

Mario Signore

FILOSOFARE IN “VIAGGIO” E NELLA “TENDA”.
IL MEDITERRANEO CIFRA DELLA COMPLESSITÀ

La filosofia è sempre meno una pura riflessione, esercizio di una razionalità critica che precede costruendo teorie e paradigmi sul mondo, secondo canoni e giudizi precostituiti. Essa, al contrario, appare sempre più impegnata a mostrare la sostenibilità, quasi esclusiva, del pensiero non discorsivo, il cui unico statuto finisce spesso con l'essere quello della “perpetua digressione o digressività” (G. Deleuze).

Questo vuol dire che la filosofia, cioè il pensiero, si pone non più come esercizio speculare rispetto all'essere, bensì esso stesso come un “andare”, come cammino verso un altrove che la rende possibile, verso quel non pensato dal pensiero che costituisce “la *riserva* del pensare stesso, il terreno pre-filosofico della filosofia”, un *pre* che significa il *non* che ne costituisce l'essenza interna. “Per questo il pensiero e la stessa filosofia sono altri rispetto a ciò che sono, in perpetuo movimento verso ciò che non sono”.

Pensiero *brisé* (P. Ricoeur) dalla paradossalità dell'incontro con *un'alterità* che sfugge ad ogni presente e ad ogni definizione, un *dehors* assoluto, un *fuori* (M. Foucault) che è però nello stesso tempo una esteriorità più lontana di ogni mondo esteriore ed una interiorità più profonda di ogni centro (*intimior intimo meo!*).

La filosofia contemporanea, dopo i fasti hegeliani della ragione assoluta, si accompagna ad una sensazione di chiusura, di conclusione, che contiene in sé, paradossalmente, anche il senso di un'apertura del

pensiero alla riflessione radicale sul significato stesso del suo finire, su ciò che segna il limite di un'epoca e su quanto in essa la filosofia ha pensato.

Siamo un'umanità in "viaggio" che ha sperimentato la fine del millennio e il senso della fine (o solo la sensazione!) con tutta quella frenetica ricerca che sembrerebbe, a tutta prima, il risultato di una virtuosa frequentazione della *S. Scrittura*, che ci sollecita, in più luoghi, a stare attenti ai "segni". La filosofia ha già colto questi segnali, segnali di una fine a cui si apre un inizio, un cominciamento, scoprendo una sua nuova possibilità, una nuova vita per il pensiero, cioè il *cammino* difficile e duro di pensare ciò che nello spazio della metafisica non è stato espresso, *quell'alterità*, quella *differenza* che, posta fin dall'inizio come opposizione e contraddittorietà, si è sempre cercato di padroneggiare e ridurre nella rigosità di una dialettica concettuale.

La filosofia, pensante all'interno dell'umanità, non "prima" né "sopra", scopre che il suo compito non è quello di spiegare o di comunicare, ma quello di *alludere*, di *mostrare*. Si riscopre come movimento assoluto del suo farsi, il *movimento infinito* di ciò che è infinito, un divenire in cui non c'è posto né per un soggetto, né per un oggetto che definiscano posizioni, relazioni e valori determinati e definitivi, ma solo continua *oscillazione*, un andare e venire del pensiero all'essere e dell'essere al pensiero; un farsi pensiero di ciò che è *a-venire*. "Problematizzare e non rispondere o definire, tradurre (da *trado*) senza pretendere mai di decifrare l'evento, divenire con esso in un movimento infinito che espone il pensiero al rischio più alto, ad un continuo ma positivo divenire altro da sé che lo rende intempestivo, inattuale, sempre in cammino verso ciò che non è. Un *pensiero nomade* in cui ogni partenza non è mai anche un ritorno, ma estraneazione che è un porsi altrimenti nel proprio luogo"¹ e nel proprio tempo, vissuto come tempo di crisi a causa del rigonfiamento illimitato dell'aspettazione, del tempo dell'attesa, come tempo nuovo, futuro².

Infine un pensiero non più apofantico, ma ermeneutico, che subisce il destino del *zuruck-zu*, del ritorno, del tempo della memoria, della *Recherche* di Proust, dell'*Angelus Novus* di Benjamin o dell'*zu den Sachen selbst* di Russell.

¹ C. Di Marco, *Deleuze e il pensiero nomade*, F. Angeli, Milano 1995, pp. 9-10.

² Per la dialettica presente-futuro, identità-estraneazione, medesimo-altro è produttivo confrontarsi, tra gli altri, con R. Koselleck, E. Lévinas, P. Ricoeur.

Il “da dove e verso dove” diventa così, per l’Umanità, più difficile perché la domanda, vissuta in “onestà intellettuale”, per quanto dolorosa, richiede lo smascheramento e la fine del sogno metafisico, senza che questo voglia però significare porsi al di fuori della domanda metafisica.

Affidarsi ai risultati della riflessione filosofica, a questo punto, può significare la spregiudicata presa d’atto che il “sogno è finito”, che riporre fiducia nella ragione occidentale espone al rischio della delusione; che il rigore interno alla logica formale, la correttezza logico-grammaticale dell’enunciato si sono irrimediabilmente infranti contro le scogliere della storia; che la linearità del viaggio dell’umanità, la pre-determinazione dei tempi e dei luoghi, e, ancor più, la prefigurazione certa della meta finale sono una costruzione dell’immaginario dell’uomo, che così risponde al pur imprescindibile bisogno di certezze e di garanzie, che gli assicurino il buon esito del viaggio.

Ma la “presa d’atto” riguarda l’uomo contemporaneo, come si tenderebbe a sostenere, o piuttosto descrive, oggi, la condizione umana, per sua costituzione ontologicamente legata, per così dire, ad una *dürftiger Zeit*? E’ la precarietà il *principium individuationis* della condizione umana, o soltanto l’espressione temporanea di un tempo come il nostro, che attende di essere risolto definitivamente, e senza residuo, in un tempo della pacificazione, della sintesi definitiva, in cui tutti “vivono felici e contenti”, come nella prevedibile conclusione delle favole della nostra infanzia?

Certo l’uomo, dimentico della sua condizione, tenta di affidarsi alla disperazione di una ragione che non riesce a giustificarsi solo col principio di non contraddizione, col gioco inesorabile *ad excludendum*, col principio del terzo escluso; disperazione della ragione che provoca la disperata domanda: ma la vita, l’esistenza dove sono? Che è come dire: chi asciuga le lacrime del nostro tempo e di tutti i tempi dell’uomo?

La pregnanza della domanda e la difficoltà della risposta (insite in ogni teodicea!) convincerebbero dell’utilità di rifarsi al mito di Ulisse e ad adottare il suo “viaggio”, come idealtipo della condizione del *homo viator*.

Ma in effetti, adottare l’esperienza di Ulisse significa per l’uomo accogliere l’unica certezza che in esso si cela: la certezza del ritorno; significa affidarsi alla sicurezza geometrica della circolarità, che meglio di qualsiasi altra figura esprime la speranza dell’eroe omerico, che è quella del ri-torno, della ripetizione del desiderio, della progettualità

della ragione che vuole realizzare uno scopo, nel recupero di un'identità che non si realizza tanto come movimento verso il futuro, ma piuttosto come ripetizione (propria della concezione ciclica del tempo) e come sguardo al già stato, ad un passato che si intende recuperare, autoconservandosi con l'astuzia e l'inganno.

Ma, ancora una volta, Ulisse non "dice" la condizione umana, perché la rigetta in un empito di prometeismo, e ripete in termini "pagani", l'atteggiamento di ribellione verso Dio, che usa l'astuzia come mezzo di scambio, dove tutto avviene secondo le regole, dove il contratto è rispettato e la controparte tuttavia ingannata, e il viaggio diviene la metafora dell'astuzia ingannevole, in cui il mito è sconfitto insieme alla sua decretazione. «E la formula dell'astuzia di Odisseo, è proprio quella che lo spirito separato, strumentale, aderendo docilmente alla natura, dà ad essa quello che le appartiene e così facendo la inganna»³.

C'è qui, in questa dimensione del viaggio, una nota di dominio, che si esercita su di una natura resa disanimata ed imitata nella sua assenza di anima, per ottenere il massimo di adattamento. «Dominio della natura mediante questo adattamento è lo schema dell'astuzia di Odisseo»⁴ Che esprime *ante litteram* lo scetticismo borghese di fronte alla vita. «Nella valutazione dei rapporti di forza, che fa dipendere la sopravvivenza, per così dire, dall'ammissione anticipata della propria sconfitta, e virtualmente dalla morte, e già in nuce il principio dello scetticismo borghese, lo schema corrente dell'interiorizzazione del sacrificio, la rinuncia. L'astuto sopravvive solo a prezzo del proprio sogno, che egli paga disincantando se stesso come le potenze esterne»⁵.

Quella di Odisseo è un'attitudine al calcolo, una sottomissione voluta e cercata alla relazione costi - benefici, in una visione "economicistica" del viaggio, che mette in conto anche il fallimento, la sconfitta e il dramma, per essere sicuro del risultato. Ulisse è consapevole che «proprio egli non può mai avere il tutto, deve sempre saper aspettare, aver pazienza, rinunciare; non deve cibarsi di loto o dei buoi del sacro Iperione, e, pilotando attraverso lo stretto, deve scontare la perdita dei compagni che Scilla gli strappa dalla nave»⁶.

Nella lettura di Horkheimer e Adorno, la vicenda di Ulisse non è

³ Horkheimer - Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino 1966, p. 65.

⁴ *Op. cit.*, p. 64.

⁵ *Op. cit.*, pp. 64-65.

⁶ *Op. cit.*, p. 65.

tanto la metafora di un “viaggio”, quanto il racconto della sconfitta del mito per il trionfo dell’Illuminismo, in cui anche la sofferenza e la barbarie diventano irrilevanti, durano un tempo insignificante, perché ciò che resta è un cammino, tracciato in maniera definitiva, e che attende soltanto di essere percorso, con la sicurezza del raggiungimento della meta.

Alla ricerca del “racconto” della condizione umana ci imbattiamo, al contrario, in una situazione radicalmente diversa; ci confrontiamo con la situazione di Abramo, che fa nuova la metafora del viaggio, e realizza il suo esistere nella dimensione del paradosso e della fede, non in quello del progetto e/o del calcolo⁷. La “presenza” di Abramo, infatti, nasce da una vocazione e in essa trova tutti i parametri della sua esistenza futura; «Jahvè disse ad Abramo: parti dalla tua terra e dalla tua parentela e dalla casa di tuo padre verso la terra che io ti indicherò. Io farò di te una grande nazione e ti benedirò, renderò grande il tuo nome, che diverrà una benedizione. Benedirò coloro che ti benediranno e maledirò coloro che ti malediranno. In te si diranno benedette tutte le tribù della terra!»⁸. Jahvè chiama Abramo che viene così inserito in una speranza totale. Il suo essere è un futuro. La sua terra, il suo mondo della vita è in un non luogo attuale; la sua identità profonda è proiettata in avanti. La sua esistenza nomade racchiude il senso di una tensione esistenziale. La speranza diviene allora, per eccellenza, la dimensione esistenziale di un essere che deve fare costantemente i conti col *tempo*, perché finito. “Essere al futuro” è insieme manifestazione del “bisogno di essere” in un essere *in fieri* e di un essere “che cammina”, itinerante, nomade, nel deserto, *attento alle tracce*.

Nel deserto non c’è una strada, neppure teleologicamente tracciata; ciascuno cerca la propria⁹.

Ma qui ne va dell’escatologia, che mette in relazione con l’essere, al di là della totalità o della storia, e non con l’essere al di là del passato e del presente. Un’escatologia che non è assenza, vuoto aperto a qualsiasi riempimento, anche il più arbitrario e soggettivo, ma «relazione con un *sovrappiù sempre esterno alla totalità*, come se la totalità non soddisfa-

⁷ Cfr. *Genesi*, 12-25; Comunità, Milano 1971; S. Kierkegaard, *Timore e Tremore*, Edizioni di Comunità, Milano 1971.

⁸ *Genesi*, 12, 1-3.

⁹ Cfr. E. Baccharini, *Essere in sé - uscire da sé: la nuova provocazione antropologica*, in E. Baccharini (a cura), *Il pensiero nomade*, Cittadella Ed., Assisi, 1994, p. 41.

cesse la vera misura dell'essere, come se un altro concetto, il concetto dell'infinito, dovesse esprimere questa trascendenza nei confronti della totalità, noninglobabile in una totalità e tanto originaria quanto la totalità»¹⁰.

Il viaggio si qualifica per questo *al di là della totalità*, per la sua costante relazione con un *sovrappiù sempre esterno alla totalità*. Ma questo, ancora una volta, non è il viaggio di Odisseo mirato a lasciarsi inglobare nella totalità espressa dalla circolarità dell'esperienza umana, dal dominio dell'eterno ritorno, dalla piena soddisfazione delle aspettative. Si tratta, piuttosto, di Abramo, il cui carico escatologico porta al di fuori della "giurisdizione" della storia e del futuro, in un abbandono che si riempie momento per momento di responsabilità, perché si è responsabili dei propri istanti, e si è giudicati non nel giudizio finale, ma in tutti i tempi in cui si giudica e si è giudicati.

«L'idea escatologica del giudizio (contrariamente al giudizio della storia nel quale Hegel ha visto a torto la razionalizzazione di quella) implica che gli esseri hanno un'identità "prima" dell'eternità, prima del compimento della storia, prima che i tempi siano compiuti, fino a quando c'è ancora tempo, che gli esseri esistono in relazione certo, ma a partire da sé e non a partire dalla totalità¹¹. Anche questo è un mettersi in viaggio da "adulti", da persone chiamate a rispondere del proprio andare, capaci di parlare, anche nel silenzio, senza offrire le proprie labbra ad una parola anonima della storia, ma producendo una nuova "pace" nella forma di questa capacità di parola. In questo senso, «la visione escatologica rompe la totalità delle guerre e degli imperi nella quale non si parla. Essa non mira alla fine della storia nell'essere inteso come totalità, ma mette in relazione con l'infinito dell'essere, che oltrepassa la totalità»¹².

All'inganno del silenzio che nasconde lo spirito della guerra e del dominio, finalizzato alla conclusione totalizzante della storia, si sostituisce il senso dell'infinito, l'oltrepassamento della totalità intesa come momento conclusivo definitivo, in cui il vi andante deve registrare la fine del viaggio. Si sostituisce *l'elezione*, la chiamata, che apre all'infinito dell'essere e rende responsabile solo a fronte di questa elezione,

¹⁰ E. Lévinas, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, Jaka Book, Milano 1980, p. 21.

¹¹ *Ibidem*.

¹² *Op. cit.*, pp. 21-22.

come chiamata all'infinito. In questo senso, Abramo è *l'eletto*, con tutto ciò che l'elezione comporta in termini di costi e di benefici.

Un'elezione che è un compito, e in questo senso non deresponsabilizza, e che proprio nel calcolo dei costi e dei benefici, ancora oggi, produce una conflittualità nemmeno troppo celata. «Un conflitto è aperto e da sempre in seno all'ebraismo, tra chi ritiene che il *paradosso sia la sua forma vitale*, il suo gravame e la sua rilevanza, e chi non sopporta una storia troppo lunga e vuole arrivare a uno scioglimento e a un compimento, a un lieto fine in cui tutti “si sposano”: la tradizione con il popolo, il popolo con lo Stato, lo Stato con la terra “redenta”. Questo lieto fine sarebbe una fine non lieta. La cultura di un’“elezione” che si identificasse con uno Stato, costituendosi in elezione statualizzata, non avrebbe alcun mistero nè splendore, nè particolare novità: si tratterebbe di fascismo. Lo “*Stato eletto*” è il contrario di uno Stato *elettivo*, e l’“elezione realizzata” non andrebbe oltre la banalità ripetitiva e poco edificante di un ennesimo nazionalismo etnocentrico»¹³.

Nel linguaggio intrigante e provocatorio di S. Levi Della Torre, paradossalmente, l'elezione può risolversi in una tentazione. «L’“elezione paradossale” significa anche questa inquietudine: “eletti” in quanto aperti a un confronto che sancisce l'incolmabile distanza tra l'umano e l'infinità dell'essere e del tempo»¹⁴. In questo senso l'elezione contiene il divieto della sacralizzazione dell'uomo e del creato, e ridefinisce il protagonismo non antropocentrico dell'uomo, il suo stato di essere decentrato rispetto ad un centro inconoscibile. «La posizione dell'ebreo rispetto al mondo rispecchia la posizione dell'uomo nel creato, della vita rispetto all'inorganico: una fragile eccezione solitaria, a cui solo una particolare “elezione” permette di esistere»¹⁵.

Di qui le due tentazioni legate all'elezione che apre l'alleanza al confronto tra l'universale e il particolare: la tentazione dell'impazienza del viandante, che tenta, per por fine al viaggio, di far coincidere l'universale col proprio particolare, sacralizzando sé stesso o le cose. Impazienza della sintesi, che non sopporta la via lunga indicata per il raggiungimento della terra promessa, e vuol porre fine all’“esodo”, con le sue stanchezze. E' la tentazione idolatrica, che porta ad innalzare il

¹³ S. Levi Della Torre, *Essere fuori luogo*, Donzelli Editore, Roma 1995, p. 119.

¹⁴ *Op. cit.*, p. 117.

¹⁵ *Ibidem*.

“vitello d’oro”, divinizzando qualcosa da adorare, pur di chiudere con l’esperienza del viaggio. La seconda tentazione induce, al contrario, ad astrarsi dalla propria umanità concreta e limitata per coincidere immediatamente con l’universale: è la tentazione del totalitarismo ideologico e del fondamentalismo religioso, che produce la *Weltverlorenheit*, la perdita del mondo, per l’impazienza di concludere il viaggio, evitando i percorsi faticosi della storia, riducendo la complessità in un concetto di universalità troppo affrettatamente definito e, comunque, senza le dolorose mediazioni che la condizione dell’*homo viator* oggi richiede, proprio nel contatto con il proprio tempo. «Queste due tentazioni denunciano la difficoltà di reggere il paradosso e le mediazioni che lo tengono in piedi. E appunto in queste due forme avviene la rottura del Patto nel testo biblico: o per privatizzazione di Dio, per cui Israele si rende simile agli altri popoli, in quanto tutti avrebbero un loro Dio privato e per ciò stesso un non-Dio (e questa privatizzazione e banalizzazione la possiamo vedere nel clericalismo e nel nazionalismo religioso); o per generalizzazione e vanificazione di Dio, come nel sincretismo culturale dell’ultimo periodo di Salomone, il cui universalismo abbracciò ogni culto e ogni fede, nell’onnipotenza di farsi immediatamente universale, assimilatore di ogni cosa e dunque “assimilato”»¹⁶. L’“elezione” non è quindi una realtà scontata, un “dono” gratuito che non richieda una propria responsabilità. Occorre perciò vigilanza sull’elezione, per la sua capacità di farsi universale, con quel risvolto di onnipotenza che in essa si annida (anche il *servus servorum* può pretendere di farsi giudice e padrone dell’umanità!); per la tendenza a raggiungere la pacificazione intesa come coincidenza e superamento di ogni contrapposizione (identificandosi col potere, con lo stato, col popolo, con la nazione, con la terra): «nasce “eletta” per paradosso e finisce nella “tautologia”; nasce per rappresentare la parte e il suo movimento e finisce per rappresentare il tutto e la sua conservazione, la sua stabilità totalitaria»¹⁷; per la precipitazione “messianica”, che fa perdere il senso della direzione-speranza che orienta i nostri passi concreti, e si traduce nella «pretesa di una soluzione finale imminente»¹⁸, nella interruzione intempestiva del viaggio, per l’impazienza e lo scoramento di fronte all’intreccio delle strade che si offre al viandante sprovvisto e con la bisaccia vuota anche della speranza. Il viaggio di Abramo, infine, è “evasione” come

¹⁶ *Op. cit.*, pp. 117-18.

¹⁷ *Op. cit.*, p. 118.

¹⁸ *Op. cit.*, p. 11.

la speranza. Il viaggio di Abramo, infine, è "evasione" come d'altra parte lo è anche il viaggio di Ulisse. Ma in quest'ultimo non viene messo in causa l'essere. *Ulisse obbedisce ad un bisogno di trascendenza dei limiti dell'essere finito*. Il suo obiettivo è il travalicamento delle colonne d'Ercole, intese come un limite al bisogno illimitato di conoscenza.

La fuga che il mito di Ulisse impone è una ricerca di rifugio: non si vuole solo uscire, ma andare da qualche parte. Ulisse non abita più tra noi!

Il bisogno di evasione, al contrario, si ritrova assolutamente identico a ciascun punto di arresto a cui lo conduce la sua avventura, come se il cammino percorso non togliesse nulla alla sua insoddisfazione.

Non è *slancio vitale* che ci porta comunque da qualche parte, magari verso l'ignoto, *Sein zum Tode!* essere per la morte! Il vero fondamento di questo tema dell'evasione è costituito, invece, da un bisogno di *eccedenza*, di *ulteriorità*, che reclama la *trascendenza* e il superamento del dilemma metafisico di *essere e divenire*, che nasconde, forse, l'incapacità del pensiero occidentale di uscire dall'essere, per cui coglie il divenire solo come risposta a una privazione.

«Il fatto è che, in fondo, il divenire non è l'alternativa all'essere. La propensione verso l'avvenire, il "davanti a sé", contenuti nello slancio, contrassegnano un essere votato ad una corsa»¹⁹. Ad una corsa alla quale siamo spinti dall'irrefrenabile bisogno di "uscire": «esci dalla tua terra e va!»; uscire dall'essere e dalla sua immobilità, per un bisogno di eccedenza, bisogno, appunto, di evasione, di uscire da se stessi, «cioè *di spezzare l'incatenamento più radicale, più irremissibile, il fatto che l'io è se stesso*»²⁰.

Con il bisogno di evasione, Abramo si colloca nel cuore della filosofia e rinnova l'antico problema dell'essere in quanto essere, della indefinibilità della struttura dell'essere puro, della sua insostenibile universalità e del suo ritrovarsi nel crocevia del pensiero contemporaneo, tra possibilità di *eccedenza* e rischio di naufragio, da cui ci si può salvare rifacendosi al *desiderio metafisica*, desiderio senza delusione, senza ritorno al punto di partenza, desiderio non sfibrato dalla ripetizione, perché non orientato verso la soddisfazione, ma verso quello "stadio etico", che ha in sé il religioso²¹.

¹⁹ E. Lévinas, *Dell'evasione*, Eitropia Edizioni, Reggio Emilia 1983, p. 19.

²⁰ *Op. cit.*, p. 20. Il corsivo è di Lévinas.

²¹ Cfr. Annotazioni di J. Rolland, in *Op. cit.*, p. 55.

Desiderio metafisico che ancora una volta si esprime in un luogo e da un luogo, il solo in grado di esprimere, ancora oggi, il modo giusto, la “cifra” più adeguata della possibilità di filosofare: il Mediterraneo come mare della complessità. Questo Mediterraneo in cui è ancora possibile cogliere segni e prospettive positive tra memoria e progetto, tra passato e futuro, consentendo una continuazione della storia, si fa così la “cifra” di un rinnovamento alternativo: liberato dalla tranquillizzante tipologia del grande lago (mar Morto!) divenuto mare che ribolle, attraversato da culture e religioni diverse e non solo dai gommoni dei disperati e dai veloci mezzi dei contrabbandieri (e ora dalle vedette della marina militare, che dovrebbe respingere a cannonate l’ospite indesiderato!). E proprio passando dal Mediterraneo è possibile, per noi europei, fare centro su ciò che siamo stati, su ciò che siamo e su ciò che potremmo essere, mettendo in moto quel salutare esercizio della memoria, che per noi non è altro che la messa a terra dei valori ai quali la nostra cultura è chiamata ad ispirarsi. Esercizio oggi ineludibile per noi occidentali. Bagnandoci, infatti, per così dire nel Mediterraneo è possibile cogliere quelle caratteristiche della civiltà occidentale, che solo una distratta lettura degli eventi di questi ultimi lustri può farci colpevolmente trascurare. Il risveglio, finalmente, dell’attitudine filosofica che ci rende avvertiti delle «cose nascoste» e dei significati meno evidenti, ci garantisce il ritorno alla perduta «vita naturale» così come ce la descrive E. Husserl in alcuni manoscritti. La vita naturale è il terreno da cui dobbiamo ripartire per esprimere i nostri giudizi, è il luogo sul quale costruiamo l’edificio delle nostre fedi e tutto ciò che viene accolto dagli appartenenti ad un certo gruppo. Sul terreno della vita naturale si sviluppano e/o si colgono gli interessi speculativi, gli interessi di verità, in quanto legati all’esperienza, alle abitudini comprese nell’ambito dell’orizzonte del «mondo-della-vita» (*Lebenswelt*). Mondo-della-vita naturale, ovvero mondo della tradizione che caratterizza l’unità di un popolo che ha in comune il mondo della natura, ma, innanzitutto il mondo della cultura²². E qui nasce quella distinzione tra il «nostro» mondo e il mondo «estraneo», al quale si può accedere certo, ma solo e sempre muo-

²² Cfr. E. Husserl, Ms A V 14, pp. 6-9, in cui esplicitamente il filosofo ricorda: «Abbiamo tutti una *Lebenswelt* unitaria, una comune base d’essere (*Seinsboden*) naturale, un esserci umano ed animale, ed anche una certa ampiezza comune di tutte queste realtà rispetto a significazioni culturali. Ma a questo mondo si addice anche che esso vale in modo diverso per gli uomini delle diverse comunità e tradizioni comunitarie, in particolare in relazione ai predicati significativi (*Bedeutungspredikate*)».

sempre muovendo dal «nostro» mondo. L'identità di un popolo, infatti, è legata anche alla sua presenza in un dato territorio²³. Secondo Husserl, «il concetto di territorio appartiene già ad un'unità culturale localizzata»²⁴.

Ma come si pone, allora, una «cultura localizzata», ovvero l'inalienabile diritto ad «abitare» il proprio mondo con il fenomeno, anch'esso mediterraneo del nomadismo, ovvero dei flussi migratori, che attraversano il Mediterraneo?

Che ne sarebbe insomma dell'identità di un popolo, se questa fosse indissolubilmente legata ad un territorio? L'obiezione non sfugge ad Husserl, il quale, sempre nel Ms A 14, introduce il solo concetto di identità in grado di giustificare e di farci comprendere le trasformazioni culturali, come l'effetto virtuoso della fusione dei popoli, dell'assimilazione e del confronto fra costumi e credenze diversi: ogni popolo porta con sé la propria identità, ovvero, l'anima di un popolo non è fisicamente ed esclusivamente impiantata su un territorio materiale²⁵.

L'identità qui è solo l'intrascendibile luogo di partenza di uno sguardo universale, che proprio la cultura greca ha trasferito come attitudine alla cultura europea (perciò, dice Husserl, non si può scindere l'essere «europei» dall'essere «greci»). È allora «proprio» di noi «europei» allargare lo sguardo a tutta l'umanità, comprendere il significato della singole storie particolari, ma anche quello della storia universale; possediamo, quindi, una «tendenza» a formare una supernazionalità e una cultura mondiale. Gli strumenti che consentono tale sviluppo sono, come abbiamo già detto, la filosofia e il nostro *Wissen*, la scienza²⁶.

²³ Cfr. *ivi*, pp. 10-11.

²⁴ E. Husserl, Ms trans A V 11, p. 9.

²⁵ Cfr. E. Husserl, Ms trans A V 14, pp. 11-12.

²⁶ Cfr. E. Husserl, Ms trans A V 11, pp. 7-8. È molto istruttivo il testo husserliano che qui diamo in traduzione: «Ora noi troviamo che grazie alla valorizzazione (*Verwertung*) della scienza e della tecnica, all'allargamento della comunicazione politico-economica della vita dei popoli tale da comprendere al livello della intera vita terrestre una umanità tutta comunicativa (*kommunikativen All-Menschheit*) della Terra, troviamo dunque che nel *nostro* orizzonte vi sono tutti i popoli e la loro articolazione umana il cui territorio totale (*Totalterritorium*) (comprendente in sé i territori ,particolari) si presenta come la Terra. Noi troviamo questi popoli nella loro storia, una storia che gradualmente e continuamente si schiude a noi, detto in modo concreto (troviamo questi popoli) nel loro completo *Dasein* culturale del loro tempo storico e (troviamo ancora) tutti questi tempi storici e le loro culture unirsi ad una storia universale di una cultura terrestre universalmente concreta, quand'anche variamente strutturata; questo è inizio

Ancora il «miracolo greco», che apre una «via gnoseologica», che offre una prospettiva culturale in grado di dare una svolta all'umanità, anche sotto l'aspetto socio-antropologico e politico. L'assetto politico, giuridico, religioso viene costituito in maniera irreversibile, nel bene e nel male, facendo emergere quella razionalità, che anche quando non si esprime nella filosofia, mette in moto un processo inarrestabile di superamento della tradizione, che porterà alla progressiva differenziazione tra *doxa* e *episteme* e al trionfo di quest'ultima come fondamento della ricerca filosofica spinta fino alla vertigine della concezione di una «verità-irrelata, assoluta, pura, valida per tutti gli uomini in tutti i tempi, per ognuno inteso come un'essenza razionale»²⁷.

La ricaduta di questa impresa prometeica sulla genesi e sullo sviluppo della scienza e della tecnica nella modernità e nella nostra cultura è sotto gli occhi di tutti.

È questa la cultura dell'inclusione alla quale ci richiama un Mediterraneo per il quale l'altro non è un avversario, ma un partner irrinunciabile di un progetto condiviso.

E per concludere mi piace richiamare, per l'alta valenza simbolica che esse rivestono, le parole che lo scrittore bosniaco Ivo Andrić dedica, in uno dei suoi *Racconti*, ai ponti: «di tutto ciò che l'uomo, spinto dal suo istinto vitale, costruisce ed erige, nulla, secondo me, è più bello e più prezioso dei ponti. I ponti sono più importanti delle case, più sacri, perché più utili, dei templi. Appartengono a tutti e sono uguali per tutti, sempre innalzati, sensatamente, nel punto in cui si incrocia la maggior parte delle necessità umane, più duraturi di ogni altra costruzione, mai asserviti a trame oscure e poteri malvagi. [...] Ovunque nel mondo, in qualsiasi posto il mio pensiero vada e si fermi, trova ponti fedeli e operosi, simboli dell'eterno e mai soddisfatto desiderio dell'uomo di collegare, pacificare e unire tutto ciò che appare al nostro spirito, ai nostri occhi, ai nostri piedi, perché non ci siano divisioni, contrasti, separazioni. [...] Ogni cosa esprima questa nostra vita - pensieri, sforzi, sguardi, sorrisi, parole, sospiri - tende verso l'altra sponda come verso una meta che sola dia alla vita stessa un senso. Ogni cosa ci porta ad andare oltre, a superare il disordine, la morte o l'assurdo. Poiché ogni cosa è passaggio, è un ponte le cui estremità si perdono nell'infinito e al

(*Anfang*), tendenza (*Tendenz*): tendenza diveniente verso la formazione (*Gestaltung*) di una sopranazionalità e cultura mondiale (*Weltkultur*).

²⁷ E. Husserl, Ms trans A VII 31, p. 1.

nell'infinito e al cui confronto i ponti della terra sono solo giocattoli da bambini, pallidi simboli. E la nostra speranza è tutta su quell'altra sponda». Suggestiva e efficace proposta a vivere, pensare, filosofare viaggiando su ponti, attraversando culture, spostando continuamente la tenda del nostro essere.

Il nostro futuro, forse, è proprio nella capacità di guardare ai popoli dell' *altra sponda*, respingendo la tentazione di rimanere rinchiusi nei propri “argini”, magari rinforzandoli e/o innalzandoli.

Sarebbe una risposta sbagliata ad un problema che proprio il Mediterraneo ci pone da sempre. Chiudere i boccaporti oggi è perdere la memoria, e condannarci alla sindrome dell'alzheimer.