

Prossimità e ulteriorità.

*Una ricerca ontologica per una
filosofia prima*



di Armando Rigobello

PAGINA 42

Prossimità non è un termine il cui significato in filosofia sia chiaramente definito dall'uso. Nel lessico comune indica una modalità del rapporto spaziale o temporale ma, allo stesso tempo, esprime un rapporto non definito, non esprimibile in una precisa misurazione, che non può quindi essere inserito in un contesto analitico. Indica una vicinanza senza precisarla, una situazione aperta, un rapporto incompiuto. Nel linguaggio filosofico lo incontriamo in pensatori come Heidegger e Lévinas, di ampia frequentazione fenomenologica. Nella fenomenologia infatti la consapevolezza critica del rapporto soggetto-oggetto induce ad indicare la prossimità come un rapporto non risolvibile in termini semplicemente empirici, né dialettici. Prossimità è parola che stempera il rapporto nell'avvicinamento, nell'approccio, in una vicinanza trattenuta. Una situazione al limite, un arresto provvisorio che non annulla un'intenzionalità.

Abbiamo scelto la parola prossimità proprio per quella incompiutezza che pur sottende un'intenzionalità. Anche l'altro termine che è oggetto di questo studio, l'ulteriorità, presenta connotazioni analoghe compiendo però un differente percorso. Mentre la prossimità implicitamente sottende un tendere verso qualche cosa e precede un possibile approccio, l'ulteriorità esprime un andar oltre qualcosa, un qualcosa che non è definito ma alluso, un trascendimento piuttosto

sto che una trascendenza. In situazioni diverse, nei due termini su cui vorremmo articolare il nostro discorso si può ravvisare una comune struttura: un “già, non ancora”. Comincia così a delinearsi lo spazio, l’ambito della nostra ricerca che è in fondo una ricerca sulla condizione umana, tra tensione verso, desiderio, approccio, esitazione, speranza: un desiderio di compimento, di possesso, di fruizione ed insieme l’andare oltre l’illusione e l’immagine fugace verso un ulteriore che non sia solo trascendimento, ma abbia un volto.

Queste tematiche potrebbero portare ad un “grande racconto”, in cui si ripresentasse con nuovi linguaggi il “patetico della miseria” o il “discorso edificante”. Sono tentazioni cui la vita teoretica è esposta e a cui occorre reagire. Anche a questo fine iniziamo il percorso misurandoci con pagine filosofiche sulla prossimità, le più alte e radicali, quali quelle di Lévinas.

Nel quadro generale del pensiero di Lévinas la prossimità è riconducibile ad un rovesciamento dell’intenzionalità. Non è più l’operazione di un soggetto rivolto ad un oggetto con cui intende entrare in relazione conoscitiva o pratica, ma un itinerario opposto che dall’oggetto si rivolge al soggetto: la “visitazione del volto” dell’altro. La radice di questo rovesciamento è nella “sintesi passiva” che si compie nella singolarità precoscienziale. La “sintesi passiva” è quella sintesi che si realizza nello stato aurorale di una soggettività non ancora chiaramente avvertita, in un rapporto con l’originario. Sintesi perché pone in relazione l’originario con una singolarità in cui sta risvegliandosi una coscienza e sta prendendo forma il linguaggio. Il linguaggio nasce in grembo all’originario, diventerà discorso coerente, strumento di comunicazione, ma la sua origine precede il discorso, precede temporalmente e ontologicamente la coscienza e il discorso, è un “primo dire”. “Questo primo dire è certo una sola parola. Ma è Dio”¹. La “sintesi passiva” è una sintesi che non ha origine dall’attività del soggetto, che si trova ancora in uno stato aurorale. L’iniziativa, il senso, la creatività sono in una Presenza originaria. Lévinas, nell’ultimo paragrafo del saggio appena citato, Linguaggio e prossimità, nel paragrafo intitolato E’ solo una parola, distingue il linguaggio come strumento di comunicazione, discorso, ragionamento coerente dall’evento del linguaggio, il suo apparire nell’orizzonte di una coscienza aurorale: “E’ forse il linguaggio trasmissione e ascolto di messaggi che verrebbero pensati indipendentemente da questa trasmissione e da questo ascolto, cioè indipendentemente dalla comunicazione? O al contrario il linguaggio implica l’evento positivo e preliminare della comunicazione che sarebbe avvicinamento e contatto del prossimo e in cui consisterebbe l’incognita originaria dello stesso pensiero e dell’enunciato verbale che lo sostiene?”². In questa frase emergono tutti i termini del discorso: un evento preliminare alla comunicazione, l’enigma originario di questo evento, avvicinamento e contatto, un pensare insieme linguaggio e contatto. Tutto ciò inquadra la prossimità in un contesto più ampio, articolato. Il linguaggio colto al limite del suo apparire, in uno stato di emergenza ne rivela l’enigma. La riflessione sulla prossimità ci conduce alla *philosophia prima*.

Nel passo citato si precisa che l’avvicinamento ed il contatto si riferiscono al rapporto con il prossimo. In una nota al paragrafo Singolarità senza universalità, Lévinas precisa che l’etica (che per Lévinas, come è noto, è la *philosophia prima*) è un rapporto con l’altro che, senza costituire una sintesi intellettuale illustrata nel rapporto soggetto-oggetto, tuttavia ha un peso decisivo, “un intrigo che il sapere non potrebbe né esaurire, né sbrogliare”³. Il termine prossimità



indica chi ci sta di fronte, il prossimo, la persona del prossimo. La prossimità che fa dell'etica la filosofia prima è quella del rapporto interpersonale. A questo punto entra nel vivo dell'etica lévinassiana la visitazione del "volto dell'altro": un testo senza contesto. Nel rapporto di prossimità non c'è infatti possibilità di reciproca conoscenza e di dialogo, di sinergia, ma piuttosto l'apparire nel volto dell'altro l'eidos dello sconfitto, dell'abbandonato che rabbrivisce nella sua nudità e che tuttavia mi comanda, mi tiene in ostaggio. Abbandonato il linguaggio della conoscenza e dell'utilizzazione, si perviene alle soglie del linguaggio originario, fondamento dell'altro irrepresentabile. "Questo è il linguaggio originario, fondamento dell'altro. Il punto preciso in cui ha luogo e non smette di aver luogo questa mutazione dell'intenzionale in etico, in cui l'avvicinamento penetra la coscienza, è pelle e volto umano. Il contatto è tenerezza e responsabilità"4.

Il suggestivo e radicale quadro che Lévinas ha tracciato costituisce uno scenario di filosofia prima (di una metafisica che si rivela un'etica); su di esso vorremmo misurare le considerazioni sulla nozione di "prossimità" che abbiamo delineato all'inizio del discorso. Da un lato il confronto con il paradigma speculativo di Lévinas è facilitato dal fatto che anche nella nostra prospettiva la prossimità non è risolvibile in una definizione concettuale, ma è piuttosto una situazione complessa, non rappresentabile se non con una approssimazione, che non è un difetto di chiarezza ma la constatazione di un vissuto più ricco della definizione concettuale. Il compito più arduo è la misurazione della nostra proposta con il paradigma speculativo che sorregge la posizione di Lévinas. Il problema si pone in questi termini: fino a dove, a partire dalla nostra concezione della prossimità, si può seguire la prospettiva di Lévinas? A che punto e in che modi ce ne possiamo distaccare? Come procedere oltre? Lo sfondo speculativo sotteso alle nostre considerazioni esistenziali è il contesto di una condizione umana non risolvibile nella chiarezza concettuale e che tuttavia testimonia più profonde dimensioni. Tali dimensioni si possono chiarire, o comunque contribuire ad una loro comprensione, connettendo la "prossimità" con l'"ulteriorità".

Si è già accennato ad una comune connotazione dei due termini: il loro convergere nella ricordata espressione strutturale "già, non ancora". La sproporzione costitutiva potrebbe essere la sigla emblematica che chiarisce l'iter del discorso. Un altro piano su cui articolare il discorso è quello dell'"intenzionalità", diverso ma in fondo connesso. Abbiamo già usato l'espressione "intenzionalità rovesciata" (per indicare la "visitazione del volto" in Lévinas), che Lévinas, nel testo citato sopra chiama "mutazione dell'intenzionale in etico, in cui l'avvicinamento penetra la coscienza". Il "punto preciso in cui ha luogo" il "mutamento" è "pelle e volto umano". La sproporzione come struttura costitutiva della condizione umana in Lévinas è sottesa alla crisi che disarticola la coscienza quando l'altro viene a visitarla, ma nella silenziosa e sofferta diaconia non si coglie quella atmosfera di speranza che l'espressione "già, non ancora" (schon, noch nicht) anima altri contesti, come quelli di Hans Urs von Balthasar o di Ernst Bloch.

La contestazione della totalità e la sua sostituzione con l'infinito sconvolge anche la traccia dell'Altro. Giungiamo sempre in ritardo all'appuntamento con Dio, l'esodo non sembra sicuramente illuminato dall'eschaton, per lo meno sul piano di un'etica come filosofia prima. L'infinitudine della prospettiva lascia la condizione umana allo scoperto. L'esodo senza garanzia dialettica, lascia



L'uomo intirizzito nella sua nudità, per lo meno sul piano di un discordo che intenda rimanere rigorosamente filosofico. La condizione umana è quella di un esodo seguendo tracce sconvolte. Di qui il carattere non tanto morale quanto etico: la diaconia diventa "tenerezza e responsabilità". La prossimità penetra la coscienza, la tiene in ostaggio, l'intenzionalità inverte il suo corso, si trasforma in etica. La dialettica (volta ad una giustificazione totalizzante) è sconfitta dalla fenomenologia, una fenomenologia in cui il senso, l'eidos profondo non è rigore scientifico ma rigore etico. Si diventa ostaggio dello sconfitto, al limite vittima sacrificale. Anche in Lévinas vi è la speranza biblica, ma la redenzione è ancora lontana, il cammino è soltanto una traccia e una traccia sconvolta. Ciò conferisce un senso di radicalità etica alla speranza religiosa.

Come si può conoscere allora l'ulteriorità? La questione dell'ulteriorità si intreccia con quella del senso dell'espressione "già, non ancora", senza sproporzione non sorge il problema dell'ulteriorità: si va oltre per un desiderio di completezza, di compimento, la cui esigenza matura dall'avvertire un consistere su due piani asimmetrici, e quindi da una situazione dialettica. Il "già, non ancora" si articola in una dimensione temporale che ricorda quella del Convito di Platone, che concepisce l'amore come compresenza di possesso e mancanza. In Lévinas l'ulteriore non è tuttavia dialettico, ma fenomenologico: è l'intenzionalità che cambia di segno, che penetra la coscienza e la decostruisce imponendogli il primato etico. Nella nostra prospettiva l'ulteriore è ciò che la prossimità ci fa presagire e una volta sfiorata la comprensione completa riapre il problema, in un itinerario che una richiesta di senso finale rivela sempre incompiuto. La fenomenologia si muta in dialettica.

Se pensiamo fino in fondo l'insieme dei temi e problemi che emergono dal confronto con le posizioni di Lévinas, ci sembra di poter concludere che il punto nevralgico teoretico stia nella contrapposizione tra infinito e totalità. Pensando fino in fondo i rapporti che, nella prospettiva di Lévinas, si stabiliscono tra "prossimità" ed "ulteriorità", ci sembra di poter indicare il loro punto cruciale nella opposizione radicale tra totalità e infinito. Il rifiuto di ogni considerazione o dottrina che rinvii ad una totalità, dà luogo ad una infinitudine ove perde di consistenza qualsiasi punto fermo tranne la "philosophia prima" in quanto "etica". Ogni elemento dottrinale, sia costitutivo che regolativo, perde la sua consistenza e viene considerato una sclerosi del pensiero, un ostacolo all'autenticità. L'idea di infinito è una contraddizione in termini: nell'idea di infinito l'ideato (l'infinito) fa esplodere, per così dire, la struttura concettuale che ogni idea deve necessariamente assumere. L'infinito diviene allora una proiezione senza fine della non intelligibilità. Lo stesso esodo non solo percorre una traccia sconvolta, ma manca di strumenti per configurarsi, una terra promessa. Almeno sul piano rigorosamente filosofico. L'infinito senza alcun riferimento ad una meta definita non prevede alcuna soluzione del dramma cosmico. Tuttavia Lévinas pone alla fonte del linguaggio umano una parola, "una sola parola. Ma è Dio". Ma come giungere a Lui? Sul piano rigorosamente speculativo non c'è che una traccia sconvolta da un Dio che è già passato. Noi giungiamo sempre in ritardo all'appuntamento. Non resta che compassione e diaconia, "tenerezza e responsabilità" cui non possiamo sottrarci: siamo "in ostaggio". La prossimità accompagna tutto l'itinerario e viene a confondersi con l'ulteriorità: prossimità e ulteriorità all'infinito coincidono.

Tutto ciò, nelle pagine di Lévinas, assume un pathos di alto significato etico. Lo stile letterario accompagna il pensiero con una incisiva, perentoria espressione.





Lévinas ci dona pagine tra le più alte, profonde, sconvolgenti sulla condizione umana in *dürftiger Zeit*, in questo tempo di privazione, che pur nelle condizioni di vita un tempo inimmaginabili che la tecnica fornisce, resta indifferente ad ogni desertificazione interiore. Il paradigma che la prospettiva levinassiana ci offre impone un esame di coscienza cui non è possibile sottrarsi, ma dissentire sugli stessi punti di partenza ci sembra costituire un doveroso servizio a quella “diaconia” cui Lévinas perentoriamente invita a non sottrarsi. Nella nostra concezione del rapporto “prossimità” e “ulteriorità” la prossimità giunge alle soglie dell’incontro e talvolta le supera, in essa non cessa la consapevolezza di un limite senza tuttavia assolutizzarlo, ma spostando il piano di riferimento dal piano della “visitazione del volto” a quello dell’“esodo”, lungo una traccia accidentata e sconvolta, per usare i termini di Lévinas. La prossimità riserva sempre una non superabile alterità che però non si esaurisce né nella comprensione, né nella insormontabile differenza. La “prossimità” procede oltre e assume a pieno titolo il significato di “ulteriorità”. Il rapporto col mondo umano pur popolato di silenziose diaconie potrebbe esaurire la prossimità in una dinamica di comunione; l’ulteriorità, la passione di ulteriorità, si spingono oltre, non alla ricerca di una dialettica totalizzante ma di un trascendimento che si sottrae alla totalizzazione, orientandosi verso una pienezza di senso, verso una “parola che ci precede e ci salva”, per usare un’espressione ricorrente in Paul Ricoeur. Il paradigma della prospettiva levinassiana non ha finito la sua presenza nel nostro discorso, continuerà ad esercitare la sua inquietante maieutica.

Abbiamo tracciato i contorni dei due termini “prossimità” ed “ulteriorità”: si è trattato di un’analisi semantica su base fenomenologica il cui quadro d’insieme vorrebbe darci uno spaccato della condizione umana. La prossimità rivela da un lato il naturale impulso ad un rapporto comunicativo con l’altro, con gli altri. La dinamica di questo rapporto è intenzionalmente rivolta alla “comunione”, alla compiuta comunicazione, alla fruizione dell’abbandono all’altro. Questo l’orizzonte intenzionale, che tuttavia incontra resistenze, esitazioni (qualcosa che si avverte anche in Lévinas quando sembra attribuire alla “carezza” una maggiore autenticità dell’amplesso). Nella prossimità l’uomo sperimenta il limite del suo desiderio, la fragilità del suo progetto.

L’“ulteriorità” a sua volta presenta sintomi analoghi, ossia esitazione e fragilità, poiché l’andare oltre non ha una meta definita, l’allontanarsi in vista di un compimento è senza volto. Questa assenza di determinazione può facilitare la creazione di idoli. Il volto personale dell’ulteriore sembra esso soltanto garantire la pienezza di senso della struttura stessa della condizione umana, il suo disporsi su due piani diversi e asimmetrici. La sproporzione è matrice di ulteriorità. Se l’ulteriore si manifesta con volto personale, il quadro d’insieme sembra raggiungere un compimento positivo.

Abbiamo tracciato forse un più o meno grande racconto; la sua base fenomenologica attende una interpretazione. La prospettiva levinassiana, focalizzata sull’alternativa tra “totalità” o “infinito”, è già un’interpretazione radicale. Entrambi i termini dell’alternativa considerati separatamente, totalità e infinito, non concedono proposte intermedie: la totalità è totalitaria nell’immanenza di una ragione forte, un sistema senza trascendenza; l’infinito, d’altra parte, dissolve ogni legittimità delle soste nell’itinerario e ogni ricomposizione di tracce sconvolte. Totalità e infinito sono entrambi sotto il segno della sofferenza.

L’*éschton* passa attraverso il desolante abbandono. La nostra proposta

ermeneutica è quella di dare un volto personale al compimento dell'itinerario escatologico. E' un'ipotesi metafisica ma può essere utile ad orientare il discorso. La proposta delineata, riassunta nel suo esito finale, ha bisogno di un approfondimento cui può contribuire il confronto con itinerari speculativi quali quelli dello schematismo kantiano e dell'Aufhebung di Hegel, impegnati in problemi cruciali per comprendere le dinamiche del conoscere e del loro coinvolgimento nel vissuto. E' quanto cercheremo di fare, in qualche misura, nell'ulteriore sviluppo del nostro discorso, giovandoci anche del confronto con la concezione dell'extensio in Sant'Agostino.

2. Tra schematismo ed "extensio".

Come è noto, Kant tenta di risolvere il problema della continuità del processo conoscitivo individuando nel tempo il luogo della mediazione tra conoscenza sensibile e conoscenza analitica. Il tempo infatti è più adatto dello spazio ad assicurare la connessione (Verbindung) tra lo spazio e il tempo, forme a priori della sensibilità, e le categorie dell'intelletto: questo può accadere per il carattere stesso del tempo, meno affine dello spazio alla dimensione empirica. La mediazione tra estetica e analitica trascendentali avviene infatti attraverso lo "schema" del tempo e dà luogo alla dottrina dello schematismo.

Un ulteriore approfondimento del rapporto tra prossimità e ulteriorità delineato nel precedente paragrafo potrebbe consistere nell'immaginare tra i due termini un duplice schematismo, uno del tempo ed uno dello spazio. Entrambe le forme di rappresentazione sensibile contribuiscono a delineare il singolare intreccio di tempo e di spazio. Sia il tempo che lo spazio perdono la loro univocità sul piano empirico. Il tempo della prossimità è un tempo che si estende anche oltre la compiutezza sempre parziale della comunicazione, intenzionalmente rivolta all'interno. Lo stesso può dirsi dell'ulteriorità, connotazione essenziale della condizione umana, e quindi sempre incompiuta: la continua compresenza di ulteriorità e prossimità, data l'inesauribile intenzionalità del compimento, finiscono per intrecciarsi e quasi confondersi in un itinerario senza fine, in una infinitudine che costantemente rinvia, in qualche modo ad una "apertura nell'apertura", per usare l'espressione heideggeriana e trasferirla però in un diverso contesto. Questo diverso contesto sta nel fatto che la nostra prospettiva comporta una ineludibile richiesta di senso finale, "un sì nella tristezza del finito" (Ricoeur), un sì al "dono nuziale della vita" (Marcel); questa prospettiva impone un "passo indietro" che si rivela, pensato fino in fondo, come un "passo in avanti", come un compimento che assume un volto, che richiede un "brusco risveglio" dagli itinerari sospesi, dai sentieri interrotti della prossimità, un brusco risveglio in cui l'ulteriorità si ipostatizza in un volto, il quale ci accolga e ci confermi nella positività in cui siamo costituiti. Volto umano? Volto umano di un Dio che ha creato l'uomo a sua immagine.

Nella prospettiva delineata, l'ontologia diviene metafisica nell'itinerario che la costituisce. Potrebbe sembrare una semplice e apparentemente fragile affermazione esigenziale e postulativa per una logica astratta, ma di fatto trova una sua fondazione nell'analisi rigorosa della precomprensione del vissuto, una esplicitazione di presenze originarie, una "via lunga" a partire da un'intuizione intellettuale singolare e immediata coinvolta nella domanda non eludibile sul senso finale della realtà e di se stessi: un pensare apparentemente debole per una filosofia forte, una ontologia in situazione, un discorso metafisico essenzia-



le e quindi breve che affermi il senso finale in un contesto di ampia e pensosa problematicità. Di ciò si parlerà più diffusamente nell'ultimo capitolo del presente studio, e nella sua conclusione.

Il duplice schematismo che ci è parso caratterizzare il rapporto prossimità e ulteriorità confrontato con lo schematismo kantiano, duplice schematismo per il quale da un lato si altera la successione temporale e dall'altro si delineano prospettive abnormi nel loro sovrapporsi, può trovare qualche analogia con il singolare rapporto che Agostino stabilisce tra *intentio*, *extensio*, *distentio*. Per i primi due termini si può far riferimento al IX libro del *De Trinitate* (I, 1), per la *distentio* all'XI libro delle *Confessiones* (29, 39)⁵. L'interiorità si chiarisce attraverso il processo dell'*intentio* (raccoglimento, tensione all'interno) e manifesta la sua essenza nell'allargamento all'infinito della coscienza (*extensio*). La sua limitazione è l'esperienza della *distentio*. Viene naturale sottolineare il rapporto tra *intentio* e *distentio*, tra raccoglimento e dispersione, data la loro contrapposizione logica. Vogliamo sottolineare invece il ruolo della *extensio*. L'interno movimento dei tre termini dell'atto interiore riceverà in tal modo una accentuazione tale da far perdere quel carattere intimistico, privato che talvolta emerge da una unilaterale valutazione dell'*intentio*.

L'*intentio* è una condizione, non è un'indicazione positiva; l'*extensio* è la vera risposta dell'anima che ha trovato il suo equilibrio allargando l'orizzonte oltre di sé: "nec ego ipse capio totum quod sum" (Conf., X, 8, 15), "nemmeno io stesso comprendo interamente ciò che sono". Si tratta di un non con-prendere, ossia un non possesso, un non prendere-dentro, che è tuttavia un allargarsi, un tendere-a, un dilatarsi-su. E' il momento del "vivere la verità", il momento della pienezza che mentre si apre sull'infinito determina il più sicuro equilibrio. L'*extensio* è un estendersi a ciò che ci attende, dà luogo ad una relazione temporale che è proiezione nel futuro. In quanto atto qualificante la vita interiore è un atto presente, vissuto nella pienezza dell'istante. Il presente della *extensio* è un presente competente sul futuro. Per questo "nec ego ipse capio totum quod sum". C'è un *sum* le cui profondità si situano nell'attesa, nella speranza, nell'anticipazione e solo in tali profondità Dio si fa presente nell'anima, una presenza che è anticipazione e per questo costituisce il centro dinamico della vita.

Se prestiamo attenzione al ruolo della *extensio* nel contesto dei tre termini del modello indicato, anche la *distentio* non ci appare soltanto come l'antitesi della *intentio*, quell'antitesi che fa sì che la vita morale si qualifichi come fuga dalla vivacità di ciò che è esteriore per attingere i silenzi privati della coscienza. La *distentio* connessa alla *extensio* non si presenta soltanto come una determinata interpretazione del sensibile e del vitale, intesi come frammentarietà e dispersione deviante. Ma il sensibile ed il vitale nella prospettiva di una compiuta *extensio* sono anch'essi elementi, suggestioni, allusioni a ciò cui l'anima si estende; anch'essi hanno un certo valore semantico di anticipazione.

Se ripensiamo al rapporto tra prossimità ed ulteriorità delineato nelle pagine precedenti ed insieme il rapporto dell'*extensio* agostiniana con la connessione dialettica di *intentio* e *distentio*, possiamo cogliere una rilevante analogia: l'*extensio* svolge un ruolo analogo all'ulteriorità, mentre il mai chiaramente definito rapporto tra prossimità e ulteriorità richiama in qualche modo il rapporto tra *intentio* ed *extensio*. Affinità e parziali analogie aiutano a chiarire la



complessità di un rapporto, quello tra prossimità ed ulteriorità, orientato ma sempre non formalizzabile in uno schema determinato. In sintesi, riconsiderando il rapporto tra prossimità ed ulteriorità alla luce del modello agostiniano, potremmo dire che l'ulteriorità investe la prossimità e la prossimità diviene così un'ulteriorità trattenuta, un approccio incompiuto. L'ulteriorità d'altra parte non è necessariamente prospettiva su una meta infinita. L'orizzonte allargato dell'*extensio* conferisce all'*intentio* un'apertura e alla *distentio* un significato che non si esaurisce nella distensione.

3. Una “Aufhebung” incompiuta

Concludiamo questo capitolo in cui si è cercato di definire i termini del discorso e di approfondirne il significato nel confronto con prospettive speculative diverse ma in qualche modo analoghe, commisurando l'intreccio prossimità/ulteriorità con la dottrina hegeliana dell'*Aufhebung*. Il termine è usato anche da Kant nella celebre frase dell'Introduzione alla seconda edizione della Critica della ragion pura: “Io dunque ho dovuto sopprimere (*aufheben*) il sapere (*Wissen*) per sostituirvi la fede (*um zum Glauben Platz zu bekommen*)”⁶. Da un lato si tratta della dichiarazione dei limiti della ragione, dall'altro, però, un tale riconoscimento non è sufficiente per far pervenire la ricerca ad un suo esito trascendente. Si tratta infatti non semplicemente di riconoscere una limitazione dell'uso della ragione, ma di interpretare questo limite come apertura ad una sfera ulteriore, integrare cioè il conoscere (*Wissen*) con il credere (*Glauben*).

Il confronto con l'*Aufhebung* hegeliana ha come punto di partenza la sproporzione nella differenza come nota costitutiva della condizione umana. E' da questa condizione che discende la stessa presenza di una “prossimità” e di una “ulteriorità”: la differenza costitutiva genera l'atteggiamento intenzionale di superarla ed insieme l'esitazione, anzi l'impossibilità di realizzare completamente l'intenzionalità relativa. D'altra parte la stessa ulteriorità si matura nella consapevolezza di un diverso orizzonte possibile, dal tendere verso di esso. L'intreccio di prossimità e ulteriorità, nell'alternarsi di posizioni lungo l'itinerario che conduce all'ulteriore, appare guidato da una *Aufhebung* che tuttavia nel suo “togliere” per “conservare” non procede in forma lineare secondo uno sviluppo logico consequenziale e costante, ma nelle vicissitudini di un vissuto personale in cui molte voci, istanze, esitazioni e slanci in avanti si succedono nell'imprevista novità della vita. La differenza strutturale della condizione umana nel suo esercizio disegna svariate figure di un “togliere” e di un “conservare” in diversi contesti. Potremmo usare in proposito l'espressione che Kant adopera nel delineare le modalità del giudizio riflettente: “libero gioco delle facoltà”.

L'*Aufhebung* si presenta quindi come un percorso intenzionale accidentato e, sotto altri profili, arricchito della varietà dell'esperienza umana singola e talvolta collettiva. L'ulteriorità scorre nelle situazioni più diverse tra arresti e slanci vitali, tra salutari raccoglimenti e avventurose accelerazioni. La meta finale è presagita, richiesta da un'incontrovertibile domanda di senso, ma l'itinerario è un percorso “in esposizione”, situato tra grandezza e miseria, secondo l'insuperabile singolarità dell'avventura umana. Il confronto con l'*Aufhebung* hegeliana può portare ad un ulteriore contributo se lo si sposta sul piano morale, ossia prendendo in considerazione l'*Aufhebung* come compimento di un'ascesi pratica.





L'ascesi autentica permette, una volta raggiunta la vetta mediante il distacco, di ritornare a ciò cui si è rinunciato con una libertà interiore, con una disinvoltata purezza che denotano il compimento in se stessi di una piena maturità spirituale. L'espressione evangelica "omnia munda mundis", "tutto è puro per chi è puro", è la proposizione emblematica di tale maturità. In questa figura di vita spirituale ci sembra di cogliere anche l'espressione più compiuta di una *Aufhebung* in dimensione pratica. L'ascesi, se ben intesa, frutto di impegno morale e non di mentalità distruttiva, comporta un togliere per conservare, un negare che non può essere disgiunto da un affermare, un togliere e un negare, quindi, che non modificano il loro oggetto ma lo rivelano nella sua vera identità. Questo nuovo volto delle cose è il frutto di una loro considerazione da un punto di vista più alto, quel punto di vista conquistato con l'ascesi sulle cose stesse. Come nel contesto hegeliano la logica classica si trasfigura nella concretezza spirituale attraverso la *Aufhebung*, così nell'ascesi l'articolazione gerarchica delle norme morali viene meno nella pienezza di una maturità raggiunta: tutto si trasfigura nella "poetica dell'agápe". L'espressione è di Ricoeur che, tuttavia, la usa in un diverso contesto di esperienza religiosa.

L'*Aufhebung* è la struttura portante dell'attività sia di un logos concreto che di un impegno morale che realizzino ciò che è più proprio dell'ascetica, ma, mentre la prospettiva idealistico-storicistica porta all'assolutizzazione del processo, l'*Aufhebung* ascetica, che non è mai compiuta e sempre in itinere, presenta maggiori garanzie di libertà spirituale. L'ascetica, potremmo concludere, si configura come una "Aufhebung" pratica. Siamo forse di fronte ad un nuovo modo di intendere il primato della ragion pratica. La *Aufhebung* sul piano strettamente teoretico dà luogo, infatti, ad un processo che sembra appartenere più ad una teologia speculativa che ad una filosofia consapevole dei limiti in cui il pensiero umano opera. Una *Aufhebung* che operi sul terreno morale invece mette in luce in modo migliore e più completo la propria capacità di rappresentare in una struttura concettuale la dinamica interna della condizione umana colta in una delle sue espressioni più alte. In Hegel il divenire media l'essere e il nulla, li rende inseparabili come il nascere e il perire. Ma lo stesso divenire viene "tolto" in quanto investito dalla *Aufhebung* e riespresso in una "quieta semplicità"⁷. La comprensione della figura di questa "quieta semplicità" richiede raffinati e complessi passaggi dialettici che richiamano i momenti di un arduo argomentare teologico, mentre diviene agilmente intelligibile se riferita ad uno stato interiore, come figura della vita morale, e come espressione della condizione esistenziale di chi vive l'esperienza ascetica nel senso autentico che abbiamo cercato di chiarire.

4. Prospettive di ricerca

Il quadro delineato nell'intreccio di prossimità e ulteriorità da un lato è un abbozzo di descrizione fenomenologica, dall'altro delinea un contesto ontologico, di una ontologia che pone in luce le condizioni di possibilità in cui si dà l'intreccio indicato, un discorso che parte dalla descrizione e si approfondisce mettendo in evidenza la struttura logica e la ragione sufficiente che la pone in essere. La ricerca si spinge oltre quando pensiamo fino in fondo il quadro delineato. Il fatto che esso sussista nelle sue articolazioni logiche e nelle dinamiche che lo investono induce ad andare oltre sospinti da una domanda di senso sempre più incalzante e rigorosa.



Perché le cose si presentano nelle condizioni descritte? Per realizzare la loro logica interna, certamente, ma perché quella logica? A questo punto interviene una questione di senso e quindi di finalità. Non si tratta ancora di affermare o negare, ma di acquisire gli ineludibili termini della scelta. Siamo così giunti a formulare l'interrogativo finale. Constatato che non è eludibile il confronto con il senso, si pone il quesito: perché il senso piuttosto che il nonsenso? Dato che il senso è un trascendentale non definibile, non traducibile in formule, è sempre possibile, pur comprendendo il suo significato e la sua validità in questioni particolari, nel variegato e complesso mondo del vissuto, rifiutare il riconoscimento di un senso finale, ed in particolare di un senso finale positivo.

In altri termini è possibile una opzione nichilistica: una possibilità di fatto o una reale possibilità di diritto? Portando fino in fondo l'argomentazione con il rigore che le è proprio, occorre dire che l'alternativa senso o nonsenso non è una posizione originaria: non potremmo porcela se non vi fosse un originario positivo presupposto di ogni possibile negazione. La libertà è "un fatto di ragione", afferma Kant, ma il suo esercizio non è garantito, questa garanzia annullerebbe la stessa libertà. Il senso positivo è l'originario ontologico, anche la libertà è originaria, ma non può esserlo il suo esercizio. Siamo di fronte ad un enigma: la libertà, originaria nella sua essenza, non lo sarebbe nel suo esercizio, in esso rimane esposta ad un'alogica presenza di una possibilità di scegliere in negativo.

Rimane un enigma costitutivo: da un lato un senso originario, dall'altro una presenza originaria positiva, ipostasi stessa – si potrebbe dire – della libertà ma esposta, in questa ipostasi coscienziale, al negativo, dovuto ad una sconnessione ontologica, che Kant chiama "male radicale", la cui spiegazione può trovarsi nella narrazione biblica ma che sul terreno filosofico non ne ha alcuna. La storia della fragilità umana è la più ampia testimonianza di questo nonsenso, di questa ferita nello stesso centro focale dell'ontologia.

Nel già citato saggio di Lévinas, Prossimità e linguaggio, Lévinas afferma che la libera coscienza non è l'originario, non è la coscienza ridotta della fenomenologia husserliana che si dirige intenzionalmente alle "cose in sé stesse", ma originario è l'evento del volto dell'altro che si dirige intenzionalmente alla coscienza e la sconvolge. La coscienza non può più elaborare teorie, costruire dottrine coerenti, rimane ostaggio del "volto" umano, che è il volto di uno sconfitto. Urge diaconia quindi, non argomentazioni.

Nonostante l'universalità e necessità della condizione umana delineata, che comporterebbe un'affermazione metafisica, riteniamo che nella situazione teoretica in cui siamo oggi coinvolti l'enunciato metafisico debba limitarsi all'essenziale incontrovertibile domanda di senso finale, base ontologica di una metafisica che, per non creare fraintendimento nella comunità scientifica contemporanea, potremmo chiamare con il termine di "philosophia prima", che Lévinas riprende da una gloriosa tradizione risalente ad Aristotele.

La prossimità avvertita nel contesto ontologico della condizione umana, illustrata nelle pagine precedenti, riduce di fatto l'elaborazione di dettagliate dottrine limitando lo slancio speculativo all'affermazione di un senso finale che costituisce, pur nella sua scarna formulazione, un enunciato di chiara natura metafisica. L'ulteriorità emerge già nella prossimità, per quanto non ancora ar-

ticolata in una compiuta dottrina.

Nell'espressione "philosophia prima" intendiamo indicare un iniziale ma fondamentale enunciato metafisico da cui potrebbe articolarsi un compiuto sistema di verità. La sospensione di questo sviluppo sistematico permette di lasciare aperta l'indagine ad apporti compatibili con l'enunciato originario ed aperti alle suggestioni del vissuto, alla sua storia ed ai problemi che da esso discendono. Una metafisica non certo debole ma umile, consapevole della pluralità di approcci e di itinerari in cui si concretano le innumerevoli singolarità dell'avventura umana. Una storia della filosofia che fosse scritta come profilo di una sempre rinnovantesi domanda sul senso ci darebbe lo spaccato della dinamica che investe il pensiero umano, il "rifrangersi" di una meraviglia originaria, dal *thaumázein* dei primi pensatori greci agli interrogativi radicali sul senso dell'esistenza che emergono oggi in situazioni limite ove si evidenzia la compresenza di raffinatissime soluzioni tecniche e desolanti cadute di senso nella vita singola e nell'éthos collettivo.

La fenomenologia dell'intreccio di prossimità e ulteriorità, l'ontologia sottesa al loro problematico rapporto, costituiscono un'immagine della situazione contemporanea, una riflessione su di essa, una testimonianza e una proposta.

1. E. Lévinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris 1967; trad. it. di F. Ciaramelli, *Linguaggio e prossimità*, in Idem, *La traccia dell'altro*, Tullio Pironti, Napoli 1979, pp.67-92, p. 92.

2. Ibidem, p. 90.

3. Ibidem, p. 77.

4. Ibidem, p. 78.

5. Agostino parafrasa un passo dell'apostolo Paolo (*Filipp.*, III, 13-15): "Perfectionem in hac vita dicit, non aliud quam ea quae retro sunt oblivisci, et ea quae ante sunt extendi secundum intentionem. Tutissima est enim quaerentis intentio, donec apprehendatur illud quo tendimus et quo extendimur". Il testo potrebbe essere così tradotto: "La perfezione in questa vita risiede nel dimenticare le cose che sono trascorse e nell'estendersi, mediante interiore tensione a quelle che ci attendono. La tensione di chi cerca è la cosa più sicura fino a che non avremmo attinto ciò cui tendiamo ed in cui dilatiamo il nostro orizzonte".

6. I. Kant, *K. d. r. V.*, B XXX. La traduzione citata, che è quella di Gentile e Lombardo-Radice, non ci sembra tuttavia la migliore. Noi tradurremmo: "Ho dovuto interrompere la conoscenza scientifica per dare posto alla fede". Il verbo *aufheben*, che Hegel renderà celebre, ha tante sfumature di significato, dal sollevare al rimuovere o sospendere; il verbo *aufheben* significa d'altra parte rinunciare, smettere. Non ci pare il caso di parlare di soppressione o eliminazione, quando tutto il testo kantiano sottolinea la limitazione, richiamata anche dalla raffigurazione dello spazio da garantire (*Platz zu bekommen*).

7. G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Seyn*, in *Gesammelte Werke*, hrsg. von der Nordrhein-Westfälischen (1968-1995: Rheinisch-Westfälischen) Akademie der Wissenschaften, Hamburg 1968 ss., vol. 21, pp. 1-383; trad. it. di A. Moni, Revisione e Introd. di C. Cesa, *Scienza della logica*, vol. I, Laterza, Bari 1968, p. 99.

