

ROBERTO MANCINI

Il bene e il metodo. Riflessioni sull'eredità della filosofia continentale del Novecento

*Cohui che ama genera se stesso in ogni istante.*¹

1. Coeredi del Novecento

La questione del metodo, in filosofia, è insieme fondamentale e insidiosa. Da una parte, un buon metodo è irrinunciabile perché non soltanto ci permette di rendere ragione della validità di quanto affermiamo, ma è la condizione per prepararsi all'incontro con la verità. È la via che iniziamo a seguire e che possiamo percorrere con altri. D'altra parte, proprio un metodo che mostra di essere affidabile può facilmente diventare una trappola, un sistema chiuso di regole che tende a sostituirsi all'incontro stesso. È allora che dimentichiamo la responsabilità di vivere la verità nella convinzione che basti organizzarla in un sistema di significati, in un'ideologia, in un dogma e, appunto, in una metodologia.

Un giorno un uomo si mise in cammino per cercare la Verità. [...] Seguivano l'uomo un angelo e un diavolo, ambedue interessati, per motivi diversi, alla ricerca: l'angelo procedeva animato dalla speranza che l'uomo rinvenisse la Verità, il diavolo sperava invece che non la trovasse. A un tratto l'uomo, mentre percorreva un sentiero montano, si chinò, raccolse qualcosa di luminoso e lo tenne estatico nel palmo delle mani, senza dire una parola. Il suo viso era cambiato, riluceva della stessa chiara luminosità della Verità trovata, e nel suo cuore provava stupore e tremore di fronte al mistero di quella luce. L'angelo era esultante, e rivolgendosi al diavolo disse: "Finalmente ce l'ha fatta, ora sarà tutto più facile per lui". Rispose il diavolo: "Non esserne così sicuro: lui ha trovato la

¹ Zambrano (2001), p. 270.

Verità, ma io ora gli insegnerò a organizzarla!”.²

Forse il metodo autentico della filosofia inizia quando questa tentazione è smascherata e, dunque, allorché la ricerca può riaprirsi alla verità e nel contempo al bene. Lo scopo delle riflessioni che qui propongo in queste pagine è quello di evidenziare il valore paradigmatico dell'orientamento di fondo delle filosofie continentali in rapporto al nesso consequenziale e propulsivo che sussiste tra riferimento alla realtà (metafisica, antropologica, etica, esistenziale, sociale) del bene e metodo della conoscenza filosofica. L'ipotesi euristica da verificare è quella secondo cui, anzitutto, tale connessione esiste ed è particolarmente rilevante nelle filosofie contemporanee che, nel contesto dell'Europa continentale, hanno approfondito i temi della relazione, del dialogo, della libertà responsabile, dell'esistenza come possibile nascita permanente. Inoltre avanzo l'ipotesi per cui proprio tale connessione rappresenti il fattore determinante per lo sviluppo di queste filosofie. Esse, dunque, non sarebbero puramente evocative e narrative, ma avrebbero in dote una loro forza argomentativa e una carica innovativa in grado di suscitare un ripensamento della natura e del metodo della ricerca filosofica in generale. Autori e autrici come Bergson, Blondel, Husserl, Scheler, Heidegger, Gadamer, Ricoeur, Pareyson, Merleau-Ponty, S. Weil, E. Stein, Jaspers, Marcel, Mounier, Buber, Levinas, Rosenzweig, Arendt, Benjamin, Bloch, Adorno, Horkheimer, Ortega y Gasset, Zambrano, Capitini, Girard, Henry, Marion, Chrétien, Derrida e altri ancora³ sono i protagonisti di questo modo di fare filosofia e per questo dovranno essere posti al centro dello sviluppo del

² Sono Fazion (2001), p.32.

³ L'elenco è indicativo, non esaustivo. Inoltre, su ogni nome bisognerebbe valutare se evoca una filosofia interamente oppure solo parzialmente classificabile nel panorama delle ermeneutiche del Bene nel Novecento. Il caso forse più rilevante di autore collocabile solo in parte in questa prospettiva è, a mio avviso, quello di Heidegger. Un discorso analogo andrebbe fatto per Derrida.

presente progetto di ricerca⁴. Non per giungere a una sintesi univoca dei loro itinerari, una sorta di presuntuosa superfilosofia del bene, ma per comprendere meglio con quale diritto chi testimonia filosoficamente l'esperienza del bene stesso possa dire quello che dice.

Per noi che ci troviamo nel cammino della filosofia agli inizi del nuovo secolo e del nuovo millennio il Novecento filosofico rappresenta un'eredità più grande di quanto non possiamo ancora capire. Ciò a motivo della portata e della ricchezza delle elaborazioni della filosofia novecentesca, ma anche in ragione del fatto che essa è troppo vicina a noi. Questo secolo ci sta addosso e in buona parte vi siamo ancora immersi. Per questo è necessario fare il tentativo di iniziare a pensarne il lascito con maggiore distanza, possibilmente nella giusta distanza. Non quella di chi volge le spalle indifferente o sconcertato⁵, né la distanza corta della falsa prossimità tipica di chi si arrocca dentro uno dei modelli teoretici contemporanei considerandolo insuperabile e ultimativo. Penso piuttosto alla distanza necessaria a interagire con tradizioni e anticipazioni la cui originalità ci provoca al dialogo e a nuova ricerca. In breve: quella del pensiero del Novecento è una primavera filosofica di cui possiamo godere e che ci invita a una responsabilità creativa.

Ma perché ripartire dal Novecento? Per il fatto che questo secolo ha impresso alcune svolte assiali⁶ all'evoluzione della filosofia occidentale, delineando nuove coordinate per il suo cercare. Svolte il cui esito converge, a mio avviso, verso una ricomprensione sia del Bene come principio vivente della realtà,

⁴ Accanto a essi devono essere ricordate le voci principali della teologia contemporanea, che seppure su un altro piano vanno nella stessa direzione: penso ad esempio a Barth, Bonhoeffer, Bultmann, Rahner, Moltmann, Metz, Gutierrez, Boff. Per un quadro insieme storiografico e teoretico di queste tendenze innovative, lette nel loro rapporto con la filosofia contemporanea, rimando all'ampia ricerca proposta in Ferretti (2002).

⁵ Un esempio di fraintendimento di una parte dell'eredità filosofica del Novecento, con riferimento a Girard e a Levinas, è rintracciabile nel saggio di Angelini (2002), pp. 94-138.

⁶ Cfr. Jaspers (1949), pp.19-42.

sia della condizione umana nella sua relazione con esso. Mi riferisco in effetti, più che a singole e isolate novità, a un sistema di svolte in cui ciascuna richiama l'altra promovendo un mutamento complessivo e articolato della prospettiva con cui guardiamo noi stessi, il mondo e la verità ultima di entrambi.

La prima svolta consiste nella dilatazione vitale delle categorie della metafisica. La critica alla tradizione metafisica occidentale e la rilettura delle categorie di verità, essere e bene non prepara solo o per lo più esiti scettico-relativisti, ma permette un'approssimazione più credibile alla complessità delle realtà concepite tramite tali categorie. Queste vengono ora riguardate con l'aiuto dei paradigmi interpretativi forniti dal riferimento al tempo, alla storicità, al linguaggio, alla relazionalità, al dono, alla libertà, al carattere di evento della verità stessa. Condizione e insieme risultato di una simile dilatazione è stata la relativizzazione della grammatica filosofica greca e, in molti casi, l'utilizzazione delle fonti bibliche, ebraiche e cristiane.

La seconda svolta conduce a un nuovo ascolto dell'esistenza umana. La nostra condizione di vita riceve piena dignità teoretica e non viene più ridotta a mero campo applicativo di nozioni stabilite preliminarmente. Emergono soprattutto temi come il desiderio e i molti volti della libertà, il corpo e la relazione tra i sessi, il dolore e il confronto con la morte, il senso qualitativo della temporalità e la conoscenza come relazione dialogica con la verità.

La terza svolta dischiude il senso del differire e della pluralità irriducibile della realtà. Le concezioni che promettono un sapere totale entrano in una crisi salutare a beneficio del senso dell'alterità, della differenza e dell'ulteriorità di tutte le realtà essenziali della vita e del mondo. In particolare, le teorie della differenza di genere e dell'incontro interculturale ci guidano oltre l'immagine acritica dell'uomo in generale; le teologie dialettiche oltre l'immagine proiettiva di Dio; la psicoanalisi oltre la credenza nella coincidenza tra soggetto e coscienza; le teorie del postmoderno e gli approcci di critica

alla globalizzazione oltre l'immagine di una storia lineare e compiuta.

La quarta svolta prefigurato l'idea di una società non più fondata sulla violenza e sul *logos* che ne ha fatto la propria *extrema ratio*. Autori e autrici come Horkheimer e Adorno, Levinas e Capitini, Zambrano e Girard non hanno sviluppato una generica critica della violenza, né tanto meno una sorta di trascendentalizzazione di quest'ultima, che ha luogo quando si finisce per dichiarare naturale e insuperabile la volontà di potenza. Essi invece hanno tracciato una diagnosi radicale della natura violenta della razionalità dominante, consentendo di trovare vie verso una ragione e una prassi animate dall'energia della nonviolenza.

2. L'idea di un metodo passivo-maieutico

Queste svolte ruotano tutte attorno a un centro metafisico-etico che è dato dal recupero del riferimento al Bene in una forma inedita o ulteriore rispetto a buona parte della tradizione occidentale. Tale forma si configura appunto grazie al contributo incrociato dei mutamenti di prospettiva ora richiamati. Per questo mi pare che la connessione reciproca tra riferimento al Bene e elaborazione metodologica rappresenti la soglia d'accesso a sviluppi fecondi per la filosofia e anche per la cultura contemporanea.

L'ipotesi che vorrei presentare qui, seppure solo programmaticamente, è quella per cui le ermeneutiche contemporanee del Bene convergono in certa misura verso l'idea di un metodo passivo-maieutico. Qualifico così il metodo per indicare che il cammino di nascita che la filosofia e il cercante intraprendono li vede sì coprotagonisti, ma non artefici o anzitutto maieuti. Non siamo noi a far nascere la verità, è lei a spingerci a diventare noi stessi. L'azione maieutica è su di noi, prima che possiamo esercitarla dialogicamente tra noi rispetto ai significati emergenti dal confronto. Da questo punto di vista si tratta di una maieutica inversa rispetto a quella socratica.

Preciso inoltre che mi limito a parlare solo di un'idea di metodo, quindi di una concezione ampia, non di una tecnica, di una procedura o di un elenco di regole definite. Sul piano del profilo metodologico determinato è giusto che gli itinerari restino diversi e molteplici. Non penso affatto, quindi, a una metodologia unica che riassuma in sé il nucleo migliore di fenomenologia, ermeneutica, esistenzialismo, pensiero neoebraico, ecc.. Penso invece a una consapevolezza inedita della natura del metodo filosofico cui queste concezioni ci accompagnano sia esplicitamente, sia indirettamente. Nel seguito del mio discorso vorrei mostrare alcuni elementi tipici di tale consapevolezza, dalla quale, peraltro, sarà pur sempre possibile elaborare procedure e strumenti metodologici.

3. Scoperta e giustificazione

Un primo aspetto da considerare è relativo alla diversità sussistente tra il momento dell'incontro con la verità e quello della sua testimonianza ad altri. Nel quadro della riflessione epistemologica sulla storia della scienza questa diversità viene rispecchiata nella tradizionale distinzione, riguardo al metodo della conoscenza e alle proposizioni con cui si possono formulare le sue tesi, tra contesto della scoperta e contesto della giustificazione⁷. A me pare, tuttavia, che nel cammino di una filosofia non esista una separazione di principio tra i due versanti. Il momento ipotetico, euristico, che poi si fa radicalmente dialogico e rivelativo, non può essere contrapposto al momento giustificativo, espressivo, che è nel contempo narrativo e argomentativo. La tensione creativa del filosofo o della filosofa, da cui si generano categorie e sono intessute forme di argomentazione e di scrittura, non è quella dell'invenzione, è quella della fedeltà nella comprensione, nella comunicazione e nell'esistenza. La rigorosità del discorso filosofico è tutta in questa fedeltà che vuole l'armonia tra

⁷ Per la critica alla dicotomia tra questi due poli cfr. Kuhn (1962).

rivelazione ed espressione ⁸.

4. Radicalizzazione o attrazione

Dal momento in cui si ammette che fare filosofia non è produrre il senso, ma riceverlo e farsene abitare e guidare grazie all'incontro con quella verità dai molti nomi – Origine, Bene, Altro radicale – che suscita liberazione e intelligenza, si avverte l'esigenza di pensare secondo una radicalizzazione che sia in grado di rendere conto dell'integralità di tale esperienza. Ma questa esigenza non può essere soddisfatta con un atto arbitrario in quanto il cercante si trova qui ad essere fatto risalire a un livello più profondo di esperienza sotto la spinta dell'autorivelazione della verità stessa. Perciò il termine "radicalizzazione", di per sé, risulta inadatto a dare ragione dell'incontro con l'Altro radicale, analogamente a quanto accade con il termine valorizzazione rispetto alla realtà di valori originari oppure anche al termine globalizzazione riguardo alla realtà globale del mondo. Simili termini fuorviano perché sovrappongono lo schema dell'azione decisiva di un soggetto a un processo che è fatto, prima ancora che di azione, di relazione, di pluralità irriducibili, di passività e di ricezione. L'azione del cercante non ha alcun bisogno di essere totalizzante e inglobante. L'azione è chiamata a ben altro, è chiamata a essere creativa.

Il pensare è davvero più radicale non quando fa un lavoro di scavo secondo un proprio progetto, bensì quando viene attratto in profondità dal proprio oggetto. È così che viene coinvolto e immerso in spazi di senso imprevisti e dotati di autonoma forza d'attrazione. Non perché si tratti di un sequestro o di una fascinazione. Ci avverte già l'etimologia del termine "filosofia", ove risuonano desiderio, passione e cura amicale. Nell'attrazione – dove l'azione c'è, ma è anzitutto azione su di noi – noi seguiamo il desiderio, il desiderio segue l'appello della verità. In questa dinamica si può avere l'impressione di un restringimento e anche di un azzeramento dell'orizzonte noto.

⁸ Cfr. Pareyson (1971), pp.15-34.

Infatti non contiamo più su tutte le nozioni ovvie, facilmente disponibili, quasi obbligate. In realtà il restringimento è una liberazione da quelle nozioni. Così assistiamo al dilatarsi degli spazi del senso⁹ e, insieme, dell'essere personale del cercante in una più integrale apertura all'azione della verità.

Spesso la forma di questo processo è quella, per così dire, di uno sdoppiamento felice: una dimensione creduta unica e assoluta, ormai saturata e divenuta opaca a se stessa, viene improvvisamente relativizzata e illuminata da un'altra dimensione inattesa. Come quando Platone intuì l'esistenza di un mondo di idee che è chiave e fondamento del mondo visibile. Come quando la scienza moderna passò dalla deduzione all'esperienza. Come quando l'umorismo fa balenare uno squarcio di luce che ci salva dalla disperazione incombente¹⁰. Come sarebbe oggi l'aprirsi di un varco verso un'altra economia oltre quella saturata dal culto del capitale. Questa struttura duale delle rivoluzioni culturali delinea il movimento di un salto, di un trascendimento la cui spinta non è originata alla superficie della cultura esistente. Viene piuttosto da una sorta di immersione guidata sino alle sorgenti del senso. Una discesa, «un cammino ricevuto»¹¹. In tali immersioni per attrazione non c'è alcuna perdita di coscienza, né restiamo avvolti dall'oscurità; al contrario viviamo l'esperienza di una dilatazione della coscienza teoretica che ora può riconsiderare le cose con una radicalità che non è quella della sua volontà di sapere, ma quella della verità. Vale anche per la filosofia il monito di Paolo: «sappi che non sei tu che porti la radice, ma è la radice che porta te» (Rm 11, 18).¹²

Se siamo disposti a porre in gioco il pensare e il nostro stesso essere in questi percorsi per attrazione possiamo finalmente essere trasportati in profondità, senza restare alla superficie.

⁹ Cfr. Resnik (1994).

¹⁰ Per questo Bloch (1951-1954, vol. II, p. 1020) definisce l'umorismo «la più discreta di tutte le utopie».

¹¹ Zambrano (1989), p. 45.

¹² Ricordo in merito il commento di Barth (1919), pp. 390-392.

Solo a questa condizione possiamo riammettere il termine “radicalizzazione”, che va riservato, a mio parere, alle situazioni in cui, confrontandoci con un discorso superficiale, vogliamo che il dialogo o l’analisi possano risalire alle cognizioni custodite nelle profondità verso cui siamo stati attratti. Allora radicalizzare significa tornare al luogo in cui è custodita la luce più rivelativa, riattingere alla radice. Da qui anche l’impegno a utilizzare o elaborare categorie in grado di mostrare il senso senza banalizzarlo o cristallizzarlo. In tal modo viene rigenerata la nostra competenza linguistica: il nostro prendere la parola, creandone talvolta una nuova, si fonda, come si è detto, sulla parola data, cioè sul fatto che le configurazioni di significato emergenti dalle immersioni per attrazione ricevono il loro impulso dall’incontro con il radicalmente Altro e dal risveglio che esso provoca. L’espressione filosofica è emersione dall’esperienza dell’attrazione.

La dialettica tra attrazione e radicalizzazione evidenzia che possiamo concepire la verità, o almeno alcuni suoi frammenti, perché ne siamo concepiti. Ma che vuol dire essere concepiti dalla verità ? Non certo che siamo già entità perfette, autotrasparenti, infallibili e onniscenti. Nascere significa essere chiamati ad esistere per entrare originalmente e con libertà in una vita comune. Quest’ultima porta sempre in sé una tensione metafisica perché è vita condivisa con gli altri esseri umani che hanno cura di noi, dunque con i genitori o con chi svolge le loro funzioni, ma nel contempo è vita comune con l’Origine del mondo. Infatti noi siamo nel contempo generati e creati. È in questa tensione metafisica che la verità ci riguarda. È per questo che esistere umanamente non è mai solo un fatto biologico, ma è una questione di verità. Nascere alla verità significa accedere con coscienza e armonia d’essere alla relazione con essa. Una simile possibilità non è una conquista, avviene per noi come risposta a un appello e a un’attrazione che la verità è in se stessa. In tal senso ne siamo concepiti: l’essere umano è l’altro per la verità stessa, è costituito come suo interlocutore, testimone e cosoggetto in una comunione il cui compimento prefigura la

completa realizzazione della verità stessa.

Vediamo ora quali sono queste immersioni per attrazione che ci permettono di ritrovare e, seppure per frammenti, di ridire il senso radicale della verità.

5. Dalla razionalità autocentrata all'essere intero della persona

Tutte le ermeneutiche contemporanee del Bene hanno attestato, in primo luogo, l'esistenza di un'attrazione ontologica, quella che chiama in gioco l'intero essere del cercante, nonché la sua relazione con l'«essere». Si coglie subito, allora, la differenza, ad esempio, tra pensare la verità e assumerla, tra ascoltare con l'orecchio e ascoltare con la propria vita un messaggio, tra il vedere un'essenza e l'entrarci in relazione, tra il puro contemplare e il nascere. L'attrazione che ci fa risalire all'essere, naturalmente, non umilia il pensiero, ma lo fa fiorire e lo umanizza.

Questo dato si conferma nel fatto che, seguendo l'attrazione ontologica, assistiamo all'approfondirsi della coscienza temporale delle affermazioni filosofiche. In quanto enunciati esse si formulano in un tempo rapido e la riflessione, in ciò, fa mostra della propria velocità. Ma la loro validità si rivela solo attraverso il tempo, perché la verità che evocano non può essere semplicemente detta, ma chiede di essere vissuta. Concetti e affermazioni maturati esistenzialmente hanno uno spessore temporale di cui il cercante testimonia in modo narrativo. In tal senso la stoffa narrativa di questa filosofia non è affatto antagonista alla costruzione argomentativa, ma dà conto della validità delle tesi filosofiche nel tempo, potendo così discernere quelle tra esse che non sono puri giochi logici, ma esprimono effettivamente un senso credibile e rigoroso: rigoroso nella vita, non solo nella riflessione. Del resto, la rigidità esistenziale non esige mai l'abbandono della rigidità concettuale.

Inoltre, pensare sulla scia dell'attrazione ontologica comporta l'adozione degli atteggiamenti e delle dinamiche tipici della conoscenza personale. Personale, sia perché attiva tutto l'essere

della persona del cercante, sia perché, in modo analogico, simbolico e testimoniale, esperisce la personalità della verità e del bene, personalità che ci manifesta almeno in tre tratti essenziali: la libertà della verità stessa, la sua capacità di interpellare, il suo darsi/donarsi suscitando la conoscenza come partecipazione.¹³ Può essere detta personale una verità che possiede questi tre caratteri. A suo modo, soprattutto per quanto attiene alla prima caratteristica, già Hegel deve molta parte della novità della sua filosofia all'aver appunto riconosciuto la verità «non solo come *sostanza*, ma altrettanto decisamente come *soggetto*». ¹⁴ A ben vedere, convenire sulle altre due caratteristiche – linguisticità e comunicatività oblativa – non alimenta i sospetti di antropomorfismo su questa prospettiva, ma, ferma restando l'analogia con esperienze e facoltà umane, va invece nella direzione della maggiore coscienza dell'alterità radicale della verità stessa, che non è l'uomo né è umanamente prodotta. E questo non già perché qui operi un teomorfismo, una precomprensione teologica, bensì perché parola e autocomunicazione ci riportano alla nostra relazione con l'origine, nel suo mistero non metabolizzabile in precomprensioni teologiche o ateistico-finitiste.

L'attrazione ontologica non comporta, d'altro canto, un integrismo antropologico, per così dire, ossia una concezione in cui corpo, emozione, sentimento, pensiero, libertà e quant'altro ci appartiene come esseri umani siano per principio confusi e presi come fossero allineati e compatti, senza scarti, dialettiche e interazioni molteplici tra essi. Invece, questa dinamica apre il campo analitico delle relazioni intrapersonali (tra tutti questi elementi) e, contestualmente, delle relazioni con l'altro da sé. Ecco perché quella ontologica dev'essere conseguentemente sviluppata e interpretata sul piano di un'attrazione relazionale.

¹³ Cfr. Barth (1932), pp.141 ss. Non a caso anche Barth conferisce valore essenziale alla categoria della nuova nascita per interpretare il cammino dell'essere umano: cfr. Barth (1932), pp.158 ss.

¹⁴ Hegel (1807), vol. I, p. 13.

6. Dagli elementi alle relazioni

Anche qui, tutte le ermeneutiche del Bene si sono mosse mostrando che quanto era inteso come elementare o insulare è in effetti intessuto di relazioni. Siamo così portati a riconsiderare tutto ciò che era pensato come a sé stante, e anche come sostanziale e individuale in quanto isolato, nell'ottica di una trama di rapporti che lo costituisce e lo lega all'altro da sé. Per avere un'idea di questo modo di riguardare le cose si può anche richiamare la definizione della felicità data da Camus: «che altro è la felicità se non il semplice accordo tra un essere e l'esistenza che conduce?». ¹⁵ Se in un'ottica monologica la felicità può apparire come la realizzazione di un progetto, la coscienza relazionale pensa piuttosto alla corrispondenza tra il sé e la vita. Lo stesso ritrovare il radicamento del pensiero nell'intero essere della persona è espressione di un approccio relazionale. Il suo punto qualificante, però, non sta tanto nell'approfondimento delle cognizioni psicologiche e antropologiche, ma nel riconoscere la relazione nel cuore della metafisica e dell'ontologia. Proprio questo sguardo ci evita di permanere in una considerazione generica della relazionalità per coglierne invece il senso.

7. Dalla neutralità alla relazione con il Bene

Più che le relazioni prese indistintamente, sono essenziali per noi e per la conoscenza tutte le connessioni o interazioni in cui si dispiega la relazione con il Bene. Utilizzando categorie diverse – Bene, appunto, oppure verità, amore, Dio, vita, dono o anche essere, origine, *materia mater* – le filosofie indagate nella presente ricerca sono concordi nell'escludere che il fondamento dell'esistenza, della storia e del mondo sia negativo o neutro. Il fondamento si rivela tale perché fonda e suscita l'altro da sé, perché sostiene il persistere del mondo, perché entra in relazione

¹⁵ Camus (1938), p. 92.

con gli umani nel silenzio, nella parola, nel proporsi come appello rispetto al quale tutta la nostra vita può divenire risposta.

Credo che, insieme ad altre legate alle tragiche esperienze storiche del Novecento, questa sia una ragione essenziale del fatto che proprio entro un orizzonte che non fa del male né un principio originario, né la nostra ineludibile natura siano stato sviluppate le teorie critiche più acute circa le origini e le forme storiche del male stesso (Buber, Horkheimer e Adorno, Zambrano, Girard, Levinas). Infatti la coscienza del valore letteralmente costitutivo del Bene per noi implica anche, d'altra parte, una migliore capacità di leggere la specificità distruttiva e intossicante del male, persino la sua potenziale ubiquità, senza però accreditare più ad esso una qualche potenza creatrice.

Il male è per essenza distruzione e getta chi se ne fa strumento in una spirale autodistruttiva:¹⁶ questo fatto attesta già che noi non siamo suoi figli e che esso è ontologicamente estraneo alla nostra natura, essendo la nostra natura la relazione con il Bene. È quanto Kafka, uno tutt'altro che incline al banale ottimismo, ha condensato in questo lampo di luce: «ci volle il serpente: il male può sedurre l'uomo, ma non farsi uomo».¹⁷ Quando la filosofia assume il dato antropologico universale per cui siamo intessuti di Bene – ossia degli atti di amore, di cura, di educazione, di dedizione, di misericordia, di condivisione che abbiamo ricevuto –, allora può ricominciare a pensare l'Origine, l'Essere, il Fondamento e la Verità senza più proiettare su tali categorie e realtà quell'autentico antropomorfismo (in quanto suggerito dall'angoscia) che è la credenza nella neutralità, cecità, vanità e casualità del reale.

8. Dall'oggettivato al vivente

Siamo attratti, a questo punto, verso una percezione liberata, che per vedere le cose e i viventi non ha bisogno di farne meri oggetti neutri, privi di valore e di significato. Usando la

¹⁶ In proposito rimando a Mancini (2012).

¹⁷ Cfr. Kafka (1917-1924), p. 55.

terminologia di Buber, è come tornare dall'esso al tu. Rivive qui la meraviglia di Geppetto, che vede un burattino trasformarsi in bambino. Realtà conosciute e definite per oggettivazione vengono invece conosciute per partecipazione, sentite e illuminate come viventi, addirittura, in certi casi, come libere e dotate di una loro misteriosa ma effettiva soggettività. L'esempio forse più clamoroso è quello del modo di pensare la verità. Lo schema soggetto-oggetto, che infatti salta in tutte¹⁸ le ermeneutiche del Bene nel Novecento, ci aveva convinto che soggetto in senso proprio siamo noi, dunque nostre sono le facoltà della libertà, della conoscenza, dell'essere misura di tutto. Nel risalire all'essere vivente di molte realtà fondamentali e della verità stessa, ci è dato di iniziare a capire che cosa significhi riguardarle con quelle qualità che credevamo nostro monopolio. Così, ad esempio, accettare l'idea libertà della verità (genitivo soggettivo) è determinante per valutare la portata del modo in cui buona parte del Novecento filosofico ha riscritto le categorie della metafisica e dell'ontologia: alterità, evento, donazione, dialogo, unità amore. Ed è determinante per vaccinare il metodo dal metodologismo.

Riacquisire il senso del vivente comporta un riorientamento della temporalità e del suo termine immaginabile. La prospettiva aperta dall'attrazione che ci fa risalire dall'inerte al vivente induce contestualmente un mutamento del «senso della fine»,¹⁹ ossia di ciò che intendiamo, in generale, per realizzare o compiere. Abitualmente se qualcosa si compie, ciò può indicare due cose: o che abbiamo saturato, totalizzato e sistematizzato una certa possibilità, oppure che ciò che è giunto a compimento muore. In breve: compiere significa o riempire una realtà della nostra potenza o morire/far morire. L'essere-per-la-morte sembrerebbe la direzione fondamentale di qualsiasi compimento. Se però seguiamo l'attrazione che ci spinge sino al vivente, compiere vuol dire dare la vita, alimentarla, rigenerarla. Dove

¹⁸ L'unica eccezione mi sembra quella rappresentata dal pensiero di Ernst Bloch, che però trasfigura completamente questa coppia categoriale.

¹⁹ Cfr. Kermode K. (1967).

c'era una logica di potenza agita (riempire) o subita (morire) subentra una logica di cura e di resurrezione. Nella prima ottica uno è adulto se ha realizzato i suoi progetti, nella seconda lo è se impegna se stesso nel continuare ad alimentare la vita che cresce (vegetale, animale, umana).

9. Dal definito al futuro

Ecco dunque che la temporalità si riapre e si delinea in modo completamente diverso da quello che Bloch definiva anamnastico.²⁰ Quest'ultimo paradigma può essere così riassunto: l'Origine è tutto ciò che è essenziale, ma è del tutto compiuta, astorica, eterna, immobile e separata da noi; il nostro passato è inghiottito dal nulla, il presente è un soffio e il futuro è tempo che presto diventerà soffio e poi nulla, sino a quel compimento che è la fine. In questa metafisica del tempo la massima speranza della filosofia è quella di tornare indietro a rubare un'immagine dell'assoluta perfezione dell'Origine.

Lasciarsi attrarre sino al vivente, invece, è lasciarsi attrarre sino a un futuro così aperto da riscattare persino il passato dalla signoria del nulla. Tutto ciò che esiste e ha senso è incompiuto nel senso che è parte di un processo generativo ancora in atto. La stessa relazione con l'Origine è attuale, aperta, così come la verità non è tutta data all'inizio, nell'eternità senza tempo. Perciò il futuro stesso non è mero avvenire, quantità indefinita di tempo pronta a sprofondare come la sabbia della clessidra cade verso il basso. Piuttosto, il futuro è realtà positiva, qualitativa, che attrae e sorregge l'esistente. Il futuro è fondamento. Per questo il tempo può essere durata, come in effetti sperimentiamo nonostante il nostro trascorrere.

10. Dal monologico all'interculturale

Se la verità non è conchiusa, neppure le identità, le fedi, le filosofie sono sistemi definiti e impermeabili. Si sta delineando

²⁰ Cfr. Bloch (1951-1954), vol. I, pp. 332-338.

ormai da tempo, per noi, una ripresa inedita di una forma storica peculiare di correlazione: quella interculturale. Nel passato essa è già stata operante, basta pensare agli intrecci, ai conflitti, alle fecondazioni reciproche tra filosofie dell'antico oriente,²¹ pensiero greco, ebraismo, cristianesimo e filosofia araba. Rispetto a questa storia di contaminazioni la modernità filosofica ha segnato una sorta di rioccidentalizzazione, di nuovo autocentrimento del pensiero dell'Occidente, come fa oggi, in forma sistematica, insieme più sofisticata e rudimentale, il pensiero unico della globalizzazione.

Nondimeno, proprio in questi anni, dopo i processi di decolonizzazione e la fine dell'assetto bipolare su tutto il mondo, siamo coinvolti in una dinamica rinnovata di incontro tra le culture. Ora, quest'ultimo ha un indubbio valore filosofico. Infatti ogni cultura, nelle sue sorgenti più profonde, esprime una sua esperienza della verità. Ma è anche segnata da schemi semantici che funzionano come autentici schermi ostativi, barriere che impediscono di pensare altrimenti. Talora si tratta di schemi operanti in più culture, altre volte, invece, di una *forma mentis* esclusiva di una sola tradizione.

Esempi di schemi/schermi simili sono, a mio parere, la logica sacrificale, lo schema antropocratico che disprezza la natura, il senso accelerato del tempo oppure il rifiuto del tempo come pura negatività, la credenza nei poteri creativi della violenza. Ebbene, proprio nel dialogo tra le culture l'una può portare un contributo affinché l'altra superi quel particolare schema che distorce o toglie respiro alla sua stessa esperienza della verità. È chiaro che questa interazione liberante potrà darsi solo con un esplicito e corale impegno filosofico, in modo che ogni tradizione, per così dire, riapra le sue categorie ermeneutiche grazie alla consapevolezza del fatto che l'universalità nasce e rinasce dalla relazione, non dall'assolutizzazione di dogmi e concetti. Ovunque nel mondo la coscienza filosofica è chiamata a testimoniare l'esperienza della verità come bene e

²¹ Cfr. Aa. Vv. (1963).

precisamente come bene comune delle culture.

11. Conclusione

Si può qualificare come passivo-maieutico un metodo che impegni consapevolmente la riflessione filosofica lungo i sei percorsi di attrazione richiamati sin qui. Dei percorsi che nella filosofia continentale del Novecento hanno ripensato bene e verità, metodo e filosofia, si può dire che essi schiudono l'orizzonte di un'epistemologia della liberazione in quanto liberante è l'effetto essenziale dell'evento dell'incontro con la verità. Ecco il suo sigillo di autenticazione. La liberazione produce a sua volta nuove possibilità di reciprocità positiva, di senso, di fecondità.

In tale epistemologia si delinea, in forme di volta in volta specifiche, un metodo della correlazione delle fonti grazie al quale esistenza e filosofia crescono in un rapporto di reciproca chiarificazione che comprende diversi tipi di esercizio della responsabilità del pensare. Anzitutto quello analitico volto a far emergere il valore specifico delle parole. Poi quello fenomenologico, proteso a cogliere il valore essenziale della verità, anche in modo controfattuale rispetto alle circostanze date di volta in volta. C'è inoltre una responsabilità ermeneutica, che si attua nel porre questo valore in prospettiva, tentando di individuare il filo del rapporto tra parole, cose, vita e soggetto. Infine, vorrei ricordare la responsabilità critico-ricostruttiva che si esplica nel denunciare i misconoscimenti della verità stessa e della dignità umana, impegnandosi per quanto possibile al recupero di quanto è stato misconosciuto.

Il principio del recupero non è genericamente rivolto ad aspetti della realtà, a temi, a correnti e ad autori trascurati. Proprio perché esso va attuato sulla base dell'esperienza del bene e del suo riconoscimento, il recupero si fa concreto nel senso della memoria delle vittime e di un risanamento degli effetti del male nella storia. Così la responsabilità resta la chiave dell'orizzonte dischiuso dalle ermeneutiche del bene di cui, oggi,

siamo eredi riconoscenti.

Bibliografia

- Aa. Vv. (1960), *La filosofia prima dei Greci*, Einaudi, Torino 1963.
- Angelini, G. (2002), “Apologie postmoderne dell’amore”, *Teologia*, n. 2, pp. 94-138.
- Barth, K. (1919), *L’epistola ai Romani*, Feltrinelli, Milano 1974.
- Barth, K. (1932), *Kirchliche Dogmatik*, EVZ, Zürich.
- Bloch, E. (1951-1954), *Il principio speranza*, Garzanti, Torino 1994.
- Camus, A. (1938), *Nozze*, in ID., *Opere*, Bompiani, Milano 2000.
- Ferretti, G. (2002), *Filosofia e teologia cristiana. Saggi di epistemologia ermeneutica*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli.
- Hegel, G. W. F. (1807), *Fenomenologia dello spirito*, La Nuova Italia, Firenze 1973.
- Jaspers, K. (1949), *Origine e senso della storia*, Edizioni di Comunità, Milano 1965.
- Kafka, F. (1917-1924), *Il silenzio delle sirene. Scritti e frammenti postumi*, Feltrinelli, Milano 1994.
- Kermode, F. (1967), *Il senso della fine*, Rizzoli, Milano 1972.
- Kuhn, Th. (1962), *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Einaudi, Torino 1978.
- Mancini, R. (2012), *Le logiche del male. Teoria critica e rinascita della società*, Rosenberg & Sellier, Torino.
- Pareyson, L. (1971), *Verità e interpretazione*, Mursia, Milano.
- Resnik, S. (1994), *Spazio mentale*, Bollati Boringhieri, Torino 1996.
- Sono Fazio, G. (2001), *I canti perduti degli angeli*, Piemme, Casale Monferrato.
- Zambrano, M. (1955), *L’uomo e il divino*, Edizioni Lavoro, Roma 2001.
- Zambrano, M. (1989), *Note di un metodo*, Filema, Napoli 2003.

Abstract

The paper aims to deepening the problem of the consequential and propelling link between the reference to the reality of the good and the method of philosophical knowledge. Such a link is particularly relevant in contemporary continental philosophies in Europe concerned in relation, in dialogue, in responsible freedom, in existence meant as a possible permanent birth. This very link represents the determining factor for the development of these thoughts that then, far from being purely evocative and narrative, would be endowed with such an argumentative strength and innovative charge as to provoke a rethinking about the nature and the method of philosophical enquiry in general. The problem in hand is understanding how the human relation with the good is in the kernel of metaphysic experience. It is witnessed by a philosophical consciousness that is irreducible both to pragmatism and to linguistic analysis.

Keywords: good, knowledge, method, continental philosophy, heritage