

## **Pensiero e preghiera<sup>1</sup>**

Sono quasi obbligato a rimettere in questione il celebre sintagma heideggeriano «che cosa significa pensare». Si possono indicare due casi estremi, propri della tradizione della filosofia contemporanea, ma tali che si guardano tra loro come se si trovassero su orbite planetarie che non hanno nulla in comune. Questa situazione di per se stessa non è molto brillante, poiché provoca esclusioni completamente ingiustificate, conseguenza questa di un disegno comunque prigioniero di un'immagine di verità del pensiero. Ma è sufficiente non contaminare lo spazio del pensiero con l'affezione nei confronti di una pratica privilegiata della verità e il problema diventa subito meno aspro e conflittuale. Perché mai, per esempio, dovrebbe esservi una corrispondenza tra pensare e risolvere problemi, seppure è certo che per risolvere anche una questione di poco conto è sicuramente necessario il dispendio di una certa quantità di riflessione? Quando questo non avviene, e purtroppo socialmente questo non avviene quasi mai, si creano perturbazioni, disordini e malanni. Per risolvere problemi, e qui pensiamo a quelli teorici del sapere scientifico, dire che non ci vuole pensiero è solo un'inutile e arrogante distinzione. D'altra parte esistono problemi che hanno solo possibili soluzioni teoriche, penso al classico tema della disoccupazione nei paesi europei, ma si tratta di soluzioni che, per lo meno in forme di vita politica democratica, sono di difficile applicazione. Il pensiero che si pone di fronte a «situazioni problematiche», come diceva il vecchio Dewey, deve anche sognare di possedere la forza dei despoti illuminati, o deve, forse, credere che si possa aprire un arengo nel quale soggetti immaginari comincino a dare luogo a una serie di discorsi capaci di forza persuasiva, come immaginano tutte le teorie dell'argomentazione, quando

---

<sup>1</sup> Già pubblicato in *Cultura e spiritualità*, a cura di Luciano Valle, Nardini Editore, Fiesole 1999, pp. 31-38.

non tengono conto di un'assoluta banalità, e cioè che la tecnica della argomentazione richiede un luogo istituzionalizzato dove essa possa essere prevista nella pluralità dei suoi effetti: dalla convinzione razionale alla suggestione emotiva. Se ci si incammina per questa strada una cosa è certa: per qualificare il “pensiero”, per lo meno secondo la tradizione dei suoi sostenitori che si trovano in questa prospettiva, occorre selezionare i problemi: alcuni sono problemi di pensiero, altri no. In caso contrario il pensiero ha un'estensione troppo vasta, e soprattutto non omogenea: sullo sfondo non si può non intravedere il fantasma della distinzione netta tra logica e retorica.

Dicevo che ci sono poi coloro che temono come una prigionia sicura la “rappresentazione”, come se necessariamente la rappresentazione avesse a che vedere con la concezione ontica dell'essere. Certamente nella tradizione metafisica questa era una struttura ricorrente, ma il rappresentare non è anche quello della ipotesi teorica, della fiction, della poesia? È una rappresentazione differente, ma allora perché rendersi prigionieri di una struttura mentale codificata da certe forme dei discorsi, piuttosto che cogliere genealogicamente la forma di quei discorsi e liberare la “rappresentazione” per altri spazi dove intersoggettività differenti in questo “porgere” o “mettere davanti” trovano un senso saliente della propria esperienza? Perché far prevalere l'impossibilità e la censura piuttosto che la libertà e l'invenzione?

Parlare del “pensare” richiede la massima cura, attenzione, disponibilità, comprensione, distanza da ogni privilegiamento di una supposta maggiore vicinanza alla verità: occorre frequentare il giardino dove le verità fioriscono, conferendo ad ogni figura che se ne occupi la sua soggettività, che altro non è che la costanza della sua prassi. Un pensiero deve avere quindi una forma che produca una sua coerenza, ma deve anche costituire una durata. Una formazione di pensiero non può scomparire come polvere al vento, si struttura sempre in un organismo che si rivolge a uno spazio sociale e si predispose per il lavoro di un ulteriore pensare; nel caso minimo è il ricordo, che comunque è una forma organizzata e selettiva di pensiero.

Ci sono varie forme di pensiero che corrispondono a diverse possibilità di strutturare e l'esperienza e i modi tecnici in cui essa si dà corpo; un pensiero introduce comunque un ordine e una legge attraverso ragioni che è in grado di enunciare. La musica dell'avanguardia non sarà sempre gradevole all'ascolto, almeno per chi ha una certa educazione all'organizzazione del suono, ma sarebbe difficile dire che non sia una esecuzione di pensiero che costruisce se stessa attraverso l'elaborazione, appunto di pensiero, di una serie di relazioni che vanno dalla tradizione musicale al rapporto etico con il pubblico. Ho sempre sostenuto che esiste un pensiero pittorico, e non solo nei casi più evidenti e più auto-enunciati, come ad esempio in Klee o in Mondrian, ma anche in un qualsiasi figurativo: dar "da vedere" in un certo modo significa dar da pensare l'oggetto offerto alla visibilità, in un modo particolare. Non vorrei nemmeno mettermi ad argomentare sul pensiero poetico che la tradizione romantica e neo-romantica ha già dotato, come pensiero, di privilegi straordinari affermando che proprio la poesia porta a compimento quel processo di acquisto dell'assoluto che la filosofia si propone ma che, con i suoi mezzi semantici e con le sue sintassi, è destinato a fallire. Del resto dove leggere il dolore, che è il senso del mondo, se non nella costruzione poetica in grado di modulare sull'insieme delle risorse della lingua una percezione che così acquista contemporaneamente dicibilità e verità?

D'altro canto — come ho già detto — troverei arrogante chi ripetesse che il pensiero scientifico non pensa niente: al contrario qualsiasi forma di pensiero scientifico pensa nella forma tecnica e secondo gli oggetti che nel suo tempo trova selezionati e quindi focalizzati. Credo che chiunque avrà compreso che quando dico pensiero, faccio riferimento a esperienze plurali, a organizzazioni differenti dei risultati, a forme differenziate del tramandare, a predisposizioni diverse nella organizzazione della memoria, nella valorizzazione sociale dei risultati. Ma, in ogni caso, non si può pensare che in riferimento a una tradizione e il pensare comporta, nel perimetro dato di questa tradizione, una capacità di invenzione.

Nel discorso che mi impegna ora prenderò in considerazione quella forma particolare di pensiero che stabilisce un insieme di relazioni tra il *Dasein* e il suo mondo, quell'infinito reticolo di discorsi che stabilisce pratiche, auto-rappresentazioni, giudizi, valutazioni in uno spazio intersoggettivo con l'effetto, non studiato, di tipo identitario, tale quindi che risponde involontariamente alla domanda relativa all'essere. Una domanda sull'essere — dopo Hegel — è invece una costruzione artificiosa, una messa in scena della filosofia, più che un pensiero filosofico. Naturalmente non bisogna subito evocare con un effetto di glaciazione il concetto hegeliano di “spirito oggettivo”: l'effetto identitario è sempre un “per lo più”, destinato a lasciare margini di incertezza, sensazioni che appartengono a spazi più privati e nascosti e che contraddicono la felicità dell'identificazione generale. La qualità dell'essere e del tempo è segnata anche dalla condizione del malessere, la malattia latita, ma è presente, non c'è alcuna metafora dello spirito che unifica un'intersoggettività essenziale. L'intersoggettività è un modo di indicare un processo che è continuamente in corso, e che non può essere mai eguale a se stesso poiché mostra diversi livelli di coesione e diversi livelli di sfaldamento: l'argomento per cui l'intesa dei comunicanti, quali che siano le ragioni che la rendono possibile, accade, è comunque troppo semplice. Le comunicazioni giungono nella loro tensione identitaria, ma noi non sappiamo l'indice di persuasione che sono in grado di ottenere: capire il significato non vuol dire necessariamente essere coesi a una “comunità”, capire il significato può anche voler dire comprendere la propria condizione di isolamento. Nella comprensione non è affatto misurabile il livello di persuasione. Questo è un problema aperto che toglie l'eccesso di convinzione sull'unità dell'accadere, sull'intersoggettività dell'evento. Eppure sostenere che è pur sempre in atto una forma di pensiero che crea una stabilità nella relazione tra il *Dasein* e il suo mondo è del tutto ragionevole, poiché del resto è la condizione necessaria perché nelle sue fratture, nelle sue ambiguità, nelle distanze che, per lo meno alcune esperienze, percepiscono tra la condizione del dire e la condizione dell'essere, possa aprirsi il lavoro di un pensiero riflesso: la ricerca di un nuovo ordine di significati all'interno di una nuova

gerarchizzazione concettuale. Quale sia il confine entro il quale si possa condurre questa pratica di pensiero non è facile a dirsi poiché, nella sua estensione maggiore, essa sembra rievocare in una dimensione trascendentale l'unione di orizzonte e storia; nella estensione critica nei confronti di ogni totalità si tratta solo di un cronotopo della propria esistenza. Non credo vi sia una relazione rigida e necessaria tra le due dimensioni. Ma se non si vuole ridurre il cronotopo alla curiosa emancipazione di un pragmatismo che si dà compiti esecutivi senza mai porre domande, il che significa che esso pensa che ogni possibilità di pensiero è già realizzata, allora bisogna ritenere che una certa dinamica tra il cronotopo degli spazi più prossimi e una dimensione più generale che vi inerisca è pure un atto proprio del pensiero. Il pensiero, contemporaneamente, fa quando è connesso a una pratica, ma nello stesso si distanzia, si autonomizza, disegna il mondo secondo un linguaggio che non può che essere un reperimento inventivo, e in questo lavoro, puramente concettuale, saggia i confini del proprio essere. Questo lavoro di pensiero non condurrà mai ad alcuna certezza di incarnare qualche destinazione universale, l'assegnazione di un compito, l'attribuzione di un'etica, la certezza di una sequenza politica, e tuttavia appartiene al desiderio di rappresentare un confine del mondo, una selezione di possibilità intrecciate a necessita ineludibili. E l'unica forma di frequentazione possibile dell'essere da quando il processo di entificazione dei concetti è stato riconosciuto come un vizio del pensiero, una sua perdita.

Lavoro di pensiero nell'apertura del desiderio di riconoscere, al di là di ciò che si suppone una propria identità che abbia anche le caratteristiche della destinazione: è tutto ciò di cui noi disponiamo per essere presenti nel continente del senso, laddove essere e senso sono destinati a intrecciarsi senza che mai l'uno perisca in una obiettività di pensiero, o l'altro si riconosca nella profondità di un oggetto che possa valere nel suo isolamento. Non c'è valore e non c'è essere che nell'ambiguità dell'intreccio.

Un pensiero razionale che s'accompagna all'esistenza ha in questa pratica la dimensione più complessa del suo approccio mondano. E tuttavia è

assolutamente necessario riconoscere che rispetto al disegno della nostra più generale destinazione, del nostro vestimento intersoggettivo, rinasce sempre una autonomizzazione dell'io, uno spazio di sofferenza, di dolore: una zona dell'esperienza mai completamente solubile in quella dimensione generale, se pure esperta nel modo d'esservi, del pensiero. Non è il limite del pensiero, fondato sulla finitudine degli oggetti della conoscenza o fondato sulla finitudine del *Dasein*, ma è il limite che appartiene alla forma metamorfica in cui necessariamente il lavoro del pensiero doveva accedere. Se all'origine del pensare, e qui non posso approfondire il problema, vi è un *paskein* che deteriora la catena dei significati pubblici, l'esperienza del limite non è che la ripetizione nel luogo raggiunto, della propria origine.

Tra percezione della propria situazione individuale e disegno di pensiero del necessario cronotopo simbolico che allarga i suoi intrecci e i suoi confini non c'è alcuna saldatura completa, e non può esservi. L'intellettualismo stoico è una educazione, almeno "per noi", troppo difficile, poiché si basa su una visione del fato compromessa da una metafisica; l'affidamento storico si è invece ridotto a un lessico argomentativo di poteri. Il disincanto ha necessariamente il prezzo della percezione di un residuo di un eccesso che non riesce a prendere ordine. Un'altra volta ho detto che non vi può essere continuità tra filosofia e dolore. Un'intera civiltà ha collaborato a costruire la struttura dell'individuale, e quando essa si mostra più debole del concetto, più fragile di ogni disegno filosofico, deve tentare di comprendere questo spazio che assomiglia a una percezione senza le parole di un se stesso vivente. È il caso in cui il pensiero del mondo non può più essere vissuto con la necessaria sicurezza del pensiero, quando cade qualsiasi riflesso del proprio se stesso nell'orizzonte del disegno dell'intelligenza, e l'io si contrae in percezioni di dolore o di paura o di abbandono: manca la forza che è necessaria per trovare una qualsiasi relazione e l'io cade in quella solitudine che rende difficile ogni identità che non derivi da una percezione di impotenza. Credo che questo vuoto sia il luogo in cui può articolarsi, da qualunque profondità, oblio o infanzia, possa venire la forma della preghiera. Credo che questa non sia affatto momento in cui la

finitudine si identifichi con la propria essenza, poiché la finitudine si colora sempre in un arcobaleno di passioni, ma piuttosto si tratta di una possibilità dell'essere finito, un'insidia fatale al suo desiderio di vita.

Da questo percorso credo si sia potuto vedere che la preghiera, e non posso avere in mente che la preghiera cristiana, non è stata trovata nel luogo della sua enunciazione e della sua normatività: il “Padre nostro” dei Vangeli di Matteo e Luca. La preghiera in questo caso risponde già a un ordine teologico che codifica il rapporto tra Dio e le sue creature o, per lo meno, anche chi trova la preghiera, in qualche modo incerto o impreciso, ha già deciso di fare parte di questo disegno simbolico del mondo, di questo straordinario racconto di salvezza. Lo spazio della preghiera che ha trovato il mio discorso invece non è in una rivelazione, tragica nel suo processo, gloriosa nel suo fine, ma in una zona oscura dove più nulla dei frammenti dell'io riesce a trovare la sua pacificazione. C'è un desiderio profondo di affidamento, di protezione privo di alcun patto precedente, quindi forse segno di una disperazione che ricorda il benevolo potere nell'abbandono senza parole della figura paterna.

Del “Padre nostro” vi è una ricchissima ermeneutica contemporanea che ci introduce a tutti gli orizzonti della tradizione ebraico-cristiana che sono evocati dalla preghiera. Al contrario del modo in cui ho trovato il reperto della preghiera, un segno dello smarrimento dell'io, il “Padre nostro” è un atto di fiduciosa umiltà: è un chiedere a un Dio che, nel suo amore, disegna di dare.

Non sono minimamente in grado di introdurmi nella ermeneutica del “Padre nostro” se non per ripetere quanto la grande dottrina di altri ha potuto mettere in luce. Ogni domanda della preghiera rivolta a Dio, questa è una conclusione più generica che generale, apre uno spazio in direzione di tutto il patrimonio della dottrina della fede cristiana. Il rapporto che il cristiano ha con Dio è ripreso in ogni parola. L'aggettivo “nostro” ripetuto più volte mostra che la preghiera è un atto di una comunità di fede. «Sia fatta la tua volontà»: gli eventi non siano solo ciò che essi sono, ma sono la volontà di Dio, un'offerta maggiore di quella che l'uomo può immaginare, in ogni caso una disposizione a vivere nell'obbedienza che è stata del Figlio nei confronti del Padre come

quando è detto: «sia santificato il tuo nome», «venga il tuo regno». «Dacci oggi il nostro pane quotidiano»: fai in modo che il nostro lavoro ci consenta di avere quel pane che giorno per giorno è necessario per vivere. «Rimetti a noi nostri debiti»: abbiamo la consapevolezza di avere colpe morali per le quali chiediamo il perdono, allo stesso modo che noi lo doniamo a chi ci ha aggredito o offeso. Questi sono frammenti del tutto elementari, ma mostrano alcune consapevolezze proprie del sapere cristiano intorno al rapporto tra Dio e le creature come la tradizione evangelica, fondata sulla figura liberatoria sacrificale di Gesù, le ha elaborate. Ma sapienza che rende trasparente l'insieme di domande del Padre nostro. So che vi è una discussione in merito alla questione se questa preghiera possa avere la sua piena validità di senso in una visione ebraica della religione, priva della venuta terrena di Cristo. Non sono ovviamente in grado di decidere nulla. Ci vorrebbe ben altra competenza, anche se gli esegeti cristiani mostrano una notevole capacità di convinzione sulla necessità di valorizzare l'esperienza del Cristo per comprendere in modo corretto ogni sfumatura della preghiera. Come non manca di colpirmi l'affermazione di Theissen secondo cui «oggi non possiamo sostenere che il Padre nostro sia adatto a distinguerci (noi cristiani, *n.d.r.*) dagli altri. Questa preghiera può essere ripetuta da qualsiasi ebreo e da qualsiasi musulmano: forse anche molti indu non avrebbero difficoltà a ripeterla con noi. È una preghiera molto elementare che si concentra su ciò che è veramente importante per la nostra vita». In questo caso ci troviamo di fronte a un ecumenismo del valore e quindi a un ampliamento dei livelli di significazione della preghiera: le sue parole, in parte abbracciano un "al di là", rispetto all'origine che ne circonda il significato, e quindi diversificano e ampliano la loro potenzialità significativa.

C'è un uguale che è riproducibile in contestualità religiose differenti. Il mio discorso è molto più povero e nasce dalla domanda: il ricorso alla preghiera e, in particolare, ad alcune parole di questa preghiera, ha senso soltanto qualora esista la condivisione di un codice teologico e culturale? Oppure non vi è possibilità di una assoluta marginalità delle parole, quasi di un'invenzione del loro significato, che nasca nell'*hic et nunc* della domanda, come se la

rievocazione dei significati trovasse il suo senso nel tempo del precipizio dell'io, di quella finitudine che, di tutti i discorsi possibili, in questo momento, è in grado solo di ascoltare l'eco dell'*insecuritas*, il silenzio della disperazione? È l'evocazione del "Padre" che mi fa pensare di poter rispondere positivamente a questa domanda, quel padre che quanto più è lontano («che sei nei cieli»: il plurale nella preghiera è giustificato dal fatto che in aramaico non esiste il singolare), tanto più è percepito come un'invisibile possibilità di soccorso; il suo niente diventa un suono benevolo. È il momento dell'abbandono del pensiero e dell'illusione — se pure ci fosse stata — della sua onnipotenza.

L'abitabilità del mondo, nel momento, si è dissolta, le nostre parole non sono in grado di parlare la nostra esperienza. Non siamo solo la forza del pensiero che va coltivata e incrementata, ma non possiamo negare il caso della sua usura e della sua impraticabilità. Credere che ogni momento del vivere sia illuminato da una luce filosofica è un'altra enfasi della filosofia. Tra sensazione e pensiero c'è certamente un transito indispensabile per un riconoscimento di entrambi, ma è un transito che deve esser continuamente ritessuto dal lavoro del pensiero, e che può capitare, nel momento in cui la finitudine tocca il vuoto della propria radice, di perdere. È in questo momento di solitudine rispetto alla "forma di vita" che la propria voragine richiama, quasi come risorsa della voce, l'esperienza della "figlialità", l'incertezza della creatura; e trova l'invocazione della preghiera solo in quel povero spazio, privo di pensiero e senza fede. Vi sono parole che hanno un'intensità emotiva che va al di là della loro connessione con un sistema di sapere. Questa, mi pare, l'esperienza limite della preghiera, la forma della sua nascita più povera, densa di vuoto, carente di dottrina. Essa, filosoficamente, segna un'eccedenza rispetto al pensiero che non è lo "scacco", come possono far pensare puerili giochi intellettuali, ma è il suo limite che abitua a riconoscere anche la forma della sua potenza e della sua legislazione simbolica.

Il pensiero filosofico conosce la sua possibilità di testualizzazione, le sue forme di relazione, la sua necessità per "vivere bene", ma disconosce la sua onnipotenza. Nel suo limite trova una specie di creaturalità emotiva che non

può essere “vista” dall’esterno e categorizzata come segno di altre invisibili trame. A chi mi chiedesse se vi è forse una integrazione tra filosofia e religione, o una rinascita del discorso religioso dalla fonte dell’insicurezza, desidererei non rispondere. Perché questo tipo di domande mettono ancora in forma, categorizzano, godono, spesso ingiustamente, del potere del “far vedere” a forza, secondo armonie vuote e strategie banali. Lasciare incerto l’incerto mi pare proprio di quella saggezza che s’accompagna a quella forma del pensare che ci siamo abituati a chiamare filosofia.

---

Questo lavoro è fornito con la licenza  
[Creative Commons Attribuzione - Condividi allo stesso modo 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/)

