ininfluyente; che le rape sono gustosissime, eccetera, eccetera). Com'è ovvio, perché una disputa anche solo inizi occorre che quelli che vi prendono parte condividano molte cose differenti; per esempio, (a) devono parlare la stessa lingua o capire ciascuno la lingua dell'altro; (b) devono avere in comune molti concetti, conoscenze e valori; così, per esempio, non potrebbe esserci una disputa sulla poesia di Gozzano se nessuno dei due avesse mai letto una poesia di Gozzano, se «noiosa» non fosse per entrambi una valutazione negativa, se non avessero

²² Per esempio, la disputa è sui principi se qualcuno rifiuta l'eutanasia sulla base di un principio etico-teologico («La vita è un dono divino che nessuno può rifiutare») che l'altro non riconosce o rifiuta come principio.

alcun concetto di letteratura, verso, composizione poetica, eccetera; ma soprattutto (c) devono sapere (almeno implicitamente) che cosa comporti e quale sia, per così dire, il *point* del disputare (nei suoi vari momenti: asserire, argomentare, confutare, eccetera). Bisogna insomma che sappiano (almeno implicitamente) perché si disputa e quali sono le condizioni del disputare. Ma, per l'appunto, perché si disputa?

Semplificando, potremmo dire che chi partecipa a una disputa, se non lo fa solamente per noia o per il puro gusto di stupire o contraddire o per altri simili motivi, lo fa perché ritiene (a) che ciò che asserisce sia vero; (b) che le sue ragioni per asserirlo siano buone; (c) che sia in ogni caso importante stabilire che lo sia; (d) che per farlo occorra provare che le ragioni di chi lo nega non sono buone ragioni. Insomma, chi partecipa a una disputa vuole che si arrivi a fissare la verità o almeno la giustificatezza di quanto ha asserito contro chi sostiene che ha asserito il falso o almeno che ci sono buone ragioni per asserire il contrario di quanto egli ha asserito. Per dirlo con una formula, chi partecipa a una disputa vuole che la disputa si concluda. Ovviamente, e come ben sappiamo, non sempre (per non dire solo raramente) le dispute si concludono, anche se si chiudono o terminano; e questo per i più vari motivi. Alcuni di questi casi sono per noi qui irrilevanti; per esempio, una disputa può terminare perché almeno uno la interrompe perché semplicemente non ha più tempo, perché gli sembra che l'altro non lo stia davvero ad ascoltare, perché ha di meglio da fare, perché non è poi così importante chi abbia ragione, perché ben poco dipende dall'esito della disputa, perché non vuole dimostrarsi troppo testardo, perché l'amicizia è più importante della disputa e del suo esito, eccetera, eccetera. Ma vi sono anche i casi in cui la disputa si conclude provvisoriamente perché le ragioni, per quanto non decisive, stanno più da una parte piuttosto che dall'altra; per quanto provvisoria, anche questa è una conclusione, così come una battaglia vinta è pur sempre una vittoria, anche se, per così dire, la guerra resta ancora da vincere. E vi sono poi quei casi in cui la disputa non sembra avere una conclusione; le ragioni dell'uno non scalzano né indeboliscono le ragioni dell'altro (e viceversa), e questo anche se nessuno dei due ha confuso i termini, ha argomentato malamente o ha ignorato cose che doveva conoscere. In questi casi, si può sospendere (in uno spirito scettico) il giudizio o si può semplicemente rinviarlo²³.

Le dispute a cui pensa il relativista non sono però di questo genere; per esempio, la disputa sull'infibulazione sembra chiusa prima ancora di ini-

²³ Su questo e altri aspetti del problema si possono vedere i vari saggi raccolti nel volume *Disagreement*, a cura di R. Feldman e T. A. Warfield, Oxford University Press, Oxford 2010.

ziare. Su che cosa dovremmo mai disputare? Per loro l'infibulazione non è moralmente sbagliata e hanno tutte le ragioni (le loro ragioni) per giudicarla così; per noi, l'infibulazione è moralmente sbagliata e abbiamo tutte le ragioni (le nostre ragioni) per giudicarla così. Su questo non vi è disputa. Sicuramente non possiamo pretendere che essi concludano, sulla base delle loro ragioni, che l'infibulazione è moralmente sbagliata (nessuna delle loro ragioni sostiene questa conclusione per cui sarebbe del tutto irragionevole per loro assentirvi), né essi, a loro volta, lo possono pretendere da noi (nessuna delle nostre ragioni sostiene la conclusione che l'infibulazione non sia moralmente sbagliata per cui sarebbe del tutto irragionevole per noi assentirvi). A quanto sembra, solo se una delle due parti diventa irragionevole la disputa si conclude. Ma questa difficilmente può essere chiamata una conclusione o può essere ciò che vogliamo come conclusione. Viene allora da domandare al relativista perché mai si continui, e con grande intensità, a disputare e di che cosa propriamente si disputi. Sembra che il relativista non abbia una risposta; per lui le dispute morali sembrano essere, nella sostanza, inutili o addirittura ingannevoli²⁴; ciò che si potrebbe quasi ritenere una *reductio ad absurdum* del relativismo, soprattutto se si considera quanto rilevanti e coinvolgenti siano, sia in teoria che nella pratica e agli occhi dello stesso relativista, le dispute morali. In questa maniera sembriamo esser condotti a una conclusione che avevamo già intravisto: più che una posizione in etica, il relativismo è una rappresentazione della nostra condizione etica o, quantomeno, di quella condizione etica (contemporanea? occidentale?) nella quale ci troviamo a disputare di ciò che ci appare, nel contempo, indisputabile. Insomma: come possiamo non giudicare? Ma insieme: come facciamo a giudicare²⁵?

Luigi Perissinotto

²⁴ Almeno una disputa non può comunque essere inutile per il relativista: quella in cui si disputa sulle stesse condizioni della disputa. Dal mio punto di vista, una parte non secondaria delle dispute morali appartengono a questo genere di dispute.

²⁵ Ovviamente, tutto questo non parla di per sé in favore dell'assolutismo, soprattutto se, come spesso succede, quell'assolutismo si riduce a poco più di una esigenza o pretesa di assolutezza.

Quanto è moderno il relativismo? Il mondo messo in prospettiva e le svolte assiali dell'umanità

Nella vita quotidiana per «relativismo» intendiamo cose diverse, alcune apprezzabili, altre meno. Anche nel discorso filosofico tendiamo a distinguere il relativismo come forma di pigrizia intellettuale, dal relativismo come sforzo iperreflessivo teso a smascherare la dipendenza anche delle nostre certezze più solide da un contesto tacito ingiustificabile. Spesso questa variante di relativismo è contrapposta al realismo anche se, a ben vedere, il concetto moderno di realtà può essere esso stesso considerato come il prodotto di una mossa relativizzante. Nel saggio viene proposta una variante debole di realismo non epistemico, del quale viene suggerita la compatibilità con un'attitudine relativistica. Quest'ultima, a sua volta, viene contestualizzata storicamente sulla base di tre metaracconti concentrici che potrebbero servire da genealogia non svilente del relativismo moderno.

In everyday life, we mean different things by «relativism», some valuable, others less so. In philosophy as well, we tend to distinguish relativism as a form of intellectual laziness from relativism as a hyperreflective effort aimed at exposing the dependence of even our most solid certainties on an unjustifiable tacit context. Often, this variety of relativism is contrasted with realism, although, with the benefit of hindsight, the modern concept of reality may itself be regarded as the product of a relativizing move. In the essay, a weak variant of epistemic realism is advocated, which is thought to be compatible with a non-quietist relativistic attitude. The latter, in turn, is historically contextualized on the basis of three concentric metanarratives that are intended as a non-debunking genealogy of modern relativism.

1. «D'altra parte, tutto è relativo». Come perla di saggezza snocciolata alla fine di una discussione accalorata, questa frase inoffensiva assolve spesso nelle nostre vite la stessa funzione dell'«ultima parola» evocata nel titolo di un bel libro di Thomas Nagel¹. Per il disappunto del filosofo americano,

¹ T. NAGEL, *L'ultima parola. Contro il relativismo*, trad. it. di G. Bettini, Feltrinelli, Milano 1999.

non si tratta però di un autentico *knock-down argument*: la vetta trionfale di un crescendo inferenziale che ponga insindacabilmente fine a una disputa condotta con i migliori argomenti disponibili. È piuttosto un'efficace *exit strategy* che lascia tutto invariato nella vita delle persone. Dire «tutto è relativo» equivale in sostanza a rasserenare gli animi: «orsù, non prendertela: che ci vuoi fare?».

In che cosa consiste, allora, se esiste, il *depositum sapientiae* di tale cliché? La sua rilevanza teorica – l'idea che desta la curiosità degli amanti delle controversie filosofiche – sta nel suo far balenare l'ipotesi che ogni opinione, e qualsiasi strategia di giustificazione che cerchi di validarla, sia sempre l'espressione di un punto di vista e, di conseguenza, il prodotto di una selezione ingiustificata dell'infinita complessità dell'esperienza, appesantita dai suoi inevitabili punti ciechi.

Il dubbio è contagioso. E se il nostro accesso ai contenuti della conoscenza non fosse affatto neutrale? Se fosse l'effetto di uno stile di parzialità impossibile da giustificare? E se il ricorso alle dimostrazioni ostensive – «guarda là, le cose stanno proprio come ti avevo detto» – fosse impraticabile al di fuori di situazioni elementari, cognitivamente poco significative?

Le conseguenze di questa deflagrazione di perplessità potrebbero essere catastrofiche per l'edificio delle nostre certezze e, quindi, per la nostra stessa pace interiore. In tal caso, però, come si potrebbe sensatamente parlare di una «exit strategy»? Il punto, come può facilmente intuire chiunque abbia anche solo un minimo di familiarità con l'arte dell'argomentazione, è che la tesi retroagisce su se stessa, limitando immediatamente la portata universale e quindi il potenziale disturbante di ciò che vi viene enunciato. Anche l'affermazione che tutto è relativo è infatti relativa. Nulla di assoluto è implicato da essa. Nessuna minaccia seria, dunque, alla nostra libertà di smettere di pensare quando lo desideriamo².

Comprensibilmente, è il disimpegno del relativista, il suo quietismo, la facilità con cui si sottrae al gioco del chiedere e rendere ragioni, a provocare la reazione stizzita della maggioranza dei filosofi, che subodorano in questa scarsa combattività argomentativa una mancanza di serietà, una pigrizia intellettuale, che non fa onore a un pensatore degno di questo nome. Come si può continuare a fregiarsi del titolo di filosofo una volta che si sia rinunciato alla posta in gioco che sta alla base di qualsiasi scommessa teorica, cioè la disgiunzione tra apparenza e realtà o tra il vero e il falso? Come

² A proposito dell'orrore dell'irrevocabile come tratto distintivo del relativismo contemporaneo, cfr. A. BELLAN, *L'orrore del determinato. Relativismo, pluralismo, contingenza*, in «L'ospite ingrato», I (nuova serie), 1, 2008, pp. 73-95.

ha osservato qualche anno fa Agnes Heller con malcelato disprezzo: «Il relativismo non è una posizione epistemologica, ma la manifestazione filosofica della rinuncia alla scommessa. I relativisti sono i codardi del pensiero»³.

Dare del vigliacco al relativista può essere eccessivo, ma, d'altra parte, che cosa resta del lavoro intellettuale una volta che l'abbiamo privato della dimensione dello *struggle*, dello sforzo, della lotta contro qualcosa che oppone resistenza alla volontà e all'arbitrio? La nozione stessa di onestà intellettuale presuppone la presa d'atto che nella ricerca del sapere non sia affatto facile resistere alla tentazione di barare, aggiustare i risultati, cedere alla fatica, al *wishful thinking*, o imboccare una scorciatoia per arrivare prima alla meta. D'altro canto, si viola una regola costitutiva del gioco epistemico – in altre parole, si smette di giocare quel gioco – se non si ammette la possibilità di distinguere tra un autentico sforzo conoscitivo e uno sfoggio teatrale o eristico di virtuosismi intellettuali. L'effetto è altrettanto autodistruttivo di quello che scaturirebbe dall'impossibilità di distinguere tra chi vince e chi perde nei giochi competitivi⁴.

È tutto qui allora? Si tratta solo di scegliere tra l'indolenza e l'integrità intellettuale?

In realtà, non è per nulla scontato che al relativista tocchi sempre il ruolo del pigro in quello scambio frenetico delle parti che caratterizza le discussioni tra i critici del relativismo e i suoi difensori. Il senso della labilità anche delle convinzioni apparentemente più salde non è forse una conquista che si paga a caro prezzo e la sicumera non è un difetto tipico dei giovani? Bertrand Russell ha parlato non a caso del «dogmatism of the untravelled», del dogmatismo di chi non ha mai viaggiato⁵. Nello stesso spirito, l'antropologo Clifford Geertz ha concluso la sua celebre requisitoria in difesa del relativismo antropologico quale effetto impreveduto dell'esperienza diretta della varietà delle espressioni dell'umano con un monito a non rintanarsi nelle rassicuranti certezze del familiare: «If we wanted home truths, we should have stayed at home» (se le uniche verità che ci interessavano erano quelle che conoscevamo già, dovevamo restarcene a casa)⁶. In questo caso

³ A. HELLER, *A Philosophy of History in Fragments*, Blackwell, Oxford 1993, p. 35. Bernard Williams ha parlato di «idle relativism» in *Truth and Truthfulness: An Essay in Genealogy*, Princeton University Press, Princeton 2002, p. 52 (trad. it. di G. Pellegrino, *Genealogia della verità*, Fazi, Roma 2005). La «pigrizia intellettuale» è evocata anche da Nagel in *L'ultima parola*, cit., p. 14.

⁴ Sulla immagine della conoscenza come «struggle for truth» cf. WILLIAMS, *Truth and Truthfulness*, cit., pp. 141-148.

⁵ B. RUSSELL, *Unpopular Essays*, Routledge, London 2009, p. 14. Sul nesso che lega viaggio e relativismo cf. M. AIME, *Gli specchi di Gulliver. In difesa del relativismo*, Bollati Boringhieri, Torino 2006, cap. 6.

⁶ C. GEERTZ, *Distinguished Lecture: Anti Anti-Relativism*, in «American Anthropologist», LXXXVI,

l'accusa di pigrizia intellettuale viene ribaltata e ricade sulle sintesi premature, l'etnocentrismo, l'assolutismo premoderno degli antirelativisti⁷.

2. Se nessuno può rivendicare per sé il monopolio delle virtù intellettuali, vale la pena allora tornare a riflettere, se possibile *sine ira et studio*, sul valore teorico dell'attitudine antidogmatica dei relativisti. Metterla a fuoco non è difficile. Proprio come lo scettico incarna all'eccesso le doti richieste da ogni autentico sforzo conoscitivo (irrequietezza, sottigliezza, un instancabile spirito autocritico), anche la consapevolezza della relatività di ogni punto di vista sul mondo, incluso il proprio, può essere descritta come l'espressione asistemica, senza esiti costruttivi, ma forse proprio per questo persino più pura, più radicale, della potenza della riflessività del pensiero. Con un'agilità e una forza degna del Barone di Münchhausen il relativista coerente è disposto infatti a riconoscere che anche le verità che gli sono più care e gli appaiono più indubitabili sono rese possibili solo dall'assunzione di una visuale in ultima istanza non giustificabile. Come ha notato Karsten Harries, riflettendo sull'origine della passione tutta moderna per la prospettiva, «la consapevolezza di quanto il mio punto di vista contribuisca a farmi apparire le cose come mi appaiono non è separabile da un'altra scoperta: la consapevolezza di ciò che costituisce un particolare punto di vista porta inevitabilmente con sé la consapevolezza di altri possibili punti di vista. Per riconoscere i limiti imposti a ciò che vedo dalla mia collocazione qui e ora, devo essere in un certo senso già oltre questi limiti, capace di immaginare e concepire altre collocazioni»⁸.

È superfluo aggiungere che la presa di coscienza dell'orizzonte opaco che fa da sfondo alla nostra relazione conoscitiva esplicita con il mondo è il precipitato di una virtù epistemica preziosissima, che compensa il divario mai perfettamente colmabile tra giustificazione e verità⁹. La rivedibilità strutturale di ogni conoscenza – il fatto, cioè, che essa incarni una *pretesa* di verità e non sia concepibile come l'effetto necessario di una causa indipendente – esige come correlato mentale o psicologico l'agilità mentale, la

2, 1984, pp. 263-278, qui p. 278 (trad. it. di G. de Finis e P. Vereni, *Anti anti-relativismo*, in «Il Mondo 3», I, 2, 1994, pp. 72-86).

⁷ Per farsi un'idea dello scambio di ruoli di cui sto parlando può essere utile consultare la trascrizione dell'*Incontro con Giovanni Jervis* pubblicata in «L'ospite ingrato», I (nuova serie), 1, 2008, pp. 173-204, soprattutto l'introduzione di Romano Luperini.

⁸ K. HARRIES, *Infinity and Perspective*, MIT Press, Cambridge (Mass.) 2001, pp. 42-43. Si veda anche H. JOAS, *La fede come opzione. Possibilità di futuro per il cristianesimo*, ed. it. a cura di P. Costa, Queriniandiana, Brescia 2013, p. 184: «È sbagliata l'idea che tutte le persone vedano solo e sempre il mondo da una prospettiva e che altri modi di vederlo restino perciò loro inaccessibili».

⁹ Su questo punto cf. D. MARCONI, *Per la verità. Relativismo e filosofia*, Einaudi, Torino 2007, cap. 1.

mobilità del pensiero: la capacità, cioè, di smarcarsi da ogni datità (compresi i prodotti del pensiero) per chiederne ragione. In questo senso, nessuna giustificazione può essere sostituita da un fatto bruto e qualsiasi pretesa di verità è una *open question* nel senso inteso da G.E. Moore nei *Principia ethica*. Avere un accesso epistemico al vero significa infatti fornire una giustificazione e quindi accedere al gioco del chiedere e dare ragioni, proprio come la formulazione di un giudizio morale («è giusto che X» o «è buono che X») non è mai riducibile alla constatazione di una semplice identità o equivalenza («è buono perché è 'così' (piacevole o accettato universalmente o ordinato da Dio)»)¹⁰.

Certo, la non perfetta sovrapponibilità tra la proprietà di essere giustificato e quella di essere assolutamente certo, non impedisce di considerare alcune affermazioni come altamente plausibili e quindi come il deposito di conoscenze affidabili. È altrettanto chiaro, però, che tale riconoscimento non le immunizza da un'ulteriore, sempre possibile, richiesta di ragioni. È questo, in fondo, che fa di ogni forma di conoscenza un esercizio di libertà. E non c'è migliore argomento contro chi nega l'esistenza del libero arbitrio che far notare che il chiedere e dare ragioni è di per sé già una manifestazione di libertà.

Senza dubbio, la libertà negativa di cui danno prova e su cui fanno leva gli scettici e i relativisti – la libertà di rifiutare il proprio assenso, magari anche solo tacendo – sfiora pericolosamente l'arbitrio, ma, come la menzogna, resta un'espressione interessante delle facoltà mentali umane. Entro quali limiti, però, ha senso rivendicare il primato della libertà persino rispetto alla realtà stessa, come quando si sostiene, a prima vista contro ogni evidenza, che non esistono fatti ma solo interpretazioni? In altre parole, come si può formulare coerentemente la tensione essenziale, che pure esiste ed è innegabile, tra il riconoscimento della mai completa coincidenza della ragione con la realtà fisica (o dello spazio delle ragioni con il regno della legge, per usare l'utile formula di John McDowell) e l'*answerability* della mente al mondo, il riferimento degli atti intenzionali a un contenuto almeno idealmente separabile da essi, insomma il dovere delle teorie di rispondere al mondo, di tenere conto di esso?

3. Per rispondere a questo quesito latente in ogni dibattito sul relativismo è necessario premettere alcune riflessioni generali sul realismo. Con

¹⁰ Su questo aspetto della questione sono ancora valide le osservazioni di R. RORTY in *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, Princeton 1979, pp. 306-311 (trad. it. di G. Milone e R. Salizzone, *La filosofia e lo specchio della natura*, Bompiani, Milano 1986).

questo termine si può intendere, in un senso minimale, la tesi che abbiamo ragioni sufficienti per ritenere che esista un mondo non riducibile ai pensieri (concetti, immagini, desideri) che hanno esso come riferimento o contenuto. Da dove derivano queste ragioni? Non da giustificazioni particolarmente convincenti – che, quanto più sono raffinate, tanto più appaiono vulnerabili al dubbio scettico – ma dall’invito a ridestare una familiarità con il reale che alberga nelle nostre relazioni meno eclatanti con il mondo e che, proprio perché prive di qualsiasi drammaticità, tendono a passare inosservate (almeno nelle diatribe filosofiche).

D’altra parte, che cosa significa venire al mondo, esistere, se non essere immersi nella realtà, essere a contatto con essa? Il concetto stesso di realtà (con la correlativa distinzione tra realtà e apparenza o illusione) presuppone un basilare *sense of reality* che non è il prodotto di una relazione frontale, cinematografica o fotografica, con un’immagine (più o meno di scorcio) della totalità che possa ambire a vedersi riconosciuta l’inclusione nella sfera dell’oggettività. Nel suo significato originario, la realtà può essere paragonata a un’atmosfera, a un medium con cui siamo in contatto da ogni lato (e in questo senso né oggettiva né soggettiva)¹¹. Precedendo persino la distinzione tra interno ed esterno, può essere assimilata all’aria per gli animali terrestri o all’acqua per quelli acquatici. Qualcosa che non si fa mai notare: il noto per eccellenza. Un noto, però, che non può trasformarsi in conosciuto senza subire una metamorfosi radicale¹². Con essa non intrattiamo, infatti, una relazione epistemica in senso stretto. La «realtà», come tale, non è passibile di giustificazione: è quel che è. Eppure il contatto aproblematico con essa è la precondizione affinché la nostra relazione cognitiva con le varie porzioni del mondo che ritagliamo e mettiamo a fuoco tematicamente non giri a vuoto¹³.

Volendo, si potrebbe descrivere questo *sense of reality* anche come un bastione antisolipsistico o antifenomenistico: è la certezza pretematica che non si ha a che fare solo con se stessi o, per usare le parole di Bernard Williams, che nella ricerca della verità «la lotta è con qualcosa di diverso da se

¹¹ Su questo *topos* cf. J. HABERMAS, *Von den Weltbildern zur Lebenswelt*, in Id., *Nachmetaphysisches Denken II: Aufsätze und Repliken*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2012, pp. 19-53, in particolare pp. 20-21.

¹² Per un uso intelligente di questa immagine come spunto di riflessione sui rischi del «naturale e basilare egocentrismo» umano, cf. D.F. WALLACE, *Questa è l’acqua*, trad. it. di G. Granato, in Id., *Questa è l’acqua*, Einaudi, Torino 2009, pp. 143-155. Mi sono soffermato sul tema della relazione tra il noto e il conosciuto in P. COSTA, «What is Familiar is not Understood Precisely Because it is Familiar»: A Re-Examination of McDowell’s Quietism, in «Verifiche», 1-3, 2012, pp. 103-127.

¹³ Per questa riconcettualizzazione del realismo ingenuo cf. C. TAYLOR, *Retrieving Realism*, in J.K. SCHEAR (a cura di), *Mind, Reason, and Being-in-the-World: The McDowell-Dreyfus Debate*, Routledge, London 2013, pp. 61-90, in particolare pp. 72-74.

stessi»¹⁴. Rispetto a questo altro che fa resistenza, il sentimento di frustrazione che si può provare ha un senso molto concreto, in quanto non equivale tanto alla rivolta titanica contro qualcosa di logicamente impossibile (ad esempio che $2 + 2$ faccia 5 o il desiderio di avere contemporaneamente cinque relazioni monogamiche con cinque donne diverse), ma piuttosto scaturisce dalla constatazione dolorosa che un'«alternativa concepibile» ci sia preclusa per motivi contingenti, cioè per come è fatto il mondo. Una verità dolorosa con cui dobbiamo in qualche modo venire a patti¹⁵.

Certo, questo basilare *sense of reality* normalmente è assopito, non svolge una grande funzione nella vita quotidiana delle persone che, non diversamente dagli animali (al contrario di quello che pensava Heidegger) sono in genere saturi, ricolmi di mondo. È piuttosto l'insaturabilità della nostra relazione cognitiva con il mondo e l'infinita estendibilità dei nessi tra le ragioni che, in quanto presuppone un decentramento rispetto alla naturale centratura animale, ha sul soggetto epistemico un effetto derealizzante che, soprattutto se (come avviene nella modernità) è amplificato da un contesto sociale che incentiva l'assunzione di un atteggiamento oggettivante rispetto al mondo della vita, può incrinare la sensazione di essere naturalmente a contatto con una realtà che non dipende dalla nostra capacità di rappresentarla o giustificarla.

Una difesa del realismo di questo tipo è perfettamente compatibile con un'attitudine altamente revisionista verso le diverse ontologie regionali. Anzi, una volta esorcizzato il timore esasperato che, essendo la nostra relazione epistemica con il reale per definizione aperta, fragile, non immune dall'errore o dall'autoinganno, tra noi e la realtà possa sussistere una sconnessione totale («la vida es sueño»), è naturale attendersi che i quesiti specifici sullo statuto di realtà dei costrutti teorici più o meno complessi rispetto alla cui esistenza ci impegniamo nella nostra comprensione del mondo (gli atomi, le specie biologiche, la società, l'amore, il passato), perdano parte della loro drammaticità. Passare da una concezione assoluta («negativa») a una situata («positiva») della libertà significa anche mitigare l'angoscia che si accompagna sempre alla sensazione di essere affrancati da ogni *constraint* esterno, non autoimposto. Williams ha formulato questo punto con chiarezza esemplare: «Essere liberi, nel senso più basilare, tradizionale, intelligibile del termine, significa non essere soggetti alla volontà altrui. Non con-

¹⁴ WILLIAMS, *Truth and Truthfulness*, cit., p. 145.

¹⁵ Su questo punto cf. *ivi*, pp. 135-140. Sui paradossi in cui può incorrere la passione per la verità nel naturalismo letterario si veda l'intervento dello scrittore inglese Jonathan Coe in J. COE, W. SELF, *Un véritable naturalisme littéraire est-il possible ou même souhaitable?*, Éditions Pleins Feux, Nantes 2003, pp. 52-91.

siste nell'essere liberi da ogni ostacolo. Al contrario, la libertà ha valore solo se c'è qualcosa che si desidera fare e se, inoltre, il desiderio che si ha non è un desiderio che si può cambiare a piacere quando si vuole. Una forma centrale di libertà, allora, risiede nel non essere soggetti alla volontà di un altro nel darsi da fare per qualcosa che si trova degno di tale sforzo»¹⁶.

Senza dubbio, il sapere umano, poiché non può prescindere da una prassi di giustificazione mediante ragioni, ha le sembianze, *prima facie*, di un sistema autosufficiente di relazioni ideali e normative. Come ha sostenuto con buoni argomenti McDowell nel suo interminabile dibattito con Hubert Dreyfus, una volta avuto accesso alla sfera del pensiero non ha senso immaginarsi un «esterno» al concettuale¹⁷. Questo aspetto della razionalità umana, anche se espone ogni esercizio di giustificazione mediante ragioni al rischio della insaturabilità e rende ogni teoria parzialmente indeterminata, non annienta tuttavia il basilare *sense of reality* proprio di qualsiasi essere vivente, che è sempre riattivabile almeno obliquamente (cioè con un gesto di *noluntas* più che con un atto d'imperio volontaristico). Posso anche dover faticare molto per giustificare la mia convinzione che la creatura che ha divorato la mia pecora possa essere a buon diritto identificato come un membro della specie *canis lupus*, ma ciò non toglie che il mio desiderio che la pecora sia ancora viva resterà immancabilmente frustrato. Posso anche nutrire molti ragionevoli dubbi sulla consistenza ontologica del denaro, sulla sua natura illusoria, se non addirittura «religiosa», ma questo non dissolverà le mie ansie circa lo stato del mio conto in banca, i cui effetti sul mio comportamento e sulle mie decisioni riattiveranno il mio naturale *sense of reality*. Richiamare l'attenzione sul potere della riflessività di scardinare ogni pretesa di fissarsi in un centro di gravità permanente – come ha osservato Harries a proposito dell'ideale cusano della dotta ignoranza, «il centro non vincola la riflessione»¹⁸ – non significa ignorare il fatto che tale eccentricità sopravviene sulla condizione animale di individui situati spazio-temporalmente, sempre alle prese con il mondo e la cui esperienza è zeppa di verità banali. È questa tensione strutturale, d'altronde, che sta alla base della ricerca infinita della giusta distanza che caratterizza lo sforzo umano di sentirsi a casa nel mondo.

¹⁶ *Ivi*, p. 145.

¹⁷ Oltre al volume citato nella nota 13, è importante lo scambio ospitato sulla rivista «Inquiry», L, 4, 2007, pp. 338-377.

¹⁸ Cf. K. HARRIES, *Origins of the Modern World Picture: Cusanus and Alberti*, Princeton 2013, p. 48, disponibile a: <http://karstenharries.commons.yale.edu/files/Origins-of-the-Modern-World-Picture.-Cusanus-and-Alberti2.pdf>.

4. Chi voglia sfuggire al gioco a somma zero della polemica tra realisti e antirealisti non deve perdere di vista questi livelli diversi, ma non mutuamente esclusivi, della nostra relazione con il reale. Il che non significa ignorare il fatto che, a furia di esercitare la capacità di distanziarsi dalle cose e metterle in prospettiva, per poi distanziarsi riflessivamente anche dal proprio punto prospettico (e così via), possa facilmente insediarsi in noi l'impressione che la dicotomia tra esterno e interno, soggettivo e oggettivo, mentale e fisico, costituisca il grado zero o «assoluto» rispetto al quale dovrebbe essere misurata o testata l'affidabilità del nostro *sense of reality*¹⁹.

Se di ogni cosa di cui facciamo esperienza ci chiedessimo ossessivamente se è soggettiva o oggettiva, interna o esterna, dipendente o indipendente dalle nostre rappresentazioni o dai nostri schemi mentali, la sensazione che il mondo sia qualcosa di irrimediabilmente perduto – uno spettro che si aggira tra i ruderi dei sistemi filosofici – diventerebbe pressoché inevitabile²⁰. E di ciò ci si potrebbe rallegrare o dolersi a seconda delle circostanze, dei temperamenti o delle fasi storiche. A dire il vero, però, ciò che andrebbe andato perduto non è esattamente il mondo, ma un'immagine pittoriale o fotografica del mondo, rispetto alla quale l'immaginazione teorica può effettivamente godere di una libertà abissale e il soggetto morale può sperimentare il senso di una responsabilità infinita.

Libertà e responsabilità: il binomio dovrebbe risultarci familiare. Che cosa c'è di più naturale per noi di un soggetto disposto fare qualsiasi tipo di sacrificio per affermare il principio della libertà di scelta o dell'autodeterminazione? Ma, a ben guardare, la trasformazione del mondo in immagine – e la parallela relativizzazione del proprio punto di vista – è una prestazione mentale tutt'altro che ordinaria. Non sembra qualcosa che il singolo individuo possa compiere in totale autonomia o spontaneità. Presuppone, tra l'altro, una notevole intellettualizzazione e obiettivazione dell'esperienza, ad esempio attraverso la scrittura e la fissazione dei prodotti della riflessione su supporti materiali il più possibile resistenti al potere corrosivo del tempo.

Se questo è vero, è difficile evitare di chiedersi come sia arrivata la specie umana a sviluppare simili capacità. Da questo punto di vista, l'*exit stra-*

¹⁹ Su questo punto cf. B. WILLIAMS, *Descartes: The Project of Pure Enquiry*, Penguin, Harmondsworth 1978, pp. 64-66. A proposito del dissenso ragionevole (che si articola in genere tra un dissenso di primo ordine e una qualche forma di consenso di secondo ordine) quale «gioco a somma variabile», cf. I. TESTA, *I giardini culturali del relativismo*, in «L'ospite ingrato», I, 1, 2008, pp. 59-72, in particolare pp. 69-70.

²⁰ Cf. R. RORTY, *The World Well Lost*, in «The Journal of Philosophy», LXIX, 19, 1972, pp. 649-665.

tegy relativistica può apparire come il risvolto tutto sommato innocuo di una trasformazione culturale epocale non facile da spiegare o mettere a fuoco. Com'è stato possibile che una cosa così ingombrante come la realtà si sia frantumata in una pluralità di punti di vista intercambiabili, tenuto conto che la sua resistenza al volere individuale è rimasta una delle poche cose che non occorre insegnare ai bambini? Come ha potuto una dottrina fisico-matematica sofisticatissima come la teoria della relatività di Einstein diventare agli occhi dell'opinione pubblica occidentale l'emblema di una nuova visione del mondo che incorpora la consapevolezza dei limiti di ogni pretesa assoluta di conoscenza? Che tipo di nesso esiste tra la modernità e il relativismo?

In un ammirevole sforzo di riflessività narrativa sono state proposti diversi metaracconti per offrire uno sfondo storico-evolutivo profondo a questa intuizione di una rottura rivoluzionaria e rendere intellegibile il passaggio da un'età in cui il relativismo era tutt'al più l'idea stravagante di qualche spirito anticonformista a un'epoca in cui esso è diventato un sentimento condiviso da larghe fette della popolazione. In queste pagine conclusive rimane soltanto lo spazio per accennare schematicamente a tre tipologie narrative con le quali si è cercato di mettere a fuoco e far apprezzare la forza dirompente della svolta relativistica, al di là delle sue autopresentazioni deflazionistiche o dei tentativi di ridimensionarne l'impatto reale sulla nostra autocomprensione. Sono tutte storie che prendono le mosse da una reazione di stupore di fronte al significato epocale della transizione moderna. Da qui scaturisce l'impulso a fornire una ricontestualizzazione innovativa del noto.

Il primo modello di grande narrazione potrebbe essere definito «cartesianocentrico» e concepisce la relazione privilegiata tra modernità e prospettivismo come l'esito finale di una traiettoria intellettuale i cui principali elementi sono rappresentati dalla nascita della scienza moderna, il disincauto del mondo, l'affermazione della mentalità produttivistica (la Tecnica che soppianta l'Arte) e l'autocreazione di una soggettività schermata e disciplinata. Il saggio di Heidegger sull'epoca dell'immagine del mondo è emblematico da questo punto di vista. Per il filosofo tedesco «il tratto fondamentale del Mondo Moderno è la conquista del mondo risolto in immagine²¹. Mettere in prospettiva la realtà, fissarla in un'immagine, ridurla a rappresentazione, è secondo lui il modo filosoficamente più efficace per obiettarla e renderla così disponibile per una manipolazione sistematica e illimitata. Da questo punto di vista, il relativismo è la riduzione dell'essere al

²¹ M. HEIDEGGER, *L'epoca dell'immagine del mondo*, trad. it. di P. Chiodi, in ID., *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1984, pp. 71-101, qui p. 99.

soggetto e, in ultima istanza, all'uomo, «che diviene il centro di riferimento dell'ente come tale»²².

Il secondo prototipo di metaracconto potrebbe essere definito, invece, «copernicanocentrico» o «cosmocentrico». A differenza che nella storia appena sunteggiata, che si traduce in sostanza nella narrazione di un declino che pare sfuggire al potere decisionale dei singoli individui e prodursi in virtù di una forza anonima e impersonale, in questo caso viene riconosciuta alla modernità una forma di legittimità, pur se non incontestabile. Gli esiti, comunque, non sono molto diversi. Da un lato, la svolta moderna è, per così dire, ricondotta sulla terra e spiegata alla luce delle sfide concrete che gli uomini del tardo Medio Evo si erano trovati ad affrontare. Dall'altro lato, l'antropocentrismo moderno viene interpretato come la fuoriuscita attivistica da una crisi intellettuale potenzialmente paralizzante. L'erosione dei vecchi immaginari cosmologici si consuma all'interno della cosmogonia creazionista ed è il prodotto involontario della tensione essenziale, mai completamente risolta nella riflessione teologica cristiana, tra il creatore infinito e la creatura finita, il cui sodalizio è afflitto da una dialettica aporetica di somiglianza e distanza infinita. La riflessione di Hans Blumenberg è esemplare in questo contesto²³.

La risposta escogitata dai moderni a questa sfida è nota. Essa punta a compensare la perdita di un centro naturale causata dall'infinitizzazione del cosmo con l'innalzamento e l'autopromozione della mente umana a misura del cosmo, a principio ordinatore non naturale di un universo privato del centro e di ogni forma o finalità intrinseca. In quest'ottica, la relativizzazione appare come una risposta, senza dubbio problematica, ma non priva di giustificazioni, al cortocircuito tra finito e infinito provocato dalla spiritualizzazione della causa prima e suprema nel nominalismo e volontarismo teologico tardomedioevale, ma anche nella mistica di Meister Eckhart o nell'ideale della *docta ignorantia* di Cusano²⁴.

Osservata da questa angolatura, la transizione moderna appare condizionata fin dalle sue origini da un campo di tensioni generato dal dualismo tra i diversi ordini dell'esistente presupposti nella visione del mondo cristiana: trascendenza e immanenza. Il riconoscimento del peso di questa eredità teologica ha indotto alcuni autori a estendere ulteriormente lo sforzo di contestualizzazione storica producendo metaracconti che, sulla scia di Karl Jaspers, potremmo definire «assiali».

²² *Ivi*, p. 86.

²³ H. BLUMENBERG, *La legittimità dell'età moderna*, trad. it. di C. Marelli, Marietti, Genova 1992.

²⁴ Per questa interpretazione della civiltà moderna come «prodotto dell'autoevoluzione della cultura cristiana medioevale», cf. K. HARRIES, *Infinity and Perspective*, cit., *passim* (il brano citato è a p. 15).

Com'è noto, nello scritto *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* (1949), il filosofo tedesco suggerì di collocare l'asse della storia mondiale – il perno attorno al quale da un certo punto in avanti ha cominciato a ruotare la storia dell'umanità – nel «processo spirituale svoltosi fra l'800 e il 200 a.C. ... allorché sorse l'uomo come oggi lo conosciamo»²⁵. Secondo Jaspers

la novità di quest'epoca è che in tutti e tre i mondi [Cina, India e occidente] l'uomo prende coscienza di se stesso e dei suoi limiti. Egli viene a conoscere la terribilità del mondo e la propria impotenza. Pone domande radicali. Di fronte all'abisso anela alla liberazione e alla redenzione. Comprendendo coscientemente i suoi limiti si propone gli obiettivi più alti. Incontra l'assolutezza nella profondità dell'essere-se-stesso e nella chiarezza della trascendenza. ... A questa trasformazione globale dell'essere-umano si può dare il nome di *spiritualizzazione* [Vergeistigung]. ... L'uomo non è più chiuso in sé. Egli diviene incerto di se stesso, e quindi aperto a nuove sconfiniate possibilità... si dimostrò capace di contrapporsi interiormente all'universo intero. Egli scoprì in sé la fonte originale da cui elevarsi al di sopra della propria persona e del mondo»²⁶.

Non servono grandi discorsi per mostrare fino a che punto la bifocalità dell'immagine del mondo post-assiale rappresenti una potente risorsa relativizzatrice. La distinzione tra realtà e apparenza, assoluto e condizionato, spirituale e mondano, eternità e tempo, trascendenza e immanenza e, in ultima istanza, episteme e doxa (o, volendo, certezza e giustificazione), affonda le sue radici in quel salto evolutivo che ha reso concepibile l'esistenza di un divario incolmabile tra il mondo così come è e come dovrebbe essere, grazie al quale e nel quale può dispiegarsi e articolarsi lo spazio illimitato delle ragioni con la loro forza mite, ma indomabile.

Da un altro punto di vista la svolta assiale può essere descritta, però, anche come una rivoluzione incompiuta perché il compito di tradurre in pratiche sociali stabili, istituzioni politiche adeguate e visioni del mondo coerenti, la nuova forma di pensiero riflessivo sviluppata quasi simultaneamente nelle diverse religioni universali si è rivelato, a conti fatti, un'impresa quasi

²⁵ K. JASPERS, *Origine e senso della storia*, trad. it. di A. Guadagnin, Edizioni di Comunità, Milano 1972, pp. 19-20.

²⁶ *Ivi*, pp. 20-22. Da alcuni decenni la categoria jaspersiana di «epoca assiale» ha conosciuto una seconda giovinezza grazie al lavoro di sociologi di impostazione latamente weberiana come Shmuel Eisenstadt e Robert Bellah (non a caso entrambi teorici delle «multiple modernities»). Di quest'ultimo si veda soprattutto il monumentale *Religion in Human Evolution. From the Paleolithic to the Axial Age*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 2011. Per una rassegna di studi sul tema cf. R.N. BELLAH, H. JOAS (a cura di), *The Axial Age and its Consequences*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 2012; M. BORTOLINI, P. COSTA (a cura di), *La religione nell'evoluzione umana: Robert Bellah in discussione*, numero monografico di «Fenomenologia e società», 2, 2013.

disperata. Non a caso, molti teorici della svolta assiale hanno parlato in proposito di un tradimento post-assiale delle promesse dell'*Axial Turn*. Se questa lettura è plausibile, il tratto distintivo della svolta moderna, l'indicatore, la spia, che, in una prospettiva di lunga durata, può aiutare a comprendere meglio la portata della sua novità storica potrebbe essere allora utile ricercato proprio nelle innovazioni – sociali, politiche, culturali, scientifiche, tecnologiche, estetiche, teologiche – che hanno innescato quel dinamismo che era una potenzialità insita nella dilatazione illimitata dello spazio delle ragioni resa possibile dal salto evolutivo incarnato dalla svolta assiale. L'adozione di una prospettiva globale comporta, però, anche una relativizzazione delle istanziazioni storiche contingenti dell'istituzionalizzazione del dualismo assiale e spinge a considerare la transizione moderna come un progetto necessariamente incompiuto e plurale. In altre parole, la modernità non è né un'invenzione autarchica né un patrimonio esclusivo dell'occidente. Il moderno è, per le sue stesse radici storico-culturali, «molteplice».

5. In conclusione, quali indicazioni si possono trarre da questi modi diversi di contestualizzare storicamente il nesso tra modernità e relativismo?

Il primo insegnamento è molto generale. Il relativismo è un fenomeno sfaccettato meritevole di un giudizio qualificato. Occorre distinguere, per esempio, gli eccessi accettabili del relativismo da quelli inaccettabili. I primi potrebbero essere descritti come gli eccessi di apertura, che non sono altro che la realizzazione in forma parossistica, giocosa, delle potenzialità dischiuse dalla duplicazione assiale del punto di vista sul reale²⁷. I secondi, invece, sono l'espressione della logica opposta (antiassiale) di ricentramento, fissazione del punto di vista e attenuazione della tensione essenziale tra i due ordini dell'esistente (normativo e fattuale): tutti aspetti facilmente rintracciabili nel relativismo «pigro» avversato dalla stragrande maggioranza dei filosofi.

Un altro modo di formulare la medesima intuizione è sottolineare l'urgenza di un bilanciamento tra riflessività e *sense of reality*, mobilità e ancoramento al mondo. Il secondo insegnamento potrebbe tradursi allora in una reinterpretazione della metafora della giusta distanza. Quest'ultima non andrebbe concepita, cioè, come una distanza fissa, una prospettiva fotografica sul mondo che suscita nell'osservatore l'impressione, sbagliata, che esista la possibilità di immobilizzare il volto che la realtà ci offre e di fuoriuscire così dall'ineliminabile sforzo riconoscitivo che costituisce il modo naturale di essere al mondo per una creatura in grado di oscillare tra la dimensione sog-

²⁷ Sul nesso storico tra gioco e sapere cf. J. HUIZINGA, *Homo ludens*, trad. it. di C. van Schendel, Einaudi, Torino 2002, cap. 6.

gettiva e oggettiva dell'esperienza o tra lo spazio logico delle ragioni e quello delle leggi di natura.

In questo senso un realismo dinamico, esplorativo può essere proposto come possibile antidoto contro la trasformazione del relativismo in una visione statica del mondo o in un'ideologia. L'aspetto interessante della faccenda, però, è che in tal caso un'attitudine relativizzante entrerebbe a far parte a pieno titolo di questa variante di realismo. Ma come si possono conciliare due posizioni apparentemente inconciliabili come quella del relativista e quella del realista? Se si nega, infatti, l'utilità di concepire la realtà secondo il modello di un oggetto che un soggetto si trova di fronte e rispetto al quale esso dovrebbe soltanto decidere – con un atto di responsabilità intellettuale – se porsi al suo servizio (oggettivismo) o porlo al proprio servizio (soggettivismo), ha ancora senso considerare la realtà nel suo insieme come un argomento filosofico pregnante? Che differenza sussiste tra il concetto kantiano di cosa in sé, il bersaglio preferito delle argomentazioni più convincenti degli antirealisti, e questa idea di una realtà che precederebbe la disgiunzione tra soggettivo e oggettivo?

Il punto è riuscire a rendere plausibile l'idea che il tutto del mondo possa rappresentare il correlato intenzionale di una riflessione non sterile su quelle verità ultime dell'esistenza rispetto alle quali a nessuno verrebbe in mente di sottovalutare l'utilità dell'*exit strategy* discussa all'inizio del saggio. Pensiamo solo alla domanda che Camus considerava la questione filosofica per eccellenza: «la vita vale la pena di essere vissuta o sarebbe stato meglio non essere mai nati?»²⁸. È un quesito sicuramente difficile, ma del quale non si può ragionevolmente sostenere che non faccia attrito nelle nostre vite, che non opponga resistenza al nostro volere. Alle spalle delle diverse *Grundstimmungen* che possono far pendere l'ago della bilancia in una direzione o nell'altra non sembrano esserci solo umori contingenti e arbitrari, ma modi di rispondere ad alcuni fatti innegabili dell'esistenza (occasioni di gioia, esaltazione, lutto, malinconia, indifferenza, stanchezza, ecc.). In questo caso, la realtà che ci riguarda, più che svanire dal nostro orizzonte, sembra eccedere qualsiasi tentativo di racchiuderla entro una rappresentazione, immagine o modellizzazione. Come si può ristabilire allora un contatto riflessivo con una realtà che va oltre le nostre possibilità di messa a fuoco e si pone a cavallo della distinzione tra soggettivo e oggettivo? È qui che la capacità di relati-

²⁸ A. CAMUS, *Il mito di Sisifo*, trad. it. di A. Borelli, Bompiani, Milano 1988, p. 7: «Giudicare se la vita valga o non valga la pena di essere vissuta, è rispondere al quesito fondamentale della filosofia». Sul tema cf. K. HARRIES, *Questioning the Question of the Worth of Life*, in «The Journal of Philosophy», LXXXVIII, 11, 1991, pp. 684-690; P. COSTA, *A Secular Wonder*, in G. LEVINE (a cura di), *The Joy of Secularism. 11 Essays for How We Live Now*, Princeton University Press, Princeton 2011, pp. 134-154.

vizzare anche il *view from nowhere*, che ci consente di mettere in prospettiva il tutto, può diventare una risorsa irrinunciabile e il carattere interminabile della ricerca, anziché confutare, può finire per attestare quell'orientamento realistico alla verità, senza il quale sarebbe impossibile distinguere un impulso filosofico autentico da una sua semplice caricatura²⁹.

Se per relativismo si intende, dunque, la capacità allo stesso di tempo di trasformare la nostra apertura al mondo (*Welterschliessung*) in un'immagine fissa (*Weltbild*) e, quando necessario, relativizzarne il carattere artificiale, unidimensionale, modellizzato, facendo appello al nostro originario *sense of reality*, non credo vi siano ragioni per inquietarsi troppo di fronte alla temperie relativista dominante nel mondo contemporaneo. Come ho cercato di mostrare in questo saggio, il relativismo (al pari dello scetticismo) è una presenza familiare nel panorama moderno: è l'abito mentale dell'uomo di mondo e uno dei requisiti indispensabili per la costruzione di un sé schermato funzionante. Inteso in questa accezione, il relativismo – per lo meno, un relativismo non eccessivamente pigro – non è incompatibile con un atteggiamento realista rispetto alla verità. Il suo vero antagonista è il dogmatismo, in quanto *pendant* psicologico dell'incapacità di venire a patti con l'aspetto «vivente», in senso hegeliano, della verità. Se quest'ultima fa davvero parte della vita, e non vedo motivi per dubitarne, è giusto attendersi che faccia sentire la sua forza mite in molti modi³⁰.

Paolo Costa

²⁹ È questo riferimento allo «sforzo sincero» a conferire plausibilità alla celebre affermazione di Lessing per cui «se Dio tenesse nella sua destra tutta la verità e nella sinistra il solo eterno impulso verso la verità con la condizione di dover andare errando per tutta l'eternità e mi dicesse: 'scegli!' io mi precipiterei umilmente alla sua sinistra dicendo: 'Padre, ho scelto! La verità pura non è che per te solo!'». La frase è citata da Diego Marconi (*op. cit.*, p. 44) e da lui definita «una nobile sciocchezza». Tra i molti libri contro il relativismo usciti negli ultimi anni il testo del filosofo torinese spicca per la pacatezza e la pulizia del ragionamento. Leggendolo, tuttavia, viene spesso da chiedersi se l'autore abbia mai sperimentato – o non abbia deliberatamente rimosso – lo sgomento che si può provare quando ci si sveglia di soprassalto nel bel mezzo della notte e ci si chiede con angoscia che senso abbia tutto ciò. Insomma, quel tipo di turbamento pascaliano che ha spinto Agnes Heller ad accusare di codardia il quietismo relativista. Non di rado di fronte agli scritti dei filosofi analitici si sperimenta lo stesso misto di ammirazione e insofferenza che si prova quando si chiacchiera con un *unflappable Englishman* il quale, per evitare di destare emozioni inappropriate («don't get emotional about it!»), finisce per parlare con ammi-revole equanimità di tutto fuorché di ciò che vi è di veramente interessante nella sua vita. Sulla necessità di forzare i limiti del concettuale ha scritto cose condivisibili HANS BLUMENBERG in *Paradigmi per una metaforologia*, trad. it. di M.V. Serra Hansberg, il Mulino, Bologna 1969; cf. anche Id., *Teoria dell'inconcettualità*, trad. it. di S. Gulì, duepunti edizioni, Palermo 2010.

³⁰ Nella stesura del saggio ho grandemente beneficiato della lettura della dissertazione di dottorato di Mirko Alagna, che ringrazio per avermela messa a disposizione malgrado fosse ancora in una veste editoriale provvisoria. Per una difesa meno rapsodica della visione della filosofia implicita nel mio ragionamento, mi permetto di rinviare a P. COSTA, *La ragione e i suoi eccessi*, Feltrinelli, Milano (in corso di stampa).

Fenomenologia del relativismo e relativismo fenomenologico

L'articolo affronta il problema del relativismo da una prospettiva sociale e politica, assumendo che i dilemmi relativistici non sorgano da assunti filosoficamente scorretti circa la relazione tra verità e giustificazione, bensì da concrete politiche sociali e dai principi alla loro base. L'articolo presenta e discute l'attualità della critica husserliana del relativismo, sullo sfondo di una insoddisfazione sia rispetto agli approcci basati sull'identificazione di utilità e benessere con preferenze rivelate, sia rispetto al ricorso cattolico a presunte leggi radicate nella natura umana.

The paper tackles the problem of relativism from a social and political perspective, by assuming that relativistic puzzles do not arise from mistaken philosophical assumptions regarding the relation between truth and justification, but rather from concrete social and political policies and from the principles they rest upon. The article presents and discusses the actuality of Husserl's critique of relativism, against the background of a dissatisfaction both with approaches based on the identification of utility and welfare functions with revealed preferences, and with the catholic resort to purported laws rooted in human nature.

«Si va costituendo una dittatura del relativismo che non riconosce nulla come definitivo e che lascia come ultima misura solo il proprio io e le sue voglie»¹.

«...viene allora offuscata anche la sua [sc. dell'uomo] capacità di conoscere la verità e indebolita la sua volontà di sottomettersi a essa. E così, abbandonandosi al relativismo e allo scetticismo (cf. Gv 18, 38), egli va alla ricerca di una illusoria libertà al di fuori della stessa verità»².

1. Sebbene quasi tutti i lemmi enciclopedici dedicati al relativismo esor-

¹ J. RATZINGER, *Omelia per la Messa pro eligendo romano pontifice*

² *Veritatis splendor*, 1.

discano col mirabile detto protagoreo, secondo il quale «di tutte le cose misura è l'uomo, di quelle che sono in quanto sono e di quelle che non sono in quanto non sono»³, la discussione filosofica in senso stretto, come anche i linguaggi naturali, se l'è cavata senza tale termine fino alla seconda metà del XIX secolo⁴. È una modernità assai vicina al contemporaneo, in un intreccio tra crisi del positivismo, capitalismo e colonialismo, che sente con particolare preoccupazione l'emergere di un nuovo tipo di disorientamento etico e politico, che avverte il bisogno di nominarlo, definirlo e tipicamente di criticarlo, ritenendolo nel più dei casi un fenomeno degenerativo, senza tuttavia poterlo mai veramente estirpare.

Benché a ogni nuova apparizione dello spettro relativistico i filosofi si siano esercitati nella rivisitazione delle mosse socratiche e platoniche contro la sofistica, è apparso già chiaro a cavallo tra XIX e XX secolo che il ricorso alle argomentazioni classiche contro la tesi che non esistano verità non relative non è capace, da solo, di eliminare il disagio cui l'espressione 'relativismo' dà voce⁵.

Il presente articolo intende confrontarsi con alcuni aspetti della questione del relativismo, in un confronto con alcune tesi husserliane, tentando di sfuggire all'intellettualismo che sembra ancora caratterizzare alcuni atteggiamenti filosofici, talvolta tentati di ridurre la drammaticità concreta dei dilemmi realmente posti dalla società contemporanea a una confusione o imprecisione teorica, o addirittura terminologica, con la sorprendente pretesa – almeno così appare a chi scrive – che alla base di tali controversie e dilemmi possano giacere poco più che equivocazioni. Ciò non toglie, tuttavia, che il disagio in parola sia anche articolabile teoricamente, e possa esserlo in modo più o meno efficace. In particolare, nel presente articolo si avvanzerà la tesi che lo stallo relativistico in cui si dibattono alcune pratiche della società contemporanea sia solidale con l'assunto che le priorità che le diverse pratiche sociali o individuali sono chiamate a realizzare si debbano interpretare in termini statici, come dati insindacabili, p.e. che esse coincidano con le preferenze *di fatto* manifestate da individui e gruppi dati. Sarà, invece, prospettata una interpretazione dinamica delle priorità e dei valori, proprio in linea con alcune indicazioni husserliane, e in alternativa a una ben nota soluzione cattolica, consistente nel richiamo a leggi inscritte nella natura umana.

³ PLATONE, *Teeteto*, 152a 1-4.

⁴ Il termine italiano «relativismo» risalirebbe al 1905, mentre «relativista» comparirebbe per la prima volta a stampa nel 1916

⁵ Cf. E. HUSSERL, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908-1914*, a cura di U. Melle, Kluwer, Dordrecht 1988, pp. 30-31.

2. L'atteggiamento stigmatizzato dalla taccia di relativismo emerge spesso nel vivo e nel concreto di situazioni e pratiche anche istituzionalmente normate o formalizzate, come le politiche sociali, la rivendicazione di diritti civili, la democrazia e la diplomazia, per riversarsi poi nei dibattiti politici e nei testi accademici. È proprio nel vivo e nel concreto di tali pratiche che tende a riprodursi la vera e propria esperienza di un imbarazzo e talvolta di uno scacco. In gioco è spesso la difficoltà di individuare valori universalmente riconosciuti o riconoscibili come prioritari, nel rapporto concreto con soggettività individuali o sociali che manifestano priorità e preferenze spesso disparate, o che addirittura vivono il proprio agire come la realizzazione di priorità personali assunte come date e prive di qualsiasi vincolo etico. Si assiste, p.e., a un dissenso ancor prima tecnico che etico o politico, circa la valutazione di determinate politiche sociali. L'imbarazzo che si produce in questi contesti è spesso un esempio tipico della temperie contemporanea, nella quale le politiche sociali stesse da un lato intendono promuovere particolari valori, ritenuti irrinunciabili o addirittura non-negoziabili, dall'altro accettano come un dato di fatto che i beneficiari stessi di tali politiche possano non condividere parte di tali valori⁶.

Come noto, in questi contesti non gioca un ruolo solamente la gerarchia tra i diversi obiettivi e la concreta necessità, talvolta, di doverne parzialmente sacrificare alcuni per ottenerne altri, ritenuti prioritari o addirittura imprescindibili⁷, bensì anche la condivisione di tali obiettivi da parte dei beneficiari, che talvolta manifestano ordini di priorità differenti o addirittura potenzialmente in conflitto con quelli dei loro promotori⁸. Peraltro, la riluttanza a sviluppare politiche sociali sulla base di priorità assunte come universali, e il tentativo di coinvolgere i loro beneficiari nella definizione delle priorità stesse da realizzare, hanno ben presente il grave fallimento di alcune politiche sociali del XX secolo, basate su un approccio assiomatico o paternalistico.

⁶ P.e., la maggior parte delle politiche sociali promuove l'uguaglianza tra gli individui, ma deve tener conto che molte comunità si attengono ai codici etici che distinguono rigidamente tra ruoli maschili e femminili. In alcune città europee, l'edilizia sociale ha recentemente introdotto una ripartizione dei vani mutuata dall'architettura di alcuni paesi nordafricani. Molti degli interessati ne sono assai soddisfatti, *perché* essa è solidale con la distribuzione tradizionale di ruoli tra uomini e donne

⁷ P.e. vita e salute, rispetto a ogni altro valore. Anche se vi è accordo tra alcune priorità, può esservi disaccordo sulla misura in cui valori meno prioritari debbano essere sacrificati per l'ottenimento di altri. Si pensi alle controversie sull'informazione scolastica circa la profilassi delle malattie trasmissibili sessualmente.

⁸ Cf. P. DASGUPTA, *Facts and Values in Modern Economics*, in H. KINCAID – D. ROSS (a c. di), *Oxford Handbook of the Philosophy of Economic Science*, Oxford University Press, Oxford 2007.

A creare difficoltà, in questi frangenti, è l'idea che il bene di⁹ ciascuno debba essere necessariamente interpretato come la realizzazione di ciò che ciascuno di fatto preferisce: che non esistano condizioni di per sé buone o migliori di altre, che fare il bene di qualcuno significhi aiutarlo a realizzare i propri progetti, anche quando ciò che vuole sembra andare contro tutto ciò che ci si aspetterebbe che volesse o si ritiene sia nel suo vero interesse.

3. Naturalmente, l'idea di impennare etica e politiche sociali sulle preferenze manifeste degli individui non solo è discutibile e discussa per la sua intrinseca problematicità, ma suscita dubbi rispetto ad alcuni casi notevoli, e daccapo concretissimi, come l'imperscrutabilità delle preferenze delle generazioni future, dei bambini molto piccoli e delle persone incapaci di intendere e volere, oltre a porre problemi rispetto alle preferenze di individui o gruppi privi di accesso a informazioni rilevanti, e alle ideologie, che per definizione ottengono il sostegno allo *status quo* anche da parte di chi ne è penalizzato.

Lo spettro del relativismo si agita anche quando particolari istituzioni sociali sono riformate sull'onda di inedite richieste di diritti o prerogative, da parte soggettività nuove o che acquistano una diversa consapevolezza e capacità di negoziazione, rivendicando diritti che fino a un certo momento erano stati loro preclusi, o che addirittura non avevano reclamato prima¹⁰. In tali frangenti, le istituzioni sembrano prese tra l'idea che esse si fondino su una pretesa natura umana immutabile, e dunque non siano riformabili, e l'assunto che esse possano e debbano esserlo semplicemente sulla base del fatto che un numero rilevante di individui ha iniziato a manifestare nuove preferenze, e che le preferenze come tali siano insindacabili. Non di rado, in questi contesti, emerge una ulteriore preoccupazione, ossia che una umanità che vive le istituzioni etiche e sociali come concretizzazioni di preferenze individuali insindacabili sia una umanità impoverita, incapace di misurarsi con una verità che in quanto tale dovrebbe essere accettata come norma vincolante, e alla quale l'individuo dovrebbe sapersi sottomettere.

È proprio l'angoscia rispetto all'idea che i valori e le istituzioni sociali siano concepiti come meri strumenti per la realizzazione di obiettivi come tali insindacabili, e che gli individui stessi si vivano come soggettività la cui libertà non è vincolata da alcun limite o cornice etica, valoriale e morale, a

⁹ Cioè non *secondo* o *a parere di* ciascuno, bensì proprio: ciò che, rispetto a un particolare individuo o gruppo, è di beneficio a tale individuo o gruppo, «il suo bene».

¹⁰ Il caso tipico è la celebrazione di matrimoni tra individui dello stesso sesso o il riconoscimento anche giuridico di forme di convivenza informale.

costituire uno degli assi portanti delle campagne e delle retoriche antirelativiste: l'idea che una vita che non si senta chiamata alla realizzazione e al rispetto di valori sentiti come vincolanti non solo sia una vita immorale o amorale dal punto di vista di chi adotta una prospettiva più tradizionale, ma che sia una triste vita.

Infine – ma questo è un caso assai controverso e sospetto – un disagio relativistico è stato espresso rispetto all'idea che, se la presunta superiorità delle istituzioni giuridiche e politiche liberal-democratiche, rispetto a sistemi che conculcano la libertà individuale, non poggia su una natura umana universale, allora essa debba essere interpretata come migliore rispondenza alle preferenze degli individui che vivono nei rispettivi sistemi, rispondenza tutt'altro che ovvia. Ci si chiede, p.e., se sia legittimo e opportuno sostenere chi opera per destabilizzare istituzioni autoritarie o addirittura intervenire militarmente – «a sostegno delle popolazioni oppresse» – per rovesciarle¹¹.

4. Particolarmente rilevanti rispetto alla valutazione contemporanea del benessere e del bene collettivo, sono la psicologia e la teoria del valore e della preferenza di stampo utilitaristico, in particolare nella loro elaborazione economica, nell'ambito della teoria del comportamento dei consumatori, ma anche della teoria dei giochi e delle decisioni, nei quali il ruolo teoricamente fondamentale è svolto dalla nozione di utilità, intesa in termini strettamente soggettivistici. Non meno influente è l'interpretazione della razionalità pratica in termini di mera coerenza interna e valutazione dei mezzi appropriati per l'ottenimento di scopi assunti come dati e insindacabili, nell'ambito dell'economia neoclassica¹².

Al termine di questa linea di sviluppo, che va da Hume, Smith, Bentham e J.S. Mill a Pareto, Robbins, Samuelson e Von Neumann, fino a giungere ai manuali di analisi del welfare, sta la tesi che, sebbene agenti con preferenze incoerenti si espongano a perdite certe, il contenuto di tali preferenze sia da assumere come insindacabile, cioè immune da critica, rettifica, discussione:

La moderna teoria dell'utilità abbandona... ogni tentativo di spiegare perché la gente si comporti in un certo modo... non può fare altro che dirci che una per-

¹¹ Si pensi alle controversie sull'intervento militare in Iraq e ai dilemmi sul sostegno alla primavera araba. Peraltro, gli ultimi decenni hanno visto crescere l'influenza politica ed economica di paesi non liberali, segnando una nuova crisi del binomio moderno libertà/prosperità.

¹² Cf. L. ROBINS, *An Essay on the Nature and Significance of Economic Science*, MacMillan, London 1932, pp. 15-24 e *passim*.

sona starà agendo incoerentemente [*inconsistently*] se ha fatto questo e quello in passato, ma ora programma di fare la tale e tal'altra cosa in futuro.

E ancora:

Ci sono filosofi che seguono Kant nel sostenere che razionalità dovrebbe significare più che mera coerenza [*consistency*], quindi che certe funzioni di utilità dovrebbero essere rifiutate come meno razionali di altre. Comunque gli economisti moderni seguono Hume nel trattare la ragione come la «schiava delle passioni». Non può esserci nulla di irrazionale nel perseguire coerentemente [*consistently*] un fine purchessia. Come Hume osservò in modo stravagante, lo si potrebbe criticare per molti motivi se preferisse la distruzione dell'intero universo al grattarsi un dito, ma la sua preferenza non si potrebbe dire irrazionale, perché (contra Kant) la razionalità è una questione di mezzi piuttosto che di fini¹³.

L. Robbins, paradigmatico per la concezione neoclassica dell'utilità, ha in realtà una concezione più complessa della razionalità: p.e., egli non afferma¹⁴ che la ragione umana sia semplicemente la schiava delle passioni, o che essa abbia una portata meramente strumentale, o che i fini e le preferenze siano in quanto tali sottratti a ogni critica razionale, bensì, in modo assai più sottile, egli sostiene che la maggior parte delle attività umane presenti *aspetti* strumentali, ossia di impiego di mezzi scarsi con impieghi alternativi per il soddisfacimento di obiettivi considerati più o meno prioritari da un agente.

Nel sostenere che l'economia si disinteressa completamente dei fini, Robbins non sta affermando che dei fini non possono esserci anche analisi razionali o scientifiche, bensì che l'ambito economico non è ristretto alle attività che hanno come obiettivo l'ottenimento di denaro o il soddisfacimento di bisogni primari, e che una analisi di tipo economico può essere estesa a quasi ogni ambito dell'agire umano, in quanto caratterizzato dalla scarsità delle risorse.

È tuttavia ancor più interessante che dalle considerazioni di Robbins l'economia contemporanea e i modelli di razionalità con essa solidali abbiano tratto una lezione di tipo strettamente strumentalistico, che bandisce la razionalità dall'ambito della valutazione dei fini e ne fa meri dati da assumere come insindacabili. Non sorprende, dunque, che le più diverse politiche

¹³ K. BINMORE, *Interpersonal Comparison of Utility*, in H. KINCAID – D. ROSS (a c. di), *Oxford Handbook of Philosophy of Economic Science*, cit.

¹⁴ Cf. L. ROBINS, *An Essay*, cit., capp. 1-2.

economiche e sociali, oltre che le più diverse discussioni etiche e giuridiche, impostate in termini solidali con quelli finora elencati, incappino nei tipi di vertigine o di imbarazzo richiamati in apertura, e faticchino a trovare risorse per affrontare lo stallo etico e politico in cui tendono a ritrovarsi.

5. Il pensiero cattolico è impegnato da tempo in una critica di alcune coordinate teoriche della modernità, tra cui individualismo e utilitarismo, e nella promozione del ritorno a principi etici ritenuti iscritti nella 'natura umana', ossia a un'idea di bene oggettivo, sia individuale sia sociale, relativamente indipendente rispetto alle preferenze di fatto manifestate delle diverse soggettività che compongono la società¹⁵. Il bene di ciascuno e della società sarebbe funzione di leggi inscritte nella natura umana, che legittimerebbero o delegittimerebbero le pratiche individuali, sociali e giuridiche di volta in volta in armonia o in contrasto con esse, a prescindere dalle ondivaghe preferenze espresse dagli individui. Da questa posizione sarebbe peraltro più agevole derivare una piattaforma etica che includa le generazioni future, i bambini piccoli, le vittime delle ideologie ecc., perché essa, almeno in linea generale, prescinde dal coinvolgimento degli interessati, con le loro preferenze spesso instabili, incoerenti o inconciliabili, nella definizione delle norme e delle iniziative che li riguardano.

Va rilevato che la nozione cattolica di natura umana e di natura in generale, di matrice aristotelico/tomistica, si presenta come dipendente da un'opzione più religiosa che filosofica e scientifica, imparentata solo alla lontana con ciò che l'umanità contemporanea ormai sa della 'natura' e di sé. La cosa più interessante, tuttavia, è che, nonostante le evidenti differenze, la concezione adottata in ambito cattolico sembra convergere con l'impostazione utilitaristica, per il comune riferimento a dati da assumere come fondamentalmente indiscutibili, intesi come universali in un caso, particolari in un altro: ciò che è iscritto nella natura umana in un caso e ciò che ciascuno preferisce insindacabilmente nell'altro sono stati inalterabili e impermeabili a una critica, cose delle quali le pratiche sociali devono saper prendere atto, senza poterle mettere in discussione. Non è peraltro difficile concordare con l'analisi che molti dei dilemmi appena elencati non sono esclusivamente situazioni che di fatto si vengono a creare nelle società contemporanee, ma sono coerenti con importanti dottrine filosofiche, psicologiche ed economiche che hanno contribuito alla genesi dello spazio sociale e istituzionale contemporaneo. In particolare, esse sono solidali con alcune

¹⁵ Cf. *Centesimus annus*, 29b; *Veritatis splendor*, 74 e 106; *Evangelium vitae*, 23; *Caritas in veritate*, 43, 59; *Lumen fidei*, 22.

formulazioni particolarmente influenti del pensiero liberale e capitalistico, che, attraverso la loro riformulazione da parte della giurisprudenza e ancor più della scienza economica moderna, hanno influito enormemente sul pensiero filosofico alla base delle politiche sociali. L'etica, la psicologia e la filosofia del valore utilitaristiche alla base di importanti filoni del pensiero liberale sono ancor oggi assai influente dentro e fuori delle aule accademiche.

6. La solidarietà tra naturalismo e relativismo, nella riconduzione delle istanze assiologiche a questioni in senso ampio fattuali, è una delle tesi portanti dell'analisi husserliana del fenomeno del relativismo, lungo tutto l'arco della sua riflessione¹⁶. Husserl fu tra i primi ad adottare l'espressione 'relativismo'¹⁷, e a proporre un'analisi e una definizione, fin dai *Prolegomena*, nei quali avanza una interessante tassonomia delle sue diverse tipologie. Vale la pena riportare per intero il breve § 34 dei *Prolegomena*, dedicato a *Il concetto di relativismo e le sue specificazioni*:

Per lo scopo di una critica dello psicologismo, dobbiamo ancora discutere il concetto di... *soggettivismo* o *relativismo*. Un concetto originario è delineato dalla formula *protagorea*: «di tutte le cose la misura è l'uomo», in quanto lo interpretiamo nel senso di: di tutte le verità la misura è l'uomo. Vero è per ciascuno ciò che appare vero a *lui*, per uno questo, per l'altro l'opposto, se gli appare proprio così. Perciò, qui possiamo anche scegliere la formula: ogni verità (e conoscenza) è relativa [*relativ*] – relativa al *soggetto* accidentalmente giudicante. Se al contrario invece del soggetto prendiamo la *specie* accidentale di esseri giudicanti, come termine di riferimento della relazione, sorge una nuova forma di relativismo. Di ogni verità umana la misura è quindi l'uomo *come tale*. Ogni giudizio che si radichi in ciò che è *specifico* dell'uomo, nelle leggi che lo costituiscono, è – per noi uomini – vero. In quanto questi giudizi appartengono alla forma della soggettività universalmente umana (della «coscienza» umana «in generale»), si parla anche qui di soggettivismo (del soggetto come ultima fonte di conoscenza e cose simili). Ma è meglio scegliere il termine *relativismo* e distinguere il relativismo *individuale* da quello *specifico*; il riferimento limitante alla specie umana determina poi quest'ultimo come *antropologismo*...¹⁸.

Si noti come in questo breve passo compaiano alcuni dei termini chiave della campagna fenomenologica, che orienteranno le strategie filosofiche di Husserl fino alla conclusione della sua avventura intellettuale. La parola

¹⁶ Ma preoccupazioni analoghe si trovano già in Platone.

¹⁷ R. HANNA, sostiene addirittura che il termine sia stato introdotto da Husserl. Cf. Id., *Rationality and Logic*, MIT Press, Cambridge (MA) 2006, p. 5.

¹⁸ E. HUSSERL, *Prolegomena*, § 34.

stessa «relativismo» apparirà con parsimonia ma regolarmente lungo tutto l'arco della sua produzione filosofica, da *Prolegomena* a *Krisis*¹⁹.

7. Nel passo citato, Husserl definisce il relativismo come tesi che ogni verità sia relativa a fatti attinenti alle peculiarità di un ente accidentalmente giudicante. Che l'ente giudicante sia caratterizzato come *accidentalmente* tale suggerisce che per ottenere una posizione relativista non basta la sotto-lineatura del ruolo della soggettività (individuale o di sociale) nei processi conoscitivi, bensì occorre che tale soggettività sia pensata esplicitamente a partire dai suoi tratti fattuali, p.e. dalle sue peculiarità psichiche, fisiche, fisiologiche, culturali, storiche o altro, ossia da dati intesi come fatti inoltrepassabili e non passibili di mediazione o elaborazione. Ossia: per avere una posizione relativistica non basta la tesi che la verità si manifesta necessariamente in relazione a una soggettività individuale, sociale, antropologica o biologica, bensì occorre il supplemento che tale soggettività abbia delle peculiarità costitutive (psicologiche, culturali, biologiche, evolutive...) tali che pregiudichino fin dall'inizio la sua capacità di giudicare correttamente e la determinino a giudicare vero o addirittura evidentemente tale ciò che si accorda con esse e falso ciò che non si accorda con esse, indipendentemente dall'effettiva correttezza di tali atteggiamenti. Ciò che, invece, *non* è rilevante, perché una posizione sia classificata come relativista, è che essa riconosca una molteplicità reale di prospettive inconciliabili: anche l'antropologismo è una forma di relativismo, anche in assenza di una reale specie che opponga le proprie verità a quelle umane. Questo punto è cruciale per comprendere la posizione husserliana.

La tesi portante di tutta l'analisi e critica husserliana del relativismo è che esso, in ogni sua forma, interpreterebbe verità e validità in termini di mera rispondenza a disposizioni di fatto preesistenti in chi accidentalmente si relaziona a esse, come stati d'animo individuali, convinzioni e assunti di un particolare periodo storico, tratti psicologici o psicofisici di una determinata specie. Il relativismo sarebbe conseguenza del fraintendimento in termini fattuali della questione della validità e del valore. È nota la critica husserliana del relativismo e delle sue 'assurde' conseguenze scettiche, in quanto, come ogni forma di scetticismo e di empirismo radicale, esso sarebbe insieme una teoria e una tesi che nega l'esistenza delle condizioni stesse perché possa sussistere una teoria corretta in generale. Ma non è di questa particolare tesi, in fin dei conti ancora troppo scolastica anche per

¹⁹ Cf. E. HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die Phänomenologie*, a c. di W. Biemel, Nijhoff, Den Haag 1954, p. 71.

Husserl, che preme occuparsi ora, bensì dell'approfondimento successivo dell'analisi husserliana del relativismo.

8. In *Philosophie als strenge Wissenschaft*, si assiste a un ampliamento della critica del relativismo, che abbraccia anche lo storicismo: «lo storicismo, come relativismo... ha una sua affinità con lo psicologismo naturalistico», in quanto «pone la sfera fattuale della vita mentale empirica come assoluta»²⁰. Si noti l'assimilazione dello storicismo allo psicologismo come forme di relativismo, proprio sulla base della loro assolutezza di fatti impermeabili a una critica razionale, rettifica e legittimazione. La risposta di Husserl si articola, come noto, in due gesti:

- difesa del significato ideale (non fattuale) di verità e validità;
- elaborazione di una psicologia e antropologia filosofica incentrata sul concetto di motivazione razionale e non su quello di causalità fisiologica.

Husserl sostiene, dunque, da un lato, che verità, validità, significato, correttezza, evidenza ecc. sono determinazioni ideali di enti a loro volta ideali e non meri sentimenti o disposizioni psicofisiche degli esseri umani, dall'altro che gli atteggiamenti, le preferenze e i desideri in quanto tali non siano meri stati psicosomatici causati da funzioni biochimiche, bensì stati essenzialmente coscienti e come tali soggetti a valutazioni, approfondimenti e giustificazioni sulla base di principi ritenuti corretti. Ricapitolando, per Husserl:

- (1) valere non significa essere di fatto avvalorato (vigere);
- (2) si desidera ciò cui si riconosce valore, in base a motivazioni in linea di principio condivisibili e razionalmente rivedibili

Dunque, per Husserl, non si dà il caso che a ciascuno paia indiscutibilmente vero, giusto, valido, desiderabile, buono ciò che di fatto si accorda con le leggi che governano la sua vita mentale (o quella dei membri della sua specie); bensì, al contrario, la vita mentale di ciascuno (in quanto può essere definita vita psichica, vita cosciente) è una continua messa in discussione di sé stessa, sulla base delle motivazioni disponibili per valutare le più disparate cose vere, giuste, valide, desiderabili, buone ecc. Non mi sembra indiscutibilmente vero che $4(34+91)=(4 \times 34)+(4 \times 91)$, perché questa formula si accorda con le leggi psicologiche che governano la mente umana; viceversa: posso valutare tale equazione come corretta sulla base di un principio che mi appare motivatamente valido (la proprietà distributiva). E ciò

²⁰ HUSSERL, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, in *Aufsätze und Vorträge 1911-1921*, a. c. di H. Sepp e T. Nenon, Nijhoff, Dordrecht 1986 (3-62), pp. 49-50.

varrebbe, secondo Husserl, per ogni presa di posizione, teorica, pratica, etica ecc. Preferenze e desideri non sarebbero fatti da assumere come dati, bensì stati vissuti dai loro portatori stessi come aperti a critica razionale.

9. La polemica husserliana contro il relativismo si sovrappone in larga parte a quella contro naturalismo, positivismo, psicologismo, empirismo e scetticismo, termini che spesso impiega in modo intercambiabile²¹. Va osservato, infatti, che a parere di Husserl gli stessi atteggiamenti e assunti alla base del relativismo logico sono alla radice di quello etico e morale, e tali assunti deriverebbero dalle coordinate fondamentali della scienza moderna, ossia dal paradigma naturalista, il quale, assumendo la natura come unico dominio del reale e la scienza sperimentale come unico metodo di indagine di esso, ammetterebbe solamente le generalizzazioni induttive come veicoli di conoscenza scientifica, vincolandosi a indagare i principi logici ed etici tramite i metodi della psicologia sperimentale, e finendo per interpretarli come fatti psicologici radicati in contingenze fisiologiche, biologiche o storiche, e dunque come fatti bruti, privi di capacità di validazione e sottratti a ogni problematizzazione, anziché come costrutti ideali estremamente astratti, ottenuti al prezzo di un grande sforzo intellettuale e dal contenuto talvolta controintuitivo:

Siamo richiamati alla teoria moderna dello sviluppo, secondo la quale l'uomo si è sviluppato nella lotta per la sopravvivenza e tramite la selezione naturale, e con lui naturalmente anche il suo intelletto e con l'intelletto anche tutte le forme che gli sono proprie, in particolare le forme logiche. Le forme logiche e le leggi logiche non esprimono, secondo questa, la casuale specificità della specie umana, che sarebbe anche potuta essere altrimenti e nel corso del futuro sviluppo sarà anche altrimenti? La conoscenza è dunque forse solo *conoscenza umana*, legata alle *forme intellettuali umane*, incapace di cogliere la natura delle cose stesse, le cose in sé.

Ma immediatamente sorge un assurdo: le conoscenze, con le quali una tale prospettiva opera e le stesse possibilità che essa espone, hanno ancora senso se le leggi logiche vengono lasciate da parte in un tale relativismo?²²

10. Se i passi finora citati appaiono rispondere a preoccupazioni esclusivamente logiche o epistemologiche, si tenga presente che alla questione del

²¹ Ma in questo articolo mi limiterò ai passi in cui impiega esplicitamente la parola «relativismo».

²² HUSSERL, *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, a c. di W. Biemel, Nijhoff, Den Haag 1951, p. 21. Si noti daccapo la sottolineatura degli aspetti casuali e contingenti.

relativismo sono dedicate importanti analisi nelle lezioni sull'etica. Le considerazioni sul relativismo etico sono quasi esattamente parallele:

Concetti come «buono» e «cattivo», «praticamente razionale» e «irrazionale» diventano mere espressioni di *Fakta* empirico/psicologici della natura umana... di come essa si è conformata in senso storico/culturale tra le circostanze accidentali dello sviluppo culturale umano e, risalendo ancora, in senso biologico, nello sviluppo della specie umana nella lotta per la sopravvivenza e simili... Corrispondentemente, tutte le norme etiche... hanno una validità meramente fattuale. «Le norme etiche valgono», ciò significa gli esseri umani si sentono di fatto così e così obbligati... È una questione di utilità biologica che negli umani si sia sviluppato qualcosa come la funzione della coscienza [*Gewissensfunktion*], una certa specie di valutazione, di approvare e disapprovare eticamente azioni, proponimenti, caratteri, secondo le categorie «buono» e «cattivo». Non sappiamo come proseguirà lo sviluppo ulteriore, può darsi che questa funzione si dimostri un giorno superflua, che cada in disuso, che al suo posto ne subentri un'altra, che pur nella medesimezza della forma abbia principi divergenti, tali p.e. che buono e cattivo si invertano di ruolo²³.

Qui appare interessante l'assimilazione di storicismo e biologismo, in quanto dimensioni che assumono fatti (storico/culturali biologico/antropologici) come termini ultimi delle questioni valoriali. Poco più avanti, la domanda retorica: «Non dovrebbe... fare alcuna differenza che qualcuno come empirista professi il relativismo scettico o come idealista professi un assolutismo etico?»²⁴.

E ancora:

Come nella logica, anche nell'etica si lotta per la possibilità di una fondazione assoluta dei concetti di riferimento in entrambi i campi: ragione e norma. Relativismo e assolutismo, empirismo e idealismo, si fronteggiano ostilmente e in entrambi i campi il relativismo ha le forme note di psicologismo, biologismo, antropologismo²⁵.

Appare chiaro che, in questa fase della sua riflessione, per Husserl il relativismo è un fenomeno patologico, mentre il suo opposto culturalmente e filosoficamente sano sarebbe l'assolutismo. Questo atteggiamento sarà stemperato nella riflessione successiva, come vedremo, ma a questo punto preme concentrarsi su un altro aspetto:

²³ HUSSERL, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908-1914*, a c. di U. Melle, Kluwer Dordrecht 1988, pp. 12-13.

²⁴ *Ivi*, pp. 14-15.

²⁵ *Ivi*, p. 36.

Rispetto alla logica, abbiamo un terreno saldo... La domanda ora è: si può procedere così anche nella sfera etica? Si può confutare il relativismo, l'antropologismo, lo psicologismo etico in modo altrettanto forte e imprimergli il marchio di essere in senso proprio un controsenso scettico?²⁶

11. Husserl prosegue con questo ordine di considerazioni nelle sue lezioni sull'etica degli anni Venti, concentrandosi, in particolare, sulla critica delle morali del sentimento: «Far diventare determinanti i sentimenti porta al *sogettivismo etico ovvero relativismo*»²⁷. Anche in questo contesto, Husserl si batte contro l'interpretazione dei valori etici in termini di espressioni di inclinazioni psicologiche, ossia contro loro riconduzione a fatti non passibili di giustificazione o critica. Ma è interessante notare che a parergli inaccettabile non è la valorizzazione dei sentimenti di per sé, bensì la contemporanea interpretazione dei sentimenti come fatti psicologici razionalmente impermeabili. Husserl stesso giungerà a un'analisi del tutto diversa dei sentimenti, come costitutivamente aperti a valutazioni razionali.

La posizione di Husserl, in tutti questi anni, rimane sostanzialmente simpatetica con l'assolutismo e antitetica a ogni forma di relativismo o relativizzazione della verità, ma la sua ricerca mette capo al progetto di una riformulazione dei fondamenti della filosofia dell'azione in termini antipsicologici e antiedonistici, intorno all'idea che in ogni volere sia implicita la tesi che il desiderato abbia valore e che l'attribuzione di valore possa articolarsi in un vero e proprio giudizio passibile di comprova, smentita o rettifica razionale.

Sono queste le tesi fenomenologiche più interessanti, rispetto alla chiusura moderna (e relativistica) della questione delle preferenze in termini di fatti non ulteriormente analizzabili.

Anche nelle lezioni di *Erste Philosophie* compare un importante riferimento al tema del relativismo, nel passo decisivo in cui, dopo aver esposto il percorso delle *Meditazioni metafisiche* di Descartes, e in particolare il pensiero del *cogito*, si afferma:

Con ciò fu messo scientificamente in evidenza esattamente il dominio di quel «meramente soggettivo» al quale il relativismo scettico riduce – ma appunto scetticamente – ogni essere conoscibile: se ogni cosa pensabile, conoscibile, è

²⁶ *Ivi*, pp. 30-31.

²⁷ HUSSERL, *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen 1920-1924*, a c. di H Peukert, Kluwer, Dordrecht 2004, p. 148.

qualcosa che si manifesta, allora solo i dati soggettivi, detti manifestazioni, sono conoscibili, e non vi è alcuna conoscenza di un essente in sé, di un vero²⁸.

Il relativismo inizia a essere pensato da Husserl come conseguenza del fraintendimento cartesiano della soggettività in termini psicologici e del rapporto della coscienza con la verità come interazione fattuale tra la cosa/anima e la realtà esterna, dunque si profila un intreccio interessante – ma che dovrà necessariamente rimanere qui sullo sfondo – tra la critica relativismo e approfondimento della svolta trascendentale.

Il relativismo scettico sarebbe precisamente la tesi che l'esperienza umana sia frutto della relazione fattuale tra cose con determinate caratteristiche di fatto (costituzione psicofisica da un lato, costituzione fisicalistica dall'altro), mentre la fenomenologia sarebbe il tentativo di elaborare, innanzitutto attraverso il tema dell'intenzionalità, una descrizione della correlazione tra vita cosciente da un lato e verità (ma anche valore, bene, validità ecc.) dall'altro.

12. A partire dalla rivisitazione critica delle mosse cartesiane e dalla messa in discussione del cogito, la fenomenologia inizia tuttavia a considerare non solo il relativismo, ma anche l'assolutismo come una posizione aberrante, dissociandosi dalla posizione assolutista difesa fino alla prima metà degli anni Venti, in favore di un'attenzione per i contesti – le relatività concrete – in cui si dà e si giustifica il rapporto umano con la verità. In *Formale und transzendente Logik*, Husserl stesso arriverà ad affermare che relativismo e assolutismo sarebbero due facce della stessa aberrazione, due conseguenze altrettanto indesiderabili del monopolio epistemologico delle scienze esatte, che avrebbe accecato la filosofia e la scienza rispetto all'esistenza di un'infinità di contesti concreti (e concretamente relativi) in cui si articola e declina il rapporto umano con la verità.

Assolutismo logico e relativismo scettico sarebbero frutto del misconoscimento della legge essenziale che, nell'esperienza, ciò che si attesta come vero e reale può in un secondo momento rivelarsi, sulla base di motivazioni razionali, illusorio o irreali:

Se *ogni* singola verità reale, non importa se verità quotidiana della vita pratica, se verità di scienze altamente sviluppate, rimanesse essenzialmente in *relatività*...?... Il mercante al mercato ha la sua verità da mercato; nella sua relazione, non è essa una buona verità e la migliore che gli possa giovare? È essa

²⁸ HUSSERL, *Erste Philosophie* (1923/24). *Erster Teil: Kritische Ideengeschichte*, a c. di R. Boehm, Nijhoff, Den Haag 1959, p. 66.

verità apparente per il fatto che lo scienziato in un'altra relatività, giudicando con altri scopi e idee, cerca altre verità, con le quali si può fare assai molto di più, solo appunto proprio non ciò di cui si ha bisogno al mercato? La si deve finalmente smettere di farsi accecare dagli ideali e dalle idee e metodi regolativi delle scienze 'esatte'... Ciò significa... farsi sfuggire le infinite della vita e della sua conoscenza, le infinite dell'essere relativo, e razionale solo in questa relatività, con le sue verità relative²⁹.

Si noti che in questo caso il giudicare del mercante e dello scienziato non sono connotati come accidentali o casuali (come lo era invece il giudicare nell'accezione relativista) e non si fa riferimento a presunte leggi culturali o psicologiche, bensì alla rilevanza e pertinenza dei rispettivi contesti, capaci di motivare e normare i rispettivi atteggiamenti e criteri. Ossia, la relatività degli specifici contesti in cui si articola il rapporto con la verità non è interazione casuale tra oggetti determinati dalle rispettive, bensì sensibilità a tratti pertinenti e comunque apertura razionale a revisione, emendamento ecc...

Husserl continua:

Filosofare da fuori e dall'alto su questo è profondamente aberrante, crea l'aberrante relativismo scettico e il non meno aberrante assolutismo logico, entrambi spauracchio reciproco, che si abbattono e si rianimano a vicenda, come figure del teatro dei burattini³⁰.

Non solo, dunque, il relativismo scettico, bensì anche l'assolutismo logico sarebbe un'aberrazione. I segni precipui della razionalità iniziano a non essere più, per Husserl, l'univocità, la definitività, l'incontrovertibilità, considerate, nei passi che precedono e seguono quelli citati, pericolosi feticci, bensì la costante apertura a revisioni, correzioni, rettifiche, sulla base di nuovi indizi e prove. La razionalità stessa inizia dunque a essere reinterpretata come apertura alla revisione, resilienza, capacità di tenere conto delle smentite, anziché come capacità di entrare in contatto una volta per tutte con pretese verità irrevocabili.

13. Coerentemente con la linea antinaturalistica del suo pensiero, il problema di Husserl inizia, dunque, a non essere più il relativismo in quanto tale, ma la contestazione di ogni posizione che assuma la priorità di fatti

²⁹ HUSSERL, *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft, mit ergänzenden Texten*, a c. di P. Janssen, Nijhoff, Den Haag 1974, p. 284.

³⁰ *Ibid.*

esenti da critica e discussione razionale, rispetto alla possibilità di valutazioni e revisioni. Ed è in questa direzione che vanno i numerosi tentativi husserliani di sviluppare una fenomenologia della volontà e impostare una psicologia non naturalistica: non si tratta di trovare un antidoto assolutistico (naturalistico o teologico) al soggettivismo e all'antropologismo, bensì di mostrare che la volontà umana non è un guazzabuglio di tendenze, inclinazioni e sentimenti che fissano in modo insindacabilmente arbitrario i desideri della specie e degli individui, sulla base di peculiarità psicofisiche, bensì una trama aperta che si articola in costante riferimento a criteri assunti come corretti (ma a loro volta passibili di revisione), e che i concetti psicologici fondamentali (vissuto, volizione, desiderio, credenza, pensiero) sono a loro volta intrisi di aspetti normativi³¹.

È su questo piano, ritengo, che l'esperienza fenomenologica ha una lezione ancora valida da proporre: da un lato il rifiuto dell'assunto moderno della datità e indiscutibilità delle preferenze e dei valori, in relazione alle indiscutibili priorità dei soggetti di volta in volta in parola, considerate come fatti bruti rispetto ai quali i soggetti stessi non sono in grado di esercitare una riflessione critica, bensì solamente di riflettere sui migliori mezzi per la loro realizzazione; dall'altro un rifiuto di individuare in un diverso termine fattuale preconstituito, come una natura umana data una volta per tutte, un riferimento in sé vincolante per la fissazione di valori e principi, a prescindere dalla loro capacità di mostrarsi razionalmente giustificabili e riconoscibili come tali da una soggettività libera.

La via d'uscita dallo stallo relativistico in cui possono incappare le più diverse pratiche moderne potrebbe non essere il richiamo a presunte e inalterabili leggi fondate nella natura umana, delle quali gli esseri umani dovrebbero limitarsi a prendere atto e farsi attivamente carico, né l'accettazione passiva di una pluralità di posizioni inconciliabili ed esenti da critica razionale, bensì il richiamo all'apertura costitutiva delle preferenze e dei valori di ciascuno a una motivata revisione in base a principi in linea di principio condivisibili.

Ecco, dunque, che la via imboccata da molte politiche sociali e pratiche urbanistiche o discussioni giuridiche, cioè il tentativo di far emergere le motivazioni, le giustificazioni, le ragioni alla base delle diverse opzioni, di analizzare e mettere in discussione presupposti troppo a lungo dati per scon-

³¹ In senso ampio, questa posizione coincide con l'intera dottrina fenomenologica dell'intenzionalità. Considerazioni analoghe a quelle Husserliane sono sviluppate da Davidson, anche in relazione a preferenze e valori, p.e. in Id., *The Interpersonal Comparison of Values* (1986), ora in *Problems of Rationality*, Clarendon Press, Oxford 2004 (59-74).

tati, di ricercare possibili soluzioni riconoscibili da tutte le parti come sensate e soddisfacenti, anziché cadere negli opposti dell'appiattimento sulle preferenze esistenti e del richiamarsi a pretesi principi inscritti nella natura umana, trova nella critica husserliana del relativismo un potente e sofisticato alleato, che può fornirle importanti strumenti teorici alternativi a paradigmi sociologici ed economici dominanti, senza profilare una regressione a scenari mitici o revocare in causa i guadagni che la modernità ha ottenuto con pazienza e fatica.

Matteo Giannasi

Paradossi del relativismo in antropologia culturale

Il saggio descrive una serie di paradossi logici, epistemici ed etici che il concetto di relativismo culturale pone rispetto alla pratica stessa dell'antropologia culturale. Basandosi sull'idea implicita che le culture siano entità astoriche, chiuse, statiche e uniformi, fra loro irrelate, esso risulta inconsistente dal punto di vista teorico ed etnografico.

This essay provides an outline of the main logical, epistemic and ethical paradoxes that derive from the concept of cultural relativism in the fieldwork of Anthropology. Cultural relativism is based on idea of cultures as closed, ahistorical and uniform 'entities', unrelated to each other, and from theoretical and ethnographic point of view it cannot be applied.

1. «Bruciatemi!»

La notte del 10 maggio del 1933, nella piazza antistante l'Università di Berlino, centinaia di studenti tedeschi ammassarono una montagna di libri e li diedero alla fiamme. L'organizzazione dell'evento era dovuta all'infaticabile propaganda nazista di Joseph Goebbels, Hitler era stato eletto Cancelliere da appena quattro mesi. Come si legge in un triste proclama studentesco, meritava il rogo ogni libro che aveva «un effetto sovversivo sul nostro futuro» e che avesse potuto «minare il pensiero tedesco, la patria tedesca e le forze che guidano il nostro popolo»¹. Tra le fiamme sfavillanti di quella letteratura «degenerata» finirono anche opere di Kafka, Proust, Freud e Jack London. Bertolt Brecht denunciò la carica ideologica devastante di quell'atto con dei versi straordinariamente potenti. Il protagonista della poesia di Brecht è uno scrittore tedesco che all'improvviso leggendo la lista dei libri messi al bando dal nazismo e destinati al rogo non vi trova

¹ W.L. SHIRER, *The Rise and Fall of the Third Reich*, Simon & Schuster, New York 1960; tr. it. a cura di G. Glaester, *Storia del terzo Reich*, Einaudi, Torino 1962, p. 367.

le sue opere. Allora si arrabbia, corre al suo scrittoio, alato d'ira («Er eilte zum Schreibtisch zornbeflügelt [...]»), e scrive ai potenti una lettera: «Bruciatemi! – scrisse di volo – bruciatemi! Questo torto non fatemelo! Non lasciatemi fuori!»².

Quella notte venne gettato sul rogo anche un volume dal titolo *Kultur und Rasse*, la versione tedesca di *The Mind of Primitive Man* (1911) di Franz Boas, il primo libro scritto da un antropologo contro il razzismo, in cui si dimostrava la tesi del carattere unitario del genere umano sul piano intellettuale e biologico, dichiarando priva di fondamento qualunque interpretazione dei fenomeni culturali in termini di razza. In quegli anni tormentati e drammatici, Franz Boas si apprestava a formulare il primo concetto di relativismo culturale nella storia dell'antropologia³.

In un'epoca di *armchair anthropologists* che riempivano trattati con dati di seconda mano e con tesi elaborate a tavolino, Boas al contrario si immergeva nei contesti etnografici e imparava le lingue native. Le prolungate esperienze di campo lo convinsero gradualmente che il materiale dell'antropologia è tale «che essa deve di necessità essere una scienza storica, una delle scienze il cui interesse si concentra sul tentativo di comprendere i fenomeni individuali piuttosto che sulla definizione di leggi generali, le quali, in ragione della complessità del materiale, risulteranno necessariamente vaghe e, potremmo quasi dire, così ovvie da essere di poco aiuto per una reale comprensione»⁴. Il progressivo sviluppo della *ricerca sul campo*, favorito dai contributi di Malinowski che nel 1922 ne fornì una prima codificazione scientifica, determinò una crescente enfasi sulla natura sistemica delle culture 'altre': facendo etnografia, gli antropologici si proponevano di decifrarne le logiche interne, le visioni del mondo e le strutture sociali. Nel lungo periodo in cui Boas insegnò alla Columbia University di New York, le sue opere e quelle di molti suoi allievi rappresentarono quindi una forte reazione all'evoluzionismo e alla storia 'congetturale', sostenendo la necessità di uno studio olistico dei tratti distintivi di ciascuna cultura contro il rischio di pericolose generalizzazioni. Nel 1887, in un clima di convinto etnocentrismo, Boas scriveva: «la civiltà non è qualcosa di assoluto, ma di relativo, e le nostre idee e concezioni sono vere solo nei limiti della nostra ci-

² «Verbrennt mich! schrieb er mit fliegender Feder, verbrennt mich! Tut mir das nicht an! Laßt mich nicht übrig! [...]» da B. BRECHT, *Die Bücherverbrennung* (1939) in B. BRECHT, *Poesie*, tr. it. di F. Fortini con testo a fronte, Milano RCS, 2004, p.196.

³ *A Franz Boas Reader: The Shaping of American Anthropology, 1883-1911*, a cura di G.W. Stocking, University of Chicago Press, Chicago 1974.

⁴ F. BOAS, *Race, Language and Culture*, Free Press, New York 1940, p.258.

viltà»⁵. Molti degli allievi più celebri di Boas, fra cui Robert Lowie, Edward Sapir, Ruth Benedict, Melville Herskovits contribuirono così a formulare la concezione classica di relativismo culturale:

Le valutazioni sono *relative* allo sfondo culturale dal quale esse emergono. Il principio del *relativismo culturale* deriva da un'ampia serie di dati di fatto raccolti mediante l'applicazione delle tecniche di ricerca sul campo che ci hanno permesso di giungere ai sottostanti sistemi di valore di società che hanno costumi diversi. Questo principio, formulato in sintesi, è il seguente: *i giudizi sono basati sull'esperienza, e l'esperienza è interpretata da ogni individuo nei termini della sua propria inculturazione.* [...] Perfino i fatti del mondo fisico sono visti attraverso lo schermo della cultura così che la percezione del tempo, dello spazio, del peso, della misura e di altre «realtà» è mediata dalle convenzioni di ogni dato gruppo⁶.

Le culture sono quindi concepite come sistemi chiusi e incommensurabili⁷, che a partire dal piano linguistico⁸ strutturano tutte le possibili categorizzazioni della realtà, l'esperienza, le percezioni, le credenze e i giudizi (valutativi e fattuali) degli individui socializzati entro quel sistema nativo di significati. In particolare il 'relativismo etico', compiutamente delineato soprattutto dalla cosiddetta scuola di cultura e personalità di Ruth Benedict e Margaret Mead, altre due allieve illustri di Boas, è la concezione secondo cui i valori e i giudizi etici sono prodotti culturali locali, dipendenti cioè dallo specifico perimetro storico-sociale di ogni singola cultura. Secondo questo principio, così come le valutazioni estetiche, anche i valori morali, i criteri per distinguere i comportamenti giusti da quelli sbagliati, e il bene dal male, non si possono mai definire universalmente. Da ciò segue che nessuna azione umana può essere giudicata al di fuori del contesto culturale in cui viene compiuta, al di fuori cioè dei valori e delle norme che la ispirano e che orientano le decisioni di cui essa è frutto⁹. Ne consegue logicamente che non dandosi valori assoluti che possano fungere da metro di paragone ogni sistema etico è valido quanto qualunque altro. Da questo punto di vista è innegabile che sin dall'epoca di Boas il relativismo culturale – sorto in

⁵ Cit. in R. PERRY *Five Key Concepts in Anthropological Thinking*, Prentice-Hall, New York 2003, p. 163.

⁶ M. HERSKOVITS, *Man and Its Works. The Science of Cultural Anthropology*, Free Press, New York 1948, pp. 63-64, corsivo mio.

⁷ R.F. BENEDICT, *Patterns of Cultures*, New American Library, New York 1934.

⁸ E. SAPIR, *Selected Writings in Language, Culture and Personality*, University of California Press, Berkeley 1949.

⁹ A. SIGNORELLI, *Antropologia culturale*, McGraw-Hill, Milano 2011².

radicale contrapposizione all'evoluzionismo antropologico, al razzismo, al darwinismo sociale e all'ideologia nazista – abbia avuto dei grandi meriti sostenendo un pensiero tollerante, anti-etnocentrico ed efficacemente critico nei confronti dei pregiudizi occidentali e delle relazioni di potere imposte dall'occidente alle popolazioni native. Francesco Remotti ha sottolineato molto opportunamente che il relativismo si configura come una strategia intellettuale che agisce 'contro' i processi di naturalizzazione, di sacralizzazione o comunque di assolutizzazione¹⁰. L'impostazione relativista nell'analisi sociale svela per Remotti il carattere culturale di ciò che viene fatto passare per 'naturale', mostra il carattere umano e costruito di ciò che viene posto su un piano di sacralità, e il carattere relativo e storicamente (etnograficamente) contingente di ciò che viene considerato come assoluto: «Il relativismo culturale potrebbe dunque essere interpretato come parte di un programma di demistificazione, come una presa di distanza critica rispetto ai miti coltivati dalle varie società compresa la civiltà occidentale, avente un indubbio sapore illuminista»¹¹.

2. Forme di umanità e forme di disumanità

Il relativismo è un principio apparentemente nobile perché sembra rispettare la pluralità delle scelte possibili, ma lo fa a un prezzo troppo alto: quello di sancire che i contrari sono ugualmente veri, o leciti; oppure che sono parimenti veri o leciti ciascuno all'interno del proprio punto di vista¹². Questa visione combina una posizione estrema di determinismo culturale con la concezione che la diversità culturale sia praticamente illimitata. In un articolo provocatorio Sjaak Van der Geest ha suggerito che il relativismo non è l'assenza di un dogma, ma un dogma esso stesso¹³.

Sul piano puramente logico il relativismo culturale è con tutta evidenza un paradosso perché la stessa affermazione che «le forme di pensiero e i sistemi di valore sono relativi a ciascuna cultura» è di per sé un'affermazione assoluta, in quanto ha senso soltanto se la si pretende valida sempre e per ogni cultura: dunque contraddice il relativismo nel momento in cui lo af-

¹⁰ F. REMOTTI, *Relativismo culturale*, voce in *Enciclopedia delle Scienze Sociali*, Istituto della Enciclopedia Italiana Giovanni Treccani, Roma 1997, vol. VII, pp. 325-332.

¹¹ REMOTTI, *Relativismo culturale*, cit., p. 327; cf. F. REMOTTI, *Contro natura*, Laterza, Roma-Bari 2008.

¹² A. COLIVA, *I modi del relativismo*, Laterza, Roma-Bari 2009.

¹³ S. VAN DER GEEST, *Anthropologist and missionaries: Brothers under the skin*, in «Man», 25 (1990), pp. 588-601.

ferma¹⁴. Ma è sul piano etico che il relativismo culturale crea i problemi maggiori.

Claude Lévi-Strauss ha sostenuto nel celebre volume *Tristi tropici* (1955) che l'antropologo relativista tende a essere critico a casa propria e conformista in casa altrui. L'antropologo ha cioè la tendenza a stigmatizzare con severità costumi, idee, comportamenti della propria cultura, mostrandone i limiti, gli aspetti ridicoli, irrazionali, o talvolta disumani, mentre è allo stesso tempo incline ad accettare di buon grado i costumi degli altri. Sostenendo l'impossibilità di formulare giudizi di valore transculturali, la concezione relativista delle culture genera lo spinoso paradosso del *doppio standard*. Se dal punto di vista etico è per noi legittimo criticare, sanzionare e dunque impedire ad esempio la pratica dell'infibulazione se scoperta in una famiglia di immigrati, in un condominio di una grande città occidentale, tale pratica deve essere considerata eticamente insostenibile anche quando è attuata in un villaggio sperduto nella valle del Nilo in Sudan. Il paradosso del doppio standard consente ad esempio di formulare giudizi piuttosto decisi sulla omofobia del cattolicesimo e sulla sua incapacità di stare al passo con le trasformazioni della società contemporanea, mediatica e globalizzata; e consente allo stesso tempo di trattare con rispettosa deferenza la stregoneria zande o i fantasiosi dogmi del buddismo esoterico. Il punto è che l'etnocentrismo non può essere un atteggiamento negativo soltanto quando è scoperto in casa propria, mentre è giustificabile quando ad essere etnocentrici sono i nativi: come i Cree del Canada settentrionale che chiamano gli Inuit, con evidente disprezzo, *wyaskimovok* (da cui il noto «eschimese»), cioè «mangiatori di carne cruda»; o come i baNande del Congo, abilissimi tagliatori (*abakondi*) di alberi della brousse, che chiamano *n'gata* – cioè «fannulloni» – i vicini pigmei ba'Mbuti dell'Ituri che non puliscono regolarmente dalla sterpaglia i loro villaggi; senza considerare che gran parte degli etnonimi nativi sono sostantivi generici traducibili con il termine «uomini», «esseri umani», «umanità», «popolo» (ad esempio i nomi *Inuit* o *Saami*), segnalando il fatto che l'umanità coincide con il proprio perimetro culturale e la disumanità con chi non vi appartiene. Annalisa Coliva, in un convincente volume sul relativismo in filosofia, ha opportunamente notato – riprendendo Boghossian¹⁵ – che la prassi del doppio standard non è una buona risposta politica in difesa dei deboli dalle intransigenze dei potenti.

¹⁴ COLIVA, *I modi del relativismo*, cit.

¹⁵ P.A. BOGHOSSIAN, *Fear of Knowledge: Against Relativism and Constructivism*, Oxford University Press, Oxford 2006; tr. it. *Paura di conoscere. Contro il relativismo e il costruttivismo*, Carocci, Roma 2006.

Se tutte le categorie etiche sono intrinsecamente locali, così come il forte non può motivare la propria espansione ai danni del debole sulla base della sua presunta superiorità etica, come è invece accaduto in epoca coloniale, similmente il debole non può difendersi dal forte né criticando la categorie etiche che questi abbraccia né ribadendo la bontà delle proprie¹⁶.

L'antropologia culturale è una disciplina che quotidianamente ha di fronte a sé complessi prodotti storico-sociali, fra i quali non vi sono soltanto fiabe popolari, mitologie amazzoniche o l'ascesi mistica tibetana. Vi sono spesso anche drammatici conflitti nell'interazione sociale o comportamenti collettivi violenti, come ad esempio: la pulizia etnica (*ciscenje*) in ex-Jugoslavia, con l'etnicizzazione degli atti di stupro compiuti nel mito della Grande Serbia sulle donne bosniache nell'estate del 1992 affinché dessero al mondo bambini di un'altra religione¹⁷; il genocidio rwandese a «colpi di machete»¹⁸ seguito alla rivoluzione sociale dagli *hutu* contro i loro stessi conazionali *tutsi*¹⁹; il dilagante fenomeno congolese dei bambini soldato²⁰; la pratica dell'automartirio (*ishishbadi*) a cui si votano con ardore i giovani affiliati di Hamas che trasformano il loro corpo in un arma negli attentati suicidi a Hebron o a Ramallah²¹; l'«audace tentativo di ingegneria umana»²² compiuto in Giappone dallo shintoismo di stato²³; senza considerare esempi più classici come il cannibalismo *jvaro* o i sacrifici umani degli Aztechi, le cui vittime invocavano il «bacio di ossidiana», il colpo di coltello per estrarre il cuore ancora pulsante²⁴.

Dato che questi processi di interazione sociale non sono riducibili agli inconsulti gesti di un folle, ma sono in tutto e per tutto dei prodotti storici di una data cultura, inquadrabili in un ben preciso sistema di valori e so-

¹⁶ COLIVA, *I modi del relativismo*, cit.

¹⁷ V. NAHOUM-GRAPPE, *L'uso politico della crudeltà: l'epurazione etnica in ex-Jugoslavia (1991-1995)*, in *De la violence*, a cura di F. HERITIER, Éditions Odile Jacob, Paris 1996; tr. it. *Sulla violenza*, Meltemi, Roma 1996, pp. 190-228

¹⁸ J. HATZFELD, *Une saison de machettes*, Éditions du Seuil, Paris 2003; tr. it. *A colpi di machete. La parola agli esecutori del genocidio in Ruanda*, Bompiani, Milano 2004.

¹⁹ U. FABIETTI, *L'identità etnica*, Nis, Roma 1995; C. VIDAL, *Il genocidio dei Ruandesi tutsi: crudeltà voluta e logiche di odio*, in *De la violence*, cit.; tr. it. cit., pp.228-256.

²⁰ D.M. ROSEN, *Armies of the Young: Child Soldiers in War and Terrorism*, Rutgers University Press, New Jersey 2005; tr. it. *Un esercito di bambini. Giovani soldati nei conflitti internazionali*, Raffaello Cortina, Milano 2007; L. JOURDAN, *Generazione Kalashnikov. Un antropologo dentro la guerra in Congo*, Laterza, Roma-Bari 2010.

²¹ M. JUERGENSMEYER, *Terror in the Mind of God. The Global Rise of Religious Violence*, University of California Press, 2000; tr. it. *Terroristi in nome di Dio*, Laterza, Roma-Bari 2003.

²² H. HARDACRE, *Shinton and the State: 1868-1988*, Princeton University Press, Princeton 1989, p.32.

²³ B. EHRENREICH, *Blood Rites. Origins and History of the Passions of War*, Metropolitan Books – Henry Holt Co., New York 1997; tr. it., *Riti di sangue*, Feltrinelli, Milano 1998.

²⁴ C. DUVERGER, *Le fleur létale*, Éditions du Seuil, Paris 1979.

stenuti da complesse costellazioni simboliche di tipo ideologico, religioso e magico-rituale, ad essi deve applicarsi la prospettiva relativista che afferma l'impossibilità di qualsiasi giudizio morale sul comportamento. Il presupposto atteggiamento tollerante nei confronti di 'altre' concezioni del mondo, dovrebbe essere esteso anche a quelle concezioni che di per sé sono massimamente intolleranti e brutali. Il relativismo è quindi un atteggiamento dove la spiegazione, la comprensione e la giustificazione tendono a confondersi, fino al punto da inibire una qualunque forma di giudizio morale e un qualsivoglia giudizio conoscitivo: «scambiare quattro chiacchiere con tutti senza condannare nessuno»²⁵, fino al paradosso che Franz Boas, per essere logicamente coerente con il relativismo culturale del suo libro dato alle fiamme dai nazisti, avrebbe dovuto astenersi da qualunque giudizio morale sul regime che ha appiccato il rogo.

Francesco Remotti ha sottolineato in modo molto efficace come in una prospettiva fortemente relativista nella quale non esistono istanze superiori oltre le varie culture per le quali si giustificano gli atteggiamenti di rivendicazione e difesa della propria forma di umanità, l'etnocentrismo non appare più come un fenomeno condannabile. L'umanità negata come unità sostanziale determina un'umanità differenziata, spezzettata, pluralizzata nei vari tipi o forme entro cui si realizza. Se dentro a ognuna delle singole forme si concentra in modi diversi e peculiari l'umanità – sostiene Remotti – «è logico attendersi quantomeno un'affermazione di identità che è anche un'affermazione della 'propria' umanità. Ma se per ognuna di queste culture la 'propria' umanità è anche l' 'autentica' umanità, lo spazio esterno, quello delle altre culture, in quale altro modo potrà configurarsi se non come lo spazio della dis/umanità, di forme più o meno tollerabili di dis/umanità?»²⁶.

3. *Esistono culture pure, chiuse e isolate?*

Il relativismo culturale presuppone che i sistemi di pensiero, le strutture simboliche e religiose e i sistemi etici siano unità autonome, organismi chiusi, isolati, nettamente separati gli uni dagli altri, entro i quali si costruiscono concezioni di realtà a sé stanti e coerenti e perciò reciprocamente incomprensibili e incomunicabili. Tutto il 'destino' e tutto il 'senso' dell'umanità si giocano entro il chiuso delle singole forme elementari. Organismi

²⁵ E. GELLNER, *Postmodernism, reason and religion*, Routledge, London 1992; tr. it., *Ragione e religione*, Il Saggiatore, Milano 1987, p.60.

²⁶ F. REMOTTI, *Relativismo culturale*, cit., p.329.

compatti, universi completi di verità, «ognuno chiuso in se stesso»²⁷, assolutamente individuale e irripetibile, dotato della propria idea di moralità, di storia, infine di umanità²⁸. Alcuni antropologi hanno parlato di *boxification* culturale per indicare la reificazione (l'inscatolamento) crescente che producono certi usi del termine cultura – e di quello ancora più equivoco di etnia²⁹ – schiacciando la fluidità dinamica dei processi sociali. Ad esempio nell'ambito delle politiche rivolte agli immigrati e ai membri di minoranze etniche il costante riferimento alla *differenza culturale* può avere l'effetto paradossale di contribuire a riprodurre forme di esclusione e di razzismo³⁰.

L'antropologia marxista, l'antropologia critica, la teoria della interdipendenza, e molti altri indirizzi storici hanno dimostrato ampiamente che non sono mai esistiti sistemi socioculturali autosufficienti, circoscritti e immutabili nel tempo. Il mondo etnografico è infatti costituito da comunità in contatto e mutamento continui. Le culture si trasformano incessantemente come le lingue, non sono dei 'prodotti' ma dei 'processi'³¹, e i loro modelli di realtà non sono né perfetti né coerenti come dei software stabili che vengono caricati con l'educazione nell'hardware dei cervelli individuali. Le categorie culturali sono sempre provvisorie, transitorie, incomplete, internamente conflittuali e ciò non soltanto in conseguenza della modernità³². Ma il fatto che le culture siano porose, fluide, aperte, non significa che le differenze culturali non si riproducano costantemente: i processi di globalizzazione (migrazione, tv, computer, social network, ecc.) non agiscono mai come una pialla. Le differenze – vere, inventate, politicamente costruite o immaginate – sono sempre riposizionamenti creativi, forme di resistenza, rielaborazioni locali che mescolano pezzi culturali della 'periferia' locale e

²⁷ O. SPENGLER, *Der Utergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München 1923; tr. it. *Il tramonto dell'Occidente. Lineamenti di una morfologia della storia mondiale*, Longanesi, Milano 1978, p. 40.

²⁸ REMOTTI, *Relativismo*, cit.

²⁹ FABIETTI, *L'identità etnica*, cit.

³⁰ R. BENEDUCE, *La terza sponda del fiume. Un approccio antropologico alla mediazione culturale*, in *La mediazione culturale*, a cura di M. Adinolfi, FrancoAngeli, Milano 2003, pp. 39-73.

³¹ G. BALANDIER, *Sens et puissance. Les dynamiques sociales*, PUF, Paris 1971; tr. it. *Le società comunicanti*, Laterza, Bari 1973; J.-L. AMSELLE, *Logiques métisses*, Éditions Payot & Rivages, Paris 1990; tr. it. *Logiche meticce. Antropologia dell'identità in Africa e altrove*, Bollati Boringhieri, Torino 1999.

³² Rispetto alle profonde 'connessioni' fra culture e alla 'fluidità' o 'liquidità' culturale si veda AMSELLE, *Logiques métisses*, cit.; A. APPADURAI, *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1996; tr. it. *Modernità in polvere*, Meltemi, Roma 2001; U. HANNERZ, *Transnational Connections. Culture, People, Places*, Routledge, London 1996; tr. it. *La diversità culturale*, il Mulino, Bologna 2001; Z. BAUMAN, *Liquid Modernity*, Polity Press, Cambridge 2000; tr. it. *Modernità liquida*, Laterza, Roma-Bari 2004.

tradizionale, con pezzi del 'centro' occidentale e modernizzato da cui parte la circolazione di merci, parole, stili, significati, oggetti.

Fra i numerosissimi casi etnografici che si potrebbero indicare, la danza *kalela* (fierezza) studiata da Clyde Mitchell già a partire dagli anni '50 del Novecento, è un esempio ormai classico³³. La danza si svolge nelle comunità urbane della Rhodesia del Nord nella zone della Copperbelt e talvolta affianca le manifestazioni sindacali degli operai minerari. Viene eseguita da un gruppo di danzatori di etnia Bisa, che – con buona pace del relativismo linguistico di Sapir-Whorf – cantano in lingua bemba, una specie di lingua franca infarcita di anglicismi e termini pidgin zulu (la lingua che i bianchi utilizzano con i dipendenti africani), in un contesto urbano plurilingue e multiculturale, stratificato, in cui tutti si capiscono perfettamente. I giovani danzatori eseguono la performance secondo la tradizione ma sono vestiti elegantemente all'europea, con calzoncini stirati, scarpe lucidate e camice inamidato. Ballano al suono di grossi tamburi ricavati da bidoni di petrolio coperti di pelli di vacca, diretti da un «re-tesoriere» in camice bianco e assistiti da una «infermiera» munita di fazzoletto che asciuga il loro sudore. Le canzoni talvolta ironiche e dissacranti raccontano la vita quotidiana e i problemi dell'attualità. Come hanno ben evidenziato le ricerche di Mitchell, la danza è chiaramente tribale e in essa le differenze tribali vengono messe in risalto; il linguaggio e l'idioma usati nelle canzoni e il modo di vestire dei danzatori sono presi invece dalla vita urbana che tende a cancellare le differenze tribali. Dunque la ritualità codificata della danza *kalela* non è affatto la rigida espressione di una tradizione esclusiva che si perpetua immutata. Al contrario, anche analizzata in prospettiva storica prima del vertiginoso sviluppo urbano, la danza *kalela* – come ogni altro costume sociale tradizionale – contraddice ogni stereotipo sull'esotismo e l'arcaismo delle tradizioni: è una performance culturale che imbarca storia, intessuta di espressioni provvisorie e mescolanze imprescindibili sin dall'epoca precoloniale³⁴.

Se dunque le culture sono inesorabilmente aperte, anche nei casi in cui la loro supposta chiusura è esibita, pretesa, politicamente rivendicata o imposta, i concetti di «autenticità», «purezza», «originalità», in campo antropologico diventano piuttosto critici. Hanno senso soltanto come termini

³³ C. MITCHELL, *The Kalela Dance. Aspects of Social Relationships among Urban Africans in Northern Rhodesia*, Manchester University Press, Manchester 1956; tr. it. *La danza della Kalela. Aspetti dei rapporti sociali tra gli africani in una comunità urbana della Rhodesia del nord*, in *La politica della parentela. Analisi situazionali di società africane in transizione*, a cura di G. ARRIGHI, L. PASSERINI, Feltrinelli, Milano 1976, pp.91-146.

³⁴ S. ALLOVIO, *Culture in transit. Trasformazioni, performance e migrazioni nell'Africa sub-sahariana*, FrancoAngeli, Milano 2002.

emici, cioè pertinenti al sistema nativo di significati ma non possono essere utilizzati come categorie analitiche astratte. Non è l'antropologo che definisce e certifica la «purezza» di un dato culturale, come basandosi su una imprecisata filologia etnicizzante. Egli analizza invece le ragioni per le quali il nativo ritiene che il proprio rituale sia «puro», cioè «autenticamente» zande, o bantu, o serbo, o padano.

4. *Dislivelli interni di cultura*

Non solo le culture non si possono rappresentare come entità chiuse e autonome senza connessioni fra loro 'all'esterno', oltre i propri confini. Non possono nemmeno essere modellizzate come universi simbolici *internamente* omogenei e del tutto coerenti. Le culture sono internamente stratificate, eterogenee e in una certa misura contraddittorie. Contrariamente a quanto il pensiero relativista presuppone, in una cultura (*nande, khmer, bantu, ecc.*) le costellazioni simboliche, i sistemi di valore e le credenze tradizionali, non sono mai il prodotto di un totale consenso da parte dei membri stessi di quella cultura. Le regole sociali, le norme etiche, i criteri estetici, le scelte politiche, i dogmi religiosi, non sono mai approvati, praticati, rispettati o creduti allo stesso modo, con la stessa intensità e consapevolezza, nello stesso tempo, da tutti i membri e gruppi sociali interni a quel contesto culturale. In ogni società, per quanto 'semplice' o 'arcaica' o 'tradizionale' possa essere, esistono sempre dei punti di vista dominanti³⁵. Ogni cultura è un complesso processo dinamico che si articola in «dislivelli interni»³⁶ e in «logiche meticce»³⁷. Le prescrizioni di comportamento, i valori etici, non risultano mai distribuiti e condivisi in maniera omogenea, sono sempre il prodotto di rapporti di forza esistenti tra le stesse componenti interne di una società. Da questo punto di vista molte ricerche etnografiche hanno mostrato che la critica a determinati valori nativi non viene mossa soltanto dagli osservatori occidentali, assunti quasi per definizione, come imperialisti ed etnocentrici. Nella maggior parte dei casi la spinta forte a cambiare certi usi e forme rituali, a porre in crisi la legittimazione di certi valori etici, proviene al contrario da gruppi sociali nativi in virtù di quella *dynamique du dedans* di cui ha parlato Balandier³⁸.

³⁵ A. GRAMSCI, *Osservazioni sul folklore*, in ID., *Letteratura e vita nazionale*, Einaudi, Torino 1950.

³⁶ A. M. CIRESE, *Culture egemoniche e culture subalterne*, Palumbo, Palermo 1971.

³⁷ AMSELLE, *Logiques métisses*, cit.

³⁸ BALANDIER, *Sens et puissance. Les dynamiques sociales*, cit.

Ad esempio molte donne e associazione femminili locali nell'ambito delle proprie culture in Burkina Faso, in Mali, in Sudan e in Somalia, stanno operando attivamente per scoraggiare le pratiche Mgf³⁹. Dalla metà degli anni '90 dopo le critiche espresse a questo genere di rituali, a partire dal III Congresso dell'Inter Africa Commitee, un'organizzazione femminile impegnata da venti anni nella lotta contro le Mgf, sono state approvate leggi che considerano reato penale il taglio dei genitali femminili in 14 stati africani. Fra gli studi antropologici più interessanti da questo punto di vista ci sono le ricerche sul campo di Janice Boddy⁴⁰ compiute a partire dal 1976 nel villaggio musulmano di Hofriyat, nel Sudan settentrionale rurale. Boddy ha messo in evidenza come a partire dal 1969 abbia preso piede una forma di operazione meno radicale. Non solo le donne così trattate trovano marito, ma ora gli uomini sposano – e dicono di preferire – donne che sono state mutilate meno gravemente. Le donne di Hofriyat contraddicono il modello teorico semplicistico che circola in taluni dibattiti epistemologici sull'antropologia culturale, secondo cui il nativo sarebbe un attore sociale assolutamente 'altro', linguisticamente intraducibile e ingabbiato nella forma di razionalità e nel sistema di valori tradizionali entro cui si trova dalla nascita. Al contrario queste donne somale, come molti altri nativi in altri contesti, sono «attrici politiche che forgianno la propria comunità di resistenza»⁴¹. Boddy ha dimostrato che un numero sempre più grande di donne (e di uomini) continua a collegare le mutilazioni con una fertilità adeguatamente socializzata, però non crede più che l'infibulazione sia l'unico procedimento capace di assicurare tale finalità. Non c'è tradizione culturale che non metta a disposizione più criteri diversi di valutazione dell'esperienza. A questo proposito si può ricordare il cosiddetto «compromesso di Seattle»⁴². Nel 1996 un gruppo di immigrate somale si è rivolto a un ospedale pubblico, l'Harborview Medical Center, con la richiesta di circoncidere *simbolicamente* le proprie bambine, proponendo una procedura che non avrebbe comportato nessuna asportazione di tessuto e quindi nessuna cicatrice. I medici, che con grande disponibilità accolsero il progetto effettuarono una pratica sostitutiva consistente in un piccolo taglio al prepuzio (il cappuccio so-

³⁹ Mutilazioni genitali femminili: escissione, clitoridectomia e soprattutto infibulazione faraonica. Si veda C. PASQUINELLI, *Infibulazione. Il corpo violato*, Meltemi, Roma 2007.

⁴⁰ J. BODDY, *Womb as oasis: The symbolic context of pharaonic circumcision in rural northern Sudan*, in *The Gender/Sexuality Reader*, a cura di R. LANCASTER, M. DE LEONARDO, Routledge, New York 1997, pp.309-324.

⁴¹ BODDY, *Womb as oasis*, cit., p.334.

⁴² D. LAMBELET COLEMAN, *The Seattle Compromise: Multicultural Sensitivity and Americanization*, «Duke Law Journal», vol. 46 (1998), n.4, pp.717-783.

pra la clitoride), senza escissione di tessuto, sufficiente a far versare alcune gocce di sangue in anestesia locale a bambine grandi abbastanza da capire la procedura e dare il loro assenso oltre al consenso informato dei genitori. Nessuna bambina fu mandata in Somalia, né venne infibulata dalle praticanti tradizionali che svolgono il rito di nascosto nella periferia urbana di Seattle. Da questi esempi si ricava la necessità di rendere più complesso e articolato il concetto di cultura utilizzato per decenni dall'antropologia, così come ben sintetizzano gli antropologi africanisti John e Jean Comaroff:

Noi concepiamo la cultura come lo spazio semantico, il campo di segni e di pratiche nel quale gli esseri umani si costruiscono e si rappresentano in rapporto con gli altri, e in conseguenza di ciò si costruiscono e si rappresentano le loro società e le loro storie [...].

Né pura lingua, né semplice parola, la cultura non forma mai un sistema chiuso, totalmente coerente. Al contrario, essa contiene sempre in se stessa dei messaggi, delle immagini, delle azioni polivalenti e potenzialmente contestabili. In breve, si tratta di un insieme storicamente situato e sviluppato di 'significanti-in-azione', di significanti il cui valore è insieme materiale e simbolico, sociale ed estetico. Alcuni di essi possono, secondo i momenti, formare la trama di visioni del mondo relativamente esplicite, *più o meno integrate e vicine*: altri possono essere *pesantemente contestati*, formare la materia di *contro-ideologie*, o di 'sottoculture'; altri possono *diventare più o meno instabili, relativamente fluttuanti e indeterminati nel loro valore e nel loro senso*⁴³.

Affiora quindi un altro paradosso. Il relativismo – formulato da Boas come principio per cogliere e valorizzare le specificità storiche e culturali – non tematizzando a sufficienza il mutamento e reificando il contesto come un perimetro di categorie omogenee, rischia di diventare, all'opposto, il più forte intervento di destoricizzazione della cultura.

5. Intrecciare fibra con fibra

Le due forme principali di relativismo culturale – e cioè il relativismo etico e il relativismo cognitivo, nei suoi risvolti epistemici (incommensurabilità e incomprendibilità di sistemi di pensiero 'altri') – vengono costantemente smentite dalla natura stessa dell'etnografia come *osservazione parteci-*

⁴³ Citazione tratta da A. MARY, *Conversion et conversation: les paradoxes de l'entreprise missionnaire*, «Cahiers d'Etudes africaines», (2000), XL-4, 160, p.780, corsivo mio.

pante, ovvero la più importante operazione con cui si costruisce il sapere antropologico.

A partire dalla critica di Geertz all'oggettivismo della descrizione etnografica⁴⁴ e con il dibattito successivo che ne ha raffinato il contributo, l'antropologia non si pone più prioritariamente il problema di spiegare le cause dell'agire sociale (sul piano economico, istituzionale, politico, ecc.) quanto piuttosto di comprendere il significato che l'azione ha per chi la compie in quel momento. Semplificando molto, questa prospettiva, essenzialmente *interpretativa* a causa della non accessibilità diretta dei significati nativi, è una pratica contestuale e relazionale, non può eliminare – per dirla con Italo Calvino – «quello scomodo diaframma che è la mia persona», né può eliminare una relazione dialogica costante con il nativo che richiede sempre quella «battaglia con il linguaggio, un continuo tirarlo e rimboccarlo come un lenzuolo qua troppo stretto e là troppo largo, il linguaggio che tende sempre a dire troppo poco o a dire troppo»⁴⁵.

Il tipo di comprensione richiesto dall'antropologia non è mai costituito soltanto di operazioni logico-astratte, ma è sempre un'impresa pratica. La *comprensione etnografica* non è un atto mentale, un'operazione analitica intellettuale. È una tecnica del corpo. L'antropologo necessita di una immersione sensoriale, tattile, uditiva, olfattiva, prossemica in un campo di relazioni dirette e costanti con i propri interlocutori in un contesto concreto, entro cui egli si posiziona mobilitando tutte le risorse della sua personalità e della sua corporeità, dal livello cognitivo a quello affettivo. La comprensione etnografica è «carne e fiato»⁴⁶, produce una forma di conoscenza mimetica e imitativa, esattamente come avviene per l'apprendimento di un'altra lingua. Per utilizzare una nota metafora, il significato nativo è come un corda o un tessuto. Quante più fibre saranno intrecciate fra loro, tanto più forte e resistente sarà la corda, o nitido il disegno del tessuto: tanto più la comprensione sarà efficace. Ma di che natura sono queste fibre?

Nel 1894 l'etnografo tedesco Karl von Den Steinen pubblicò un resoconto sui Bororo del Brasile in cui veniva riportata l'affermazione «noi siamo arara rossi» (l'*arara* è una varietà di pappagallino amazzonico). Tale affermazione divenne celebre in seguito al commento che ne fece Lévy-Bruhl nel suo volume *Le funzioni mentali nelle società inferiori* (1910)⁴⁷. L'e-

⁴⁴ Cf. C. GEERTZ, *Interpretations of Culture*, Basic Books, New York 1973; tr. it. *Interpretazione di culture*, Bologna, il Mulino 1987.

⁴⁵ I. CALVINO, *Francis Ponge*, in Id. *Perché leggere i classici*, Mondadori, Milano 1995, pp. 253-259.

⁴⁶ B. MALINOWSKI, *Argonauts of the Western Pacific*, Routledge & Kegan Paul, London 1922; tr. it. *Argonauti del Pacifico Occidentale*, Bollati Boringhieri, Torino 2004, p. 21.

⁴⁷ L. LEVY-BRUHL, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, F. Alcan, Paris 1910.

spresione bororo per Lévy-Bruhl era un tipico esempio della mentalità e del 'prelogismo' di una comunità indigena. I primitivi erano incapaci di distinguere tra immagine e modello, tra uomo e animale e tra quest'ultimo e il proprio antenato mitico (il pappagallo). La frase non si riferirebbe a un nome che essi si danno, ma a un'identità essenziale: i Bororo si riterrebbero allo stesso tempo degli esseri umani e degli uccelli dalle piume rosse. Secondo Lévy-Bruhl, tutte le società di tipo totemico comportano rappresentazioni collettive dello stesso genere, e implicano un'identità simile tra gli individui di un gruppo totemico e il totem stesso. I Bororo dunque compivano un'assimilazione concettuale tra i pappagalli, loro stessi e il loro antenato mitico. L'antropologia evoluzionista e in parte anche il funzionalismo britannico postvittoriano erano inclini a ritenere che sotto certe condizioni, determinate popolazioni (primitive) operassero uno scambio di categorie fra l'animalità e l'umanità, come nel caso dei Nuer (Sudan) che dicono «i gemelli sono uccelli». Ma per comprendere davvero l'affermazione bororo è fondamentale guardare all'uso dei termini in un contesto linguistico pratico. Dato che il linguaggio fa parte di una attività o di una forma di vita, per dirla con Wittgenstein, «come una parola funzioni non lo si può indovinare. Si deve stare a guardare e imparare di lì»⁴⁸.

Cristopher Crocker, nel famoso saggio *Mio fratello il pappagallo* (1975)⁴⁹ ha presentato una interpretazione radicalmente diversa da quella di Lévy-Bruhl, partendo proprio da una approfondita ricerca sul campo fra i Bororo orientali. Crocker condusse l'osservazione partecipante dialogando costantemente coi nativi, vivendo con loro in uno dei villaggi sparsi lungo le rive del fiume San Lorenzo nel cuore del Mato Grosso, per oltre un anno dal 1964 al 1965, con un ulteriore periodo nel 1967.

Una prima serie di osservazioni di Crocker riguarda l'importanza dei pappagallini amazzonici nella cultura bororo innanzitutto dal punto di vista religioso. L'iridescenza del loro piumaggio multicolore è la manifestazione concreta dello spirito *aroe* ovvero l'energia vitale che per i Bororo anima il Mato Grosso rendendo la natura così lussureggiante e rigogliosa: la possibilità stessa dei loro insediamenti. L'uso delle piume colorate degli arara, limitata esclusivamente a un contesto rituale, è un forma di preghiera tradizionale con cui i Bororo si pongono in rapporto mimetico diretto con l'antenato. Durante i lunghi mesi passati sul campo, parteci-

⁴⁸ L. WITTGENSTEIN, *Philosophische Untersuchungen*, Basil Blackwell, Oxford 1953; tr. it. *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino 1999, p. 145.

⁴⁹ C. CROCKER, *Mio fratello il pappagallo* (tr. it.), «Rassegna italiana di sociologia», (1975), n. 16, pp. 611-645.

pando quotidianamente alla vita bororo, Crocker comincia a prendere in considerazione anche altre sfere dell'esperienza e dell'organizzazione sociale nativa, che – a differenza del sistema religioso – non sembravano connesse con la loro affermazione «noi siamo arara rossi». Ad esempio la complessa struttura di parentela. I Bororo sono organizzati in comunità con lignaggi matrilineari, cioè gruppi unilineari nei quali la discendenza è trasmessa per il tramite della madre. Nella maggior parte dei matrilineaggi noti in società tradizionali, come ad esempio i Trobriandesi del Pacifico occidentale, la forma di famiglia è costituita dai figli, dalla mamma e dagli zii materni che abitano tutti nella stessa casa. Nei matrilineaggi standard la mamma rappresenta il ruolo dell'affettività mentre i suoi fratelli maschi quello dell'autorità: rimproverano i figli, li educano, devono provvedere al sostentamento della famiglia, ecc. Il padre biologico non vive con loro anche se di tanto in tanto li va a trovare e, come la moglie, per i suoi figli naturali è un riferimento affettivo, una sorta di seconda mamma. Come ha ben evidenziato Crocker, la comunità bororo rappresenta però una notevole eccezione nell'ambito delle strutture matrilineari classiche, perché nel loro caso i matrilineaggi sono anche *uxorilocali*, cioè il padre naturale vive nella stessa casa dei suoi figli. I villaggi sono divisi in due metà esogamiche, il marito deve stabilirsi nella 'metà' della moglie ma provvede al mantenimento dei suoi nipoti (figli della sorella) che risiedono nella metà in cui è nato.

Immergendosi nella vita quotidiana bororo, discutendo con i suoi interlocutori, ponendo domande e tentando di rispondere a quelle che anche loro ponevano a lui sulla vita in una grande città, Crocker comincia a capire l'importanza sociale di una circostanza banale: gli arara sono gli unici animali 'da compagnia' in quanto sono i soli a essere curati, nutriti, chiamati per nome, vezzeggiati e persino ereditati. I pappagallini però sono accuditi e posseduti solo ed esclusivamente dalle donne le quali, nel linguaggio ordinario, li assimilano ai bambini. Fra i Bororo i pappagalli vengono così a occupare una posizione di animali 'simbolo': rappresentano lo 'spirito' *aroe* in quanto iridescenti; rappresentano la simbiosi uomo-animale per il fatto di essere custoditi amorevolmente dalle donne; e soprattutto sono simbolo della strana condizione in cui vengono a trovarsi gli uomini: un ruolo preminente sul piano politico e rituale da una parte, ma una apparente dipendenza dalla 'metà' delle loro mogli dall'altra.

L'espressione colloquiale bororo *aije aroe etawujie e-meru*, «noi uomini bororo siamo arara rossi» diviene così un modo perfettamente efficace, icastico e penetrante, con cui gli uomini di questa società esprimerebbero «l'i-

ronia della condizione maschile»⁵⁰. Ben lontani dal ritenersi fattualmente degli uccelli, con una mentalità tutt'affatto prelogica o primitiva, essi forniscono una rappresentazione ironica di se stessi, in altri termini una battuta, un motto di spirito, ovvero quanto di più geertzianamente denso (*thick*) possa esserci sul piano antropologico. Ma non basta dire che la frase «noi siamo arara rossi», in quanto priva di valore referenziale diretto, è semplicemente una metafora. Molto di più, essa è un gesto linguistico nel quale: un dato campo semantico, un enunciato con una precisa forma grammaticale, una struttura di parentela, un'abitudine di microsocietà quotidiana, un aspetto rituale di un sistema di credenze, sono *fibres* che si intrecciano fra loro sostenendosi a vicenda nella compattezza espressiva di un evento comunicativo efficace. Sono un «tutto solido» («ein solides Ganzes» per utilizzare ancora Wittgenstein). Queste *fibres* rendono sensata l'espressione bororo non perché sono legate da implicazioni logiche, ma perché sono elementi che si *adattano*, convergono in una coesistenza contestuale che si chiama villaggio bororo del Mato Grosso. Sono fattori fisici, naturali, culturali, ecologici, *embedded* nel contesto ed *embodied* nella forma di vita che da secoli vi abita. Ecco perché, ancora in termini wittgensteiniani, comprendere una parola è assorbire l'esperienza vissuta del suo significato. È un'impresa pratica intersoggettiva: immergersi in quella forma di vita.

L'antropologo che fa etnografia intreccia fibra con fibra, ma non può farlo da solo. Il senso di un asserto locale non è qualcosa di compiuto da 'estrarre' in qualche modo dalla testa del nativo. Il senso viene costantemente costruito nelle pratiche di interazione reciproca – non solo linguistica – con gli interlocutori nativi. L'unità semantica è l'agire. Piegando sul versante antropologico un'altra nota analogia: se io gioco a scacchi e chiedo al mio avversario perché ha spostato l'alfiere, lui non mi risponde enunciando una regola, mi racconta una storia. È ovvio che l'alfiere si muove così perché l'alfiere va mosso in diagonale. Ma il senso del perché lo ha mosso sta nel contesto di quella partita, dunque mi dirà: «ho mosso l'alfiere perché tu prima avevi mosso il pedone, a cui io ho risposto muovendo la torre, così tu hai mangiato il mio cavallo e così io con l'alfiere ti ho dato scacco». Analogamente in etnografia è la comprensione comune delle azioni nel contesto che genera il significato, non soltanto la competenza astratta delle regole grammaticali.

⁵⁰ CROCKER, *Mio fratello il pappagallo*, cit., p. 76.

6. *Oltre il relativismo. «Io sono Malala».*

Gli antropologici che per mestiere incontrano quotidianamente «l'umanità faccia a faccia»⁵¹ in prolungate ricerche sul campo a stretto contatto con i membri di una comunità locale, impegnandosi a imparare davvero qualche lingua nativa (come il ceceno, lo swahili del Congo o un dialetto arabo), sanno bene per esperienza che il relativismo epistemico è insostenibile, ancorché sia spesso al centro di dibattiti piuttosto fumosi e del tutto inutili per la pratica etnografica.

Costellazioni simboliche e concettuali radicalmente 'altre' – che il relativismo epistemico postula implicitamente – non solo non sarebbero traducibili (nemmeno in linea di principio), ma per chi – come l'antropologo – non è stato socializzato nel medesimo sistema di significati, non potrebbero nemmeno essere pensate. L'antropologia è una disciplina descrittiva e interpretativa, non normativa, quindi non si pone il problema di stabilire le ragioni e le condizioni profonde per le quali la comprensione etnografica avviene. Ma di fatto avviene. La comprensione e la traduzione interculturale sono pratiche lunghe e difficili, ma sempre possibili, come dimostrano numerosissime ricerche in tante parti del mondo, compiute da antropologi occidentali in collaborazione con interlocutori locali ad esempio nei programmi di insegnamento dell'inglese in zone come il Wakhan Pamir (Afghanistan); nei contesti di emergenza sanitaria in area *karimojong* (Uganda); nella didattica avanzata interculturale con corsi misti di antropologia nativa e saperi locali, come all'Università di Butembo (Congo) o all'Università di Makarere (Uganda); nella valutazione delle percezioni di rischio (sismico, nucleare, biomedico, chimico) nel sudestasiatico; nei processi di mediazione culturale professionalizzata che sia avvalgono di mediatori nativi bi- o trilingui di origine *wolof*, o *bantu*; oppure in forme di efficace relazione di cura del disagio psichiatrico connesso alla migrazione in istituti come il Franz Fanon e il Centro Mamre di Torino, i cui operatori si confrontano ogni giorno con differenti psichismi nativi e differenti percezioni della corporeità.

La natura della comprensione etnografica contraddice anche il cosiddetto 'relativismo metodologico'. Questa espressione è talvolta utilizzata per intendere una sorta di 'sospensione temporanea' del giudizio di valore per il periodo in cui si compie la ricerca. In altri termini: non si chiede di condividere il relativismo etico *tout court*, quanto piuttosto di suddividere l'analisi culturale in passi distinti: prima si individua il costume da studiare (infibulazione, cannibalismo rituale, stupro etnico, ecc.); poi ci si appresta a

⁵¹ GEERTZ, *Interpretations of Culture*, cit.

comprenderlo sospendendo qualunque forma di valutazione su di esso; infine, una volta compreso, è lecito apprestarsi a darne un giudizio morale. Purtroppo chi fa etnografia sa bene che questa astratta scansione in fasi nettamente distinte è di fatto impossibile. La natura ermeneutica della comprensione etnografica richiede una immersione complessiva nel contesto e mobilita ogni risorsa personale sia sul piano cognitivo che su quello sensoriale, affettivo e valoriale. Per utilizzare un termine balinese molto noto in antropologia, la comprensione avviene sempre per *keneb*: è cioè sempre un *to feel-think*⁵², una inscindibile connessione fra l'atto del pensare e l'atto del sentire. I gesti degli interlocutori sul campo, le loro parole, i loro odori e comportamenti, i loro contesti di vita sociale quotidiana, non soltanto si pensano, soprattutto si *sentono*. L'antropologo che fa etnografia è sempre anche emotivamente sollecitato dall'interazione sociale a cui prende parte: nel confronto con le azioni native prova irritazione, paura, curiosità, ripulsa, desiderio. Le emozioni non sono qualcosa che si oppone al pensiero, ma cognizioni che interessano un io corporeo. Sono pensieri incorporati⁵³. I comportamenti sociali di cui si occupa l'antropologo lo interrogano immediatamente come persona, oltre che come studioso. Certamente l'antropologo può allenarsi ad attenuare, smussare, esplicitare meglio le proprie categorie (cognitive, etiche, religiose, ecc.) – anch'esse *native* – ma non può mai privarsene. Non sono categorie-maglietta, bensì categorie-pelle: costituiscono la sua stessa ineliminabile soggettività, che è la principale risorsa in una pratica interpretativa. «I am a fieldnote» dice Jean Jackson⁵⁴: la mia prima (e più importante) nota di campo, sono io stesso. Pertanto ogni gesto linguistico e ogni atto descrittivo che l'antropologo compie sul campo è sempre sensorialmente, grammaticalmente, affettivamente ed *eticamente* posizionato⁵⁵. Ernesto De Martino ha affermato che l'umanesimo etnografico è in un certo senso la via difficile dell'umanesimo moderno, quella che assume come punto di partenza l'umanamente più lontano e che, mediante l'incontro sul terreno con umanità viventi, si espone deliberatamente all'*oltraggio*

⁵² U. WIKAN, *Toward an Experience-Near Anthropology*, «Current Anthropology», (1991), vol. 6, n. 3, pp.285-305.

⁵³ M. ROSALDO, *Knowledge and Passion: Ilongot Notions of Self and Social Life*, Cambridge University Press, Cambridge 1980.

⁵⁴ J. JACKSON, «I am a fieldnote»: *Fieldnotes as a Symbol of Professional Identity*, in *Fieldnotes. The Makings of Anthropology*, a cura di R. SANJEK, Cornell University Press, Ithaca 1990, pp. 3-34.

⁵⁵ Si veda: J. BRIGGS, *Never in anger. Portrait of an Eskimo Family*, Harvard University Press, Boston 1970; R. ROSALDO, *Grief and a Headhunter's Rage*, in Id. *Culture and Truth. The Remaking of Social Analysis*, Beacon Press, Boston 1989, pp. 1-21; tr. it. *Rabbia e dolore di un cacciatore di teste*, in Id. *Cultura e verità. Ricostruire l'analisi sociale*, Meltemi, Roma 2002, pp. 37-65; C. LUTZ, G. WHITE, *The Anthropology of Emotions*, in «Annual Review of Anthropology», (1986), n.15, pp.406-36.

delle memorie culturali più care: chi non sopporta quest'oltraggio – scrive De Martino – e non è capace di convertirlo in esame di coscienza, non è adatto alla ricerca antropologica e miglior prova di sé potrà dare nell'ambito dell'umanesimo filologico e classicistico, che è pur sempre un dialogo in famiglia.

In conclusione, è interessante evidenziare un ultimo curioso paradosso: tutte le ragioni sin qui esposte contro il principio di relativismo culturale formulato in antropologia, provengono proprio dalla pratica di ricerca antropologica. Questo si verifica perché l'impostazione concettuale che di fatto applica oggi l'antropologia non è in senso stretto 'relativista, quanto piuttosto è una forma di più efficace e legittimo 'prospettivismo'. La maggior parte degli antropologi che si dicono 'relativisti' in realtà utilizzano questo termine senza incorrere in tutte le trappole logiche, etiche ed epistemiche sin qui illustrate, perché intendono un approccio contestualista o prospettivista, ovvero il tentativo di comprendere una cultura diversa nei suoi stessi termini, considerandola abbastanza empaticamente tanto da coglierla come una forma di vita dotata di senso. Ma tutto ciò non impone affatto di approvarne in blocco i costumi. Più che di incommensurabilità fra i vari sistemi etici e culturali, sul piano antropologico si parla di una fitta rete di analogie, differenze e somiglianze, secondo parametri molto specifici: non mondi diversi, ma punti di vista diversi sul mondo unico e oggettivo. L'antropologia è un sapere orizzontale che percorre le connessioni di questa rete e tenta di tradurre una certa prospettiva sul mondo nei termini di un'altra. Lo scopo non è di rendere sempre e comunque accettabili le prospettive degli altri, ma di renderle reciprocamente comprensibili, estendendo lo spazio di dialogo e di confronto⁵⁶. Lo sforzo di osservare il mondo dalla prospettiva di una cultura estranea ci obbliga a riconsiderare le prospettive abitualmente riconosciute dalla nostra cultura alla luce di nuove alternative, cercando sia i punti di sovrapposizione che i punti di disaccordo. Ciò che questa forma di *prospettivismo* (impropriamente chiamato «relativismo culturale») scorga è la facile soluzione del rifiutarsi sin dall'inizio di considerare le alternative:

Non intendo difendere il relativismo, che è un principio ormai consunto, un grido di battaglia del passato, ma voglio piuttosto attaccare l'anti-relativismo, che mi sembra un fenomeno in rapida ascesa e che rappresenta una versione aggiornata di un errore antico⁵⁷.

⁵⁶ F. REMOTTI, *Noi, primitivi*, Bollati Boringhieri, Torino 2009, (1^a 1990).

⁵⁷ C. GEERTZ, *Anti-Antirelativism*, «American Anthropologist», (1984), n. 86, pp. 262-268; tr. it., *Anti-Antirelativismo*, «Il Mondo 3», (1994), n. 2, (pp.72-86), p. 72.

Per Geertz non è possibile essere relativisti, tuttavia occorre evitare di essere *anti-relativisti* per timore dell'eccesso opposto: escludere qualunque confronto fra prospettive culturali distinte limitandosi pericolosamente a considerare soltanto la propria. Questa vocazione connessionista dell'antropologia complica certamente il ragionamento morale, ma non ci impone di abbandonare ogni valore appreso dalla società. L'invito è a mantenerci sensibili e rispettosi di fronte alla molteplicità degli usi, costumi, e valori esibiti dall'umanità, pur non privandoci del diritto-dovere di esprimere giudizi. Come scrive Elizabeth Zechenter⁵⁸:

È impossibile non esprimere giudizi quando siamo di fronte a pratiche violente e brutali che vengono giustificate in nome della tradizione culturale. Questo atteggiamento neutrale nei confronti della brutalità è invece un'estrema forma di etnocentrismo, se non addirittura una completa resa etica.

L'antropologia culturale può dunque contribuire a quel vasto ambito di ricerca multidisciplinare sui criteri per una fondazione sociale comune di alcuni valori essenziali, che sono pur sempre storici, mente-dipendenti, e non metafisici; ma che non traggono la loro legittimazione soltanto dal fatto che sono stati formulati entro un unico e specifico perimetro culturale; quanto, al contrario, che la loro condivisione si costruisca gradualmente dal confronto fra differenti prospettive culturali. Ascoltando e valorizzando i cambiamenti che avvengono all'interno dei contesti culturali locali, l'antropologia può esplicitare sempre meglio quanto valori fondamentali – come l'uguaglianza, la libertà di parola e di espressione, di scegliere la propria professione religiosa senza essere uccisi, lesi, ridotti in schiavitù o perseguitati, il diritto all'integrità fisica, a non essere torturati, ingiustamente incarcerati o schiavizzati – siano sempre più condivisi dalla maggior parte delle popolazioni native. Una recente testimonianza di questo è la manifestazione di rivolta di migliaia di donne pakistane contro le abnormi interpretazioni del Corano su cui è stato giustificato culturalmente l'attentato a Malala Yousafzai. Nel 1933 il regime nazista diede alle fiamme migliaia di libri affinché non deviassero le menti del popolo. Il 9 ottobre del 2012 un gruppo di estremisti islamici talebani ha sparato in testa a una ragazzina di 16 anni afghana colpevole di voler leggere, studiare e andare a scuola:

[...] Il 9 ottobre 2012, i talebani mi hanno sparato sul lato sinistro della fronte. Hanno sparato ai miei amici, anche. Pensavano che i proiettili ci avrebbero

⁵⁸ E. ZECHENTER, *In the Name of Culture: Culture Relativism and the Abuse of the Individual*, «Journal of Anthropological Research», (1997), n. 53, (pp.319-348), p. 336.

messi a tacere, ma hanno fallito. Anzi, dal silenzio sono spuntate migliaia di voci. I terroristi pensavano di cambiare i miei obiettivi e fermare le mie ambizioni. Ma nulla è cambiato nella mia vita, tranne questo: debolezza, paura e disperazione sono morte; forza, energia e coraggio sono nati. Io sono la stessa Malala. [...] Il Pakistan è un Paese democratico, amante della pace. I Pashtun vogliono l'educazione per i loro figli e figlie. L'Islam è una religione di pace, umanità e fratellanza. Che dice: è un preciso dovere quello di dare un'educazione a ogni bambino. [...] Ci rendiamo conto dell'importanza della nostra voce quando ci mettono a tacere. Allo stesso modo, quando eravamo in Swat, nel Nord del Pakistan, abbiamo capito l'importanza delle penne e dei libri quando abbiamo visto le armi. Gli estremisti hanno paura dei libri e delle penne. Il potere dell'educazione li spaventa. Hanno paura delle donne. Il potere della voce delle donne li spaventa. Questo è il motivo per cui hanno ucciso 14 studenti innocenti nel recente attentato a Quetta. Ed è per questo che uccidono le insegnanti donne. Questo è il motivo per cui ogni giorno fanno saltare le scuole: perché hanno paura del cambiamento e dell'uguaglianza che porteremo nella nostra società. Ricordo che c'era un ragazzo della nostra scuola a cui un giornalista chiese: «Perché i talebani sono contro l'educazione dei ragazzi?». Lui rispose molto semplicemente: indicò il suo libro e disse: «I talebani non sanno che cosa c'è scritto in questo libro». [...]

Alzeremo la voce per i nostri diritti e la nostra voce porterà al cambiamento. [...] Le nostre parole possono cambiare il mondo, perché siamo tutti insieme, uniti per la causa dell'istruzione. E se vogliamo raggiungere il nostro obiettivo, cerchiamo di armarci con l'arma della conoscenza e di farci scudo con l'unità e la solidarietà. [...] Nessuno ci può fermare⁵⁹.

Gianluca Ligi

⁵⁹ Estratti dal testo integrale del discorso di Malala Yousafzai tenuto all'Onu il 12 luglio 2013. Cf. M. YOUSAFZAI, *I am Malala*, Brown and Company, New York 2013; tr. it. *Io sono Malala*, Milano, Garzanti 2013.

Figure

Relativismo ebraico.

L'apertura del testo e la libertà del commento

La cultura ebraica si sviluppa sin dal suo testo scritto fondante su direttrici di pensiero aperto. Il testo della Torah, infatti, si costruisce e interagisce imprescindibilmente con i commenti che genera, dando riprova della qualità dialogica e relativistica della cultura ebraica. Un campione d'analisi chiave della speculazione e della interrogazione ebraiche, la 'akedat Itzchak, il cosiddetto 'sacrificio di Isacco', consente di verificare allora la qualità imperativamente dialogica e relativa della risposta ebraica agli interrogativi del testo, che attiva un dialogo aperto e instabile, attraverso lo spazio e il tempo, per risposte sempre aggiuntive, mai sostitutive, o necessarie, e mai definitive.

The nature of Torah, the founding written text of Jewish culture, is in line with open thought premises. An analysis of the way Torah constructs itself and essentially interacts with the comments it produces gives evidence of the dialogic, relativistic nature of Jewish culture. The 'akedat Itzchak, the so-called 'sacrifice of Isaac', is a key-text, bed for open-ended speculation and interrogation in Jewish culture, and it shows its bent for a peremptorily dialogic, relativistic response to the numberless issues posed by the text. The open-ended, unstable dialogue that, through space and time, is thus triggered off aims at adding more and more responses, which never claim to be despotically replacing the previous ones.

1. Relatività della legge e relatività del commento

C'è un rapporto vitale fra cultura ebraica e relativismo, verificabile nel genere di testualità che l'ebraismo ha prodotto e da cui trae i suoi principi etici e la sua prassi di vita. Dalle modalità di costruzione del testo scritto e dal rapporto inscindibile fra la scrittura e la tradizione orale dei commenti che le hanno fatto seguito si ricava la consapevolezza di una cultura che si determina sulla base di un dialogo intertestuale. Il testo presuppone come necessario il dialogo con il commento in uno scambio incessante di verità che non si stancano di mettersi in discussione. In questa linea di pensiero,

la cultura ebraica afferma il proprio concetto di 'verità', con implicazioni di carattere culturale ed etico fortemente metaforiche del rapporto fra l'ebraismo e l'altro.

Secondo una delle argomentazioni più abusate contro il relativismo (etico), se la maggior parte dei tedeschi fosse d'accordo sul massacrare gli ebrei, il loro sterminio sarebbe da considerare cosa giusta. L'argomentazione appare tanto più inconfutabile in quanto si fa forte di un tema, la Shoà, che è stato oggetto di infinite polemiche di carattere storico, ideologico, teologico; non di rado a vago sfondo antisemita. Così posta la questione, il relativista dovrebbe ridursi al silenzio e rinunciare definitivamente alla propria posizione.

Derivare tuttavia la contestazione del relativismo dalla condanna di uno sterminio, dell'incesto o della tortura, è una concessione alla logica dell'ovvio, perché si condannano azioni-limite da sempre censurate nella coscienza dei popoli dal sentimento naturale di umanità, che regola il rapporto fra individui e il loro comportamento all'interno del contesto sociale.

Gli antichi commentatori della Toràh riconoscono che, prima che entrasse in vigore la Legge data da D-o a Mosè, esistevano già *nella Toràh* altre leggi morali, le 'sette leggi dei figli di Noè'¹, in cui si riconoscono norme naturali di condotta che l'uomo è tenuto a seguire senza che vi sia la necessità di una legislazione formalmente dettata da D-o, leggi che valgono per tutti, ebrei e non ebrei, e proprio per questo lasciate al di fuori della Legge ebraica, non soppiantate cioè dalla parola del Sinai, la quale metterà poi a fuoco i doveri dell'ebreo, inglobando quanto sancito dalle leggi naturali precedenti. Dunque, chi non è ebreo si 'salva' rispettando le sette leggi di Noè. Ciò che rimane sorprendente è che a individuare nel testo queste leggi 'profane' e a riconoscere il loro valore etico siano i rabbini, fedeli commentatori della Toràh, deferenti nei riguardi di una legge che solo nella coscienza degli ebrei è stata integrata dalla Legge data a Mosè.

Questo riconoscimento rabbinico di ciò che sta al di fuori della legge ebraica propriamente intesa non è inconsueto. Precedente alla legislazione ebraica è la disobbedienza di Adamo ed Eva, quando l'uomo ancora non ha assunto il riconoscimento di D-o e quindi la regola dell'ubbidienza. L'uomo potrebbe non riconoscere quella di D-o come una voce da ascoltare e cui

¹ Le citazioni dai commenti classici sono rintracciabili, nei testi in nota o in altre edizioni degli stessi, dai versi di riferimento al testo di *Genesi*.

Sulla base di *Genesi* 2:16, il Talmud (*Sanhedrin* 56a-b) ricava sette leggi morali universali: istituire un sistema legale, non profanare il nome di D-o, non adorare idoli, non commettere atti di depravazione sessuale, non uccidere, non rubare, non cibarsi di carne da animali vivi.

*ubbidire*². Lo stesso principio di presunzione di innocenza si può applicare alla menzogna di Eva, che nel suo dialogo con il serpente commette un atto di ‘falsa testimonianza’, ma ancora non esiste una legge morale che imponga il dovere di *testimoniare il vero*. Lo stesso vale per quanto attiene l’omicidio di Abele da parte di Caino, che ancora non sa che cosa sia la morte e che l’omicidio sia un peccato, benché si tratti di una palese trasgressione a una fondamentale regola di *umanità*. È come dire che la Toràh non ammette ignoranza: vi sono norme di comportamento che il testo dà per acquisite a priori. Si può certo affermare che lo stile della Toràh non è quello del dettaglio, ma si dichiara per vuoti e silenzi³. O si può presumere che D-o queste regole le insegni all’uomo a sue spese, facendogli conoscere l’errore nel passaggio in prima persona dalla teoria alla prassi.

Peculiari della Toràh sono i silenzi e i vuoti che produce e in cui il commento è invitato a inserirsi per suggerire risposte che il testo stesso non dà. È da questa programmatica modalità di costruzione del testo che ha origine la visione relativistica della cultura ebraica e la *sacralità* che ne deriva al rapporto dialogico. I Maestri, che nel corso dei secoli hanno cercato di riempire quei silenzi, hanno avviato un inesauribile dialogo verticale con il testo e un dialogo orizzontale ad ampio spettro fra tutti gli infiniti commenti prodotti nel tempo. In entrambi i casi tuttavia, il dialogo è sintagmatico e non paradigmatico: aggiunge e cerca di spiegare o completare, ma non si sostituisce al testo. Questa cultura del commento impone, oltre alla consapevolezza dell’altro, i limiti delle singole verità raggiungibili dal discorso secondario che cerca di estrapolare dal testo primario il senso *più vero*. Nell’impegno speculativo, i commentatori inseguono senza sosta un significato potenziale, sempre irrisolto e irrisolvibile, che mai si propone come significato ultimo. Qualsiasi stabilità di senso suggerita da chi cercasse di disambiguare il testo in senso univoco (e assoluto) attraverso un’interpretazione autorevole e autocratica, costituirebbe una forzatura irriverente del testo, ma, soprattutto, *non ne rispetterebbe le modalità di costruzione aperta*.

Si aggiunga che la tradizione ebraica della testualità concepisce il commento, e tutta la mole dei commenti passati e futuri alla Toràh, come integrante e coesistente al testo in uno spazio sincronico virtuale, e l’oralità del commento (messa per iscritto solo dopo secoli di dibattute esitazioni) come parte integrante, addirittura *precedente*, il testo. Tutti i commenti, inoltre,

² *shamoá*, udire, significa anche *ascoltare-capire-ubbidire* (E. KLEIN, *A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language*, Macmillan, New York 1987).

³ E. AUERBACH, *Mimesis. Il realismo nella letteratura occidentale*, Einaudi, Torino 1981, Vol. I, pp. 3-29.

sono necessari e mai sufficienti. Questa sincronicità del macrotesto della Toràh costringe ad accettare il principio di «Non c'è prima e non c'è dopo nella Toràh»⁴. Dunque, Caino non può non sapere che l'omicidio è proibito, dato che esisterà/*esiste già* il 'non uccidere' intimato sul Sinai e che l'oralità del commento ne parla (*ne ha già parlato!*) ampiamente.

È dunque nel testo stesso della Toràh che si deve ricercare la visione fondamentalmente relativistica (tendenzialmente pluralistica) della cultura ebraica, un relativismo qualificato da alcune ineludibili eccezioni. Se, del resto, il relativismo non concepisse il paradosso della propria natura relativa, sarebbe un'altra forma di assolutismo, che vede ogni altra impossibile verità come superata dalla *sua* Verità.

Già nel dialogo fra Eva e il serpente, nell'episodio che porta alla cacciata dall'Eden, ci si imbatte in un primo caso di relatività del vero. Il lettore affronta la difficoltà della decodifica: intrinseco alla Toràh è, sin dall'inizio, il problema della verità talora insondabile della comunicazione e della sua irriducibile ambiguità. Gli interlocutori sono, ciascuno, testimone di una propria verità che consente letture diverse dei fatti e delle azioni. La testualità della Toràh si presenta come impedimento all'interpretazione inequivoca; la scrittura, tutt'altro che monologica, è sfida alla comprensione. E sorprende che un testo che si propone, fra l'altro, di stabilire principi guida per la condotta morale di un popolo non si costruisca in modo inequivocabile, evitando che il fruitore possa travisarlo con letture diverse da quella che, sola, potrebbe condurre al significato che si pensa sia l'obiettivo ideologico del testo. Il testo, invece, si presenta denso e inafferrabile, consentendo una ricca lettura polisemica, anziché il dono dispotico e pacificante della Verità.

Le verità relative dei significati instabili dipendono dunque dalle modalità di costruzione del testo. I silenzi producono lo spazio bianco del margine per le infinite speculazioni dei commentatori. Letture diverse, spesso opposte, ma conviventi. Nessuna lettura pretende di essere definitiva; nessuna decreta censure per affermare la propria esclusiva verità. Nella contesa dello spazio dialettico, tutte presumono la plausibilità dell'altra: se così non fosse, ne andrebbe della loro stessa esistenza.

2. I silenzi del testo e la ricerca del vero

Un banco di prova ideale per verificare quanto sin qui affermato è il co-

⁴ «*Ein mukdam un'uchar ba'Torab*», Talmud, *Pesachim* 6b. STRACK, H.L.-STEMBERGER, G., *Introduction to the Talmud and Midrash*, T&T Clark, Edinburgh 1991, p. 34.

siddetto 'sacrificio di Isacco', l'episodio più enigmatico e lacerante della Toràh. Abramo riceve da D-o l'invito a *sollevare* su un altare sacrificale il figlio che per tanto tempo ha atteso. Secondo il *midrash*, Isacco ha 37 anni, non è un bimbo inerte nelle mani del padre, e infatti Abramo carica la legna sulle sue giovani spalle robuste (22:6); Isacco sceglie dunque di lasciarsi portare passivamente dove il padre lo porta; e passiva sarà tutta la sua esistenza, forse segnata da quell'evento, come se sul monte Moriàh qualcosa muoia in lui per sempre, come suggerisce Elie Wiesel⁵.

Anche nel caso della '*akedàt Itzchak*' (la '*legatura di Isacco*'), come è significativamente chiamato l'episodio nella tradizione ebraica, giacché il sacrificio non avviene e forse non è mai stato inteso!) i commenti si sbizzarriscono a ricercare il senso di ogni dettaglio, e fin dall'inizio interrogano un testo, incompleto e carente, che stimola la produzione di interpretazione.

«E accadde, dopo questi fatti/queste parole...»⁶ (22:1), inizia così l'episodio. E i commentatori si chiedono a quali fatti (*o parole?*) si riferisca il testo. Forse al fatto accennato nel capitolo precedente: Abramo ha siglato un patto di non belligeranza con Avimelech, re dei filistei, in relazione a una terra che D-o ha invece assegnato a lui e alla sua discendenza; quindi D-o lo mette alla prova per infliggergli angoscia e punirlo⁷. O forse è una punizione inflitta ad Abramo perché, su richiesta di Sarah, ha cacciato Hagar (sua moglie, e serva di Sarah) assieme al figlio Ismaele che ha avuto da lei, mettendo a rischio la loro vita; ma è stato D-o a dirgli di aderire alla richiesta di Sarah! Forse Abramo avrebbe dovuto levarsi in difesa dei deboli, come ha fatto cercando di salvare gli abitanti di Sodoma dalla punizione divina; ma Abramo, pur addolorato, questa volta ha taciuto⁸.

Rashì afferma, però, che secondo alcuni «dopo queste *parole*» si riferisce a un dialogo fra D-o e il Satan⁹ in cui quest'ultimo provoca D-o a mettere alla prova la dedizione di Abramo, mentre altri propongono una sfida fra Isacco e il fratellastro Ismaele su chi dei due sia più devoto a D-o. Si è di fronte al primo di quei molti silenzi del testo che qualche commentatore cerca di giustificare complessivamente: l'attenzione è tutta sulla prova cui è sottoposto Abramo, anche per questo il testo non dice nulla di Sarah e non

⁵ E. WIESEL, *Sei riflessioni*, Bompiani, Milano 2000, p. 26.

⁶ *Davar*, in ebraico, significa sia 'parola' che 'cosa'.

⁷ È la lettura di RASHBAM (*Bereishis/Genesis*, a cura di M. Zlotowitz, Mesorah Publications, Brooklyn 1988).

⁸ NETZIV, *Ha'amek Davar*, Machon Ohr Olam, Beth Shemesh-Israel 201[?].

⁹ *The Torah: with Rashi's Commentary. Bereishis/Genesis*, a cura di Y.I.Z. Herczeg, Mesorah Publications, Brooklyn 1996. Il Satan, nell'ebraismo, non si contrappone al divino, ma è lo spirito del male che 'ostacola' e 'contraddice', nell'animo umano, i valori del bene.

dice nulla di Isacco¹⁰; oppure: le sistematiche omissioni di informazioni avrebbero lo scopo di stabilire una «gerarchia di importanza»¹¹. Una motivazione sin troppo semplice: non ci voleva la scoperta di un critico per affermare che (in genere) ciò che il testo dice ha maggiore rilievo di ciò che il testo tace. Oltretutto – si potrebbe opporre – ciò che il testo palesemente tace eccita la curiosità del fruitore assai più di quanto esso non dica.

In realtà, gli interrogativi posti dai vuoti del testo sono stimolati proprio dall'orrore assurdo dell'apparente richiesta di D-o ad Abramo; l'enigmaticità dei motivi, poi, rischia di far individuare il senso dell'episodio in un univoco non-senso: il kierkegaardiano *salto irrazionale nell'irrazionale della fede* che permette di risolvere sia la contraddizione logica – fra la promessa di discendenza di D-o ad Abramo e la successiva richiesta di sacrificare quell'unico figlio da cui quella discendenza deve provenire – sia il conflitto con la ragione e con l'etica terrena.

La richiesta di D-o ad Abramo è astrusa nella sua terribile semplicità: «Prendi per favore tuo figlio, il tuo unico, quello che ami, Isacco, e va' alla terra di Moriàh e là fallo salire come un olocausto su uno dei monti che ti dirò» (22:2).

Ci sono dei silenzi preliminari spaventosi nel testo. Perché, infatti, Abramo non chiede a D-o: «Perché hai scelto proprio me?». E, poi, perché D-o non parla ad Abramo in modo meno ermetico? Ha ragione Shadal¹² a dire – coraggiosamente – che «D-o avrebbe dovuto esprimersi in modo più chiaro», e tuttavia Abramo avrebbe potuto chiedere lumi, a meno di non doverlo pensare così spietato da essere indifferente alla morte del figlio. In effetti, D-o non dice mai ad Abramo di *sacrificare* né tantomeno di *uccidere* il figlio¹³ (come del resto Abramo non dice mai di essere disposto a sacrificare né tantomeno di uccidere il figlio), ma Abramo non sente necessario parlargli, non chiede nessuna spiegazione. Anche qui, forse avrebbe dovuto levarsi a difesa del figlio, come ha fatto a favore di Sodoma, ma in questo caso si sarebbe battuto per un interesse personale, anziché per chi non ha voce. E, poi, Abramo si leva a difesa di Sodoma sapendo che D-o vuole distruggerla, mentre D-o non ha mai detto che Isacco debba essere ucciso¹⁴.

¹⁰ *The JPS Torah Commentary. Genesis*, a cura di N.M. Sarna, Jewish Publication Society, Philadelphia-New York-Jerusalem 1989, p. 393.

¹¹ M. STERNBERG, *The Poetics of Biblical Narrative*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis 1987, p. 192.

¹² *The Book of Genesis. A Commentary by ShaDaL*, Jason Aronson, Northvale (New Jersey)-Jerusalem 1998.

¹³ RASHI.

¹⁴ B.D. LERNER, *The Akedab: machloket l'Shem Shamayim sofa l'bitkayeim*, «Jewish Bible Quarterly», XXIX, 2, 2001, [p. 2] (http://jbjq.jewishbible.org/assets/Uploads/292/292_Lerner2.pdf).

O, forse, dopo Sodoma Abramo ha capito che non serve discutere con D-o. O forse non vede la necessità di opporsi alla richiesta di D-o, e non perché non voglia obiettare a un ordine crudele, ma semplicemente perché *non ha mai inteso che quello fosse l'ordine*. In ogni caso, il silenzio di Abramo risulta questa volta più efficace della sua resistenza a D-o in favore di Sodoma!¹⁵ Sembra che Abramo accetti la prova come parte di un percorso di formazione.

Altri commenti, però, danno voce al tacito sconcerto di Abramo: «Rabbì Bibi Rabbah disse a nome di Rabbì Jochanan: Egli Gli disse: HaShem dell'Universo! Quando Tu mi hai ordinato: *Prendi tuo figlio, il tuo unico figlio*, io avrei potuto rispondere: Ieri Tu mi hai promesso: *Poiché da Isacco prenderà nome la tua discendenza*, e ora Tu dici: *Prendi tuo figlio, il tuo unico figlio*»¹⁶.

I commenti cercano di riempire tutti i vuoti del testo, per comprenderlo o motivarlo, e si chiedono: come può Abramo riconoscere il monte su cui salire, se D-o non gliene ha detto il nome? Qual è il motivo della prova e del presunto sacrificio? E in che cosa consiste esattamente la prova? Che cosa pensa Abramo di fronte alla richiesta di D-o? Come la interpreta? Quali sono i suoi sentimenti, quale la sua angoscia, quando quella mattina esce di casa presto per andare al monte? Ha parlato con sua moglie? E che cosa le ha detto? E lei come ha reagito? O magari lui se n'è andato senza dire nulla? Perché la figura di Sarah non compare per tutto l'episodio?¹⁷ Perché Abramo non si fa assistere dai due aiutanti nell'ultimo atto, ma li fa attendere ai piedi del monte? E perché, dopo che il testo ha detto chiaramente che Abramo «prese in mano il fuoco e il *coltello*» (22:6), Isacco chiede invece al padre: «Ecco il fuoco e la *legna*, ma dov'è l'agnello per l'olocausto?» (22:7)? Forse Isacco non vede il coltello in mano ad Abramo? Preferisce non vederlo? Il padre glielo nasconde? Come Abramo non interroga i silenzi di D-o così Isacco accetta il silenzio del padre, forse interpretandolo come promessa di una soluzione positiva alla tragedia virtuale che gli si profila davanti. E, del resto, il testo stesso si preoccupa di sottolineare due volte «E i due camminarono insieme» (22:6, 22:8), una volta prima della domanda cruciale del figlio al padre e una volta dopo di essa, e i commentatori spiegano convincenti che l'iterata precisazione esprime

¹⁵ R.E. FRIEDMAN, *Commentary on the Torah*, HarperSanFrancisco, San Francisco 2001.

¹⁶ *Midrash Rabbah. Genesis*, I, Soncino Press, London-New York 1983, LVI:10.

¹⁷ Commenti midrashici di tendenza femminista hanno recentemente rivalutato questo aspetto. Vedi S.A. OSTRIKER, *Feminist Revision and the Bible*, Blackwell, Oxford 1993.

l'assoluta armonia fra di loro e il totale accordo sull'atto che stanno andando a compiere¹⁸.

Il centro dei silenzi e delle ambiguità è, naturalmente, il sacrificio in sé. Ed è qui che interviene ancora una volta il *midrash* ad annotare, con ironia senza pari, come D-o riprenda Abramo e gli dica: «Quando ti ho detto 'Prendi tuo figlio... etc.', ti ho forse detto: 'Sgozzalo'? No! [ti ho detto:] 'Fallo salire'. L'hai fatto salire. Ora portalo giù»¹⁹. Rashì condivide questa lettura. Si è di fronte a uno dei problemi cruciali del testo, e Abravanel lo affronta, da par suo, con un'attenta analisi del linguaggio: il testo ebraico, «*le'olà*», con cui D-o invita Abramo all'azione, deve essere inteso a significare 'invece di un sacrificio', non 'come sacrificio', perché la prova sta proprio nel verificare se Abramo interpreti e cerchi di realizzare alla lettera la parola di D-o o se gli chieda spiegazioni²⁰. Ma il Malbim sostiene invece che Abramo è messo alla prova per verificare che *non* voglia commettere l'atto aberrante. E precisa che la prova è tale in relazione a tre diversi soggetti: chi la chiede (D-o), chi la sostiene (Abramo) e chi ne è testimone; quindi D-o, pur conoscendo ogni cosa, lascia uno spazio di libertà all'azione dell'uomo perché possa scegliere, e perché gli altri siano testimoni della sua scelta. Itzchak Abravanel nota, poi, che per tutto il passo D-o è 'Elohim', nome che nella tradizione rabbinica definisce D-o nella sua azione di creatore di giustizia (*middat ha-din*); ma la mano di Abramo viene fermata dall'«angelo di *haShem*²¹», nome che appare nel passo per la prima volta e che indica D-o nel suo attributo di misericordia (*middat ha-rachamim*)²². E Abramo mostrerà di saper distinguere la differenza di atteggiamento da parte di D-o: al figlio, infatti, egli aveva detto «D-o vedrà/provederà [«Elohim iré»] l'agnello per l'offerta» (22:8), affidandosi alla giustizia di D-

¹⁸ RASHI e Samson Raphael HIRSCH; per quest'ultimo, *The Pentateuch. With Excerpts from the Hirsch Commentary*, a cura di E. Oratz, Judaica Press, New York 1990.

¹⁹ *Midrash Rabbah. Genesis*, I, LVI:8. La Bibbia denuncia quindici volte i sacrifici infantili; è dunque poco credibile che D-o chieda ad Abramo un atto del genere (L. BERMAN, *The Akedah. The Binding of Isaac*, Jason Aronson, Northvale (New Jersey)-Jerusalem 1997, pp. 127-29).

²⁰ *Abaranel on the Torah*, Jewish Agency for Israel, Jerusalem 2007, pp. 310-11. La lettura di Itzchak ben Jehudah ABRAVANEL (1437- 1508) è supportata anche dal MALBIM (*Commentary on the Torah*, a cura di Z. Faier, Hillel Press, Jerusalem 1978), per il quale «alzalo in sacrificio» («*wea'alehu le'olà*») chiede un'elevazione morale e non un sacrificio materiale, nel qual caso la Torà direbbe «*wea'alehu olà*».

²¹ *Abaranel on the Torah*, pp. 310-15. Nella tradizione ebraica, il nome che nell'uso liturgico sostituisce il tetragramma impronunciabile è diventato a sua volta impronunciabile, ed è sostituito nell'uso quotidiano da *HaShem* ('il Nome').

²² Nell'episodio, «Elohim» compare cinque volte e il tetragramma altre cinque volte: la misericordia bilancia la giustizia (L. SPIEGEL, *The Last Trial. On the Legends and Lore of the Command to Abraham to Offer Isaac as a Sacrifice: The Akedah*, Jewish Lights Publishing, Woodstock – Vermont 1993, p. 121).

o; come a dire, 'D-o vede e provvede anche se noi non riusciamo a *vedere* l'invisibile'. Il verbo 'vedere' (*raòh*) è un termine chiave in tutto il passo. Non a caso Abramo chiamerà quel luogo «*HaShem iré*» (22:14), «*HaShem vedrà/provvederà*», riconoscendo in D-o l'attributo della misericordia. Dopo la prova, Abramo è cambiato, ma anche D-o è cambiato.

Inserendosi fra i commenti, si osserva che, quando l'angelo gli ferma la mano, Abramo non è sfiorato alcun dubbio: l'angelo è davvero l'inviato di D-o? l'annullamento del sacrificio è davvero ciò che D-o vuole? Tanto grande è il desiderio di salvare il figlio che Abramo non esita a ubbidire all'ordine di sospensione né chiede di verificare il mandato dell'angelo.

Eppure, il *midrash* afferma che Abramo avrebbe voluto produrre almeno una piccola escoriazione sulla pelle di Isacco, per mostrare la sua ubbidienza a D-o, ed è sulla base di questo *vuoto* del testo che si spiegano le parole dell'angelo: «non stendere la tua mano sul ragazzo e non fargli nulla» (22:12)²³, ma Abramo vuol anche affermare la propria idoneità a sacrificare e quella del figlio a essere sacrificato. Il Chatam Sofer afferma però che Abramo avrebbe voluto scalfire la pelle di Isacco per renderlo impuro e inadatto al sacrificio, e poterlo quindi salvare!²⁴ E il Malbim osserva che Abramo è sottoposto a una prova che lo rende ancor più consapevole del suo attaccamento per il figlio²⁵.

La prova cui è sottoposto Abramo è un percorso di formazione: quando egli impugna il coltello per uccidere il figlio e vede il montone impigliato nei cespugli, non è il testo o D-o o l'angelo a dirgli di sacrificare l'animale al posto del figlio: lo fa di sua iniziativa; anzi, il *midrash* racconta che il montone si impigliò perché Samael, arcangelo seduttore, voleva impedirgli di sostituirsi a Isacco nel sacrificio, e fu Abramo a liberarlo per portare a termine l'opera²⁶. Secondo tutta una serie di *midrashim*, il Satan sta lavorando, senza saperlo, a favore di una conclusione incruenta della vicenda, perché, per impedire ad Abramo di adempiere al compito affidatogli da D-o, ne ostacola l'azione²⁷. Il Satan ha frainteso il senso dell'ordine e paradossalmente opera a favore della vita. Abramo, comunque, compie un percorso di individuazione: da esecutore di un ordine a individuo che pensa e agisce in proprio.

Ma quel montone che permette a Isacco di salvarsi, dice il Maharal di

²³ RASHI.

²⁴ *Chasam Sofer Commentary on the Torah. Bereishis/Genesis*, a cura di Y. Stern, Mesorah Publications, Brooklyn 1996, p. 106.

²⁵ *Bereishis/Genesis*, p. 788.

²⁶ *Pirké de Rabbi Eliezer* (VIII-IX sec.), a cura di G. Friedlander, Sepher-Hermon Press, New York 1981, XXI.

²⁷ S. SPIEGEL, *The Last Trial*, pp. 105-09.

Praga seguendo *midrashim* riportati sia dal *Pirké de Rabbi Eliezer* (cap. XVIII) che dalla Mishnà di *Avoth* (5:6), è stato posto lì, ad attendere il suo momento, sin dalla creazione del mondo, creato alla vigilia del sabato, un attimo prima che D-o portasse a termine il suo atto di creazione²⁸.

Certe letture, tuttavia, narrano che Abramo porta a termine l'atto sacrificale e Isacco muore (o forse sviene soltanto!): «Appena il coltello raggiunse la gola di Isacco, la sua anima volò via. Quando D-o parlò fra i due cherubini dicendo: 'Non levare la mano contro il ragazzo!', l'anima ritornò al suo corpo»²⁹. Questa lettura appare anticipata proprio dalla risposta di Abramo al figlio: «D-o vedrà/provvederà da sé l'agnello per l'offerta, *figlio mio*», che può essere letto: se D-o vorrà provvederà un agnello, altrimenti «[l'offerta sarai tu] figlio mio»³⁰. E ciò, anche se l'enfasi di Abramo su «figlio mio» mostra, dice il Kli Yakar, l'immutato amore del padre per il figlio³¹. Eppure, nelle parole di D-o era già implicita un'altra possibile soluzione: «va' alla terra di Moriàh e là fallo salire come un olocausto su uno dei monti *che ti dirò*»; «che ti dirò», dice il Malbim, non si riferisce al nome del monte, che già si conosce (il Moriàh), ma all'oggetto del sacrificio che sarà, infatti, il montone³².

Quando il testo, poi, racconta che da solo «Abramo ritornò dai suoi aiutanti» (22:19), il commento si chiede: «Ma dov'è Isacco?»³³. Il Riva³⁴ riporta un *midrash* secondo il quale Isacco viene segregato in Paradiso per due anni perché guarisca dall'incisione provocatagli dal padre accintosi al sacrificio³⁵; ma per Rabbì Berekiàh egli è andato a studiare Toràh alla scuola di Shem, figlio di Noè, mentre per Rabbì Jose ben Rabbì Chaninàh Abramo lo ha fatto ritornare a casa nel buio della notte, per paura del malocchio³⁶. È anche vero però che c'è un montone impigliato fra i cespugli, che, come Abramo ha ambiguamente anticipato, è pronto per il sacrificio: a che altro potrebbe servire? Le contraddizioni continuano a intrecciarsi. D'altro canto, Abramo aveva profetizzato fin dall'inizio – forse solo un presentimento – che da quel monte non sarebbe tornato solo: «io e il ragazzo andremo fino a lì e ci prostreremo e *torneremo* da voi» (22:5), così aveva detto ai due gio-

²⁸ MAHARAL, *Chumash Gur Arye*, Machon Yerushalaim, Yerushalaim 1989.

²⁹ *Pirké de Rabbi Eliezer*. Ripreso dal *Midrash ba-Gadol, Beresbit* (XIII sec.).

³⁰ *Midrash Rabbah. Genesis*, I, LVI:4, ripreso da RASHI.

³¹ KLI YAKAR, «*A precious vessels: A Commentary on the Torah* [s.l., s.d.], 1992.

³² *Studies in the Weekly Parashah. Bereishit*, a cura di Y. Nachshoni, Mesorah Publications, Brooklyn 1994, p. 105.

³³ *Midrash Rabbah. Genesis*, I, LVI:11.

³⁴ S. SPIEGEL, *The Last Trial*, p. 6-7.

³⁵ S. SPIEGEL, *The Last Trial*, p. 4.

³⁶ *Midrash Rabbah. Genesis*, I, LVI:11.

vani assistenti ai quali aveva ordinato di attendere ai piedi del monte assieme all'asino³⁷. Ma forse lo aveva detto soltanto per rassicurarli, perché non si preoccupassero.

E c'è una lettura ancora diversa, secondo la quale «Sul monte di Ha-Shem si vedranno le ceneri di Isacco ancora accumulate come espiazione [per Israele]»³⁸. Ceneri senza sacrificio, il peggior risultato finale possibile, privato dell'atto cruento da un miracolo di D-o, e del testo; un miracolo simbolico gratificante per un D-o che si attenda davvero l'ubbidienza cieca del sacrificio (ancora una volta virtuale!).

La morte di Isacco è, dunque, un'idea non seguita dalla maggioranza dei commentatori. Oltretutto, quando Abramo pone la legna sull'altare e sopra a questa il figlio, il testo *dimentica* di dire che egli pose la legna sopra al fuoco, secondo la regolare procedura dei rituali sacrificali³⁹. Abramo si prepara a un *olocausto* ('bruciatura completa') ma si scorda di usare il fuoco che ha portato con sé. E, per una seconda volta, Abramo non ha neppure il coltello in mano, perché nel momento in cui si accinge a calarlo sul figlio «gli angeli vi avevano fatto cadere sopra le loro lacrime ed esso si era dissolto»⁴⁰. Ma, soprattutto, osserva Hirsch, nella normale procedura del rito sacrificale, l'animale non viene ucciso sull'altare, dove viene poi bruciato; qui sembra che Abramo voglia affrettare i tempi⁴¹, oppure invalidare e annullare in qualche modo il sacrificio in sé. Si ha il sospetto allora che Abramo intenda compiere non un sacrificio rituale in senso proprio ma un puro atto simbolico.

E i silenzi continuano. Il testo non dice se Abramo superi o meno il test, o se D-o apprezzi la sostituzione di Isacco con un montone e il sacrificio stesso del montone – che forse non ha nulla a che fare con ciò che D-o si aspetta da Abramo. Non si può quindi desumere se Abramo agisca secondo l'aspettativa di D-o; si sa solo che l'angelo riconosce in Abramo un uomo «timorato di D-o», e lo fa però agire in modo diverso dalle sue supposte intenzioni. Forse allora, nel tentare di procedere al sacrificio, Abramo *non* supera affatto la prova, e D-o gli indica, di conseguenza, la strada dell'etica e

³⁷ Per i commentatori, Abramo si lascia indietro i due giovani perché, non avendo riconosciuto nella nuvola sul monte la presenza di D-o, non sono meritevoli di salire (*Pirké deRabbi Eliezer*); o perché non cerchino di impedire all'atto (SFORNO; vedi *infra* nota 58); o perché badino che l'asino non scappi (ABRAVANEL), o perché la presenza dell'asino profanerebbe la sacralità del luogo (*Midrash Sechel Tov*, in *Bereishis/Genesis*); o perché non appartenendo al popolo di Israele (HIRSCH) non sono tenuti a onorare D-o (*Midrash Rabbah. Genesis*).

³⁸ RASHI.

³⁹ S. SPIEGEL, *The Last Trial*, p. 36.

⁴⁰ *Midrash Rabbah. Genesis*, I, LVI:7.

⁴¹ *Bereishis/Genesis*.

della libertà di scelta. Colpisce, in ogni caso, che nel suo dialogo con Abramo D-o si faccia sostituire dall'angelo: un dialogo per procura che presto diventerà un definitivo silenzio. Dopo l'evento, D-o non parla più, e Abramo è lasciato a interrogarsi nel silenzio del proprio animo. In questo vuoto di spiegazioni, si deve convenire almeno che con la *'akedàh* non è tanto D-o a conoscere il grado di fedeltà di Abramo quanto Abramo a riconoscere l'affidabilità e la coerenza della parola di D-o.

Sui silenzi del testo continuano gli interrogativi del lettore: che ne è del rapporto padre-figlio? I due che «camminarono insieme» ritornano da soli; anzi, Abramo ritorna da solo, mentre di Isacco il testo non parla. Forse è morto davvero! E, tuttavia, il testo si chiude riferendo che Abramo, sceso dal monte, «ritornò dai suoi aiutanti, e si alzarono e camminarono insieme verso Beèr Shéva'» (22:19), ribadendo la duplice ricorrenza del «camminarono insieme» che già ha connotato l'armonia fra padre e figlio nell'andare al monte; quindi, sostiene Hirsch, essi sono ancora insieme, in totale armonia anche dopo l'evento. Né il testo dice perché Abramo non ritorni da Sarah, a Hevròn, ma se ne vada a Beèr Shéva'. Sarah non la vedrà più, ritornerà a Hevròn solo per piangerne la morte e seppellirla (23:3-20), ma, in quell'occasione, di Isacco il testo non farà parola: Isacco non sarà presente al funerale della madre. Si potrebbe supporre che egli sia già accanto alla madre, ma molti commenti affermano che Sarah muore di dolore proprio perché convinta della morte di Isacco, e infatti il testo dirà che, dopo l'episodio del Moriàh, Isacco è andato a vivere a Beèr Lachày Roì (25:11), non a Hevròn con la madre.

Dopo la *'akedàh*, Abramo e Isacco non compaiono più insieme. Il testo riparerà di Isacco solo per dire che l'amore per la moglie Rebecca lo consolò della perdita della madre (24:67). Il testo, per contro, non dirà mai che Isacco si sia doluto per la morte del padre – altro buco nero nella storia della *'akedàh* –, anche se, assieme al fratello Ismaele, egli si occuperà di seppellirlo (25:9). Ma Abramo, prima di morire, non benedirà Isacco⁴², diversamente da quanto faranno sia Isacco che Giacobbe con i rispettivi figli. Abramo ha riconquistato suo figlio solo per perderlo, a sé e a Sarah⁴³. Dopo l'evento disorientante della *'akedàh* i rapporti familiari sembrano disgregarsi. E il testo, interrogato, non risponde, ma lascia la risposta alla passione indagatrice, dilaniata, del lettore.

⁴² Su questo punto RASHI la pensa diversamente, sulla base del verso di *Genesi* «E Abramo diede a Isacco tutto ciò che aveva» (25:5).

⁴³ L.R. KASS, *The Beginning of Wisdom. Reading Genesis*, University of Chicago Press, Chicago 2003, pp. 350-51.

Non è dunque un caso che i commentatori ebrei si riferiscano da sempre all'episodio come alla *'akedat Itzchak*, la *'legatura di Isacco'*: non un sacrificio, in cui l'uomo si mette in relazione verticale con D-o, ma una legatura che segna la marginalizzazione di D-o dai fatti dell'uomo e relaziona in orizzontale l'uomo all'uomo, il padre al figlio; una legatura sia letterale che metaforica. Dopo l'evento, il rispetto della vita umana è un segno del rispetto che l'uomo porta a D-o. Mentre la *slegatura* del figlio da parte del padre che lo ha legato a sé è una necessità antropologica, ancor prima che psicologica, nella storia dell'umanità.

D-o, dunque, ordina ad Abramo il figlicidio (e non importa chiedersi – come fa un *midrash* del V secolo – se Abramo non abbia frainteso l'ordine⁴⁴), e Abramo sembra voler ubbidire cedendo il suo rapporto umano in cambio del suo rapporto con il divino. È D-o stesso a dirgli che, se quello è il suo intento, sta errando, reindirizzandolo sulla via del rapporto sociale, basato su leggi che regolano il rapporto dell'uomo con l'uomo. D'altro canto, Abramo sa che non può uccidere: il 'non uccidere' delle sette leggi noachidi è un divieto universale che vale anche per lui; e, se ciò non bastasse, D-o ha rimproverato Caino per l'omicidio di Abele («il suono del sangue di tuo fratello mi grida dalla terra!», 4:10), e dopo il diluvio ha detto a Noè: «all'uomo [che uccide] suo fratello chiederò conto della vita dell'uomo. Colui che versa il sangue dell'uomo, tramite l'uomo il suo sangue sarà versato» (9:5-6). Il *midrash* direbbe che D-o la legge l'ha resa nota attraverso una tradizione orale che all'uomo è pervenuta sin dall'inizio del mondo, e ben prima che la scrittura la codificasse formalmente. Dunque, la *'akedàh* ribadisce il dovere di rispettare la vita umana, la strada del rapporto dell'uomo con l'altro, un insegnamento il cui valore assume anche maggior significato in quanto contrasta con l'apparente ordine assoluto della divinità. Si ha la sensazione che D-o metta Abramo di fronte alla necessità di travalicare la sua legge morale per spingerlo a reagire. Così facendo, D-o crea le condizioni per la messa in discussione di sé e per la limitazione del proprio assolutismo. «Prendi per favore tuo figlio, il tuo unico...»⁴⁵ si trasforma, nelle parole dell'angelo, in «Non levare la mano contro il ragazzo...» (22:12), l'ordine assoluto viene contestato da un contrordine altrettanto assoluto. È un insegnamento etico che favorisce la libertà. D-o si contraddice due volte: proibisce l'omicidio; chiede un omicidio; ferma la mano omicida. Non si può tuttavia marginaliz-

⁴⁴ *Midrash Tanbuma. Genesis*, a cura di J.T. Townsend, Ktav Publishing House, Hoboken-New Jersey 1989, 4.40.

⁴⁵ RASHI e ABRAVANEL (*Abarbanel on the Torah*, p. 298) leggono nelle parole ebraiche («*kakèh nà*») non un ordine ma una richiesta di favore da parte di D-o.

zare, come osserva Martin Buber, un altro tipo di lettura: «Per Kierkegaard, partendo dalla tradizione cristiana in cui è cresciuto, è naturale che a esigere il sacrificio non possa essere altri che D-o. Per la Bibbia e certamente per l'Antico testamento ciò non è del tutto evidente»⁴⁶.

Dopo aver rinunciato al sacrificio che *forse non ha chiesto*, D-o si ritira dall'ambito della vita umana e lascia intervenire un angelo che indica ad Abramo un'altra strada, costringendolo a riflettere sulla propria prontezza a eseguire un ordine in modo irriflesso e sulla possibilità, d'ora in avanti, di dire 'no' a un ordine anche divino, dopo aver considerato il suo grado di eticità, ma anche la giustezza della propria decodifica. La 'legatura' di Isacco, allora, è quella da cui D-o scioglie Abramo impedendogli di uccidere il figlio. Abramo si lega da sé a D-o, forse fraintendendo il suo ordine, e D-o lo libera da quel vincolo: il legame di Abramo a D-o non può annullare il legame di un padre con un figlio. D-o afferma che *neppure D-o* può chiedere a un padre la vita di un figlio. Eppure, dice il Rebbe di Kotzk, «dopo aver ricevuto l'ordine di D-o, per Abramo fu più difficile risparmiare Isacco che trucidarlo»⁴⁷. Abramo deve ora scegliere da sé la linea delle proprie azioni, sviluppando il proprio sentimento etico attraverso il turbamento dell'animo e della coscienza. È questo sviluppo della coscienza individuale che D-o attiva in Abramo, insegnandogli, sull'esempio del proprio contrordine, il senso della contraddizione, del pentimento, della revisione di un comando o di una decisione. Elie Wiesel dice che D-o è «troppo imbarazzato» per ammettere di aver cambiato idea⁴⁸. Ma D-o consegna Abramo all'etica. D'ora in avanti, Abramo dovrà confrontarsi con la propria coscienza e con la coscienza di un'etica che può anche prescindere da D-o. Un'etica relativa, in cui il giusto si sviluppa nel confronto fra gli uomini e fra le loro idee. Una legge terrena, che è radicata nella coscienza dell'uomo. Nessun lettore, in nessuna epoca, di fronte al cosiddetto 'sacrificio' di Isacco può aver pensato che Abramo avrebbe dovuto uccidere il figlio, nessun lettore può aver mai pensato che Abramo, nel porre Isacco sull'altare sacrificale, non abbia sentito il cuore spezzarglisi per il dolore e per l'assurdità dell'atto che gli veniva richiesto. Se D-o si ritira, lasciando Abramo solo con se stesso nel suo percorso di maturazione spirituale, sociale, etica, è perché D-o gli ha detto sin dall'inizio: «*Lekh lekhà*» (22:2), «Va' a te», ossia 'Va' verso te stesso'⁴⁹, che i commenti leggono come 'Cerca dentro di te'; è lo stesso ordine che

⁴⁶ M. BUBER, *L'eclissi di D-o*, Edizioni di Comunità, Milano 1961, p. 126.

⁴⁷ E. WIESEL, *Sei riflessioni*, p. 24.

⁴⁸ E. WIESEL, *Messengers of God: Biblical Portraits and Legends*, Random House, New York 1976, pp. 91.

⁴⁹ RASHI interpreta, in 12:1: 'Per il tuo bene', mentre Hirsch legge: 'Va' per conto tuo', 'va' per la

Abramo ha già ricevuto quando D-o gli ha detto di partire da Charàn per andare verso il futuro che lo attende (12:1). La formula ricorre solo in questi due casi nella Toràh e, in entrambi, D-o *non* dice ad Abramo *dove* esattamente andare: Abramo deve fidarsi. E forse ha un qualche significato che, nell'episodio della 'akedàh, per due volte Abramo *alzi gli occhi e veda*, dapprima il monte («vide il luogo da lontano», 22:4) e poi il montone impigliato nel cespuglio (22:13): le due visioni necessarie al suo progresso. Ma la prima visione, «il luogo», è una visione distante, ancora offuscata, ed è la visione di D-o⁵⁰, la cui volontà Abramo, in questo momento, ancora non *vede* con precisione. Non è solo D-o che *vede*, comunque; ora anche Abramo ha conferma della propria capacità di visione progredendo nella capacità di riconoscere, e distingue alla fine, con maggior chiarezza, D-o, se stesso, la potenzialità del suo futuro e il suo rapporto con D-o. Abramo impara a interrogarsi sulle vie di D-o e a non prescindere dalla necessità di interpretare. D'ora in poi, Abramo dovrà far precedere il pensiero e la scelta individuale all'azione, secondo principi guida che egli stesso dovrà darsi, in armonia con il contesto umano e sociale che intende fondare, e ciò, anche a costo di contraddire un altro principio guida, il «*na'asé wenishma'*» («[prima] faremo e [poi] ascolteremo [= comprenderemo]») (*Esodo*, 24:7). Solo così, secondo la promessa di D-o, egli potrà meritarsi di diventare il padre fondatore di un popolo. D'ora in poi, dopo la 'akedàh, la decima prova sostenuta da Abramo⁵¹, D-o smetterà di parlargli, forse perché non ce n'è più bisogno, e Abramo sarà lasciato a cercarsi da sé la propria strada: *lekh lekhà*, appunto. Ma colpisce questo Abramo rimasto solo: senza Isacco, senza Sarah, privato della parola di D-o⁵², e lasciato a interrogarsi sul senso dell'esperienza vissuta.

3. Un significato negoziabile

Il problema maggiore posto dall'episodio è il suo senso complessivo, e su questo si interrogano tutti i Maestri della Toràh. Sa'adiah Gaon vede nella prova un fine educativo, e la volontà divina di mostrare al mondo la retti-

tua strada', 'isolati'. Anche U. CASSUTO legge 'Va per conto tuo' (*A Commentary on the Book of Genesis*, I, From Adam to Noah, Magnes Press, Jerusalem 1986, pp. 310-11).

⁵⁰ 'Ha-Makom', 'il Luogo', definisce nella tradizione rabbinica la presenza di D-o, che è in *ogni* luogo.

⁵¹ *The Fathers According to Rabbi Nathan (Avoth deRabbi Nathan)*, Yale University Press, New Haven and London 1983, cap. 33 e Mishnàh, *Avoth*, cap. 5.

⁵² A. NEHER, *L'esilio della parola. Dal silenzio biblico al silenzio di Auschwitz*, Marietti, Casale Monferrato 1983, p. 129.

tudine di Abramo⁵³; ma ibn Ezra obietta che non c'era nessuno lì presente a cui mostrare alcunché – Abramo e Isacco erano soli sul monte – e sostiene invece che D-o intende ricompensare colui che viene messo alla prova; ma, soprattutto, Abramo non ha capito la sua visione profetica e ha pensato che D-o gli chiedesse davvero il sacrificio del figlio. Abramo è stato vittima di un malinteso. E, del resto, come si fa a pensare che D-o possa dire una cosa e poi se ne pente e la ritiri?⁵⁴ Per Rambam, D-o non intende mettere alla prova la fede di Abramo⁵⁵, perché non ne ha bisogno, in quanto D-o è onnisciente; il suo intento è invece quello di proporre Abramo come esempio di ubbidienza per il contesto pagano in cui vive⁵⁶; la prova quindi non è per coloro che saranno testimoni morali della fede e dell'ubbidienza di Abramo. Ramban⁵⁷ invece afferma che D-o vuole che Abramo attualizzi ciò che già esiste in potenza nella sua mente; D-o non vuol provare nulla a se stesso, quanto rafforzare il carattere di Abramo; su questa linea è la lettura di Ovdiah Sforno⁵⁸. A tutte queste letture si oppone in modo sistematico Abbravanel: la *'akedàh* ha in effetti lo scopo di rafforzare Isacco, liberando lui, e per suo tramite il futuro popolo d'Israele, dall'influenza delle costellazioni e del corpo, temprandone l'anima e facendogli apprezzare i valori dello spirito, per fargli raggiungere la perfezione in ogni campo della vita e farne così la degna guida razionale del suo popolo⁵⁹. Ma Elijah Eliezer Dessler sostiene che «l'essenza del test della *'akedàh* sta nel non pretendere che D-o risolva la palese contraddizione fra la sua promessa e il suo ordine»⁶⁰.

Ora, implicazioni storiche a parte, sembra evidente che c'è almeno un'alternativa possibile alla lettura di Kierkegaard secondo la quale *Abramo* è pronto a sacrificare Isacco e l'etica naturale sull'altare della fede, dell'etica religiosa e della singolarità individuale, ed è la lettura inversa, secondo la quale *D-o* restituisce Abramo al buberiano rapporto io-tu⁶¹ (che lo porterà

⁵³ N. LEIBOWITZ, *New Studies in Bereshit (Genesis)*, Eliner Library, Jerusalem 1993 (?), p. 189.

⁵⁴ *Ibn Ezra's Commentary on the Pentateuch. Genesis (Bereshit)*, a cura di H.N. Strickman & A.M. Silver, Menorah Publishing Company, New York 1988, pp. 222-23.

⁵⁵ Questa è peraltro la visione di Kierkegaard (*Timore e tremore*, SE, Milano 1990), che converte la prassi in ideologia. Ma l'ebraismo è una cultura di prassi.

⁵⁶ MAIMONIDE, *La guida dei perplessi*, Utet, Torino 2003, pp. 603-05. Rambam (Rabbi Moshe ben Maimon).

⁵⁷ RAMBAN (NACHMANIDES), *Commentary on the Torah. Genesis*, a cura di Ch.B. Chavel, Shilo Publishing House, New York 1971.

⁵⁸ *The Sforno Commentary on the Torah: Bereishit/Genesis. Sh'mos/Exodus*, a cura di R. Pelcovitz, Mesorah Publications, Brooklyn 1987.

⁵⁹ *Abbravanel on the Torah*, 305, 321.

⁶⁰ E.E. Dessler, *Striving for Truth*, Feldheim, Jerusalem 1978-1989, Vol. V, p. 107.

⁶¹ M. BUBER, *Il principio dialogico*, Edizioni di Comunità, Milano 1959, p. 30 («L'uomo si fa io nel tu»).

poi al rapporto io-Tu), e alle sue responsabilità collettive e sociali, oltre che etiche⁶². Il «*lekh lekhà*» di D-o, allora, è anche un invito ad Abramo a ricercare l'altro (e l'Altro) che egli ha dentro di sé.

Di fronte all'infinità delle letture e delle diverse visioni ideologiche, è difficile pensare che la '*akedàh*' possa assumere nella cultura (e nella spiritualità) dell'ebraismo un valore emblematico condiviso; di conseguenza, il valore dell'evento rimane tutto nella sua enigmaticità, negli interrogativi irrisolvibili che presenta alla coscienza dei suoi fruitori, in ogni spazio e in ogni tempo. Le risposte del testo sono tutte, deliberatamente, nei suoi silenzi.

È evidente che si è ben lontani da una lettura teocentrica e fideistica del testo. Se D-o avesse voluto davvero testare la fede di Abramo, avrebbe atteso che il coltello scendesse materialmente su Isacco; per D-o non può essere sufficiente una verifica di intenti, perché o sa tutto, e quindi non ha bisogno di mettere alla prova la fede di Abramo, oppure quella fede la può verificare solo in un atto compiuto. Il problema è allora un altro, e ha senso che l'angelo di D-o, a fine prova, dica ambiguamente ad Abramo: «Poiché ora so/*sapevo* che tu sei timorato di D-o» (22:12), dichiarando conoscenza del presente e del futuro a un tempo⁶³. Ma sarebbe curioso supporre anche che D-o non voglia affatto sapere se Abramo ha davvero il coraggio o la follia di portare a termine l'atto figlicida. È D-o, in questo caso, a credere in Abramo, è D-o a riporre una fiducia assoluta nell'uomo il cui profondo spirito di umanità ha visto alla prova a Sodoma.

La contraddizione di D-o e la contraddizione di Abramo, che desiste dalla propria azione per il ricredersi di D-o, sono *legate* dal segno della negoziazione: parole e intenzioni si correggono e si reindirizzano a vicenda. D-o e Abramo stanno testando la loro capacità reciproca di comprendersi. D-o sembra in attesa che Abramo desista dall'atto, Abramo sembra in attesa che D-o lo fermi in tempo⁶⁴. E l'episodio permette, anche in questo caso, la coesistenza di diversi discorsi critici, senza che nessuno possa delegittimare l'altro censurandolo o scalzandolo. Libertà dal vincolo del comando divino, libertà dal vincolo dell'omicidio/figlicidio, e libertà dell'interpretazione del reale per un Abramo che non saprà mai perché D-o abbia cambiato idea.

⁶² E. LEVINAS, *Nomi propri*, Marietti, Casale Monferrato 1984, pp. 88-89, 91-92.

⁶³ «*iada'tis*» ha valore di presente-passato prossimo e imperfetto insieme. «D-o ha sempre saputo...», osserva Abravanel (*Abaranel on the Torah*, p. 313). E questo solo esempio mostra l'impossibilità del tradurre il testo ebraico senza deformato e mistificarlo.

⁶⁴ L. BODOFF, *The Binding of Isaac, Religious Murders, & Kabbalah*, Devora Publishing, Jerusalem-New York 2005, p. 42.

Né mai con certezza assoluta lo sapremo noi, disorientati di fronte alla pesante libertà dell'interpretazione.

Il *midrash* è dialogo intertestuale che si inserisce negli spiragli del testo per mostrare la propria imprescindibile (per certi versi paradossale) apriorità. Il *midrash* è il relativo umano contro l'assoluto della parola divina. È la libertà di scelta di Abramo, con tutto il peso delle responsabilità che ne derivano, contro il dovere irriflesso dell'obbedienza di chi ancora non è in grado di comprendere. Il significato inafferrabile della *'akedàh* è sempre sospeso fra tutti i significati possibili proposti dagli infiniti commenti che dialogano fra loro attraverso i secoli, commenti cui è delegato il compito del completamento virtuale del senso, in un'impresa che non concepisce fine. Non sorprende che sia uscita dalla cultura ebraica l'idea sviluppata da Jacques Derrida di un significato mai stabile ma mobile e potenziale, sempre differibile, la cui afferrabilità si sposta sempre in avanti, stimolando e giustificando l'impegno infinito della ricerca. La tradizione del commento è l'infinito rinvio del congedo che concretizza una famosa affermazione sulla polisemicità del testo: «La Toràh ha settanta volti»⁶⁵.

La natura dialogica del testo ebraico, necessitata dai suoi fondanti silenzi strategici, si autoriproduce nella scrittura a margine che è costitutiva del Talmud, che anziché essere un codice legislativo concisamente normativo, come ci si potrebbe attendere, si ramifica in inesauribili discussioni. Alla fine, a prevalere è sempre l'opinione della maggioranza, ma le posizioni di minoranza non sono mai relegate nell'oblio del silenzio, e si afferma così la possibilità di coesistenza delle opinioni nella diversità. Il dialogo, poi, è sempre dialogo fra uomini e fra infinite possibili verità relative: D-o non ha parte nella discussione e, come nella *'akedàh*, l'Assoluto si ritira. È famoso il *midrash* sulla disputa infuocata fra Rabbì Eliezer e Rabbì Yehoshua'. Rabbì Eliezer, solo e in minoranza, è così certo di essere nel giusto che chiama a testimone un carrubo (che per dargli ragione si sradica dalla terra), poi un corso d'acqua (che inverte allora il suo corso), poi le pareti della casa di studio (che si piegano in avanti), e infine chiama a testimone il Cielo. E si sente allora dal Cielo una voce che conferma la sua tesi. Al che il suo contendente, Rabbì Yehoshua', si rivolge al Cielo citando la Toràh: «*Lo bashamaim hi*», ossia «[La Toràh] non è [più] in cielo»⁶⁶. D-o è zittito dalle parole del suo stesso testo, e Rabbì Eliezer, seppur difeso da D-o, viene scomunicato ed esiliato. Dunque, una volta data agli uomini, la legge non appartiene più a D-o ma all'uomo, e spetta all'uomo interpretarla e applicarla secondo le re-

⁶⁵ *Midrash Rabbah. Numbers*, Soncino Press, London-New York 1983, II, XIII:15-16.

⁶⁶ Talmud, *Bava Metzi'* à 59a-b. «*Lo bashamaim hi*» è in *Deuteronomio* 30:12.

gole della maggioranza. L'interpretazione è compito delle 'comunità interpretative', direbbe Stanley Fish. E anche D-o, che sostiene il grande ma solitario Rabbì Eliezer, ha torto. La legge è una negoziazione relativa: appartiene alla discussione fra gli uomini, che non hanno verità assolute, e la parola divina è sconfitta dalla stessa testualità (la Toràh)⁶⁷ che l'ha rivelata. La verità assoluta della scrittura è ormai affidata all'instabilità relativa dell'oralità; il divino si ritira per lasciare spazio all'umano, come afferma la speculazione della Kabbalàh, secondo la quale D-o, che occupa ogni spazio, crea il mondo con un atto di 'contrazione', lo *tzimtzum*. Ed è questo il grande salto che la cultura ebraica compie in direzione di un'irreversibile responsabilizzazione della coscienza umana. D-o lascia spazio alla realtà dell'uomo, come fa con Adamo ed Eva, fuori dall'Eden, e come fa con Abramo, lasciandolo tornare dal monte esente da colpa e da spargimento di sangue, un po' più vicino alla sua realtà di uomo, un po' più distante nel suo rapporto con il divino. E forse è proprio questo il modo, per l'uomo, di fare suo il divino introiettandolo. In entrambi i casi, si perde un po' di universale a favore del particolare, si abbandona lo spazio metafisico per entrare in quello fenomenico.

In luogo della risposta assoluta, la cultura ebraica propone lo scambio dialogico, in luogo della Verità ultima propone la pluralità del vero. La conoscenza è 'all'infinito', afferrabile soltanto nella irrinunciabile mobilità della ricerca. La tradizionale chiusura della scrittura, prodotta dalla Voce di D-o in un rapporto verticale, si apre all'instabilità orizzontale dei commenti. Come per Adamo ed Eva cacciati dall'Eden e per Abramo che scende dal Moriàh, anche nell'episodio della Torre di Babele, il rapporto dialogico di verticalità con il divino attiva l'azione dell'uomo sul piano dell'orizzontalità terrena e il suo rapporto con l'altro. Solo così, sembra dire il testo, si ritorna al rapporto con il divino.

La pluralità esplosiva del commento è un *siàg* per la Torah, una siepe protettiva che permette al testo di essere interpretato ma mai sostituito dalla sua interpretazione. Il commento è espansione del significato, necessaria e mai sufficiente, e non è mai una lettura vicaria. La pluralità impedisce la manipolazione univocante del testo, limita l'autorevolezza del singolo commento, e attiva un intreccio di letture dialoganti che sono l'una il limite dell'altra. E la siepe, che potrebbe essere un ostacolo in direzione della meta, diventa impulso a impedire la chiusura del circolo ermeneutico.

Nell'intreccio fra testo, commento e citazione, la scrittura a margine è

⁶⁷ D. BOYARIN, *Intertextuality and the Reading of Midrash*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis 1994, pp. 33-37.

riconosciuta come fondamento della continuità: si inserisce nel processo dialettico proponendosi come nuovo presente e offrendosi come oggetto di nuovi atti interpretativi. In questa catena della tradizione culturale, l'interesse è per lo scambio e per il confronto, più che per l'individuazione dell'assoluto, come se una consapevolezza di fondo minasse la fiducia di poter raggiungere un'unica verità ultima e vedesse nella lettura chiusa e dispotica il pericolo della verità imposta, che uccide la libertà del pensiero e costruisce canoni culturali per selezione ed esclusione. È, infine, la libertà che è disposta ad accettare le verità assolute altrui (considerandole verità relative), perché il relativo può permettersi il lusso di accogliere volentieri in sé anche il paradosso.

Dario Calimani

Il problema del relativismo morale e religioso. In dialogo con Putnam

Il relativismo è un modo sbagliato di descrivere la comunicazione linguistica, come se ogni cultura e ogni individuo avessero una ragione e un mondo particolare, anziché un accesso particolare al mondo di tutti. Le forme più rilevanti di relativismo sono quelle morali e religiose. Putnam ha dimostrato che i valori epistemici sono indispensabili per la conoscenza dei fatti, e che gli aspetti descrittivi e valutativi sono inseparabili nelle relazioni umane e nelle teorie etiche. La loro «oggettività senza oggetti» è propria delle connessioni concettuali. Questo offre degli spunti per superare anche il relativismo religioso.

Relativism seems to rest on a wrong way of describing linguistic communication, as if each culture and each individual had their own particular reasons and worlds, instead of a particular access to a common world. Relativism is most relevant because of its ethical and religious dimensions. Hilary Putnam argues that epistemic values are needed even in order to assess scientific facts. Moral evaluations are essential when describing human relations. Ethical values are not aptly described as special 'objects'; they are rather conceptual relations, being «objective without objects». All this gives also important inputs for overcoming religious relativism.

Il relativismo è criticato molto spesso nei documenti ecclesiali ed è considerato una questione cruciale per la fede cristiana. È ormai diventato una mentalità diffusa, soprattutto per la convivenza tra persone di diverse culture e religioni. Essa porta a ritenere che ciò che per altri è bene per noi è male; ciò che per noi è vero per altri è falso. E se noi fossimo cresciuti in ambiente islamico saremmo tutti musulmani: è dunque un puro caso se siamo di tradizione cristiana.

La funzione pratica del relativismo nei discorsi e negli atteggiamenti quotidiani emerge soprattutto quando si tratta di prendere posizione su questioni sensibili e impegnative: richiamarsi al fatto che altre persone, altre circostanze, altre culture e religioni ammettono soluzioni diverse serve preci-

samente come alibi per evitare di assumere degli impegni sentiti come troppo esigenti e gravosi. C'è poi anche un relativismo di principio che legittima un disimpegno generalizzato in questioni di verità e di valori, e questa concezione può emergere occasionalmente in qualche discussione, ma può anche diventare un atteggiamento abituale di vita.

Il diffondersi di simili atteggiamenti è comprensibile anche come difesa psicologica nella nostra società complessa e aggressiva, dove tutti vogliono aver ragione contro gli altri, e vogliono venderci la loro merce ideologica. I ciarlatani di ieri sono i persuasori occulti della nostra sofisticatissima pubblicità, del giornalismo qualunquistico, e spesso anche dei nostri politici. La diffidenza è dunque d'obbligo come comportamento prudentiale di difesa. Ma dalla cautela nei singoli casi, si può passare facilmente all'opportunismo senza principi, che si disimpegna tutte le volte che questo facilita la vita e può diventare un disfattismo che considera tutti degli imbrogliatori e si occupa solo del proprio tornaconto. Dal punto di vista delle scelte di fondo della vita e della fedeltà alle persone e a valori ideali, il relativismo e i suoi parenti stretti possono diventare una latitanza sistematica e diffusa, che non solo pratica ma giustifica un qualunquismo morale e religioso. Questo è diventato un problema antropologico della nostra società, nella quale si stenta a superare l'impatto della nuova situazione globale e multiculturale e si è tentati di chiudersi su posizioni di fuga e di difesa.

In sede filosofica si mette in dubbio la possibilità di stabilire una verità e un valore valido per tutti anche per quanto riguarda le cose e gli eventi più quotidiani. Questa posizione scettica è tanto contraria al buonsenso che difficilmente diventerà una mentalità diffusa, ma essa radicalizza dei dubbi molto più plausibili su verità impegnative e su valori delicati e di natura complessa, fragili e sfuggenti, come quelli della morale e della religione.

Senza impegnarmi in un'interpretazione sistematica di Hilary Putnam e solo alludendo alla sua argomentazione rigorosa, vorrei però seguire gli spunti da lui offerti nel suo approfondito impegno a superare lo scientismo, lo scetticismo, il relativismo, in forza dell'inseparabilità di fatti e valori e a favore di una filosofia che si assuma la responsabilità di promuovere il bene umano e una concezione sensata della vita. Il fenomeno del relativismo è caratteristico di una società plurale, ma mi chiedo 1. se esso non dipenda da un problema malposto; 2. quali forme esso assuma e come sia superabile in ambito morale e 3. se lo stesso discorso di superamento del relativismo morale non debba valere anche per quanto riguarda le religioni.

1. *Il relativismo come problema malposto*

È naturale che il problema del relativismo si ponga in una società multiculturale e multireligiosa. Ma si pone anche inevitabilmente e insuperabilmente? Ho sostenuto che in un *dialogo articolato* tra culture e religioni *il problema del relativismo non si pone*¹. In effetti, se noi invece di lasciarci impressionare dalle differenze superficiali, diamo la parola al nostro interlocutore cercando di comprendere le sue convinzioni e i suoi comportamenti nel contesto della sua cultura di provenienza, essi ci risulteranno plausibili e ragionevoli. Se, come è giusto, chiediamo poi a nostra volta la parola per presentarci con le nostre convinzioni condivise e ragioni contestualizzate, anch'esse risulteranno in gran parte a tutti accettabili. Ci verremo dunque a trovare in una situazione di conoscenza e rispetto *reciproco* nelle nostre ragionevoli diversità.

Questa situazione potremmo caratterizzarla come «relativismo oggettivo»², basato sul fatto che noi riconosciamo le circostanze culturali e geografiche come rilevanti nello stabilire la ragionevolezza di un comportamento o di una convinzione in quelle circostanze. Se pensiamo a intere culture, si tratta di riconoscere la ragionevolezza di diverse forme di vita storicamente ambientate e condizionate. Ora questa situazione può essere descritta *dall'esterno*, come una contestualizzazione di diverse verità assolute, e potrebbe portarci a dire che ciò che è ragionevole per una persona di diversa cultura nelle sue circostanze di vita non lo è per noi nelle nostre circostanze. Ma questa interpretazione, in parte giusta, è inadeguata, perché nasconde proprio il fatto che la comunicazione ci ha portati a una *comprensione reciproca* tipica della situazione di dialogo, così che l'altra persona risulta ragionevole *anche per me*.

Pensando a un dialogo interculturale diretto, ciascuno può precisare i punti che non è riuscito a spiegare con chiarezza all'interlocutore, o che sono stati da questi mal compresi, e così rettificare i malintesi che lo riguardano. Inoltre *ciascuno* può farsi spiegare dall'altro le cose che non ca-

¹ Cf. G.L. BRENA, *Identità e relazione. Per un'antropologia dialogica*, Edizioni Messaggero – Facoltà Teologica del Triveneto, Padova 2009, p. 107.

² Così H. PUTNAM, *Reason, Truth, and History*, Cambridge University Press, Cambridge, New York, Melbourne 1981, pp. 162, 167 caratterizza la posizione di J. Dewey. D'ora in poi citerò quest'opera nel testo con la sigla RTH, seguita dal numero di pagina. Per comodità riporto anche le altre opere di Putnam che citerò in questo modo: *Fatto/valore: fine di una dicotomia* (2002), trad. it. di G. Pellegrino, introduzione di M. Di Caro, Fazi editore, Roma 2004 (= FV); *Etica senza ontologia*, trad. it. di E. Carli, Prefazione di L. Perissinotto, Paravia B. Mondadori Editori, Torino 2005 (= EsO); *Filosofia ebraica, una guida di vita* (2008), a cura di M. Dell'Utri, e con un saggio di M. Dell'Utri e P. Fiorato, Carocci, Roma 2011 (= FE).

pisce a suo riguardo, per giungere così tra interlocutori a interpretazioni accettate e confermate, e dunque *condivise come obiettive*. Il problema insormontabile di diversità culturali non comunicanti o di verità e valori individuali radicalmente incomprensibili non si pone nella pratica del dialogo. Dunque non si può sostenere in generale che ciò che è vero per gli altri non lo è, né può esserlo, per noi o per me. Nel dialogo io posso riconoscere che, nelle circostanze del mio interlocutore, il suo pensare e agire è ragionevole anche secondo la *mia* comprensione, e viceversa anche lui può riconoscere la mia ragionevolezza.

Questo punto è chiarito da un'osservazione di Wachbroit su come debba essere costruita una relazione dialogico-interpretativa che riconosce la rilevanza epistemica del contesto culturale e naturale. Nel dialogo di comprensione reciproca secondo il «principio di carità» si riconosce, schematicamente, che «La verità che 'R è una buona ragione per credere che P' dipende da F». E dunque nelle circostanze epistemiche culturali e naturali schematizzate come F, R è una ragione accettabile o vera sia per l'interlocutore A che per B. Invece non è adeguato descrivere la situazione dicendo: «R è una ragione per ritenere che p è vero per A, mentre R non è una buona ragione per ritenere che p è vero per B»³.

A questo punto però è indispensabile un'altra precisazione: noi comprendiamo bene come, ai tempi di Galileo, per coloro che mantenevano una concezione aristotelica fosse ragionevole sostenere una posizione tolemaica in campo cosmologico. Cioè: anche *ora* noi possiamo *comprendere* la ragionevolezza della loro posizione, assumendo appunto i loro criteri o il loro punto di vista, considerati per loro insuperabili. Ma *ora* nessuno *sarebbe d'accordo* con loro, dato che le circostanze epistemiche sono cambiate. Ora non possiamo *condividere* i loro presupposti né quindi raggiungere un *consenso* con essi. Anche nel caso del dialogo multiculturale, soprattutto all'interno di una medesima società, non si può limitarsi alla comprensione reciproca delle diverse tradizioni culturali di provenienza, dato che la società multiculturale e globale cambia il contesto epistemico e comunicativo.

Nella situazione attuale di stretta comunicazione globale e di convivenza in società multiculturali e multireligiose dovremo fare un secondo passo nel dialogo, dato che siamo entrati in una situazione epistemica nuova. Dovremo dunque cercare dei punti di consenso e di convergenza, sia per valorizzare tutte le nostre diversità tra loro compatibili, sia per cercare di affrontare e venire a capo delle nostre diversità conflittuali. Questa ricerca co-

³ R. WACHBROIT, *Theories of Rationality and Principles of Charity*, «British Journal for the Philosophy of Science» 38 (1987), pp. 35-47, citazioni p. 43.

mune di valori condivisi non si impone solo per il *nuovo contesto di convivenza* globale e multiculturale, ma anche in linea di principio, data l'aspirazione a validità universale della verità.

Non sorge propriamente la necessità di chiederci quale delle nostre forme di vita tradizionali sia migliore: ciascuna di esse risulta ragionevole *nel suo contesto* di provenienza e insufficiente nel *nuovo* contesto unitario di convivenza. È necessaria quindi una seconda fase del dialogo. Anche in essa non si tratta di stabilire chi dei due interlocutori abbia ragione a differenza dell'altro, bensì di prendere atto della nuova situazione e di trovare una convergenza condivisa per una possibile e migliore convivenza.

Il principio di carità nelle sue formulazioni generali non suppone una vera e propria situazione dialogica, nella quale ciascun interlocutore può 'assistere' alla sua comunicazione e rettificare eventuali confusioni e malintesi. Ma anch'esso richiede di comprendere l'altro nel suo proprio contesto, interpretandolo in base alle *sue* condizioni epistemiche; considerando i dati a sua disposizione e i suoi presupposti o criteri interpretativi. Ciò non richiede una capacità divinatoria, come si è detto talvolta, e neppure propriamente quella di immedesimarci nel punto di vista dell'altro, quanto piuttosto di tener conto del contesto culturale e naturale *rilevante* nel quale egli è inserito. Così i suoi comportamenti o le sue concezioni risulteranno in gran parte ragionevoli e a noi comprensibili (ma anche nel caso che non lo fossero, invece di dubitare della sua ragionevolezza, potremmo sempre dubitare della nostra capacità di comprensione).

Tuttavia non bisognerebbe formulare il principio di carità come la consegna: «Interpreta le asserzioni delle altre persone in modo da rendere vera la massima parte delle loro concezioni». A questo proposito Putnam ha introdotto una precisazione o un principio più fine, quello del «beneficio del dubbio», che comprende la nostra accettazione delle approssimazioni, e anche degli errori umani, soprattutto di quelli del passato, quando non erano disponibili tutte le conoscenze emerse in seguito e affermatesi poi come più adeguate. Questo principio include anche la supposizione che le persone del passato sarebbero state ragionevolmente d'accordo con noi, se avessero posseduto le nostre conoscenze attuali⁴.

Per altro verso occorre notare che quando parliamo delle *nostre* conoscenze attuali parliamo di 'noi' in un senso che non è propriamente autoinclusivo. In questo 'noi' è sottintesa invece quella che Putnam caratterizza come una «ragionevole ignoranza», che corrisponde al beneficio del dubbio

⁴ H. PUTNAM, *Linguaggio e realtà* (1975), in Id. *Mente linguaggio e realtà*, trad. it. di R. Cordeschi, Adelphi, Milano 1987, pp. 300-304.

che concediamo al passato. Egli ha fatto notare che molti di noi non saprebbero dire la differenza tra un faggio e un olmo, avendo in mente uno stereotipo sommario di grande albero a foglie caduche, che si adatta a entrambi e che è più che sufficiente per intenderci nelle nostre conversazioni quotidiane.

Tuttavia 'noi' sappiamo che c'è chi sa distinguere con sicurezza questi alberi. Il 'noi' riguarda quindi l'insieme delle conoscenze socialmente condivise e disponibili: il nostro riferimento a olmi e faggi è determinato in modo veritativo dai conoscitori. In questo caso basta un giardiniere, ma la divisione sociale delle competenze conoscitive vale soprattutto per le scienze specialistiche, nelle quali non solo la gente comune, ma neppure gli specialisti in altri campi hanno una competenza sufficiente.

Ma così il problema di fondo non è solo rinviato? Abbiamo, sì, stabilito una possibilità di intesa in un dialogo e interpretazione attuale, ma tale intesa si basa sui *nostri* presupposti tradizionali e su quelli culturali *di oggi*. Ora, questi presupposti che caratterizzano il nostro 'noi' sono *a loro volta* storicamente situati. I nostri presupposti epistemici attuali saranno inevitabilmente superati. Sembra quindi che abbiamo stabilito solo la possibilità di una verità *per noi*, ma non abbiamo raggiunto una verità valida per tutti e per sempre. Il problema del relativismo è dunque solo evitato e rinviato.

A ben vedere anche questo tipo di relativismo radicale e sempre risorgente è un falso problema. In parte è autocontraddittorio, se lo formalizziamo come: «non esiste nessuna verità» oppure come «è accettabile come vero solo ciò che è verificabile, o asseribile in una situazione ideale o finale di conoscibilità», situazioni a loro volta irraggiungibili. Questi e simili principi non sono accettabili, e sono confutabili precisamente in base al criterio da essi formulato (RTH 110 s.). Senza soffermarmi su questo, mi limito a osservare che la pretesa impraticabile di raggiungere una verità ultima e assoluta è l'aspirazione utopistica che induce in un problema *malposto*.

È giusto riconoscere che anche noi siamo datati e saremo dunque superati, ma il problema del relativismo non può essere riproposto all'infinito, quasi da una posizione di continua evasione o di sorvolo. Il principio del «beneficio del dubbio» ci dice che se saremo superati, lo saremo in forza di nuovi dati o di nuove teorie più adeguate, che anche noi accetteremmo fin da ora, se ne fossimo già a conoscenza. Il fatto che le nostre conoscenze attuali sono destinate a essere superate non dovrebbe dunque portarci alla conclusione scettica che la verità è, a rigore, irraggiungibile, e dunque inesistente.

L'esempio della concezione tolemaica mostra che nella storia della scienza c'è un avvicinamento progressivo alla verità delle cose e che non

tutte le concezioni sono equivalenti. Il ragionamento scettico suppone che la verità debba essere o *totale e definitiva* o inesistente. In realtà un punto di vista (o un punto di arrivo) assoluto ed esaustivo è per noi impossibile e irraggiungibile. L'onniscienza viene attribuita solo a Dio. Se non possiamo assumere il punto di vista di Dio, questo non giustifica lo scetticismo circa le nostre conoscenze limitate, ma convergenti e riguardanti una realtà per noi inesauribile.

2. *Oggettività nella morale*

In campo morale il relativismo si basa soprattutto su un'autonomia morale che assolutizza i propri valori personali, culturali, religiosi, come un possesso esclusivo legato alla propria identità (anche di genere). Ciò porta a considerare i propri valori e le proprie scelte come insindacabili e incontestabili, o addirittura incomprensibili, da parte di altri. Questa immunizzazione dei propri valori dal confronto razionale con quelli degli altri può sfociare nell'intolleranza o nella mentalità relativistica che è stata abbozzata in apertura. Ma questo autoisolamento non può sospendere o evitare la comunicazione interumana.

Spesso libertà e autenticità vengono confuse con una spontaneità quasi istintiva; ci si sente in qualche modo obbligati a obbedire ai propri stati emotivi o alle proprie abitudini, seguendo quello che viene più spontaneo senza tener conto di altre considerazioni, o delle esigenze e richieste degli altri. Anche questo può portare a un soggettivismo morale. Tuttavia, anche ammettendo il massimo di apertura al dialogo e di ragionevolezza, il relativismo morale è favorito dalla constatazione della *grande discordanza* nei giudizi di valore, nelle concezioni e nelle condotte morali, così difficilmente conciliabili e universalizzabili.

L'idea che la scienza si occupa dei fatti e che le questioni di interpretazione e di valore sono tutte soggettive è ancora presente soprattutto tra gli scienziati e i filosofi della scienza ed è diventata quasi un'ovvietà anche per la mentalità popolare, un dogma culturale delle società occidentali. Putnam si impegna a mostrare la possibilità e la necessità di stabilire una verità *oggettiva* anche in campo morale, purché sia chiaro che la verità oggettiva non è semplicemente un rispecchiamento dei fatti, e non lo è neppure per la scienza.

Nel campo delle scienze esatte e naturali: un fatto è uno stato di cose che è *ragionevole* riconoscere, in base all'esperienza quotidiana o a teorie. Queste ultime devono soddisfare criteri

di coerenza, semplicità, plausibilità che *non sono formalizzabili* e quindi devono essere soppesati di volta in volta dagli scienziati, al meglio della propria competenza e onestà intellettuale, in modo da stabilire risultati epistemicamente corretti.

Criticando la concezione scientifica della scienza, che pretende di attenersi semplicemente ai fatti e di essere neutrale o indipendente da ogni valore, Putnam ha sottolineato che anche i positivisti logici hanno dovuto riconoscere che le *teorie* sono irriducibili ai *dati*, mentre i *fatti* sono stabiliti in forza di un'interpretazione concettuale o teorica dei dati. Egli aggiunge però che la scelta delle teorie è guidata da *valori epistemici*, strettamente intrecciati a un contesto di concezioni globali. Anche per la *conferma* delle teorie è necessaria una valutazione epistemica che le ammetta come *sufficientemente* corroborate, mentre certe ipotesi stravaganti (che ricorrono, ad esempio, a delle forze occulte) non sono neppure prese in considerazione in ambito scientifico. Insomma fatto e teoria, fatto e valore non sono separabili *neppure nell'ambito delle scienze naturali*.

Ora queste qualità epistemiche non caratterizzano i nostri atteggiamenti *soggettivi*, bensì le descrizioni dei fatti e le teorie stesse, in forza delle quali i fatti sono accessibili e accettabili come tali per noi (RTH 135). Dicendo accessibili e accettabili 'per noi' non si vuole suggerire che invece la realtà stessa resta inaccessibile. Andando oltre il «realismo interno» di stampo kantiano che aveva adottato in un primo tempo, Putnam ha sostenuto che l'oggettività della conoscenza non vale solo per noi, ma vale sia per noi che per le cose con le quali comunichiamo (anche se la verità non è sempre controllabile da noi)⁵. Come direbbe M. Merleau-Ponty: non esiste altro mondo che il mondo per noi, ma noi viviamo nel modo reale.

L'*oggettività* non riguarda quindi solo la conoscenza delle cose, ma anche quella dei valori, quanto meno di quelli epistemici, dato che essi *non sono separabili* dai fatti. Quando invece, con il riduzionismo e lo scientismo, si pretende di separare nettamente fatti e valori, e si attribuisce l'oggettività esclusivamente ai fatti, è chiaro che poi resta solo una totale soggettività per i valori. Ma tale concezione elimina come «puramente soggettivi» dei fenomeni umani fondamentali, come quelli semantici di significato e di riferimento, quelli normativi dei valori morali, artistici e religiosi, come è avvenuto nel primo e più crudo periodo del positivismo logico.

Passando dalla scienza (spesso identificata con la fisica moderna) alla

⁵ Cf. le Dewey Lectures: H. PUTNAM, *Sense, nonsense, and the senses. An Inquiry into the Powers of the Human Mind*, «The Journal of Philosophy» (XCI) n. 9, 1994, trad. it. di E. Sacchi Sgarbi, a cura di E. Picardi, in *Mente corpo mondo*, il Mulino, Bologna 2003, soprattutto la terza lezione, pp. 73-115.

considerazione delle *relazioni interpersonali*, diventano dominanti non più i valori epistemici, ma quelli morali, e anch'essi risultano oggettivi, in quanto inseparabili dai fatti. I termini che usiamo normalmente per descrivere le persone hanno *immediatamente e inseparabilmente* una portata descrittiva e una valutativa. Ad esempio dire che una persona è equilibrata, piuttosto che aggressiva e gelosa, o che è gentile e non crudele, è al tempo stesso descriverla e anche valutarla positivamente o negativamente. L'uso valutativo e quello descrittivo di questi termini non sono nettamente separabili, anche se un aspetto può essere accentuato più dell'altro, secondo i contesti in cui questi termini sono usati.

Descrivere una persona come attenta agli altri e servizievole equivale a dire che è buona. È vero che, a rigor di logica, si sottintende la premessa che «essere attenti e servizievoli sono qualità morali», ma questo sottinteso può essere esplicitato e non è un assioma che si può scegliere arbitrariamente per dare coerenza al nostro ragionamento. Né si tratta di una proiezione di atteggiamenti emotivi, bensì di una generalizzazione di *esperienze*, giustificata in base alla natura di certe qualità umane. Si tratta di una connessione concettuale, paragonabile all'identità sintetica che si stabilisce tra l'acqua e la sua formula H_2O , giustificata quest'ultima mediante *esperienze* (RTH 205-211).

Estendendo l'attenzione alle *teorie* morali, Putnam ricorda criticamente la dicotomia tra razionalità e valori difesa da Max Weber, secondo il quale la razionalità riguarda i mezzi impiegati per raggiungere un certo fine, ma non è possibile giustificare razionalmente il fine e la preferenza che diamo al fine stesso. Si separano nettamente operazioni strumentali e valori finali, e si suppone che l'efficacia sia *l'unico* criterio di razionalità, mentre i fini sarebbero razionalmente ingiustificabili. Si introduce così una forma di relativismo.

Putnam fa osservare che se i fini, una volta realizzati, risultassero vuoti o deludenti, questo si ripercuoterebbe anche sul valore dei mezzi (RTH 169). Inoltre si può considerare soggettiva una scelta tra due gusti di gelato, ma solo nel senso che questa è una questione futile. (Invece il piacere che uno prova gustando il cioccolato o il disgusto che prova per il limone sono oggettivamente tali – e sono ottime ragioni nella scelta del proprio gusto di gelato). Ma quando si tratta di valutare aspetti del carattere o di prendere posizione su valori fondamentali, allora non consideriamo affatto facoltativa la scelta tra mentire e dire la verità, tra beneficiare gli altri o rubare, tra la crudeltà e la cura per le altre persone (RTH 150-155).

Bentham invece non è solo relativista, ma anche riduzionista: propone un criterio di valutazione unitario minimale, che consente di giustificare le

scelte e di quantificare il loro valore, sostenendo che ciò che conta è la soddisfazione o il piacere che ciascuno ricava da una certa scelta preferenziale. Tutte le altre considerazioni circa il valore della cosa scelta sarebbero da considerare dei 'pregiudizi', e – pregiudizi a parte – la poesia può valere quanto un gioco da bambini (RTH 151). Questa 'misura' di valore si applica dunque ai gusti come alle nostre occupazioni preferite; vale per le abitudini sessuali come per la religione: la preferenza deve essere accordata a ciò che procura maggior piacere, e ciascuno ha i suoi gusti ugualmente validi e rispettabili e comunque insindacabili.

Ma Putnam ricorda che, oltre al piacere che può procurare, la poesia amplia l'immaginazione e la nostra capacità di esperienza e di espressione e dà un altro respiro alla vita (RTH 155). Inoltre, anche ammesso un calcolo raffinatissimo del maggior piacere per il maggior numero, si potrebbe poi essere indotti a perseguire l'obiettivo del piacere in modo crudele e spietato, anche torturando bambini o uccidendo degli innocenti, cose intollerabili per una coscienza morale sana e condivisa (RTH 140). Quindi questa posizione ignora e impedisce il riconoscimento dei valori morali più importanti.

La difesa delle differenze *qualitative* tra valori è sviluppata argomentativamente da Putnam criticando l'equiparazione dei diversi valori nella teoria economica. Egli mostra che le *scelte esistenziali* sono di altro livello rispetto alle scelte di mercato e che noi attribuiamo valore al fatto di poterle gestire *autonomamente*, e non arbitrariamente, bensì per dei valori e delle ragioni che veramente ci convincono (FV 97-105).

Ma quanto fin qui detto non affronta le scelte di fondo tra bene e male e non sconfigge la posizione (relativistica o assolutistica) del nazista convinto, che afferma i suoi valori *contro* la morale comune, ritenuta distorta. Sia che parliamo in termini di relativismo, dicendo che dal punto di vista morale *prevalente* i nazisti hanno fatto cose abominevoli, ma *dal loro punto di vista* erano perfettamente giustificati, sia che costruiamo la loro posizione come un'assolutizzazione autoritaria, essa risulta moralmente inaccettabile. Ma per quali ragioni? Anche a questo proposito, come nel caso di Bentham, possiamo ripetere che il razzismo nazista avrebbe depauperato l'umanità dei valori inerenti alle forme di vita non ariane. Ma questa non sarebbe una vera perdita dal punto di vista nazista, dato che le altre forme di vita sono considerate prive di valore.

Potrebbe sembrare che noi discordiamo da una concezione nazista solo nei valori, mentre concordiamo sulla descrizione dei fatti, e quindi non si potrebbe dire che il nazista è irrazionale. Ma anche in questo caso risulta che fatti e valori non sono separabili: la negazione dei valori comporta una distorsione dei fatti. Ritenere che la democrazia è una cospirazione degli

Ebrei e che la razza ariana è superiore a tutte le altre è anche un misconoscimento dei fatti e della *razionalità* (RTH 212 s., cf. 140 s).

Putnam ha parlato di etica senza ontologia. Ciò è comprensibile solo se l'ontologia è concepita come una metafisica che considera i valori alla stregua dei fatti e pretende di raggiungere i valori come degli *oggetti*, anche se sono oggetti collocati oltre l'esperienza ordinaria. Si può concordare con Putnam nell'ammettere che una intuizione dei valori come idee platoniche o come oggetti non-naturali è fuorviante. Come nel caso della logica e della matematica, egli ritiene sbagliato sostenere che l'oggettività consista sempre nel riferimento a un certo tipo di *oggetti*. Esiste anche un'«oggettività senza oggetti», consistente in connessioni concettuali che sono talora delle *verità concettuali* fondamentali, la cui negazione non ha senso allo stato attuale della ricerca. Così nel contesto della geometria euclidea non si poteva dare un senso all'affermazione che la somma degli angoli interni di un triangolo è maggiore di due retti, cosa che oggi è perfettamente comprensibile in un nuovo contesto epistemico (EsO 93-95).

Si tratta di un'«etica senza ontologia» non perché si voglia escludere ogni tipo di metafisica, quanto piuttosto per dire che la morale non è questione di oggetti o di cose e per sostenere che non esiste una *fondazione neutrale* della morale. È chiara l'impossibilità di fondare un'etica su una ontologia fiscalista che ignora i valori, mentre se l'etica è intesa come propone Putnam, essa dovrebbe essere considerata piuttosto come una filosofia prima, come suggerisce Levinas, secondo l'articolo che Putnam ha intitolato «il posto dei fatti in un mondo di valori»⁶.

Resta però aperto il problema che, nell'ambito dei valori morali, si riscontra una grande diversità di opinioni, nessuna delle quali è in grado di guadagnare un consenso *universale*, a differenza di quanto accade per i fatti stabiliti dalla scienza naturale. Ma l'esigenza di universalità non deve essere scambiata con l'applicazione di un «*criterio maggioritario*» considerato come condizione necessaria o sufficiente di attendibilità razionale. Putnam nota che anche nel campo della scienza è avvenuto normalmente che le grandi scoperte si sono dovute imporre *contro* il parere della maggioranza, talora perfino contro la maggioranza degli specialisti.

Eppure è un fatto che le teorie scientifiche hanno poi riscosso un consenso universale, cosa che non avviene nell'ambito della morale e delle scienze umane. Ma è stato riconosciuto fin dall'antichità che in campo morale neppure tutti i saggi riescono a concordare, dato che la complessità del

⁶ H. PUTNAM, *The Place of Facts in a World of Values* (1979) in Id. *Realism with a Human Face*, ed. by J. Conant, Harvard University Press, Cambridge Mass. 1990, pp. 142-162.

vissuto umano presenta una molteplicità di valori e di circostanze tali da non potere essere previste nella loro specificità e particolarità. L'etica, secondo Putnam, è una dimensione che pervade l'intera esperienza umana, perché dovrebbe rispondere alla domanda comprensiva «come vivere?»⁷, così che egli critica le teorie etiche unilaterali che costringono la morale entro un ideale univoco e unilaterale.

Non Platone quindi ma Aristotele, che vede un *paniere di beni* come necessari alla piena fioritura umana. Anche il formalismo kantiano è unilaterale perché separa dalla morale le valutazioni concrete relative al benessere, cosa ereditata in parte da Habermas che separa le norme universali dai valori, considerati insuperabilmente particolari. Ma escludendo l'universalizzabilità dei termini etici di valore si impoverisce la morale, togliendo all'esigenza di universalità ogni contenuto. Secondo Putnam Habermas salva solo le esigenze morali del discorso razionale (FV 124-148). Soprattutto Putnam non trascura Levinas, che propone un'etica personalizzata e aderente all'esperienza singolare di una vita (FE 101). La complessità delle questioni pratiche e non solo morali ammette diverse interpretazioni razionali, e spesso esclude la possibilità di decidere quali di esse è aderente alle potenzialità umane (EsO 115-119).

Oltre all'inseparabilità di fatti e valori, che li rende ugualmente oggettivi, vi è dunque una verità legata alla ragionevolezza dei comportamenti intersoggettivi che non consiste nel riferimento a valori come oggetti particolari, ma nel riconoscimento di tutto ciò che contribuisce alla fioritura umana. È vero che questo non consente di decidere sempre sulla verità delle interpretazioni, siamo in una situazione affine a quella che Gödel ha dimostrato nel campo della matematica.

3. *Relativismo religioso?*

Quanto al tema religioso, Putnam ne parla soprattutto rifacendosi a pensatori ebraici. Egli ritiene con Wittgenstein che la religione debba avere uno statuto speciale⁸. Più precisamente ritiene che l'intento di Wittgenstein in materia di religione sia quello «(credo) di farci capire il valore spirituale che riteneva comune a tutte le religioni» (FE 15). A differenza della secolarizza-

⁷ Cf. H. PUTNAM, *Literature, Science, and Reflection* (1975) in Id., *Meaning and the Moral Sciences*, Routledge & Kegan, London 1978, pp. 83-94.

⁸ Già in H. PUTNAM, *Renewing Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge Mass. 1992, pp. 134-157.

zione che *riduce la religione a morale autonoma*, la valorizzazione della spiritualità è un tentativo di mantenere un atteggiamento religioso fondamentale.

Putnam lo riassume nell'adagio di Buber: parlare a Dio e non parlare su Dio. A me sembra impossibile escludere dalla religione il parlare su Dio. Ritengo però essenziale sottolineare il parlare a Dio nel contesto occidentale attuale, nel quale l'agnosticismo, il secolarismo e l'ateismo sono prevalenti soprattutto nell'ambito intellettuale, insieme a un relativismo diffuso in fatto di religioni. Per questo è indispensabile considerare la religione *vissuta* in una comunità religiosa di appartenenza, o il parlare a Dio, è il presupposto minimale perché si possa parlare di religione in senso proprio. Senza di questo i discorsi su Dio rischiano di mancare semplicemente di riferimento. Ma quando c'è una religione praticata c'è già anche una religione *testimoniata*, e ripensata. Anche Putnam esprime l'intento «di riflettere su un impegno religioso che avevo contratto» (FE 15), anche se non di riflettere direttamente su Dio.

Soprattutto egli apprezza la *vita* religiosa dei seguaci di ogni religione, separandola dalle loro tradizioni ufficiali. Egli critica su questo punto Rosenzweig che privilegia l'ebraismo e il cristianesimo, rifiutando le altre religioni. A sostegno della propria tesi Putnam riesce a carpire negli scritti di Rosenzweig stesso un passo significativo: «la giaculatoria che a essi [questi dèi (N.d.A.)] si levava da un cuore in tormento, le lacrime versate dal padre cartaginese che conduceva il proprio figlio come vittima al Moloch non possono essere rimaste inascoltate o trascurate» (FE 60). Naturalmente da parte del vero Dio.

Anche Rosenzweig qui suggerisce che il nucleo di religione vissuta è il grido di una preghiera sofferta ed è inerente a ogni religione sinceramente praticata: è l'*intenzionalità* profonda che vuole raggiungere Dio stesso, entro e oltre le diverse immagini della Divinità. Del resto il nome «Dio», traducibile in ogni lingua (e mantenuto anche nel passaggio da religioni tradizionali al cristianesimo), sembra debba essere considerato come un *nome proprio* a designazione rigida, anche se la diversità nelle concezioni della Divinità è a tutti evidente. Ora, per quanto neppure le grandi religioni pretendano di conoscere Dio nella sua essenza, tutte sostengono di comunicare con la vera Divinità. E proprio questo consente e richiede di confrontare tra loro anche le diverse immagini della Divinità, così che un dialogo su Dio alla ricerca della *verità* di Dio diventa possibile e necessario. Anche in tema di religione è importante procedere secondo il principio di carità, perfino nei casi in cui parleremmo decisamente di superstizione, anziché di religione⁹.

⁹ Ho cercato di praticare questo principio in G.L. BRENA, *Superstizione?*, «Filosofia e Teologia» 23 (2009), n. 3, pp. 541-554.

E questo riferimento rigido è già un punto fermo che va oltre il relativismo religioso. Ma vorrei riprendere anche l'osservazione che ciascuno assimila la propria religione dall'educazione e dalla cultura in cui vive, perché questo sembra ridurre le diverse religioni a un fatto puramente casuale e irrazionale. Ma questa contingenza dice soltanto che ognuno di noi ha un accesso particolare alla vita interumana e al mondo di tutti, anche nella sua dimensione religiosa. Un altro discorso che suggerisce un relativismo o soggettivismo tipico della nostra società plurale è ad esempio il parlare delle religioni come offerte di mercato, in cui ciascuno cerca di vendere la sua merce, come se aderire a una religione fosse una questione di gusti o di preferenze insignificanti per la nostra identità personale. Questo è un modo irrispettoso e irriverente (contrabbandato come 'scientifico') di vedere dall'esterno la nostra situazione di pluralismo religioso.

Un'altra considerazione è quella che riguarda un certo *sincretismo* religioso, per cui una parte non insignificante della gente nelle nostre società pluralistiche adotta elementi di diverse religioni mischiandoli tra loro. Questo è presentato spesso come una specie di *bricolage*, un 'fai da te', così che ciascuno si costruirebbe per conto suo una sua religione, fino al punto che si è parlato di un «Dio personale»¹⁰, non contrapponendolo a una concezione impersonale di Dio, ma suggerendo che ciascuno si modella il proprio Dio sulla misura delle sue aspirazioni. Così si insinua che la ricerca religiosa sia un hobby e che ogni religione abbia qualcosa da offrire, ma in fondo valga quanto le altre. Eppure, anche dal punto di vista di una sociologia non superficiale, per valutare la *qualità* della ricerca religiosa in una società multireligiosa la prima cosa da considerare è la *serietà* e l'impegno personale nella ricerca, e ricordo il rigore con cui Putnam sostiene argomentativamente che le scelte esistenziali e personali non sono trattabili come le preferenze di mercato. Anzi esse hanno un influsso anche sulle scelte economiche e non possono essere ignorate neppure in sede di calcolo economico (FV 90-107).

Il relativismo non è inevitabile neppure in campo religioso, nel quale si impone anzitutto il *rispetto* del riferimento diretto alla Divinità da parte della singola persona. L'autointerpretazione della singola persona non dovrebbe poi essere separata dal suo rapporto alla comunità religiosa, dato che la comunità religiosa costituisce già un primo punto di confronto che acco-

¹⁰ U. BECK, *Il Dio personale. La nascita della religiosità secolare*, tr. it. di S. Franchini, Laterza Roma-Bari 2009. Anche se in tedesco è *Der eigene Gott*, e «eigen» non significa tanto personale, quanto «proprio».

glie o corregge le possibili stravaganze dei singoli e ne attesta o contesta la serietà e genuinità religiosa.

Ribadendo quanto detto nella prima parte, diciamo che anche a proposito dell'autointerpretazione dei singoli e delle comunità religiose è possibile una comprensione appropriata del vissuto personale, quando si interpretano le persone religiose e i loro correligionari in un modo che essi riconoscono fedele alla propria esperienza e accettano (o contestano e rettificano) l'interpretazione altrui, che risulta alla fine confermata e autenticata. Ma c'è anche un confronto tra diverse comunità religiose che si mostrano sempre più in grado di dialogare tra loro, sia per comprendersi e rispettarsi, sia per ricercare un affinamento delle proprie immagini di Dio così da rispondere meglio alla Realtà e manifestazione divina.

Sulla base di interpretazioni fedeli e intersoggettivamente confermate, le diverse religioni potranno cercare una difficile convergenza, superando conflittualità anche interne, che tuttavia non sono delle incomunicabilità o delle incompatibilità assolute. Il relativismo in fatto di religione si può evitare e superare impostando il problema sulla falsariga di quanto proposto per la conoscenza reciproca e la morale.

Il contributo più proprio di Putnam, a mio modo di vedere, riguarda la spiritualità, che fa della filosofia un'«educazione per adulti», e di una filosofa ispirata all'ebraismo una «guida per la vita» – e non si tratta solo di una guida morale. Putnam loda Levinas, che considera il giudaismo come «aperto a tutti» (FE 75) e lo universalizza, proponendolo a un pubblico illimitato come atteggiamento spirituale fondamentale. Levinas non intende convertire il suo pubblico all'ebraismo, «ma vuole che obbedisca e apprenda il comandamento fondamentale che Hillel il Vecchio formulò in due formule famose: 'Ama il genere umano' e 'Ciò che non desideri per te non fare al tuo prossimo; questa è tutta la *Torah* e il resto è solo commento'» (FE 92).

Veramente qui non si fa menzione di Dio, se non indirettamente parlando della *Torah*. Senza dubbio la validità oggettiva della Regola d'oro formulata da Hillel, acquista di senso e di importanza se agganciata a una tradizione religiosa. Questa regola di reciprocità è basata sull'uguaglianza, o meglio, la istituisce, anche se non esiste un'uguaglianza empirica, come nota Putnam. È possibile però un'uguaglianza *normativa*, nel senso che in certe situazioni chiunque è invitato a offrire agli altri il trattamento che lui stesso si attenderebbe da loro in quelle circostanze. È un atteggiamento di stampo levinasiano, perché basato sulla *priorità dell'altro*. Ma va oltre Levinas nel chiedere una reciprocità, e ciò universalizza tale atteggiamento e lo rende intersoggettivo e *oggettivo*, come è confermato dalla generale diffusione della Regola d'oro.

Putnam non vuole parlare di Dio o su Dio, ma non rinuncia a commentare Rosenzweig quando afferma che «tutte le teologie che in qualche modo rendono Dio un costrutto umano sono ‘teologie atee’», e soggiunge «devo ammettere che agli occhi di Rosenzweig io sarei un ‘teologo ateo’» (FE 109 s.). Egli dichiara: «non credo in una vita ultraterrena, o in un Dio inteso come un soccorritore sovranaturale che interviene nel corso della storia o nel corso della nostra vita a salvarci dai disastri. Non credo nei miracoli in *questo* senso», che si discosta dal vissuto religioso di molte persone. Tuttavia egli sostiene che «la spiritualità – che, nel mio caso significa pregare, meditare, pormi in contatto con gli ideali, i riti, i testi antichi che il popolo ebraico ha tramandato per più di due millenni, e sottoporsi alle esperienze che si accompagnano a tutto ciò – è miracolosa e naturale allo stesso tempo proprio come miracoloso e naturale è il contatto con l’altro in quello che Buber chiama la relazione «io-tu» e come può esserlo il contatto con la bellezza naturale e con l’arte. Dio però non è un ideale dello stesso tipo dell’uguaglianza o della giustizia» (FE 108 s.). Certamente Dio è una realtà morale; in questo senso è ideale senza essere irreali, tanto che Putnam non ha difficoltà a parlare di relazione con Dio (ad esempio FE 111).

Si tratta di esperienze molto ricche e complesse. Putnam critica l’antropomorfismo *letterale*, che egli attribuisce al «credente tradizionale». Tuttavia ritiene preferibile questo antropomorfismo (che, insieme all’analfabeta, include anche Agostino d’Ippona e Tommaso d’Aquino) alla concezione impersonale di Dio di Maimonide. Nel rifiuto di teorizzare su Dio c’è un’eco della proibizione delle immagini del Primo Testamento e l’affermazione dell’inoggettività di Dio, ma emerge anche una questione di fondo, quella della personalità o impersonalità di Dio. Rinunciare con Putnam a parlare su Dio è senz’altro un segno di riverenza. Ma allora si impone il silenzio.

Gian Luigi Brena

La verità dell'atto/l'atto della verità. Tra e oltre il dogmatismo e il relativismo

Il rapporto relativismo/verità non può essere risolto su un piano razionale di una teoria esterna all'atto. Conformemente all'istanza dell'ermeneutica e della fenomenologia – esemplarmente rappresentate dai contributi di P. Ricœur e di J.-L. Marion – e a procedere dalla qualità originariamente religiosa della libertà dell'uomo, si deve far valere la distinzione e la differenza tra antropologia e teologia come forma interna del loro rapporto. È questa l'originalità della teologia cristologica. Ciò non è possibile se non nella sintesi operata dall'atto, di cui si occupa la riflessione fondamentale, che solamente così riveste un interesse originale per l'intelligenza teologica.

The relationship relativism/truth can't be solved on a rational plane of a theory exterior to act. In conformity with the instance of hermeneutics and of phenomenology – exemplarily represented by P. Ricœur's and J.-L. Marion's contribution – and proceeding from the originally religious quality of man's freedom, the distinction and the difference between anthropology and theology must be enforced as the interior form of their relationship. That is the originality of Christological theology. That is not possible but in the synthesis operated by act, which is investigated by fundamental reflection, which only in that way represents an original interest for theological intelligence.

Il tema del relativismo/dei relativismi e del suo/del loro rapporto con la verità è tema essenziale, che non può non interessare il teologo in genere e il teologo fondamentale *in specie*, perché non soltanto lo si trova riproposto con forza dal recente magistero ecclesiastico, ma soprattutto perché comporta che ci si interroghi su come si situa la teologia per rapporto alle problematiche che in prima approssimazione sono definite dall'alternativa o dalla dialettica relativismo/verità.

Il punto di partenza culturale oggi condiviso è quello del pluralismo, che impone una posizione 'media' tra il relativismo o lo scetticismo, da evitare, e l'affermazione della verità, da mantenere:

L'«utopia» di un consenso universale e senza costrizione non garantisce in effetti nient'altro che la possibilità di situarsi *aldilà* dello scetticismo (niente è vero) e del dogmatismo (io conosco la verità): atteggiamento che il Vaticano II chiama «ricerca responsabile della verità» (*Dignitatis humanae* 3)¹.

L'interrogazione propriamente teologico-fondamentale si interessa e verte sull'interpretazione teologica di questa congiuntura².

Non mancano posizioni che si limitano a segnalare la necessità di collocarsi *tra* il dogmatismo e il relativismo o l'istanza di procedere *oltre* entrambi – secondo le due prospettive alluse dal nostro sottotitolo: *tra* e *oltre* il dogmatismo e il relativismo –. Prevale tuttavia la consapevolezza o la presa d'atto che non sia possibile oggi se non una diagnostica o una critica, la quale sancisce l'acquisizione per cui la stessa filosofia non ha e non accede ad una verità assoluta. Di conseguenza, anche ove essa si produca, la teologia corrispondente rimane letteralmente in-fondata³.

La nostra tesi, che qui anticipiamo, è che il superamento vero del dogmatismo, propiziato o in realtà eluso dal relativismo, non appartiene che al-

¹ CH. THEOBALD, *Les Recherches et l'avenir de la tradition chrétienne*, in AA. VV., *Théologies et vérité au défi de l'histoire*, «Recherches de science religieuse» 1910-2010, Peeters, Leuven – Paris – Walpole, Ma 2010, pp. 345-368: 357.

² CH. THEOBALD, *C'est aujourd'hui le «moment favorable»*. Pour un diagnostic théologique du temps présent, in PH. BACQ - CH. THEOBALD (dir.), *Une nouvelle chance pour l'Évangile. Vers une pastorale d'engagement*, Lumen Vitae - Novalis - Editions de l'Atelier, Bruxelles - Montréal - Paris 2004, pp. 47-72. La questione, in un senso, coincide con il dibattito filosofico contemporaneo nella sua acquisizione della svolta linguistica e più precisamente del principio ermeneutico come irrinunciabile. Si vedano C. VIGNA, *Evidenza della fede? Intorno ad una proposta teorica della Scuola Teologica Milanese*, «Rivista di Filosofia neoscolastica» 51/3 (1989), pp. 466-477; A. BERTULETTI, *L'assolutezza della verità e l'evidenza della fede*, «Teologia» 16 (1991), pp. 31-52; G. TRABUCCO, *Ermeneutica e teologia*, «Teologia» 20 (1995), pp. 179-188; A. BERTULETTI - M. EPIS, *La teologia nel segno dell'ermeneutica*, in G. ANGELINI - S. MACCHI (a cura di), *La teologia del Novecento. Momenti maggiori e questioni aperte*, Glossa, Milano 2008, pp. 529-694; G. TRABUCCO, *La ragione teologica e l'evidenza della fede*, «Credere Oggi» 29 (2009)/174, pp. 43-53.

³ Ci riferiamo, per esempio, alla prospettiva e alla proposta di Ch. Theobald, reperibile nei due volumi dell'opera maggiore, CH. THEOBALD, *Le christianisme comme style. Une manière de faire de la théologie en postmodernité*, I-II, Cerf, Paris 2007. Se ne può trovare una ripresa nell'ottica determinata della tematica che qui interessa nel già citato CH. THEOBALD, *Les Recherches et l'avenir de la tradition chrétienne*, ma anche in Id., *L'«herméneutique de la réforme» implique-t-elle une réforme de l'herméneutique?*, in AA.VV., *Le Concile Vatican II en débat*, «Recherches de Science Religieuse» 100 (2012), pp. 5-84: 65-84. Assumendo le acquisizioni dell'ermeneutica e offrendone un'interpretazione pratica anche in vista di una sua recezione teologica, si elabora una teoria o si rivendica il rilievo dell'atto, che introduce l'antropologia, la quale di per sé non è assoluta, ma lo diviene nell'atto, con cui essa si relaziona alla verità. Sarebbe questa la coscienza teologale o l'atto della fede; ma a questo scopo – per poterla giustificare o mostrarne la struttura e la forma – occorre che l'ermeneutica non costituisca un pregiudizio per l'accesso alla verità, ma abbia una portata ontologica, precisamente nella misura in cui introduce l'antropologia nell'evidenza stessa della verità.

l'atto, non invece semplicemente ad una diversa teoria o a una diversa nomenclatura della questione della verità.

La questione della verità, infatti, non appartiene all'ordine della dottrina, né di un enunciato generale, ma all'atto della coscienza.

Non si tratta cioè solamente di riconoscere il significato positivo dell'istanza che il relativismo, in quanto si oppone al dogmatismo, solleva per rapporto alla verità; né di assumerlo immediatamente nella sua diversità e nel suo rapporto alla dimensione della relatività, che pure un approccio non dogmatico alla verità chiama in causa⁴.

Il vero problema è piuttosto quello della rilevanza dell'antropologia, che viene eluso dalla dialettica relativismo/verità, poiché questa, in entrambi i casi, concepisce l'antropologia come esterna alla questione della verità. La teologia invece pensa l'appartenenza dell'antropologia alla teologia, ossia la rilevanza e la consistenza dell'uomo per rapporto all'evidenza di Dio; per cui la specificità della teologia non può essere restituita o rivendicata senza far intervenire l'antropologia e perciò l'atto come determinante⁵.

Parliamo – lo si deve precisare – di teologia in senso proprio, che è quello cristologico, e di fede cristiana, cioè cristologica, proprio perché questa non può essere conosciuta come verità ultima di Dio se non perché implica una decisione circa la verità.

La teologia cristiana ha perciò un suo modo proprio di risolvere la questione della verità. Essa non può rinunciare all'istanza della verità e alla absolutezza che questa comporta, non già perché si insinui su un concetto astratto di verità, ma perché porta sull'effettività di Dio, la quale non è accessibile se non perché essa conferisce la sua propria absolutezza all'atto della sua affermazione o del suo riconoscimento, cioè all'atto della fede.

In questo senso, è solamente nell'ambito della teologia che si può decidere l'alternativa tra relativismo e dogmatismo; solamente cioè nel passaggio al regime dell'evidenza della coscienza, che l'interrogazione filosofica ha il compito di porre sotto il profilo formale.

⁴ In questa direzione procede l'enciclica *Lumen fidei*, così come l'intervista concessa dal Papa Francesco a «La Civiltà Cattolica»: A SPADARO, *Intervista a Papa Francesco*, «La Civiltà Cattolica» 164 (2013)/III 3918 (19 settembre 2013), pp. 449-477. Per quanto riguarda la complessità e il carattere polisemico della tematica del relativismo, si possono vedere T. PERLINI (a cura di), *Verità relativismo relatività*, I, *L'ospite ingrato*, Quodlibet, Macerata 2008 e M. MARCHETTO, *Un presentimento della verità. Il relativismo e John Henry Newman*, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2010.

⁵ Con una formula desunta da Simone Weil, ci si chiede non astrattamente, come fa Heidegger, perché vi sia l'essere e non invece il nulla, ma piuttosto quale sia la consistenza/incidenza dell'umano effettivo in Dio: «*Perché è un bene che io esista, e non Dio soltanto?*»: S. WEIL, *Quaderni*, II, Adelphi, Milano 1985, p. 95; *Œuvres complètes*, VI/2, p. 267.

Per la teologia l'antropologia, che è il luogo per eccellenza del relativo – l'uomo non essendo la verità –, appartiene all'evidenza della verità. Perciò la sua argomentazione non si lascia ricondurre ad un approccio metafisico, ma esige un approccio di tipo post-metafisico.

Per mostrarlo, nei limiti di questo intervento, che, collocandosi in una prospettiva teologico-fondamentale, non si prefigge se non di disegnare sinteticamente uno schema o un percorso bisognoso e suscettibile di uno sviluppo ulteriore, considereremo e faremo dapprima riferimento molto sinteticamente alla prospettiva di due esponenti tra i più significativi rispettivamente dell'ermeneutica e della fenomenologia contemporanea – P. Ricœur e J.-L. Marion –, nel confronto con i quali suggeriremo la nostra prospettiva; mostreremo successivamente in che modo questa possa consentire una diversa recezione delle istanze fatte valere dalla dichiarazione conciliare sulla libertà religiosa – *Dignitatis Humanae* –, che rappresenta uno dei 'luoghi' a procedere dal quale oggi è fatta valere – non senza equivoci – la questione del relativismo per rapporto alla verità.

1. *L'esteriorità dell'antropologia e della teologia*

I due principali – anche se non gli unici – paradigmi o approcci che caratterizzano il dibattito filosofico contemporaneo sono l'approccio ermeneutico e il paradigma fenomenologico, le cui versioni non sono per altro mai univoche e che si determinano a vicenda, ma che di volta in volta hanno favorito la ritrascrizione, nella forma della giustapposizione o della mera compatibilità, della teologia e dei modelli elaborati dal dibattito⁶.

Secondo l'espressione di Ricœur, è l'ermeneutica che si pone alla scuola della fenomenologia, che la precede⁷; d'altro lato, la fenomenologia contemporanea ha interessato la teologia 'dopo' l'ermeneutica, la quale, muovendo contro il dogmatismo, di fatto, rimane un'obiezione che problematizza la questione della verità, che tuttavia resta ineludibile per l'interrogazione fondamentale.

Il superamento del modello metafisico si è di fatto prodotto nella acquisizione dell'istanza propria dell'ermeneutica, la quale pone una questione

⁶ In un senso generalissimo, che esigerebbe di essere precisato, si può dire che, tra il relativismo e il dogmatismo, l'ermeneutica e la fenomenologia si dispongono – rispettivamente, seppure in modo nuovo e diverso – sul primo e sul secondo dei due estremi, rimanendo inevaso il compito di una soluzione che proceda oltre la polarizzazione assumendo e facendo proprie le istanze vere di entrambi.

⁷ P. RICŒUR, *L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, Beauchesne, Paris 1999.

inaggrabile alla ripresa e alla riformulazione della questione della verità, che è essenziale per la teologia⁸.

Lo statuto dell'interrogazione fondamentale e la forma di attuazione della coscienza del soggetto convergono nella determinazione della qualità storica dell'esperienza e nel recupero della sua unità. È questa la sfida dell'ermeneutica.

Ci si chiede se l'acquisizione dell'istanza ermeneutica comporti necessariamente un esito relativistico con il conseguente abbandono della questione veritativa ovvero la sua riformulazione a procedere dal primato della dimensione dell'effettività, che è costitutivo del principio ermeneutico⁹.

Si colloca qui il riferimento o il possibile utilizzo, accanto a quello ermeneutico, dell'altro paradigma che caratterizza il dibattito filosofico contemporaneo – quello fenomenologico –, il quale può servire come ripresa della questione della verità, se e poiché rappresenta il luogo della sua riformulazione in un orizzonte post-metafisico, ma in senso non relativistico. In ciò la fenomenologia si rapporta e nello stesso tempo si differenzia dall'ermeneutica¹⁰.

I casi migliori o gli esponenti più istruttivi del dibattito sono rappresentati da P. Ricœur e da J.L. Marion; essi rimangono degli interlocutori privilegiati, perché entrambi si occupano della teologia, in modo diverso.

Il confronto con le loro rispettive posizioni ci permette di superare una recezione generica del dibattito, e di mostrare che, in realtà, il legame dell'ermeneutica e della fenomenologia con la teologia è più stretto e più complesso rispetto alla semplice dialettica tra il relativismo e il dogmatismo, sui quali esse sembrano disporsi rispettivamente come sui due versanti di una medesima questione, poiché entrambe portano piuttosto su una correlazione alla esecuzione della quale solamente l'atto è competente.

Il primo – Ricœur –, a procedere dalla acquisizione del rilievo della mediazione linguistica ossia del carattere mediato del rapporto alla realtà te-

⁸ AA.Vv., *La «fine della metafisica» nella teologia contemporanea*, «Teologia» 4 (1979), pp. 5-84.

⁹ L'essenza del relativismo, che in certe versioni o interpretazioni dell'ermeneutica parrebbe derivare e che determina la sensibilità propria al contesto e alla cultura odierna, è l'indifferenza del senso, dal punto di vista della verità, per cui tutti i sensi sarebbero uguali e perciò irrilevanti per la verità.

¹⁰ È possibile salvaguardare l'istanza vera dell'ermeneutica, ossia la dimensione del senso nella sua rilevanza e nella sua portata veritativa come senso vero, senza necessariamente cadere nel relativismo, solamente se il senso è colto nella sintesi pratica, cioè realistica, in cui la verità mantiene la sua propria differenza rispetto al senso in quanto verità interna, immanente *al e del* senso e proprio così come sua verità. È questa la *chance* offerta dalla fenomenologia, il cui apporto, da questo punto di vista, è indubitabile. Conformemente alla duplice istanza dell'ermeneutica e della fenomenologia, si deve mantenere la distinzione e il rapporto tra verità e senso, facendo valere la distinzione e la differenza come forma interna del rapporto.

matizzato dal concetto, confessa un agnosticismo teologico della filosofia, dovuto precisamente al fatto che il fondamentale della coscienza sfugge al pensiero di tipo riflessivo e alle categorie di una ragione di tipo giustificativo, esibendo e facendo sperimentare alla coscienza un'eccedenza ad esso irriducibile¹¹.

Si tratta di una posizione che non è contraria alla teologia – a proposito della quale Ricœur ha invece un'ampia produzione di contributi significativi di ermeneutica biblica¹² –, bensì di una prospettiva che, piuttosto che assimilare il discorso filosofico e quello teologico, intende salvaguardare lo statuto peculiare della teologia, ponendo la questione a procedere dalla limitazione del concetto e dell'esteriorità della fede all'istanza fondativa della ragione; che cioè legittima l'autonomia della filosofia senza che ciò comporti la messa tra parentesi della teologia, la quale rimane necessaria per giustificare, nel quadro di un sapere critico, l'eccedenza dell'esperienza religiosa.

Ricœur ha, cioè, una ragione o una motivazione 'teologica' oltre che filosofica per mantenere il formalismo o l'agnosticismo della filosofia: il dono o l'effettività della teologia è di un ordine eccedente¹³.

L'agnosticismo della filosofia comporta anche una rinuncia della filosofia a interrogarsi su ciò che costituisce il fondamentale della morale. Il problema fondamentale riguarda infatti non solo la teologia, ma la morale. La teologia occupa in Ricœur quel luogo antropologico che egli chiama il metamorale per rapporto all'etico.

Ricœur riconosce l'autonomia del morale rispetto alla teologia, evitando di assimilare nella duplice direzione i due registri, ma non gli riconosce, in quanto porta sulla libera attuazione del sé, una valenza costitutiva del metamorale o del teologico; egli non riconosce, cioè, all'atto dell'uomo di essere una componente della rivelazione che è la cristologia. In questo senso l'atto, nella sua prospettiva, risulta infondato o senza rapporto al fondamento in quanto non accede al fondamentale della coscienza, ma gli è assegnato il compito di colmare lo scarto tra l'ermeneutico e il teologico, come mero rimando ad un ordine altro rispetto a quello della coscienza, piuttosto che come realizzazione/attuazione singolare della sua evidenza.

L'esteriorità della teologia all'antropologia è tematizzata e rigorizzata – seppure in modo in certo senso inverso a quello di Ricœur – anche in Ma-

¹¹ P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris 1990.

¹² P. RICŒUR, *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Seuil, Paris 1994; A. LACOCQUE – P. RICŒUR, *Penser la Bible*, Seuil, Paris 1998.

¹³ Nella posizione di Ricœur, coerentemente anche con la sua prospettiva confessionale, è possibile ravvisare un residuo di 'barthismo' che, per un altro verso, lo assimila o richiama da vicino il gesto e le motivazioni proprie di Scoto nel preservare l'esteriorità e l'originalità della teologia.

rion – l'altro autore di cui ci occupiamo brevemente –, il quale persegue precisamente l'elaborazione rigorosa di un sapere non-fondativo¹⁴. In quanto intende ritrascrivere in un codice fenomenologico l'istanza veritativa già propria della metafisica, egli fa valere l'attitudine delle fenomenologia a disporre lo spazio adeguato per la teologia¹⁵.

Marion considera la fenomenologia come una filosofia prima e/o come fenomenologia diretta del fondamento, la cui condizione ineludibile è quella del suo stesso darsi¹⁶. A differenza di Ricœur, egli sostituisce perciò all'ermeneutica una euristica, ossia un discorso diretto sulla verità non mediata ermeneuticamente¹⁷, intendendo così eseguire il progetto di «superare la fine della metafisica» tramite «lo sviluppo della fenomenologia in quanto tale»¹⁸.

Marion accorda un privilegio assoluto alla donazione, elaborando una fenomenologia della manifestazione a prescindere da ogni condizione o della donazione fuori di ogni oggettività. È questo lo strumento con cui egli affronta poi anche la teologia: il concetto di donazione quale principio ultimo della fenomenologia viene usato teologicamente, cioè assunto come medio per istituire lo spazio della teologia, poiché Marion collega e ravvisa una convergenza della fenomenologia con il concetto teologico di rivelazione nella corrispondenza tra l'iniziativa della manifestazione del fenomeno e la sua indipendenza da qualsiasi condizione¹⁹.

Di qui l'aporia propria di Marion, che – per tramite del concetto di saturazione o della teoria del fenomeno saturo – lo induce ad affermare 'negativamente' l'evidenza di Dio o la sua donazione separatamente e come pura possibilità, non pronunciandosi mai sulla sua effettualità e perciò sulla sua relazione all'atto²⁰.

¹⁴ J.-L. MARION, *Le visible et le révélé*, Cerf, Paris 2005.

¹⁵ Il problema riguarda il modo di elaborare il compito o il programma che questa fenomenologia si prefigge, dato che gli autori più significativi ne rifiutano il passaggio o la «svolta teologica», ossia quello sviluppo per il quale la teologia trova in essa un metodo in grado di elaborare una componente essenziale della sua stessa intelligenza e la fede stessa è compresa come un atto 'assoluto'. Si veda l'esempio istruttivo di J. BENOIST, *L'idée de la phénoménologie*, Beauchesne, Paris 2001; ID., *La philosophie face au problème de l'athéisme*, in F. BOUSQUET - PH. CAPELLE (dir.), *Dieu et la raison. L'intelligence de la foi parmi les rationalités contemporaines*, Bayard, Paris 2005, pp. 143-157.

¹⁶ A. BERTULETTI, *Metafisica, fenomenologia e teologia. Lettura critica del progetto di Jean-Luc Marion*, «Teologia» 34 (2009), pp. 157-184: 163-167.

¹⁷ J.-L. MARION, *La «philosophie chrétienne» – herméneutique ou heuristique?*, in ID., *Le visible et le révélé*, pp. 100-117.

¹⁸ *Ib.*, 116.

¹⁹ A. BERTULETTI, *Metafisica, fenomenologia e teologia*, cit., pp. 159-160.

²⁰ L'esito è paradossale per una prospettiva che si vuole radicalmente fenomenologica e dunque capace di restituire la questione della verità all'intenzionalità della coscienza: l'astrazione dall'effettività a

La filosofia non può non occuparsi della teologia, perché la rivelazione comporta la fenomenalità di una donazione assoluta, la possibilità ultima di un fenomeno per eccellenza che insieme satura massimamente e trasgredisce ogni fenomenalità. Si tratta della possibilità dell'impossibile, di una fenomenalità che sfugge alla determinazione dell'oggettività perché si sottrae ai limiti dell'esperienza e della soggettività²¹. In questo modo – tramite la distinzione tra la possibilità e la realtà – è preservata la distinzione della fenomenologia e della teologia e dell'approccio filosofico da quello teologico, sulla base di una distinzione o di una separazione tra la donazione e la sua effettività.

Si tratta fenomenologicamente e 'teologicamente' della verità, alla quale l'uomo rimane esterno in quanto ne costituisce solamente il suo destinatario o «adonato»; vi è perciò una «rottura» o una separazione o anche semplicemente una successività tra la donazione e l'atto o tra la chiamata e la risposta – la coppia utilizzata da Marion per significare la trascendenza e l'atto della coscienza che vi corrisponde, cioè l'atto totalizzante del sé –.

Ci troviamo di fronte a due autori e a due prospettive – rispettivamente ermeneutica e fenomenologica – che, per motivi filosofici e con approcci diversi, si occupano del rapporto tra filosofia e teologia e che – diversamente – dispongono sul piano filosofico lo spazio proprio per la teologia, della quale intendono preservare la peculiarità.

Si può registrare una convergenza tra i due nell'uscita da una concettualità presupposta o nella limitazione del concetto; alla quale, però, essi offrono una soluzione diversa, che consiste, per l'uno, nella eccentricità della teologia ovvero, per l'altro, nella sua pura ipoteticità.

Se il programmatico agnosticismo o formalismo del primo termina alla 'atopicità' della referenza teologica come esterna²², il secondo ne propone una versione senza antropologia, dove una fenomenologia 'diretta' diviene il concetto in cui trova spazio anche la teologia. Se nel primo caso la verità è esterna all'uomo, nel secondo l'uomo è esterno alla verità. L'esito è in ogni caso quello della reciproca esterioresità. Entrambi, per ragioni diverse, falliscono l'antropologico, sono cioè privi dell'atto ossia dell'antropologia.

Ricœur è squisitamente post-metafisico o post-moderno in un senso tipico, perché la sua prospettiva sancisce la fine di un sapere che riguarda il fondamento. Il mantenimento del carattere formale della filosofia conclude

favore della possibilità invece supera il piano della fenomenalità e vede nell'indipendenza da ogni condizione, anche dall'atto del soggetto, la garanzia della sua assolutezza. Si veda A. BERTULETTI, *Metafisica, fenomenologia e teologia*, cit., pp. 167-173.

²¹ J.-L. MARION, *Certitudes négatives*, Grasset, Paris 2010.

²² P. RICŒUR, *La question de l'ipséité*, Préface a Id., *Soi-même comme un autre*, pp. 11-38.

inevitabilmente allo statuto eccentrico della teologia, la cui articolazione è legata a un testo o a una tradizione – quella biblica – della quale non si può che produrre un'ermeneutica per definizione singolare; la quale se, per un verso, risponde alle caratteristiche generali della fenomenologia religiosa per un altro verso non ne è una mera applicazione regionale, ma esibisce uno statuto unico²³.

In Marion la filosofia si occupa della verità, ma il soggetto vi interviene come un puro destinatario ad essa esterno; si tratta di una verità o di una fenomenologia senza soggetto²⁴.

Entrambi gli autori convergono, di fatto, per ragioni opposte, nel motivare e nel concludere, seppure diversamente, alla esteriorità dell'antropologia e della teologia. Nei due gioca cioè l'elusione dell'antropologia e successivamente il passaggio, in modi diversi, alla teologia, cristologicamente determinata.

È precisamente qui – ossia nel superamento del rischio dell'esteriorità di antropologia e teologia e insieme nel mantenimento o nella assunzione positiva dello scarto, che non riassorbe la distinzione – che si inserisce la necessità e l'originalità di una teoria dell'atto, proprio perché l'interrogazione fondamentale riguarda il sé come altro dalla verità: se non c'è l'atto, non vi è l'alterità del sé alla verità.

La necessità e l'originalità di una teoria dell'atto si inserisce infatti nell'articolazione dei due aspetti sottesi al duplice rischio di un rimando del fondamentale della coscienza fuori della teologia e dell'affermazione di una verità che esclude il soggetto.

La nostra tesi è che, per un lato, a ciò provvede soltanto una teoria dell'atto; per un altro lato, a ciò è competente soltanto una teologia cristologica.

2. *Una teoria dell'atto per la filosofia e la teologia*

Se si intende sfruttare veramente la duplice istanza evidenziata con Ricœur e Marion, il 'passaggio' alla teologia – che in realtà è e non è tale, ossia un 'passaggio' – si pone «nell'articolazione delle due istanze, la neces-

²³ P. RICEUR, *Ermeneutica filosofica ed ermeneutica biblica*, Paideia, Brescia 1977.

²⁴ G. TRABUCCO, *Fenomenologia, ontologia, teologia. Considerazioni a margine di un dibattito recente*, «Teologia» 27 (2002), pp. 139-175; Id., *Una fenomenologia senza soggetto. A proposito di Le phénomène érotique di Jean-Luc Marion*, «Teologia» 29 (2004), pp. 92-98.

sità antropologica della referenza teologica e l'indeducibilità della sua evidenza»²⁵.

A differenza che nei due autori considerati, il vero motivo dell'appartenenza della filosofia alla teologia e della competenza filosofica al discorso teologico è l'antropologia in quanto appartiene alla teologia. Mostrare l'appartenenza dell'antropologia alla verità è l'apporto specifico della teologia che la filosofia non può non apprezzare. Compito proprio della filosofia è infatti – anche nel suo interesse 'teologico' – quello di rivendicare e di salvaguardare la consistenza dell'antropologia, non quello di semplicemente o immediatamente 'passare' alla teologia.

Per giustificare la consistenza vera dell'antropologia nell'evidenza propria della teologia occorre elaborare un modello teorico che coinvolge o comporta una teoria capace 'in unum' di mostrare la singolarità della fede e di darne una giustificazione o una motivazione universale, a fronte cioè della questione della verità, ossia una fenomenologia dell'atto, cioè della fede o della coscienza teologale²⁶.

A questo scopo, è necessario ripensare la concezione stessa della verità e della fede, mostrando come il principio del realismo della fede non è di-

²⁵ A. BERTULETTI, *Metafisica, fenomenologia e teologia*, cit., p. 183. Se la teologia deve prendere le distanze non soltanto nei confronti della tradizione ermeneutica filosofica, ma anche teologica, deve dubitare non meno di un'impostazione univocamente fenomenologica del problema fondamentale, nella quale l'evidenza di Dio, anche e innanzitutto in Gesù, è tendenzialmente 'senza atto', e Cristo stesso rischia di essere assorbito nell'autorivelazione di Dio. Dio infatti si rivela come tale costituendo una storia, all'interno della quale la componente della sua propria inconoscibilità, che le due impostazioni diversamente ribadiscono, può e deve essere adeguatamente compresa solo se è intesa come dimensione della relazione.

²⁶ Ciò permette una diversa assunzione delle rispettive istanze dell'ermeneutica e soprattutto della fenomenologia, alla quale ci si può riferire se la si utilizza diversamente, superandone cioè criticamente il tratto di separazione; e assumendo e riprendendo positivamente non soltanto l'idea generale o generica della donazione, ma anche il rilievo dell'atto e delle sue condizioni: A. BERTULETTI, *Metafisica, fenomenologia e teologia*, cit., pp. 157-184. La stessa oscillazione che si può registrare nel riferimento alla ragione da parte della teologia, va sfruttata positivamente se e perché consente di prendere le distanze sia dal relativismo, sia da un modello solamente interlocutorio di ragione. Essa indica infatti l'antropologico, che non è subito teologico o cristologico. È qui che si ravvisano ed eventualmente si riprendono i motivi di pertinenza e di perenne validità della ragione greca, come di un destino e di una *chance*, in quanto rappresenta il compito inevitabile per la fede biblica di argomentare la sua propria universalità: J. RATZINGER, *Fede, verità e tolleranza. Il cristianesimo e le religioni del mondo*, Cantagalli, Siena 2005; ID., *Fede, ragione e università. Ricordi e riflessioni*, Regensburg, 12 settembre 2006, «Il Regno - Documenti» 2006/17, pp. 540-544; ID., *Il Dio della fede e il Dio dei filosofi*, Marcianum, Venezia 2007. Si veda, su questo, G. TRABUCCO, *Quale teologia filosofica? Confronto con le proposte di Jean-Luc Marion e di Joseph Ratzinger*, in SCUOLA DI TEOLOGIA DEL SEMINARIO DI BERGAMO, *Teologia e filosofia. Modelli. Figure. Questioni. Scritti in onore di mons. Angelo Bertuletti. Con un contributo di Joseph Ratzinger – Benedetto XVI*, Glossa, Milano 2008, pp. 159-179. Si veda anche PH. CAPELLE-DUMONT (ed.), *Fiducia nella regione. Convegno in occasione del X anniversario dell'enciclica Fides et Ratio. Conferenza inaugurale di Papa Benedetto XVI*, PUL, Roma 2010.

verso dall'evidenza dell'istanza che la autorizza. Questa non si rivela come tale se non realizzando l'intenzionalità della coscienza nella quale essa si anticipa.

Le due istanze da salvaguardare sono quella della consistenza dell'antropologia e quella della unicità o della cristologia.

La verità cristologica ha una sua propria, unica necessità, che coinvolge l'uomo come necessario alla sua propria evidenza. Quella cristologica non è una determinazione della teologia, ma l'effettività di Dio che rende possibile qualcosa come una teologia, in quanto conferisce all'antropologia di determinarla.

È il compimento di Dio che, realizzando l'antropologia come sua, configura l'intrinseca qualità teologale dell'antropologia, cioè dell'atto dell'uomo, che ha come qualità propria quella di lasciare o di consentire a Dio di rivelarsi.

Questo approccio, che è radicalmente fenomenologico proprio in quanto restituisce la verità alla intenzionalità o all'effettività della coscienza ossia la corrispondenza tra l'attestazione di sé e l'accesso alla trascendenza, non rinvia ad un nuovo evento, perché è l'atto stesso che è evento, ma la cui effettività o evidenza – non razionalistica – non può essere detta o realizzata che dal compimento, che è l'effettività di Dio, cioè dalla cristologia.

Questa è l'effettività di Dio poiché è il compimento dell'antropologia, ossia di ciò di cui il compimento è il compimento. L'argomentazione della sua unicità non è diversa dalla risposta alla questione della sua universalità, di cui non può non interessarsi la filosofia, ed esse si incontrano nella inclusione o nella appartenenza dell'antropologia alla teologia.

Perciò è solamente entrando nell'ambito della teologia che si decide l'alternativa, in realtà non più tale, tra il relativismo e il dogmatismo: che l'antropologia appartenga alla verità lo può dire solo la teologia. Ma questo vale anche come fondazione interna dell'antropologia alla teologia e della pertinenza teologica della filosofia.

Tramite questa prospettiva si ottiene o si guadagna *'in unum'* il rapporto tra antropologia e teologia e tra filosofia e teologia.

Lo statuto della verità teologica può e deve essere definito fenomenologico proprio perché include l'uomo nella sua propria manifestazione, cioè nel compimento. È la questione della portata veritativa di un atto totalizzante, cioè della verità dell'etica o del suo fondamento meta-etico.

La tematica che lo tematizza più positivamente è la morale. Il riferimento al morale è il modo per dire la qualità teologale dell'antropologia, che, non disponendo dell'evidenza dell'evento, ne dispone solo e veramente così, cioè nell'atto, in quanto sua anticipazione.

Il problema riguarda la comprensione o il tipo di ipseità, per la quale l'essere già dato o l'anticipazione è rilevante perché è costitutiva del sé in quanto unico, ma altro dalla verità o dall'istanza della sua trascendenza, cioè da Dio.

L'atto del sé ha carattere totalizzante perché è decisivo di sé come un tutto, poiché è decisione nei confronti della verità come istanza che lo autorizza. Ciò non è possibile se non perché l'istanza che lo obbliga alla totalizzazione di sé non solo apre lo spazio alla decisione, ma la rivendica come atto libero che *la* riguarda come *sua*, cioè come atto suo proprio in quanto atto dell'uomo.

Si realizza qui un'inversione dell'intenzionalità che riconosce nell'istanza autorizzante l'origine che rivendica la risposta in quanto anticipa la sua alterità rispetto alla verità.

Si deve parlare di fede per designare i due aspetti, teologico e antropologico, dell'atto, la cui sintesi emerge solo all'interno dell'atto stesso mostrandone, la normatività e la intrinseca necessità per la libertà, ma anche della libertà.

Poiché la sintesi operata dall'atto è pratica, la differenza non è teorica o dialettica ed è, in un senso specifico, 'successiva' o *a posteriori*, proprio perché suppone la sintesi.

Si colloca qui il rilievo vero delle mediazioni linguistiche, cioè dell'ermeneutica. Questa cessa di essere un'obiezione e diviene invece un'opportunità se e poiché l'atto totalizzante è storico, cioè sempre mediato, e lungi dal porsi fuori delle mediazioni costituisce la loro verità teologale immanente; soprattutto perché è un atto dell'io o dell'uomo, che non è la verità. Si tratta della relazione effettiva dell'uomo alla verità, che 'consente' a Dio di rivelarsi.

Raccogliendo la sfida di entrambi gli autori indagati sarebbe questo lo spazio proprio del modello biblico, poiché la Bibbia realizza il motivo vero dell'eccentricità dell'evidenza teologica non a motivo dell'esteriorità, ma in quanto include l'atto dell'uomo come costitutivo della sua evidenza.

La Bibbia è la messa in opera dell'inversione della reciprocità a procedere dal compimento della sua intenzione teologale, per cui l'antropologia le è interna; ma l'evidenza è unica.

Il concetto biblico di creazione – e perciò l'antropologia – è già cristologico, proprio perché include l'antropologia come momento della effettività della rivelazione cioè perché istituisce la domanda/istanza o l'atto dell'uomo come costitutivo della rivelazione²⁷.

²⁷ È stato fatto notare che *Gn 1* è un testo apocalittico, o, meglio, escatologico: P. BEAUCHAMP, *L'un*

La distanza o lo scarto tra l'atto della fede e la sua evidenza cristologica è scarto fondamentale, perché è una componente costitutiva dell'autorivelazione di Dio.

L'inversione che è messa all'opera nel passaggio al punto di vista di Dio, mostra come l'approccio filosofico è sempre 'trascendentale', cioè propriamente e squisitamente formalissimo, dal punto di vista della teoria, in quanto considera la forma dell'atto come atto; e l'indagine teologica è radicalmente *a posteriori*, poiché procede dall'effettività e tematizza l'atto dal punto di vista del compimento, tramite la coppia tipicamente o propriamente biblica di anticipazione e compimento²⁸.

Il rapporto dell'antropologico al cristologico è di fatto *a posteriori*. Il compito della filosofia è di cogliere e di apprezzare che l'antropologia è interna alla cristologia²⁹.

L'appello o la chiamata non è effettivo che nella risposta perché esso stesso si intenziona alla risposta.

L'inversione della reciprocità si produce nel riconoscimento che la donazione riguarda me: essa è appello della risposta che la lascia essere e la fa essere; ma è l'atto che la determina.

La fede è l'atto che riconosce la precedenza dell'appello; dove il riconoscimento, di per sé, ha la forma di una passività, ma di una passività pratica, che chiama in causa il soggetto, lo convoca, lo capacita, lo rivendica e lo autorizza, secondo la dinamica propria dell'anticipazione, la quale, in un senso, dice già la risposta poiché suppone la prospettiva teologica del compimento.

L'evidenza della chiamata non si dà se non nella risposta. Solamente una teoria dell'atto è in grado di mostrarlo e di riformulare così la questione della verità in un senso non relativistico.

Piuttosto che di relativismo, si può parlare di relazione o di correlazione, se intende una teoria dell'atto che mostra la pertinenza e il senso della formula, perché la forma dell'atto è la relazione, a procedere dall'inversione della reciprocità o dell'intenzionalità, che postula l'atto.

et l'autre Testament. 2. Accomplir les Écritures, Paris 1999 (tr.it., *L'uno e l'altro Testamento. 2. Compiere le Scritture*, Glossa, Milano 2001, pp. 103-152; Id., *Le récit, la lettre et le corps. Essais bibliques*, Paris 1992, pp. 135-187; Id., *Testament biblique*, Bayard, Paris 2001, pp. 15-32. G. TRABUCCO, *L'uomo e il libro. L'antropoteologia di Paul Beauchamp*, in Aa.Vv., *Antropologia e teologia: un ripensamento urgente*, «Teologia» 34/3 (2009), pp. 416-450.

²⁸ G. TRABUCCO, *Per una teoria dell'atto. Quale antropologia nella teologia biblica di P. Beauchamp*, «Studia Patavina» 59 (2012)/1, pp. 91-102; Id., *Corpo e atto. Quale fenomenologia per una teologia della coscienza pratica*, «Studia Patavina» 59 (2012)/3, pp. 737-747.

²⁹ G. TRABUCCO, *Cristologia e antropologia. Quale rapporto?*, in Aa.Vv., *Gesù Cristo e l'uomo: il caso serio della libertà*, «Teologia» 35 (2010)/3 499-504.

Il sottotitolo di questo contributo segnala la necessità per la riflessione fondamentale di collocarsi *tra* il dogmatismo e il relativismo, come due estremi da evitare, facendo insieme propria l'istanza di procedere *oltre* o al di là della loro dialettica; a ciò risponde e lo può solamente una teoria dell'atto, inteso come *atto* della verità o come *verità* dell'atto.

Si può dire che la filosofia dica *la verità dell'atto* in senso formale se e perché produce un discorso sulla forma dell'atto; e che la teologia esibisca *l'atto della verità* in senso effettivo, perché ne mostra l'evidenza. In realtà, sarebbe più vero il contrario: la verità dipende dall'atto e la teologia dice la verità dell'atto, il suo realismo teologale.

Di fatto la soluzione è la circolarità, per la quale la filosofia ha valenza teologica, ma non come nella metafisica, cioè dimostrando Dio o perché essa segua una sua propria teologia filosofica, la quale è destinata a rimanere sempre una teologia negativa, che esclude gli idoli³⁰; ma perché giustifica e difende la consistenza vera dell'antropologia, cioè della libertà³¹.

3. *La qualità religiosa della libertà*

Nella recezione della dichiarazione conciliare *Dignitatis humanae* e della questione della libertà religiosa che essa avanza si consuma una sorta di paralogismo o una sovrapposizione di due temi: quello della questione della religione/delle religioni e quello del carattere religioso o teologale della libertà o dell'atto, in questo senso della connotazione originariamente *religiosa* o credente della libertà, ossia di ogni atto vero dell'uomo.

La recezione della *Dignitatis Humanae* l'ha ricondotta soprattutto, se non esclusivamente, alla tematica più specifica e insieme più indeterminata del 'pluralismo religioso', secondo un'ottica o una prospettiva di fatto ancora apologetica, che per la fede e per l'atto che la costituisce, come anche per l'indagine teologica, ritaglierebbe ancora, come un tempo, lo spazio dell'ulteriorità e, ultimamente, dell'esteriorità: la specificità dell'atto di fede è stata ed è intesa quale determinazione ulteriore rispetto ad una più generale o generica connotazione religiosa³².

³⁰ G. ZUANASSI, *Pensare l'assente. Alle origini della teologia negativa*, Città Nuova, Roma 2005.

³¹ Per l'esecuzione del teorema suggerito come pure per una disamina più puntuale, tra gli altri, anche degli autori qui velocemente recensiti rimandiamo ad A. BERTULETTI, *Dio, il mistero dell'Unico*, Queriniana, Brescia (di prossima pubblicazione).

³² La storia del documento mostra come si sia passati da una comprensione apologetica della questione della verità ad una comprensione storico evenemenziale, che costituisce una risposta fenomenologico-ermeneutica. Per la ricostruzione del dibattito e della genesi del documento si può vedere S. SCA-

Rispetto alla prospettiva sociologica condivisa è quella propria dello scetticismo che caratterizza per vari motivi l'uomo di oggi in una società globalizzata, naturalmente relativistica perché prescinde dalla fede e non si pronuncia mai sulla 'res' o sulla verità della cosa, il cristianesimo non può limitarsi a proporsi come 'una' religione o 'una' dottrina. Esso è più che una dottrina: è un'antropologia proprio perché implica l'uomo e coinvolge l'atto, come avrebbe il compito di mostrare una fenomenologia teoreticamente impegnata e non meramente descrittiva.

Ci si chiede se la riflessione fondamentale debba limitarsi ad esibire il fondamento teologico della fede o piuttosto interrogarsi sulla qualità originariamente teologale dell'atto o sull'evidenza teologica di ogni atto che sia veramente tale³³.

Rispetto alla dialettica di libertà e di verità, che l'appello alla coscienza chiama in causa, non ci si può limitare ad un rovesciamento di prospettiva, che cerca una teologia, a procedere da una figura formale di filosofia o categoriale di libertà, la quale si decide come capacità di scelta di fronte ad una alternativa astratta o nominale tra teismo e ateismo, che l'atto non determina, secondo una prospettiva, seppure aggiornata, ancora razionalistica e formale.

Il rischio è quello di tematizzare il rapporto tra religione e fede e/o tra la libertà e la verità ancora tramite una polarizzazione dei due elementi o dei due poli istruiti separatamente³⁴; quello cioè di giocare nei termini astratti di una antitesi verità/libertà e/o della loro corrispondenza, istruendo dapprima la necessità teorica di una prospettiva ermeneutica, che si applicherebbe solo successivamente alla storicità e all'evidenza propria della rivelazione. Si rischia, così, di mantenere una diversa figura di esteriorità³⁵.

TENA, *La fatica della libertà. L'elaborazione della dichiarazione «Dignitatis humanae» sulla libertà religiosa del Vaticano II*, il Mulino, Bologna 2003; per una valutazione critica G. ZANCHI, *Alcuni momenti cruciali del Vaticano II*, e soprattutto M. EPIS, *L'appello alla libertà religiosa emblema del relativismo o questione di fedeltà al vangelo?*, in SCUOLA DI TEOLOGIA DEL SEMINARIO DI BERGAMO (a cura di), *Teologia dal Vaticano II. Analisi storiche e rilievi ermeneutici*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 2012, pp. 26-50; 141-158.

³³ G. TRABUCCO, *La libertà religiosa o la qualità teologale dell'atto*, «Credere Oggi» 32 (2012)/192, pp. 54-63.

³⁴ M. EPIS, *L'appello alla libertà religiosa emblema del relativismo o questione di fedeltà al vangelo?*, cit. pp. 141-158.

³⁵ Scrive Simone Weil: «Ogni religione è l'unica vera, vale a dire che nel momento in cui la si pensa è necessario applicarle così tanta attenzione, come se non vi fosse nient'altro; allo stesso modo ogni paesaggio, ogni quadro, ogni poesia, ecc. è l'unico bello. La 'sintesi' delle religioni implica una qualità di attenzione inferiore»: S. WEIL, *Cabiers*, II, Paris, 1972 (tr.it. *Quaderni*, II, Adelphi, Milano 1985), pp. 152-153. L'affermazione della Weil, non deve essere intesa in maniera sincretistica, su un piano comparatistico o ermeneutico, esterno alla questione della fede, ma piuttosto nel senso per cui l'atto e la sua verità è immanente a una religione, proprio in quanto quello credente è sempre un atto totalizzante. Ciò vale anche per la prospettiva di K. Rahner, il cui trascendentale, se inteso correttamente, designa l'atto.

Per mantenere e sfruttare positivamente la coimplicazione dei due livelli del problema – quello della religione/delle religioni e quello dell'atto – si deve piuttosto mostrare che il principio di soluzione è il medesimo: quello che restituisce una concezione della verità teologale o cristologica dell'universale esperienza umana.

L'atto come tale ha sempre una qualità religiosa, cioè cristologica; esso ha una sua consistenza, non per derivazione dalla cristologia, perché la cristologia è impossibile senza che essa assuma come suo l'atto dell'uomo.

La cristologia non sviluppa la sua evidenza se non per quell'atto che ha portata teologale poiché essa è già operante dentro l'atto. Vi è una normatività dell'atto, che emerge solo all'interno dell'atto e che è necessaria perché questo si configuri e si configuri come religioso o credente³⁶.

Ciò, alla fine, mostra come, sotto un profilo propriamente teologico, anche in fedeltà all'intenzione profonda del documento conciliare, risulta più fondamentale e decisivo il confronto con la filosofia, che porta necessariamente su una teoria dell'atto, cioè sul soggetto o sull'uomo effettivo, piuttosto che il confronto o la comparazione tra le religioni, astrattamente intese.

Limitarsi a ritrascrivere semplicemente il problema nei termini della religione lo aggrava o lo equivoca, perché l'atto di cui ci si occupa è un atto propriamente antropologico, più che religioso, nel quale è già operante la verità del Vangelo³⁷.

Secondo la terminologia classica, si deve riconoscere nella «coscienza morale» un'anticipazione della verità cristologica. La cristologia non è una determinazione secondaria o ulteriore rispetto ad un originario religioso genericamente inteso, il quale disporrebbe del realismo teologale, senza riferimento implicito o esplicito all'evento, ma il fondamento del realismo unico dell'atto dell'uomo, poiché realizza in modo unico l'appartenenza dell'uomo a Dio.

Giovanni Trabucco

Si veda A. BERTULETTI, *Singolarità e universalità della fede cristiana*, in AA.VV., *L'identità cristiana oggi. L'oggettività della fede in un mondo pluralistico*, «Quaderni di Studi e Memorie», 10, 1992, pp. 11-34.

³⁶ Qui l'atto interviene in modo più coerente rispetto alla prospettiva di Heidegger, il quale opera una spiritualizzazione dell'effettività dell'atto, tramite una risoluzione che nega la sensibilità e riduce il rilievo della corporeità e dell'essere già dato. In *Essere e Tempo* prima e poi nella *Kebre* che ne radicalizza la prospettiva, non si distingue la verità e l'essere; si tratta di una necessità che ingloba il sé come momento della sua effettività, per cui l'atto non è più dell'uomo, ma solo dell'essere. Qui invece è l'atto dell'uomo, che proprio così fa essere la donazione e la manifesta, consentendo a Dio di rivelarsi.

³⁷ A. BERTULETTI, *Il «principio di pastoraltà» come principio interno del corpus conciliare. Elementi di riflessione sulle opzioni teologiche ed ecclesologiche del Concilio*, in SCUOLA DI TEOLOGIA DEL SEMINARIO DI BERGAMO (a cura di), *Teologia dal Vaticano II. Analisi storiche e rilievi ermeneutici*, cit., pp. 89-107: 105.

Interventi

Il differire della metafora. II Ricoeur e Derrida interpreti divergenti di Agostino

Ontoteologo e confessore della grazia, iniziatore della storia occidentale della memoria abitata da Altro come scaturigine delle ermeneutiche della storicità (Gadamer), Agostino è rivelativo oggetto di interpretazione di due importanti e divergenti teorie contemporanee della metafora: l'ermeneutica onto(teo)logica di Ricoeur e la decostruzione aperta all'evento del dono di Derrida. Ricoeur e Derrida interpreti di Agostino sono, pertanto, tracce eminenti del rapporto decisivo che lega concettualità occidentale postcristiana con il segno/metafora storico-religioso, al punto che forse la filosofia contemporanea pare continuare a configurarsi, nella sua retractatio decostruttiva del cristianesimo, come paradossale «doppione non dogmatico del dogma» (Derrida), quindi come momento interno di una millenaria autodecostruzione cristiana.

Augustine – ontotheologist and confessor of grace, founder of the Western history of a memory inhabited by The Other, a memory which is a wellspring of historical hermeneutics (Gadamer) – is the subject of two major and divergent contemporary theories of metaphor: Ricoeur's onto(theo)logical hermeneutics and Derrida's deconstruction which lead to the event of the gift. As interpreters of Augustine Ricoeur and Derrida are, therefore, eminent figures of the decisive relationship that binds Western post-Christian conceptualization to the historical-religious sign/metaphor, so much so that contemporary philosophy seems to continue to take shape in its deconstructivist retractatio of Christianity as a paradoxical «non-dogmatic doublet of dogma» (Derrida), as moment within a millennial Christian self-deconstruction.

In un saggio recentemente pubblicato in questa stessa rivista¹, ho cercato di evidenziare la natura evolutiva, doppia e ritrattata della nozione agostiniana di metafora ontoteologica (cristologicamente incarnata), quindi dell'inseparabile connessione, nell'Agostino maturo, tra ermeneutica biblica allegorica fondata sulla dialettica *Spiritus/littera*, dottrina della grazia gratuita

¹ G. LETTIERI, *Il differire della metafora. I. Discordare della memoria e transfert del Dono in Agostino*, in «Filosofia e Teologia» 2013, 3, 483-526.

e predestinata («charislogia»), interpretazione dello *Spiritus/Donum* come Transfert (dal quale e nel quale la libertà è «tolta»), unico Atto capace di rinviare efficacemente e salvificamente l'intenzione amorosa dell'uomo dalla metafora al senso ulteriore, dai *signa* alla *Res*, in particolare dalla *memoria* al suo *Fondamento* assoluto.

1. *Risonanze: ambiguità e ulteriorità della metafora in Ricoeur e Derrida*

Il riconoscimento di un doppio livello metaforico – ontologico e carismatico/escatologico – operante nell'evoluzione della teologia di Agostino pare avere un'eco singolare in due delle più importanti riflessioni sulla metafora della seconda metà del secolo scorso: quelle di Ricoeur e Derrida. Eco che, forse, vale la pena far qui risuonare – seppure approssimativamente e tramite strumenti davvero inadeguati –, certo escludendo qualsiasi ingenua lettura di sovrapposizione tra un'antica prospettiva teologica, per di più evoluta in direzione apocalittico-carismatica, e teorie filosofiche contemporanee ermeneuticamente raffinate e decostruttivamente vagliate, che presuppongono come condizione imprescindibile di esercizio la radicalità della messa in questione critica e l'abbandono di qualsiasi assunto confessionale e dogmatico. D'altra parte, è doveroso dichiarare che queste letture non vengono qui chiamate in causa come inerti appendici, aggregate per assonanze estrinseche ad un'indagine storica oggettiva, immune nei confronti della ricerca filosofica, bensì come interrogazioni ermeneutiche profonde, capaci di influire sull'interpretazione storico-critica (o almeno presunta tale) proposta ne *Il differire della metafora I*. Si potrebbe pertanto obiettare che le tesi lì avanzate, che pure ci si è affannati di puntellare con sovrabbondante documentazione testuale, attesterebbero una distorsione della prospettiva agostiniana, forzata a partire da suggestioni *improprie*. Rinunciando ad una preliminare riflessione sull'atto dell'interpretazione di un testo², per di più sull'interpretazione di interpretazioni di testi, quindi sulla messa in questione di una lettura oggettiva pura, immune da presupposti ideologici, non si può dimenticare che sia Ricoeur che Derrida hanno indagato con profonda originalità Agostino e in particolare le *Confessiones*: vale quindi la pena interrogare le loro teorie di metafora, per riconnetterle alle loro interpretazioni

² Sull'interpretazione di un testo come atto dialettico che connette inevitabilmente restituzione oggettiva e riscrittura soggettiva (il «mettervi del suo» da parte del lettore), cf. le profonde osservazioni di J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, in «Tel Quel», 32, 1968, quindi in *La dissémination*, Paris 1972, tr. it. *La disseminazione*, Milano 1989, 103-197, in part. 103-104; «Bisognerebbe dunque in un sol gesto, ma sdoppiato, leggere e scrivere» (104).

agostiniane. Evidentemente, i temi agostiniani lì trattati, riassumibili nel dispositivo della confessiva *retractatio* escatologico-donativa della metafora ontologica e della *memoria imago*, rappresentano, pur nella loro scaturigine teologica, questioni filosofiche capitali, ancora capaci di stimolare – sin dalle due grandi matrici della fenomenologia: Husserl e Heidegger³ (per tacere di Cartesio) – *analoghe e ulteriori translationes di senso* nel cuore del pensiero contemporaneo. Ove certo non si vuole con questo rinchiudere la radicalità della ricerca di Ricoeur e di Derrida all'interno di un surrettizio rilancio di tematiche teologiche, ma tentare di indicare storicamente in Agostino se non il primo, comunque un radicalissimo ed esemplare testimone dello sdoppiarsi, ritrattarsi, s-confessarsi, quindi autodecostruirsi del pensiero metafisico occidentale e della sua intenzionalità metaforica. Senza trascurare di segnalare come la resistente centralità della memoria confessiva agostiniana nel cuore della fenomenologia contemporanea rilanci la questione obbligata della secolarizzazione o dell'interminabile (auto)decostruzione del cristianesimo, in quanto il rapporto tra senso e metafora è, storicamente, il rapporto tra ragione e *parerga* religiosi, concetto e rappresentazione, logos e mythos/'rivelazione', ermeneutica/decostruzione filosofica e fondativa tradizione teologica. Al punto che lo stesso rapporto tra filosofia e teologia cristiana, restituito come rapporto tra senso e metafora storica, pare ancora condizionare i tentativi contemporanei di connessione tra essere e tempo, verità eventuale ed esistenza (*intentio* o carne!) singolare.

2. La metafora viva di Ricoeur e l'ermeneutica liberale da Origene al primo Agostino

La raffinata interpretazione ricoeuriana della metafora – quindi del rac-

³ Mi limito qui a riportare un giudizio autorevole, riferito a *Conf X-XI*: «Toute la pensée moderne, existentielle, de la temporalité est issue de cette méditation: Husserl, Heidegger, Sartre» (J.-F. LYOTARD, *La Confession d'Augustin*, Paris 1998, 103); cf. 37. Sul rapporto controverso di Heidegger con Agostino, cf. A. ARDOVINO, *Heidegger. Esistenza ed effettività. Dall'ermeneutica dell'effettività all'analitica esistenziale (1919-1927)*, Milano 1998, 113-137; PH. CAPELLE, *Heidegger, lecteur de saint Augustin*, in J.D. CAPUTO e M.J. SCANLON (edd.), *Augustine and Postmodernism: Confessions and Circumfession*, Bloomington 2005, tr. fr. Jacques Derrida – *Saint Augustin. Des Confessions*, Paris 2005, 221-241; CH. SOMMER, «Notre coeur est sans repos». *Theologia crucis et «considération métaphysique du monde» d'Augustin à Heidegger via Luther. Suivie d'une remarque sur «Au lieu de soi» de J.-L. Marion*, in A. DE LIBERA (ed.), *Après la métaphysique: Augustin?*, Paris 2013, 129-145 (ove si sottolinea l'origine agostiniano-luterana della tesi heideggeriana della metafisica come ontoteologia, in particolare debitrice della luterana svalutazione della perversa e oggettivante *theologia gloriae* nella XIX tesi di Heidelberg: cf. 140-143); e A. ROMELE, *L'esperienza del verbum in corde ovvero l'ineffettività dell'ermeneutica*, Milano-Udine 2013, parte seconda: «All'origine dell'esperienza del verbum in corde. Heidegger interprete di Agostino», 97-149.

conto, del testo e dell'atto ermeneutico che ne scaturiscono – rappresenta di fatto una radicale messa in questione del liquidatorio giudizio heideggeriano: «Il metaforico esiste soltanto all'interno della metafisica»⁴. Heidegger identificherebbe transfert metaforico, passaggio dal figurato al proprio, ed epocale transfert metafisico, ossessionato dalla presenza e mirante alla disponibilità del soprasensibile a partire dalla disponibilità del sensibile/visibile, di cui il soprasensibile sarebbe pensato, svelato, catturato come ipervisibile fondamento e stabile, *in ultimo* manipolabile causa prima, pretendendo così di oggettivare l'abisso infondato dell'Essere come semplice presenza (*Vorhandenheit*) dell'ente⁵. Per Ricoeur, la metafora rivelerebbe piuttosto una struttura paradossale, inventiva, liberante ed eccedente il suo configurarsi come articolazione interna a tale razionalità metafisica 'ristretta'.

Ricoeur riparte dalle definizioni aristoteliche di metafora. Proprio perché presuppone una relazione analogica, *simul* di somiglianza anagogica e di dissomiglianza ulteriore⁶, la metafora afferma l'identità nella differenza, *l'è/non è* della copula del giudizio, connette rinviando ad altro, che appare non catturato, eccedente l'ambito della referenza immediatamente disponibile e la struttura della significazione empirica. La metafora – niente affatto mera figura retorica o abbellimento di stile, ma innovazione semantica, che investe la struttura stessa della frase, quindi della concettualità e della sua intenzionalità – è quindi definibile come «*erreur calculée*», che ha «le pouvoir de *redéfinir la réalité*»⁷, operando sul linguaggio ordinario con una torsione che sposta l'attenzione da un senso letterale «distrutto», rivelato come incoerente, inconsistente, assurdo (l'antico *defectus litterae*), a un *altro* significato (l'antico senso allegorico!), articolando quindi un contraddirsi liberatorio, inventivo e innovativo del linguaggio⁸, tramite il paradossale

⁴ M. HEIDEGGER, *Der Satz vom Grund*, Pfullingen 1957, tr. it. *Il principio di ragione*, Milano 1991, 90.

⁵ Cf. P. RICOEUR, *La métaphore vive*, Paris 1975, tr. it. *La metafora viva. Dalla retorica alla poetica: per un linguaggio di rivelazione*, Milano 1981, 373-376.

⁶ «La struttura concettuale della somiglianza oppone ed unisce l'identità e la differenza. Non è per negligenza che Aristotele [in *Retorica* III,11,1412a] definisce il 'simile' come il 'medesimo': vedere il medesimo in ciò che è differente, è vedere il simile... Nell'enunciato metaforico, il 'simile' è percepito a dispetto della differenza, *malgrado la contraddizione*... Il potere della metafora consisterebbe nello spezzare una contraddizione precedente, per fissare dei nuovi confini logici sulle rovine dei precedenti» (*La metafora viva...*, 259-260; 262).

⁷ P. RICOEUR, *P. Ricoeur on Biblical Hermeneutics*, in «Semeia» 4, 1975, 29-148, tr. francese *Paul Ricoeur et l'herméneutique biblique*, Paris 2005, 147-255, in part. 192 e 189.

⁸ «Cette suspension [della dimensione referenziale immediata, empirica] est la condition négative pour la libération d'une autre dimension référentielle du langage et d'une autre dimension de la réalité elle-même. Jakobson... dit que la poésie est une 'référence dédoublée'... La signification d'un énoncé métaphorique est produite par l'effondrement de l'interprétation littérale de l'énoncé. Dans une inter-

«choc sémantique»⁹ tra «erreur littérale et vérité métaphorique»¹⁰. «Attribution impertinente», «prédication bizarre», transfert¹¹ intenzionale e «innovation sémantique»¹², la metafora è allora *viva* perché si proietta ad indicare una nuova possibilità della realtà, l'evento di un nuovo orizzonte di senso, che confonde, forza e sospende criticamente l'ambito della realtà disponibile e del linguaggio ordinario che la definisce¹³, consentendo «un changement de distance dans l'espace logique»¹⁴. La metafora è, pertanto, «referenza sdoppiata... *Essere come*, diciamo, significa essere e non essere. In tal modo il dinamismo del significato dà accesso alla visione dinamica della realtà che è l'ontologia implicita dell'enunciazione metafisica»¹⁵. Con-

prétation littérale, la signification se détruit elle-même, de même que la référence ordinaire. L'abolition de la référence du langage poétique est ainsi rattachée à l'autodestruction de la signification pour une interprétation littérale des énoncés métaphoriques. Mais cette autodestruction de la signification, au moyen de l'absurdité, c'est-à-dire au moyen de l'impertinence sémantique ou de l'inconsistance de l'énoncé, n'est que le revers d'une innovation de signification au niveau de la phrase entière... Une nouvelle vision de la réalité surgit, une vision à laquelle résiste la vision ordinaire liée à l'usage ordinaire des mots. C'est alors la fonction du langage poétique d'affaiblir la référence de premier ordre du langage ordinaire pour permettre à cette référence de second ordre d'émerger... Qu'est-ce alors que la métaphore? C'est une extension de la dénotation par le transfert de notions à de nouveaux objets qui résistent à ce transfert... Une erreur calculée... L'erreur littérale est donc un ingrédient de la vérité métaphorique. Une application contre-indiquée nous met sur la trace d'une application transférée» (*L'herméneutique biblique...*, 196-197 e 199).

⁹ P. RICOEUR, *L'imagination dans le discours et dans l'action* (1976), quindi in *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris 1986, 237-262, in part. 243.

¹⁰ *L'herméneutique biblique...*, 199.

¹¹ «Qu'est-ce alors que la métaphore? C'est une extension de la dénotation par le transfert de notions à de nouveaux objets qui résistent à ce transfert... La métaphore n'est rien d'autre que l'application d'un attribut familier à un nouvel objet, qui d'abord résiste puis cède à son application» (*L'herméneutique biblique...*, 199).

¹² Cf. P. RICOEUR, *De l'interprétation* (1983), quindi in *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique*, Paris 1986, 13-39, in part. 23; e *L'herméneutique biblique...*, 217.

¹³ «Il pensiero speculativo riprende, entro il proprio spazio di articolazione, la nozione di referenza sdoppiata, innanzitutto nei confronti di un'istanza critica, rivolta contro il nostro concetto convenzionale di realtà» (*La metafora viva...*, 403).

¹⁴ *De l'interprétation...*, 24-25.

¹⁵ *La metafora viva...*, 393; cf. 5. «È nella stessa analisi dell'enunciato metaforico che deve radicarsi una concezione referenziale del linguaggio poetico che tenga conto della soppressione della referenza del linguaggio ordinario e si fondi invece sul concetto di referenza sdoppiata... Il senso di un enunciato metaforico scaturisce dal fallimento dell'interpretazione letterale dell'enunciato: se si resta ad un'interpretazione letterale, il senso si autodistrugge. Ora tale autodistruzione del senso condiziona, a sua volta, la caduta della referenza primaria... L'interpretazione letterale è impossibile. Ma questa è solo la prima fase, meglio, il versante negativo di una strategia positiva; l'autodistruzione del senso, sotto i colpi della non pertinenza semantica, è solo il rovescio di una innovazione di senso a livello dell'intero enunciato, innovazione ottenuta mediante la 'torsione' del senso letterale delle parole. È questa innovazione di senso che costituisce la metafora viva... Questo è lo schema della referenza sdoppiata. Consiste, essenzialmente, nel far corrispondere una metaforizzazione della referenza alla metaforizzazione del senso» (302-303).

tro l'indicazione heideggeriana, la metafora rivelerebbe lo sporgere del gratuito e dell'eventuale, di ciò che *non è ancora*, aperto al dinamismo creativo della libertà dell'immaginazione umana¹⁶: nel suo orizzonte fenomenologico, si manifesterebbe l'ulteriorità dell'essere, «un altro mondo»¹⁷ non manipolabile – che Ricoeur connette alla «Lebenswelt» husserliana e allo stesso «in-der-Welt-Sein» heideggeriano¹⁸ –, insomma una dimensione inedita, libera e vivente del reale¹⁹. La caricaturale metafisica 'ristretta' – invenzione heideggeriana «a posteriori», che pretende di togliere *metaforicamente* il destino occultante della metafisica occidentale in una modalità strumentale alla giustificazione del *proprio* pensiero dell'*es gibt*, comunque esso stesso riecheggiante, suo malgrado, risonanze cristiano/agostiniane²⁰ – cattura ed esaurisce

¹⁶ Sulla categoria-chiave di immaginazione (con il suo esplicito debito kantiano), mi limito a rinviare a P. RICOEUR, *L'image de Dieu et l'épopée humaine* (1960), quindi in *Histoire et vérité*, Paris 1967(3), 128-149, ove evidente è la connessione tra prospettiva psicologica, linguistica (ove il mito è una metafora), esistenziale e religiosa: «L'imagination a une fonction métaphysique... une fonction de prospection, d'exploration à l'égard des possibles de l'homme. Elle est par excellence l'institution et la constitution du possible humain. C'est dans l'imagination de ses possibles que l'homme exerce la prophétie de sa propre existence. On comprend dès lors en quel sens il peut être parlé d'une *rédemption par imagination*... Les images de réconciliation sont mythes... au sens de la phénoménologie de la religion, au sens d'un récit significatif de la destinée humaine tout entière. *Mythos* veut dire parole... Toute conversion *réelle* est d'abord une révolution au niveau de nos images directrices; en changeant son imagination, l'homme change son existence» (147-148). L'immaginazione è quindi facoltà di proiezione nel nuovo, principio di speranza creatrice di possibilità, invenzione di figure metaforiche (il mito, appunto) razionalmente finalizzate a testimoniare il valore irriducibile dell'esistenza anche al cospetto della tragica, incomprensibile vanità del dolore e del male.

¹⁷ «Non è forse questa la funzione della poesia, quella di suscitare un altro mondo, un mondo altro che corrisponda a delle possibilità d'esistere che siano altre, a delle possibilità che siano i nostri possibili più propri?... Sarà compito dell'interpretazione dispiegare la prospettiva di un mondo liberato, mediante la sospensione della referenza descrittiva» (*La metafora viva*..., 301). «La tâche de l'herméneutique est double: reconstruire la dynamique interne du texte, restituer la capacité de l'oeuvre à se projeter au-dehors dans la représentation d'un monde que je pourrais habiter» (*De l'interprétation*..., 37).

¹⁸ «Dans la mesure même où cette référence de premier ordre est abolie, un autre pouvoir de dire le monde est libéré, quoique à un autre niveau de réalité. Ce niveau est ce que la phénoménologie husserlienne a désigné comme la *Lebenswelt* et que Heidegger a appelé l'«être-au-monde». C'est un monde qui éclipse les objets manipulables, un monde qui éclaire la vie, un être-au-monde non manipulable qui me semble être l'apport ontologique fondamental du langage poétique» (*L'herméneutique biblique*..., 200). Per un'interpretazione della metaforologia di Ricoeur come dominata dall'affermazione della precedenza della presenza e dell'identico, cf. M. FERRARIS, *Postille a Derrida*, Torino 1990, 79-80; 177-180.

¹⁹ «Dans les deux cas [métaphore et récit], du nouveau – du non encore dit, de l'inédit – surgit dans le langage: ici la métaphore *vive*, c'est-à-dire une *nouvelle* pertinence dans la prédication, là une intrigue *feinte*, c'est-à-dire une *nouvelle* congruence dans la mise-en-intrigue... La métaphore vive et la mise-en-intrigue sont comme deux fenêtres ouvertes sur l'énigme de la créativité [humaine]» (P. RICOEUR, *De l'interprétation*..., 24-25). Cf. *L'herméneutique biblique*..., 200-210.

²⁰ «La filosofia che risponde all'appello dell'oltrepassamento della metafisica proviene dalla tradizione ebraico-cristiana e il contenuto del suo oltrepassamento della metafisica non è altro che il maturare della consapevolezza di questa provenienza» (G. VATTIMO, *La traccia della traccia*, in J. DERRIDA e G. VATTIMO (edd.), *La religione*, Laterza, Roma-Bari 1995, 85).

una sola possibilità della metafora²¹, mentre questa è rivelazione della possibilità di un'altra significazione, viva perché aperta, estatica²², quindi rivelativa della relazione del pensiero speculativo con la gratuità dell'ineffabile, dell'incomprensibile. Si tratta insomma di riconoscere «un'altra ontologia»²³, una «concezione tensionale della verità»²⁴, un'ermeneutica dell'ulteriorità incatturabile²⁵, niente affatto estranea alla tradizione metafisica e teologica occidentale, come ad esempio mostra la dimensione metaforica aperta della teologia di Tommaso, capace di riconoscere «la *res significata* [come] eccedente rispetto alla *nominis significatio*»²⁶.

In questa sede si può solo accennare alla consequenziale relazione che, nel medio della progettualità temporale (insuperabilmente indagata da Agostino), connette la metafora alla struttura narrativa del racconto di finzione o persino del racconto storico (chiamato a connettere creazione narrativa con documenti di dati storici)²⁷. Questa connessione è indicata dallo stesso Aristotele, che legava la metafora al *mythos* – frutto di una *mimesis* ricreatrice della realtà –, che Ricoeur traduce con «intrigo», annodarsi di un'invenzione drammatica attraverso la quale la creatività umana inventa un

²¹ «Non è la metafora quella che sorregge l'edificio della metafisica platonizzante; è piuttosto quest'ultima che si impadronisce del processo metaforico per farlo lavorare a suo vantaggio... Il campo metaforico, nel suo insieme, è aperto a tutte le figure che giocano sul rapporto del simile e del dissimile all'interno di qualsiasi area del pensabile» (P. RICOEUR, *La metafora viva...*, 390).

²² «Essa [l'esperienza poetica] esprime il momento *estatico* del linguaggio – il linguaggio fuori di sé; in tal modo sembra attestare che il discorso desidera scomparire, morire, ai confini dell'esser detto» (*La metafora viva...*, 327). «Bisogna riservare alla metafora la possibilità di non limitarsi a sospendere la realtà naturale, ma aprendo il senso attraverso l'immaginario, essa lo apre anche attraverso una dimensione di realtà che non coincide con ciò che il linguaggio ordinario indende con il nome di realtà naturale» (279).

²³ *La metafora viva...*, 376; La metafora, pertanto, indica, immagina, progetta «l'être, non plus sous la modalité de l'être-donné, mais sous la modalité du pouvoir-être» (P. RICOEUR, *La fonction herméneutique de la distanciation* (1975), quindi in *Du texte à l'action...*, 113-131, in part. 128).

²⁴ *La metafora viva...*, 416; cf. 5.

²⁵ «La metafora non è viva soltanto per il fatto che vivifica un linguaggio costituito. La metafora è viva per il fatto che iscrive lo slancio dell'immaginazione in un 'pensar di più' a livello del concetto. L'anima dell'interpretazione è precisamente questa lotta per il 'pensar di più', guidata dal 'principio vivificante'» (*La metafora viva...*, 401).

²⁶ *La metafora viva...*, 372; cf. 359-372.

²⁷ «Je constitue en problème unique fiction, histoire et temps» (*De l'interprétation...*, 15). Pertanto, anche la storia è un testo che si offre alla libera reinterpretazione dell'interprete che la riscrive, liberandone il potenziale metaforico: «La signification de l'action humaine s'adresse, elle aussi, à une série indéfinie de 'lectures' possibles... Comme un texte, l'action humaine est une oeuvre ouverte, dont la signification est 'en suspens'. C'est parce qu'elle 'ouvre' de nouvelles références et en reçoit une pertinence nouvelle que les actes humains sont aussi en attente d'interprétations nouvelles décidant de leur signification» (P. RICOEUR, *Le modèle du texte: l'action sensée considérée comme un texte* (1971), in *Du texte à l'action...*, 205-236, in part. 220).

nuovo mondo sensato: quello del testo scritto²⁸. L'opera poetica, il racconto di finzione, il saggio storico, insomma il testo letterario organizzano una costellazione di metafore in sistema narrativo, rispetto al quale «chaque métaphore est un poème en miniature»²⁹, una contrazione inventiva della creazione di un mondo.

Che l'apertura ricoeuriana all'*altro mondo* inaugurata dalla metafora e configurata nel racconto di un testo rimanga comunque teologicamente segnata è provato dall'intensa attività ermeneutica 'credente' che Ricoeur, pur nell'affermazione dell'assoluta autonomia delle sue indagini filosofiche, opera nei confronti della Bibbia giudaico-cristiana, che potremmo definire – sovrapponendola alle tragedie, modello del racconto di finzione aristotelico – il Testo ideale ricoeuriano, l'Intrigo degli intrighi, il fryeano Grande Codice, la principale matrice dei più rilevanti miti 'poetici' occidentali di significazione metaforica dell'esistenza, luogo storico privilegiato dell'incessante incrocio ermeneutico tra autori (sempre interpreti di altri autori biblici) e interpreti esistenzialmente interessati e inventivi. Malgrado Ricoeur intenda escludere confusione di piani, esiste comunque un'intima corrispondenza, una risonanza appunto tra a) apertura metaforico-narrativa all'ontologia ulteriore, indisponibile, metaempirica³⁰ propria dell'ermeneutica teorizzata e b) configurazione cristiana dell'ermeneutica confessante di Ricoeur³¹. In una formula, la metafora viva, così come l'interpretazione del racconto di finzione che la dispiega in storia sensata, si rivelano come trasposizioni filosofiche dell'interpretazione spirituale escatologica e carismatica del Testo sacro cristiano, senza la quale la *Poetica* aristotelica non riuscirebbe a fondare l'interpretazione dell'attività metaforica come riferimento ad un *altro mondo*, proiezione nella speranza religiosa entro i limiti della sola ragione. Non a caso, anche a Ricoeur Derrida attribuisce il tentativo filosofico di fornire un «doppione non dogmatico del dogma»³². Pertanto, a)

²⁸ «Le monde du texte, parce qu'il est monde, entre nécessairement en collision avec le monde réel, pour le 'refaire', soit qu'il le confirme, soit qu'il le dénie» (*De l'interprétation...*, 20). Mi limito a rinviare a P. RICOEUR, *Temps et récit I*, Paris 1983, tr. it. *Tempo e racconto I*, Milano 1986, capitolo secondo: «La costruzione dell'intrigo. Una lettura della *Poetica* di Aristotele», 57-89.

²⁹ *De l'interprétation...*, 23.

³⁰ *De l'interprétation...*, 28.

³¹ Cf. A. LAOCOQUE e P. RICOEUR, *Penser la Bible*, Paris 1998, «Préface», 5-16, in part. 12-15. Come esempio di raffinata riflessione ermeneutica e metaforologica su un testo veterotestamentario, cf. la lettura del *Cantico dei cantici* (che passa anche attraverso il confronto con l'interpretazione patristica e in particolare origeniana), *ivi*, «La métaphore nuptiale», 427-476.

³² «Con ruoli e significati diversi, i discorsi di Lévinas, di Marion e forse anche di Ricoeur..., di Patočka... ma in fondo questa lista non ha limiti e si potrebbe dire, tenendo conto della quantità di differenze, che un certo Kant e un certo Hegel, senza dubbio Kierkegaard e oserei dire anche Heidegger per provocazione, appartengono a questa tradizione che consiste nel proporre un doppione non dog-

da una parte la rivelazione cristiana sarebbe filosoficamente compresa come una possibile modalità credente, religiosa dell'universale metaforizzazione/narrazione umana; ma, b) d'altra parte, Ricoeur riconosce lucidamente che l'ermeneutica filosofica è storicamente condizionata, contraendo un debito innegabile nei confronti della tradizione ermeneutica cristiana, all'interno della quale essa è capace di chiarificare il senso razionale della sua apertura³³. L'ermeneutica filosofica cerca quindi la sua razionalità universale a partire da un orizzonte tradizionale di esercizio, da quei *parerga* che la 'rivelazione' (o, meglio, la narrazione!) storica cristiana (mai dogmaticamente assunta) offre come sfida della significazione all'irrinunciabile autonomia del pensiero adulto, quindi come indicazione critica che intende salvaguardare l'apertura dell'orizzonte del linguaggio a partire da un *intellectus spei* che non pretende di imporre alla ricerca filosofica alcun limite dogmatico³⁴.

Ma in cosa si differenzia, allora, l'apertura metaforica dell'ermeneutica filosofica rispetto all'apertura religiosa? La metafora diverrebbe religiosa (in particolare evangelica) quando, spinta all'estremo, si configurerebbe come «une métaphore limite»³⁵, connotata da un'«extravagance» radicale, che la caratterizza come paradosso o «scandale logique». Introducendo «l'extraordinaire au milieu de l'ordinaire», essa opererebbe una «ré-orientation par dés-orientation»³⁶. Fondamentale, in proposito, l'imponente saggio *L'herméneutique biblique* (1975) proprio perché, a partire da un'analisi semantica delle parabole evangeliche, la teoria della metafora viene intimamente connessa con la nozione escatologica e carismatica di «Regno di Dio», quindi con le 'esperienze' di evento ultimo e dono gratuito, che nella fede cristiana

matico del dogma, un doppiato filosofico, metafisico e in ogni caso *pensante* che 'ripete' senza religione la *possibilità* della religione» (J. DERRIDA, *Donner la mort*, Paris 1999, tr. it. *Donare la morte*, Milano 2002, 86). Per una segnalazione polemica della dipendenza dell'ermeneutica ricoeuriana (e in particolare del rapporto tra memoria, storia e perdono) nei confronti di «une vision militante du sujet chrétien», cf. A. BADIOU, *Le sujet supposé chrétien de Paul Ricoeur* (2001), quindi in *L'aventure de la philosophie française*, Paris 2012, 81-98. Sul tema, cf. P. RICOEUR, *La critique et la conviction. Entretien avec F. Azouvi e M. de Launay*, Paris 1995, 2013², il cap. «Lectures et méditations bibliques», 211-256.

³³ «Il existe entre le deux herméneutiques une relation complexe d'inclusion mutuelle. Certes, le premier mouvement va du pôle philosophique au pôle biblique. Ce sont les mêmes catégories d'oeuvre, d'écriture, de monde du texte, de distanciation et d'appropriation qui régulent l'interprétation ici et là... Il peut donc sembler que nous accréditons la subordination de l'herméneutique biblique à l'herméneutique philosophique en la traitant comme une herméneutique appliquée... [Invece], l'herméneutique théologique présente des caractères si originaux que le rapport s'inverse progressivement, l'herméneutique théologique se subordonnant finalement l'herméneutique philosophique comme son propre *organon*» (P. RICOEUR, *Herméneutique philosophique et herméneutique biblique* (1975), quindi in *Du texte à l'action...*, 133-149, in part. 133).

³⁴ *L'herméneutique biblique...*, 103-104; 111-112.

³⁵ *L'herméneutique biblique...*, 231.

³⁶ *L'herméneutique biblique...*, 223-236.

sarebbero le uniche condizioni capaci di dare senso all'esistenza dell'uomo. Il regno di Dio è, infatti, il simbolo-limite che qualifica come religiosa l'ulteriorità indicata dalla metaforicità della parabola³⁷, simbolo che chiama l'interprete a muoversi verso il futuro di Dio, compreso come infinita trascendenza ontologica³⁸: «index qui *pointe au-delà de* la structure, au-delà même de la dimension métaphorique»³⁹. Ne consegue la connessione/riduzione della logica paolina della giustificazione alla dimensione di metafora dell'Ulteriore⁴⁰, pensato come Dio infinito; il kerygma paolino della sovrabbondanza storico-eventuale del dono viene quindi demitologizzato e reinterpretato come ontologia dell'eccedenza di senso. Questo significa che la metafora religiosa è una metafora poetica che non si chiude mai idolatricamente (come l'immagine che cattura), ma che resta aperta sulle esperienze-limite dell'esistenza; metafora infinitamente rilanciata sul mistero della trascendenza sempre ulteriore di Dio, che, seppure necessariamente postulata dalla ragione, sempre si sottrae alla naturale progettualità umana, seppure questa, persino attraverso il processo simbolico-metaforico, cerca di riportare/dominare la vita nell'ambito della disponibilità⁴¹. Simboli, parabole,

³⁷ «Je propose de dire que l'expression 'Royaume de Dieu' est une expression limite en vertu de laquelle les différentes formes de discours employées par le langage religieux sont 'modifiées' et, par le fait même, convergent vers un point ultime, qui devient leur point de rencontre avec l'infini» (*L'herméneutique biblique...*, 219).

³⁸ «Le procès métaphorique 'ouvre' le discours vers l'extérieur, à savoir vers l'infini de la vie comme vers l'infini de l'interprétation. Le message parabolique émane de cette *tension* entre une forme qui le circonscrit et un procès qui transgresse les frontières du récit et fait signe vers un 'autre', un 'au-delà'. Or, le contraste entre clôture et ouverture constitue une sorte de paradoxe..., parce que la présence de l'extraordinaire dans l'ordinaire rend la structure elle-même instable et même incohérente» (*L'herméneutique biblique...*, 211). Sull'interpretazione dialogica del simbolo, come atto comunicativo figurale che richiede all'interprete il dinamismo di un nuovo atto di parola, cf.240-241.

³⁹ *L'herméneutique biblique...*, 151.

⁴⁰ «Par-dessus tout je suis enclin à mettre l'accent principal sur l'identité fondamentale entre la 'logique' de la justification par la foi et la 'logique' des paraboles. Évoquons simplement l'étrange 'logique de la surabondance', exprimée dans le 'à combien plus forte raison' de *Rm* 5,15-17 et résumée dans le paradoxe de *Rm* 5,20-21... Cette logique de la surabondance n'est-elle pas la contrepartie conceptuelle de l'élément de surprise et d'extravagance dans la parabole, que nous avons accentué précédemment? Dans les deux cas, une 'logique' ordinaire est ruinée et la 'logique' de Dieu – qui n'est pas une logique de l'identité mais la logique du 'quelque chose de plus' – surgit» (*L'herméneutique biblique...*, 245-246).

⁴¹ «Il me semble que si 'révélation' doit être opposée à 'image', c'est parce que le qualificateur caractéristique du langage religieux détruit notre projet de faire une totalité de notre vie – un projet que saint Paul identifie à l'acte d'autoglorification', ou, en résumé, au 'salut par les oeuvres'. L'outil heuristique particulier aux 'modèles de révélation' ne me semble impliquer rien de moins que la conjonction de toute la séquence orienter-désorienter-réorienter, sans nous permettre peut-être jamais de refaire un 'tout', un système de notre expérience mise par là même en question» (*L'herméneutique biblique...*, 235). Cf. già P. RICOEUR, *Philosophie de la volonté. 2. Finitude et Culpabilité*, Paris 1960, 2009², la «Conclusion. Le symbole donne à penser», 566-577, ove l'ermeneutica filosofica è segnata dal passaggio da una statica ad una dinamica dei simboli mitico-religiosi, ove la prospettiva critica impedisce l'«idolâtrie» feidistica nel simbolo, per renderlo razionalmente significativo e proiettivo.

miti, diventano pertanto religiosi quando – potremmo dire con Jaspers o Marion, ma anche con Origene, Gregorio di Nissa o Erasmo – divengono «présentation indirecte de l'Inconditionné»⁴², mantenendo aperta l'infinita distanza tra immagine e trascendenza. Il vangelo è, in tal senso, testo 'poetico' estremo, ipercritico, volto ad impedire sistematicamente qualsiasi chiusura, tramite una strategia metaforica insieme continua e diversificata, sicché un determinato stile comunicativo ha la funzione di relativizzare gli altri, impedendo una fissazione ad esempio narrativa o profetica, simbolica o pratica del rapporto infinitamente aperto che il soggetto deve avere con l'ultimità sempre ulteriore dell'essere, nel quale è creativamente, con coraggio e speranza – e non soltanto con stoica disperazione – gettata l'esistenza umana.

Ora questa convergenza tra la logica filosofica della metafora viva e quella teologica della rivelazione escatologica (l'evangelico *regno di Dio che viene*) e carismatica (la paolina dottrina della giustificazione) interpretata come onto-logica dell'ulteriorità e dell'indisponibilità infinita di Dio, tende, kantianamente, alla connessione tra due ordini da mantenere nettamente distinti, ma che pure finiscono per ridefinire la rivelazione come credibile soltanto se riportata 'entro i limiti della sola ragione'⁴³, quindi resa compatibile con l'irrinunciabile presupposto etico della libertà e della responsabilità dell'uomo⁴⁴. L'eccedenza metaforica dell'*altro senso* rispetto all'insensatezza immediatamente disponibile della prima referenza, la proiettiva creatività semantica della libertà umana che essa testimonia, viene così a corrispondere a una filosofia della religione «di tipo kantiano»: pensiero ipotetico dell'ulteriorità (jaspersianamente nutrito)⁴⁵, che afferma, con l'insuperabile finitezza conoscitiva dell'uomo e la rinuncia a qualsiasi sapere assoluto «di tipo hegeliano»⁴⁶, il postulato metaforico del dinamismo metafenomenico della

⁴² *L'herméneutique biblique...*, 251.

⁴³ Per un importante bilancio della ininterrotta riflessione sulla *Religion* kantiana, cf. *Une herméneutique philosophique de la religion: Kant* (1992), quindi in *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris 1994, 19-40.

⁴⁴ L'affermazione della libertà dell'uomo, seppure niente affatto assoluta e trasparente, puramente razionale, ma temporale, determinata e condizionata dal corpo, arrischiata nel suo scegliere sempre incerto, segnata da una dialettica attività/recettività, limite/trascendimento, insensato/postulazione di razionalità, è già l'approdo e il punto fermo di P. RICOEUR, *Philosophie de la volonté. 1. Le Volontaire et l'Involontaire*, Paris 1950, 2009², la conclusione dell'opera: «Une liberté seulement humaine», 601-605; in part.: «La liberté motivée, incarnée, contingente est donc à l'image de l'absolu par son indétermination identique à son pouvoir de se déterminer soi-même, mais autre que l'absolu par sa réceptivité» (604).

⁴⁵ Cf., ovviamente, P. RICOEUR (con M. DUFRENNE), *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, Paris 1947; e *The Relation of Jaspers's Philosophy to Religion*, in P.A. SCHILPP (ed.), *The Philosophy of Karl Jaspers*, New York 1977, 611-642.

⁴⁶ Sull'opposizione tra «type kantien» (apertura infinita del pensiero dell'ulteriorità) e «type hégé-

libertà, la speranza nella grazia di Dio come garanzia del sommo bene e mediazione tra limite fenomenico e regno dei fini, insomma una (teo-)logica *altra* di postulazione paradossale di eccesso, di sovrabbondanza del senso, sempre ulteriore rispetto all'immediata constatazione del non-senso del male, della disperazione, della morte⁴⁷. Insomma, una teologia della speranza (nutrita di Moltmann e di Metz, persino di Bultmann, più che di Barth) che mette al suo centro la passione della libertà responsabile, rispetto alla quale la grazia non può essere interpretata come deresponsabilizzante fruizione di un dono soprannaturale magicamente carismatico, ma soltanto come postulazione-limite del sommo bene, confessione proiettiva della razionale «croyance» della libertà nell'ulteriore positività donativa del reale, oltre il tragico non-senso constatabile nel mondo⁴⁸.

In connessione con questa prospettiva liberale e razionalmente proiettiva di grazia, Ricoeur rivendica «un concept pluriel, polysémique, tout au plus *analogique* de révélation»⁴⁹, contrapposto a una monolitica *Heilsgeschichte*, che costringe le differenze degli stili comunicativi e delle prospettive interpretative della Bibbia nell'univoca traiettoria di un progresso rivelativo di tipo teologico-speculativo, dogmatico-fissista⁵⁰, come nel caso della dialettica sistematica paolino-agostiniana tra AT e NT come salvifico progresso unilineare dalla *littera occidens* della Legge allo *Spiritus vivificans* della grazia di Cristo. Per Ricoeur, al contrario, la Bibbia non è affatto un testo sistematico, il codice chiuso di un sapere assoluto, soltanto apocalitti-

lien» (chiusura sistematica del pensiero nel sapere assoluto) come i «deux types de systèmes philosophiques opposés par rapport à... l'acte de clôture du discours» (117), cf. P. RICOEUR, *Philosophie et langage religieux* (1970), quindi in *L'herméneutique biblique...*, 111-144, in part. 117-128.

⁴⁷ «Dans les termes de Kierkegaard, l'espérance fait de la liberté la passion pour le possible contre la triste méditation de l'irrévocable... La liberté est la capacité de vivre selon cette loi paradoxale de la surabondance, du déni de la mort et de l'affirmation de l'excès de sens sur le non-sens dans toutes les situations désespérées... C'est seulement en termes de paradoxe que nous pouvons parler de la passion pour le possible, du combien plus de la grâce, de l'excès du sens sur le non-sens. La question est maintenant de savoir si cette prétendue irrationalité de l'espérance ne développe pas un autre type de rationalité. Nous avons parlé de loi de surabondance. N'est-elle pas la clé d'une autre logique, une logique de l'existence pour laquelle l'excès du sens sur le non-sens serait le règle?... Une autre logique, que nous pouvons déjà appeler une logique dialectique? Pour cette autre logique, c'est l'excès du sens sur le non-sens qui engendre la pensée» (*Philosophie et langage religieux...*, 116).

⁴⁸ La fede, che tenacemente rimane aperta alla speranza anche al cospetto della constatazione della tragicità della storia, è inseparabile dal «courage» di testimoniare un senso nascosto, «un sense de l'ouvert» (P. RICOEUR, *Le christianisme et le sens de l'histoire* (1951), quindi in *Histoire et vérité*, Paris 1967³, 93-112, in part. 111).

⁴⁹ P. RICOEUR, *Herméneutique de l'idée de Révélation*, in D. COPPIETERS DE GIBSON (ed), *La Révélation*, Bruxelles 1977, 15-54, in part. 17.

⁵⁰ Cf. P. RICOEUR, *Herméneutique de l'idée de Révélation...*, 32; *Philosophie et langage religieux...*, 109-110; *Mythe et histoire* (1987), quindi in *L'herméneutique biblique...*, 281-304, in part. 301-302; *Entre philosophie et théologie II: nommer Dieu*, in *Lectures 3...*, 281-305, in part. 289-295.

camente, elettivamente svelato, ma un testo simbolicamente vivente, aperto, congetturale, eminentemente metaforico, poetico, capace di rivelare, di «lasciare essere» la dimensione non manipolabile della verità ontologica, in relazione alla quale la libertà può progettare la sua responsabilità⁵¹. La Bibbia è raccolta di «invenzioni» poetiche umane (seppure ispirate da Dio, per la fede del credente) singolari, sempre diverse, atti testimoniali, performativi, narrativi che chiedono a ogni interprete una reinvenzione poetica del segno, quindi un singolare dinamismo interpretativo che proietta verso un'Ulteriorità, insieme ubiqua (ovviamente anche extrabiblica) e inattuabile⁵². Analogamente, il miracolo religioso, perché filosoficamente credibile, dev'essere demitologizzato e pensato nell'ambito dell'interpellazione dell'intelligenza, appunto come metafora estrema, segno capace di muovere la libertà dell'interprete ai limiti della sua finitezza, verso l'inaudito della trascendenza⁵³. La stessa interpretazione della buona novella dell'amore evangelico non può che togliere e verificare nell'ambito etico quell'anarchico «commandement nouveau» dell'amore del nemico fino all'ultimo sacrificio di sé, apparentemente distruttivo di ogni possibilità di reciprocità; pertanto, seppure rivelatore di una logica della sovrabbondanza, il vangelo chiamerebbe la libertà anche all'obbligazione alla reciprocità, alla responsabilità singolare dell'altro, ove le richieste folli di dono senza ritorno rimarrebbero comunque postulabili soltanto in relazione al principio etico della Regola d'oro («ama il prossimo tuo come te stesso») – non a caso essa stessa postulata dal vangelo –, che pretende una «justice bilatérale»⁵⁴.

Proviamo allora a riassumere i tratti dell'ermeneutica biblica proposta da Ricoeur, in intima connessione con la sua ermeneutica filosofica: metafora come allegoria dell'eccedenza della verità, capace di mettere in moto

⁵¹ Cf. *Entre philosophie et théologie II: nommer Dieu...*, 286-289.

⁵² «Le terme Dieu fait circuler le sens entre tous les modes du discours, mais échappant à chacun, selon la vision du Buisson ardent, il en constitue en quelque sorte le point de fuite» (*Herméneutique de l'idée de Révélation...*, 35). «Le référent 'Dieu' est ainsi visé par la convergence de tous ces discours partiels. Il exprime la circulation du sens entre toutes les formes de discours, où Dieu est nommé» (*Entre philosophie et théologie II: nommer Dieu...*, 295).

⁵³ «Les miracles, en réalité, sont des histoires données comme des histoires vraies. Les paraboles sont des histoires données comme des fictions. Mais ce qu'ils *veulent dire* est la même chose: le cours de la vie ordinaire est rompu, le surpris jaillit. L'inattendu arrive, les auditeurs sont interpellés et amenés à penser l'impensable... Ce n'est pas par hasard que l'évangile de Jean appellera les miracles *semeia* ('signes')» (*L'herméneutique biblique...*, 214).

⁵⁴ Cf. P. RICOEUR, *Entre philosophie et théologie I: la Règle d'Or en question* (1989), quindi in *Lectures* 3..., 273-280; sull'interpretazione della regola d'oro come luogo critico del rapporto tra filosofia e teologia, economia e dono, cf. O. MONGIN, *Paul Ricoeur*, Paris 1998, 228-232; M. HENAFF, *Remarques sur la Règle d'Or. Ricoeur et la question de la réciprocité*, in M. REVAULT D'ALLONNES e F. AZOUVI (edd.), *Paul Ricoeur* 2, Paris 2004, 301-326.

l'intelligenza; grazia come dono della Parola divenuta testo, apertura di relazione con l'Ulteriore e attesa della responsabile risposta dell'interprete/testimone; intima corrispondenza veritativa tra AT e NT, polifonicamente convergenti nella rivelazione di una trascendenza ontologica, che contraddice qualsiasi semplificazione della rivelazione scritturistica nel senso di una *Heilsgeschichte* cristianamente orientata; interpretazione liberale ed etica del vangelo; miracolo interpretato come indicazione di un segreto da pensare; prospettiva sostanzialmente demitizzante (postbultmanniana), nettamente antignostica e antiagostiniana del peccato, contraria cioè alla deresponsabilizzante fissazione ontologico-dogmatica di una natura umana colpevole e perversita.

A partire da queste notazioni sparse, mi arrischio a definire l'ermeneutica teologica ricoeuriana analoga a quella origeniano-gregoriana (seppure singolarmente né Origene né Gregorio di Nissa siano, a differenza di Agostino, 'interlocutori' costanti di Ricoeur), seppure sostenuta da una raffinatissima e aggiornata semiologia. Come non riconoscere, infatti, nella sofisticata interpretazione della disdetta metaforica del senso letterale e della prima referenza del linguaggio, la lunga ombra del *defectus litterae*, a partire dal quale l'allegoria origeniana libera il suo potere anagogico, aprendo alla relazione libera con la Verità sempre ulteriore? E come non richiamare il rilancio dell'ermeneutica origeniana operato dalla teologia dell'*epektasis* (protensione infinita) di Gregorio di Nissa? Questi interpreta la teologia come interpretazione e proiezione infinite⁵⁵ della capacità congetturale (Ricoeur direbbe poetico-finzionale) della libertà umana, all'interno di una relazione eminentemente ermeneutica, che fa dipendere dalle infinite epinoiai cristiche o teofanie la risposta ascensiva del desiderio e dell'intelligenza libera dell'uomo, misticamente proiettato in un progresso inarrestabile del suo amore e della sua conoscenza di Dio infinito; ove la dimensione eventuale e carismatica è dialogicamente ritrattata nell'ascensione libera e meritatoria del desiderio della *mente immagine*. Quest'ermeneutica ontologica prospetta un'escatologizzazione ermeneutica della nozione di Essere e Verità assoluti, capace di un'immensa, seppure trascurata fortuna storica⁵⁶, al punto

⁵⁵ Sull'interpretazione infinita (e la citazione dell'importante volume di Pier Cesare Bori, *L'interpretazione infinita. L'ermeneutica cristiana antica e le sue trasformazioni*, Bologna 1987, che proprio dall'allegoria origeniana prende le mosse) come dialettica tra Scrittura e Parola, Libro e interpretazione, cf. P. RICOEUR, *Phénoménologie de la religion* (1993), in *Lectures 3...*, 263-271, in part. 270; e *L'enchevêtrement de la voix et de l'écrit dans le discours biblique*, (1992), quindi in *Lectures 3...*, 307-326, in part. 324-325.

⁵⁶ Per una documentazione della straordinaria fortuna della mistica dell'*epektasis* e della teologia congetturale di Gregorio di Nissa, cf. G. LETTIERI, *Origenismo in Occidente: secc. VII-XVIII*, in A. MONACI CASTAGNO (ed.), *Origene. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere*, Roma 2000, 307-322: vi si ri-

che alle congetture (stokasmoiv) gregoriane dell'intelligenza libera interprete della rivelazione inesauribile corrisponderanno gli inesauribili simboli, cifre, congetture, interpretazioni, giochi dell'ermeneutica moderna (dai romantici a Schleiermacher) e contemporanea (da Jaspers a Gadamer, da Pareyson a Ricoeur e Marion), più o meno consapevole del suo archetipo patristico. Infatti, se il testo è, per Ricoeur, «le paradigme de la distanciation dans la communication», risulta del tutto evidente come la sua ermeneutica filosofica presupponga un ruolo responsabile e creativo dell'interprete libero⁵⁷, in vista «du projet d'un monde», che al tempo stesso renda possibile una «métamorphose ludique de l'ego» (chiamato a perdersi nel testo-altro finzionale che lo riconfigura, per poi tornare arricchito in un «se stesso» più aperto), capace di prospettare la razionalità metaforica come rilancio sempre ulteriore che apre e dinamizza la concettualità filosofica⁵⁸. La metaforologia ricoeuriana è finalizzata ad un'ontologia dell'atto libero e responsabile dell'io finito⁵⁹.

Come prova *Soi-même comme un autre*, l'ermeneutica ricoeuriana rimane, insomma, una teoria della soggettività libera, dell'«attestazione» di un sé dotato di potere⁶⁰, seppure per esercitare la sua fragile responsabilità ri-

costruisce una vera e propria catena ereditaria, subordinante l'autorità di Agostino a quella di Origene e dei padri greci; essa è in occidente inaugurata da Giovanni Scoto Eriugena (traduttore latino del Niseno), passa per Cusano, Bruno e i neoplatonici di Cambridge, per arrivare sino a Leibniz, Lessing, Kant, per poi essere ereditata da Fichte, dal romanticismo tedesco ed oltre, con un evidente progressivo assorbimento della dominanza teologica in quella filosofica e antropologica, pur se, almeno fino a Kant, nella piena consapevolezza del suo debito patristico.

⁵⁷ Proprio la dimensione testimoniale che fonda le scritture cristiane impone al tempo stesso una «distanciation» rispetto alla parola originaria e conseguentemente «une certaine liberté herméneutique», un rischio e comunque una polifonia interpretativi, come attestato dalle divergenze tra i quattro vangeli (cf. P. RICOEUR, *Herméneutique philosophique et herméneutique biblique...*, 139-140). Comunicazione indiretta, lo scritto è mediatore di distanza e di libertà ermeneutica, quindi di responsabilità interpretativa.

⁵⁸ «Loin d'isoler la métaphore en la coupant du concept philosophique, la théorie ricoeurienne interprète par conséquent le dynamisme sémantique de l'énonciation métaphorique comme une demande adressée au concept, comme l'exigence d'un *penser plus* qui dynamise à son tour le travail du concept philosophique» (J.-L. AMALRIC, *Ricoeur, Derrida. L'enjeu de la métaphore*, Paris 2006, 45-46).

⁵⁹ *La fonction herméneutique de la distanciation...*, 114-115; 131. «Si la métaphore est susceptible de participer au projet éthique d'une réappropriation de notre effort d'exister, c'est donc parce qu'elle nous ouvre à l'être comme acte et que le soi qui cherche à se comprendre en interprétant les oeuvres de la culture et 'le texte de ses actions' est lui-même un soi agissant et souffrant. Pour Ricoeur, la métaphore est indissociablement ce qui révèle l'être comme acte et ce qui revivifie l'acte que nous sommes» (J.-L. AMALRIC, *Ricoeur, Derrida...*, 104-105). Cf. L.M. POSSATI, *Ricoeur face à l'analogie...*, 166-170, ove si sottolinea la «joie interprétative» dell'atto di essere e il rapporto tra immaginazione e volontà libera, possibilità e decisione.

⁶⁰ Rivelativa quest'affermazione programmaticamente riepilogativa dell'opera: «L'attestation est fondamentalement attestation *de soi*. Cette confiance sera tour à tour confiance dans le pouvoir de dire, dans le pouvoir de faire, dans le pouvoir de se reconnaître personnage de récit, dans le pouvoir enfin de répondre à l'accusation par l'accusativ: me voici! selon une expression chère à Lévinas» (P. RICOEUR,

schiosa e ‘credente’ (in quanto mai assicurata da alcuna pretesa di fondazione metafisica). Questa lo costituisce testimone (fedele all’affidabilità di cui è investito)⁶¹ al cospetto dell’alterità («Extériorité») del prossimo e dell’ulteriorità («Hateur») di Dio, alterità/ulteriorità che lo costituisce, lo chiama, che conta («compte») su di lui, rendendolo imputabile («comptable»)⁶². L’ermeneutica rimane comunque impresa del soggetto, atto dialogico attraverso il quale egli si costituisce in relazione agli altri e alle questioni-limite dell’esistenza, in quanto ogni dire apre un dire ulteriore, proprio perché il linguaggio presuppone l’apertura libera e creativa all’essere (alla verità) nella sua indisponibile inesauribilità. Se volessimo ricondurre il ricoeuriano doppiamente non dogmatico del dogma a una determinata configurazione storica del dogma cristiano, potremmo reinterpretare la sua ermeneutica come una dottrina della ‘giustificazione’ – cioè dell’interpretazione-appropriazione della donazione del senso – sinergistica appunto origeniano-gregoriana, condivisa dal primo Agostino, che presuppone una grazia sua-siva, il rivelarsi di Dio (=del Senso) attraverso giochi comunicativi attraverso i quali sollecitare l’eventuale risposta dell’uomo, soggetto che si costituisce soltanto attraverso il rischio dell’interpretazione di se-stesso-come-un-altro⁶³. Ove, significativamente, il gratuito slitta – nella struttura stessa della comunicazione ermeneutica – dal piano donativo al piano responsivo, progettuale-poetico: donde il passaggio obbligato dal testo all’azione, al centrale impegno etico e politico, quindi alla capacità libera ed esaltante – che il primo Ricoeur definiva significativamente «épopée» – di ricreare metaforicamente, quindi ‘escatologicamente’ il mondo, a partire dall’apertura nei confronti delle questioni ultime. Donde la centralità *simul* biblica e kantiana

Soi-même comme un autre, Paris 1990, 34-35). Cf. *L’initiative* (1986), quindi in *Du texte à l’action...*, 289-307, in part. 297-301. «Telles sont les quatre phases traversées par l’analyse de l’initiative: premièrement, je *peux* (potentialité, puissance, pouvoir); deuxièmement, je *fais* (mon être, c’est mon acte); troisièmement, j’*interviens* (j’inscris mon acte dans le cours du monde: le présent et l’instant coïncident); quatrièmement, je tiens ma promesse (je continue de faire, je persévère, je *dure*)» (301). La promessa, fondamento di ogni relazione etica e di ogni atto religioso, è quindi atto eminente di libera iniziativa e di incidenza singolare nella realtà, che si impegna a mantenere nel tempo la propria rispettosa responsabilità nei confronti dell’altro.

⁶¹ «En tant que créance sans garantie, mais aussi en tant que confiance plus forte que tout soupçon, l’herméneutique du soi peut prétendre se tenir à égale distance du *cogito* exalté par Descartes et du *cogito* proclamé déchu par Nietzsche» (*Soi-même comme un autre...*, 35). Evidente è il tentativo di riforma della fenomenologia husserliana in chiave ermeneutica, storicamente intersoggettiva e dialogica, insieme antiidealistica e antinichilistica: cf. *De l’interprétation...*, 28-39.

⁶² «Le terme de responsabilité réunit les deux significations: compter sur..., être comptable de... Elle les réunit, en y ajoutant l’idée d’une réponse à la question: ‘Où es-tu?’, posée par l’autre qui me requiert. Cette réponse est: ‘Me voici!’» (*Soi-même comme un autre...*, 195).

⁶³ «Peut-être faut-il croire que Dieu, voulant être connu et aimé librement, a couru lui-même ce risque qui s’appelle l’Homme» (*L’image de Dieu et l’épopée humaine...*, 149).

della speranza, virtù 'teologale' e apertura razionale, come testimoniano la stessa terza questione critica fondamentale della ragion pura, i postulati della ragion pratica, l'intera struttura della *Religion*.

Quest'interpretazione dialogica dell'atto ermeneutico come responsabile riconfigurazione testimoniale del sé a partire dalla rivelazione dell'Altro, che viene precocemente a configurarsi in dialogo con un'interpretazione 'liberale' di Ireneo, Tertulliano e della patristica greca⁶⁴, può quindi essere connessa all'ermeneutica della Verità del primo, origenizzante Agostino, mentre risulta del tutto dissonante con la metaermeneutica iperteologica dell'altro Agostino, ormai intimamente antiorigeniano⁶⁵. Per Ricoeur, infatti, la rivelazione è testo, memoria comunitaria, racconto tradizionale, seppure profeticamente aperto e rinnovato nella prospettiva dell'ulteriore⁶⁶, quindi interpretazione libera, congetturale, arrischiata, necessariamente fallibile, inevitabilmente conflittuale; la rivelazione non è astratto dono carismatico, irrazionale e magica irruzione di un'irrazionale onnipotenza arbitraria⁶⁷. Non è un caso, allora, che Ricoeur, nei suoi frequenti riferimenti ad Agostino, non soltanto ne stigmatizzi la dogmatizzazione indebita della nozione di peccato originale⁶⁸, ma a) privilegi interpretativamente la prospettiva ermeneu-

⁶⁴ Cf. *L'image de Dieu et l'épopée humaine...*: riferendosi alle patristiche antropologie dell'immagine, si schiera nettamente a fianco di Ireneo (129-131; 149) e alla «vision grandiose des Pères grecs sur la croissance de l'humanité que Dieu oriente, à travers le mal et par la grâce, vers la divinisation» (140), contro quella dell'altro Agostino, di cui si stigmatizza il pessimismo radicale (139-140). Cf. L.M. POSATI, *Ricoeur face à l'analogie. Entre théologie et déconstruction*, Paris 2012, 141-145, che così riassume la prospettiva ricoeuriana, nel suo incrocio tra dottrina dell'immagine di Ireneo, Tertulliano, Origene, primo (!) Agostino e l'etica kantiana: «Entre la grâce et le péché, l'Homme devient l'image de Dieu à travers son choix» (144).

⁶⁵ Questa discordanza spiega l'ambiguità del rapporto di Ricoeur con Agostino, testimoniato da F. DOSSE, *Paul Ricoeur. Les sens d'une vie (1913-2005)*, Paris 1997, 2008², 283-285; 571-572, ove sono ricordate due affermazioni rivelative di Ricoeur: «Je suis venu à la foi chrétienne grâce à Augustin»; «J'ai recraché l'augustinisme en tant que théologie de la culpabilité et me suis essentiellement occupé à démolir cela depuis vingt ans». Sulla centralità del rapporto con Agostino, cf. P. RICOEUR, *La critique et la conviction...*, 212.

⁶⁶ Sulla tensione polifonica tra fondativa narrazione tradizionale e profezia narrativa, cf. *Entre philosophie et théologie II: nommer Dieu...*, 291-292; 338; *Vers une théologie narrative: sa nécessité, ses ressources, ses difficultés*, in *L'herméneutique biblique...*, 326-342, in part. 337-338.

⁶⁷ A partire da Ricoeur, si potrebbe interpretare la carismatica teologia agostiniana dello *Spiritus-Transfert* come indebita assolutizzazione e radicalizzazione della pretesa profetica, a discapito della pluralità della rivelazione dialogica del Dio biblico (in Agostino certo riconosciuta, eppure salvificamente del tutto subordinata all'egemonia della rivelazione singolare e intima del dono): nella rivelazione profetica, «Dieu est nommé en double première personne, comme parole d'un autre dans ma parole... Une certaine hypostase du genre prophétique a conduit à identifier Révélation et inspiration et à 'subjectiver' entièrement la nomination de Dieu. Dieu, nommé comme voix derrière la voix, devient le sujet absolu du discours. On brise alors la dialectique essentielle du narratif et du prophétique» (P. RICOEUR, *Entre philosophie et théologie II: nommer Dieu...*, 292).

⁶⁸ Sulla valutazione della metafora del peccato di Adamo, in particolare sull'interpretazione radi-

tica liberale e dialogica del *primo* Agostino⁶⁹; b) proponga letture a mio avviso poco convincenti delle opere dell'*altro* Agostino – a partire dalle *Confessiones* –, ove la donazione operante dello *Spiritus*-Transfert irresistibile è minimizzata, anzi tolta nell'illuminazione ontologico-dottrinale del Maestro interiore suasivo del libero transfert della creatura⁷⁰.

Mi limito a segnalare l'interpretazione di *Conf XI* proposta da *Tempo e racconto I*, ove l'azione gratuita e irresistibile dello *Spiritus* del *Verbum* interiore/ulteriore nell'eletto Agostino viene riportata alle coordinate della neoplatonizzante dottrina dell'illuminazione del suasivo, docente maestro interiore del *DeMag*: «Agostino... unisce insieme i due temi dell'istruzione mediante il Verbo interiore e del ritorno. Tra il *Verbum eterno* e la *vox* umana non esiste soltanto differenza e distanza, ma istruzione e comunicazione: il Verbo è il maestro interiore, cercato e ascoltato 'in sé' (*intus*) (8,10)... Così il nostro primo rapporto con il linguaggio non è tanto che noi parliamo, bensì che ascoltiamo e che, al di là dei *verba* esteriori, noi ascoltiamo il Verbo interiore. Il ritorno altro non è che l'ascolto... Si congiungono istruzione [connessa all'*admonitio*], come Ricoeur aggiunge in nota], ri-conoscenza e ritorno. L'istruzione, si potrebbe dire, scavalca l'abisso che si apre

cale e dogmatizzante fornitane da Agostino, si è a fondo impegnato, nel tentativo di demitizzarlo e di restituirlo come «simbolo razionale», P. RICOEUR, *Le «péché originel»: étude de signification*, «Eglise et Théologie» 23, 1960, 11-30, quindi in *Le conflit des interprétations*, Paris 1969, tr. it. *Il conflitto delle interpretazioni*, Milano 1972, 285-302; e *Le mal: un défi à la philosophie et à la théologie* (1986), quindi in *Lectures 3*, 211-233, in part. 218-220, ove l'orientamento semipelagiano o meglio neokantiano di Ricoeur, comunque segnato dallo scandalo irredento del male, è testimoniato dalla sua evidenziazione dei profondi limiti di Agostino (che «paraît plus profond», perché capace di tematizzare «le néant de privation» come potenza superiore a libertà e volontà singolare) e Pelagio (che «paraît plus veridique», in quanto riconosce la libertà responsabile di ciascuno, recuperando il messaggio liberante di Geremia ed Ezechiele, che negano che le colpe dei padri possano ricadere sui figli): «Pus gravement, Augustin et Pélagé, en offrant deux versions opposées d'une vision strictement morale du mal, laissent sans réponse la protestation de la souffrance injuste, le premier en la condamnant au silence, au nom d'une inculpation en masse du genre humain, le second en l'ignorant, au nom d'un souci hautement éthique de la responsabilité» (220). La nozione agostiniana di peccato originale viene pertanto felicemente definita come «gnose antignostique», cioè come «un faux concept» (l'imputabilità singolare biologicamente trasmessa), che recupera se non il contenuto puntuale, comunque «la forme de discours» gnostica, specificata come «mythe rationalisé». Cf. già *Philosophie de la volonté. 2. Finitude et Culpabilité...*, in part. «Conclusion. Récapitulation de la symbolique du mal dans le concept de serf-arbitre», 361-367, ove quello di servo arbitrio è definito come culmine dei simboli del male, eppure come concetto indiretto e non direttamente accessibile, sicché esso è da demitologizzare e denaturalizzare, dimostrandone la relatività rispetto alla nozione di bene morale e di positività ontologica, quindi il suo metaforico mirare ai simboli della riconciliazione, alla speranza in un mondo redento.

⁶⁹ Cf. soprattutto P. RICOEUR, *Le sujet convoqué. À l'école des récits de vocation prophétique*, in «Revue de l'Institut Catholique de Paris» 28, 1988, 83-99, in part. 90-93, dedicate all'ermeneutica dell'interiorità del *De magistro* di Agostino, nel quale l'anima è chiamata, appunto convocata a farsi libera discepola del Maestro interiore e del suo insegnamento liberante.

⁷⁰ Cf. *Tempo e racconto I...*, 19-55.

tra il *Verbum* eterno e la *vox* temporale. Essa innalza il tempo in direzione dell'eternità». L'assoluta novità nelle *Conf* del *Transfert* carismatico del Verbo ulteriore dello Spirito, niente affatto identificabile con la neoplatonizzante *doctrina* teologica della *Veritas*, è qui misconosciuta⁷¹.

Se, per Ricoeur, l'insistenza sull'aporia irriducibile è la peculiarità dell'indagine agostiniana della soggettività⁷², perseguita attraverso l'analisi della temporalità della coscienza e dei paradossi della memoria, soltanto la narrazione 'poetica' della *confessio* è capace di dispiegare la metafora viva del linguaggio teologico, con il quale l'aporia è mantenuta proprio nell'invocazione credente alla mediazione dell'Altro⁷³; ove è appunto il libero, poetico, metaforico proiettarsi in Altro, nell'eterno, piuttosto che l'operazione gratuita del Dono, a consentire all'*intentio* umana la ricomposizione della *distentio*, articolata nel divenire significativo della storia personale e universale. Risulta insomma evidente come a) Ricoeur proponga una secolarizzazione dell'er-

⁷¹ *Tempo e racconto I...*, 53-54. Analoga e deludente è l'interpretazione del *De Trinitate* agostiniano proposta da P. RICOEUR, *L'attribution de la mémoire à soi-même, aux proches et aux autres: un schème pour la théologie philosophique?*, in «Archivio di filosofia» 69, 2001, 21-29. In questa prospettiva, cf. la fuorviante interpretazione ricoeuriana della teologia agostiniana come ermeneutica proposta da V. GIRAUD, *Augustin, les signes et la manifestation*, Paris 2013: «La théologie négative prend, chez Augustin, le visage d'une 'herméneutique de l'Absolu', assortie d'une onomastique divine, le tout repris à l'intérieur d'une théologie narrative» (233); «L'ego est le fruit mûr du *transitus* herméneutique. L'interprétation comme transcendance des signes vers Dieu, haussant le moi à la hauteur de sa destination, s'assortit en outre de l'attestation de soi à l'égard d'autrui. L'être-pour-la-manifestation, en tant qu'être-par-la-signification, est un être-devant-autrui...La constitution de l'ego dans la facticité interprétante culmine sur le terrain de la facticité signifiante comme *témoignage*» (410). Si noti l'assoluta latitanza del ruolo della grazia operante, come confermato dalle sconcertanti pagine 411-424, dedicate al tema dell'*imago Dei*, riassumibili in queste affermazioni: «L'essentiel tient en une phrase: l'homme doit, autant que possible, se rendre semblable à Dieu... C'est donc l'*intentio* qui est l'agent de la restauration de l'image comme progrès dans la ressemblance... La trinité herméneutique de l'image de Dieu (*memoria, intelligentia, amor*) n'accède à elle-même que par la transcendance du créé, transcendance lors de laquelle, accomplissant le *referre*, elle restaure sa propre essence comme pure 'référance'» (417-419).

⁷² «L'analisi agostiniana dà del tempo una rappresentazione nella quale la *discordanza* continua a smentire il desiderio di *concordanza* che è costitutivo dell'*animus*... L'analisi agostiniana del tempo presenta un carattere fortemente interrogativo, anzi aporetico, che nessuna delle teorie antiche del tempo, da Platone a Plotino, porta ad una tale livello di radicalità. Non solo Agostino (come Aristotele) procede sempre a partire da aporie ricevute dalla tradizione, ma la soluzione di ogni aporia dà origine a nuove difficoltà che continuamente riaprono la ricerca... [Il modo aporetico proprio dell'analisi agostiniana del tempo] differisce da quello dei neoplatonici nel senso che il nucleo assertivo non può mai essere colto per se stesso prescindendo dalle nuove aporie che produce» (*Tempo e racconto I...*, 16; 20-21).

⁷³ Ne deriva l'applicazione ad Agostino della tesi di fondo del testo ricoeuriano: «La speculazione sul tempo è una ruminazione non conclusiva alla quale replica solo l'attività narrativa. Non che quest'ultima si presti a risolvere le aporie. Se le risolve è in chiave poetica e non teoretica... La fusione di argomentazione e di inno nella prima parte del libro XI... lascia già intendere che solo una trasfigurazione poetica, non solo della soluzione ma anche dell'interrogativo stesso, libera l'aporia dal non-senso che le incombe» (*Tempo e racconto I...*, 21).

meneutica allegorizzante di stampo origeniano fondata sulla dialettica metaforica *littera* (referenza di primo livello)-*Spiritus* (referenza di secondo livello alla Verità ulteriore); b) Ricoeur demitologizza la nozione carismatico-eventuale di Spirito, *vitale* nell'*altro* Agostino, interpretando (in chiave liberale e umanistica) la metafora viva come mero *transfert* semantico, chiamato dalla Verità, ma interpretato dalla libera *intentio* del soggetto. In questa prospettiva, lo Spirito da evento donativo diviene simbolo dell'*altro mondo*, del regno di Dio, della trascendenza o ulteriorità dell'*altra vita*⁷⁴.

Singolare, ma significativa è, allora, la chiamata in causa di Agostino al termine di un'analisi sul metodo e il *transfert* freudiano. Indagando l'archeologica ermeneutica del soggetto di Freud, trattando quindi del rapporto tra memoria, lavoro analitico che la indaga, metafora, riorientamento del desiderio nella direzione di un *transfert* mai appagato, ma aperto⁷⁵, Ricoeur conclude il saggio facendo (lacanianamente!) riferimento (puramente metaforico!) alla dottrina della grazia di Agostino, che appunto attesterebbe una metafora del *transfert* come rivelazione di un desiderio finalmente liberato, reso linguisticamente creativo, quindi felicemente amoroso⁷⁶; è appunto un'ermeneutica del soggetto, una pratica capace di liberarne la potenza d'amore e di godimento, quella che consente un attingimento liberale dell'agostiniano «*Ama et fac quod vis!*», ove del tutto smarrita risulta l'ori-

⁷⁴ Sul rapporto Ricoeur-Agostino, cf. R. KEARNEY, *Temps, mal et récit. Ricoeur à propos d'Augustin*, in J.D. CAPUTO e M.J. SCANLON (edd.), *Jacques Derrida – Saint Augustin. Des Confessions...*, 281-309; I. BOCHET, *Augustin dans la pensée de Paul Ricoeur*, Paris 2004; *Variations contemporaines sur un thème agostinien: l'énigme du temps*, in M. CARON (ed.), *Saint Augustin...*, 519-549, in part. 536-543; e la notevole ricostruzione di A. ROMELE, *L'esperienza del verbum in corde ...*, parte terza: «Sugli effetti dell'esperienza del verbum in corde. Ricoeur interprete di Agostino», 153-218

⁷⁵ «La disciplina dell'analisi è essenzialmente una disciplina della soddisfazione, poiché *tutta la manovra consiste nell'utilizzare l'amore di transfert senza soddisfarlo*» (P. RICOEUR, *Technique et non-technique dans l'interprétation*, in E. CASTELLI (ed.), *Tecnica e casistica. Atti del Congresso internazionale*, Roma, gennaio 1964, «Archivio di filosofia» 34, 1964, 23-37, quindi in *Le conflit des interprétations*, Paris 1969, tr. it. *Il conflitto delle interpretazioni*, Milano 1977, 191-208, in part. 396).

⁷⁶ «L'analisi non ci ha dunque presentato nessuna realtà di cui possiamo disporre, ma ha dissepolto da sotto l'opera questo gioco di rimandi che, di strato in strato, designa la ferita d'un desiderio ed un'assenza che a sua volta non è che rimando dall'impotenza del fantasma alla potenza del simbolo. Poter parlare. Ritrovare nella semantica del desiderio l'impulso del dire senza fine, il potere di locuzione e di interlocuzione: questo progetto non è, forse, per essenza, fondamentalmente opposto al sogno del dominio? Non ci rimanda forse a ciò che meglio si chiamerebbe una non-tecnica del discorso?... La sola potenza offerta dalla analisi all'uomo consiste in un nuovo orientamento del suo desiderio, una nuova potenza d'amare... una nuova capacità di godere. Ciò di cui gli uomini non dispongono è proprio della loro potenza d'amare e di godere, distrutta dai conflitti della libido e della proibizione. Insomma, il grande problema aperto della psicanalisi è il problema della *soddisfazione*... Il nostro desiderio è libero o è costretto? Ritrovate la capacità di parlare e di godere e tutto il resto vi sarà dato in sovrappiù. Non è forse lo stesso che dire, con Agostino, 'Ama e fa' ciò che vuoi?' Infatti se il tuo amore ha ritrovato la sua giustizia, anche la tua volontà avrà la sua giustizia, ma per grazia, piuttosto che per legge» (*Il conflitto delle interpretazioni...*, 206-208).

ginaria confessione della *delectatio* dell'Altro, dello *Spiritus* di grazia come l'unico atto capace di liberare il godimento felice e libero dell'eletto, assoggettandolo e pure muovendolo con irresistibile spontaneità, qualsiasi sia la propria azione.

Così, all'ermeneutica agostiniana dell'io confessante – che, operato dalla grazia, ritrova memoria di sé proiettandosi verso l'eschaton – paiono rinviare, nella loro triadica scansione temporale, le tre modalità ermeneutiche fondamentali tematizzate da Ricoeur nel saggio *Existence et herméneutique* (1965)⁷⁷: a) l'ermeneutica freudiana della coscienza del passato, come archeologia memoriale del soggetto; b) l'hegeliana fenomenologia della coscienza del futuro, come teleologia del soggetto⁷⁸; c) la fenomenologia della religione di Eliade e van der Leeuw, aperta sull'assoluta presenza di Dio, incentrata sull'esperienza «della più radicale espropriazione di se stesso» al cospetto del sacro, esperienza che viene comunque forzata in prospettiva escatologica⁷⁹. Queste tre fondamentali ermeneutiche del soggetto, vere e proprie metaforologie rivali, sono connesse e fatte convergere nell'indagine dell'indisponibile relazione all'essere della vita del soggetto esistente, la cui *intentio* è davvero ricostruibile soltanto attraverso la *distentio* temporale in orizzonti fenomenologici divergenti, eppure vitalmente riconciliati⁸⁰.

Comprendiamo, allora, perché ad Agostino, in fondo così poco consonante con la sua ermeneutica della libertà responsabile, Ricoeur sia 'costretto' a ritornare continuamente. In realtà, storicamente soltanto Agostino pensa in profondità la connessione tra l'esperienza interiore del tempo vissuto⁸¹, la natura proiettiva ed estatica dell'*intentio*, una teoria del segno al-

⁷⁷ *Existence et herméneutique* (1965), in *Il conflitto delle interpretazioni...*, 17-37.

⁷⁸ Stranamente, eppure rivelativamente, proprio in riferimento ad Hegel, Ricoeur parla di «un'ermeneutica del Dio che viene, del Regno che si avvicina, un'ermeneutica che vale come profezia della coscienza» (*Existence et herméneutique...*, 35).

⁷⁹ «Una archeologia ed una teleologia svelano ancora una *arché* ed un *telos* di cui il soggetto, comprendendoli, può disporre. Non succede lo stesso con il sacro, annunciato in una fenomenologia della religione. Quest'ultimo designa simbolicamente l'*alfa* di ogni archeologia e l'*omega* di ogni teleologia; di questo *alfa* e di questo *omega* il soggetto sa che non può disporre. Il sacro interpella l'uomo e, in questa interpellazione, si annuncia come ciò che dispone della sua esistenza, poiché la pone in assoluto, come sforzo e come desiderio di essere» (*Existence et herméneutique...*, 36).

⁸⁰ «Nella dialettica dell'archeologia, della teleologia e dell'escatologia, si annuncia una struttura ontologica capace di riunire le interpretazioni discordanti sul piano linguistico. Ma questa figura coerente dell'essere che noi siamo, nella quale verrebbero ad impiantarsi le interpretazioni rivali, non si dà in altro luogo che in questa dialettica. Soltanto un'ermeneutica, istruita dalle figure simboliche, può mostrare che queste differenti modalità dell'esistenza appartengono ad una problematica unica... I veri simboli sono gravidi di tutte le ermeneutiche» (*Existence et herméneutique...*, 36-37). Si noti la corrispondenza con la ricoeuriana interpretazione plurale, polifonica della Bibbia.

⁸¹ In riferimento alla questione del tempo, «Agostino è rimasto per me il maestro incontrastato, ad onta del sicuro genio di Husserl e di Heidegger» (P. RICOEUR, *Réflexion faite. Autobiographie intellec-*

legorico come metafora ulteriore e viva, una teoria del testo biblico come apertura infinita nella relazione di indisponibilità tra autore e lettore, il racconto personale della propria esistenza come connessione tra rivelazione, emeneutica, conversione, confessione, testimonianza. Racconto che è iscritto – nella prospettiva dell’ulteriorità pensata come eternità – nel racconto universale della storia (esemplata dall’esempio della composizione/creazione musicale in *Conf XI*)⁸² come progressione sensata, instaurando la dialettica tra spazio di esperienza e orizzonte d’attesa (quindi il tema koselleckiano, fatto esplicitamente dipendere da Agostino, del *passato-futuro* nella mediazione del *presente*)⁸³. Quello che nel filosofo, liberale Ricoeur non si riesce a trovare è invece la connessione tra Agostino ermeneuta della temporalità/storicità e Agostino teologo della grazia indebita, che in realtà fa dipendere soltanto dall’irruzione personale del Dono la capacità umana di inaugurare un’effettiva storicità, segnata dall’evento/avvento dell’Altro, che inaugura una differenza critica tra passato e futuro escatologico, quindi un senso liberante operante nel proprio scheggiarsi temporale e nella propria *peregrinatio* storica. Non è infatti il rapporto metaforico con l’eternità, ma il rapporto meta-metaforico con il Dono quello che, nelle *Confessiones*, consente ad Agostino di connettere *confessio* e *narratio* come capacità di contenere nell’*intentio* sintetica della storia umana (personale e universale) la naturale *distentio* della memoria e delle realtà creaturali⁸⁴. L’ermeneutica fi-

tuelle, Paris 1995, tr. it. *Riflession fatta. Autobiografia intellettuale*, Milano 1998, 82); «di lui possiamo dire che ha inventato l’interiorità sul fondo dell’esperienza cristiana della conversione» (*La memoria, la storia, l’oblio...*, 138).

⁸² Per un riferimento all’esempio della recitazione del cantico in *Confessiones XI*, 28, 38, come esempio della dialettica temporale *intentio-distentio*, cf. *Soi-même comme un autre...*, 103.

⁸³ Cf. l’interessantissima interpretazione delle categorie koselleckiane di «spazio d’esperienza» e di «orizzonte d’attesa», in P. RICOEUR, *Temps et récit III. Le temps raconté*, Paris 1985, tr. it. *Tempo e racconto III. Il tempo raccontato*, Milano 1988, capitolo VII: «Verso un’ermeneutica della coscienza storica», 317-365, in part. 317-331; 357-358; e la più sintetica trattazione in *L’initiative...*, 301-307; e in *Das Rätsel der Vergangenheit. Erinnern – Vergesse – Verzeihen*, Göttingen 1998, tr. it. *Ricordare, dimenticare, perdonare. L’enigma del passato*, 23-36. In tutti questi testi, evidente e confessata è l’influenza della (demitologizzata e secolarizzata) analisi agostiniana della temporalità, seppure per Ricoeur il presente strutturante la temporalità diviene, anziché quello dell’irruzione dell’elettivo Dono escatologico, quello della «decisione» responsabile che si progetta, seppure secondo una «mediazione aperta, incompiuta, imperfetta, cioè una rete di prospettive incrociate tra l’attesa del futuro, la recezione del passato, il vissuto del presente, senza *Aufhebung* in una totalità in cui la ragione della storia e la sua effettività coinciderebbero» (*Il tempo raccontato...*, 317). Si deve qui rilevare che in realtà per Agostino (e come vedremo per Derrida!) l’orizzonte autentico di attesa non può in alcun modo essere ‘progettato’ dallo spazio di esperienza, sicché rimane un’eccedenza del tutto indisponibile, un’ulteriorità ‘escatologica’ rispetto al piano del progetto intenzionale e all’esperienza data; in termini agostiniani, l’*intentio* non riesce a contenere e a unificare la *distentio* che la abita, senza aprirsi ad un’eccedenza escatologico-donativa che, trascendendola, le dà senso e consistenza progettuale.

⁸⁴ Sull’interpretazione agostiniana dell’eternità, del «*nunc stans*» di Dio nelle *Conf* come capace di

losofica di Ricoeur non può insomma accogliere la dimensione assolutamente *altra*, metarazionale, del tutto eventuale del *Transfert* carismatico agostiniano, che relativizza e subordina all'avvento del Dono la rivelazione dialettica del testo e l'ermeneutica della libertà che se ne appropria. La filosofica metafora viva non può più divenire teologico *Transfert* vivente, senza avvilire l'autonomia responsabile e arrischiata della libertà umana⁸⁵.

3. *La metafora ritrattata di Derrida e la confessio dell'altro Agostino*

Prima di Ricoeur, Derrida, pure partendo dall'heideggeriana indicazione della cattura della metafora nell'*Aufhebung* metafisica⁸⁶ – e proprio per questo fatta oggetto di (deludente!) messa in questione da parte di Ricoeur⁸⁷ –, aveva in realtà già insistito sulla dimensione ambigua della metafora, su una sua possibilità non necessariamente 'eliocentrica', ove il sole è la metafora suprema (inevitabilmente teologica) dell'idealizzazione pienamente illuminata e sovrana. Certo, l'eliotropio metaforico⁸⁸ dice l'inesorabile divenire ve-

raccogliere «tutte le valenze dell'eternità ribelli all'ellenizzazione», quindi – a partire da un'esegesi di *Esodo* 3,14, identificata con «la fedeltà del Dio dell'alleanza» – riportata ad una radice ebraica, in particolare «alla storia dell'elezione» di Israele, cf. P. RICOEUR, *Il tempo raccontato...*, 400-402; e i due saggi *Fides quaerens intellectum: antécédents bibliques?* (1990); e *D'un Testament à l'autre* (1992), in *Lectures* 3..., rispettivamente 327-354 e 355-366. Invece, per una lettura ontoteologica dell'interpretazione agostiniana di *Esodo* 3,14, cf. P. RICOEUR, *De l'interprétation à la traduction*, in A. LAOCOQUE e P. RICOEUR, *Penser la Bible...*, 346-385, in part. 361-367. Il tema dell'elezione risulta comunque del tutto marginale nell'analisi del tempo agostiniano in *Tempo e racconto I...*; sul rapporto elettivo tra dono e racconto, si potrebbe allora sollecitare la prospettiva ricoeuriana con questa illuminante affermazione di Derrida: «È necessario che ci sia evento – dunque richiesta di racconto ed evento di racconto – affinché ci sia dono ed è necessario che ci sia dono o *fenomeno di dono* affinché ci sia racconto e storia. E questo evento – evento di condizione e condizione di evento – deve restare in qualche modo imprevedibile... L'evento e il dono... devono essere irrompenti, immotivati – per esempio disinteressati. Decisivi, devono lacerare la trama, interrompere il *continuum* di un racconto che essi tuttavia richiedono, devono perturbare l'ordine della causalità: in un istante... Il dono e l'evento non obbediscono a niente, se non a principi di disordine, cioè a principi senza principio» (J. DERRIDA, *Donner le temps*, Paris 1991, tr. it. *Donare il tempo. La moneta falsa*, Milano 1996, 122-123).

⁸⁵ Cf. A. ROMELE, *L'esperienza del verbum in corde...*, 174-182.

⁸⁶ «Determinando l'essere come presenza (presenza nella forma dell'oggetto o presenza a sé sotto l'aspetto della coscienza), la metafisica non poteva trattare il *segno* che come un *passaggio*... Luogo di passaggio, passerella tra due momenti della presenza piena, il segno funziona dunque solo come il rinvio *provvisorio* di una presenza ad un'altra. La passerella può essere *sollevata*... Il tempo del segno è allora il tempo del rinvio. Esso significa la presenza a sé, rinvia la presenza a se stessa» (J. DERRIDA, *Il pozzo e la piramide. Introduzione alla semiologia di Hegel* (1968/1971), quindi in *Marges – de la philosophie...*, tr. it. *Margini...*, 107-151, in part. 108).

⁸⁷ Cf. P. RICOEUR, *La metafora viva...*, 378-390.

⁸⁸ «Ogni volta che c'è una metafora, c'è senza dubbio un sole da qualche parte; ma ogni volta che c'è del sole, è cominciata la metafora» (J. DERRIDA, *La mitologia bianca...*, 325). «È a questo significato

rità e concetto delle differenti parole significanti e, d'altra parte, il tornare a nascondersi del concetto nell'origine metaforica che la sua luce⁸⁹ metafisica nasconde e sbianca: se infatti *la mitologia bianca* dichiara il rovesciarsi del concetto in metafora, cioè il suo originario provenire dalla metafora (nietzscheanamente, i concetti sono metafore, miti viventi 'usurati', 'bianchettati', potenti tropi retorici assolutizzati in presenze pure, esse stesse mitizzate), d'altra parte la metafora originaria torna a inverarsi in concetto, divenendo paradossalmente il vero proprio del tropo-concetto: la metafora è appunto illuministicamente svelata come verità assolutizzata del concetto, di cui è il preteso segreto originario e relativizzante. Ne deriva l'impossibilità di qualsiasi gerarchia tra origine ed effetto, proprio/*tenor* e improprio/*vehicle*, senso e tropo-segno⁹⁰, verità e mito, spirito e lettera, persino filosofia e religione⁹¹.

L'evidenziazione decostruttiva di questo circolo del reciproco differire/implicarsi/relativizzarsi di metafora e concetto⁹² intende comunque

principale dell'onto-teologia che tornerà sempre il tenore della metafora dominante: il circolo dell'elio-tropio» (343). «Il movimento della metaforizzazione (origine e poi cancellarsi della metafora, passaggio dal senso proprio sensibile al senso proprio spirituale attraverso la deviazione delle figure) non è altro che un movimento di idealizzazione. Ed è compreso sotto la categoria dominante dell'idealismo dialettico, cioè il *rilevamento* (*Aufhebung*), vale a dire la memoria che produce i segni, li interiorizza (*Erinerung*) elevando, sopprimendo e conservando l'esteriorità sensibile. Questo schema mette in opera, per pensarla e risolverla, l'opposizione natura/spirito, natura/storia o natura/libertà, legata per genealogia all'opposizione della *physis* ai suoi altri e, al tempo stesso, all'opposizione sensibile/spirituale, sensibile/intelligibile, sensibile/senso (*sinnlich/Sinn*). Non c'è luogo in cui questo sistema sia più esplicito che in Hegel. Ora esso descrive lo spazio di possibilità della metafisica e il concetto di metafora così definito le appartiene» (294-295). Il «*fine* della metafora... [è] un'anamnesi interiorizzante (*Erinnerung*), un raccoglimento del senso, un rilevamento della metaforicità vivente in una proprietà vivente. Desiderio filosofico – incoercibile – di riassumere-rilevare-interiorizzare-dialettizzare-dominare lo scarto metaforico tra l'origine e se stessa» (346).

⁸⁹ Sulla centralità teo-logica della metafora della luce, cf. ARISTOTELE, *Retorica* III,10,1411b: «Questa è una metafora: 'La divinità ha acceso una luce nell'anima, l'intelligenza'. Infatti sia la luce che l'intelligenza danno chiarezza».

⁹⁰ «Già l'opposizione del senso (significato intemporale o non spaziale in quanto senso, in quanto contenuto) al suo significante metaforico... è sedimentata – altra metafora – da tutta la storia della filosofia» (*La mitologia bianca...*, 297).

⁹¹ «La metafisica – mitologia bianca che concentra e riflette la cultura dell'Occidente: l'uomo bianco prende la sua propria mitologia, quella indoeuropea, il suo *logos*, cioè il *mythos* del suo idioma, per la forma universale di ciò che egli deve ancora voler chiamare la Ragione... Mitologia bianca – la metafisica ha cancellato in se stessa la scena favolosa che l'ha prodotta e che tuttavia resta attiva, irrequieta, inscritta in inchiostro bianco, disegno invisibile e nascosto nel palinsesto» (*La mitologia bianca...*, 280). La dialettica metafora/verità esprime la stessa storia dell'occidente come storia della secolarizzazione, appunto del passaggio dal mito/tropo al *logos*/proprio come passaggio sempre differito, infinito dalla religione alla verità, alla *propria* verità: cf. M. FERRARIS, *Postille a Derrida...*, cap. 5, «Metafora, metafisica, mito, ecc. (1987)», 173-189; cf. inoltre 76-81.

⁹² «Il concetto non è che una metafora differita, la metafora non è che un concetto differito» (M. FERRARIS, *Postille a Derrida...*, 185).

aprirsi a una possibilità *altra* della metafora, latente nel suo essere metafisicamente riassorbita/riaffermata, possibilità che potremmo definire metaforicamente teologico-negativa (dato che Dio rimane il fuoco nascosto, la luce ultima di ogni metafora). Quest'*altra metafora* deve essere comunque pensata in un rapporto di resistenza antieconomica (irriducibile al proprio), di eccedenza eventuale rispetto alla *metafora propria* della metafisica (di cui è affetta la stessa demitologizzazione del concetto in metafora). E questo perché l'*altra metafora* (quindi un *altro* pensiero che riuscisse a farsene carico) dovrebbe essere capace dell'impossibile: essere esposta ad un'eversiva, irrefrenabile decostruzione, essere oggetto di un'infinita e inappropriabile *différance*, di un rinvio e di una ritrattazione interminabile, contraddicendo ke-noticamente il dominio certo della coscienza su se stessa, la sua pretesa di assicurarsi la propria presenza⁹³.

⁹³ Cf., ovviamente, J. DERRIDA, *La différance*, in «Bulletin de la société française de philosophie», 61/3, 1968, 73-101, quindi in *Marges – de la philosophie...*, tr. it. *Margini...*, 29-57; in part., la distinzione tra una duplice modalità della *différance* corrisponde perfettamente alla duplice possibilità della metafora: «Tocchiamo qui il punto della massima oscurità, l'enigma stesso della *différance*, ciò che ne divide esattamente il concetto con una strana partizione. Non bisogna affrettarsi a decidere. Come pensare *nello stesso tempo* la *différance* come deviazione economica che, nell'elemento del medesimo, mira sempre a ritrovare il piacere o la presenza differita per calcolo (cosciente o incosciente) e d'altra parte la *différance* come rapporto alla presenza impossibile, come spesa senza riserva, come perdita irreparabile della presenza, usura irreversibile dell'energia, addirittura come pulsione di morte e rapporto all'assolutamente-altro che in apparenza interrompe ogni economia? È evidente – è l'evidenza stessa – che non si possono pensare *insieme* l'economico e il non-economico, il medesimo e l'assolutamente altro, ecc. Se la *différance* è questo impensabile, forse non bisogna affrettarsi a portarla all'evidenza» (45-46); cf. 35-44, ove significativamente è chiamata in causa l'ambigua natura del «segno», quindi della metafora: «Il segno rappresenta il presente in sua assenza. Sta in luogo di esso... Il segno sarebbe dunque la presenza differita... La circolazione dei segni differisce il momento in cui potremmo incontrare la cosa stessa, impadronircene, consumarla o spenderla, toccarla, vederla, averne l'intuizione presente» (36); sicché la nozione di segno non può non compiersi nella garanzia trascendentale della presenza della coscienza (cf. 43-44). Rispetto a questa circolazione metaforica governata dalla signoria della coscienza presente, la nozione di *différance* è radicalmente decostruttiva; proseguendo l'eversiva opera nietzscheana, essa prospetta il sostituire «il deciframento ininterrotto allo svelamento della verità come presentazione della cosa stessa nella sua presenza, ecc. Cifra senza verità o almeno sistema di cifre non dominato dal valore di verità che ne diviene quindi soltanto una funzione compresa, inscritta, circoscritta» (46). L'autentica *différance*, insomma, è caratterizzata dalla resistenza irriducibile al riassorbimento del differire del senso/della verità nella presenza; il che comporta la possibilità che il differimento del senso non approdi che alla perdita, sicché la *différance* confessa il rischio di un'ulteriorità assolutamente imprevedibile, gratuita, comunque minacciosa, persino mortale o insensata. Pur dovendosi guardare dal rischio di una troppo facile lettura teologica – essa stessa infine 'presentificante' – della *différance* (cf. comunque 32-33, ove essa è al tempo esemplificata attraverso le modalità retoriche della teologia negativa, seppure nettamente distinta da essa, ove l'insistenza in proposito pare *ri-marcare* la 'pericolosa' contiguità tra i due ambiti), sarebbe del massimo interesse rileggere questo straordinario saggio – non a caso incentrato sulla metafora enigmatica della *traccia*, della cifra, del ritardo, della cancellazione – in risonanza costante con le *Confessiones* agostiniane, interpretate come narrazione dell'impossibile farsi traccia della *différance*, della *retractatio* interminabile della verità, al cospetto del singolare segreto del Dono escatologico, dell'assoluto non-economico.

In quanto la metafora rivela nell'analogia che la somiglianza non è un'identità, in essa continuano ad operare – nonostante il lavoro concettuale di compimento, di mira dell'attuazione teologico-teleologica dell'identità idealistica di sé con sé – «assenza energica..., scarto enigmatico..., intervallo che produce delle storie e delle scene»⁹⁴ (ove Derrida qui sembra già contrarre, decostruendola, la metaforologia ricoeuriana); la metafora, cioè, nel suo stesso differire l'attingimento del senso, non può non rivelarsi come spazio di sospensione e di libertà, di opportunità e rischio, portando in sé persino la possibilità del suo essere disdetta⁹⁵. Nel suo movimento di rinvio, la metafora rivelerebbe non soltanto il *proprium*/la proprietà nel quale il *translatum*/lo strumento si toglie, il senso incontrovertibile come suo necessario fuoco teologico, ma anche l'eclissarsi enigmatico di questo sole, il suo continuare a differire il proprio ritorno, quindi la possibilità – sempre minata dall'identità deterministica del falso movimento metaforico del circolo economico-eliotropico⁹⁶ – di un'eccedenza ulteriore e singolare del senso, come del fraintendimento o della negazione del senso; come un resto, un supplemento di codice irriducibile alla proiezione concettualmente comprensiva dell'ontologia: «Questo supplemento di codice che attraversa il suo campo, che ne sposta incessantemente la chiusura, che ne confonde la linea, che ne apre il circolo, nessuna ontologia avrà potuto ridurlo»⁹⁷. Mentre la metafora filosofica è avvertita dal concetto come estranea, minacciosa, originariamente irriducibile, ma per poi essergli assoggettata, strumentalmente riassorbita, morendo⁹⁸; l'altra metafora rimane irriducibilmente doppia rispetto a quella filosofica, nascosta in essa come sua antitesi decostruttiva, simile eppure eversiva, aporetica e mortale, non più perché riassorbita nel senso filosofico, ma perché scapace di disdirne radicalmente la pretesa

⁹⁴ *La mitologia bianca...*, 310.

⁹⁵ «... stadio in cui il senso è apparso, ma in cui la verità può ancora essere mancata, quando la cosa non vi si manifesta ancora in atto. Momento del senso possibile come possibilità di non verità. Momento della deviazione in cui la verità può sempre perdersi..., momento in cui la natura, velandosi di se stessa, non si è ancora ritrovata nella sua nudità, nell'atto della sua proprietà» (*La mitologia bianca...*, 312-313).

⁹⁶ «Trasportata nel campo filosofico, tale metaforologia non troverebbe sempre, come destinazione, il medesimo?... Che altro trovarvi se non la metafora della *dominazione*, accresciuta del suo potere di dissimulazione che le permette di sfuggire al dominio: Dio o il Sole?» (*La mitologia bianca...*, 342). Non può insomma non ritornare irriducibile l'interrogativo se, comunque, qualsiasi teologia – per quanto apofatica o eventuale – non sia comunque destinata all'escatologica dominazione dell'identità economica.

⁹⁷ *La mitologia bianca...*, 349.

⁹⁸ «La valutazione filosofica di essa è sempre stata ambigua: la metafora è minacciosa ed estranea nei confronti dell'*intuizione* (visione o contatto), del *concetto* (afferramento o presenza propria del significato), della *coscienza* (prossimità della presenza a sé); ma essa è complice di ciò che minaccia, gli è necessaria nella misura in cui la de-viazione è un tornar-sulla-via guidato dalla funzione di similitudine (*mimesis* e *homoiosis*), sotto la legge del medesimo» (*La mitologia bianca...*, 347-348).

identitaria⁹⁹. Questa metafora ulteriore, vanamente dispendiosa e folle rispetto all'economia filosofica del senso, rinvia ad un possibile pensiero della singolarità, irriducibilmente aperto ad un inedito, indisponibile senso-a-venire, metaforicamente disseminato, espropriato, sempre più profondamente pensato da Derrida (con e contro Heidegger) – secondo modalità messianiche ed escatologiche, doppiamente filosofici non dogmatici e non religiosi della tradizione religiosa cristiana¹⁰⁰ – come dono.

Queste prospettive sono ribadite nella dura, ostica risposta di Derrida alla banalizzante interpretazione de *La mitologia bianca* proposta da Ricoeur ne *La metafora viva*¹⁰¹: questi misconoscerebbe il cuore della sua proposta paradossale, non riconoscendo nella metafora la possibilità di ritrarsi rispetto al suo 'naturale' movimento metafisico, quindi la sua latente valenza «catastrofica» di autodecostruzione, che, contraddicendo la logica della presentificazione, la apre alla *différance*, al differire del rivelarsi dell'Essere, all'eccedenza come venuta indisponibile, inaudita, escatologica (sempre nuova) dell'altro: «Se si volesse che il *ritrarsi-di* venisse inteso come una metafora, sarebbe una metafora curiosa, che mette sossopra, direi quasi *catastrofica*, catastropica: suo scopo sarebbe quello di enunciare qualcosa di nuovo, di ancora inaudito, sul veicolo e non sul soggetto apparente del tropo» (88). «La retorica non potrà quindi enunciare se stessa e la propria possibilità se non lasciandosi trasportare nel tratto supplementare di una retorica della retorica, di una metafora della metafora» (101). Contro la prospettiva ancora intenzionale, umanisticamente rivolta alla presenza significativa della metafora ricoeuriana, si tratterebbe, insomma, di riconoscere il doppio registro, l'irriducibile aporia che abita la metafora, come tutti i concetti della tradizione metafisica occidentale. Appunto, quest'*altra* indomabile, aporetica metafora si darebbe soltanto nel suo ritrarsi, continuando a

⁹⁹ «L'*altra* autodistruzione della metafora *somiglierebbe*, al punto da trarre in inganno, a quella filosofica. Essa passerebbe dunque questa volta, attraversando e raddoppiando la prima, per un supplemento di resistenza sintattica... Questa volta, non si tratterebbe più di estendere e confermare un filosofema; piuttosto, dispiegandolo illimitatamente, di strappargli i suoi bordi di proprietà. E di conseguenza di far saltare l'opposizione rassicurante di metaforico e proprio nella quale l'uno e l'altro non facevano altro che riflettersi e rinviarsi il loro irraggiamento» (*La mitologia bianca...*, 348).

¹⁰⁰ Sul «messianico o la messianicità senza messianismo» storicamente determinato, come «struttura generale dell'esperienza», che si rivela come escatologicamente connotata, cf., tra i tanti rimandi possibili, J. DERRIDA, *Fede e sapere...*, par. 21, 19-20; *Voyous*, Paris 2003, tr. it. *Stati canaglia. Due saggi sulla ragione*, Milano 2003, 216-218; *Marx & Sons*, in M. SPRINKER (ed.), *ghostly Demarcations*, London-New York 1999, tr. it. in J. DERRIDA (e altri), *Marx & Sons. Politica, spettralità, decostruzione*, Milano-Udine 2008, 239-295, in part. 279-289.

¹⁰¹ Cf. J. DERRIDA, *Le retrait de la métaphore*, in «Po&ésie» 7, 1978, quindi in *Psyché. Invention de l'autre. Tome I*, Paris 1997, tr. it. *Il ritrarsi della metafora*, in *Psyché. Invenzioni dell'altro. I*, Milano 2008, 67-102, in part. 72-80.

sottrarsi, a rinviare a ciò che, venendo, le si sottrae. Quest'*altra* metafora direbbe l'infinito *differire* dell'altro, resistendo al naturale transfert metafisico che la anima, appunto autodecostruendosi, divendo s-regolata: paradossalmente, la metafora si sottrarrebbe rinviando sempre ad altro, cioè a se stessa nel suo irriducibile differire, sicché con Heidegger interprete di Hölderlin, nel «ritrarsi (Zug)» dell'Essere, «das Zeichen bleibt so ohne Deutung»¹⁰². Metafisica e ontologia risultano pertanto 'contenute' nella piega della metafora (cos'è il ritirarsi heideggeriano dell'essere se non una metafora¹⁰³?), in quanto l'essere stesso non si dà nella sua presenza, ma nel ritrarsi, nel differire della metafora, sicché questa annuncerebbe lo stesso impossibile movimento di instabilità, eccedenza, fuoriuscita da sé, possibilità di apertura almeno potenzialmente inscritto in ogni metafisica, verità, sistema, pretesa della chiusura del senso. L'altra metafora non rinvia, infatti, al soggetto proprio, all'autenticità o alla priorità ontologica (nello stesso eliotropismo che connette metafora e concetto, nel quale la stessa dialettica heideggeriana metafisica/Essere finisce per ricadere), ma al *Vieni!*, al movimento sempre differenziale della significazione come apertura all'evento: appunto, enuncia «qualcosa di nuovo, di ancora inaudito, sul veicolo e non sul soggetto apparente del tropo». Allora, la metafora *altra* si rivela come indecidibile aporia (né segno, né senso), traccia¹⁰⁴, l'originario luogo utopico, concettualmente intrascendibile, che si dà come cancellazione, quindi come passività rispetto ad un senso del tutto estatico, unicamente eventuale, sempre trascorso eppure ancora a-venire: il dono, il sopravvenire della vita non catturato nell'essere né nel concetto, appunto rilanciato nel ritrarsi della metafora.

Forse, questa traccia cancellata della derridaiana metafora *retractata* – al

¹⁰² M. HEIDEGGER, *Was heißt Denken?*, Tübingen 1954, 6.

¹⁰³ «Non ci sarebbe forse in ultima istanza, dietro a tutto questo discorso [quello di Heidegger sulla differenza ontologica e la relazione tra essere, metafisica e metafora], a suo sostegno più o meno discreto, ritratto, una metafora del ritrarsi che autorizzi a parlare di differenza ontologica e, a partire da questa, del ritrarsi della metafora?» (*Il ritrarsi della metafora...*, 93).

¹⁰⁴ «La traccia non essendo una presenza ma il simulacro di una presenza che si disarticola, si sposta, si rinvia, non ha propriamente luogo, la cancellazione appartiene alla sua struttura» (*La différence...*, 53). «Per eccedere la metafisica, bisogna che una traccia sia iscritta nel testo metafisico pur facendo segno, non verso un'altra presenza o verso un'altra forma della presenza, ma verso un testo completamente diverso. Una tale traccia non può essere pensata *more metaphysico*. Nessun filosofema è pronto per dominarla. Ed essa (è) ciò stesso che deve sottrarsi al dominio. Solo la presenza si domina. Il modo d'iscrizione di una tale traccia nel testo metafisico è così impensabile che bisogna descriverlo come una cancellazione della traccia stessa» (*Ousia e grammé. Nota su una nota di «Sein und Zeit»*, in *Margini...*, 61-104, in part. 102). «La sua iscrizione [quella del tratto/ritratto, del taglio connettivo della metafora], come ho cercato di articolare a proposito della traccia o della *différance*, non riesce che a cancellarsi» (*Il ritrarsi della metafora...*, 97).

tempo stesso svuotata e aperta, disdetta ed estatica – è *rintracciabile* nel *differire* del soggetto testimoniato nella *confessione*, nella modalità del tutto anomala del linguaggio umano che invoca l'Altro senza poterlo in alcun modo prevedere, determinare, presentificare, inscrivere in sé. Nella confessione, si rintraccia il movimento eteronomo del pensiero e del desiderio, che è differito verso il rischio assoluto della novità dell'evento, che pure la costituisce. La confessione è la traccia della presenza dell'Altro, che disesta intenzionalità dominante e pretesa di presenza; Altro irriducibilmente anteriore (*Sero te amavi, pulchritudo tam antiqua*) e irriducibilmente escatologico (*et tam nova*), rispetto al quale il soggetto è sempre già marcato ed eventualmente differito, in assoluto ritardo (come nei confronti dell'inconscio freudiano) e in irriducibile esposizione¹⁰⁵. Inevitabilmente, considerata la struttura differenziale ed estatica della coscienza temporale che vi è attestata, le *Confessiones* di Agostino e la sua stessa teologia della grazia indebita sono destinate ad assumere, nell'intera opera di Derrida, un ruolo sempre più centrale, che forse ancora dev'essere indagato a fondo¹⁰⁶. In *Circonfession*¹⁰⁷, il «compatriote» Agostino¹⁰⁸ diviene l'*alter ego* (!) di Derrida: fitte citazioni delle *Confessiones* sono intrecciate, parassitate, s/confessate nei 59 paragrafi/periodi (quanti gli anni di Derrida al momento della pubblicazione dell'opera) di una disseminativa, impudica/reticente, centrifuga autobiografia¹⁰⁹, metafora di una singolarità irriducibile alla manifestazione, del segreto del soggetto sempre sfuggito a sé ed escatologicamente sempre ancora *a-ve-nire*. In ogni pagina del libro a due mani, intitolato ambiguamente *Jacques Derrida*, la *Circonfession* è graficamente 'sottoposta' e *simul* sovversiva rispetto al sistema sovrastante, trascendente di *Derridabase*, il testo ermeneutico redatto da Bennington, metafora teologico-metafisica¹¹⁰ che pretende di

¹⁰⁵ «Questa alterità radicale rispetto a ogni modo possibile di presenza si marca in degli effetti irriducibili di *post festum*, di ritardo... Un passato che non è mai stato presente, questa formula è quella con la quale Emmanuel Lévinas... qualifica la traccia e l'enigma dell'alterità assoluta: l'altro» (*La différance...*, 49-50).

¹⁰⁶ Per una prima introduzione alla questione, cf. J.D. CAPUTO e M.J. SCANLON (edd.), *Jacques Derrida – Saint Augustin. Des Confessions...*

¹⁰⁷ Cf. G. BENNINGTON e J. DERRIDA, *Jacques Derrida*, Paris 1991, all'interno del quale la *Circonfession* è pubblicata, nella parte inferiore della pagina. Per una preziosa interpretazione, cf. D. DE SANTIS e F. VIRI, *Postfazione*, in G. BENNINGTON, *Derridabase / J. DERRIDA, Circonfessione*, Roma 2008, traduzione italiana dell'opera.

¹⁰⁸ J. DERRIDA, *Circonfession*, par. 9, 47.

¹⁰⁹ «Ogni 'qui e ora' di un'autobiografia occidentale è già in memoria del 'qui e ora' delle *Confessiones*» (*Salvo il nome (Post-scriptum)...*, 134).

¹¹⁰ «... le démenti que je veux apporter sans cesse à G. [Bennington], autrement dit à la survivante éternelle, à la figure théologicielle ou maternelle du savoir absolu pour laquelle la surprise d'aucun avec n'est possible» (*Circonfession*, par. 9, 47)

dominare il «ceci est mon corpus»¹¹¹ di Derrida, riportandolo ad un senso filosofico dato e compreso, seppure come pensiero autodecostruttivo della *différance*¹¹². L'altro, irriducibile e autentico *hoc est corpus meum* è il testo/resto fuoriuscito dai margini del sistema filosofico, la metafora 'vivente', avveniente della *confessio* autobiografica. Come se il luogo kenotico del margine rivelasse quel *corpo* impuro, concettualmente inassumibile della disseminazione infinita della singolarità, che soltanto 'la grazia' di un teologico-amico/amato (George Bennington come metafora di Dio metafora di George Bennington, ma George come G. di Georgette Derrida, la madre religiosa e 'morente', dalla quale la *circonfession* che è Jacques è generata) può assumere nella sua trascendente onnipotenza, comunque togliendolo, tradendolo e dovendolo comunque sempre accogliere in sé come irriducibile differenza.

Certo, *Circonfession* vuole decostruire, sovvertire catastroficamente, 'mortificare' la metafora filosofica, oggettiva, 'bianca' della filosofia di Derrida: la singolarità eccede il sistema della verità (per quanto decostruttiva!), ne è la differenza originaria, immanente, escatologicamente distruttiva. Eppure, questa singolarità kierkegaardiana (la metafora, il corpo del senso) non corre il rischio di essere fagocitata dal sistema hegeliano sovrastante (il logos della propria verità filosofica) che l'accoglie in sé, come suo momento interno? Gelosa del suo inconfessabile segreto di singolarità inassumibile, la *Circonfession* di Derrida cita, circoncidendole, alcune frasi da un'altra inedita autobiografia, per sempre a-venire, in quanto destinata all'assoluto segreto: il misterioso *Circoncision: le livre d'Élie*¹¹³. La stessa metafora confesiva si sdoppia (Derrida e Agostino, *Circoncision* e *Circonfession*) e si perde, disdicendosi all'infinito, disseminandosi, per aprirsi al fuori: il passato inappropriabile, la coscienza disseminata, il differire irriducibile del sé, l'evento avveniente del dono, della morte, de la-vita-la-morte. La confessione è impossibile, se non come testimonianza della traccia, dell'assoluta mancanza o latenza della presa di sé, memoria immemorabile esposta all'evento. Qualsiasi metafora di appropriazione del segreto della singolarità di Jacques/Élie Derrida fa naufragio, si sdoppia e si disperde, differisce alla deriva, come i due fantasmi che chiudono questa impossibile scrittura dell'altro-in-sé¹¹⁴. Ri-

¹¹¹ *Circonfession*, par. 5, 28; cf. 58,282 e 59, 288.

¹¹² «... Ce théologiel capable du savoir absolu d'une série non-finie d'événements» (*Circonfession*, par. 5, 30).

¹¹³ Elia è il nome segreto/escatologico dato a Jacques Derrida sin dalla circoncisione, ma svelatogli soltanto dopo la morte del padre; Elia è il nome del profeta atteso, guardiano della circoncisione, che inaugurerà il tempo del Messia, che pure pare misteriosamente eccedere.

¹¹⁴ «... toi le jouet flottant à marée haute et sous la lune, toi la traversée entre ces deux fantômes

conosciuta la resistenza irriducibile alla cattura di un pensiero vivente del differire, la filosofia non può che divenire letteratura, testo confessivo ininterpretabile, narrazione inappropriabile, scrittura che si cancella di un segreto assoluto. Come se l'articolazione del volume *Jacques Derrida* mimasse il mistero dell'incarnazione, rivelasse la verità filosofica (*Derridabase*) come *logos* manchevole di autentica *carne*, quindi come inverato soltanto nell'asunzione del corpo creaturale della vita-morte di un singolo (l'evento dell'*hoc est corpus meum* infinitamente fratto/sfuggente¹¹⁵ di *Circonfession*), fino a presentarsi come paradossale miracolo eucaristico (il Logos che diviene pane assimilato e disperso in infiniti corpi credenti): il senso avviene nella metafora della *confessio*, la verità si 'compie' convertita in dono dall'invocazione a-venire (una verità che deve sempre ancora accadere) che le rivolge il 'credente', il Dio di grazia trova sangue nell'infinita disseminazione del flusso irriducibilmente differenziale della singolarità oblativa (il corpo, l'io stesso, è sempre altrove, prima e dopo l'identità del presente)¹¹⁶. A una verità teologica compiuta nella sua pura presenza, la confessione oppone il sangue, il «*cruor*» del «*cru*», la metafora emorragica del differire: il flusso del creduto/crudo, la disseminazione della confessione impura e crudele irriducibile al concetto, la fede (confessata/non creduta) come organo sanguinante dell'impossibile che eccede la presa sistematica della ragione¹¹⁷.

de témoins qui jamais ne reviendront au même» (*Circonfession*, par. 59, 291). «Les déconstructions derridiennes n'ont pas d'autre but que de re-marquer ce travail de la *différence* qui opère toujours déjà dans un mouvement sans fin et sans direction assignable» (J.-L. AMALRIC, *Ricoeur, Derrida...*, 149).

¹¹⁵ La scrittura della propria esistenza 'integrale' è impossibile, seppure confessata come luogo utopico della pienezza del senso, estaticamente disseminato all'infinito: «Un giorno scriverò per te un lungo racconto, non vi mancherà nessun dettaglio, nessun lume di candela, nessun sapore, nessuna arancia, un lungo racconto di ciò che furono le gallette di Purim a El Biar, quando avevo dieci anni e non comprendevo nulla» (J. DERRIDA, *La carte postale de Socrate à Freud et au-delà*, Paris 1980, 81). Una traccia dell'Eden, infinitamente a-venire («un giorno scriverò...»).

¹¹⁶ Il tema debordante della questione eucaristica in Derrida andrebbe ricostruito a ritroso, cioè a partire dalla centralità che assume in J. DERRIDA, *Le Toucher, Jean-Luc Nancy*, Paris 2000, tr. it. *Toccare, Jean-Luc Nancy*, Genova 2007.

¹¹⁷ Cf. la straordinaria apertura di *Circonfession...*, par. 1, 7-12: «Le vocable *cru*, lui disputer ainsi le *cru*... comme si jusqu'au sang je m'acharnais à lui rappeler, car il le sait, *cur confitemur Deo scienti*, ce qui nous est par le *cru* demandé... n'ayant jamais aimé que l'impossible, le *cru* auquel je ne crois pas, et le mot *cru* laisse affluer en lui par le canal de l'oreille, une veine encore, la foi, la profession de foi ou la confession, la croyance, la crédulité, comme si je tenais à lui, pour lui chercher dispute en opposant un écrit naïf, crédule, qui par quelque transfusion immédiate en appelle à la croyance du lecteur autant qu'à la mienne, depuis ce rêve en moi depuis toujours d'une autre langue, d'une langue toute crue, d'un nom à demi fluide aussi, là, comme le sang» (9-10). La carne cruda/creduta 'assunta' dal *logos* filosofico della decostruzione resta quindi puro differire: «Una differenza il cui unico, disseminato negli innumerevoli frammenti incandescenti dell'assoluto frammisti alle ceneri, non si assicurerà mai nell'Uno» (J. DERRIDA, *Spectres de Marx*, Paris 1993, tr. it. *Spettri di Marx. Stato del debito, lavoro del lutto e nuova Internazionale*, Milano 1994, 40). «Parce que 'la métaphoricité est la logique de la contamina-

Caratteristica fondamentale della *confessio* è, infatti, quella di testimoniare senza sapere, possedere, provare la verità. Ruolo sempre più centrale ha in Derrida il riferimento al «*veritatem facere*» (*Conf* XI,1,1) di Agostino, di cui pure dichiara che ha sempre accompagnato la sua ricerca filosofica¹¹⁸. Il fare della confessione non è affatto caratterizzato dal riconoscere/dire la verità – quasi che essa potesse essere posseduta e dovesse essere resa pubblica, proplatata, per essere autentica¹¹⁹ –, ma dall'esposizione/sacrificio/circoncisione di sé all'altro, invocazione alla venuta e all'amore della verità dell'altro, che rivela la confessione in sé come del tutto negativa, vuota di verità oggettiva, apofatica¹²⁰. La confessione (come la scrittura che la espone) è *metafora della metafora*, differimento mai appropriato della verità, infinito ritrarsi del proprio nell'invocazione, invio senza destinatario assicurato: Dio, in tal senso, non è presenza, né Verità che accoglie e assicura, ma nome del tutt'altro, dell'esposizione infinita e inquietante (*et inquietum est cor nostrum*) alla verità che viene senza essere mai presente. Il *veritatem facere* significa allora ricevere in sé l'evento interminabile di una 'nuova verità': quasi che, nella gratuità assoluta del domandare perdono, la confessione d'amore di Agostino potesse confondere la stessa verità assoluta di Dio, sorprendendolo, convertendone la scienza assoluta in dotta ignoranza, liberando Dio alla gratuità dell'accadere, dell'a-venire¹²¹; quasi che, nella confessione,

tion et la contamination de la logique' [J. DERRIDA, *La Dissémination...*, 186-187], l'opération textuelle de la re-marque n'implique aucune maîtrise du sens, mais ménage une certaine *invention de l'autre* dans son travail incessant de réinscription des concepts philosophiques» (J.-L. AMALRIC, *Ricoeur, Derrida...*, 149).

¹¹⁸ «J'ai toujours été intéressé par saint Augustin... Je suis revenu à saint Augustin maintes et maintes fois dans ma vie... J'ai été impressionné par le nombre de fois où Augustin se réfère aux larmes, et je dis dans 'Circonfession' que je m'intéresse seulement aux auteurs qui pleurent ou fondent en larmes» (J. DERRIDA, *Confessions et «Circonfession». Une table ronde avec Jacques Derrida animée par Richard Kearney*, in J.D. CAPUTO E M.J. SCANLON (edd.), *Jacques Derrida – Saint Augustin. Des Confessions...*, 62-104, in part. 66-68); «Car à la manière de sA je n'aime que les larmes, je n'aime et ne parle qu'à travers elles» (*Circonfession...*, par. 19, 95); cf. 21, 102; 23, 113-114. Cf. *supra*, nota 47, in riferimento a *Memorie di cieco...*

¹¹⁹ Cf. *Circonfession...*, par. 41, 200-201; 9, 49.

¹²⁰ «L'essenziale della confessione o della testimonianza non consiste in un'esperienza di conoscenza. Il suo atto non si riduce ad informare, ad insegnare, a far sapere. Estranea al sapere, dunque ad ogni determinazione o ad ogni attribuzione predicativa, la confessione divide questo destino con il movimento apofatico... Agostino non risponde solo alla questione: perché confessarmi a te, Dio, che sai tutto dapprima? Parla di 'fare la verità' (*veritatem facere*); ciò non torna a rivelare, a svelare né ad informare nell'ordine della ragione cognitiva. A testimoniare, forse» (*Salvo il nome (Post-scriptum)...*, 132-133). «... pleurant l'inavouable vérité, autrement dit, vous aurez fini par comprendre, qu'une confession n'a rien a voir avec la vérité» (*Circonfession* par. 21, 103); cf. 3, 19; 9, 48-50; 11, 56-57; *Donare il tempo...*, 165-166.

¹²¹ «... comme si Augustin voulait encore, à force d'amour, faire qu'en arrivant à Dieu, à Dieu quelque chose arrive, et lui arrive *quelqu'un* qui transformât la science de Dieu en une docte ignorance» (*Circonfession...*, par. 3, 19).

Dio venisse chiamato a venire nell'esistenza, ad esistere nel differire, quasi che Dio fosse il nome dell'a-venire stesso che costituisce la singolarità¹²². Fare la verità significa, allora, esistere come metafora sempre ritratta (mai risolta nel proprio), come mai saturata apertura alla promessa della significazione, alla venuta del dono che viene sottraendosi¹²³ (come la grazia indisponibile, *gratis data*, di Agostino), aprendo/sospendendo interminabilmente la ragione. In effetti, «non c'è ragione perché ci sia il minimo dono»¹²⁴, in quanto è il dono (che nella confessione 'faccio' venire e saluto invocandone l'evento) a costituire sempre nuovo senso e nuova ragione. L'esistenza singolare, proprio perché inscritta nell'esperienza della gratuità eventuale, si dice al di là della ragione economica, della verità 'sensatamente' riconosciuta, posseduta, prevista¹²⁵. Essa vive, piuttosto, della razionalità impossibile, emorragica, senza garanzia dell'esposizione assoluta alla venuta ('salvifica'? distruttiva?)¹²⁶ dell'altro.

Per questo, l'affermazione confessiva capitale che Derrida contrappone contro il sistema di Bennington è: «'On demande toujours pardon quand on écrit... Pardon, pour rien'»¹²⁷. La confessione invoca l'a-venire credendolo come dono, sguardo amoroso, miracolo di vita (seppure sempre minacciato dall'apocalittica possibilità di morte): Dio, il messianico, appunto. Il perdono è la modalità relazionale, confessiva con il dono: il 'fine' della traccia della scrittura, della metafora del tutt'altro che diviene in me, dell'essere costituito *par-don* (a partire dal dono e grazie al dono dell'altro)¹²⁸. Per questo, la decisione che si apre alla venuta confessiva del dono non può

¹²² «Dieu existe dans la mesure où des gens croient en Dieu» (*Confession et «Circonfession»...*, 85). Come non ricordare il luterano «*fides creatrix divinitatis*», reinterpretato da Feuerbach?!

¹²³ «Come se si trattasse di produrre, confessandola, la verità di ciò che non aveva mai avuto luogo» (J. DERRIDA, *Le monolinguisme de l'autre*, Paris 1996, tr. it. *Il monolinguisimo dell'altro*, Milano 2004, 83); cf. 81-97, su confessione, lingua dell'altro come venuta dell'altro, promessa escatologico/messianica.

¹²⁴ *Donare il tempo...*, 78.

¹²⁵ «L'événement est quelque chose de vrai, l'être vrai – non pas la vérité – de ce qu'on ne saurait nier. Il arrive au-delà de toute performativité, au-delà de toute théorie. Il arrive, et c'est vrai – c'est l'«être vrai» qui appartient pas à la vérité en termes d'*aletheia*, d'*homoiosis*, d'*adequatio*, et ainsi de suite, mais vrai. Il arrive» (*Confessions et «Circonfession»...*, 73). «Cette expérience de l'événement qui défait le constat aussi bien que le performatif, était la règle d'écriture de 'Circonfession'» (J. DERRIDA, *Réponse a C. Malabou*, in J.D. CAPUTO e M.J. SCANLON (edd.), *Jacques Derrida – Saint Augustin. Des Confessions...*, 264-275, in part. 269).

¹²⁶ «Nell'essere teso verso ciò che si dà a venire, so alla fine di non dover più discernere tra la promessa e il terrore» (*Il monolinguisimo dell'altro...*, 97).

¹²⁷ *Circonfession...*, par. 9, 47 e 50; cf. 46-48.

¹²⁸ Il perdono dice, pertanto, la dimensione passiva e mai attiva dell'esperienza autentica del dono: cf. J. DERRIDA, *Pardoner: l'imparadonnabile et l'imprescriptible*, Paris 2004, tr. it. *Perdonare. L'imperdonabile e l'imprescrittibile*, Milano 2004, 22-25; ne deriva «l'aporia che mi rende incapace di donare abbastanza o di essere abbastanza ospitale... al punto di credere, ne sono persino sicuro, che io debba sempre farmi perdonare, che io debba domandare perdono di non donare, di non donare mai abbastanza,

che essere (iperbole filosoficamente scandalosa, che pure costituisce il mistero della libertà graziata per Agostino) *decisione passiva*¹²⁹, esposizione della traccia differenziale che mi costituisce, metafora ritrattata, folle rispetto a qualsiasi logica della verità come presenza e possesso: la confessione consiste «en pardon demandé» in fondo *gratis* («pour rien»)¹³⁰, è essa stessa il dire quello che non sa. Dice di sé quello che non possiede, che non si possiede: *coram Deo*, testimonia¹³¹ dell'originaria non-identità dell'io con se stesso, che lo apre in sé all'altro avveniente che lo ri-scrive¹³², che da sempre lo circonda, lo taglia, ferisce, attraversa, distende oltre se stesso. Per questo, la *confessio* è sempre spettrale ed escatologica, è movimento suscitato dal *Venire* messianico dell'altro, cui – sempre in ritardo (*sero te amavi!*)¹³³ – continua a dire *Vieni!* (seppure esitando per l'indiscernibile nodo che lega nell'invocazione desiderio e paura, bisogno di anticipazione e posticipazione della venuta dell'Altro), cui continua a dire *Perdonami!*

di non offrire o accogliere abbastanza. Si è sempre colpevoli, si ha sempre da farsi perdonare quando si tratta del dono» (23-24). Al punto che si dovrebbe chiedere perdono persino per la pretesa 'meritoria' di aver chiesto perdono, in quanto il suo atto è irriducibilmente in ritardo, quindi mai assumibile come iniziativa del soggetto: decisione sempre infinitamente passiva, segnata da un dono inappropriabile.

¹²⁹ «Une décision est toujours passive et une décision de l'autre. C'est une chose qu'aucun philosophe en tant que tel ne peut légitimer, ne peut accepter, qu'une décision soit passive. C'est un scandale en philosophie, une décision passive, mais la décision est passive. C'est l'autre qui décide en moi. C'est toujours l'autre qui prend la décision, qui coupe... Decider veut dire couper. C'est interrompre la continuité du temps et le cours de l'histoire, couper. Pour qu'une telle coupure se produise, quelqu'un doit m'interrompre dans ma continuité. Si je décide que je puis décider, je ne décide pas. Pour que je décide, je dois avoir en moi quelqu'un d'autre qui coupe, qui interrompe la possibilité. Si je fais seulement ce que je peux faire, ce qui m'est possible, je ne fais rien. La décision est la décision de l'autre en moi» (*En composant «Circonfession»...*, 57). «La confession me traverse si elle se produit. Si elle se produit, la circonfession me traverse, me marque, ou me blesse» (*Confessions et «Circonfession»...*, 72). La decisione passiva è, quindi, quella che avviene a partire dal dono, iper-metaforica in se stessa perché estatica, oblativa, incapace di identificarsi, di darsi ragione: «Il dono sarebbe ciò che non obbedisce al principio di ragione: è, deve essere, ha il dovere di essere senza ragione, senza perché e senza fondamento. Il dono, se ce n'è, non appartiene alla ragione pratica. Esso dovrebbe restare estraneo alla morale, alla volontà, forse anche alla libertà, almeno a quella libertà che viene associata alla volontà di un soggetto» (*Donare il tempo...*, 156).

¹³⁰ «... la vérité *essentielle* de l'aveu n'ayant donc rien à voir avec la vérité, mais consistant, si du moins on tient à ce qu'il consiste et qu'il y en ait, en pardon demandé, en une demande plutôt... de pardonner, pardon, pour rien» (*Circonfession...*, par. 9, 49-50).

¹³¹ «Je m'adresse ici à Dieu, le seul que je prenne à témoin, sans savoir encore ce que veulent dire ces mots sublimes, et cette grammaire française, et à, et *témoin*, et Dieu, et *prendre*, prendre Dieu, et non seulement je prie, comme je n'ai jamais cessé de le faire dans ma vie, et le prie, mais je le prends ici et le prends à témoin, je me donne ce qu'il me donne» (*Circonfession...*, par. 11, 57). «Senza Dio non c'è testimone assoluto. Non c'è testimone assoluto che si prenda a testimone della testimonianza» (*Fede e sapere...*, 30).

¹³² «... car à puiser le non-savoir dans l'avenir de la survenue, je ne le trouve nulle part ailleurs que dans la confession de ma mémoire» (*Circonfession...*, par. 28, 135).

¹³³ Sulla centralità del *sero te amavi* nel suo pensiero, cf. J. DERRIDA, *En composant «Circonfession»...*, 51-52.

Folle, escatologica esperienza che vive quello che non dovrebbe essere (perché solo il ritardo e la colpa costituiscono il soggetto), il perdono rivela l'eteronomia che iscrive originariamente ogni atto o proprietà dell'io nella gratuità; per questo è possibile soltanto invocare il perdono dall'altro, mai concedere davvero perdono (il che presupporrebbe un'integrità immune dal debito del soggetto che lo accorda); per questo il perdono, che per Ricoeur è difficile, è per Derrida impossibile¹³⁴, in quanto si perdona davvero soltanto l'imperdonabile: esso espone il soggetto in costitutivo ritardo alle aporie della decisione nei confronti di una giustizia infinita (di cui va pensata non soltanto la fondamentale portata politica, ma anche l'archi-traccia teologica), rispetto alla quale, nella sua stessa doverosa assunzione, il soggetto non può che aver spergiurato, 'peccato'; e, paradossalmente, questo continuare a confessarsi colpevole è l'unica modalità attraverso la quale il soggetto rimane aperto all'a-venire del dono¹³⁵ (come in Agostino, che confessa che è lo Spirito stesso ad operare il suo continuare ad invocare la venuta dello Spirito in lui, perché tolga il peccato che egli continua irriducibilmente ad essere).

La confessione è pertanto tale soltanto in quanto nesciente, inerme, passiva esposizione all'evento, generata e nutrita dall'altro; «*Confessio hostia est Deo*»¹³⁶; parola sacrificale, eucarestia: «... au bout de mes 59 périodes, 59 respirations, 59 commotions, 59 compulsions à quatre temps, chacune un *cogito* augustinien qui dit *je suis à partir du manduco bibo, déjà je suis mort, c'est l'origine des larmes, je me pleure*»¹³⁷. L'identità del sé è memoria espropriata da una traccia donativa, differire interiore, struttura sacrificale visitata e nutrita dall'altro, fantasma di una vita che sopravvive alla propria morte (come Isacco), temporalità estatica che si scioglie nell'inconsistenza

¹³⁴ Cf. J. DERRIDA, *La parole. Donner, nommer, appeler*, in M. REVAULT D'ALLONNES E F. AZOUVI (edd.), *Paul Ricoeur 1*, Paris 2004, 26-39: «À ma proposition d'allure aporétique selon laquelle le pardon est, en un sens non-négatif, l'im-possible même (on ne peut pardonner que l'impardonna-ble...)...», Ricoeur opposa plus d'une fois une autre formule: 'Le pardon n'est pas impossible, il est difficile'» (27).

¹³⁵ «Il perdono come l'impossibile verità dell'impossibile dono. Prima del dono, il perdono... Al principio ci sarà stata la parola 'perdono', 'grazie'» (J. DERRIDA, *Perdonare...*, 100 e 102). Proprio perché assolutamente originario rispetto alla 'logica' gratuita della donazione, che costituisce il soggetto, il perdono (la confessione/circonsione infinita del sé) è l'origine inattingibile intorno alla quale sempre si gira e l'a-venire a partire dal quale solo si vive: «Le grand pardon qui n'est pas encore arrivé dans ma vie, je l'attends en effet comme l'unicité absolue, au fond le seul événement désormais, inutile de tourner en rond... depuis des années je tourne en rond cherchant à prendre à témoin non pour me voir être vu mais pour me remembrer autour d'un seul événement... en vue de ma seule circonsion, la circonsion de moi» (*Circonfession...*, par. 11, 59-60).

¹³⁶ AGOSTINO, *EnPs* 95,9.

¹³⁷ J. DERRIDA, *Circonfession...*, par. 25, 122.

invocativa/donativa del pianto o del sangue. Come se Agostino avesse in qualche modo intuito, attraverso il suo confessarsi teologico al Cristo morto-vivente, «spettro assoluto»¹³⁸, ciò che Derrida riconosce a Freud¹³⁹: scorgere il ritardo originario, la dimensione originariamente differita, impura, alterata della coscienza, il suo non essere presente a sé, se non come traccia/scrittura che fa memoria della vita per sopravvivere, la natura originariamente ritrattata, allegorica, metaforica della presenza della memoria, in cui l'altro è indisponibile supplemento originario, traccia morta-viva, vita già sempre passata, eppure vita sempre sopravvivente e a-venire. Ma non è proprio questo il dinamismo estatico della coscienza temporale, fratta e proiettata nell'avvento del Dono, descritto nelle *Confessiones*? Eucarestia significa, allora, confessare che la propria vita è nutrita spettralmente della traccia/metafora della propria morte – «Je posthume comme je respire»¹⁴⁰ –, condizione di sopravvivenza, di apertura a un'esperienza estatica di alterità di vita, di donazione sempre a-venire. Questo significa che ogni ontologia presuppone un'«hantologie», una logica della spettralità, della sostituzione della traccia, insomma una metaforologia, di cui la confessione è scrittura appunto spettrale, testamentaria (cristologica, eucaristica, appunto!), viva/morta, che confessa il proprio vivere la morte – «*Vita mortalis an mors vitalis*»¹⁴¹ –, perché la vita avvenga.

Strutturalmente eucaristica, la metafora della confessione (come quella della circoncisione interiore) raccoglie in sé testimonianza, peccato-perdono, segreto, fede, sacrificio di sé, morte-vita, amore estatico, dono¹⁴², a partire dai quali si costituisce la soggettività come ospitalità ed esposizione

¹³⁸ Cf. *Spettri di Marx...*, 159-220: Cristo è «il più spettrale degli spettri..., il più grande e 'il più incomprensibile dei fantasmi'..., spettro assoluto» (182). Sull'inquietante spettralità del messianismo, cf. 40; 209; *Apories. Mourir – s'attendre aux «limites de la vérité»*, Paris 1996, tr. it. *Aporie. Morire – attendersi ai «limiti della verità»*, Milano 1996, 29-31; 53-55; *Politiques de l'amitié*, Paris 1994, tr. it. *Politiche dell'amicizia*, Milano 1995, 315-316.

¹³⁹ Cf. J. DERRIDA, *Freud et la scène de l'écriture* (1966), quindi in *L'écriture et la différence*, Paris 1967, tr. it. *La scrittura e la differenza*, Torino 1971, 255-297, in part. 273-274.

¹⁴⁰ *Circonfession...*, par. 5, 28.

¹⁴¹ AGOSTINO, *Conf* I,6,7; ricordo che il passo si apre con l'affermazione di *Giobbe* 42,6 (sec. LXX): «*me terram et cinerem*». Sulla metafora radicalissima del cenere, cf. J. DERRIDA, *Feu la cendre*, Paris 1971, tr. it. *Ciò che resta del fuoco*, Milano 2000; qui mi limito ad una citazione: «La cenere sopravviene al posto del dono» (59), ne è il resto: «La cendre crue» (cf. 63-65).

¹⁴² Commentando PatoĔka, afferma Derrida: «Il 'rivolgimento' cristiano che converte a sua volta la conversione platonica è l'irruzione di un dono. Un evento dona il dono che trasforma il Bene in Bontà dimentica di sé e in amore che rinuncia a se stesso... Quello che è donato – e si tratterà anche di una certa morte – non è un qualcosa, bensì la bontà stessa, la bontà donatrice, il donare o la donazione del dono... I temi cristiani possono raccogliersi intorno al *dono* come dono della morte, il dono senza fondo di una certa morte: l'amore infinito (il Bene come bontà che si dimentica infinitamente), il peccato e la salvezza, il pentimento e il sacrificio» (*Donare la morte...*, 78 e 86).

e niente affatto come proprietà o atto di dominio trascendentale¹⁴³. In profonda assonanza con la dimensione assolutamente gratuita dell'agostiniano Dono escatologico – lo Spiritus che viene –, Derrida coglie perfettamente (a differenza di Ricoeur) la natura radicalmente eteronoma del soggetto confessivo, decostruito nella sua presenza e padronanza di sé. Al punto che se la *confessio* agostiniana operata dalla grazia indebita di Dio è storica traccia/metafora originaria del pensiero decostruttivo di Derrida, emerge l'immensa questione del rapporto tra *metafora storico-religiosa e senso concettuale*, tra archetipo del messianismo escatologico-donativo cristiano (più che giudaico!) e decostruibile autonomia secolarizzante del filosofico, che però si autodecostruisce come «messianico senza messianismo»¹⁴⁴. Comunque, la confessione è aperta dall'evento che è del tutto al di fuori di qualsiasi orizzonte fenomenologico di attesa, di riconoscimento, di condizionamento¹⁴⁵ (di contesto storico-religioso!). Se la metafora è il trasporto del soggetto ad *altro*, nella confessione questo trasporto si rivela donato, in quanto la vera, impossibile, inassumibile eppure imperativa decisione del soggetto è sempre scandalosamente passiva (come la libertà operata dalla grazia agostiniana), operata, chiamata *fuori di sé* dallo sguardo dell'Infinito, che fonda la responsabilità/l'esposizione lévissianamente assoggettata del soggetto nei confronti dell'Altro¹⁴⁶, di Dio come nome del

¹⁴³ Cf. J. DERRIDA, *Adieu à Emmanuel Lévinas*, Paris 1997, tr. it. *Addio a Emmanuel Lévinas*, Milano 1998, 107.

¹⁴⁴ Appunto il «messianico senza messianismo» di Derrida sarebbe «un doppiante non dogmatico del dogma, un doppiante filosofico, metafisico e in ogni caso *pensante* che 'ripete' senza religione la *possibilità* della religione... Immensa e temibile questione... Tutto succede come se la sola analisi del concetto di responsabilità [come di quello di messianismo escatologico] fosse tutto sommato capace di produrre il cristianesimo: più precisamente la possibilità del cristianesimo. Tanto vale concludere, viceversa, che questo concetto di responsabilità è cristiano da parte a parte ed è prodotto dall'avvento del cristianesimo» (*Donare la morte...*, 86). Come prova dell'intima risonanza tra ricerca filosofica contemporanea ed eredità cristiana, cf. M. FERRARIS, *Mimica. Lutto e autobiografia da Agostino a Heidegger*, Milano 1992, che, incrociando Agostino con Heidegger e Derrida, così conclude il suo volume: «Senza un dono che precede ogni calcolo non esisterebbe non solo l'anima, ma nemmeno l'attesa e la speranza in una grazia che sia la venuta dell'altro» (127).

¹⁴⁵ «L'invenzione dell'altro... La sua differenza fa segno verso un altro sopravvivere, verso un'altra invenzione che vagheggiamo, quella del tutt'altro, quella che lascia venire un'alterità ancora non anticipabile, per la quale ancora non sembra pronto, disposto, disponibile alcun orizzonte d'attesa... Prepararsi a questa venuta dell'altro è ciò che si può chiamare decostruzione» (*Psyché. Invenzione dell'altro* (1984-1986), quindi in *Psyché. Invenzioni de l'autre. Tome I*, Paris 1997, tr. it. *Psyché. Invenzioni dell'altro*, Milano 2008, I, 11-66, in part. 57-58). «Paradossalmente, l'assenza di orizzonte condiziona l'avvenire stesso. Il sorgere dell'evento deve forare ogni orizzonte di attesa» (*Fede e sapere...*, par.9, 9); cf. par. 21, 19.

¹⁴⁶ «Asimmetria assoluta... Dio mi (ri)guarda ed io non lo vedo ed è a partire da questo sguardo che mi (ri)guarda che inizia la mia responsabilità... Non nell'autonomia (kantiana) di ciò che mi vedo fare in tutta libertà e di una legge che mi do, ma nell'eteronomia del 'ciò mi (ri)guarda' anche laddove

Tutt'altro, a partire dal quale ogni altro è nominato¹⁴⁷. Un pensiero della *confessio* non può, pertanto, che essere strutturalmente escatologico, ultimo, esposto al rischio dell'alterità nell'accoglienza della vita sino alla possibilità estrema della morte¹⁴⁸. La *confessio*, allora, è la paradossale, «catastrofica» comunicazione dell'amore, nel mantenimento del segreto della singolarità assoluta. Ove il *je suis* si rivela sin dall'origine e sempre a-venire passivamente visitato, sacrificato, *in-fans* circoscritto (battezzato, eucaristicamente nutrito) dall'Altro, prima di qualsiasi attività, intenzionalità, proprietà, fondazione nel presente¹⁴⁹. Persino nell'insistenza sul non sapere *perché* abbia scelto di chiamare in causa Agostino, organizzando la sua risposta «in/subordinata» a Bennington, Derrida testimonia della dimensione originariamente *passiva* della propria confessione¹⁵⁰; come è confermato dall'impressionante coincidenza tra le autobiografie di Derrida, Agostino e Rousseau, tutte 'veramente' segnate dall'inezia di un furto di frutta come

io non vedo niente, non so niente, non ho l'iniziativa, laddove non ho l'iniziativa su ciò che mi ingiunge di prendere delle decisioni – che nondimeno saranno le mie e che dovrò assumermi da solo» (*Donare la morte...*, 122-123).

¹⁴⁷ «Dio è dovunque sia del tutt'altro... Ciascuno di noi, ciascun altro, ogni altro è infinitamente altro nella sua singolarità assoluta, inaccessibile, solitaria, trascendente, non manifesta, non presente originariamente al mio *ego*... Quello che si dice del rapporto di Abramo con Dio si dice del mio rapporto senza rapporto con *ogni altro come tutt'altro*, in particolare con il mio prossimo... Ogni altro (*tout autre*) è tutt'altro (*tout autre*) (assolutamente altro). Da questo punto di vista, ciò che *Timore e tremore* dice a proposito del sacrificio di Isacco è la verità. Tradotta in un racconto straordinario, essa mostra la struttura stessa del quotidiano. Annuncia nel suo paradosso la responsabilità di ciascun istante per ogni uomo e ogni donna» (*Donare la morte...*, 110-111).

¹⁴⁸ «J'aurai toujours été eschatologique, si on peut dire, à l'extrême... et comme pas un j'ai fait de l'*eschaton* un blason de ma généalogie, le bord des lèvres de ma vérité» (*Circonfession...*, par. 15, 74). «Je suis eschatologique de bout en bout. Je dis quelque part que j'ai un terrible gout de l'eschatologie, du dernier. J'en suis obsédé. C'est la mortalité. Je suis donc eschatologique» (*Confessions et «Circonfession»...*, 82).

¹⁴⁹ Ricordo che proprio a partire da un passo leibniziano che, riferendosi in particolare a Silesius, segnalava «passi straordinariamente audaci, colmi di metafore difficili e tendenti quasi all'ateismo» (130), vengono chiamate in causa le *Confessiones* di Agostino in *Salvo il nome (Post-scriptum)*...; risulta quindi legittimo riferire all'«eccessiva» retorica teologica delle *Confessiones* la definizione della decostruzione, che nella conclusione del testo viene metaforicamente esemplata con la teologia negativa, proprio in relazione ai temi del dono e dell'a-venire escatologico: «La 'decostruzione' è sovente stata definita come l'esperienza stessa della possibilità (impossibile) dell'impossibile, del più impossibile, condizione che essa divide con il dono, il 'sì', il 'vengo', la decisione, la testimonianza, il segreto, etc... E forse la morte» (137); «La teologia negativa... Letteratura inesauribilmente ellittica, taciturna, criptica, ostinatamente in disparte da ogni letteratura, persino inaccessibile persino laddove essa sembra cedere, esasperazione di una gelosia che la passione conduce al di là di se stessa, la si crederebbe fatta per il deserto o per l'esilio. Tiene il desiderio con il fiato sospeso e, dicendo sempre troppo o troppo poco, essa vi lascia ogni volta senza abbandonarvi mai» (177).

¹⁵⁰ «Je ne me rappelle pas pourquoi..., après avoir lu le texte de Geoff, j'ai choisi saint Augustin. Je ne me souviens pourquoi. Je le jure» (*En composant «Circonfession»...*, 66).

evento fondativo negativo, colpa originaria, assoggettamento passivo che costituisce la soggettività¹⁵¹.

Agostinianamente, il soggetto confessante è per Derrida un resto circosciso, un fantasma, un rinvio che si ritratta, un morto-vivente sdoppiato, che chiede perdono, piangendo, invocando la venuta del dono, che solo consente alla stessa confessione di non speriurare, di non appropriarsi della sua decisione passiva. Riconoscere questo debito strutturale nei confronti di Agostino non significa, certo, misconoscere quanto il pensiero Derrida – nella sua iperbolica decostruzione di qualsiasi dogmatismo identitario culturale, metafisico, religioso – sia radicalmente eversivo nei confronti di quell'apocalittica della grazia (tanto più della nozione ontologicamente onnideterminante di predestinazione)¹⁵², come lo è, pur nel suo infinito rispetto, nei confronti della storia della rivelazione cristiana (si pensi ad esempio alla decostruzione del privilegiamento cristiano dello Spirito nei confronti della lettera¹⁵³ e viceversa il riscatto della traccia e della *littera*). D'altra parte, lucidamente il cristianesimo e in particolare la confessione agostiniana del Dono escatologico sono riconosciuti come l'orizzonte tradizionale di appartenenza che più a fondo continua a segnare storicamente la decostruzione come pensiero dell'a-venire della giustizia indecostruibile, nella quale continua a risuonare la radicalità razionalmente 'folle', singolarissima dell'evento del Dono di grazia¹⁵⁴. Se la questione *ultima* della metafora è come fuoriuscire dal circolo vizioso della relazione predeterminata tra figurato e proprio, ove la volontà di affermazione di sé nella presenza insieme si tiene e

¹⁵¹ «Le fait est que moi-même, dans *Circonfession* – et je ne mentais pas –, je confesse avoir été pris par un propriétaire terrien en Algérie pour avoir volé du raisin. Ça m'est arrivé! Cela reste pour moi une blessure, qui compte dans ma vie!» (J. DERRIDA, *En composant «Circonfession»...*, 66); cf. *Circonfession...*, par. 31, 147-148; e 25, 121-125, ove si ricorda come «tout ce qui précède était écrit sur la trace de sA, les seules 'images', très vagues, que je garde de ma petite enfance venant de la rue Saint-Augustin» (124), la strada nella quale era stato dato, all'*infans* Jacques Derrida, di 'abitare'.

¹⁵² «Non possiamo e non dobbiamo, è una legge e un destino, rinunciare all'*Aufklärung*, in altre parole a ciò che si impone come il desiderio di chiarezza e di rivelazione, per demistificare o, se preferite, per decostruire lo stesso discorso apocalittico e con esso tutto ciò che specula sulla visione, l'imminenza della fine, la teofania, la parousia, il giudizio finale ecc.» (J. DERRIDA, *D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie*, tr. it. *Di un tono apocalittico adottato di recente in filosofia*, in AA.VV., *Disegno. La giustizia nel discorso*, Milano 1984, 107-143, in part. 130); cf. *Fede e sapere...*, par. 11, 9-10.

¹⁵³ Sulla decostruzione dello Spirito, di quell'ambiguo liberante/distruittivo «Spirito-in-fiamma» che costituisce la vocazione/maledizione dell'occidente, in particolare a partire dalla singolare, progressiva rilevanza – sinistra, eppure esemplare – che assume in Heidegger, cf. J. DERRIDA, *De l'esprit. Heidegger et la question*, Paris 1987.

¹⁵⁴ «Se c'è da decostruire, è il cristianesimo (punto)... perché un certo cristianesimo si caricherà sempre dell'iperbole più esigente, più *esatta* e più escatologica della decostruzione» (J. DERRIDA, *Toccare, Jean-Luc Nancy...*, 83).

si illude, soltanto l'altra *metafora* del messianismo escatologico¹⁵⁵, quindi la confessione dell'ospite inatteso che mi invade e mi signoreggia ospitandomi in me, è in grado di rompere il circolo identitario, logocentrico, trascendentale della volontà di potenza metafisica. Religioso fondarsi nella fedeltà a una promessa data (circoncisione/battesimo, linguaggio, testo già mi costituiscono nella memoria tradizionale della donazione)¹⁵⁶, possibilità impossibile, apertura all'indecidibile che decide della mia decisione, alterazione donativa e non concettuale o ermeneutica del soggetto, dimensione soltanto escatologica della verità, irruzione salvifica/catastrofica dell'incondizionato *fuori luogo*, follia estatica dell'*altrove* che è la metafora: soltanto gli atti paradossali della fede, della testimonianza, della confessione sono in grado, dicendo il silenzio gratuito dell'inverificabile, di significarli; quindi di offrirli come archetipi della stessa confessante riflessione su di sé che fonda la letteratura occidentale come ripetizione non credente, spergiuro confesivo del sacrificio di Abramo¹⁵⁷.

Il silenzio assoluto, singolarissimo dell'Abramo kierkegaardiano al cospetto del 'd(on)argli la morte' (in Isacco) da parte di Dio, assume pertanto una portata metaforico-confessiva decisiva¹⁵⁸. In analogia con la teologia negativa, la *confessio* – che invoca, prega, esulta, ringrazia, piange, insomma sempre s-ragiona e, se ragiona, ragiona delirando, balbettando in timore e tremore di essere 'parlata' dall'altro – sarebbe la paradossale possibilità di parlare tacendo, ritrattandosi, di *comunicare* l'amore in cui si è costituiti dal

¹⁵⁵ «L'altro è in me prima di me; l'ego (anche collettivo) implica l'alterità come propria condizione. Non si tratta di un io che eticamente fa posto all'altro; ma che è strutturato dall'alterità in lui e che è lui stesso in stato di autodecostruzione, di dislocazione. Per questo poco fa esitavo a dire 'etica'. Questo gesto è la possibilità dell'etica, ma non è semplicemente etica; perciò parlo di messianico; l'altro in ogni modo c'è, verrà, se vuole, ma prima di me, prima che abbia potuto prevederlo» (J. DERRIDA (con M. FERRARIS), *Il gusto del segreto*, Roma-Bari 1998, 101).

¹⁵⁶ «Un discorso a venire – sull'a-venire e la ripetizione. Assioma: non c'è a-venire senza eredità e possibilità di *ripetere*. Non c'è a-venire senza qualche *iterabilità*, almeno sotto la forma dell'alleanza a sé e della *conferma* del sì originario. Non c'è a-venire senza qualche memoria e promessa messianiche, di una messianicità più antica di ogni religione, più originaria di ogni messianismo... Nessuna promessa, dunque, senza la promessa di una conferma del sì. Questo *sì* avrà implicato e implicherà sempre la fedeltà o la fedeltà di una fede. Nessuna fede, dunque, né avvenire, senza che un'iterabilità supponga una tecnica, una macchinalità, un automatismo» (J. DERRIDA, *Fede e sapere...*, par. 38, 51-52).

¹⁵⁷ Cf. la seconda parte di *Donare la morte...*, «La letteratura al segreto. Una filiazione impossibile», 145-186.

¹⁵⁸ «Che non ci sia nessun terzo tra noi, nessuna generalità, nessun sapere calcolabile, nessuna deliberazione condizionale, nessuna ipotesi, nessun imperativo ipotetico, affinché l'alleanza sia assoluta e assolutamente singolare nell'atto di elezione. Tu ti impegnerai a non aprirti a nessuno... Per questo bisogna che nulla venga detto e che in fondo tutto questo, nella profondità senza fondo di questo fondo, non voglia dire nulla. 'Perdono per non voler dire...'. Insomma, bisognerebbe che il segreto da mantenere fosse in fondo senza oggetto, senza altro oggetto se non l'alleanza incondizionatamente singolare, l'amore folle tra Dio, Abramo e ciò che da lui discende» (*Donare la morte...*, 181-182).

dono, ma mantenendo il segreto della singolarità assoluta, confessando il centro abissale, indisponibile ed eventuale della soggettività visitata dalla gratuità avveniente dell'altro, cui posso dire *Vieni* soltanto nella richiesta imperdonabile (perché infinitamente in ritardo e colpa) di perdono. Ove, proprio il rapporto paradossale tra singolarità, sacrificio di sé, fede, segreto, scandalo della fede come rottura del sistema metafisico, richiesta di perdono, rendimento di grazie e confessione dell'impossibile come a-venire del dono¹⁵⁹ spiegano come Derrida possa affermare, analogamente a quanto ripete in riferimento al teologo Agostino confessore delle lacrime, che il filosofo che l'interessa più profondamente, a cui sempre ha cercato di essere *fedele*, sia Kierkegaard¹⁶⁰.

Dinanzi alla radicalità di questa logica iperbolica dell'apertura all'evento impossibile (non ontologico) della donazione, mai signoreggiabile o condizionabile¹⁶¹, si comprende il sospetto di Derrida nei confronti dell'ermeneutica, che rischia sempre, proprio nella sua proiettiva ansia dialogica di comprensione dell'altro, malgrado le sue 'buone intenzioni', la chiusura in una logica identitaria della metafisica volontà di potenza, della teleologica *reductio ad unum* veritativa; come se mai fosse possibile postulare un soggetto autonomo liberamente e simmetricamente attivo nel dialogo, impegnato a difendere e ad affermare le proprie ragioni, senza doverlo ricono-

¹⁵⁹ «La storia non può diventare né oggetto decidibile, né totalità dominabile, proprio perché essa è legata alla *responsabilità*, alla *fede* e al *dono*. Alla *responsabilità*, nell'esperienza che si fa nelle decisioni assolute, prese senza continuità con un sapere o delle regole date, dunque prese nella prova stessa dell'indecidibile; alla *fede* religiosa, attraverso una forma di impegno o di rapporto all'altro che nel rischio assoluto si porta al di là del sapere e della certezza; al *dono* e al dono della morte, che mi mette in rapporto con la trascendenza dell'altro, con Dio come bontà dimentica di sé – e che mi dà ciò che mi dà in una nuova esperienza della morte. Responsabilità e fede procedono insieme, per quanto paradossale possa sembrare ad alcuni e tutte e due dovrebbero, d'un solo passo, eccedere il dominio e il sapere. La morte data sarebbe questa alleanza tra responsabilità e fede. È a condizione di questa apertura eccessiva che ci sarebbe la storia» (*Donare la morte...*, 45).

¹⁶⁰ «È a Kierkegaard che sono stato più fedele e che mi interessa di più, se si può dire una cosa tanto semplicistica: l'esistenza assoluta, il senso che dà alla parola soggettività, la resistenza dell'esistenza al concetto e al sistema, è qualcosa cui tengo assolutamente e a cui non posso nemmeno pensare che non si tenga» (*Il gusto del segreto...*, 37).

¹⁶¹ «Un'invenzione deve annunciarsi come invenzione di ciò che non pareva possibile, altrimenti non fa che esplicitare un programma di possibili entro l'economia del medesimo. È in questa paradosia che è in gioco una decostruzione. Ciò di cui ci siamo stancati è l'invenzione del medesimo e del possibile, l'invenzione sempre possibile... *Lasciar venire* [l'altro], perché se l'altro è precisamente ciò che non si inventa, l'iniziativa o l'inventiva decostruttrici possono consistere solo nell'aprire, nel forzare la chiusura, nel destabilizzare delle strutture di preclusione per lasciar il passaggio dell'altro. Ma non si fa venire l'altro, lo si lascia venire preparandosi alla sua venuta... L'altro è precisamente ciò che non si inventa, ed è quindi l'unica invenzione al mondo, l'unica invenzione del mondo, la *nostra*, ma che inventa *noi*. Giacché l'altro è sempre un'altra origine del mondo e *noi siamo da inventare*. E anche l'essere del *noi*, e l'essere stesso: Al di là dell'essere» (*Psyché. Invenzione dell'altro...*, 64-65).

scere già infinitamente indebitato, assoggettato e costituito da una relazione donativa – in sé e con l'altro – del tutto asimmetrica e indominabile. Questa obiezione decostruzionista, che Derrida rivolge contro l'ermeneutica storico-dialogica di Gadamer¹⁶², si adatta perfettamente a tutta l'ermeneutica ricoeuriana. Per Derrida, io non comprendo mai l'altro, ma lo fraintendo sempre colpevolmente, pur riconoscendo la sporgenza incolmabile della sua venuta assolutamente singolare; questo non significa affatto che – nella mediazione del terzo del diritto e della politica – io non debba portare l'altro, assumerne il riconoscimento, impegnarmi allo spasimo per l'impossibile venuta della democrazia-a-venire, della giustizia-a-venire; ma io lo posso portare soltanto come *tutt'altro*, come segreto assoluto del mio stesso essere passivamente costituito, come colui che viene chiedendomi la morte/il sacrificio di me stesso, così donandomi a me stesso. È questa la mortale follia (de)generativa di vita (si pensi alla gravidanza) dell'autoimmunità, di cui l'eucarestia potrebbe essere metafora e la decisione passiva testimonianza¹⁶³. Il linguaggio, allora, non è dialogo, ma recezione del dono della parola: come la *confessio*, che riceve in bocca il Verbum, parla la lingua indisponibile e incomprensibile di un altro. Al dialogo ermeneutico, alla responsabilità etica che lo ispira, Derrida risponde con l'apocalissi messianica, con la donazione iperbolica che vanifica qualsiasi previsione economica (compresa quella etica del riconoscimento dell'altro), con l'impossibilità assoluta di prevedere, condizionare, comprendere, identificare in alcun modo il tutt'altro, che già sempre ha costituito l'io responsabile che è chiamato a confessarne l'enigmatico passaggio – infinitamente anarchico, indisponibile, incaturabile – mortale/vivificante (come nella rivelazione di Dio ad Abramo). Di tutto questo, la confessante teologia della grazia dell'*altro* Agostino pare essere influente metafora.

¹⁶² Cf. J. DERRIDA, *Guter Wille zur Macht (I). Drei Fragen an Hans-Georg Gadamer*, in PH. FORGET (ed.), *Text und Interpretation*, München 1984, 56-58, tr. it. *Buone volontà di potenza (Una risposta a Hans Georg Gadamer)*, in «Aut aut» 217/218, 1987, 59-62; e J. DERRIDA, *Ermeneutica come atto di scrittura. Colloquio con Paola Maratti-Guénoun*, in «Teoria» 15, 1995, 95-104.

¹⁶³ «Se un evento degno di questo nome deve arrivare, è necessario, al di là di qualsiasi controllo, che agisca su una passività. Esso deve colpire una vulnerabilità esposta, senza immunità assoluta, senza indennità, nella sua finitudine e in modo non orizzontale, laddove non è ancora o non è già più possibile affrontare e fronteggiare l'imprevedibilità dell'altro. Da questo punto di vista l'autoimmunità non è un male assoluto. Essa permette l'esposizione all'altro, a *ciò che* viene e a *chi* viene – e deve dunque restare incalcolabile... Ciò che occorre pensare, qui, è questa cosa inconcepibile o in conoscibile, una libertà che non sia più il potere di un soggetto, una libertà senza autonomia, un'eteronomia senza schiavitù, insomma qualcosa come una decisione passiva» (*Stati canaglia...*, 216-217). «Anche là dove appare in sé, in me, la decisione è sempre dell'altro, il che non mi esonera da alcuna responsabilità» (*Fede e sapere...*, par. 21, 19); cf. 33, 37.

Conclusione

Nella loro divergenza, Ricoeur e Derrida (due differenti significazioni filosofiche del differire della metafora cristiana) aiutano, forse, a comprendere la radicalità della *retractatio* della metafora agostiniana, il gratuito, irriducibile differire del Dono (confessato dall'*altro* Agostino) nei confronti della metafora ontoteologica, come di qualsiasi *intentio* umana della ricerca e dell'interpretazione della verità (proposta dal primo Agostino). Nella prospettiva dell'*altro* Agostino – che pare originalmente reinterpretata nella post-heideggeriana decostruzione derridaea del rapporto metafora/concetto e nel ritrarsi della metafora nel confessivo differire all'a-venire del dono–, la metafora infinita della libertà umana proiettata verso l'ulteriorità ontologica del mistero della trascendenza – rilanciata dall'ermeneutica neokantiana di Ricoeur, sollecitata in profondità dal confronto con la tradizione cristiana, da Ireneo a Origene, dal Nisseno al primo Agostino – resta ancora troppo greca, metafisica, sempre esposta al rischio della cattura del/nel Senso, persino nel 'poetare' speculativo dell'*intentio* che interpreta o gioca con i *signa* dell'Essere, pur essendo heideggerianamente giocati in esso e da esso¹⁶⁴.

¹⁶⁴ Tenendo presente la centralità della metafora agostiniana del *ludus* ermeneutico, sono del massimo interesse alcune affermazioni di Gadamer: «Ciò che in questa prospettiva s'intende per verità si può ancora definire nel modo più adeguato attraverso il concetto di *gioco*... L'atteggiamento del giocatore non può essere inteso come un atteggiamento della soggettività, giacché è piuttosto il gioco stesso che gioca, includendo in sé i giocatori e facendosi esso stesso l'autentico *subjectum* del gioco. Conformemente a ciò, anche qui non si deve parlare tanto di un giocare con il linguaggio o con i contenuti dell'esperienza o della trasmissione storica, bensì del gioco che gioca il linguaggio stesso, il quale ci si rivolge, ci si offre e si sottrae, pone domande e si dà esso stesso le risposte, acquietandosi. Il comprendere non è dunque un gioco nel senso che chi comprende mantenga un atteggiamento di ludico disimpegno e rifiuti di prendere una precisa posizione rispetto all'appello che gli viene rivolto... Chi comprende è già sempre in un accadere in cui un determinato senso si fa valere... Nel comprendere siamo inclusi entro un accadere di verità e arriviamo in un certo senso troppo tardi se vogliamo sapere ciò che dobbiamo o non dobbiamo credere» (H.G. GADAMER, *Verità e metodo*, Milano 1983, 558-559). Queste pagine conclusive del capolavoro di Gadamer ci rivelano come la sua ermeneutica, profondamente influenzata dal pensiero dell'evento del secondo Heidegger, tenti di pensare con rigore filosofico l'accadere dell'ulteriorità eventuale del Senso rispetto al potere soggettivo di significazione (non a caso definito come un credere il cui sapere è sempre in costitutivo ritardo rispetto alla Verità che l'ha generato), che ha evidenti risonanze agostiniane, come testimonia, poche pagine sopra, l'illustrare la propria interpretazione ermeneutica del linguaggio con l'esplicito, fondamentale riferimento ad Agostino e alla sua metafora del Verbo come Luce creativa (cf. 550-552). Siamo anche in questo caso dinanzi ad un dopione non dogmatico del dogma agostiniano del Dono gratuito, dell'evento/avvento dello Spirito come costitutivo dell'orizzonte di Verità. Cf. A. ROMELE, *L'esperienza del verbum in corde*..., parte prima: «Gadamer interprete di Agostino», 23-94, che prende le mosse dall'interpretazione dell'agostiniano «*verbum cordis*» proposta nel fondamentale par. «*Sprache und Verbum*» di H.G. GADAMER, *Verità e metodo*..., 480-490; cf. in part. A. ROMELE, *L'esperienza del verbum in corde*..., 60-69, ove di grande interesse sono i riferimenti alla neoluterana ermeneutica teologica di Ebeling, influente – ovviamente con Schleiermacher e Dilthey – su Gadamer (cf. *Verità e metodo*..., 211-220). Resta comunque fermo che, se l'inevitabile de-

L'ulteriorità, l'eccedenza agostiniana torna ad essere, piuttosto, quella ebraica apocalittica del mistero della personalità irriducibile al senso dato, dell'antropomorfo Soggetto assoluto che si rivela nel Nome segreto di *Esodo* 3,14, che non è quello ontoteologico dell'*io sono colui che è*, ma (come lo stesso Ricoeur ha chiarito, con Rosenzweig) quello sempre escatologico, per questo assolutamente apofatico e impensabile, dell'*io sarò quel che sarò*. La metafora apocalittica di Agostino – per la sua dimensione carismatica ed eventuale, di (quasi?) impossibile metabolizzazione filosofica –, essendo confessione dell'evento gratuito del Dono, della Persona che è *Spiritus vivificans*, richiama la razionalità alla sua dimensione carnale, storica, temporale, insuperabilmente mortale e all'eteronomia radicale che solo estaticamente può significarla. La metafora differita, ritrattata testimonia, allora, la messa in questione 'apocalittica', escatologico-donativa della significazione. L'autentica razionalità, messa in crisi nel suo presunto potere d'identificazione idealistica e di appropriazione del sé, è catastroficamente aperta sull'ulteriorità eventuale del Dono messianico: il suo indominabile *Transfert* è l'unica autentica, efficace, inappropriabile (antiumanistica!) Metafora¹⁶⁵. A un'ontologia dell'atto, a un'ermeneutica della libertà (Ricoeur) subentra una charislogia dell'impossibile, una confessione del «Vieni!» incondizionato/gratuito (Derrida).

Se dalla metafora non si esce, se essa si dissemiina infinitamente catturando in sé e contaminando il concetto, se essa custodisce la singolarità irriducibile dell'esistente manifestandone la *distentio* temporale e l'*intentio* escatologica, aperta sull'/dall'evento della donazione, nella relazione metafora-senso è ovviamente ricompreso il rapporto cristianesimo-filosofia. Non è forse vero che l'interpretazione della metafora – il suo poetico/con-

mitologizzazione filosofica non può non mettere fra parentesi la prospettiva teologico-dogmatica della dimensione carismatica-eventuale del Dono elettivo (che invece Derrida cerca di rilanciare, pur decostruendola), questo comporta l'inevitabile arretrare della prospettiva di Agostino (filosoficamente folle e paradossale, come affermava a ragione Lutero) rispetto alla razionalissima ontologia teofanica di stampo origeniano; non a caso, Gadamer stesso, quando fa riferimento alla «geniale» interpretazione agostiniana della creazione della luce come metafora della sua ermeneutica del linguaggio, non riesce poi a distinguere dalla «metafisica platonica-neoplatonica della luce» (550). Insomma, quello di Gadamer rimane un agostinismo ambiguo, perché ancora heideggerianamente ontologico, privo di *confessio* della differenza assoluta del singolare evento escatologico-carismatico. Discorso analogo, seppure all'interno di una più esplicita volontà di recupero della natura teologica dell'interrogazione filosofica, penso si possa fare nei confronti di Ricoeur e di J.-L. MARION e in particolare del suo *Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin*, Paris 2008.

¹⁶⁵ «Alors que la poétique du difficile de Ricoeur... invite le soi agissant et souffrant à un effort de réappropriation de son acte d'exister et que, dans ce geste éthique, elle esquisse un mouvement vers l'ontologie, la poétique derridienne de l'impossible renonce à tout 'procès de appropriation' ou de réappropriation et revendique une 'messianicité sans messianisme'» (J.-L. AMALRIC, *Ricoeur, Derrida...*, 150).

fessivo differire nei confronti del senso – sia in Ricoeur che in Derrida è sempre condizionata, non solo rappresentata, ma persino mediata da esempi, parerga, figure, metafore cristiane (allegoria spirituale, testo biblico, regno di Dio, dottrina paolina della giustificazione, imputabilità del soggetto responsabile per Ricoeur; messianismo a-venire, evento del dono costituente il soggetto, presenza eucaristica, persino incarnazione per Derrida)? E Agostino stesso non è una metafora privilegiata, ossessivamente ‘revenant’ del divenire segno (tempo, esistenza, storia, confessio) del senso? Quasi che – se dalla metafora non si esce, se il senso vi è infinitamente ritrattato – dallo spettro cristiano («il più spettrale degli spettri..., il più grande e ‘il più incomprendibile dei fantasmi’..., spettro assoluto», metafora delle metafore) non ci si riuscisse a liberare; quasi che la Verità occidentale fosse irreparabilmente ossessionata, guastata, decostruita dalla storico-religiosa logica kenotica del dono escatologico e del differire assoluto della singolarità contingente. Se quindi il simbolo privilegiato della metafora filosofica rimane quello del sole, luce divina che l’intelligenza aristotelica vede in sé, l’altra metafora lo toglie apocalitticamente nello sguardo d’amore, evento del dono personale rispetto al quale la singolarità (ma forse anche la filosofia?) rimane sempre esposta, cieca, grata: «Il sole del bene, fonte invisibile della visibilità intellegibile – ma che non è esso stesso occhio – diventa, al di là della filosofia, nella fede cristiana, uno sguardo. Uno sguardo personale, dunque, un volto, una figura e non un sole. Il Bene diventa Bontà personale – e sguardo che mi vede senza che io lo veda»¹⁶⁶.

Gaetano Lettieri

¹⁶⁶ J. DERRIDA, *Donare la morte...*, 125.

Kant: De Dieu à l'idée de Dieu

La concezione classica della coppia filosofia-teologia, quale si trova enunciata in particolare nella Summa di San Tommaso d'Aquino, è basata su una distinzione netta degli ambiti di ricerca delle due discipline. Con l'avvento della filosofia moderna, la posizione di Dio come unico oggetto della filosofia diviene progressivamente più visibile. In questa prospettiva, Dio viene pensato ormai a partire dalla sua sola idea, considerata come fondamento sufficiente di un discorso possibile, ovvero unico, ed esauritivo.

The classic design philosophy-theology of the couple, such as states in particular the Summa Theologica of St. Thomas Aquinas, based on a clear distinction of the research areas of these two disciplines. With the advent of modern philosophy, the progressive position of God as the sole object of philosophy is more visible. In this perspective, God is now thought from his one idea, considered sufficient basis for a possible speech, see unique and comprehensive.

La conception classique du couple philosophie-théologie, telle que l'énonce en particulier la *Somme théologique* de saint Thomas d'Aquin, repose sur une distinction nette des domaines de recherche de ces deux disciplines: la théologie, en effet, a un sujet bien déterminé, l'étant suprême ou Dieu; la philosophie quant à elle, est une enquête sur l'étant en général et rencontre Dieu uniquement comme sujet parmi tant d'autres, bien qu'elle lui (Dieu) reconnait une place privilégiée, du fait que cette rencontre se révèle être celle de la cause et du principe même de l'être.

Avec l'avènement de la philosophie moderne, la position progressive de Dieu comme unique objet de la philosophie est plus visible. Dans cette perspective, Dieu est désormais pensé à partir de sa seule idée, considérée comme fondement suffisant d'un discours possible, voir unique, et exhaustif.

Qu'on puisse dire quelque chose à partir de la simple considération de son idée, qu'on puisse *tout* dire et qu'en définitive l'Idée se substitue proprement à Dieu lui-même, autant d'étapes d'une évolution dont saint Tho-

mas d'Aquin avait perçu les signes avant-coureurs au niveau de sa critique de la preuve anselmienne et dont l'explosion décisive, avec Descartes, a engagé pour trois siècles le destin de la pensée.

Notre but sera de montrer comment avec Kant, toute la continuité de cette tradition se trouve remise en question. Avec la distinction kantienne du possible et du réel, nous trouvons un écart que l'homme ne peut pas dépasser, mais qu'il ne peut davantage supporter: d'où l'incessante exigence de la raison d'admettre quelque chose dans laquelle possibilité et réalité ne soient plus distinguées et qui existe nécessairement de manière inconditionnée. Dans cet être absolument-nécessaire, où possible et réel, se dépassent en se synthétisant, c'est naturellement Dieu que nous retrouvons comme Idée par excellence (ou plutôt idéal) de la raison humaine.

1. De Descartes à Hegel

Chez Descartes et ses successeurs, l'Idée revient comme signe d'un ailleurs, mais d'un ailleurs qui est paradoxalement notre site immédiat: «Enlevez-moi dans cette région heureuse et enchantée (de la philosophie)», demande «platoniquement» Ariste à Théodore. «Non, répond Théodore, je ne vous conduirai pas dans une terre étrangère, mais je vous apprendrai peut-être que vous êtes étranger vous-même dans votre propre pays¹». La découverte fondamentale de Descartes, ou plutôt l'axiome de base de toute la pensée moderne, c'est en effet que nous ne connaissons pas les choses là où elles sont, mais dans notre âme (Leibniz), en Dieu (Malebranche), dans notre cerveau (Hobbes, dont le matérialisme n'exclut nullement l'idéalisme), bref dans un *alibi* dont le nom générique est l'*idée* et avec lequel seul nous avons un rapport direct. Dans la veille comme dans le rêve, l'homme ne vit jamais que parmi ses idées («ses catins», dira Diderot), et dès lors le problème n'est plus comme chez Platon, celui de l'accès à l'idée, mais au contraire celui du moyen d'en sortir. On peut du reste le formuler de manière plus précise. Descartes, en effet, conserve l'équivalence platonicienne entre l'idée et l'essence (οὐσία) d'une chose, mais en transformant radicalement la signification d'*essence*, qui au lieu de «l'être vraiment être» (ὄντως ὄν) ne traduit plus qu'une limitation: «L'essence est la chose en tant qu'elle est *objective* dans l'entendement, l'existence est la chose en tant qu'elle est *hors* de l'entendement»². Dès lors, sortir de l'idée (de l'essence) signifierait

¹ N. MALEBRANCHE, *Entretiens sur la métaphysique*, Editions Cuvillier, Paris 1984, I, p. 60.

² R. DESCARTES, *Lettre à ****, 1645 in *Œuvres*, Adam-Tannery IV, p. 350.

rejoindre l'existence, mais comment l'entendement pourrait-il ainsi passer de *l'autre côté* de lui-même et accéder à quelque chose qui, par définition n'est que son autre et son dehors? Certes, dira-t-on, l'idée elle-même fait signe vers cet autre côté dans la mesure où elle donne toujours l'essence comme pouvant exister:

Le concept de toute chose contient son existence comme possible ou comme nécessaire. Les natures mêmes des choses sont appelées essences par les philosophes parce que nous ne les pouvons concevoir que comme douées d'être, c'est-à-dire d'existence³.

Mais que signifie cette référence, sinon, comme le montrera Kierkegaard, que tout savoir est transposition dans la possibilité, c'est-à-dire dans un mode d'être flottant avec lequel on peut jouer esthétiquement, mais qui n'inter-esse⁴ ni ne concerne effectivement? En fait, la sortie de l'idée (de l'essence, du possible, du rêve), ne peut avoir lieu, chez Descartes, que parce que deux idées ont la propriété paradoxale de me faire passer sur cet autre versant qu'est l'existence. Il s'agit, on s'en doute, de l'idée de moi-même et de l'idée de Dieu, et si, dans le premier cas, le lien idée-existence est seulement de fait, il sera, en revanche, nécessaire dans l'autre: «dans le concept d'un être souverainement parfait [est contenue] l'existence parfaite et nécessaire»⁵. Et non seulement l'existence possible ou contingente comme pour tout autre étant. Cette nécessité d'exister requise «pour le comble et l'accomplissement des perfections, sans lequel nous ne saurions concevoir Dieu»⁶. Pour employer un terme cher à Hegel, on arrive là à une pointe (*Spitze*) qui signifie un dépassement par achèvement: l'idée de l'être le plus parfait, dans la mesure où elle implique l'existence nécessaire, me fait passer au-delà de l'idée, ancrant dans l'existence la fable du savoir.

Sur ces deux points: moi, Dieu, il n'y a donc pas d'*alibi*: du seul fait que l'essence se donne à voir et simultanément, l'existence s'impose à nous, comme si le recto et le verso de l'idée, partout ailleurs séparés, se présenteraient ici seulement à la fois. Mais, dès lors, peut-on continuer à parler d'*idée*? À cette question, la réponse d'un Malebranche sera finalement négative. Cela est évident pour le moi, objet non pas d'une idée, mais d'un

³ *Epître à Voët*, in *Œuvres*, A.T., VIII, p. 60.

⁴ Cf. S. KIERKEGAARD, *Johannes Climacus*, *Œuvres complètes*, Editions de l'Orante, Paris 1975, trad. Tisseau, II, p. 360.

⁵ R. DESCARTES, *Méditations métaphysiques. Réponses aux secondes objections*, in *Œuvres*, A.T., II, p. 266.

⁶ *Notae in programma quoddam*, A.T., VIII, p. 363.

«sentiment» intérieur qui «m'apprend que je suis, que je pense, que je veux, que je sens, que je souffre, etc...», mais ne me fait point connaître ce que je suis, la nature de ma pensée, de ma volonté, de mes sentiments, etc.»⁷ En ce qui concerne Dieu, le problème est naturellement plus complexe. Sans doute, on peut dire, d'après Malebranche, que nous voyons l'idée de Dieu en tant que nous voyons l'idée de l'Être sans restriction, de l'Être en général, «en un mot de l'Être»⁸, mais il s'agit là moins d'une idée particulière que du fond sur lequel se détachent toutes nos idées des étants particuliers, comme les figures sont autant de modifications et de limitations de la même étendue intelligible. Cette dernière comparaison est du reste encore insuffisante. En effet, si les figures sont vues dans l'étendue, l'étendue elle-même est vue dans l'Être, mais l'Être, quant à lui, ne saurait être vu dans rien (et donc pas dans une idée), car rien justement ne lui est extérieur; n'ayant pas d'ailleurs ou d'alibi, il ne peut être vu qu'en lui-même:

On peut voir l'essence de telle créature sans en voir l'existence, son idée sans elle [...] mais il n'en est pas de même, car il n'y a rien de fini qui puisse représenter l'infini. L'on ne peut voir Dieu qu'il n'existe; on ne peut voir l'essence d'un être infiniment parfait sans en avoir l'existence; on ne peut le voir simplement comme un être possible; rien ne le comprend; rien ne le peut représenter. Si donc on y pense, il faut qu'il soit⁹.

Dieu est donc toujours là où il est, c'est-à-dire dans son existence, et il n'y a dès lors, semble-t-il, aucune place pour l'idée, à moins d'admettre l'hypothèse paradoxale d'une idée qui serait la chose même, «l'infini (étant) à lui-même son idée»¹⁰. Mais à cette aporie philosophique, la religion apporte sinon une solution, du moins un éclaircissement par l'évocation de la relation analogue (ou plutôt identique) qui unit le Père et le Fils: «il n'y a point d'autre idée de Dieu que son Verbe»¹¹. Le Verbe, en effet, désigne – théologiquement – Dieu en tant qu'il est l'Être (indéterminé, universel ou «sans restriction»); ou, plus précisément dit, c'est le même terme que nous appelons Dieu comme existant (singulier) et Être comme essence (universelle) – et, du reste, c'est d'elle-même que cette idée de l'Être en général (le «fond»)

⁷ N. MALEBRANCHE, *Entretiens sur la métaphysique*, éd. cit., p. 105.

⁸ Cf. *Recherche de la vérité*, *Œuvres Complètes*, Editions du CNRS, sous la direction d'André Robinet, Paris 1958-1967, III, 2, 8 et *Entretiens sur la métaphysique*, éd. cit., I, p. 87.

⁹ N. MALEBRANCHE, *De la recherche de la vérité*, IV, 11, Ed. André Pralard, Paris 1674-75, p. 459-460.

¹⁰ *Entretiens sur la métaphysique*, éd. cit., I, p. 87.

¹¹ *De la recherche de la vérité*, *Œuvres complètes*, VI, p. 166.

se forme pour atteindre sa pointe (son «comble») dans l'idéal (au sens kantien) de l'unique étant suprême:

Notre Dieu, c'est l'Être sans aucune restriction ou limitation. Il renferme en lui-même d'une manière incompréhensible à tout esprit fini toutes les perfections, tout ce qu'il y a de réalité véritable dans tous les êtres et créés et possibles. Il renferme en lui ce qu'il y a même de réalité ou de perfection dans la matière, le dernier et le plus imparfait des êtres, mais sans son imperfection, sa limitation, son néant; car il n'y a point de néant dans l'Être, de limitation dans l'infini en tout genre. Ma main n'est pas ma tête, ma chaise, ma chambre, ni mon esprit, ni le vôtre. Elle renferme pour ainsi dire une infinité de néants, les néants de tout ce qu'elle n'est point. Mais dans l'Être parfait il n'y a point de néant¹².

Comme le soulignera Schelling, Dieu, chez Malebranche, est donc quelque chose de plus que son être-l'Être, ou que son Idée, même si c'est seulement sous cet aspect qu'ici-bas nous pouvons l'aborder, comme nul ne va au Père que par le Fils. Chez Spinoza et Leibniz, au contraire, l'idée de Dieu va s'imposer décidément comme étant non seulement idée au sens propre du terme, mais comme idée par excellence, voire comme seule idée. Certes, la démonstration spinoziste de l'existence de Dieu semble évoquer à l'avance l'argument de Malebranche, dans la mesure où pour nos deux philosophes il est évident que Dieu est parce que nous ne pouvons le voir que là où il est, car l'absence d'alibi impliquant que si nous avons une idée, nous avons du même coup son existence. Mais Dieu, chez Spinoza, n'est pas l'être en général, il est sujet (*subjectum*) ou substance¹³, et du coup la preuve va revêtir une autre allure. Il est certes possible, dira Spinoza, d'avoir une idée claire et distincte de choses qui n'existent pas en fait, comme le cercle ou le carré parfait, parce que ces choses inexistantes sont comprises dans un sujet existant, en l'occurrence l'étendue, qui leur confère leur vérité, c'est-à-dire leur indépendance par rapport à ma représentation; mais Dieu, ou la substance, ne peut être dans un autre sujet,

lui seul doit être le sujet de ce que j'affirme de lui; de sorte que s'il n'existait pas, je ne pourrais absolument rien affirmer de lui, comme je fais à l'égard des autres choses encore bien qu'elles n'existent pas. Et je trouve aussi qu'il doit

¹² *Entretiens d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois*, *Ceuvres complètes*, éd. cit., XIV, p. 4.

¹³ *Subjectum* est plutôt employé par le *Court Traité (Opera)*, Ed. Van Vloten et Land, M. Nijhoff, La Haye 1882-1883, IV, p. 5, n. 2) et *substantia* dans l'*Ethique* (I, 8, scolie 2).

être le sujet de toutes les autres choses encore bien qu'elles n'existent pas. Et je trouve aussi qu'il doit être le sujet de toutes les autres choses¹⁴.

Dieu va donc être sujet et individu absolu, seul objet de cette science intuitive que constitue la connaissance du troisième genre, dans la mesure où nos «autres» idées adéquates de la pensée et de l'étendue sont aussi idées de Dieu, puisque idées de ses attributs. Or, la connaissance du premier genre, par imagination ou opinion, rassemblait tout ce qui concerne les données singulières qui nous sont données *mutilate et confuse* par les sens et qui nous présentent autant de pseudo-individualités, en fait simples modes de la substance unique; on peut même dire qu'à ce niveau l'âme n'avait l'idée que d'un corps particulier (le sien) et, à travers lui seulement, celles de tous les autres en tant qu'ils sont causes de souffrance ou de jouissance. La connaissance du deuxième genre, au contraire, est raison, connaissance abstraite des «notions communes», par exemple de l'«homme en général» dont le livre IV de l'*Ethique* expose la norme, et elle en tire des lois, «nous montrant ce qui est bon sans nous en faire jouir»¹⁵, s'opposant à la connaissance du premier genre comme la Loi à la Nature dans la théologie paulinienne: «La raison est un bon esprit qui sans fausseté ni tromperie nous apporte un message du souverain bien pour nous exciter à le chercher lui-même et à nous unir à lui»¹⁶. C'est précisément cette union qui est atteinte dans la connaissance du troisième genre, correspondant à la Grâce ou plutôt à la Gloire, et où nous sommes à nouveau en présence d'un individu (d'un sujet) dont on peut jouir: ici, «l'objet lui-même se montre immédiatement à l'entendement et, si cet objet est magnifique et bon, l'âme lui sera naturellement unie comme nous l'avons dit du corps»¹⁷. Rappelons en effet que pour Spinoza, l'idée n'est pas «quelque chose de muet comme une peinture sur un panneau»¹⁸, mais *ipsum intelligere*, l'acte même par lequel l'âme se constitue comme position d'un objet; dès lors, cette progression de la connaissance qui va de l'idée claire et confuse des corps, par l'idée abstraite, jusqu'à l'idée adéquate de Dieu, apparaît comme une progression éthique de l'âme, passant du singulier, par l'universel, à un singulier universel qui seul la comble et l'illumine à la fois. Que l'idée par excellence nous délivre

¹⁴ B. DE SPINOZA, *Court Traité*, loc. cit., trad. Appuhn, Garnier, Paris s.d., réédition Garnier-Flammarion.

¹⁵ *Ibid.*, p. 80, n. 1.

¹⁶ *Ibid.*, p. 90.

¹⁷ *Ibid.*, p. 81. Notons que Spinoza, comme plus tard Malebranche identifie dans le *Court Traité* (p. 82, n. 1) idée de Dieu et Fils de Dieu.

¹⁸ B. DE SPINOZA, *Ethique*, II, 43, scolie.

un singulier universel, c'est là un point décisif pour l'avenir, et qui trouvera avec Hegel son ultime accomplissement.

Leibniz va préciser, avec à la fois plus de hardiesse et plus de prudence, cette réduction du plan des idées à l'idée une et plurielle de Dieu, et cela dès les *Meditationes de cognitione, veritate et ideis* de 1684. En effet, «nous ne percevons pas d'idées, sauf dans la mesure où nous usons de connaissance intuitive»¹⁹; or, ce dont nous avons une connaissance intuitive, ce sont, précise Leibniz, les «notions irréductibles» ou «ce qui est équivalent, les attributs même de Dieu sous leur forme absolue»²⁰. Le mot attribut doit être pris ici non certes au sens spinoziste, mais plutôt au sens lullien de *perfection*, et c'est dans cette perspective que Leibniz pourra dire ailleurs que «les attributs de Dieu fondent les notions simples que nous avons des choses, l'être, la puissance, la connaissance, la diffusion, la durée, pris absolument étant en lui et n'étant dans les créatures que de manière limitée»²¹. Toute idée authentique, c'est-à-dire intuitive, est donc une idée de Dieu considéré sous un de ses attributs, l'idée de Dieu lui-même (ou de l'être le plus parfait) se ramenant à celle de la compatibilité mutuelle de ces perfections, et l'une des tâches de la caractéristique sera justement d'établir la pensabilité de cette idée, du fait que «toutes les formes simples (les perfections) sont compatibles entre elles»²². A partir de là, comme on sait, Leibniz retrouve l'argument cartésien sous sa forme classique, et l'ensemble du raisonnement peut finalement se résumer ainsi: Dieu est ce qui doit exister par soi, c'est-à-dire par essence, c'est-à-dire du seul fait qu'il est possible («l'essence de la chose n'étant que ce qui fait sa possibilité en particulier, il est bien manifeste qu'exister par son essence est exister par sa possibilité»²³), c'est-à-dire du seul fait que nous en avons une idée (car avoir l'idée d'une chose, c'est la reconnaître comme possible); or, nous avons une idée de Dieu (ce que Leibniz, contrairement à Descartes, a pris le soin de démontrer), donc Dieu existe. Comme on voit, pour Leibniz de même que pour ses devanciers, Dieu reste la plaque tournante entre le plan de l'idée et cet autre côté du miroir qu'est le plan de l'existence, s'opposant toujours au *possible*: Dieu, en effet, se fait exister et fait exister tout le reste.

Sur un autre point, apparemment sans rapport, puisqu'il s'agit cette fois

¹⁹ G.W. LEIBNIZ, *Meditationes de cognitione, veritate et ideis*, in *Philosophische Schriften*, éd. C.I. Gehrardt, Olms, Hildesheim, IV, p. 424.

²⁰ *Ibid.*, p. 425.

²¹ G.W. LEIBNIZ., *Die Philosophische Schriften in Philosophische Schriften*, Berlin, éd. C.I., 1875-1880, rééd. Gehrardt, Hildesheim, Olms, New York, 1978, VI, p. 578.

²² G.W. LEIBNIZ., *Die Philosophische Schriften*, VII, p. 261.

²³ G.W. LEIBNIZ., *Die Philosophische Schriften*, IV, p. 406.

de la substance finie, Leibniz va introduire un thème qui, tout en prolongeant Spinoza, le modifie radicalement et d'une manière décisive pour l'avenir. On se souvient, en effet, que Spinoza oppose la connaissance du deuxième genre, comme domaine des idées abstraites, à la connaissance du troisième genre, vouée à l'idée adéquate et intuitive de l'unique sujet; Leibniz, de même, mais de façon moins monolithique, va opposer la notion abstraite ou spécifique (par exemple celle de la sphère), d'elle-même toujours incomplète, et la notion complète (par exemple celle de la sphère posée sur la table d'Archimède) qui est toujours celle d'un individu. Or, cette «notion complète», Leibniz l'identifie explicitement au «sujet» et y voit pour chacun, ce «qui fait ce qu'on appelle moi, qui est le fondement de la connexion de tous mes états différents et que Dieu connaissait de toute éternité»²⁴. L'idée complète est donc non seulement celle d'un sujet, mais est elle-même un sujet: Hegel, là aussi, se souviendra de la leçon.

2. Dieu et son Idée

Mais avec Kant, semble-t-il, toute la continuité de cette tradition va se trouver remise en question. D'une certaine façon, la tentative de Kant peut être considérée en effet comme une radicalisation de la démarche cartésienne, par suppression de l'isthme qui faisait encore communiquer les deux versants de l'idée. Comme le dit si nettement la *Critique de la faculté de juger*:

il est absolument nécessaire pour l'entendement humain de distinguer la possibilité et l'effectivité des choses; [...] le possible signifie seulement la position de la représentation d'une chose relativement à notre concept et au pouvoir de penser en général, alors que l'effectif signifie la mise en place de la chose en soi-même (en dehors de ce concept)²⁵.

Cette distinction du possible et du réel n'est pas sans rappeler, jusque dans ses termes, la distinction cartésienne de l'essence et de l'existence; mais, alors que chez Descartes, l'idée d'une certaine essence peut me conduire à l'existence, chez Kant, au contraire, le réel ou plus exactement l'effectif (pour rester dans la traduction ci-dessus) est toujours donné du dehors, par une intuition sensible, à un entendement qui l'*identifie* en l'ins-

²⁴ G.W. LEIBNIZ., *Die Philosophische Schriften*, VII, p. 289.

²⁵ CFJ, § 76, AK V 402; OP II 1199.

crivant dans le cadre d'une expérience possible; et ce don, diversifié dans les formes de l'espace et du temps, s'opposera comme pure multiplicité à l'unité du concept l'identifiant. Entre la passivité de la réception de l'effectif (de l'existant) et la spontanéité de la projection du possible (de l'essence), nous trouvons un écart que l'homme ne peut pas dépasser, mais qu'il ne peut pas davantage supporter: d'où «l'exigence incessante de la raison d'admettre une chose (le fondement originaire) [...] dans laquelle possibilité et effectivité ne doivent plus du tout être distinguées»²⁶ et qui existe *nécessairement* de manière inconditionnée. C'est là une idée pour laquelle

notre entendement n'a absolument aucun concept, c'est-à-dire qu'il ne peut pas trouver la manière de se représenter une telle chose et son mode d'existence. Car, s'il la *pense* (il peut la penser comme il lui plaît), elle n'est représentée que comme possible. S'il en est conscient comme étant donnée dans une intuition, elle est effective, sans qu'il pense quelque chose de sa possibilité. Donc le concept d'un être absolument nécessaire est certes une Idée indispensable de la raison, mais pour l'entendement humain c'est un concept problématique²⁷.

Dans cet être absolument-nécessaire, où possible et effectif, essence et existence, concept et intuition se dépassent en se synthétisant, c'est naturellement Dieu que nous retrouvons comme Idée par excellence (ou plutôt idéal) de la raison humaine et le Dieu kantien va reprendre du reste la plupart des traits que nous avons vus successivement apparaître au cours de cette étude. Comme chez Malebranche, Dieu est d'abord pour Kant «la possibilité entière conçue comme l'ensemble de tous les prédicats des choses en général»²⁸, et ce qui fait la diversité des choses, «ne tient donc précisément qu'à une manière diverse de limiter le concept de la suprême réalité, qui est leur substratum commun, de même que toutes les figures ne sont possibles que comme des manières diverses de limiter l'espace infini»²⁹. Mais cette idée va «s'épurer» en excluant les prédicats dérivés et /ou négatifs, devenant ainsi «le concept d'un objet *singulier* qui est complètement déterminé par la seule idée et qui par conséquent doit être appelé un *idéal* de la raison pure»³⁰: universel singulier, comme chez Spinoza ou, comme chez Leibniz, notion complètement déterminée par elle-même, et qui est celle d'un sujet ou d'un moi. La nouveauté kantienne, c'est seulement

²⁶ *Ibid.*, AK V 402; OP II 1200

²⁷ *Ibid.*

²⁸ CRP, A 599/B627, AK III 401, p. 1215.

²⁹ CRP, A 578/B606, AK III 389; OP I 1200.

³⁰ CRP, A 574/B602, AK III 387; OP I 1197.

qu'avec cette idée, nous ne sommes plus dans l'ordre du savoir, mais dans l'ordre de la foi: l'Idée de l'absolu s'avérant (du moins d'un point de vue théorique) comme un *focus imaginarius* qui sert seulement à prendre une vision panoramique ou totalisante de l'expérience. Même si quelque part tout s'accorde, pour nous le possible (ou l'idéal) et l'effectif doivent rester séparés: le réel l'effectif est à tout jamais *l'impossible*, ce qui n'a rien à voir originellement avec le possible, même si c'est seulement par lui qu'il reçoit ensuite un sens et un nom³¹.

Or, ce meurtre de l'Idée va devenir paradoxalement, avec Schelling et Hegel, le point de départ de son ultime transfiguration, à laquelle Kant lui-même, dans sa troisième *Critique*, avait du reste ouvert la voie. Rappelons que dans ce texte l'opposition de l'effectif et du possible est traduite par celle de la particularité de l'expérience et du concept comme «universel analytique», et donc comme incapable de se donner lui-même un contenu, ce qui n'est pas sans évoquer le contraste des deux premiers genres de connaissances chez Spinoza. A partir de ce contraste, Kant développe l'hypothèse d'un «général-synthétique»³², c'est-à-dire de la connaissance intuitive d'un tout qui engendrerait lui-même ses parties (le «troisième genre» de Spinoza). Certes, là encore, ce point suprême est posé comme interdit au savoir humain: pour nous, le tout ne vient jamais qu'après ses parties et ce qui vient avant, c'est au plus la *représentation* du tout, comme dans le concept de finalité qui est en quelque sorte l'*Ersatz*, sur le plan du jugement réfléchissant, dans l'intervalle subjectif Universel-particulier, du «général-synthétique» absent; mais on voit que pour lever cet interdit, il suffira d'admettre la validité, à côté des intuitions sensibles, d'une «intuition intellectuelle», ayant, comme toute intuition, un sujet, mais un sujet universel. Ce sujet de l'intuition intellectuelle, Fichte l'appellera d'abord le Moi, mais Schelling, à partir de 1802, lui rendra son nom d'Idée comme sujet propre de la philosophie, en maintenant, sinon en renforçant sa signification théologique. C'est ce dernier avatar que nous allons brièvement examiner.

Chez Kant, nous l'avons vu, l'effectif est donné, dans l'intuition sensible, comme multiple; l'universel analytique, inversement, se pose, dans le concept, comme unité, dès lors, l'Idée, ou le général-synthétique, ne pourra être définie que comme unité de l'un et du multiple, donc comme totalité (selon le tableau kantien des catégories), comme lien de l'effectif et du non-effectif (Hegel), comme identité (dans «l'éternel» dira Schelling) de l'infini

³¹ Cette idée est déjà présente dans l'opuscule de 1763 sur *L'unique fondement possible d'une preuve de l'existence de Dieu*.

³² CFJ, § 77, Ak. V 407; OP II 1206.

et du fini. Une divergence apparaît néanmoins comme possible: en effet, cette totalité qu'est l'Idée pourra être conçue soit comme totalité initiale, depuis toujours présente à l'intuition, soit comme totalité finale et récapitulative où tout se trouve repris en même temps que fondé. On voit déjà que la première solution (la seule, du reste, envisagée par Kant), sera celle que retiendra Schelling, chez qui l'Idée ou l'«éternel» sera défini, selon le contexte, comme synthèse du concept et de l'intuition, de l'infini (sujet) et du fini (objet), de l'acte et du donné, de l'affirmant et de l'affirmé; d'où la définition spinoziste de Dieu comme «ce qui s'affirme lui-même». Ces différents couples symétriques traduisant la même opposition qui surgit enfin, au niveau du discours, comme écart du sujet et du prédicat, liés et résorbés dans la copule synthétisante de l'être. L'absolu ou Dieu est donc ce qui nous est immédiatement donné comme copule par le principe d'identité $A = A$, qui est la foi fondamentale de la raison et sur la signification ontologique duquel Schelling ne cesse d'insister: loin de se réduire à un principe simplement formel, il est, en effet, épiphanie d'un contenu, ou plutôt du contenu par excellence, affirmation qu'il y a quelque chose qui est depuis toujours unité du sujet et du prédicat, de l'affirmant et de l'affirmé, etc. L'idée (synthèse de l'éternel) correspond ainsi à cette manifestation suprême dans laquelle l'absolu (Dieu) éclate au fond de la raison comme un coup de tonnerre ou, dira plus ironiquement Hegel, comme un coup de pistolet.

Si la position de Schelling évoque consciemment celle de Spinoza, c'est Leibniz, en revanche, qui va plutôt se rattacher Hegel, dans la mesure où chez lui l'Idée comme «notion complète» est pensée non pas comme substance, mais comme un moi, du moins comme *la singularité d'un sujet*. Sans doute, Hegel, comme Schelling, ne conçoit l'Idée que comme synthèse de l'Universel et du Particulier, mais une telle synthèse justement, ne saurait être que le singulier, l'individuel, c'est-à-dire «la réflexion en soi des déterminations de l'universel et de la particularité, leur unité négative»³³. Nous ne pouvons donc pas admettre l'Idée ni comme originel, ni comme résultat final, mais comme intervalle souverain qui dispose ces deux termes, comme le chemin qui va de l'un à l'autre, comme méthode. Il ne faudrait pas du reste appuyer trop sur cette métaphore spatiale: en effet, si un chemin terrestre unit un point de départ et un point d'arrivée préexistant, l'idée-méthode surgit plutôt comme une médiation qui prévient les deux termes qu'elle unit et du même coup prévaut sur eux. Le point de départ, l'immédiat, l'être, l'universel, n'est rien pour soi, car nous ne le posons que pour

³³ G.W.F. HEGEL, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, trad. Bernard Bourgeois, § 163, Vrin, Paris, 1988.

en prendre congé; le point d'arriver, le lieu où l'Idée s'atteint elle-même, n'est pas non plus quelque chose de particulier, mais seulement la fin du chemin, le moment où celui-ci se retrouve, se ressaisit et se totalise. D'où l'inévitable déception du lecteur naïf qui irait chercher d'emblée, au chapitre ultime de la *Logique* ou de la *Phénoménologie de l'esprit*, le dernier mot de Hegel. Ce dernier mot n'étant jamais que le point final d'une longue phrase qu'il conclut en lui donnant, du même coup, un sens global.

On le voit: si Schelling et Hegel ont réussi à tourner l'interdit kantien, c'est en cessant de prendre l'Idée comme «idée d'un quelque chose quelconque» (ce quelque chose fût-il représenté comme Dieu), et en la posant comme un terme autosuffisant – Idée de rien, ou d'elle-même. La théologisation de la philosophie est achevée à ce moment décisif où l'idée de Dieu laisse place, au cœur de la pensée, à une Idée qui est Dieu – et on voit que Jacobi n'avait peut-être pas tort d'inventer, pour cette nouvelle démarche, le mot de *nihilisme*. Mais, si toute référence à un contenu extérieur ou même différent est ainsi abolie, c'est dans la mesure où l'Idée apparaît comme susceptible de se donner elle-même un contenu immanent. Cette articulation interne est évidente pour Schelling selon lequel chaque élément de l'Idée (le fini, l'infini, le lien) apparaît comme embrassant sous sa «puissance» la totalité des autres; mais chez Hegel sous, «l'absolu est l'Idée universelle qui, en tant qu'elle juge se particularise pour donner le système des idées déterminées, qui cependant n'ont pour être que de retourner dans l'Idée une comme dans leur vérité»³⁴, dans l'Idée, ajouterons-nous, dès lors posée en tant que sujet et ainsi en tant qu'esprit. L'effectuation de l'Idée, la production de son contenu, se dispose donc selon trois moments: 1) celui de l'universalité immédiate de l'être qui, 2) «se rabaisse» à un moment particulier, engageant ainsi une succession systématique qui, 3) se récapitule en s'élevant à la subjectivité du singulier, ouvrant ainsi l'espace de la logique «subjective». Parvenu à ce point, ce n'est plus proprement *moi* qui pense, mais l'Idée elle-même qui *se* pense en moi et qui, échappant à ma réflexion, dans sa liberté absolue laisse aller hors de soi sa propre immédiateté comme nature³⁵. Ici donc à nouveau, au comble de l'Idée, nous touchons un moment où la pensée sort d'elle-même: mais cette percée dans l'existence brute n'est pas chez Hegel couronnement, mais plutôt perte, aliénation, procession dont l'esprit marquera le retour.

³⁴ G.W.F. HEGEL, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, trad. Bernard Bourgeois, Vrin, Paris 1988.

³⁵ MARQUET, *Système et sujet chez Hegel et Schelling*, in «Revue de métaphysique et de morale», 1968, p. 167.

Avec Hegel s'achève donc le destin de cette théologie de l'Idée qu'avait inaugurée Descartes. Chez Descartes, l'Idée de Dieu se dégage des autres dans la mesure où, seule, elle permet la transition à l'existence; chez Malebranche, elle s'impose comme fond de toutes les idées et chez Spinoza et Leibniz, comme seule idée au sens propre (en tant qu'intuitive et adéquate). Avec Schelling et Hegel toute référence à un objet réel ou imaginaire disparaît, l'Idée s'absolutise, et si la transition à l'existence concrète demeure, c'est sous l'aspect d'une épreuve dramatique. Cette épuration et cette dramatisation signifient l'une et l'autre l'approche de la fin, et, effectivement après Hegel, l'Idée semble s'effacer³⁶, bien qu'assez curieusement la structure ternaire (Universel-Particulier-Singulier) que lui avait conférée Hegel lui survive en s'égarant dans d'autres domaines. Kierkegaard, du reste, va rétablir avec une inflexible rigueur la coupure possible-effectif instaurée par Kant et si habilement tournée par ses successeurs. Au savoir comme transposition dans le possible, c'est-à-dire comme *des-intéressement*, le penseur danois oppose, sans compromis possible, l'intérêt infini pour l'existence, pour cet impensable dont la pensée a cependant besoin pour point de départ et vers lequel elle se précipite passionnément:

Le paroxysme de toute passion est toujours de vouloir sa propre perte, et c'est également la suprême passion de l'intelligence que de rechercher le choc, nonobstant le fait que ce choc d'une façon ou d'une autre mène à sa propre ruine. C'est là le paradoxe suprême de la pensée, que de vouloir découvrir quelque chose qu'elle-même ne peut penser³⁷.

Cette existence sur laquelle la pensée vient passionnément se ruiner, c'est d'abord, au niveau éthique, la mienne, mais, au «stade» final de la foi, il s'agit de s'enquérir avec un intérêt infini d'une existence qui n'est pas la mienne, c'est-à-dire de Dieu en tant qu'il existe, ou a existé, comme homme individuel singulier (non pas le Singulier hégélien, mais ce singulier incomparable que fut Jésus de Nazareth). La vérité n'est donc pas, pour Kierkegaard, dans la contemplation de l'Idée, mais dans l'affirmation passionnée d'un existant à l'égard duquel toute «idée» demeure irrémédiablement un *alibi*, cette fois au sens péjoratif d'un faux-fuyant. De l'alibi théorique de

³⁶ On la retrouve toutefois encore, sous une forme quasi fantomatique, dans la dernière philosophie de Schelling, ou elle revient comme l'Idée (ou le concept) de l'Être, point de départ de la philosophie négative et que celle-ci tente de faire s'éliminer dialectiquement pour dégager derrière elle, (ce qui est l'Être).

³⁷ S. KIERKEGAARD, *Riens philosophiques*, trad. Ferlov-Gateau, Gallimard, Paris 1969, p. 87.

Descartes à l'alibi pratique de Kierkegaard, la boucle de l'idée se trouve ainsi fermée.

Comme nous l'avons déjà signalé plus haut, l'histoire du mariage de l'Idée et de l'Absolu se clôt avec Hegel et ses fils ennemis. Ensuite, il n'y a plus d'Idée suprême (c'est peut-être un des sens de la parole énigmatique: Dieu est mort), mais seulement des idées (au pluriel) qui, chez Schopenhauer ou Nietzsche, renvoient d'ailleurs à une autre tradition (platonicienne ou anglo-saxonne). Enfin Husserl vint, et avec lui l'éveil à cette évidence que l'homme voit les choses là où elles sont, dans leur propre lieu et non dans quelque alibi que ce soit. Éveil cruel et peut-être fatal, puisqu'il semble que la philosophie ne soit sortie de son rêve théologique de trois siècles que pour prononcer, avec Heidegger, ses *ultima verba*.

Kant quant à lui la pose comme l'idéal de la raison, mais où ne se donne qu'un objet imaginaire. Que la philosophie, sans autre appui qu'elle-même, puisse constituer le lieu d'un discours cohérent sur Dieu (d'une théologie), c'est là un rêve que nous ne pouvons plus que rêver.

Alain Gervais Ndoba

Il desiderio dell'altro. Note a partire da Kojève

Partendo dalle lezioni sulla Fenomenologia dello Spirito di Kojève, l'articolo vuole presentare una possibile via di uscita all'impasse esistenziale che il rapporto di riconoscimento tra il Servo e il Signore sembra porre inevitabilmente in essere. Per questo vengono fatte interagire voci epigonali e talvolta antitetiche che però, nel loro incrociarsi, permettono di evidenziare come l'amore, pensato come relazione che fonde due individui senza distruggerne uno, mantenga il valore di entrambi i soggetti e per questo risulti essere una delle possibili forme di riconoscimento compiuto.

The article aims at presenting a form of recognition able to escape the problem raised by Hegel's theory of recognition as presented by Kojève in his lectures on the Phenomenology of the Spirit. Many different French authors, with different and often opposed perspectives, are referred to in order to argue that love can instantiate a kind of mutual recognition that doesn't present the struggle characterizing the Master/Slave relationship.

*Potremmo dire che il nostro prenderci cura
del tema dell'amore
non è nient'altro che una cura
nei confronti del senso
Jean-Luc Nancy*

1. Kojève e l'Introduzione alla lettura di Hegel

«Nel '33 Koyré decide precipitosamente di abbandonare la cattedra di filosofia delle religioni che ricopriva presso l'École Pratique per partire alla volta dell'università del Cairo e propone Kojève¹ come supplente²»: Kojève

¹ «L'affinità tra i due pensatori non fu solamente un legato del loro comune interesse, all'epoca, per la filosofia della religione. Essi condividevano una storia di vita»: M. VEGETTI, *La fine della storia. Saggio sul pensiero di Alexandre Kojève*, Jaca Book, Milano 1998, p. 24.

² *Ibidem*.

inizia quindi il magistrale ciclo di lezioni sulla *Fenomenologia dello Spirito*³ che avrà la duplice conseguenza di permettere, da un lato la Hegel *renaissance*⁴ che caratterizza il panorama francese degli anni trenta e quaranta del '900, dall'altra di forgiare e influenzare una schiera di intellettuali e filosofi⁵ che, proprio a partire da quell'antropologizzazione⁶ radicale del pensiero di Hegel offerta da Kojève, elaboreranno il proprio pensiero⁷.

Come ebbe a dire lo stesso Kojève⁸, le lezioni che egli tenne su Hegel non avevano l'intento «di essere un commento alla fenomenologia⁹, ma un'interpretazione volta a ritrovare le premesse profonde della dottrina hegeliana costruendola deducendola logicamente da queste premesse»¹⁰. Il centro focale della fenomenologia diveniva così la sezione IV, e il riconoscimento all'interno della dialettica tra Servo e Signore assurgeva a chiave di

³ Cf. A. KOJEVE, *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la «Phénoménologie de l'Esprit» professés de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études réunies et publiés par Raymond Queneau*, cura e tr. it. di G. F. Frigo, *Introduzione alla lettura di Hegel. Lezioni sulla «Fenomenologia dello Spirito» tenute dal 1933 al 1939 all'École Pratique des Hautes Études raccolte e pubblicate da Raymond Queneau*, Adelphi, Milano 1996.

⁴ Nel 1946 veniva pubblicato *Genèse et structure de «la Phénoménologie de l'esprit» de Hegel* di Jean Hyppolite e nel 1947 l'*Introduction à la lecture de Hegel* di Kojève; «se si considera che nel giro di pochi mesi, tra l'una e l'altra opera, apparve anche *La Méditation dans le Système de Hegel* di R. P. Niel, questa concomitanza testimonia il momento più alto della Renaissance»: VEGETTI, *La fine della storia*, cit., p. 17. Per una panoramica generale del clima culturale di questi anni caratterizzato dalla ricomparsa di Hegel sulla scena intellettuale, e i suoi relativi sviluppi, rimando a V. DESCOMBES, *Le même et l'autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, Les Éditions de Minuit, Paris 1979.

⁵ L'elenco completo degli studenti che presero parte alle lezioni sulla *Fenomenologia* si trova in D. AUFFRET, *Alexandre Kojève*, Grasset, Paris 1990, p. 238.

⁶ «Kojève a donné une version anthropologique de la philosophie hégélienne. Chose nouvelle pour le français, à cette date au moins, car on ne connaissait de Hegel que l'«idéisme absolue» et le «panlogisme», mais très peu l'«hégélianisme de gauche»»: DESCOMBES, *Le même et l'autre*, cit., p. 40.

⁷ «Si può dire senza partito preso che lo Hegel al quale la cultura francese, per circa mezzo secolo, ha avuto accesso è stato, in modo praticamente esclusivo, «lo Hegel di Kojève»»: JARCYK-LABARRIERE, *De Kojève à Hegel*, cit. in M. VEGETTI, *La fine della storia*, cit., p. 31. Per un inquadramento generale della ricezione hegeliana in Francia rimando a R. SALVATORI, *Hegel in Francia*, De Donato, Bari 1974.

⁸ «Vorrei tuttavia segnalare che il mio lavoro non aveva il carattere di uno studio storico; mi interessava relativamente poco sapere ciò che Hegel stesso abbia voluto dire nel suo libro; ho fatto un corso di antropologia fenomenologica servendomi di testi hegeliani, ma senza dirne che quanto consideravo essere la verità, lasciando cadere tutto ciò che in Hegel mi sembrava un errore. [...] Ecco perché ho volutamente rafforzato il ruolo della dialettica del Signore e dello Schiavo»: Lettere di Kojève datata 7 ottobre 1948, cit. in VEGETTI, *La fine della storia*, cit., p. 31. (Il testo integrale della lettera è riprodotto in JARCYK-LABARRIERE, *De Kojève à Hegel*, Albin Michel, Paris 1996).

⁹ Sulla radicale divergenza di impostazione e di sviluppo del proprio lavoro tra Kojève e Hyppolite rimando a G. FESSARD, *Hegel, le Chsistianisme et l'histoire*, PUF, Paris 1990 che sottolinea la saga ermeneutica di Kojève rispetto a Hyppolite e a M. ROSSI, *Da Hegel a Marx*, Feltrinelli, Milano 1975, che invece insiste sull'arbitrarietà del lavoro kojéviano rispetto alla calibrata precisione analitica di Hyppolite.

¹⁰ Lettere di Kojève datata 7 ottobre 1948, cit. in VEGETTI, *La fine della storia*, cit., p. 73.

volta per leggere e comprendere, non solo l'intero sistema hegeliano, ma tutta la storia.

L'antropologizzazione del pensiero hegeliano, liberando Hegel dalle accuse di panlogismo, lo poneva come una tappa obbligata entro cui potevano riconoscersi *Lebenswelt* e scuole di pensiero radicalmente divergenti¹¹. Così intellettuali come Bataille¹², Klossowski¹³, Merleau-Ponty e Lacan¹⁴, fino a Girard¹⁵ e Sartre che non vi partecipò mai, trovarono in Kojève non solo una guida nella rielaborazione del pensiero hegeliano, ma anche il trampolino da cui saltare per mostrare la propria acrobazia filosofica¹⁶.

Alla luce di questa matrice comune, scopo delle presenti note sarà quello di far interagire voci epigonali e tra loro in parte divergenti sul tema del desiderio dell'altro, che, sulla scorta di Kojève, diviene desiderio di essere dall'altro riconosciuto nel proprio valore. Cercando quindi di cogliere quegli aspetti che possono essere accostati e senza misconoscerne la parziale incompatibilità o non complanarità degli autori presi in considerazione, si cercherà di illuminare la problematica inerente al desiderio pensandolo proprio

¹¹ «L'antropologismo era a quest'epoca una sorta di terreno comune degli esistenzialismi, cristiani e atei, della filosofia dei valori, spiritualista o meno, dei personalismi, di destra o di sinistra, del marxismo di stile classico. [...] questo accordo profondo faceva leva, nella sua espressione filosofica, sulle letture antropologiche di Hegel (interesse per la *Fenomenologia dello spirito*, nella lettura che ne fa Kojève)»: J. DERRIDA, *Marges de la philosophie*, [1971], tr. it. di M. Iofrida, *Margini della filosofia*, Einaudi, Torino 1997, p. 162.

¹² Sull'enorme influenza di Kojève e della lettura kojéviana di Hegel su Bataille rimando a G. BATAILLE, *Hegel, la morte e il sacrificio*, [1955], in *Œuvre complètes*, Gallimard, Paris 1988, Vol. XII e a *Per Bataille. Saggi sul pensiero batailliano e testi di George Bataille*, Bertani Editore, Verona 1974, dove compare la sprezzante introduzione che Kojève scrisse per *L'expérience intérieure* mai pubblicata da Bataille proprio per il suo contenuto estremamente critico e derisorio.

¹³ «Klossowski, sur qui l'influence de Kojève sera décisive»: DESCOMBES, *Le même et l'autre*, cit., p. 26.

¹⁴ «C'est bien sûr la dialectique kojévienne du désir anthropogène comme 'désir du désir d'un autre' qui permettra à Jacque Lacan de réélaborer le schéma optique [...] connu sous le nom *stade du miroir*»: D. PIROTTE, *Alexandre Kojève. Un système anthropologique*, Préface d'A. Tosel, PUF, Paris 2005, p. 97. (Cf. J. LACAN, *Lo stadio dello specchio come formatore della funzione dell'io*, in *Scritti* a cura di G.B. Contri, Einaudi, Torino 1974). Della profonda stima e del debito che Lacan sente di contrarre nei confronti di Kojève troviamo testimonianza anche nel seminario VIII, dove Lacan tiene a sottolineare quanto sia debitore al maestro Cf. J. LACAN, *Il seminario. Libro VIII. Il transfert 1960-1961*. Testo stabilito da J. A. Miller, edizione italiana a cura di A. Di Ciacca, Einaudi, Torino 2008. Sul rapporto tra Kojève e Lacan si veda anche B. MORONCINI, *Il discorso e la cenere*, Guida, Napoli 1988.

¹⁵ «La pensée de Girard redouble à maints égards le passage, chez Hegel, de la *dialectique de la Reconnaissance* à la *dialectique du Pardon*»: PIROTTE, *Alexandre Kojève*, cit., p. 98. «René Girard ha raccolto l'enorme potenzialità dell'ermeneutica kojéviana per fondare un'antropologia non compromessa col positivismo dell'etnologia e dello strutturalismo correntes»: VEGETTI, *La fine della storia*, cit., p. 77.

¹⁶ «Kojève's influence was not only limited to those who attended his lectures. Leading figures of postmodernism such as Michel Foucault and Jacque Derrida also pay tribute to him and are deeply indebted to his reading Hegel»: S. B. DRURY, *Alexandre Kojève. The Roots of Postmodern Politics*, Palgrave Macmillan, New York 1994, p. 9.

a partire dalla dialettica hegeliana tra Servo e Signore ripresa da Kojève nell'*Introduction à la lecture de Hegel*.

2. *Begierde*: dal Bisogno al Desiderio

Il «desiderio di desiderio» mi sembra essere una delle premesse fondamentali in questione, e se Hegel stesso non l'ha colta con chiarezza, considero che, formulandola espressamente, ho realizzato un certo progresso filosofico. Questo è forse il solo progresso filosofico che io abbia realizzato, mentre il resto non è, più o meno, che filologia...¹⁷.

«Con queste parole Kojève sottolinea la rilevanza centrale giocata dalla nozione di 'desiderio del desiderio', rivendicando per sé quel contributo al pensiero filosofico recepito con ampia risonanza in ambiti culturali eteronomi, dalla psicanalisi all'antropologia sociale»¹⁸. È infatti traducendo l'hegeliano *Begierde* con *désir* che Kojève voleva mostrare essenzialmente due cose: la prima è che il desiderio che mi spinge verso l'altro non è, nel momento in cui è desiderio antropogeno, ossia desiderio di essere riconosciuto dall'altro nel mio valore, un desiderio puramente fisiologico paragonabile a quello che mi spinge a nutrirmi¹⁹; in secondo luogo, che il desiderio come *struttura ontologica* è qualcosa di intrinseco all'esistenza dell'essere umano²⁰.

Come afferma infatti Merleau-Ponty, «nel momento stesso in cui esperisco la mia vita [...] io manco ancora di quella densità assoluta che mi farebbe uscire dal tempo e scopro in me *una specie di debolezza* che mi impedisce di essere assolutamente individuo e mi espone allo sguardo degli altri»²¹. La *Sinngebung* che quindi Merleau-Ponty eredita da Husserl non è mai chiusa

¹⁷ Lettere di Kojève datata 7 ottobre 1948, cit. in VEGETTI, *La fine della storia*, cit., p. 73.

¹⁸ VEGETTI, *La fine della storia*, cit., p. 73.

¹⁹ «L'oggetto del desiderio [...] non è omologabile all'oggetto del bisogno: è un *tertium quid* correlato sì, ma eccedente la relazione bisogno-oggetto»: M. FORNARO, *Il desiderio dal punto di vista psicanalitico*, in C. CIANCIO (a cura di), *Metafisica del desiderio*, Vita e Pensiero, Milano 2003, p. 55.

²⁰ «Quello che del desiderio subito appare è la sua natura di *elemento dell'originario*, ossia di figura permanente della struttura della coscienza. [...] La coscienza è essenzialmente desiderio già solo per il fatto che vive come coscienza; mentre vive, vive il mondo, cioè si rapporta al mondo come al proprio termine intenzionale»: C. VIGNA, *Desiderio e metafisica* in C. CIANCIO (a cura di), *Metafisica del desiderio*, cit., p. 26.

²¹ M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, [1945], tr. it. di A. Bonomi, *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano 2009, p. 21. Il tema dell'alterità riveste un'importanza centrale per Merleau-Ponty e in generale per la fenomenologia francese rispetto alla matrice husserliana che ne tematizza il problema senza però farne il perno attorno al quale ruotano tutte le altre dimensioni; come afferma Descombes infatti «le 'problème d'autrui', [...] fournit aux écrits de la phénoménologie française leur chapitre principal»: V. Descombes, *Le même et l'autre*, cit., p. 35.

ermeticamente dentro un soggetto assoluto, incapace di scorgere il senso performante di un'altra soggettività, al contrario si getta al mondo cercando nello sguardo²² dell'altro la possibilità di essere riconosciuta²³. La mia vita, e il senso che io le dono, reclama di essere riconosciuta dall'altro per trovare una conferma di verità che diversamente non è in grado di trovare. L'altro, riconoscendo la mia vita e il senso che io le ho donato come un valore non solo per me, ma come un *valore in sé*, ha il potere di elevare a verità il senso che io ho donato alla mia vita²⁴. Solo attraverso l'altro io scopro di poter estendere il senso della mia vita oltre i confini della stessa²⁵. Il senso della mia vita trova nel riconoscimento dell'altro la possibilità di elevarsi al di sopra della mia vita e divenire il senso della nostra vita come verità. «Solo parlando di una realtà umana 'riconosciuta' si può, chiamandola umana, enunciare una verità nel senso proprio e forte del termine»²⁶.

Questo bisogno dell'altro è quindi del tutto particolare e non può essere ridotto a bisogno fisiologico. Quando ho appetito mi dirigo verso un alimento e mangiandolo lo distruggo; se non lo assimilassi non potrei permanere nel mio essere, io sopravvivo infatti proprio perché mi nutro della

²² Per una profonda analisi sullo sguardo e il volto si rimanda a E. LEVINAS, *Totalité et infini, Essai sur l'extériorité*, [1961], tr. it. *Totalità e infinito*, Jaca Book, Milano 2006.

²³ Il tema del riconoscimento è oggi oggetto di numerosissimi dibattiti in ambito etico (Cfr. P. RICOEUR, *Parcours de la reconnaissance*, [2004], cura e tr. it. di F. Polidori, *Percorsi del riconoscimento*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2005; M. NUSSBAUM, *Hiding from Humanity. Disgust, Shame and the Law*, tr. it. di C. Corradi, *Nascondere l'umanità. Il disgusto, la vergogna, la legge*, Carocci, Roma 2007; J. M. FERRY, *Les puissances de l'expériences, Vol. II – Les ordres de la reconnaissance*, Les éditions du Cerf, Paris, 1996), neuro-psicologico (Cf. G. RIZZOLATI, C. SINIGAGLIA, *So quel che fai. Il cervello che agisce e i neuroni specchio*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2006; N. CARR, *The Shallows. What the Internet Is Doing to Our Brains*, [2010], tr. it. di S. Garassini, *Internet ci rende stupidi? Come la rete sta cambiando il nostro cervello*, Cortina, Milano 2011; T. W. DEACON, *The Symbolic Species. The Co-evolution of Language and the Brain*, cura e tr. it. S. Ferraresi, *La specie simbolica. Coevoluzione di linguaggio e cervello*, Giovanni Fioriti Editore, Roma 2005; M. DI FRANCESCO, *L'io e i suoi sé. Identità personale e scienza della mente*, Cortina, Milano 1999.) e politico-sociale (Cf. A. HONNETH, *Kampf um Anerkennung. Grammatik sozialer Konflikte*, tr. it. di C. Sandrelli, *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, il Saggiatore, Milano 2002; N. FRASER, A. HONNETH, *Umverteilung oder Anerkennung? Eine kontroverbiale politisch-philosophische Debatte*, tr. it. di E. Morelli e M. Bocchiola, *Redistribuzione o riconoscimento? Una controversia politico-filosofica*, Meltemi, Roma 2007).

²⁴ Il senso che ciascuno conferisce alla propria vita non è mai infatti un sapere certo. «Il valore che egli si attribuisce può essere illusorio; l'idea che si fa di se stesso può essere falsa o folle. Perché questa idea sia una verità occorre che essa riveli una realtà oggettiva, cioè un'entità che vale ed esiste non soltanto per se stessa, ma anche per realtà altre da essa. Nel caso in questione, l'uomo, per essere veramente, realmente, 'uomo', e sapersi tale, deve dunque imporre l'idea che si fa di se stesso ad altri da sé: deve farsi riconoscere dagli altri (nel caso limite ideale: da tutti gli altri)»: A. KOJEVE, *Introduzione alla lettura di Hegel*, cit., p. 25.

²⁵ Cf. P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, [1990], a cura e tr. di D. Iannotta, *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 2011.

²⁶ KOJEVE, *Introduzione alla lettura di Hegel*, cit., p. 23.

sua morte²⁷. «L'essere che mangia [...] crea e mantiene la propria realtà mediante la soppressione della realtà altra rispetto alla sua, mediante la trasformazione di una realtà altra in realtà propria, mediante l'«assimilazione», l'«interiorizzazione» d'una realtà «estranea», «esterna»²⁸. Il bisogno dell'altro invece non viene soddisfatto dalla sua assimilazione/distruzione: al contrario è necessario che egli permanga nella sua alterità, ed è per questo che definiamo *desiderio* il bisogno dell'altro: «mentre il bisogno è caratterizzato dalla necessità, assimilazione e consumo, il desiderio sorge quando la soddisfazione immediata non è possibile e nemmeno l'«assorbimento» dell'oggetto»²⁹. Se «la fame ossia il bisogno di cibo, sparisce ingerendo degli alimenti»³⁰, se il desiderio di nutrirmi è bisogno di un alimento proprio per la sua immanenza, il desiderio che mi spinge verso l'altro non nasce e non si esaurisce nel suo consumo, ma al contrario nella sua *trascendenza*.³¹ Ciò che mi spinge verso l'altro non è infatti la volontà di annullarlo, di assimilarlo e superarlo, ma al contrario il bisogno che egli permanga nella sua alterità, e come Altro, riconosca il senso e il valore della mia singolarità.

Il desiderio dell'altro non è un bisogno dell'altro in quanto oggetto ma un bisogno dell'altro in quanto soggetto³². Quando l'altro è percepito solo come un oggetto e io sono attirato da lui solo per consumarlo, ecco che allora egli viene snaturato e mercificato e il mio rapporto con lui dura il tempo del suo utilizzo. Perché invece egli mi riconosca nel mio valore occorre che anche io gli riconosca il valore di essere umano, altrimenti il riconoscimento che egli mi fornisce non avrà valore, o meglio non ci sarà riconoscimento³³.

²⁷ «Nella soddisfazione del bisogno, la estraneità del mondo che mi fonda perde la sua alterità: nella sazietà, il reale sul quale facevo presa si assimila, le forze che erano nell'altro diventano le *mie* forze, diventano me stesso (e qualsiasi soddisfazione di bisogno è, per qualche verso, nutrimento). Attraverso il lavoro e il possesso l'alterità dei nutrimenti entra nel Medesimo»: LEVINAS, *Totalità e infinito*, cit., p. 130.

²⁸ KOJEVE, *Introduzione alla lettura di Hegel*, cit., p. 18.

²⁹ M. MARZANO, *La pornographie ou l'épuisement du désir*, [2003], tr. it. di D. Frontini, *La fine del desiderio. Riflessioni sulla pornografia*, Mondadori, Milano 2012, p. 33.

³⁰ «l'oggetto-cibo e il bisogno-fame si elidono a vicenda»: *Ibidem*.

³¹ «Questo oggetto che il desiderio umano da sempre cerca, è anche l'oggetto che da sempre ha dinanzi. Così come l'occhio ha sempre dinanzi la luce nella quale vede tutte le cose che vede. Qual è allora questo oggetto sempre presente e sempre cercato? La risposta stavolta è paradossalmente ovvia: questo oggetto è *l'altro come soggetto*. Solo l'altro come soggetto, infatti, è una realtà che non è racchiusa dalla determinatezza, almeno perché e in quanto se ne predica la trascendentalità. E solo l'altro è simile al desiderio più di qualsiasi altro oggetto sperimentabile, mentre più di qualsiasi altro oggetto ne è dissimile; tanto da essere vissuto, per certi versi, come assolutamente opposto»: VIGNA, *Desiderio e metafisica*, cit., p. 31.

³² «Il soggetto desiderante può rapportarsi solo ad un altro soggetto anch'esso desiderante»: J.L. NANCY, *L'«il y a» du rapport sexuel*, [2001], tr. it. e postfazione di G. Berto, *Il «c'è» del rapporto sessuale*, a cura di A. Fanfoni e con uno scritto di M. Turnheim, SE, Milano 2002, p. 37.

³³ «Accettare la propria frattura equivale a riconoscere che l'altro possiede quello che io non ho, ciò

Il dramma della figura del Padrone evidenziato da Kojève³⁴ consiste infatti proprio nella degradazione che egli ha attuato sul Servo per divenirne Signore. Venendo disumanizzato e ridotto a cosa, il Servo non è più in grado di riconoscere il valore del Padrone «sopprime[ndo così] dialetticamente la propria servitù»³⁵.

L'altro deve dunque permanere nel proprio valore e solo in questo modo io posso da esso trarre la conferma del mio valore. Per questo il desiderio dell'altro non si traduce mai semplicemente nel desiderio dell'altro-oggetto ma nel desiderio dell'altro-soggetto ossia desiderio del desiderio dell'altro, cioè desiderio che il suo desiderio incontri il mio dandogli valore.

Desiderare un Desiderio è voler sostituire se stesso al valore desiderato da questo Desiderio. Infatti, senza questa sostituzione si desidererebbe il valore, l'oggetto desiderato, non il Desiderio stesso. Desiderare il desiderio di un altro è dunque, in ultima analisi, desiderare che il valore che io sono o che io «rappresento» sia il valore desiderato da quest'altro: voglio che egli «riconosca» il mio valore come suo valore, voglio che egli mi «riconosca» come un valore autonomo. Detto altrimenti, ogni Desiderio umano, antropogeno, generatore [...] della realtà umana, è, in fin dei conti, funzione del desiderio di «riconoscimento»³⁶.

«Il desiderio è il segno stesso della coscienza che ciascuno ha di essere al contempo un sé e un vuoto offerto all'incontro con l'altro»³⁷. Il senso che

che mi manca per essere 'tutto', quello che io 'desidero'; significa ammettere la dipendenza che ci lega all'altro e ci impedisce di distruggerlo e trasformarlo in qualcosa da possedere; in definitiva, significa consentire al tempo del desiderio di non concludersi con la captazione dell'oggetto; l'altro sfugge sempre al desiderio, pur dandogli senso»: MARZANO, *La fine del desiderio. Riflessioni sulla pornografia*, cit., p. 36.

³⁴ «Il rapporto tra Signore e Servo non è dunque un riconoscimento propriamente detto. Per convincersene basta analizzare il rapporto dal punto di vista del Signore. Il Signore non è il solo a considerarsi tale. Anche il Servo lo considera tale. Egli è dunque riconosciuto nella sua realtà e dignità umane. Ma questo riconoscimento è unilaterale, giacché egli non riconosce a sua volta la realtà e dignità umane del Servo. È dunque riconosciuto da qualcuno che egli non riconosce. È qui l'insufficienza – e il tragico – della sua situazione. Il Signore ha lottato e rischiato la vita per il riconoscimento, ma ha ottenuto un riconoscimento senza valore per lui. Infatti, può essere soddisfatto solo dal riconoscimento da parte di colui che egli riconosce degno di riconoscerlo. L'atteggiamento del Signore è dunque un'impasse esistenziale. Da una parte, il Signore è tale soltanto perché il suo Desiderio si è rivolto non a una cosa, bensì a un altro desiderio, e si è trasformato così in desiderio di riconoscimento. Dall'altra essendo di conseguenza diventato Signore, è come Signore che gli deve desiderare di essere riconosciuto; e non può essere riconosciuto come tale se non facendo dell'Altro il suo Servo. Ma, per lui, il Servo è un animale o una cosa. Egli è dunque 'riconosciuto' da una cosa. Così, in fin dei conti il suo Desiderio si dirige su una cosa, e non – come sembrava all'inizio – su un Desiderio (umano)»: KOJEVE, *Introduzione alla lettura di Hegel*, cit., p. 33.

³⁵ *Ivi*, p. 34

³⁶ *Ivi*, p. 21.

³⁷ MARZANO, *La fine del desiderio. Riflessioni sulla pornografia*, cit., pp. 27 e 28.

io dono alla mia vita esce dall'universo del per-sé solo se è riconosciuto nel suo valore dall'altro e dal suo desiderio. È infatti solo nel rapporto di riconoscimento reciproco che due individui «'si confermano', cioè danno prova di sé, trasformano in verità oggettiva, o universalmente valida e riconosciuta, la certezza puramente soggettiva che ciascuno ha del proprio valore»³⁸. L'altro mi permette di uscire da me stesso perché è in grado di estrapolare il senso che io ho dato alla mia vita facendolo suo; l'altro è in grado di cambiare le mie priorità e la mia visione del mondo; l'altro può fermarmi o darmi la forza di correre perché questa corsa ha valore anche per lui³⁹. Partecipando del mio senso, plasmandolo, egli rende la mia vita importante, non solo per me, ma anche per sé.

3. «L'amore, ovvero il senso»⁴⁰

In questo contesto di mutuo riconoscimento può accadere qualcosa in grado di riallacciare il desiderio al bisogno eccedendoli entrambi, qualcosa che possiamo definire col termine di amore. Questa particolare forma di riconoscimento non si pone oltre i bisogni della carne e al contrario, non potendo farne a meno, si offre come una sorta di compimento mai compiuto attraverso il quale due persone, rinnovando il loro incontro, rinnovano il senso del loro essere l'una per l'altra. L'amore, nella dimensione sessuale, e cioè intrinsecamente legato al mio corpo e al suo godimento, è, infatti, in grado di mostrarmi come il desiderio che mi spinge all'altro non possa esaurirsi nel godimento stesso. L'incontro è un compimento che resta incompiuto proprio perché l'altro, verso il quale io sono attratto, e del quale godo, non verrà mai distrutto dal godimento stesso ma al contrario mostrerà come la sua inesauribile alterità resti presente in me continuando ad attrarmi anche *dopo* il godimento.

«Nella confusione delle carezze c'è l'ammissione di un accesso impossibile, di una violenza in scacco, di un possesso che ci viene rifiutato. E c'è

³⁸ KOJEVE, *Introduzione alla lettura di Hegel*, cit., p. 26.

³⁹ «Non una considerazione particolare, né due, né tre, né quattro, né mille: ma una non so quale quintessenza di tutta quella mescolanza che, afferrata tutta quanta la mia volontà, la condusse a immergersi e perdersi nella sua; che, afferrata tutta quanta la sua volontà, la condusse a immergersi e perdersi nella mia, con *ugual desiderio*, uguale slancio. Dico perdersi, in verità, poiché non ci riservammo nulla che ci fosse proprio, né che fosse o suo o mio»: M. DE MONTAIGNE, *Dell'amicizia*, in *Essais*, [1580 (a-b) 1588 (c)], cura e tr. it. di F. Garavini, *Saggi*, con un saggio di S. Solmi, Adelphi, Milano 2007, p. 251. Corsivo mio.

⁴⁰ J.L. NANCY, *Sull'amore*, intr. e tr. di M. Bonazzi, a cura di G. Vasta, Bollati Boringhieri, Torino 2009, p. 37.

pure, nel bacio e nel morso, il lato ridicolo e insieme tragico del simulacro del 'mangiare'. Come se dapprima ci si sbagliasse sulla natura del desiderio, confondendolo con la fame che cerca qualcosa e lo si scoprisse poi come una fame di nulla»⁴¹. La sessualità è infatti l'occasione attraverso la quale io comprendo che l'altro di cui sono innamorato è per me l'*unicum*⁴². «Per questa ragione Lacan ha definito l'amore come saper '*donare all'Altro quello che non si ha*'. Il dono d'amore è dono della propria mancanza, è dono all'altro della mancanza che l'altro sa aprire nell'amante. È dono del segno che l'Altro mi manca, che la sua esistenza sa scavare in me la mancanza»⁴³.

In questo contesto, che definiamo appunto amoroso, «il ceppo che alimenta la fiamma non si consuma»⁴⁴, e l'altro, offrendosi a me nella sua inesaurevole alterità, mi offre la possibilità di confermare il senso della mia vita nel momento in cui io affermo la sua. L'incontro amoroso si mostra quindi come il simbolo di un incontro che, protraendosi oltre la sfera sessuale, celebra nel rito d'amore il senso profondo dell'esistenza.

Una simile armonizzazione tra i bisogni dell'essere umano e i suoi desideri, che può avere luogo solo in un lento e rischioso cammino di apprendimento, porta la persona, progressivamente e per lo più faticosamente, a maturare in sé l'esperienza della gratuità e la capacità di vivere le relazioni all'altezza di questa apertura al dono. [...] Il bisogno in quanto tale, nella sua umanità, non si accontenta di saturarsi, di spegnere in qualsiasi modo la propria fame, ma vuole poter convergere verso il desiderio. Vuole farsi bisogno umano, a occhi aperti, capace di riconoscimento ricevuto e dato, ha fame nel contempo dell'altro e di senso. [...] Bisogno e riconoscimento giungono al riconoscimento del «oggetto» come altro pieno di valore e come bene desiderabile. Tale riconoscimento, a sua volta, può divenire, oltre che attrazione, rispetto, cura, amore⁴⁵.

Il rapporto di riconoscimento reciproco che sboccia nell'amore rivela dunque un sottile equilibrio che si iscrive sul crinale tra due dimensioni che sembrano antitetico e che in realtà sono il concavo e il convesso della stessa esperienza:⁴⁶

⁴¹ E. LEVINAS, *De l'existence à l'existant*, [1947], trad. it. di F. Sossi, *Dall'esistenza all'esistente*, con una premessa di P. A. Rovatti, Marietti, Casale Monferrato 1986, p. 37.

⁴² Nell'amore «l'altro, l'amato, è per l'io unico al mondo»: LEVINAS, *Hors Sujet*, [1987], tr. it. di F.P. CIGLIA, *Fuori dal Soggetto*, Marietti, Genova 1992, p. 6.

⁴³ M. RECALCATI, *Ritratti del desiderio*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2012, pp. 140 e 141.

⁴⁴ LEVINAS, *Dall'esistenza all'esistente*, cit., p. 37.

⁴⁵ R. MANCINI, *Godimento e verità*, in C. CIANCIO (a cura di), *Metafisica del desiderio*, cit., pp. 13 e 14.

⁴⁶ Vi è quindi in fondo una totale «impossibilità di contrapporre radicalmente il desiderio e il bisogno. Essi hanno una genesi comune nella condizione umana la cui complessità manifesta 'grandezza'

l'amore e il desiderio forse si esigono e si escludono reciprocamente: ciascuno rappresenta la «finitura» e l'«infinitura» dell'altro, ciascuno può trovarsi al di fuori dell'altro, senza che però nessuno dei due sussista nella sua essenza escluso dall'altro. In ogni gesto di desiderio, deve esserci dell'amore, e viceversa. Ma questa condizione può tendere, in ogni caso, al venir meno dell'uno o dell'altro. L'amore e il desiderio sarebbero così i due poli del rapporto, del suo aver-luogo senza luogo, essendo l'un con l'altro in un rapporto senza rapporto. L'amore dona quel che non ha (secondo Lacan), e il desiderio prende quel che lo eccede: da qualche parte, tra essi, c'è una zona di partizione, che può essere uno scambio oppure uno scontro⁴⁷.

In questo senso il desiderio d'amore implica la capacità di superare, senza negarlo, il desiderio che mi porta all'altro come carne⁴⁸, dirigendomi al suo amore, significa in sintesi «amore dell'amore dell'altro»⁴⁹.

In un celebre pensiero Pascal si chiede:

Se un uomo si mette alla finestra per vedere i passanti e io passo di là, posso dire che si è messo là per vedere me? No, poiché non pensa a me in particolare. Ma chi ama una persona per la sua bellezza, ama lei? No, perché il vaiolo, che annienterà la bellezza senza annientare la persona, farà sì che non l'amerà più. E se mi si ama per la mia intelligenza, per la mia memoria, si ama proprio me? No, perché posso perdere queste qualità senza perdere me stesso. Dov'è dunque questo io, se non è né nel corpo né nell'anima? E come si può amare il corpo e l'anima se non per le loro qualità, che pure non costituiscono l'io, poiché possono scomparire? Infatti, si può mai amare la sostanza dell'anima di una persona in astratto, senza tener conto delle sua qualità? No che non si può, e sarebbe ingiusto⁵⁰.

In questo modo Pascal evidenzia con acutezza l'ambiguità strutturale a cui siamo legati ma sembra dedicarsi qui all'amore più con *esprit de géomé-*

e 'miseria'. Il concreto esercizio del desiderio si trova coinvolto nell'urgere del bisogno si delinea quindi un'esperienza morale che tende ad una pienezza di senso a volte conflittuale»: A. RIGOBELLO, *Una disciplina metafisica per il desiderio*, in C. CIANCIO (a cura di), *Metafisica del desiderio*, cit., p. 126.

⁴⁷ J. NANCY, *Il «c'è» del rapporto sessuale*, cit., p. 48.

⁴⁸ Il concetto di «chair» richiama evidentemente il pensiero di Merleau-Ponty. Cf. M. MERLEAU-PONTY, *Le visibile et l'invisible*, [1964], tr. it. di A. Bonomi, *Il visibile e l'invisibile*, a cura di M. Carbone, Bompiani, Milano 2007; ID., *Phénoménologie de la perception*, [1945], tr. t. di A. Bonomi, *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano 2009, p. 549. Per un completa esposizione del problema rimando a S. MANCINI, *Sempre di nuovo. Merleau-Ponty e la dialettica dell'espressione*, Mimesis, Milano 2001 e a R. BARBARAS, *De la Phénoménologie du corps à l'ontologie de la chair*, in J. C. GODDARD, *Le corps*, Vrin, Paris 2010.

⁴⁹ E. LEVINAS, *Totalité et Infini. Essai sur l'exteriorité*, [1961], tr. it. cit., p. 273.

⁵⁰ B. PASCAL, *Pensée*, [1669], cura e tr. it. di C. CARENA, *Pensieri*, pref. di G. Raboni, Einaudi Biblioteca della Pléiade, Torino 2004, pensiero 569, p. 429.

trie che con *esprit de finesse*. Pensare all'altro come ad una somma di qualità significa ridurlo ad un altro-oggetto e non ad un altro-soggetto che può riconoscere il mio valore. «L'altro non è mai amato *in quanto* possiede un certo tipo di talenti o esercita un certo tipo di attività, ma perché è così com'è»⁵¹, cioè «per la singola maniera di esistere che è la persona stessa»⁵². Se è pur vero che quando non l'amerò più mi guarderò indietro titubante chiedendomi se davvero fossi innamorato o se forse non fossero sole coincidenze, eventi, abitudini di pensiero, ad averci così profondamente legato, se «è vero che, dopo la delusione [...] e quando cercherò di comprendere ciò che mi è accaduto, ritroverò sotto questo preteso amore *qualcosa di diverso* dall'amore: la somiglianza della donna 'amata' con un'altra persona, la noia, l'abitudine, una comunanza di interessi o di convinzioni, ed è anzi ciò che mi permetterà di parlare di illusioni»⁵³, la verità è che oggi, qui e ora, questa creatura è l'*unica*⁵⁴ in grado di farmi percepire la mia vita come una cosa troppo bella per serbarne il mistero senza dividerne con lei il senso⁵⁵. Se interroghiamo l'amore e lo chiamiamo a gran voce, esso non ci risponderà mai perché non c'è una risposta all'amore⁵⁶. L'amore che si vive, e non quello che si dice, non è mai una domanda, esso è una risposta, ed è per questo che «in un certo modo, in effetti, potremmo dire: l'amore, ovvero il senso»⁵⁷.

Laddove la dialettica tra Servo e Padrone evidenziata da Kojève mostrava un'*impasse* esistenziale che non poteva che portare al misconoscimento e al consumo dell'altro⁵⁸, il far interagire posizioni differenti e tal-

⁵¹ V. JANKELEVITCH, *Les Vertus et l'Amour*, in M. MARZANO, *La fine del desiderio*, cit., p. 177.

⁵² M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 488.

⁵³ *Ivi*, pp. 487 e 488.

⁵⁴ «Amore significa inizialmente perdita di interesse, di *investimento*, di luce per l'universo dell'esperibile e del conoscibile, e concentrazione di tutto ciò che noi siamo su *quella stella* che in modo improvviso e vistoso, o inatteso e lento, ha attratto in noi sguardo, sensi, cuore, mente»: D. LOPEZ, S. CORBELLÀ, *Libertà e amore*, Boringhieri, Torino 1986, p. 16. Secondo corsivo mio.

⁵⁵ «L'innamorato, al di là di qualsiasi angoscia di esclusione, diviene Padrone del tempo, e gli spazi e i momenti precedenti l'incontro sembrano alla luce di questo assumere un senso nuovo e una nuova ragion d'essere. Il ricordo e l'attesa si fondano e si fondono, conoscersi diventa riconoscersi»: *Ivi*, p. 129.

⁵⁶ «Se mi si chiede di dire perché l'amavo, sento che questo non si può esprimere che rispondendo: 'perché era lui; perché ero io': M. DE MONTAIGNE, *Dell'amicizia*, in *Essais*, [1580 (a-b) 1588 (c)], cit., p. 250.

⁵⁷ J. L. NANCY, *Sull'amore*, cit., pag. 37.

⁵⁸ «La necessità di passare per il riconoscimento da parte dell'altro, fa di me un suo possibile ostaggio. L'altro può riconoscermi, ma può anche negarmi il suo riconoscimento, ossia può atteggiarsi nei miei confronti in modo oggettivante. Del resto, so bene che la trascendentalità del desiderio abita pure in lui, e io sono per lui un oggetto solo in un certo senso infinito. Proprio come lui lo è per me. Se, dunque, egli decide di oggettivarmi, non la mia trascendentalità riconosce, ma soltanto la mia individualità determinata. Mi tratta, cioè, come uno dei tanti che stanno al mondo: mi scambia con altri, mi usa fin

volta antitetiche, ci ha permesso di cogliere un modello 'riuscito' di mutuo riconoscimento che ha visto nell'amore una delle espressioni più compiute del desiderio⁵⁹.

Andrea Nicolini

quando gli fa comodo, in una parola, mi asservisce ai suoi disegni, come e quanto ogni altra parte del suo mondo. E tutti sappiamo che questo tipo di relazione non è una remota eventualità. Dobbiamo anzi dolorosamente riconoscere che i rapporti intersoggettivi sono, quasi sempre, rapporti di tal fatta, ossia rapporti tra un Servo e un Padrone»: C. VIGNA, *Desiderio e metafisica*, cit., p. 33.

⁵⁹ «Il desiderio, nella sua espressione più alta, più 'matura', viene a identificarsi con l'amore»: S. CAVACIUTI, *Il desiderio quale fondamentale dimensione dell'essere*, in C. CIANCIO (a cura di), *Metafisica del desiderio*, cit., p. 108.

Schede

ISABELLA ADINOLFI – GIUSEPPE GOISIS (a cura di), *I volti moderni di Gesù. Arte Filosofia Storia*, Quodlibet, Macerata 2013, pp. 525.

Questa voluminosa raccolta di studi è dedicata a Giancarlo Gaeta, per i suoi settant'anni. «Nato dall'amicizia, questo volume è anche un dono di amici a un amico, insigne studioso di storia del cristianesimo» (p. 13). La *Presentazione* di Isabella Adinolfi, una dei due curatori insieme a Giuseppe Goisis, descrive il senso complessivo del lavoro come un'indagine plurale circa la «riflessione moderna sulla figura di Gesù», la quale «può nel suo complesso essere descritta come un tentativo di ridisegnarne l'immagine tradizionale, di reinterpretarla e ricomprenderla» (p. 11).

«L'idea nasce», ricorda la curatrice, «dall'assidua collaborazione tra amici che a lungo hanno discusso intorno a una domanda da cui tutti si sentivano interpellati: perché e in quali forme nella modernità Gesù è ancora un tema ricorrente di reinterpretazioni e riletture? Si trattava di arrivare almeno a sfiorare il segreto del fenomeno per cui, lungi dall'essere una figura usurata ed esaurita, Gesù ha dato e dà ancora ampiamente da ricercare agli storici, da pensare ai teologi e ai filosofi, da creare agli artisti» (p. 11). L'intenzione del libro è «stimolare la seria presa di coscienza di una questione che resta centrale per la cultura occidentale, al di là

delle personali scelte e convinzioni»: la questione di una figura e di una vicenda «– quelle di Gesù – che non è improprio definire tra le più dense di *pathos* e di *logos* mai offerte dalla storia» (p. 13).

Nella *Prefazione*, Goisis si interroga circa il senso della qualifica di «moderno» attribuita a Gesù. «Se gli antichi», infatti, e «con qualche ragione, mettevano le loro elaborazioni sotto il segno di una tradizione autorevole, i nostri contemporanei preferiscono, a volte con esasperazione, concentrarsi sul 'taglio' operato dalla creatività nei confronti di ogni tradizione» (p. 15), ma non è questa la linea seguita dal curatore; piuttosto, «sottolineare la modernità, può significare il tentativo di mettere a fuoco, in maniera più radicale del passato, la paradossalità, l'inafferrabilità della figura di Gesù Cristo» (p. 15). «Una tale impostazione mi sembra affiorare da varî interventi, contenuti nel presente volume, e sottolineo come l'impostazione condivisibile circa 'il Gesù moderno' sia quella tracciata dal volume di Giancarlo Gaeta, da cui la riflessione di molti di noi ha preso le mosse» (p. 16). Goisis fa qui riferimento al libro di Gaeta pubblicato da Einaudi nel 2009 proprio col titolo *Il Gesù moderno*.

Il curatore ritiene importante una rilettura della figura di Gesù che precinda sia dalla rigidità delle interpretazioni scolastiche dogmatiche sia di altre

prospettive diversamente ideologiche. Tra queste ultime vi sono quelle che «si sottraggono sempre di più alla comprensione ecclesiastica, in nome di letture ‘alternative’ che indulgono allo scetticismo, fino alla negazione stessa dell’esistenza del Redentore» (p. 21). «Una situazione culturale del genere non può non far scaturire, per reazione, che atteggiamenti fondamentalistici, di taglio sostanzialmente apologetico» (p. 21). Un aspetto che, «tra i due fuochi incrociati delle ricostruzioni immaginose e delle risposte intolleranti» (p. 21), emerge dalla seria riflessione sulla figura di Gesù è lo scandaglio delle dimensioni dell’autenticità e della profondità. Il curatore chiama in causa Romano Guardini, poiché costui «ha acutamente colto il centro della questione; dopo aver ricordato come dalla figura di Gesù Cristo si sprigiona una specie d’immanente fascinazione, che non lascia indifferenti, orientando alcuni alla più coinvolgente identificazione e altri al più appassionato rifiuto [...], il filosofo aggiunge: ‘Tutto dipende dall’alternativa se la figura di Cristo viva nella sua originaria schiettezza e nella pienezza della sua potenza, o se vi si delinei, invece, sbiadita e confusa’» (p. 18). In tal senso, Goisis e Guardini sembrano convinti che la figura di Gesù non possa non suscitare interesse, se non fascinazione, e che, in caso contrario, si possa addebitare la freddezza della reazione all’inadeguatezza della presentazione, della trasmissione, della testimonianza.

La forza della figura di Gesù si misurerebbe innanzitutto nel campo della soggettività. La valorizzazione di quest’ultima «era già iniziata nel mondo tardoantico, con la ricerca d’introspezione

e con ripetuti ‘esami di coscienza’, dei quali i testi degli Stoici latini sono ricchi» (p. 19). «Il rapporto con Cristo circola nell’interiorità più profonda, in quell’intimità dell’anima in cui ciascun uomo è solo di fronte ai propri tentativi d’introspezione e alla consapevolezza della propria libertà responsabile, e nessuna pressione sociale può dirimere questioni tanto vitalmente decisive» (p. 19). Goisis evoca qui un luogo e una dimensione dell’esperienza spirituale che è squisitamente personale: «Se rifletto sul rapporto che mi ha legato, e mi lega, con la figura di Gesù, trovo l’ostacolo di un pudore, che giudico ancor più necessario nelle cose spirituali [...]: la mia relazione con questa figura si è caratterizzata, costantemente, come il *cammino del catecumeno*, sempre proteso sulla porta, magari invitando gli altri ad entrare, sempre guardingo verso un ‘pancristismo’ avvertito come rischioso per il mio edificio culturale, costruito con pazienza, di umanista e storicista. Chi legge con attenzione il piccolo scritto su Bergson, che ho inserito in questo volume, potrà intravedere quelle poche righe in cui dico, con manifesta riservatezza, qualcosa di me, e della mia tensione interiore» (p. 23).

Il corposo volume costituisce la raccolta dei contributi presentati a un convegno veneziano del dicembre 2011 dedicato a *Gesù moderno*, più una serie di altri saggi aggiunti in seguito. L’intero libro può essere descritto alla luce di un caleidoscopio di prospettive personali, filosofiche, storiche, teologiche, di diversi generi artistici e letterari, in differenti epoche culturali. Il primo contributo, di Giancarlo Gaeta, è dedicato all’arte pittorica e costituisce anche l’eccezione più lontana nel tempo: si con-

centra, infatti, sull'*Ultima cena* di Leonardo da Vinci. Simmetricamente, altri due contributi di taglio artistico si trovano nella parte conclusiva del volume e fanno riferimento alla più recente contemporaneità culturale: si tratta dei saggi di Goffredo Fofi sulla figura di Gesù nel cinema del Novecento e, più specificamente, nell'opera di Andrej Tarkovskij (Fabrizio Borin). Nell'ultimo contributo – che, ricollegandosi al primo Autore, chiude idealmente il circolo – Alfonso Berardinelli delinea la figura di Gesù per come emerge dalla nuova traduzione dei Vangeli curata proprio da Gaeta.

Tolte queste eccezioni, la parte più corposa del libro è rappresentata dai contributi letterari e, soprattutto, filosofici. In ordine di comparazione – e storico-cronologico – si comincia con il Gesù del *Trattato teologico-politico* di Baruch Spinoza (Stefano Bianchi) e con quello di Kant (Gian Luigi Paltrinieri). Si prosegue con le prospettive ottocentesche su Gesù: quella hegeliana degli scritti teologici giovanili (Luigi Ruggiu), quella kierkegaardiana delle *Briciole filosofiche* (Isabella Adinolfi) e quella nietzscheana (Marco Fortunato). Quanto alle interpretazioni del Novecento, compaiono il Gesù di Troeltsch (Giuseppe Cantillo), il Cristo di Bergson (Giuseppe Goisis), il Gesù di Nazareth di Karl Jaspers (Roberto Garaventa), la figura di Gesù nell'opera di Piero Martinetti (Giovanni Filoramo), il Gesù di Adolfo Omodeo (Davide Spanio), la figura di Gesù a partire dalle *Vermischte Bemerkungen* di Ludwig Wittgenstein (Luigi Vero Tarca).

Sul versante poetico abbiamo un contributo di Rolando Damiani sul

Gesù di Leopardi e uno di Isabella Adinolfi su quello di Göran Tunström. Vi sono, poi, tre saggi sulle grandi figure della letteratura russa: due sul Gesù di Dostoevskij (di Paolo Bettiolo e di Giorgio Brianese) e uno sul Vangelo di Tolstoj (di Pier Cesare Bori).

Vanno inoltre segnalate due preziose ulteriori prospettive: il contributo sul Gesù apocalittico dell'ultimo Johann Baptist Metz (di Gaetano Lettieri) e quello di Mauro Pesce. Nel primo caso, l'escato-teologia politica di Metz rappresenta un'importante decostruzione del cristianesimo istituzionale e dogmatico. La critica del teologo si rivolge contro la religiosità culturale e sconfessa la dottrina paolino/agostiniana della giustificazione per grazia; d'altra parte, egli predilige il Gesù sinottico rispetto al Logos giovanneo. Metz afferma che «la cristologia senza apocalittica si trasforma in ideologia dei vincitori» (p. 415) e Lettieri conclude: «L'apocalittico, eversivo Gesù *patiens* metziano, nel quale il dogma del Logos incarnato viene denudato, continua a venire per *interrompere* radicalmente, nel nome del dolore e dell'ingiustizia irredenti che gridano a Dio, qualsiasi distratta, mitizzante pretesa di amnesia speculativa, prassistica, estetica annidata non soltanto in gran parte della storia della teologia cristiana, ma negli stessi sistemi di senso, valore, piacere, potere dominanti» (p. 454).

Il contributo di Pesce, infine, ha il merito di inquadrare storicamente la questione e di collocare la riflessione su Gesù nel contesto di una lunghissima e ricchissima tradizione. Dopo aver sinteticamente rievocato i risultati della *Leben-Jesu-Forschung* da Hermann S. Reimarus ad Albert Schweitzer, Ernst Kä-

semann e Rudolf Bultmann, l'autore si concentra sul modo di concepire Gesù in epoca moderna e sul modo di concepire la modernità stessa. Questa è definita da alcune linee portanti dettate dall'Umanesimo, dalla Riforma, dalla scoperta di nuovi mondi e religioni, dal pluralismo e dalla scienza. La svolta, secondo Pesce, avviene nella seconda metà del Cinquecento, quando, con Giordano Bruno e Isaac ben Abraham di Troki, emergono per la prima volta nella storia, rispettivamente «una valutazione negativa» (p. 53) e «una visione ebraica» (p. 54) di Gesù. Il primo aspetto assume una «straordinaria rilevanza, perché la presa di distanza da Gesù, come figura negativa, è il sintomo di una presa di distanza dal cristianesimo in quanto tale che emerge non solo in Bruno, ma in altri settori della società intellettuale del tempo» (p. 53). Quanto invece a Isaac di Troki, «alla fine del Cinquecento emerge quindi una figura autonoma nel dibattito culturale che investe l'interpretazione storica della figura di Gesù, un polo diverso, quello ebraico, non condizionato dalla storia della teologia cristiana. L'opera di Isaac non condanna Gesù dal punto di vista ebraico, come tante volte si era fatto nel passato e si continuerà a fare, ma al contrario ne recupera l'ebraicità tentando anche di mostrare come l'interpretazione cristiana di lui e la cristologizzazione della Bibbia ebraica sia esegeticamente infondata» (p. 54).

Una volta indicata la svolta, Pesce segue gli sviluppi della ricerca su Gesù nelle opere di Blaise Pascal, Thomas Hobbes, Baruch Spinoza, John Locke, Jean Meslier, Thomas Woolston, John Toland, Thomas Chubb, Antoine Augustin Calmet, Jean-Jacques Rousseau,

Paul-Henri Thiry barone d'Holbach, Thomas Jefferson e Joseph Salvador.

Claudio Belloni

MAURIZIO CAMBI, *Musica medicina magia. Saggi su Ficino e Campanella*, L'arca e l'arco edizioni, Nola 2010, pp. 254.

I saggi raccolti nel volume, collocandosi in modo originale all'interno di un assai proficuo filone di ricerca inaugurato da Daniel P. Walker (*Spiritual and demonic Magic from Ficino to Campanella*, London 1958), indagano alcuni luoghi particolarmente significativi dell'opera di Marsilio Ficino e di Tommaso Campanella nei quali la musica è oggetto di riflessione per le sue proprietà terapeutiche e per i suoi rapporti con la magia.

Nel primo studio, dal titolo *Marsilio Ficino e il suono guaritore* (pp. 21-83), al centro dell'indagine vi è il potere terapeutico e taumaturgico attribuito dal filosofo fiorentino ai suoni e al canto. La ricerca, per scopi terapeutici, di quelle *res naturales* nelle quali «la vita vibra in modo più intenso» (p. 24), conduce Ficino nel libro secondo del *De vita* (1489) a chiedersi retoricamente: «quanto pensate che debbano giovare i canti, che sono fatti d'aria, che sono del tutto in armonia con l'armonico spirito dell'aria, e sono ancora caldi e vivi e pieni di senso sensibile e pur concepiti con ragione razionale?» (*De vita*, a c. di A. Biondi – G. Pisani, Pordenone 1991, l. II, c. 15, p. 161). Attingendo alle fonti antiche, mediante un sapiente e consapevole recupero del mito, Ficino riconosce nella comune origine di musica e medicina una ragione inoppugnabile

per sostenere le sue convinzioni. *L'orphica lyra*, le cui «note ripristinano la salute» (p. 32), diviene in questo modo il simbolo, per il filosofo fiorentino, del potere taumaturgico della musica, e il *priscus theologus* Orfeo il modello a cui (come *alter Orpheus*) ispirarsi.

Accanto alla «musica-farmaco», che opera sull'uomo «in modo diretto» (p. 44), vi è per Ficino «una musica che, indirizzata al cielo, imita i suoni astrali e, in questo modo, assume le virtù delle stelle cui si rivolge» (p. 47), provocando nei pazienti effetti rilevanti. Nell'illustrare il rapporto tra musica delle sfere (*musica mundana*) da una parte e *musica humana* e *instrumentalis* dall'altro, Cambi mette in luce in modo chiaro i presupposti speculativi provenienti dall'accoglimento della concezione neoplatonica, per la quale – come avviene peraltro anche in Campanella (cfr. p. 139) – i diversi elementi del reale sono connessi e vivificati dallo *spiritus universalis*.

La farmacopea ficiniana, che nel *De vita* ha tra i suoi scopi principali quello di trovare rimedi efficaci per la melanconia (legata all'influsso nocivo di Saturno) che affligge gli anziani e gli studiosi, si caratterizza per ricette complesse, che includono come ingredienti, oltre ai suoni, pietre e piante (pp. 66-74). Le soluzioni individuate da Ficino per superare l'influenza negativa di Saturno, soluzioni che avranno non poca influenza sulla cultura medico-filosofica rinascimentale (ad esempio su Paracelso, cf. Walter Pagel, *Religion and Neoplatonism in Renaissance Medicine*, London 1985, pp. 152 ss.), giungono sino ad un singolare rimedio contro la melanconia: invocare – in determinate

condizioni astrologiche – proprio la protezione del pianeta temuto «come in una sorta di omeopatia» (p. 75).

Se, come si è notato, la figura di Orfeo appare tanto rilevante nella concezione ficiniana da condurre ad un singolare rapporto di identificazione, Campanella sottopone «quel mito tanto celebre» ad una disamina mirante a svelare, «attraverso una severa analisi critica delle narrazioni, le falsità, gli errori, le incongruenze e le contraddizioni presenti nelle ricostruzioni» (p. 89). In questa rilettura del mito, oggetto del saggio *Campanella, Ficino e la favola di Orfeo* (pp. 85-116), discriminante rispetto all'interpretazione ficiniana del rapporto musica-medicina-magia, è la negazione della possibilità di una comunicazione, «mediante un *medium* sonoro, tra uomini e corpi celesti (e viceversa): i primi non sono in grado di udire la musica celeste [...]. Parimenti gli astri sono sordi ai suoni prodotti dagli umani [...]

(p. 96). La critica campanelliana, che arriva sino «ad una sdegnosa denuncia di impostura» (p. 92), non giunge tuttavia a negare il potere magico-terapeutico della musica. Tale potere è anzi confermato da Campanella sulla base della Scrittura: «se Ficino aveva eletto Orfeo quale archetipo, Campanella si ispira a Davide, illuminato salmista e citaredo» (p. 107).

Nella ripresa del modello di Davide, poeta-cantore, ma anche profeta e legislatore, sembra significativo sottolineare – e Cambi lo fa con estrema chiarezza anche nello studio successivo, dal titolo *La musica: medicina e magia*, pp. 117-153 – quel legame assai particolare tra la musica e la conduzione dello Stato e delle masse. D'altra parte, l'accoglimento dell'impianto complessivo della

magia spirituale ficiniana così come esso si presenta nel *De vita*, non avviene da parte di Campanella senza il riconoscimento del potere della musica di «influenzare le anime, manipolare i sentimenti e imporre, perfino, un preciso movimento ai corpi» (p. 142). Collocandosi tra la concezione ficiniana e quella di Telesio, mirante a spiegare l'influenza del suono «indagando esclusivamente le dinamiche esistenti tra gli enti di natura» (p. 117), Campanella presta attenzione – lungo tutto l'arco della sua produzione – alla forza terapeutica e condizionante della musica e alla sua decisiva influenza sul corpo sociale, fino a delineare i pericoli insiti nella «potenza eversiva della musica» (p. 151). Esempio significativo di questa potenza sono, per il filosofo calabrese, le melodie e gli inni introdotti da Lutero nella liturgia, attraverso i quali si è operata e si opera una rottura con la tradizione di fede e una diffusione dell'eresia.

Impiego terapeutico del tutto particolare della musica è quello per la guarigione dal morso della tarantola, di cui si tratta nel saggio *Tommaso Campanella, il morso della tarantola e la musica risanatrice* (pp. 155-189). Anche in questo caso, come per la spiegazione dell'influenza individuale e collettiva del suono, l'analisi è impostata da Campanella mettendo in campo «le sue ingenti competenze di filosofo naturale» (p. 165). Nell'esame, condotto da Cambi, delle diverse posizioni precedenti e coeve funzionali a spiegare eziologia, manifestazioni e rimedi del morso (da Ficino ad Agrippa, da Pomponazzi a Bruno, da Cardano a Della Porta), emerge l'originalità della trattazione campanelliana. Benché la causa della guarigione venga individuata nella su-

dorazione attraverso cui il veleno viene espulso, la musica «svolge un ruolo irrinunciabile nel processo terapeutico poiché non sembra esserci altra possibilità di scuotere i tarantati dallo stato di prostrazione, se non il suono, spirito caldo e mobile» (p. 175).

I sentieri della filosofia naturale campanelliana sono percorsi anche nello studio conclusivo *Tommaso Campanella: epilessia, malinconia, profezia* (pp. 191-235). In esso viene tracciata quella «contiguità [...] intima tra epilessia e malinconia» (p. 201) e definito, in modo assai suggestivo, il nesso malinconia-profezia. Se per Campanella, che si ricollega a fonti della tradizione medica, la correlazione tra epilessia e malinconia sembra fondata su cause fisiologiche, più complesso è l'esame del rapporto di malinconia e profezia. Soltanto la profezia naturale – che tuttavia è profezia solo *in senso analogico* – può infatti essere ricondotta a cause fisiologiche, mentre la profezia *in senso proprio* è solo quella ispirata da Dio. Tuttavia questo espone l'uomo destinatario della profezia ad un rischio: «se il corpo umano è un *vaso* [...] allora è concreto il pericolo che esso venga «riempito» dai demoni» (p. 224). È il caso dei falsi profeti, come Maometto o Lutero («l'ultimo dei precursori dell'Anticristo», p. 234), che di Maometto raccoglie l'eredità e di cui viene fornito un inquietante ritratto. Come scrive Cambi, «con le espressioni visionarie degne di un profeta biblico, il domenicano descrive il quadro fosco dell'età della Riforma luterana durante la quale nuovi e vecchi eretici, ritornati perfino dall'oltretomba, insieme a fameliche locuste insidiano il trono di Pietro» (p. 235).

Il volume, gettando luce sul signifi-

cato che la musica (come strumento per inserirsi all'interno della rete di forze che regolano i rapporti tra gli enti) assume nella complessa trama del reale per Ficino e Campanella, aiuta a comprendere aspetti importanti delle rispettive concezioni, accomunate – peraltro insieme a non pochi autori rinascimentali – da quel «sogno di dominio (materiale, politico o culturale) scaturente dalla magia naturale» (p. 15).

Angelo Maria Vitale

IOLANDA POMA, *Una genesi ininterrotta. Autobiografia e pensiero in Jean-Jacques Rousseau*, Mimesis, Milano-Udine 2013, pp. 120.

Il libro di Iolanda Poma sull'autobiografia di Jean-Jacques Rousseau prende forma da un corso di filosofia della storia tenuto nel 2010, intitolato «*Come si diventa ciò che si è*». *Autobiografia e Storia*, con cui si proponeva «di indagare e di discutere, attraverso i modelli offerti dalle autobiografie di Rousseau e di Nietzsche, il rapporto tra storia dell'individuo e scrittura storica della filosofia, o scrittura filosofica della (propria) storia» (p. 7).

Nella scrittura della storia e della vita di questi autori, Poma sottolinea come si evidenzino degli eventi che, per il loro significato e la loro importanza, hanno il potere di stravolgere la sequenza meramente cronologica del racconto. Vi sono fatti che, per il loro peso, deformano lo spazio-tempo, piegando il corso degli eventi secondo una logica irriducibile allo scorrere uniforme e univoco del flusso temporale. I racconti delle vite non sono mai lineari, nem-

meno nella loro ricostruzione a posteriori, poiché gli eventi vengono inevitabilmente illuminati o messi in ombra dalla loro relazione con altri che li precedono o li seguono.

Ciò vale in particolar modo per le *Confessioni* di Rousseau: «il suo non è un processo lineare di incremento, un ordinato percorso di formazione, seguendo il quale il lettore lo vede procedere verso l'altezza della propria esistenza. Non c'è progetto, piano prestabilito: l'opposizione filosofica di Rousseau al concetto di progresso si trova anzitutto espressa nel racconto della propria vita» (p. 14).

Il parallelismo tra storia e vita riguarda anche la comprensione del senso di entrambe, perché «la Storia può essere compresa sempre e solo autobiograficamente, nel senso che posso raccontare la storia degli uomini solo passando attraverso le vicende dell'uomo o degli uomini che l'hanno vissuta: che sicuramente hanno avuto vicende diverse dalle mie, ma che io posso capire perché anch'io vivo, amo, penso, soffro, vivo con gli altri, critico e vengo criticato, ho o non ho famiglia, figli, amici, nemici, traditori, maestri, compagni, ho momenti di felicità e momenti di dolore, esperienze di malattia e di morte» (p. 14).

Nella scrittura autobiografica l'autore e il protagonista coincidono, ma non si tratta mai di un testo chiuso e autoreferenziale. *L'altro* è sempre presente, a partire dallo sdoppiamento, appunto, dell'io narrante e dell'io narrato, «per cui la coscienza si scopre intimamente percorsa dall'alterità e si presenta come il risultato di un processo d'identificazione. Mentre l'*ego* è l'io puntuale a cui giungo per una rivelazione imme-

diata, l'autobiografia è la storia dell'Io che giunge a Sé, in un movimento riflessivo, in un atto secondo, di ricostruzione di sé» (p. 15). Nell'autobiografia l'*altro* è una presenza costante anche nella declinazione delle molteplici relazioni con gli *altri*. «È incredibile quanto, nella scrittura di sé, siano presenti gli altri. Sino al punto da arrivare a sospettare che l'autobiografia sia più un'ermeneutica del rapporto con l'Altro che non un'ermeneutica del Sé» (p. 16). «In molti modi si declina nella vita di Rousseau il suo rapporto con l'alterità. [...] l'Altro per Rousseau si specifica nelle figure della Natura, della Donna e di Dio, in un modo che rende difficile distinguerle con precisione. La relazione più evidente, più salda e più costitutiva della sua esistenza è quella con la Natura, in cui sembrano confluire le altre due figure di alterità» (p. 83).

Nel caso specifico di Rousseau, l'autobiografia è il risultato del bisogno e dell'urgenza di tornare ai fatti del passato per chiarirne lo svolgimento, le intenzioni e le motivazioni autentiche. «L'autobiografia cioè si presenta come il tentativo inesausto di raggiungere quel chiarimento, quel riconoscimento, quella risoluzione, che sono mancati alla/nella vita *vera*. Un tentativo di chiarimento – aggiunge Poma – che, in quanto anche indissolubilmente *artificio letterario*, non può che rilanciare l'equivoco» (p. 16).

L'atto del ripercorrere la propria vita nella scrittura significa senza dubbio tornare con uno sguardo retrospettivo al passato, ma Poma suggerisce che, forse, una delle motivazioni più vere e nascoste è, invece, lo sguardo prospettico sul dopo. L'autobiografia, infatti, «è il gesto di chi, affidando la sua vita alla

scrittura, rende prossima la morte, ovvero la sua possibilità, e che sa di dover rinunciare in anticipo a qualsiasi diritto di replica» (p. 17). Anche in questo caso, però, l'intento di chiarire, intervenendo di persona, ciò che nella vita 'vera' è stato fonte di equivoci, si tramuta in un racconto a sua volta fissato (esattamente come gli eventi reali) su cui non sarà in futuro possibile tornare di persona. Come la vita, così l'autobiografia può essere a sua volta fonte di equivoci.

L'autobiografia, dunque, «non alimenta l'idea di un soggetto ipertrofico, che domina se stesso dominando la propria storia, esponendola in forma di racconto. Perché ciò che ne risulta è semmai invece la consapevolezza da parte di chi scrive di non essere stato e di non poter essere il creatore, il possessore, l'artefice unico e sommo neanche della propria vita, di cui non dispone e che è messa in condizione di dispiegarsi da ciò che non possiede. [...] La centralità dell'Io non corrisponde alla sua assolutezza» (p. 18). «La testimonianza che la scrittura di sé rappresenta va nella direzione di un depotenziamento dell'io, piuttosto che dell'idolatria del sé» (p. 19).

Ancor prima di entrare nel merito del racconto della vita di Rousseau, Poma chiude la densa *Introduzione* – in cui raccoglie i risultati della riflessione filosofica sulla narrazione del Sé da parte dell'Io – con l'articolata consapevolezza delle false aspettative racchiuse nel termine *autobiografia*. Essa si propone come la vera storia di qualcuno – perché raccontata non da estranei, ma da colui che più di ogni altro conosce, da dentro, il protagonista e le vicende narrate –, ma «l'auto-*biografia* [...] ci

porta a riconoscere come quella verità sia possibile solo attraverso un gioco di finzione e d'immaginazione» (p. 18).

Se dunque, da un lato, l'auto-biografia rivela i caratteri di una biografia non necessariamente decisiva e definitiva tra le tante possibili, dall'altro, anche il riferimento al sé non è esente da equivoci e sorprese. «L'auto-biografia», infatti, «che dovrebbe parlare del Sé, parla di altri, dell'altro, dell'alterazione del soggetto che resiste a identificazioni definitive» (p. 18). «Forse» conclude Poma «la radice di questo movimento sta nell'ultimo segmento del termine: auto-bio-grafia» (p. 18). La scrittura, infatti, è la mediazione necessaria attraverso cui il soggetto deve passare per pensare e fissare la riflessione su di sé e sulla propria vita.

Seguono i capitoli dedicati all'auto-biografia di Rousseau. Poma ripercorre la vita del filosofo, dall'infanzia segnata dalla morte della madre e dall'abbandono del padre, fino all'(auto)esilio, esito di un rapporto conflittuale con il mondo: «l'eccentricità e l'assoluta sincerità del suo comportamento privo di filtri e di astuzie diventano agli occhi del mondo stranezza e sociopatia, incomprendibile e minacciosa, da rigettare come corpo estraneo» (p. 43). Nelle sue parole: «quando più tardi gli uomini mi costrinsero a vivere da solo, ho trovato che, ponendomi al bando per rendermi miserabile, avevano fatto per la mia felicità assai più di quel che non avessi saputo fare io medesimo» (p. 82).

Rousseau intraprende la scrittura della propria vita con l'intenzione dichiarata di «mostrare ai miei simili un uomo in tutta la verità della sua natura» (p. 45). La sua confessione, constatata Poma, corrisponde all'intento, e i risul-

tati sono fin sconcertanti per la loro sincerità. La forza di questa impietosa confessione cresce impetuosa in Rousseau anche grazie all'esperienza della «grande rivoluzione» che avviene in lui; si tratta della conversione filosofica, vissuta come una chiamata, come la rivelazione di una necessità superiore, come una liberazione interiore operata da uno spirito misteriosamente rinnovato che lo possiede e gli dona le parole che non aveva mai trovato, per parlare di sé e delle proprie idee.

Il filosofo torna sugli episodi del passato per «fare giustizia con la scrittura» (p. 65), per giustificare sé o altri, vittime di ingiustizie. Lo scrivere di Rousseau è terapeutico, è il tentativo di rivivere la vita vissuta cercando di mettere ordine e porre rimedio, per quanto possibile. Infatti, le vittime delle ingiustizie, da lui commesse o subite, non verranno mai risarcite, perché il torto subito è definitivo, ma otterranno giustificazione, postuma, dalla scrittura, nella memoria (cf. pp. 116-120).

Claudio Belloni

ROBERTO GARAVENTA, DIEGO GIORDANO (eds), *Il discepolo di seconda mano. Saggi su Søren Kierkegaard*, Orthotes, Napoli 2011, pp. 215.

Con l'espressione «Il discepolo di seconda mano» Søren Kierkegaard ha voluto indicare l'esperienza di quei 'discepoli' che sono vissuti in un tempo distante dal maestro Gesù e che perciò ne hanno appreso gli *insegnamenti*, per così dire, in maniera indiretta, ovvero 'di seconda mano'; costoro non si identificano semplicemente come 'lettori' o

‘studiosi’ del sapere trasmesso dal maestro per via orale o per iscritto, bensì intrattengono con lui, persona viva e concreta, un particolare rapporto intellettuale ed esistenziale. La figura di Søren Kierkegaard – è innegabile – somiglia molto a quella del maestro, poiché studiare il suo pensiero e la sua opera – come hanno scritto Roberto Garaventa e Diego Giordano – «non è soltanto rapportarsi a una dottrina o a una filosofia [...], quanto a un certo atteggiamento e pratica di vita con la quale si avverte in modo irrinunciabile e serio l'esigenza di una chiarificazione della propria esistenza». La raccolta di saggi qui recensita vuole raccogliere proprio le testimonianze di questi ‘personali’ incontri con la figura di Kierkegaard da parte degli studiosi che, in ordine temporale, potrebbero definirsi come i suoi ‘ultimi’ discepoli: ci riferiamo ai ricercatori Laura Liva, Alessandra Granito, Antonella Fimiani, Federica Scorolli, Gordon D. Marino, Umberto Regina, Jon Stewart e Anna Valentineti, che il 21 maggio 2011, presentando le relazioni confluite poi nella raccolta, hanno animato un *Kierkegaard workshop* all'Università Ca' Foscari di Venezia, promosso dalla Società Italiana per gli Studi Kierkegaardiani.

Lungi da voler enucleare una sorta di orientamento comune agli autori, non v'è dubbio che se tentassimo di tenere insieme la serie eterogenea di interventi sulla base di una problematica diffusa, saremmo tentati di indicare come punto di partenza l'analisi della kierkegaardiana ‘etica seconda’, oppure ‘etica nuova’, o ‘altra’ o, più radicalmente, filosofia seconda; in effetti, soprattutto leggendo le ricerche di L. Liva, F. Scorolli e G. Marino (che si segnala per un

confronto con MacIntyre) si respira la sensazione che se il Maestro Kierkegaard è ancora in grado di muovere l'interesse degli studiosi, lo deve in particolare modo alla capacità di affrontare le esperienze decisive della nostra esistenza con un occhio particolarmente *realista*; è il caso de *Il concetto dell'angoscia* e del peccato, dinanzi a cui le scienze e le discipline moderne si rivelano inadatte – l'estetica (vedi F. Scorolli), la metafisica e la psicologia (a tal proposito ci riferiamo alla suggestiva e inusuale ricerca di A. Fimiani su *Sessualità, alterità e desiderio in Kierkegaard*). Il problema fondamentale di questa incomprendimento-incompatibilità è che ogni scienza appare *disinteressata* nei confronti del peccato, laddove, al contrario, è proprio il conoscere interessato ad offrircene una dimensione reale; per cui, nell'affrontarne la cruda realtà esistenziale del peccato, la scienza «vuole trasformarlo in qualcosa che non è». Vigilius Haufniensis sa bene che questa mancanza di una grammatica adeguata è causata da qualcosa di storicamente determinato. È accaduto qualcosa di drammatico: la modernità non sa più affrontare il peccato e l'angoscia perché ha dimenticato il presupposto *storico* della fede cristiana e così «la dogmatica è stata assorbita dalla speculazione – appunto Laura Liva – la fede è diventata un concetto (l'immediato in quanto tale deve essere superato) e il peccato viene inteso astrattamente come il negativo». Il riferimento polemico dello pseudonimo di Kierkegaard è ovviamente l'hegelismo, alla cui *hybris intellettuale* risale il motivo della dimenticanza. Il sistema non può concepire la libertà.

D'altronde – come ben segnala J. Stewart che ricostruisce il dibattito filo-

sofico del primo ottocento su *fede e sapere* – per Hegel «il concetto [*Begriff*] costituisce la struttura basilare del mondo e dell'intelletto umano [...] e, di conseguenza anche delle differenti concezioni del divino in quanto tale»; inoltre il contenuto precipuo della religione cristiana, ossia la *Rivelazione*, conferma e inverte tale concezione, in quanto sarebbe Dio stesso a donarsi all'uomo in maniera 'intelligibile'. Eppure Climacus (altro pseudonimo di Kierkegaard) non ha difficoltà a far notare ad Hegel che la *fede* non è convincimento: «La fede cristiana – scrive ancora Stewart – richiede che si creda nell'assurdo, e specificatamente in ciò che Kierkegaard indica come la contraddizione dell'Incarnazione». *Credo quia absurdum est*, scriveva Tertulliano. Non a caso è sulla cristianissima contraddizione che Kierkegaard cercherà di 'fondare' la nuova etica, su «un filosofare che cerca 'l'urto' con l'impensabile, con il 'paradosso', invero con ciò che infiamma il pensare» (U. Regina). La direzione, dunque, non è neppure quella di un dogmatismo cieco che *afferra* la verità, bensì è l'esperienza di fede entro un orizzonte, per così dire, *ironico*, come insegnava il Maestro Socrate, «nella direzione di un'educazione al senso della domanda, dell'aporia e della ricerca» (F. Scorolli). Insomma, un continuo 'nuovo inizio', che per Kierkegaard *deve* guidarci tanto nella ricerca della verità che nella vita quotidiana: al contrario di Schopenhauer, come nota A. Valentinetti, Kierkegaard si contraddistingue proprio per questo «'coraggio cristiano' di scendere in campo in prima persona, per cercare (come fece Cristo) di operare nella folla, 'ferendola'». È questa l'esperienza tragica del cristianesimo, non una

fede intellettualistica – come chiaramente scrive Granito – bensì una fede intesa nell'accezione dell'ebraico *emunà*, ossia la fede come 'fiducia', come 'affidarsi' (la fede di Abramo), come ciò che illumina e guida l'esistenza».

Andrea Fiamma

PHILIPPE CAPELLE-DUMONT, *Filosofia e teologia nel pensiero di Martin Heidegger*, Queriniana, Brescia 2011, pp. 256.

In questo lavoro, la cui edizione italiana è curata da Giovanni Ferretti, Philippe Capelle-Dumont, dell'Institut Catholique di Parigi, si è assunto l'impegno di condurre un'analisi del rapporto di filosofia e teologia nel pensiero di Martin Heidegger. Una analisi di questo tipo, che porta con sé la necessità di confrontarsi con l'intera esperienza di pensiero di Heidegger, si è resa in realtà indispensabile dopo «la pubblicazione, in questi due ultimi decenni, di molti inediti di Heidegger, di lavori preziosi sulle sue origini sociali e intellettuali, così come sulla periodizzazione della sua opera» (p. 12). In modo originale rispetto alle interpretazioni più diffuse del pensiero heideggeriano l'autore sostiene che il rapporto filosofia-teologia nella riflessione di heideggeriana «appartiene al movimento generale del suo pensiero»; esso si presenta come una «tensione» che innerva tutto l'arco della produzione filosofica dell'autore tedesco. Questo implica il rifiuto da parte di Capelle-Dumont di qualsiasi lettura del rapporto tra filosofia e teologia che non tenga conto di questa ineliminabile tensione.

Il volume è suddiviso in tre parti. Nella prima parte il rapporto filosofia-teologia viene considerato inserendolo nel quadro di tre topiche fondamentali, le quali scaturiscono dalla rilevazione dei molteplici livelli di significazione che assumo nell'opera heideggeriana i termini «filosofia» e «teologia». Nella prima topica viene analizzato il rapporto tra filosofia e teologia biblica: Heidegger considera la filosofia e la teologia biblica inconciliabili tra loro: la questione prima della filosofia è la domanda sull'origine dell'essere, laddove la teologia biblica riconduce l'origine a Dio. La teologia biblica si pone in sicurezza, escludendo a priori la vertigine del domandare originario (che è il domandare sul domandare) e il rischio del fallimento, assunto invece integralmente dal pensare filosofico. Nella seconda topica viene preso in esame il rapporto tra filosofia e teologia «a partire dal luogo in cui, secondo Heidegger, si è storicamente determinato a fondamento il loro comune sviluppo», ovvero la metafisica. La metafisica da una parte pensa l'ente in quanto fondato sull'essere, e in questo senso è ontologia, dall'altra pensa l'ente in quanto fondato sull'Ente supremo, e in questo senso è teologia. La metafisica in origine distingue tra l'essere e l'ente ma storicamente non riesce a pensare la differenza tra essere e ente. Essa lega in un comune destino l'essere e Dio, conducendo alla «morte di Dio» e all'oblio dell'essere. Nella terza topica viene analizzato il rapporto filosofia-teologia sul versante «pensiero dell'essere e attesa del Dio». La «morte di Dio» non sancisce la scomparsa del divino, piuttosto segna la fine del Dio cristiano e l'avvento di nuova ricerca del divino alla luce dell'apertura all'essere.

Nella seconda parte del volume l'intento è quello di sviscerare il processo di elaborazione delle tre topiche secondo una scansione temporale, che parte dal giovane Heidegger per arrivare sino a quello della maturità, nel tentativo di cogliere nella «esperienza del pensiero» la sua «provenienza teologica». Vengono presi in esame *il radicamento* nella cultura cattolica del giovane Heidegger e la successiva rottura; *il debito* nei confronti degli schemi fondamentali della teologia cattolica e protestante che segna l'origine «delle grandi decisioni filosofiche di Heidegger»; *la provenienza* che marca la paradossale uscita dalla teologia cristiana, paradossale in quanto mai compiuta.

La terza parte del volume abbozza una possibile lettura del rapporto filosofia-teologia in Heidegger alla luce del tema del «ritirarsi» del pensiero, che designa «anche ciò che lo rende possibile: l'essere come ciò che si ritrae». Tema molto vicino a quello del ritirarsi in teologia, confrontabile con alcuni aspetti suggestivi che troviamo nella cabala ebraica e nella mistica musulmana, ma presumibilmente più vicino alla *kenosi* paolina. Ma il ritirarsi del pensiero in Heidegger secondo Capelle-Dumont non ha niente di teologico, in quanto esso come pensiero dell'origine non ha un punto di arresto.

Alfonso Salvatore

EDOARDO CIBELLI, *Volontà, libertà e autenticità in Bernard Lonergan*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2012, pp. 216.

In un'epoca come la presente, in cui, secondo alcuni, la pretesa legife-

rante della filosofia morale sarebbe da porre in discussione, è interessante la riconsiderazione di un problema filosofico fondamentale, quello di stabilire su cosa si basi la possibilità dell'etica: è un problema di metaetica, che non riguarda l'individuazione dei contenuti di un particolare sistema morale, differenti nei vari contesti culturali, né la riflessione se esistano, e quali debbano essere, precetti minimi comuni a qualsiasi complesso di norme etiche. A questo problema di metaetica e alla sua soluzione data da Bernard J.F. Lonergan (1904-1984) è dedicato il libro di Edoardo Cibelli. La sua scelta di avere Lonergan come guida nella sua indagine ha alle spalle la consonanza che ha avvertito tra l'impostazione generale del pensiero di questo filosofo, teologo, metodologo e studioso di macroeconomia, attento alle problematiche non solo filosofiche e teologiche ma anche scientifiche, e la propria personale esigenza di integrare interessi scientifici settoriali con quelli offerti da una visione più ampia della realtà.

Due parti iniziali fanno da premessa alla trattazione del tema principale. Dapprima il pensiero di Lonergan, specialmente quello in ambito conoscitivo e metafisico, viene visto sullo sfondo sia del contesto generale, storico e culturale, del XX secolo sia del contesto particolare della sua vita in famiglia e dei suoi anni di studio nelle loro due fasi principali (pp. 11-32). Poi viene esposto sia l'impianto conoscitivo e metafisico di *Insight* – opera in cui Lonergan, partendo dall'analisi dei primi tre livelli delle operazioni coscienti e intenzionali che permette un'auto-appropriazione da parte di un soggetto, giunge alla formulazione di un realismo critico e all'ela-

borazione di una metafisica 'esplicita' come discorso integrato sull'universo dell'esperienza e come base per il passaggio a una metafisica dell'essere trascendente – sia l'impianto metodologico di *Method in Theology* – in cui, focalizzando il quarto livello di tali operazioni, quello della responsabilità, il bene è considerato non solo come intrinseca intelligibilità, ma anche come risposta intenzionale alla percezione affettiva dei valori, mentre l'esperienza religiosa è considerata sulla base di un orientamento verso l'auto-trascendenza – (pp. 33-67).

L'indagine del pensiero di Lonergan riguardo al problema di metaetica considerato si sviluppa in tre parti. Dapprima viene ricordato che è dall'analisi del processo conoscitivo che Lonergan giunge alla fondazione della possibilità dell'etica, attraverso lo sviluppo delle nozioni di volontà, libertà e autenticità, tenendo presenti anche le sollecitazioni che venivano dall'esistenzialismo e dalla fenomenologia (pp. 71-78). Direttamente funzionali al tema specifico della possibilità dell'etica sono poi gli approfondimenti sulle nozioni di bene umano, di volontà (e di volere come atto morale), di valore, di libertà (essenziale ed effettiva) e del suo realizzarsi nella decisione (pp. 79-104). Infine, viene richiamata la posizione di Lonergan di fronte all'ineludibile problema del male, distinto in male fisico, male morale e peccato fondamentale o «fallimento della libera volontà nello scegliere un corso di azione moralmente obbligatorio» (p. 112): le tappe dell'argomentazione lonerganiana includono l'affermazione dell'esistenza dell'essere trascendente, la soluzione al problema del male offerta dalla bontà di Dio, la struttura euristica di tale solu-

zione e il compito umano di identificare e accettare tale soluzione (pp. 105-123).

Seguono due parti di carattere applicativo. Dapprima l'opera di Lonergan viene interpretata come invito a un'integrazione conoscitiva a livello scientifico, filosofico e teologico: dopo un'analisi dei giudizi di fatto e dei giudizi di valore e della gerarchia dei valori, vengono considerate la volontà, la libertà e l'autenticità dal punto di vista filosofico e teologico, nonché il parallelo dibattuto in ambito scientifico sull'esistenza o meno di volontà libera (pp. 127-162). Poi vengono proposti e analizzati, come temi di riflessione e attuazione ulteriori, la rivalutazione della metafisica, il dialogo tra scienza e fede, la dinamica dell'atto di fede, l'aspetto storico della teologia, il rapporto tra comunicazione della fede e autenticità (pp. 163-182). Nella conclusione finale viene richiamata la differenza dei punti di vista a partire dai quali è sviluppato, sotto il profilo etico, il discorso in *Insight* e in *Method in Theology* (pp. 183-193). Una ricca e ben articolata bibliografia consente di procedere ulteriormente nello studio (pp. 197-210).

Si tratta di uno lavoro certamente utile non solo per specialisti nel campo della morale e in quello del pensiero lonerganiano, ma per chiunque voglia approfondire un tema centrale e attuale come quello della fondazione della possibilità dell'etica, che Lonergan individua nella normatività della struttura del dinamismo intenzionale della coscienza, grazie al quale la persona, dotata di libertà e costituzionalmente aperta al senso e al valore, può arrivare a giudizi di fatto e a giudizi di valore e alla decisione responsabile.

Cloe Taddei Ferretti

MARCO DAMONTE, *Una nuova teologia naturale. La proposta degli epistemologi riformati e dei tomisti wittgensteiniani*, Carocci, Roma 2011, pp. 285.

Marco Damonte è un giovane studioso che ha già al suo attivo un libro su *Wittgenstein, Tommaso e la riscoperta dell'intenzionalità* (Atheneum, Firenze 2009). In questo volume, che sviluppa la sua tesi di dottorato, egli approfondisce alcuni temi dello scritto precedente, integrandoli con una dettagliata ricostruzione della cosiddetta 'epistemologia riformata' e inserendoli in un più ambizioso progetto, volto – come viene esplicitamente detto nella *Premessa* – a «proporre un nuovo ruolo per la teologia naturale e [...] valutarne i presupposti e le ricadute a livello antropologico e ontologico» (p. 17). Per questo motivo il testo di Damonte rientra a pieno titolo nella Serie «Metafisica tomistica e metafisica analitica» della Carocci: una Serie, promossa dall'Istituto di Filosofia applicata della Facoltà di Teologia di Lugano, nella quale sono stati pubblicati finora i volumi di Mario Micheletti su *La teologia razionale nella filosofia analitica* (2010) e di Giovanni Ventimiglia, direttore della Serie stessa, su *To be o esse? La questione dell'essere nel tomismo analitico* (2012).

Damonte inizia il suo libro con un primo capitolo nel quale, per prima cosa, egli ricostruisce, quale sfondo della propria indagine, i modi e le forme in cui il paradigma analitico ha inciso negli ultimi decenni sulla riflessione riguardante le problematiche religiose, e quindi chiarisce alcune significative distinzioni disciplinari, allo scopo di evitare confusioni con approcci che, all'interno della tradizionale ricerca in filoso-

fia della religione, hanno bensì lo stesso nome, ma intenzioni e compiti diversi. Seguono poi i due capitoli principali del libro: il capitolo secondo, specificamente dedicato a un'analisi dell'epistemologia riformata nell'ottica di un'elaborazione della teologia naturale; il capitolo terzo, volto a rintracciare nel cosiddetto 'tomismo wittgensteiniano' alcune suggestioni che possano contribuire al raggiungimento dello stesso scopo.

Il secondo capitolo, più precisamente, approfondisce il pensiero di Alvin Plantinga, William Alston, Paul Wolterstorff e William Wainwright. Damonte insiste, al di là dei dettagli e delle differenze fra le posizioni di questi autori, sul fatto che esse offrono comunemente la possibilità di riflettere razionalmente sulle credenze teiste, in modo da evitare il sospetto sia di fideismo, sia di relativismo (cf. p. 83). A partire da quanto proposto dall'epistemologia riformata, poi, egli propone una precisa definizione di 'teologia naturale' – intesa come «lo studio della legittimità, del contenuto e delle conseguenze delle proposizioni che riguardano Dio condotto attraverso l'analisi delle facoltà conoscitive proprie dell'uomo e del contesto della loro attuazione, ricorrendo a un metodo mutuato dalla filosofia» (p. 137) – e indica una serie di punti – 18, per la precisione – che servono a sintetizzare la proposta degli epistemologi riformati e che gli permetteranno in seguito di attuare un confronto con le articolate posizioni di quegli autori che possono essere ricondotti all'etichetta di 'tomismo wittgensteiniano'.

Alla presentazione delle riflessioni su alcuni temi religiosi di fondo, compiute da Peter Geach, Elizabeth An-

scombe, Antony Kenny, Fergus Kerr, John Haldane, Brian Davies e David Braine, è infatti dedicato il capitolo terzo. Damonte sa bene che non è facile ricondurre il pensiero di questi diversi autori a una medesima prospettiva – sebbene si veda, per una definizione generale del 'tomismo wittgensteiniano', quanto egli dice a p. 142 –; così come sa pure che è problematico utilizzare le loro tesi, e in particolar modo l'ispirazione wittgensteiniana che attraversa questi autori, ai fini della costruzione di una teologia naturale vera e propria (cf. sempre p. 142, ma soprattutto quanto Damonte scrive a p. 213 sul carattere «piuttosto occasionale» della riflessione dei tomisti wittgensteiniani circa la teologia naturale e sul «pronunciato slittamento», nelle loro posizioni, dalla teologia naturale alla filosofia della teologia). Egli comunque accetta la sfida. E cerca d'individuare in una serie di punti – di nuovo 18 – alcune costanti del loro pensiero che siano in grado di mostrare perché, muovendo da un'istanza antropologica, può essere opportuno favorire l'elaborazione di una teologia naturale che non abbia «un valore intellettualistico», ma faccia proprio il compito «di favorire il percorso dell'uomo integrale verso Dio» (p. 221). Su questa linea è possibile far incontrare Wittgenstein con Tommaso.

Nelle *Conclusioni* i temi in precedenza evidenziati nelle tesi degli epistemologi riformati e quelli messi in luce muovendo dalla posizioni dei tomisti wittgensteiniani sono posti a confronto. Lo scopo non è solamente quello di far emergere somiglianze e differenze. L'intenzione di Damonte, più ambiziosa: è quella di aprire, facendo leva sulle convergenze fra i due gruppi di pensatori,

lo spazio per una rinnovata teologia naturale, utile sia per i filosofi che per i teologi, dopo che il pensiero moderno e i suoi esiti di secolarizzazione sembrava averne decretato la fine. Questa teologia naturale, per essere «incisiva, convincente e persuasiva» nel contesto contemporaneo, «dovrebbe configurarsi come uno studio antropologico utile ad una comprensione adeguata delle credenze religiose e ad una valutazione della loro interazione con le altre credenze e come uno studio delle condizioni epistemiche necessarie affinché possa darsi una scienza teologica» (p. 256). E nell'epilogo del suo libro l'autore ne propone una versione 'minimale', capace di offrire un contributo adeguato per «apprezzare l'esistente, [...] considerare l'uomo e [...] vedere il mondo» (p. 259).

Adriano Fabris

FRANCESCO SAVERIO FESTA, *Un'altra «teologia politica»?*, Mimesis, Milano – Udine 2012, pp. 130.

Questo libro breve, ma anche molto impegnato e impegnativo, vuol mettere a fuoco la possibile attualità di una (o anche più d'una) teologia politica in questa nostra epoca di ardua transizione: e lo fa mediante una documentatissima scorribanda attraverso due millenni di storia cristiana. Questa scorribanda – per la confusione del misero recensore – comincia addirittura con l'Apóstolo Paolo: fondandosi sui migliori esegeti e storici tedeschi, Festa sostiene che Paolo ha dato forma a delle comunità che costituivano una vera e propria «alternativa all'impostazione politico-re-

ligiosa dell'impero dei Cesari»: un fatto che desterà l'indignazione del grande polemista pagano Celso, per il quale si tratta semplicemente di un aperto «linguaggio della ribellione».

Ma perché si possa parlare d'una vera e propria 'teologia politica' bisogna aspettare due personalità che si collocano rispettivamente all'inizio e alla fine del quinto secolo d.C.: il sant'Agostino del *De civitate Dei*, e Gelasio I, vescovo di Roma e aspirante sommo pontefice. Agostino (per alcuni «l'unico grande filosofo di Roma») inaugura una vera e propria filosofia della Storia, ritiene che la chiesa possa ridare un'anima al morente impero romano, ma esige che questo impero cristianamente rigenerato appoggi senza riserve la chiesa cattolica, ed emargini senza pietà le 'sette' che ne minacciano l'integrità (è nota la sua forzatura del *compelle intrare* di Luca 14,23).

Gelasio I in fondo la pensa come Agostino, ma mette i puntini sulle *i* e scrive all'Imperatore Anastasio I: «due sono le cose che regolano principalmente questo mondo: la sacra autorità dei papi e il potere dei re». Commenta Festa: «dopo Gelasio I l'universalismo spirituale del cristianesimo resterà per la chiesa (cattolica, N.d.R.) una risorsa 'simbolica' permanente e autonoma di una legittimazione superiore alla mera sovranità terrena! Ma – conclude Festa – la Chiesa non sarà in grado di impedire che nel Medio Evo, 'tempo cristiano', si svolgesse una guerra civile 'permanente' tra papato e impero, tra politica e religione».

La Riforma protestante – aggiungiamo noi interpretando liberamente il pensiero di Giorgio Spini – inaugura un mezzo millennio di rivoluzioni: ma nel

bel mezzo di questi rivolgimenti, una vera e propria 'rivoluzione culturale' si impone all'attenzione di (quasi) tutto il mondo: l'illuminismo, con la sua idea di laicità, di razionalità, di progresso illimitato. Non è un caso che proprio durante il 'secolo dei Lumi' prenda forma quella che Festa chiama «una potenza diretta erede del mondo europeo e britannico, destinata a diventare egemone nel mondo»: gli Stati Uniti d'America.

Intanto però le potenze (imperiali) in cui si divide l'Europa vanno verso il suicidio: nel tragico agosto 1914 comincia l'«inutile strage» (come la chiamerà Benedetto XV). Finita la strage, una parola antica torna a percorrere l'Europa: *rivoluzione*. Ma essa risuona con due toni profondamente diversi: da San Pietroburgo arriva la promessa della rivoluzione bolscevica, prima gemma d'una rigenerazione universale (una specie di agostinismo secolarizzato), ma nelle terre germaniche risuona un appello ben diverso: la *Konservative Revolution*; è l'ora degli Spengler, degli Jünger, degli Hoffmanstahl, ma è soprattutto l'ora di Carl Schmitt, che già nel 1922 pubblica un libro che si intitola nientemeno che *Politische Theologie*: Schmitt pensa che il mondo liberale sia definitivamente morto, e da buon cattolico propone che la cultura (e l'etica, e la politica) europea torni a fondarsi sul pensiero e sulla fede di San Tommaso d'Aquino.

Orbene nel 1933 una *Konservative Revolution* prenderà il potere in Germania ma non avrà nulla in comune col neo-tomismo di Schmitt (e di molti altri): finirà moralmente ad Auschwitz e militarmente a Stalingrado.

Moralmente e militarmente più solida è l'altra rivoluzione, quella bolscevica, peraltro caratterizzata da un irre-

spirabile 'ateismo di Stato'. Il suo rapido tramonto (1989) lascia un'eredità di cinismo e di apatia: la parola torna alle 'nazioni cristiane' (*sic!*), guidate dalla più cristiane di tutte: la Repubblica nordamericana.

Ma anche qui c'è cinismo ed apatia: il nuovo 'impero liberale' ha vinto ma non ha convinto. Non c'è quindi da stupirsi se qualcuno cerca di riprendere dopo settant'anni il discorso di Carl Schmitt: si tratta, naturalmente, di un cattolico tedesco: E.W. Böckenförde afferma che «lo Stato liberale (*freihaltlich*) laico vive di presupposti che non è in grado di garantire». Questa sentenza ha ormai fatto il giro del mondo, e se ne parla anche nei negozi di parrucchiere. Il suo senso è ben chiaro: l'Occidente deve tornare alle sue radici cristiane, e riconoscerle a tutti i livelli: etico, giuridico, politico. Che la società abbia e debba avere una base religiosa lo pensavano già uomini come il romano Marco Terenzio Varrone e il napoletano Giambattista Vico. Ma alcuni dei migliori teologi tedeschi del Novecento (come Metz e Moltmann) hanno preferito sottolineare il ruolo profetico che incombe alla chiesa, in attesa della venuta del Regno. Non a caso il libro di Festa conclude con una citazione di Karl Barth, poeticamente indicato come «il pastore di Safenwil».

Giorgio Bouchard

CARLA BAGNOLI (ed.), *Constructivism in ethics*, Cambridge University Press, Cambridge 2013, pp. 258.

La filosofia morale kantiana si trova da circa trent'anni al centro di un di-

battito particolarmente intenso e significativo, che si è sviluppato, per lo più in lingua inglese, a partire dalla pubblicazione, avvenuta nel 1980, di un ampio saggio di John Rawls dal titolo *Kantian Constructivism in Moral Theory*. Filosofi e filosofi come Onora O'Neill, Christine M. Korsgaard, Andrews Reath, Jerome B. Schneewind, Stephen Darwall e altri sono ancora oggi protagonisti di questa feconda discussione, basti pensare alla recente pubblicazione di un volume curato da O. Sensen dal titolo *Kant on Moral Autonomy* (Cambridge University Press 2012). Il forte interesse teorico per l'etica di Kant nel mondo filosofico anglo-americano è stato dunque caratterizzato da quella particolare lettura, la cosiddetta *Harvard reading*, che lo stesso Rawls ha chiamato costruttivismo kantiano, lettura che, d'altro canto, ha provocato numerose critiche.

Per comprendere a che punto è giunto oggi questo dibattito risulta imprescindibile il volume che qui presentiamo, *Constructivism in ethics*, curato da Carla Bagnoli. Oltre all'Introduzione e ad un saggio di Bagnoli, il volume raccoglie i contributi di Robert Stern, William J. Fitz Patrick, Oliver Sensen, Nadeem J.Z. Hussain e Nishi Shah, David Copp, Stephen Engstrom, Mark LeBar, Thomas Baldwin, Henry S. Richardson, che danno conto sia di posizioni costruttiviste che anticostitutiviste.

Questa raccolta nasce da un'idea della curatrice collegata ad una specifica domanda: la filosofia morale kantiana può fornire nuove risorse alla meta-etica contemporanea? I saggi contenuti in questo volume indicano i molti modi in cui il costruttivismo promuove la nostra

comprensione delle norme morali e di noi stessi in quanto sensibili a tali norme (p. xi).

È particolarmente indicativo il modo in cui si apre l'Introduzione: «L'idea centrale del 'costruttivismo' è che le verità morali non sono scoperte o rivelate dagli dei, ma piuttosto 'costruite' da agenti umani per alcuni scopi» (p. 1). La metafora della costruzione appare essenziale per comprendere il modo in cui l'approccio costruttivista concepisce l'etica kantiana sfuggendo al relativismo e riaffermando l'oggettività delle verità morali, oggettività intesa come una questione epistemica e non ontologica.

Nell'Introduzione Carla Bagnoli presenta i singoli contributi discutendo alcuni dei temi più dibattuti del momento. Sono presi in considerazione, anzitutto, gli argomenti centrali che caratterizzano l'interpretazione costruttivista della concezione kantiana della ragion pratica, del valore e dell'obbligazione (§ 1). In secondo luogo, è esaminato l'attuale ruolo del costruttivismo in meta-etica, con particolare riferimento alle relazioni tra costruttivismo, realismo e cognitivismo (§ 2). Infine, è discusso il modo in cui il costruttivismo giustifica le pratiche normative e il loro sviluppo storico (§ 3). Tutta l'Introduzione è particolarmente apprezzabile per il modo in cui Bagnoli fa interagire le questioni prese in esame con le specifiche soluzioni o i diversi approcci che caratterizzano i contributi raccolti nel volume.

In questa recensione ci riferiremo, per questioni di spazio, solo ad alcuni saggi, e metteremo a fuoco in particolare due questioni: se Kant possa essere considerato un costruttivista e quale significato abbia nel costruttivismo la co-

noscenza pratica. La prima questione è affrontata, in *Kant's constructivism* (pp. 63-81), da Oliver Sensen, il quale riconosce nella filosofia morale kantiana aspetti riconducibili sia al realismo che al costruttivismo (p. 63). Kant può essere considerato un costruttivista per il quale la realtà morale sarebbe il decreto degli esseri umani e il risultato della loro costruzione. D'altro canto, potrebbe essere ritenuto un realista morale che crede nell'esistenza di una realtà morale antecedente alle proclamazioni degli agenti, una realtà che gli agenti umani non creano ma a cui cercano di conformarsi. Infine, si potrebbe interpretare la posizione kantiana come quella secondo cui la moralità è costituita da un principio di ragione che non rispecchia una realtà morale, ma piuttosto la crea. Tuttavia, in quest'ultima interpretazione, la legge morale non è neanche il risultato della deliberazione consapevole di un individuo o di un gruppo, ma è un principio necessario che guida la ragione umana. Sensen, in base ad un termine suggerito da Andrews Reath, chiama questa posizione «costitutivismo trascendentale», la quale condivide con il costruttivismo l'idea che non c'è una realtà morale che precede o è concettualmente indipendente dalla ragione umana, ma si differenzia da esso per il fatto che la moralità non è il risultato o il *prodotto* della deliberazione umana consapevole. Il costitutivismo condivide con il realismo morale l'idea che la moralità non è costruita consapevolmente dagli agenti umani, ma differisce da esso per il fatto che non c'è alcuna realtà morale indipendente dal necessario principio guida della ragione umana (p. 65). Attraverso un esame approfondito della concezione kantiana del valore, del con-

tenuto della legge morale, dell'obbligazione e dell'etica normativa, Sensen giunge alla conclusione che, in riferimento alla legge morale e alla sua obbligatorietà, Kant è un costitutivista trascendentale (cf. p. 12) e che la sua filosofia non può essere interpretata in base alla distinzione tra realismo morale e costruttivismo. Kant ci ricorda, invece, quanto la moralità sia molto più di ciò che la dicotomia tra realismo e costruttivismo ci indica (p. 81).

La seconda questione, che è al centro delle riflessioni presenti sia nel saggio di Stephen Engstrom che in quello di Carla Bagnoli, riguarda uno degli aspetti fondamentali della lettura costruttivista della filosofia kantiana, e cioè la funzione della conoscenza pratica che, per Kant, non è la conoscenza di un oggetto dato ma la conoscenza di un oggetto possibile, di un oggetto cioè che si costituisce in quanto effetto della relazione di un volere ad una azione (KpV V 57).

In *Constructivism and practical Knowledge* (pp. 133-152), Engstrom colloca l'etica kantiana nella tradizione del cognitivismo pratico e, in base ad un'interpretazione secondo la quale la principale innovazione dell'etica di Kant è quella di rappresentare la ragion pratica come «desiderative reason» (p. 16), concepisce la conoscenza pratica come una forma di auto-conoscenza (p. 145). Nel suo saggio, Engstrom osserva che, rispetto all'opposizione classica tra ragione e sentimento, teorizzata nella modernità da Hume, e riproposta nel dibattito contemporaneo nell'opposizione tra intuizionisti e naturalisti, cognitivisti e non-cognitivisti, realisti e anti-realisti, è possibile un altro approccio e, cioè, quello costruttivista (p. 133).

Inserendolo nella tradizione del cognitivismo pratico, Engstrom caratterizza il costruttivismo, da un lato, a partire dal rifiuto del razionalismo dogmatico e dell'empirismo scettico e, dall'altro, a partire dall'idea kantiana secondo cui la ragione ha un uso pratico in aggiunta all'uso teoretico. In questo senso essa può essere usata non solo per conoscere, ma anche per determinare l'azione (p. 139). In base alla necessaria distinzione tra conoscenza pratica e conoscenza teoretica (p. 142), e in quanto auto-conoscenza, «la conoscenza pratica non rappresenta *ciò che è*, o il reale, ma *ciò che dovrebbe essere*, o il bene». Questa idea di conoscenza conduce al costruttivismo (p. 149) che, all'interno della prospettiva del cognitivismo pratico, secondo Engstrom, contribuisce al progresso dell'autorealizzazione della ragion pratica (p. 152).

Una particolare concezione dialogica della ragion pratica, intesa come ragione sia deduttiva che emozionale, è presente nel contributo di Carla Bagnoli intitolato *Constructivism about practical knowledge* (pp. 153-182), in cui il tema della conoscenza pratica è affrontato, differentemente da Engstrom, a partire dal ruolo attribuito alla sensibilità morale, in particolare al sentimento morale del rispetto. La tesi centrale è che il rispetto giochi un ruolo cognitivo ma non probativo (*non-evidential*) nella concezione dei poteri cognitivi e pratici della ragione (p. 155). Bagnoli presenta in modo convincente una concezione del costruttivismo kantiano basata fondamentalmente sull'idea secondo cui la forza del costruttivismo come teoria meta-etica consiste nel proporre una concezione pratica dell'oggettività, un'oggettività intesa, nei termini di

Rawls, come un punto di vista adeguatamente costruito che tutti possono accettare. Rispetto alle critiche realiste e relativiste, Bagnoli difende il costruttivismo e la rivendicazione secondo cui la conoscenza pratica è conoscenza in base a principi, il cui compito è stabilire una relazione costitutiva tra conoscenza di sé come soggetto pratico e conoscenza di ciò che si deve fare (p. 154).

Attraverso un'approfondita analisi di alcuni nodi teorici dell'opera *Intention* (1957), della filosofa inglese G. E. M. Anscombe, che rappresenta non solo uno dei luoghi classici del cognitivismo pratico all'interno della tradizione analitica, ma anche una importante risorsa per il costruttivismo kantiano, Bagnoli mostra come la conoscenza pratica, già a partire da Tommaso d'Aquino, si contrapponga alla conoscenza speculativa (p. 161 s.). Tre sono gli elementi di questa contrapposizione. Anzitutto la conoscenza pratica non si basa sull'osservazione, e ciò significa che essa non presuppone gli oggetti della conoscenza. In secondo luogo, la conoscenza pratica è la conoscenza di chi agisce e si chiede «che cosa devo fare?». In questo senso, mentre la conoscenza speculativa riguarda ciò che accade, la conoscenza pratica identifica ciò che l'agente fa. Infine, la conoscenza pratica non è una causa efficiente dell'azione, come è invece la conoscenza speculativa, ma vale come causa formale dell'azione (p. 163 s.). La concezione di Anscombe della conoscenza pratica come conoscenza di sé in quanto agente consente a Bagnoli di difendere, nei confronti di Korsgaard, l'idea che la conoscenza pratica abbia non solo un valore deliberativo, ma anche cognitivo (p. 166), e di chiarire in che senso il costruttivismo attribuisce al

ragionamento il potere cognitivo di stabilire una relazione caratteristica tra l'agente e la sua azione (p. 155). In questo senso, il ragionamento è concepito come un'attività di auto-legislazione. Contro alcune obiezioni poste all'idea dell'auto-legislazione, Bagnoli propone un'interpretazione dialogica della riflessione pratica seconda la quale ci è richiesto di pensare a noi stessi come membri e legislatori di una comunità di eguali, e di ricorrere a considerazioni che gli altri membri possano comprendere e condividere come ragioni. L'attività legislativa condivisa si mostra come l'unica fonte dell'autorità (p. 170 s.). La concezione costruttivista dell'auto-legislazione permette anche di interpretare l'argomento kantiano del 'fatto' della ragione in base all'esperienza soggettiva del rispetto per la capacità auto-legislativa stessa. Questo sentimento morale indica unicamente la consapevolezza morale dell'agente. In questo senso, anche l'esperienza morale non può avere un ruolo probativo (p. 180), e cioè non è mai garantito che, in base al sentimento di rispetto per la legge morale, gli agenti riescano effettivamente nell'esercizio dell'auto-governo (p. 181). Inoltre, alle critiche di soggettivismo, basate sul fatto che la conoscenza pratica kantiana risulterebbe fondata sulla soggettività del soggetto pratico, Bagnoli risponde che il ruolo costitutivo accordato alla sensibilità morale non mette a rischio l'oggettività (p. 181).

Nel complesso, il volume curato da Carla Bagnoli raccoglie saggi che presentano sicuramente posizioni molto diverse circa il significato del costruttivismo etico e le sue prospettive, ma proprio questo è uno dei suoi meriti maggiori.

Gian Paolo Cammarota

OLIVER EBERL (ed.), *Democrazia transfrontaliera? Una «festschrift» per Ingeborg Maus*, Trauben, Torino 2011, pp. 270.

Il volume che recensiamo riproduce in parte la raccolta di saggi dedicata a Ingeborg Maus, filosofa francofortese della seconda generazione, ancora poco conosciuta in Italia, in occasione del suo settantesimo compleanno. Proprio allo scopo di fare della raccolta un valido strumento per introdurre in Italia il suo pensiero, i curatori hanno preferito lasciare da parte alcuni dei saggi che comparivano nell'edizione tedesca e arricchire il volume con due preziosi contributi: il primo, di Peter Niesen e Oliver Eberl, presenta la teoria giuridica dell'autrice mettendola a confronto con quella habermasiana; il secondo, di Leonardo Ceppa, a dispetto del modesto titolo *Nota del traduttore*, è un ampio saggio che traccia un'utilissima mappa del dibattito sorto intorno al pensiero della filosofa.

Come rileva Eberl nella prefazione «al centro di questo libro sta la teoria della sovranità popolare così come [...] Ingeborg Maus l'ha ricostruita» (p. 9). I saggi contenuti nel volume discutono in primo luogo le teorie mausiane sul rapporto tra stato e democrazia, per passare poi ad analizzare le critiche che l'autrice muove agli attuali progetti di globalizzazione della democrazia. Se da una parte Maus vede nello stato la condizione di possibilità della democrazia, dall'altra ritiene che esso sia esattamente ciò da cui la democrazia va protetta. La

sovranità popolare, nucleo sostanziale della democrazia, è infatti messa a repentaglio sia dalla tendenza all'autonomizzazione degli apparati statali sia dal progetto di una costituzionalizzazione che oltrepassi i confini dello stato nazionale.

Leonardo Ceppa riconduce i diversi saggi che compongono il volume a due fondamentali 'partite teoriche' che si giocano su altrettante scacchiere: l'una habermasiana, l'altra luhmanniana. Sulla prima scacchiera si confrontano Ingeborg Maus, Hauke Brunkhorst, Michael Hirsch e Florian Rödl, mentre la seconda partita si gioca tra Sonja Buckel e, ovviamente, di nuovo Ingeborg Maus.

Il saggio di Brunkhorst è, come recita il sottotitolo, «una replica a Ingeborg Maus». Fedele alla dialettica dell'illuminismo adorniana, Maus ritiene che nello stato sociale, per garantire ai cittadini il diritto a determinate prestazioni, le istituzioni si svincolino dal controllo democratico, distruggendo progressivamente quell'asimmetria tra il legislativo e gli altri due poteri che sarebbe alla base della sovranità popolare. Brunkhorst, estendendo a livello sovranazionale la teoria habermasiana dell'evoluzione dei paradigmi giuridici, sgancia la democrazia dall'idea tradizionale di divisione dei poteri prospettando la possibilità di un controllo democratico della globalizzazione. Se per Maus ogni ingerenza di un organismo internazionale nella politica interna degli stati rappresenta necessariamente, anche se finalizzata

alla difesa dei diritti umani, una minaccia alla sovranità popolare, per Brunkhorst, invece, occorre valutare di volta in volta.

Hirsch propugna quello che definisce un nominalismo radical-democratico fondato sull'apriorismo dell'imperativo categorico. In questo modo, osserva Ceppa, finisce per condividere con Maus l'idea che la libertà o si realizza in uno stato con semplice funzione di servizio o si perverte nell'autoprogrammazione dell'esecutivo (p. 256).

Rödl condivide con Maus l'esaltazione dello stato di piccole dimensioni, tuttavia il tema rousseauiano è ripreso non in vista di una difesa della sovranità popolare, bensì della internazionalizzazione del diritto privato come alternativa all'estensione delle costituzioni statali.

Il saggio di Sonja Buckel ricostruisce le trasformazioni della proceduralizzazione dell'universale a partire dalla prospettiva della teoria dell'egemonia. Secondo la sua lettura «Ingeborg Maus si rifiuta di tirare fino in fondo le conseguenze della sua impostazione» non riconoscendo che l'autonomizzazione del diritto avrebbe prodotto «una forma sociale diversa: la forma giuridica» (p. 47).

In fine, William E. Scheuerman, pur riconoscendo il valore della rilettura mausiana dell'idea illuministica di sovranità popolare e sebbene condivida la critica ai modelli oggi in voga di democrazia globale, contesta la rigida chiusura dell'autrice nei confronti di ogni