

Filosofia e preghiera. L'essenza del filosofare nell'epoca del nichilismo

di **Attilio Meliadorè**

*Il pregare è nella religione
ciò che il pensiero è nella Filosofia.
Il senso religioso prega
come l'organo del pensiero pensa.*
Novalis

*Pensare al senso della vita significa pregare.
Il senso della vita possiamo chiamarlo Dio.*
L. Wittgenstein

La mia ansia di verità era una continua preghiera.
E. Stein

Premessa

La tesi che intendo esporre può essere così drasticamente riassunta: *l'essenza del pensiero filosofico è Preghiera.*

Da questa asserzione si può trarre una stretta conseguenza: se Filosofia deve, in tale avventura, rapportarsi alla Preghiera, necessariamente si apre lo spazio metafisico per l'ingresso di un Terzo a cui entrambi devono pur rimandare.

E la trascendenza di questo Terzo, facile da intuire, è tutta *questione Teo-logica*, ovvero, letteralmente, della logica con cui oggi può misurarsi l'esperienza di Dio.

Si vuol dire che il nostro proposito di scorgere nella Filosofia il senso religioso della Preghiera rimanda alla domanda radicale: che ne è di Dio oggi, nell'epoca del nichilismo compiuto? Che ne è di Dio in Filosofia, quando ormai il mistero divino sembra profanato dal pensiero?¹

Nell'epoca del nichilismo – possiamo affermare – riaffiora il tratto proprio e peculiare del filosofare: il suo essere interrogazione radicale².

Ma che è la struttura stessa dell'interrogare se non la ricerca di una risposta di fronte all'irrompere del mistero e dell'assurdità del mondo? E questo interrogare, in attesa di ricevere risposta, non è fondamentalmente una invocazione di salvezza dal mondo, una richiesta di redenzione, di verità, di senso, strutturalmente rivolta ad un Terzo ormai assente? Non è forse, di fatto, Preghiera che si traduce poi in domanda speculativa?

Sullo sfondo di tale problematica, per il momento possiamo esprimere la persuasione che nell'epoca del nichilismo riappare la Filosofia nella sua essenza di interrogazione radicale.

¹ Cfr. B. Welte, *La luce del nulla. Sulla possibilità di una nuova esperienza religiosa*, Queriniana, Brescia 1983; Id. *Dal nulla al mistero assoluto. Trattato di filosofia della religione*, Marietti, Casale Monferrato 1985.

² Cfr. W. Weischedel, *Il Dio dei filosofi*, vol. 1, Il Melangolo, Genova 1988; H. Gollwitzer, W. Weischedel, *Credere e pensare*, Marietti, Casale Monferrato 1982.

La vita prefilosofica

In via preliminare, è forse utile per un momento affrontare la questione: *se la Filosofia è essenzialmente interrogazione, cosa caratterizza una vita pre-filosofica?*

Ebbene, *la vita prefilosofica*, quella che sinteticamente può identificarsi nel Mito, è caratterizzata per converso dalla “sottrazione” dell’interrogazione radicale sull’origine e principio delle cose prime. Questo è uno spazio interrogativo che non può essere fatto oggetto di ricerca, né di discussione nella struttura mitica della vita. Qui vige l’interdizione del domandare.

Attraverso quali meccanismi mitico-sociali di pensiero può realizzarsi *tale interdizione del domandare?*

La vita prefilosofica è incentrata sul sacro, per definizione il separato, ed il suo centro di gravità sta in una integrale alterità del fondamento. Si vuol dire qui che vi si instaura uno spossamento radicale degli uomini riguardo a ciò che determina la loro esistenza, perché questa è proiettata nella permanenza di un’autorità che, identificata nella sua lontananza ancestrale, nell’atemporalità originaria, viene di per sé identificata come “bene”.

Ciò che sta nella realtà non dipende da noi, dal nostro volere. Qui, nella vita pre-filosofica, la nostra maniera di vivere, le nostre regole, i nostri costumi, ciò che sappiamo, lo dobbiamo ad altri, sono cose che hanno definito ed instaurato, in un passato immemorabile, esseri di natura diversa dalla nostra, gli Antenati, gli Eroi, gli Dei. Noi non facciamo altro che imitare e ripetere ciò che ci hanno tramandato.

In altri termini, ciò che regola le opere e i giorni è per essenza “ricevuto”: obblighi importanti come i piccoli gesti, tutta l’armatura in cui prende forma la pratica dei presenti-viventi procede da un “passato fondatore” che il rito interviene perpetuamente a riattivare come sorgente inesauribile-indispensabile per riaffermare la sua “sacra” alterità.

Il mondo è dominato dal sacro, il separato, da una anteriorità e superiorità dell’autorità, da una prevalenza assoluta di un passato fondatore e, per questo, inattingibile. *Nella vita prefilosofica un esterno, un’esteriorità assoluta è a fondamento dell’ordine cosmico-umano da cui deriva l’immutabile come regola.* È un’ anteriorità ancestrale del *Nomos* alla base dell’unità sociale: in tale contesto può ben esserci spazio per la guerra, ma non uno “sbrindellamento” del significato, del senso ultimo delle cose e del mondo. La prevalenza assoluta di un passato mitico, l’alterità intangibile di una legge istitutiva governa l’economia di una indivisione sociale³. Qui niente può esser messo in dubbio. Se un uomo conosce per rivelazione divina qual è la via giusta, non ha bisogno di scoprirlo con le sue proprie forze. Qui ogni domandare radicale è espunto dagli stessi meccanismi

³ Cfr. M. Gauchet, *Il disincanto del mondo*, Einaudi, Torino 1992.

societari che ripetono e confermano il *Nomos* ricevuto da un passato fondatore, inaccessibile ed assolutamente esterno all'essere sociale.

La vita prefilosofica è, così può anche dirsi, caratterizzata da un'eterna ripetizione dell'Identico, in quanto non è esperibile il tempo come portatore del divenire, di una innovazione. Nella vita prefilosofica non vi è evento che possa intaccare il Senso compiuto, il Significato per e da sempre istituito. Non vi è quindi soggetto, propriamente detto, che *ek*-sista dalla totalità in cui è immerso. Il soggetto è, per definizione, assoggettato alla radicale alterità del fondamento ancestrale e, siffatto, dis-tratto nel passato mitico e inattingibile della sua origine, non può essere ciò che noi identifichiamo come interiorità, ossia un tempo altro dal sociale. Il soggetto come assoggettato vive pertanto, nel mondo, fuori di sé, proiettato nella tradizione sovrana che preesiste a preferenze personali e che si impone irresistibilmente come legge comune e da sempre valida per tutti. Ne deriva l'impossibilità stessa di ogni interrogare e discutere sul fondamento del mondo.

È propriamente: l'età dell'"assenza del filosofico". Nella vita dominata dal Sacro, la Filosofia è l'Impossibile e l'uomo ancora un "dormiente".

La filosofia come interrogazione radicale e il mistero del mondo

Quando, allora, l'uomo "dormiente" comincia a svegliarsi, inizia a filosofare?

L'uomo comincia a svegliarsi quando, distaccato dal tutto, comincia a interrogarsi.

L'uomo "dormiente" si stacca dalla vita dominata dal Sacro nel momento in cui diventa "inaggrabile problema" la sua stessa esistenza nel mondo, nel momento in cui le risposte al suo domandare non trovano adeguata soluzione nella totalità, nel momento in cui esperisce una distanza tra il sé e il mondo circostante, nel momento in cui l'uomo ad un tratto ritraendosi dalla evidenza naturale, in cui precedentemente era immerso, ne percepisce tutta intera l'estraneità.

La Filosofia nasce quando sono già predisposte le condizioni affinché l'uomo possa interrogarsi sul mondo: il problema della stessa esistenza del mondo è allora *pathos* e *archè* del filosofare. Senza la meraviglia e lo stupore che esso nella sua propria esistenza suscita, non sarebbe pensabile l'interrogativo radicale del procedere filosofico, la ricerca delle ragioni del suo inizio e la nostalgia di un mondo irrimediabilmente perduto. La Filosofia nasce allora quando l'esistenza incontra la meraviglia del mondo, ma tale stupore altro non è che l'esposizione dell'io ad un che di incomprensibile, di "non dato", ad una evidenza che, per essere estranea al comune senso, colpisce in una sorta di subita passività che inquieta, perturba, angoschia. La meraviglia da cui si origina la Filosofia è così propriamente esperienza di un *pathos*, di una sofferenza vissuta in tutta la sua ineludibilità che, non riportabile a qualcosa di già noto, fuori dai cardini usuali in cui finora si era spianata l'esistenza, invero stravolge, inquieta, spaesa. La

meraviglia allora è ad un tempo il mistero, la sacralità, la radicale separatezza in cui ad un tratto compare e si percepisce il mondo.

La Filosofia non nasce da se stessa con la purezza incontaminata di un discorso che risponde soltanto al bisogno di riflettere in se stessa; essa nasce in forza di un “evento”⁴ che sconvolge, inquieta e perturba, essa nasce dalla rivelazione del mondo e della natura esperiti come Alterità irriducibile, un’esperienza di meraviglia, di incanto, di stupore che è al contempo enigma, mistero per il pensiero. Questo rapporto con il mondo vissuto in un’esperienza di separatezza e sacralità è ciò che precede la Filosofia. È questa esperienza del divino che provoca il pensare filosofico. Senza questo evento di rottura la Filosofia è ancora – se così si può dire – in seno al Mito. Ecco che la Filosofia, nella sua origine, sottostà alla misura del Divino, raffigurato dalla presenza intrascendibile del mondo, alla sua inspiegabile e misteriosa irreparabilità⁵.

È il Divino, così inteso, che provoca a pensare, è l’alterità irriducibile del mondo che suscita la domanda del pensiero e che impone al filosofo la *pietas* dell’interrogazione, del perché radicale, del fondamento del mondo e delle cose, che muove, che e-moziona il pensiero alla ricerca del Principio. La Filosofia è inscritta in quest’esperienza ineludibile di un’alterità e da qui, in questo intrattenimento nell’esperienza del mistero del mondo cui appartiene, inizia il suo cammino, il suo errare pensoso, la sua ricerca, ma anche – diremmo noi – la sua Preghiera, il suo fare e incedere orante. La Filosofia come la Preghiera insistono, infatti, solo nello spazio di presenza del Mistero. Non c’è dunque Filosofia se non come esperienza del Mistero. Ma il mistero, per essere tale, deve a sua volta rivelare al pensiero la sua inesorabilità, la sua irreparabilità. Non c’è mistero che non sia pensato, come non c’è pensiero che non si interroghi e si nutra del mistero. Finché c’è mistero c’è Filosofia; dissolto il mistero, dissolto il divino dal mondo, la Filosofia come interrogazione, la domanda di Filosofia scompare. Quando il “mistero del mondo” è risolto resta solo il mondo, semplicemente disponibile per i calcoli utilitaristi della ragione, e alla Filosofia subentra la tecnica per una rassicurante operatività dell’esistenza. Di fronte al mistero, allora, la Filosofia inizia il suo interrogare “radicale”. Soffermiamoci sul significato che assume l’interrogazione nella sua radicalità e vediamo dove conduce seguendo la sua intrinseca logica consequenziale.

Il filosofo, che di fronte a sé ha il mistero del mondo, inizia il suo viaggio alla ricerca di un fondamento della struttura del reale, tesa a dare ragione del mistero: cerca, insomma, la Verità del tutto. Il suo fine è quello di dissolvere il mistero.

Comincia qui a intravedersi un fine paradossale, perché se il filosofo raggiungesse la verità del tutto e dissolvesse veramente il mistero, avrebbe fine il suo stesso interrogare. La soluzione del mistero segnerebbe la stessa fine della Filosofia. La verità, come oggetto del desiderio del filosofo, avrebbe come

⁴ Cfr. C. Diano, *Forma ed evento*, Marsilio, Venezia 1993.

⁵ Cfr. M. Ruggenini, *Il Dio assente. La filosofia e l’esperienza del divino*, Bruno Mondadori, Milano 1997.

risultato, nel momento del suo definitivo possesso, la morte del soggetto nel suo filosofare. Il viaggio del filosofo raggiungerebbe la meta nell'atto del suo elidersi come filosofo.

Il significato della Filosofia come interrogazione radicale sta allora proprio in ciò: se vuol continuare a filosofare, non deve dismettere il suo interrogare, il suo domandare deve allora essere continuo, senza tregua, ininterrotto, infinito, radicale. Ciò significa che nessuna verità può appagarla, può metterla in quiete, perché tale quiete è suo decreto di morte. L'interrogare radicale, allora, se coerentemente inteso, è la messa in discussione del mondo così come esso appare. Niente lascia di indiscusso. Esso è movimento progressivo di distruzione di certezze, di ogni norma che vuol porsi nella sua assolutezza a problematica. L'interrogazione radicale è decostruzione infinita di tutte le forme in cui il reale vuol stabilizzarsi. La Filosofia è allora, per sua natura, istituzionalizzazione del dubbio, scetticismo, come dire forma dello stesso nichilismo⁶.

Fin dalle sue origini la Filosofia è un cercare la verità come disvelamento della realtà, e in questo suo cercare essa è ad un tempo un problematizzare, il mettere in discussione ciò che si spaccia per verità indubbia e ovvia. Che altro è il nichilismo se non l'apparizione della radicale problematicizzazione di tutto il reale ridotto a nulla, nulla di verità, nulla di valori, nulla di senso? L'età contemporanea distinta dal nichilismo consente allora – come dicevamo all'inizio – di far apparire la Filosofia, nella sua essenza più profonda, come interrogare radicale. Ma con essa riappare insieme il Mistero del mondo nella sua radicale infondatezza, espressa nell'evento sintetizzabile dell'Assenza di Dio. La Filosofia oggi riappare nel suo massimo bisogno diffusivo proprio quando, caduta ogni certezza, l'uomo fa esperienza della sua situazione di abbandono nell'irreparabilità del rinnovato mistero del mondo. Persa ogni trascendenza, l'immanenza problematica dell'esistenza finita riavvia, allora, il motore della Filosofia e con essa la rinnovata richiesta di aiuto che la stessa Filosofia testimonia nel suo viaggio per trovarne risposta risolutiva e di salvezza.

Il simbolo della croce: l'abbandono come cifra di filosofia e preghiera

Nella cultura del mondo occidentale il Simbolo che racchiude in tutta la sua intensità di significato l'incontro indissolubile, la coappartenenza essenziale dell'autenticità del pensare filosofico e l'invocazione estrema della Preghiera dell'uomo, è la figura del Cristo morente che, dall'alto della Croce, pronuncia il suo grido di dolore: *“Mio Dio, mio Dio perché mi hai abbandonato”* (Mc. 15,34); il senso di smarrimento provato dall'uomo che, nell'atto stesso del pregare, sperimenta l'assenza di Dio. La sofferenza estrema di questo abbandono totale alla Terra, alla finitezza non più trasvalutata dalla presenza divina, rappresenta allora emblematicamente la condizione esistenziale da cui scaturiscono pensiero e

⁶ Cfr. W. Weischedel, *Il problema di Dio nel pensiero scettico*, Il Melangolo, Genova 1978.

invocazione, ricerca della conoscenza e Preghiera, appunto perché nell'invocazione di colui che soffre, nella "più amara di tutte le parole", in questa interrogazione radicale nel momento dell'esperienza dell'abbandono, tende a esprimersi la stessa Filosofia. In questo momento di a-teismo di Dio⁷, Filosofia e Preghiera invocazionale sorgono in uno. Questa è la cifra del simbolo della Croce, il massimo simbolo in cui l'uomo sperimenta l'atroce dubbio del suo esistere e ne vive la disperazione, in cui sopporta l'angoscia patendo l'assenza e l'abbandono di Dio.

Da qui nasce la Filosofia, da questo evento che rompe la totalità della vita, da questo stupore doloroso della scoperta della solitudine e dell'irreparabilità in cui pare ora dischiudersi il mondo. È infatti questa "assenza di Dio" la scaturigine dello stupore di fronte al Mistero stesso del mondo. Da qui nasce la sempiterna richiesta e invocazione di aiuto, di salvezza e di redenzione, di comprensione del mondo.

In questo grido, in questa estrema Preghiera, in questa richiesta del perché dell'abbandono filiale si iscrive il percorso della Filosofia come interrogazione radicale del mondo: la libertà del filosofare come interrogazione radicale e la richiesta di aiuto che la Preghiera infine esprime.

Nel simbolo della croce – possiamo ora affermare – si iscrive la cogenerazione di Filosofia e Preghiera come interrogazione radicale dell'uomo rivolta ad un Terzo ormai assente.

E nello spazio dell'Assente, dove nessun interlocutore risponde, in cui solo il Silenzio è l'unico paradossale eloquio, la Filosofia altro non è che Preghiera senza interruzione, in attesa di una risposta che mai avverrà, in attesa perciò dell'Impossibile.

L'interrogare filosofico nel suo significato più autentico e profondo, l'interrogare come domanda di senso e verità, come ricerca di una parola che dica il tutto, di una risposta alle questioni ultime dell'esistenza ha allora il suo nucleo primordiale e originario proprio in questa disposizione invocazionale che la Preghiera autentica testimonia.

Non pare peregrino allora intravedere, e di ciò più avanti ne daremo ragione, nella Preghiera stessa l'antecedente logico dello stesso filosofare, l'esperienza religiosa da cui nasce la stessa Filosofia: l'invocazione senza risposta a cui è destinato il suo e il nostro pensare.

Ci chiediamo: come si compone in maniera più specifica questo intreccio di Filosofia e Preghiera che motiva la tesi per cui l'essenza del pensiero filosofico è Preghiera?

⁷ Cfr. F. Tomatis, *Ontologia del male*, Città Nuova, Roma 1995.

Filosofia e preghiera nell'iscrizione dialogica della verità

Per affrontare nello specifico questo intreccio di Filosofia e Preghiera⁸ dovremo soffermarci in una breve riflessione preliminare sulla natura del pregare inteso come invocazione. Possiamo convenire che la Preghiera come invocazione è essenzialmente un rivolgersi verso un altro per richiedere e richiamare la sua attenzione e la sua disponibilità ad ascoltare il messaggio che a lui viene inviato.

Nell'invocazione, il soggetto si abbandona completamente di fronte a colui cui si rivolge in attesa di una risposta. La caratteristica della Preghiera risiede in alcune condizioni essenziali che così brevemente possono riassumersi: a) lo stato di mancanza di colui che avanza una richiesta; b) l'impossibilità di superarla autonomamente; c) la stima e la considerazione che un altro possa esaudire questa condizione di mancanza e soddisfare la richiesta; d) l'accettazione di una condizione di sottomissione, da cui una coscienza dei propri limiti del soggetto orante; e) il soggetto cui si rivolge non è obbligato ad aderire alla domanda rivoltagli⁹.

Vedremo come queste caratteristiche della Preghiera si ripresentano come analoghe condizioni nella stesso procedere filosofico, nella stessa legge di pensiero della Filosofia.

La Filosofia ha come oggetto della sua ricerca continua la Verità. Altrimenti sarebbe un assurdo ed insensato esercizio indifferente ai risultati raggiunti del sapere, ovvero sarebbe un puro nichilistico decostruire e distruzione di ogni esistente, un gioco da solo a solo, un delirio. Se allora l'interrogazione radicale mira ad una risposta, la Filosofia si iscrive già nella stessa legge in cui la Preghiera si caratterizza come tale. L'interrogare filosofico è allora intrinsecamente, come la Preghiera, invocazione di una risposta e attesa di essa. Quale sofferenza patisce la Filosofia tale da ritenere che l'essenza del discorso filosofico è Preghiera, invocazione di salvezza rivolta ad un Terzo? Solo se è dato individuare nel procedere dell'interrogazione filosofica un che da cui non potrebbe necessariamente liberarsi, allora avrebbe senso una richiesta di liberazione, una invocazione di salvezza. Questa è la condizione che porterebbe direttamente la Filosofia nel campo esistenziale della Preghiera. Ma per individuare ciò bisogna rifarsi a quel che chiameremo "l'includibile iscrizione dialogica del filosofare".

Un dato semplice per iniziare: la Verità che il filosofo dice è rivolta a qualcuno, in modo necessario e imprescindibile. La Verità è il discorso di un soggetto, il filosofo che, nel pronunciare il suo pensiero, necessariamente si rivolge a qualcuno che ascolta, legge, pensa. È nel linguaggio che la Verità si esprime e, in quanto tale, si rivolge all'Altro, si inclina verso gli altri e con ciò si

⁸ Cfr. G. Moretto (a cura di), *Preghiera e filosofia*, Morcelliana, Brescia 1991 e, in particolare, il saggio ivi contenuto di G. Moretto, *Legge del pregare e legge del pensare*, pp. 117-148.

⁹ Cfr. M. Bianca, *Richiedere & pregare*, Franco Angeli, Milano 2006.

es-pone. Ma in quanto detta per qualcuno, questa ineludibile relazionalità comporta che la stessa Verità, in quanto detta, è perciò stesso contra-detta, si pone cioè come una tesi che richiama e rende possibile la sua antitesi¹⁰. La possibilità dell'antitesi è data dalla presenza proprio dell'Altro, cui il dicitore della verità ha rivolto il discorso.

Ma la Verità si dà nel riconoscimento che ne dà l'Altro solo se questi è un soggetto presupposto libero. La verità può dirsi pienamente riconosciuta, abbiamo detto, solo se l'altro è in sé libero, se ha fuori di sé un'alterità irriducibile e come tale imprevedibile. Solo se è posta fuori di me una libertà che non dipende da me, esiste per me l'altro uomo. Se così non fosse si ricadrebbe in un rapporto di servo-padrone di hegeliana memoria. Solo quindi sul libero assenso dell'Altro, la Verità può considerarsi pienamente riconosciuta. Ma l'assenso libero dell'Altro è per definizione un'assoluta contingenza: può darlo o può negarlo. La libertà, proprio perché è libera, può rifiutare ogni assenso.

Perché la verità si possa dare nella sua pienezza dovrebbe eliminare la sua contraddizione, ovvero l'Altro che ne è il portatore. Ma l'eliminazione dell'Altro è impossibile perché, in tal caso la Verità uscirebbe dal piano dialogico in cui solo può raggiungere la sua certezza¹¹.

Senza l'Altro la verità semplicemente non è.

Il testimone assoluto della verità

Possiamo anche esprimerci così: la Verità, nel suo tentativo di farsi valere, ha in sé la tentazione di affermare il proprio contenuto contro un'altra verità, mediante la distruzione violenta dell'altro che ne è il portatore; qui le origini di ogni fondamentalismo tristemente attuale. La verità, insomma, ha un carattere dispotico¹², essa esige di essere perentoriamente riconosciuta e tende, eliminando l'Altro, a uscire fuori dalla dimensione dialogica.

Ma là dove l'uso della violenza è escluso, i contendenti la verità regolano la loro vita in comune grazie al linguaggio, e per questo, essi discutono. Ma discutendo non avranno mai certezza della loro verità, perché per affermare il proprio diritto non possono trovare nel piano dialogico il riconoscimento assoluto della propria verità.

Nella lotta dialogica, essi ancora esistenti possono solo presupporre che un Terzo, inteso come istanza ultima di giustizia e di verità, confermi la verità detta all'altro ed a lui rivolgersi come garante assoluto, ma non presente nella scena interlocutiva.

¹⁰ Cfr. L. Tarca, *Elenchos. Ragione e paradosso nella filosofia contemporanea*, Marietti, Genova 1993.

¹¹ Cfr. A. Meliadò, *Lo stato e l'impossibile*, Giuffrè, Milano 1985.

¹² Cfr. H. Arendt, *Verità e politica*, Bollati Boringhieri, Torino 1995.

È solo presupponendo, nella scena dialogica e ognuno per la sua verità, questo Interpretante ultimo, definitivo e perfettamente adeguato, che vi può esser pacifico conversare¹³.

Non sono astruserie metafisiche, giochi di pensiero, ma è un portato necessario e costitutivo del nostro stesso conversare. Noi siamo un colloquio: ebbene in questo colloquio un Terzo è un'istanza presente, nella sua assenza.

L'aporia, il blocco, in cui si invischia la Filosofia nella struttura dialogica è questa: se elimina l'Altro, il portatore della contraddizione, essa non ha più speranza di addivenire alla certezza della sua verità; se invece lascia l'Altro nella sua libera presenza, resta irrisolta la contraddizione alla sua verità. Sia l'eliminazione dell'Altro che la sua presenza rendono impossibile il riconoscimento assoluto della verità.

Non è quindi dall'Altro, cui si rivolge nella pretesa di un riconoscimento e di una fondazione del suo discorso, che la Filosofia (ovvero il filosofo che la dice) può trovare la certezza della sua verità e quindi un riconoscimento assoluto.

La Filosofia può allora, come si è detto, rivolgere la sua invocazione di salvezza e di riconoscimento assoluto della sua verità solo ad un Terzo, ovvero a quella *comunità trascendentale della comunicazione* non presente nella reale scena interlocutiva¹⁴. Ad un Terzo, perciò, Assente.

¹³ La condizione triadica della scena dialogica è stata messa lucidamente a fuoco da M. Bachtin da cui emerge a tutto tondo quell'illimitatezza dialogico-interpretante-comprendente, quel tendere verso una richiesta di senso, di comprensione, di ascolto e di preghiera verso "l'interpretante" ultimo e perfettamente adeguato della comunità ideale della comunicazione. «Ogni enunciato ha sempre un destinatario (di vario carattere e con vari grado di vicinanza, di concretezza, di consapevolezza, ecc.) la cui comprensione responsiva l'autore dell'opera verbale cerca e prevede. Costui è il secondo (anche qui non in senso aritmetico). Ma oltre al destinatario (secondo), l'autore dell'enunciazione in modo più o meno cosciente presuppone un sur-destinatario (terzo), la cui comprensione responsiva assolutamente imparziale è presupposta o in una lontananza metafisica, o in un lontano tempo storico. (Il destinatario scappatoia) nella varie epoche storiche e con le varie visioni del mondo, questo sur-destinatario e la sua comprensione responsiva idealmente giusta, assumono concrete espressioni ideologiche diverse (Dio, la verità assoluta, il tribunale dell'imparziale, la scienza umana, il tribunale della storia, la scienza, ecc). Un autore non può mai dare tutto se stesso e tutta la sua opera verbale in piena e definitiva balia dei destinatari presenti o vicini (anche i posteri più prossimi possono sbagliare) e presuppone sempre (in modo più o meno cosciente) una suprema istanza comprensiva che può spostarsi in varie direzioni. Questo terzo non è niente di mistico o di metafisico... È quel momento costitutivo dell'enunciazione che, in un'analisi approfondita, può essere svelato in essa. Ciò deriva dalla natura della parola, la quale sempre vuole essere udita e sempre cerca una comprensione responsiva e non si ferma alla comprensione più prossima, ma si spinge sempre più avanti (illimitatamente)», M. Bachtin *L'autore e l'eroe*, Einaudi, Torino 1988, pp. 311-318.

¹⁴ Cfr. K.O. Apel, *Comunità e comunicazione*, Rosenberg & Sellier, Torino 1977, pp. 263-264, dove scrive: «Chi argomenta presuppone due cose contemporaneamente: in primo luogo una comunità reale della comunicazione, di cui egli stesso è divenuto membro attraverso un processo di socializzazione e, in secondo luogo, una comunità ideale della comunicazione che sia grado di giudicare definitivamente della loro verità. L'elemento singolare di questa situazione sta però in ciò, che egli in certo modo presuppone la comunità ideale in quella reale e cioè come possibilità reale nella società reale, benché egli sappia che (nella maggior parte dei casi) la comunità reale, ivi compresa la sua, è assai lontana dall'assomigliare alla comunità ideale della comunicazione. Ma all'argomentare non resta altra realtà,

Il Terzo Assente che così diviene, così può dirsi, il *Testimone assoluto della Verità*.

In linea consequenziale al discorso che stiamo svolgendo, il senso dell'invocazione rivolta al Terzo assente raggiungerebbe il proprio singolare appagamento se il Testimone assoluto della verità non fosse più presupposto come assente, ma riapparisse nella sua effettiva Presenza. Ma tale salvezza, di nuovo, sarebbe non altro che il definitivo uscir dalla scena interlocutiva, un uscir fuori dalla storia, e quindi dal mondo, un essere insomma là dove non si è più.

Ne va che, nell'aporia dell'iscrizione dialogica della verità, la Filosofia esprime il recondito desiderio di una Presenza assoluta, lì assente. Ma la presenza del Terzo, sempre invocata e desiderata, è allora l'Impossibile nella storia. Ma se l'invocazione della Filosofia è desiderio dell'Impossibile, allora la Filosofia si manifesta – nel suo essere, nel fondo essenziale della sua natura – non altro che attesa e “Preghiera” affinché ciò avvenga¹⁵.

Ebbene, che altro è, infine, la Preghiera se non potente invocazione al divino, il Terzo per eccellenza, affinché Egli si manifesti?¹⁶

L'attesa dell'Impossibile nel suo necessario ripetersi è allora l'essenza stessa del discorso filosofico come orazione continua, come Preghiera rivolta al Terzo perché l'Impossibile avvenga. La Preghiera può allora considerarsi struttura permanente del pensare filosofico perché l'Assente resterà sempre Assente. La Filosofia come la Preghiera hanno esistenza, allora, solo se mai soddisfatto è l'oggetto del loro desiderio, perché la fine della Filosofia è anche fine della Preghiera e viceversa¹⁷.

Ma fine della Preghiera e fine della Filosofia non altro è che fine della Storia, realizzazione del loro desiderio escatologico: presenza del Testimone assoluto. Apocatastasi dell'umano. Definitivo ritorno all'unità primigenia. *Visio Dei*. La presenza eterna del Volto di Dio. È quell'*indiarsi* della Filosofia che è anche scomparsa dei soggetti e raggiungimento definitivo del loro desiderio di Verità.

Esprimo allora la persuasione che senza questa intima struttura orante della Filosofia, in attesa dell'Impossibile ritorno del Testimone assoluto della verità, non si spiegherebbe il suo essere interrogazione ritornante, infinita e radicale intorno ai principi dell'essere; non si spiegherebbe la sua passione della verità e la sua ripetizione nella storia dell'uomo.

La Filosofia, intesa come interrogare radicale, ha quindi come sua intima ed essenziale struttura un'invocazione soterica tradottasi in domanda speculativa¹⁸, tesa nello spazio di un'attesa dell'Impossibile che la salvi dall'aporia in cui

sulla base della sua struttura trascendentale, che guardare in faccia a questa situazione disperata e piena di speranza».

¹⁵ L'esempio paradigmatico di filosofia orante è senza alcun dubbio il *Proslogion* di Sant'Anselmo. Cfr. AA.VV. *Dio e la ragione. Anselmo d'Aosta, l'argomento ontologico e la filosofia*, Marietti, Genova 1993.

¹⁶ Cfr. M. Cacciari, *Della cosa ultima*, Adelphi, Milano 2004, pp. 454-457.

¹⁷ Cfr. A. Meliadò, *La comunità dell'Irreparabile. Saggio di metapolitica del Terzo*, Franco Angeli, Milano 2001.

¹⁸ Cfr. A. Caracciolo, *Nulla religioso e imperativo dell'eterno*, Tilgher, Genova 1990.

necessariamente si involge nella struttura dialogica in cui viene a dirsi la verità. Ma così la Preghiera può definirsi come l'*a priori* della Filosofia.

Ma se la Preghiera è l'*a priori* della Filosofia, allora così si può concludere, “la Verità, come Dio, può essere solo invocata”, come nell’inno sublime del *Veni, creator Spiritus*.

*Vieni, o Spirito creatore
visita le nostre menti,
riempi della tua grazia
i cuori che hai creato.*

Come dire: l'essenza del pensiero filosofico è Preghiera¹⁹.

La comunità etica della preghiera

Il discorso sin qui fatto lascerebbe quasi una inconcludenza: ogni discorrere teoretico assurge, a mio parere, a non senso e a circolo solipsistico di una illusoria conferma del sé, qualora nella sua necessaria comunicazione o plausibilità significativa non tenti di dare un messaggio etico.

Un messaggio che tenti la possibilità di conferire una forma degna al nostro necessario essere-insieme nel mondo.

Si vuol dire che *il filosofare acquista senso se può dar luce e rinnovato senso al nostro abitare il mondo*.

Se il filosofo esprime la sua passione di pensiero in un discorso che rivolge all'altro nel dire la Verità, allora è proprio questa relazione la logica prima cui la Filosofia obbedisce. Senza questa relazione all'altro, in cui la Filosofia necessariamente si iscrive, abbiamo o il Silenzio di una verità insaputa da alcuno, o il Mistico indiarci, l'abbandono mistico in Dio. Ma se questa verità è detta, il suo essere detta ha in sé la tensione di farsi valere, di conformare a sé la relazione in cui la si dice, di dare cioè forma a questa relazione.

Ma cos'è questa relazione se non la nostra stessa insfuggibile intersoggettività, il nostro essere insieme, la nostra natura sociale e pertanto il modo con cui noi abitiamo la Terra?

Ma il modo di abitare il mondo non è il fine e l'oggetto stesso più proprio della Politica e della sua funzione, nella sua espressione più nobile ed alta?

Con Dio nella fede o senza Dio nell'ateismo, ma ancora, si badi, non in Dio, *la nostra eredità è questa: il nostro essere-insieme nel mondo, in questo luogo relazionale del tempo storico in cui la nostra vita abita e si espone, fino all'ultimo giorno dell'umanità*.

«L'assenza di Dio – dice E. Jabès – è l'infinito vuoto che sostiene il mondo». Ebbene prima che l'evento della presenza di Dio, la *Visio Dei* dell'apocalissi

¹⁹ La storia della preghiera – si è detto – si svolge tra due poli. Dalla preghiera di Adamo che nulla chiedeva perché egli viveva *fruens deo*, fino alla preghiera del Paradiso, che nulla ha più da chiedere, ma si trasfigura in pura lode. In questo frammezzo di tempo della storia dell'uomo, la Filosofia, nella sua ricerca del vero, ha la medesima struttura invocazionale della Preghiera.

estingua nell'eternità ogni esistenza finita, ciò che infine si incarica di sostenere il mondo è la Forma in cui noi liberamente scegliamo di stare insieme. È questo è *compito della Politica nel senso profondo e ontologico del termine*.

In questo nostro essere gettati nell'esistenza, la Politica altro non è che il dono irrecusabile dell'abbandono di Dio e, in quanto tale, la protologica dell'umano. È l'Amen del fatto di essere noi i proto-anti-agonisti della nostra storia, nel compito di affrontare i tempi e i modi della nostra socialità, di essere noi i costruttori della nostra irreparabile Comunità.

Nella finitezza irreparabile della nostra esistenza, la modalità del nostro Abitare il mondo è il compito che la Politica tenta di organizzare, e le vie che essa, senza poter eluderlo, intraprende non possono assolutamente essere disgiunte dal pensiero, dalla idea che noi di questo mondo abbiamo, ovvero dalla filosofia che permea e dà ragione a tale compito, o per meglio dire dall'Etica che della politica costituisce l'intima struttura.

È pertanto dalla politica che può attendersi se i luoghi relazionali che abitiamo e in cui trascorre la nostra vita siano luoghi del ben-essere o luoghi del mal-essere, luoghi della compassione e della carità o luoghi dell'esclusione e dell'intolleranza.

E allora è facile desumere perché la riflessione sin qui svolta sfocia in una inconcludenza, dal momento che risulta possibile tentare solo *un'approssimazione ad un'etica verso una comunità possibile*.

L'etica cui mi riferisco non è l'enucleazione di una normativa di comportamenti cui attenersi o la fondazione di valori incontrovertibili.

L'Etica è propriamente l'ethos, la forma con cui auspicabilmente può abitarci l'unico mondo che abbiamo.

Se, in base agli assunti del nostro discorrere (*l'essenza del filosofico è preghiera*), può essere a ragione individuata nell'uomo questa unificazione del suo costitutivo fare orante e ad un tempo errante alla ricerca di una impossibile verità o salvezza temporale, e che si è visto esprimersi sia nella filosofia come interrogazione radicale, sia nella Preghiera come sua essenza ultima e profonda, allora, forse, da questa consapevolezza può nascere una diversa idea dell'abitare il mondo, una riconversione filosofico-spirituale del nostro essere insieme.

L'evento del nichilismo, l'epoca dell'Assenza di Dio, ha forse un sostrato etico profondo che dovremmo avere il coraggio di cogliere.

Forse il nichilismo è l'ultima occasione di una possibile riscossa dell'umano se in questo interrogare filosofico, in questa Preghiera comune e ininterrotta può scorgersi quel *pathos*²⁰, quella sottile e incancellabile sofferenza, che rende l'uomo degno di una ecumenica com-passione.

²⁰ «Il fatto fondamentale della storia dell'individuo è che l'individuo dispera del finito e chiede aiuto. È un fatto, che si trova tra gli altri fatti della vita, e che si riesca o non si riesca a spiegare, bisogna registrare», G. Capograssi, *Introduzione alla vita etica*, in *Opere*, Giuffrè, Milano 1959, III, p. 131.

In tale comune sentire, di fronte a tale e-mozione che muove la nostra ricerca e il nostro domandare e che sostanzia di linfa vitale la Preghiera, forse potrà sorgere il germe rigoglioso di una comunità, di una pluralità di verità che non si elidono, ma si riconoscono nel desiderio comune dell'unità, una comunità possibile, al tempo stesso riunita da questa Verità da tutti invocata e mai raggiunta, e che lascia poi libera, proprio nella sua decisiva mancanza, la stessa molteplicità di pensare nella propria diversità.

Una comunità possibile – ritmata da un eterno ed insmettibile domandare – che abita il mondo in attesa del Terzo e che si affaccia in uno “spazio religioso” in comune e, in quanto in comune, da nessuno in esclusivo possesso. «L'uomo – mutuando le parole da Raimon Panikkar – ha bisogno di uno spiraglio, di una via che conduca fuori dalle angustie delle vicende esclusivamente empiriche o ideologiche della vita quotidiana». Ecco, l'idea della Preghiera può aprire all'uomo tale spiraglio. La Preghiera «allora diventerebbe un simbolo per il mito emergente di una razza umana che non può più permettersi di trasformare le differenze culturali in una tragedia cosmica»²¹.

Quella comunità umana possibile che, non solo per una piacevole evocazione estetico-linguistica, amo chiamare: *comunità etica della preghiera*.

Nella convinzione che la Preghiera non è caratteristica esclusiva di nessun credente, di nessuna chiesa positiva, di nessuna religione, bensì *struttura e modo costitutivo dell'uomo in quanto tale*²².

Una comunità etica della preghiera – si diceva – perché la Preghiera è ciò che resta in-comune ad ogni uomo quando, dinanzi alla morte, ogni Filosofia si scioglie come neve al sole.

²¹ Cfr. R. Panikkar, *Divinità*, EMI, Bologna 2007.

²² Cfr. A. Caracciolo, *La religione come struttura e come modo autonomo della coscienza*, Marzorati, Milano 1965.