

CLAUDIO CIANCIO

Pensiero tragico e pensiero ermeneutico

1. Tragico come origine della filosofia

La filosofia nasce insieme alla tragedia classica in quella *Achsenzeit* che Jaspers definì come l'epoca in cui

l'uomo prende coscienza dell' "Essere" nella sua interezza e ulteriorità onnicomprensiva, di se stesso e dei propri limiti; viene a conoscere la terribilità del mondo e la propria impotenza; pone domande radicali. Di fronte all'abisso aspira alla liberazione e alla redenzione. Diventando consapevole dei suoi limiti si propone gli obiettivi più alti¹.

Che tra filosofia e tragedia classica vi sia contiguità di alcuni temi, ad esempio la legge universale e la giustizia, è cosa nota. La filosofia peraltro esprime più acutamente quella crisi epocale, e anche nei secoli successivi, più che «il proprio tempo compreso nel pensiero»², sarà la coscienza critica del proprio tempo.

Di molte filosofie si può mostrare facilmente come traggano esplicitamente origine dallo stato incerto, contraddittorio, angoscioso della condizione umana. Basti richiamare pochi esempi. Platone definisce Socrate come torpedine perché la filosofia incanta e toglie certezze: «Se la torpedine fa intorpidire gli altri perché torpida essa stessa, io allora le somiglio; [...] perché non è che io sia certo e faccia dubitare gli altri, ma io più di chiunque altro sono dubbioso, faccio sì che anche gli altri siano dubbiosi» (*Menone* 79e). Molto presto poi la filosofia ha assunto la funzione di rasserenare e di condurre alla felicità mostrando così che il suo punto di partenza è la condizione di

¹ Jaspers (1963), p. 20.

² Hegel (1952), p. 35.

inquietudine e di sofferenza dell'uomo. Ciò vale per molta filosofia ellenistica, come poi per il cristiano Boezio che nella filosofia trova consolazione alla sua condizione disperata, come varrà anche per Spinoza, per il quale il conseguimento della beatitudine attraverso la conoscenza razionale consente di vincere le passioni.

Ma è la filosofia dell' '800 e del '900 che più frequentemente e più esplicitamente ha mostrato come il tragico stia alle sue radici. Sceglierò pochissimi esempi. Schelling nella prima lezione della *Filosofia della rivelazione* fa nascere la filosofia dalla disperazione di trovare un senso, visto che l'uomo, la creatura più elevata, sembra destinato a un'infinita ripetizione del medesimo ciclo:

Ben lungi, dunque, dall'essere l'uomo e il suo operare ciò che rende comprensibile il mondo, è proprio l'uomo stesso l'essere più incomprensibile, che mi porta inevitabilmente a convincermi dell'infelicità di tutti gli esseri, una opinione che è stata espressa datante dolorose voci, dai tempo antichi a quelli recenti. Veramente egli, l'uomo, mi spinge alla suprema domanda, piena di disperazione: perché in generale c'è qualcosa? Perché non è il nulla?³.

Anche Schopenhauer, a sua volta, faceva sorgere la domanda filosofica fondamentale dalla disperazione: «Se la nostra vita non avesse fine e non fosse segnata dalla sofferenza, forse non verrebbe in mente a nessuno di chiedersi perché il mondo ci sia e perché sia fatto in questo modo»⁴. E per Nietzsche, la filosofia è «ricerca di tutto ciò che l'esistenza ha di estraneo e problematico»⁵. La filosofia e l'arte «presuppongono sempre sofferenze e sofferenti»⁶, una sofferenza che però per Nietzsche non è indebolimento ma affermazione della vita. Il *pathos*

³ Schelling (1972), p. 103.

⁴ Schopenhauer (1966), p. 177.

⁵ Nietzsche (1994), p. 6

⁶ Nietzsche (1994), p. 139.

tragico è proprio questo pathos dell'affermazione⁷, e «in questo senso io ho il diritto di considerarmi il primo *filosofo tragico*»⁸. Quanto al '900 basti ricordare l'esordio di *Stern der Erlösung*: «Dalla morte, dal timore della morte prende inizio e si eleva ogni conoscenza circa il Tutto»⁹. È vero che, secondo Rosenzweig, la filosofia offre una falsa soluzione al problema negando la morte, ma proprio questa negazione è il suo presupposto¹⁰. Superfluo poi ricordare come, soprattutto in ambito esistenzialistico, siano sentimenti quali l'angoscia a consentire l'accesso al senso dell'essere.

2. La filosofia di fronte al tragico

Si può certo obiettare che la filosofia si è occupata e si occupa di molte altre questioni, che non hanno nulla a che fare con la dimensione tragica dell'esistenza. Potremmo però rispondere che delle tre domande kantiane quella culminante è la terza e che il sapere e la morale si radicano in quella ricerca di senso che è espressa dalla domanda sulla speranza, cioè sulla possibile soluzione del tragico dell'esistenza. Va poi aggiunto che il tentativo della filosofia di venire a capo della condizione dell'uomo e del mondo ha esiti diversi, che tuttavia vanno per lo più nella direzione di un'attenuazione o di una dissoluzione del tragico; perciò, anche se l'origine lontana dell'interrogazione filosofica ha una componente tragica, il pensiero tragico in senso proprio, quello che non riduce o dissolve il tragico, è molto raro. Ma è opportuno a questo punto precisarne meglio il concetto per distinguerlo in particolare dai concetti di male e di negativo.

Il tragico è un concetto dialettico, che ha due aspetti costitutivi: il conflitto fra due istanze egualmente valide e il richiamo a un'unità perduta. Del tragico si possono distinguere due forme, riconducibili rispettivamente al tragico classico e al

⁷ Cfr. Nietzsche (1994), p. 1129. ⁸

Ivi, p. 1110.

⁹ Rosenzweig (1985), p. 3.

¹⁰ Ivi, pp. 4-5.

tragico cristiano. Tragico classico è quello in cui un'intenzione positiva, benefica e moralmente necessaria, confliggendo con una legge superiore, conduce alla rovina: Prometeo paga il dono del fuoco col supplizio, Antigone paga con la morte la sua fedeltà ai doveri parentali, Edipo va incontro al parricidio e all'incesto proprio nel tentativo di sfuggirli. È vero che la catastrofe non è propriamente l'ultima parola della tragedia, perché in essa è contenuto un movimento di conciliazione. Dal punto di vista soggettivo la conciliazione sta nell'effetto catartico, che Aristotele ha riconosciuto. Dal punto di vista oggettivo sta nella sottomissione al fato, che giustifica e ricongiunge le cause dell'azione tragica e i suoi effetti. La catarsi avvia il superamento estetico della contraddizione tragica, mentre nel fato si potrebbe vedere con Hegel¹¹ un preludio della conciliazione razionale. In quella forma di conciliazione la catastrofe non è riscattata, ma almeno rasserenata e resa accettabile.

Esattamente il contrario è quanto avviene nel tragico cristiano, nel quale l'abbassamento di Dio conduce alla croce e questa diventa la condizione del bene della salvezza. In esso, all'opposto del tragico antico, la catastrofe (della croce) è riscattata dalla salvezza che procura, ma d'altra parte (se non si edulcora troppo il mistero cristiano) il prezzo di quel riscatto, la morte del Figlio di Dio, appare troppo alto e difficilmente accettabile, e sembra gettare un'ombra sulla stessa salvezza o almeno renderne assolutamente insondabile il mistero. Il tragico antico è una non conciliazione conciliata, mentre quello cristiano è una conciliazione non conciliata. Il positivo non risolve in sé il negativo, ma continua a esserne attraversato, nel primo caso perché ne è l'accettazione, nel secondo caso perché la sua affermazione non rende pensabile la cancellazione del negativo. L'imporsi del fato placa la tensione, perché convince a rinunciare alla salvezza liberando da un dolore troppo grande, che un'intenzione umana troppo elevata produceva. La salvezza

¹¹ Cfr. Hegel (1954), pp. 553-54.

cristiana, invece, lascia aperta la tensione, perché è una salvezza che si confronta con il negativo che la produce e che l'attraversa.

Dicevo che molto raramente la filosofia si è configurata come pensiero tragico ed è sintomatico che in questi casi si sia presentata come antifilosofia. Mi limiterò, per brevità, a citare Pascal, Kierkegaard, Nietzsche e Šestov. In realtà solo i primi due possono essere considerati integralmente come pensatori tragici, il che mostra ancor di più la difficoltà di mantenersi all'altezza del tragico.

Che il pensiero di Pascal abbia un carattere eminentemente tragico è stato riconosciuto da diversi interpreti, anche se in alcuni casi (penso in particolare a Goldmann e a Lefebvre) è stato frainteso e ridotto al semplice riconoscimento delle contraddizioni dell'esistenza, che condurrebbe all'insuperabilità del dubbio e a un'adesione alla fede cristiana per disperazione e senza certezza. La tragicità di Pascal non nasce dall'assenza di certezza, ma dal conflitto fra la certezza della fede, che è propria del cuore, e le esigenze della ragione; o anche dal conflitto fra l'esperienza della grazia e l'impossibilità di mediarla storicamente. In questo conflitto, si riflette l'opposizione di grandezza e miseria dell'uomo. La condizione dell'uomo non è tragica semplicemente perché misera, ma proprio perché misera e grande insieme. La grandezza sta nella sua capacità di elevarsi alla verità e al bene (attraverso la grazia), di ricostituire l'unità di infinito e finito spezzata dal peccato; ma questa grandezza non cancella la miseria, anzi la fa risaltare ancora di più. Perciò fraintende Pascal anche chi, rovesciando le interpretazioni scettiche, pensa che egli proponga semplicemente di sostituire il cuore alla ragione, la grazia alla libertà, l'infinito al finito; perché anche la ragione, la libertà e il finito hanno i loro diritti. Per questo la conoscenza del cuore è certa, e però non convince la ragione; la grazia domina la libertà, e però non la distrugge; l'amore di Dio soverchia l'amore di sé, e però non lo cancella. La tragedia consiste nel fatto che non è pensabile né rappresentabile la mediazione di finito e infinito, ma, d'altra parte, la possibilità di quella mediazione è riconosciuta e quindi non ci si può

pacificamente accontentare di mantenere l'opposizione, come accadrebbe invece se essa apparisse come naturale e ovvia. «La vera conversione – scrive Pascal – consiste nel riconoscere che tra Dio e noi c'è un'opposizione insuperabile»¹². Ma allora la soluzione della contraddizione della condizione umana (la conversione che è un ritornare a Dio, un ristabilire la relazione con lui) ne è, al tempo stesso, una riaffermazione.

A sua volta Kierkegaard, confrontandosi con il tragico greco, marca la differenza dell'esperienza cristiana rispetto a esso, e a questo scopo evita persino di adottare per il cristianesimo il concetto di tragico, preferendogli quello di paradossale. Il confronto che egli istituisce è, come si ricorderà, quello fra Abramo e Agamennone. Agamennone vive il conflitto fra il dovere e l'amore di padre, da un lato, e la volontà degli déi, dall'altro. In questo caso ciò che risolve il conflitto è un dovere superiore, il bene del popolo: esso esprime una necessità più alta, che non esclude ma trascende i doveri paterni (Agamennone non sarà perciò riconosciuto come assassino). «L'eroe tragico lascia il certo per ciò che è ancora più certo e l'occhio dell'osservatore riposa tranquillo su di lui»¹³. Dunque, l'eroe tragico trova, nella tragedia, un superiore principio di conciliazione, che placa la tensione tragica.

Al contrario, Abramo si espone nella fede a un rischio assoluto: il conflitto tra il dovere paterno e la volontà del suo Dio non trova nessun principio superiore di conciliazione, che sia condivisibile e dicibile. Ponendosi come singolo in rapporto con l'Assoluto, al di là dell'universale etico, Abramo si sottrae a ogni giustificazione universalmente riconoscibile: egli rischia di essere semplicemente un assassino. Nel suo aggrapparsi alla fede instaura un rapporto assoluto con Dio, ma in questa certezza immediata perde tutte le altre certezze, quelle che provengono dal consenso degli altri: «Il cavaliere della fede ha per appoggio unicamente se stesso e soffre il dolore di non potersi fare comprendere dagli altri [...]. Il dolore è la sua

¹² Pascal (1984).

¹³ Kierkegaard (1972), p. 68.

garanzia»¹⁴. In questo senso, credo si possa parlare di una specifica e superiore tragicità della fede (anche se Kierkegaard non la chiama così), una tragicità che consiste nel fatto che proprio ciò che procura la salvezza spalanca un baratro in cui ci si può perdere: la fede salva nell'atto stesso in cui fa venir meno il terreno solido della ragione, del consenso degli altri, della partecipazione alla collettività, e non dà luogo ad alcuna conciliazione.

Un carattere meno tragico ha il pensiero di Nietzsche, nel senso che accanto all'acuta sensibilità per il tragico vi è in lui la volontà di conciliarlo. Se nella *Nascita della tragedia* egli pensa il tragico come conseguenza della rottura dell'unità originaria di tutto l'esistente, negli scritti successivi prevale il tema della fedeltà alla vita nell'accettazione dei suoi chiaroscuri. La sofferenza diventa condizione necessaria di sviluppo della forza vitale:

Domandatevi se un albero che deve crescere superbo in altezza, possa fare a meno del maltempo e della bufera: se inclemenza e contrasti dall'esterno, se una qualche forma di odio, di gelosia, di caparbieta, di diffidenza, di durezza, di avidità e di violenza non appartenga alle condizioni *più favorevoli*, senza le quali è a malapena possibile, sia pure nella virtù, un grande sviluppo. Il veleno, che fa perire la natura più fragile, rinvigorisce il vigoroso - per costui non ha neppure il nome di veleno¹⁵.

La conclusione di questo emblematico aforisma è particolarmente importante: in virtù della sua funzione vitale il veleno non è più veleno, il male non è più male.

In un modo non del tutto dissimile Šestov, volendo estremizzare l'antirazionalismo, finirà per eliminare quel momento dialettico che è costitutivo del tragico.

La forma più alta di superamento filosofico del tragico resta tuttavia quella che non solo riconosce la dialetticità del tragico, ma anche pensa la dialettica in forma conciliativa, utilizzando la

¹⁴ Ivi, p. 78.

¹⁵ Nietzsche (1994), p. 50.

potenza del negativo per la costruzione del sistema. Così per Hegel la chiave di volta dell'esperienza tragica è

il sentimento della *conciliazione* che la tragedia procura con la visione della giustizia eterna, la quale col suo potere assoluto compenetra la legittimità relativa di fini e passioni unilaterali, perché non può tollerare che il conflitto e la contraddizione fra le potenze etiche, unitarie secondo il loro concetto, si affermino come vittoriosi e acquistino consistenza nella vera realtà¹⁶.

Il risultato della complicazione tragica non conduce infine ad altro esito se non a questo, che la legittimità bilaterale dei lati che si combattono reciprocamente è, sì, conservata, ma *l'unilateralità* della loro affermazione viene cancellata e ritorna l'indisturbata armonia interna [...]. Solo in tal caso il punto estremo non è l'infelicità e la sofferenza, ma la soddisfazione dello spirito, giacché solo con questa fine la necessità di ciò che accade agli individui può apparire come assoluta razionalità e l'animo si pacifica in modo veramente etico¹⁷.

Hegel non interpreta perciò il fato, che è la suprema potenza che regge e unifica il conflitto (il lato oggettivo della conciliazione), come cieco e irrazionale, ma parla piuttosto di «razionalità del destino»¹⁸.

Il pensiero successivo a Hegel ha più volte capovolto l'interpretazione conciliativa del tragico; e tuttavia essa si riaffaccia sempre di nuovo. Sulla scia di Nietzsche e del suo Zarathustra danzante si è posto il nichilismo contemporaneo e ne ha tratto tutte le conseguenze spogliandosi completamente delle vesti drammatiche che ancora rivestivano il suo pensiero e la sua vita. In questo nichilismo giungono a piena maturazione le conseguenze del tramonto dell'idea di un'unità originaria e di una sua possibile restaurazione; ma con ciò la tragedia, se anche si evita la risoluzione nella conciliazione estetica o razionale, perde la sua ragion d'essere. Venendo meno l'istanza dell'unità,

¹⁶ Hegel (1954), p. 532.

¹⁷ Ivi, pp. 553-54.

¹⁸ Ivi, p. 554.

la tragedia si dissolve. Ancor più si dissolve nelle varie forme di pensiero relativistico ed è del tutto assente nel pensiero analitico.

3. Il tragico ermeneutico

Nella filosofia più recente è possibile rinvenire qualche persistenza di un esplicito pensiero tragico. Penso soprattutto a Pareyson, che ha evidenziato come il tragico si radichi nella dialettica della libertà e che ha inserito perciò i temi del male e delle contraddizioni dell'esistenza all'interno di un'ontologia della libertà. In Pareyson, il pensiero tragico trova il suo campo di applicazione, come del resto è sempre accaduto, nell'ambito della problematica etica e religiosa. Credo però che, forse soprattutto oggi, sia possibile leggere in chiave tragica non solo il contenuto di qualche filosofia, ma più in generale la condizione del pensiero filosofico. Mi riferisco sia alla tensione e al conflitto fra pensiero analitico e pensiero ermeneutico o fenomenologico, o più in generale fra pensiero oggettivante e pensiero speculativo, sia al modo in cui quella tensione si può riflettere all'interno dello stesso pensiero ermeneutico. Si tratta, certo, di una forma indiretta del tragico o, meglio ancora, del suo riflettersi nel modo d'essere della filosofia e, più ancora, nel rapporto del pensiero con la verità. La dialettica del tragico entra nella pratica filosofica contemporanea come dialettica fra l'esigenza di pensare l'unità del reale e del sapere e la dualità irriducibile di due ordini di verità, la verità del fatto e la verità dell'originario e della totalità, e di due metodi, quello analitico e quello ermeneutico. È una dualità, certo, non nuova, ma che oggi dà luogo a una polarizzazione radicale. Ora, ritengo che solo da un punto di vista ermeneutico si sia tentato di comprendere e sia possibile comprendere questa polarizzazione in modo tale da riconoscerla come inscritta nella condizione stessa del pensiero. Ma anche qui si possono seguire due strade diverse: o si cerca di mediare quella dualità oppure la si riconosce come una dualità che deve essere superata e tuttavia si presenta come insuperabile.

Anzitutto, va detto che il pensiero oggettivante si presenta oggi in due forme principali: la prima è la conoscenza dei fatti, che trova nelle scienze la sua rigorizzazione, la seconda è il pensiero demistificante. L'opposizione tra la prima forma, quella empirica e scientifica, e il pensiero ermeneutico, era stata, com'è noto, il punto di partenza di Gadamer, un'opposizione che egli aveva poi tentato di superare, quando aveva trattato il pensiero oggettivante come un caso particolare del comprendere. Il sapere oggettivante sarebbe infatti non tanto un sapere neutrale, che riflette il vero in sé delle cose, un sapere sottratto al momento soggettivo dell'interpretazione, quanto piuttosto un sapere che si rende trasparenti i suoi oggetti in vista del loro dominio, della manipolazione tecnica, un sapere orientato da un particolare interesse e progetto¹⁹. E tuttavia, resta una distinzione non superabile tra la verità metodica e quella extrametodica. A sua volta, Apel aveva cercato una più organica integrazione delle due forme di pensiero seguendo due direzioni. Per un verso, mostrando che la stessa oggettività delle scienze empirico-analitiche non si può costituire prescindendo dal momento soggettivo della comprensione. Per altro verso, osservando che la comprensione interpretativa non può prescindere del tutto dal pensiero oggettivante inteso come pensiero demistificante. Le espressioni linguistiche dell'uomo vanno infatti trattate, per certi aspetti, secondo il metodo oggettivante, in quanto il loro senso non è soltanto da interpretare ma prima ancora da spiegare riconducendolo alle condizioni materiali che l'hanno prodotto²⁰. Analogamente Habermas²¹, da un lato, ha negato l'opposizione di ermeneutica e scienza analitica esigendo che la prima sia inscritta nella seconda, e dall'altro ha richiesto che l'esperienza ermeneutica si trasformi in critica dell'ideologia. Mentre Gadamer tenta di ricondurre il pensiero oggettivante a quello ermeneutico, in Apel e Habermas è il secondo a essere attratto nella sfera del primo.

¹⁹ Cfr. Gadamer (1962), p. 426.

²⁰ Cfr. Apel (1977), pp. 126-127.

²¹ Cfr. Habermas (1967).

Vi è però ancora, a ben vedere, una terza forma di pensiero oggettivante. È l'autoriflessività del pensiero, che è momento essenziale di ogni filosofia, e che per la filosofia ermeneutica consiste precisamente nel riconoscimento e nella giustificazione della natura ermeneutica del sapere filosofico. Ora, questo riconoscimento e questa giustificazione appartengono a un livello logico diverso rispetto a quello del contenuto di una particolare filosofia, cioè della sua particolare interpretazione del senso dell'essere. Si produce, allora, anche per la filosofia ermeneutica una tensione provocata dall'ineliminabile dualità di due ordini di pensiero e perciò di due ordini di verità. È una dualità che non può essere evitata, ma nemmeno semplicemente registrata in una semplice giustapposizione.

Ora, la differenza e la tensione fra oggettivazione e interpretazione conferiscono al pensiero una tonalità tragica. Esse manifestano, infatti, come tra pensiero e verità vi sia una relazione segnata da una profonda lacerazione: da un lato, il pensiero non può rinunciare all'istanza dell'oggettività, cioè alla diretta enunciazione della verità nella sua unità e universalità, tendendo così a oggettivare anche l'inoggettivabile; e d'altro lato, riconoscendo il carattere fallimentare di questa pretesa, deve tentare la via indiretta e inesauribile dell'interpretazione. Ciò significa che la filosofia, non potendo escludere il sapere oggettivante, è costretta a riconoscere che l'interpretazione, per quanto sia manifestazione della verità, porta sempre con sé una dimensione di incompiutezza e di opacità. L'interpretazione infatti, che di per sé è una positiva, per quanto finita, comprensione della verità intera, in realtà è una comprensione insoddisfatta, che non riesce a estinguere il desiderio, pur illusorio e fuorviante, della verità oggettivata e totale. La filosofia come interpretazione è allora quel vedere la verità in immagine, come in uno specchio, di cui parla San Paolo, un vedere che è accompagnato dal senso di un'insuperabile insufficienza.

La lacerazione della filosofia ermeneutica si manifesta, poi, non solo nel rapporto fra pensiero interpretativo e pensiero

oggettivante (potremmo chiamarla: lacerazione sincronica), ma anche nel rapporto con i simboli, i miti, le narrazioni, con le esperienze originarie di verità, da cui attraverso l'interpretazione trae i suoi contenuti. La filosofia come ermeneutica ha il compito di chiarire queste esperienze e comprensioni originarie della verità e di mostrarne il significato universale. Ma questo compito si giustifica solo perché quelle esperienze e comprensioni hanno perso la loro chiarezza e la loro verità non è più universalmente riconosciuta. La filosofia è dunque il tentativo di rimediare a una perdita e a un impoverimento. La sua ricchezza è nella capacità di rispondere a questa condizione riaffermando e sostenendo verità che, nella forma in cui sono state tramandate, sono divenute oscure e vacillanti. Sia la filosofia sia l'esperienza e il mito sono comprensioni autentiche della verità, ma, allo stesso tempo, sono attraversati da una tensione e da un'attrazione reciproca: mito ed esperienza vogliono farsi comprensione riflessiva, liberandosi da quell'eccesso di immediatezza che ne fa più un possesso che una manifestazione della verità; la filosofia aspira alla pienezza del mito e dell'esperienza, per liberarsi da quell'eccesso di mediazione che sembra farne più un riflesso e un'aspirazione alla verità che non un possesso. Non possiamo dunque pensarli semplicemente come due forme diverse in cui la verità è ugualmente compresa in modo adeguato; il loro rapporto rivela come qualsiasi forma di comprensione della verità porti con sé le tracce di una lacerazione profonda.

4. Tragico come forma della filosofia

Una filosofia che assuma consapevolmente questa lacerazione, e non si limiti a subirla, diventa un nuovo tipo di pensiero tragico e assume inevitabilmente quella forma che è propria di ogni pensiero tragico, cioè la forma del paradosso. Assumo qui il paradosso nella sua forma propria distinguendola dalla forma debole, che è propria di quel paradosso, fondato o sull'inganno logico o sul carattere sorprendente di una verità sconosciuta ma conoscibile, la cui paradossalità può, più o meno

facilmente, dissolversi. Paradosso è pensiero della verità come unità e armonia di finito e infinito, pensiero paradossale perché la relazione del finito con l'infinito ci si dà non solo nella forma della trascendenza, ma anche in quella dell'opposizione: il finito tende infatti a porsi come autonomo contro l'infinito.

Il pensiero del paradosso è pensiero tragico, perché la verità (il positivo) va pensata come unità di finito e infinito o di particolarità e totalità, ma questa unità viene guadagnata senza che si possa eliminare la separazione e l'opposizione (il negativo). È per questo che il coglimento della verità concesso al pensiero, anche quando sia un'interpretazione riuscita, è sempre insoddisfacente. Il pensiero non può non aspirare a manifestare quella verità pura e trasparente, una e indivisibile, che il pensiero oggettivante fa apparire come possibile, ma che inevitabilmente distorce perché la ottiene a prezzo di un atto di violenza del pensiero sull'essere. E l'interpretazione autentica, benché non sia una comprensione parziale, è pur tuttavia una comprensione della verità come in uno specchio, uno specchio imperfetto, nel quale l'immagine traspare offuscata dall'opacità della superficie riflettente.

La verità è una e armonica (è suprema bellezza, come afferma Agostino), ma si dà a noi attraverso le fratture e le fatiche di un continuo attraversamento del dubbio, dell'imperfezione e dell'errore. Perciò anche il discorso che la dice dovrà essere un discorso fratto, che nella sua forma indica sì l'anelito alla compiutezza e alla perfezione, che però non sono raggiungibili dalla filosofia, che muove da una verità originaria e/o va verso una verità futura, ma può dirla solo in rapporto alla condizione di fatto del mondo, cioè a partire dalla lontananza dalla verità.

La filosofia presuppone un'intuizione di quella verità una e armonica: non potremmo cercare la verità, se non permanesse un legame con essa, per quanto oscuro e contrastato. Su questa intuizione il pensiero si sostiene, ma allo stesso tempo anche si perde, perché è un rapporto che è posto dalla verità stessa e rispetto al quale siamo totalmente passivi. Per questo Schelling

scrive: «Noi non viviamo nella visione; il nostro sapere è frammentario, cioè deve essere prodotto in modo frammentario, a forza di separazioni e differenziazioni, e questo non può accadere senza riflessione»²². Il filosofo patisce sempre in qualche modo l'inadeguatezza della sua formulazione, inadeguatezza che la forma argomentativa esprime nell'atto stesso in cui si fa tentativo di colmare la distanza che separa quella formulazione dalla pienezza dell'intuizione. Questa intuizione, assolutamente inesprimibile, va distinta dall'intuizione simbolica (su cui si fondano le rappresentazioni mitiche della verità), nella quale già sono contenute quelle fratture (il simbolo è etimologicamente un accostamento di frammenti). Le fratture peraltro sono portate alla luce solo dalla riflessione filosofica, mentre invece in quelle rappresentazioni mitiche restano celate. Le rappresentazioni simboliche e mitiche hanno allora una posizione intermedia tra la pura intuizione della verità assoluta e la sua esplicitazione filosofica: in esse si afferma meglio, come dicevo, l'unità della verità, mentre al contrario la filosofia acuisce il momento della frattura e della distanza. Si può ben riconoscere che la verità intuita si manifesta anzitutto nella forma simbolica, e che senza questa manifestazione la verità resterebbe inesprimibile nell'immediatezza dell'intuizione. Ma occorre ugualmente riconoscere che, senza la filosofia, potrebbe restare nascosto il fatto che siamo in una condizione di lontananza dalla verità e che possiamo ritrovarla solo in una forma opaca e fratta, lontananza e forma opaca e fratta, che sono già, inconsapevolmente, espressi dal simbolo e dal mito.

La forma del paradosso è allora la forma che pare più adeguata a questa condizione del discorso filosofico. È una forma che porta i segni più della fatica che non della facilità dell'espressione, che fa udire le dissonanze più che mirare alla levigatezza di una forma compiuta, che non maschera le fratture ma le esplicita. È la forma propria di una filosofia speculativa di tipo ermeneutico, che deve manifestare allo stesso tempo la

²² Schelling (1991), p. 43.

fondamentale unità della sottostante intuizione totale della verità e l'impossibilità di fissare questa intuizione in una formulazione organica e definitiva. E ciò non solo perché la verità è inesauribile, ma anzitutto perché è una verità contrastata e interrotta. Ogni pensatore profondo, a ben vedere, è giunto a incontrare in ultima istanza il paradosso, anche se non l'ha teorizzato o ha adottato uno stile filosofico molto diverso. Pensiamo, per fare un solo esempio, a Kant e al tema paradossale del baratro della ragione nella *Dialettica trascendentale* un tema non a caso valorizzato da Schelling. E pensiamo anche al saggio sul *Male radicale*, dove egli afferma allo stesso tempo che la legge morale richiede di ammettere la possibilità della conversione del cuore, e tuttavia non si può assolutamente comprendere il passaggio da una massima cattiva a una massima buona, se non attraverso l'opera della grazia, un concetto assolutamente inutilizzabile per la ragione sia teoretica sia pratica e però non contrario alla ragione stessa. Questo è un esempio efficacissimo di pensiero del paradosso e dimostra come la tensione tragica non possa non affiorare in ogni pensiero che non arretri di fronte alle domande più radicali.

Bibliografia

- Apel, K.O. (1977), *Comunità e Comunicazione*, trad. it. a cura di G. Carchia, Rosenberg & Sellier, Torino.
- Gadamer, H.G. (1962), *Wahrheit und Methode*, Mohr, Tübingen.
- Habermas, J. (1967), *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Frankfurt a. M., Suhrkamp.
- Hegel, G.W.F. (1952), *Sämtliche Werke*, a cura di Glockner H., VII, Frommann, Stuttgart.
- Hegel, G.W.F. (1954), *Sämtliche Werke*, a cura di Glockner H., III, Stuttgart, Frommann, .
- Jaspers, K. (1963), *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, München, Piper.
- Kierkegaard, S. (1972), *Timore e tremore*, in *Opere*, trad. it. a cura di C. Fabro, Sansoni, Firenze.

- Nietzsche, F. (1977), *Ecce homo, Ditirambi di Dioniso, Nietzsche contra Wagner*, trad. it. a cura di G. Colli e M. Montinari, Mondadori, Milano.
- Nietzsche, F. (1994), *Nietzsche contra Wagner*, in *Werke in drei Bänden*, II, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
- Nietzsche, F. (1971), *La gaia scienza*, trad. it. a cura di F. Masini e M. Montinari, Mondadori, Milano.
- Pascal, B. (1984), *Pensieri, Opuscoli, Lettere*, trad. it. a cura di A. Bausola, Rusconi, Milano.
- Rosenzweig, F. (1985), *La stella della redenzione*, trad. it. a cura di G. Bonola, Marietti, Casale Monferrato.
- Schelling, F.W.J. (1972), *Filosofia della rivelazione*, trad. a cura di A. Bausola, Zanichelli, Bologna.
- Schelling, F.W.J. (1991), *Le età del mondo*, trad. it. a cura di C. Tatasciore, Guida, Napoli.
- Schopenhauer, A. (1966), *Über das metaphysische Bedürfniss des Menschen*, in *Sämtliche Werke*, III, Brockhaus, Wiesbaden.

Abstract

Many philosophies take their origin from the state of uncertainty, contradiction, anguish of human condition. However in modern thought, apart from few cases (such as in Pascal), philosophies have been a strategy to avoid facing the tragic. In the nineteenth century and in the twentieth century there has been a revival of tragic thought. The present paper, however, focuses on an indirect dimension of the tragic, investing the condition of philosophical thought, namely the tension between objectifying thought and speculative thought, which today appears as the conflict between analytical and hermeneutical thinking, and is reflected within the hermeneutic thought. The full awareness of this contrast leads the speculative thought to take the form of paradox.

Keywords: Nihilism, Pascal, Tragic, Hermeneutics, Paradox