

ORIZZONTE FILOSOFICO

nuova serie a cura di Roberto Mancini

La nuova serie di questa collana,
fondata da Italo Mancini, si propone come un'apertura
di percorsi che diano conto della fecondità
del pensiero filosofico più recente.

Percorsi innovativi in quanto gettano una luce inattesa
sull'esistenza singola e collettiva.

I volumi della collana mettono a tema questioni cruciali
del nostro tempo, che saranno trattate sulla scorta
del riferimento alle voci più autorevoli, eppure non di rado
poco studiate, del panorama filosofico contemporaneo.

Caratteristica di fondo della collana è la sua impronta dialogica,
nel senso che sia l'opera dei pensatori
presentati nei singoli volumi, sia gli autori di questi ultimi
esprimono tendenze differenti, senza alcuna omologazione
a un'ortodossia di scuola o di visione del mondo.

Comune a tutti è piuttosto la pratica della filosofia
come sapere ermeneutico e testimoniale
rispetto a una verità che convoca
all'incontro e al dialogo.

SERGIO LABATE

LA REGOLA DELLA SPERANZA

DIALETTICHE DELLO SPERARE

CITTADELLA EDITRICE
ASSISI

In copertina: *Inis Mór*, 2009. Foto di R. Marciano.

Volume pubblicato con il contributo
dell'Università degli Studi di Macerata, nell'ambito dei
«Programmi di ricerca scientifica di rilevante interesse nazionale»
COFIN 2007

copertina e videoimpaginazione
Raffaele Marciano

© Cittadella Editrice – Assisi
www.cittadellaeditrice.com
1ª edizione: settembre 2011

ISBN 978-88-308-1179-9

Fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, comma 4, della legge 22 aprile 1941 n. 633 ovvero dall'accordo stipulato tra SIAE, AIE, SNS E CNA, CONFARTIGIANATO, CASA, CLAAI, CONFCOMMERCIO, CONFESERCENTI il 18 dicembre 2000. Le riproduzioni per uso differente da quello personale potranno avvenire solo a seguito di specifica autorizzazione rilasciata dall'editore.

A Luca, fratello mio

*«La relazione con l'Infinito è la responsabilità
di un mortale per un mortale» (E. Levinas)*

*«Homo liber de nulla re minus, quam de morte cogitat,
et eius sapientia non mortis, sed vitae meditatio est»
(B. Spinoza, Ethica, IV, 67)*

INTRODUZIONE

«O è, tutto, dentro la sapienza
sapienza esso pure;
persino il non sapere
di questa domanda
che interrompe il silenzio»¹.

Il compito di ogni essere umano è di lasciare in eredità la disposizione alla felicità che egli non è riuscito a vivere fino in fondo. Questo sfondo di incompiutezza non designa il fallimento dei destini umani ma il loro inevitabile rilancio, che resiste sempre alla contingenza da cui proviene. Perché è assai più difficile, per l'essere umano, accettare di lasciare in eredità qualcosa che non è riuscito a compiere, piuttosto che accettare semplicemente che è il proprio compito ad essere rimasto incompiuto. La storia umana si nutre e si sostiene su quest'etica della contingenza, su questa sorgenza della speranza dal poco o nulla in cui ci troviamo, dalla rinascita del senso di giustizia nel cuore di un'ennesima scena d'ingiustizia. Lasciare (non solo a noi stessi) il gusto di sperare è un modo per resistere senza illuderci che il negativo non sia qui: solo «i morti ritornano trasformati»².

1. M. Luzi, *Per il battesimo dei nostri frammenti*, in Id., *L'opera poetica*, Mondadori, Milano 1998, p. 650.

2. E. Bloch, *Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1962; tr. it. di R. Bodei, *Soggetto-Oggetto. Commento a Hegel*, il Mulino, Bologna 1975, p. 542.

Il mio interesse filosofico per la speranza nasce in fondo da questo intreccio così paradossale: riconoscere che il realismo della vita suggerisce che fare i conti col negativo non vuol dire quasi mai disperarsi, ma piuttosto desiderare di ricominciare. È questo strano intreccio e il modo attraverso cui la speranza lo traduce l'oggetto di queste pagine. Con l'andare del tempo, in realtà, mi sono accorto che il tema è assai vasto. Il volume ha così un valore chiarificatore e propedeutico: non è un libro filosofico sulle esperienze di speranza, quanto il tentativo di dare una forma epistemologicamente confacente a quella trama di negativo e di oltrepassamento che mi appare essere il cuore pulsante della speranza. La forma filosofica che ho provato a delineare è quella di una teoria dialettica. Per fare questo ho dovuto operare una prima riduzione, che mi ha permesso di mettere a fuoco una definizione ristretta della speranza. Come ogni definizione, essa paga un vizio di formalismo e una perdita di corrispondenza con l'esperienza. Ciò nonostante, io credo che questa riduzione possa, nell'applicazione successiva ai vissuti concreti, permetterci di riconoscere alcuni tratti essenziali e ricorrenti della speranza. Non ci saranno dunque, in questo libro, né troppi riferimenti a questi vissuti concreti né troppi riferimenti a teorie e posizioni filosofiche sulla speranza.

Nessuno si aspetti qui né una storia filosofica della speranza né una storia delle filosofie della speranza. La scommessa è semplicemente di recuperare quel cuore pulsante della speranza nella sua forma dialettica e, facendo questo, di recuperare una radicalità epistemologica che può provare a rilanciarne anche il valore filosofico.

La mia lettura dialettica non nasce da sé; essa è il risultato di almeno tre grandi riflessioni contemporanee sulla speranza. Potrei addirittura dire che tutte queste pagine

sono un'esegesi indiretta di queste tre fonti filosofiche, così influenti da essere date per presupposte³.

La prima fonte è un'intuizione che Ricoeur colloca nella sue pagine dedicate alla speranza kantiana. Scrive ad un certo punto il filosofo francese: «Spero, là dove necessariamente mi inganno, formando degli oggetti assoluti. [...] Il concetto kantiano d'illusione trascendentale, applicato all'oggetto religioso per eccellenza, è di una fecondità filosofica inesausta, che fonda una critica radicalmente differente da quella di Feuerbach e Nietzsche. È perché c'è un legittimo pensiero dell'incondizionato che è possibile l'illusione trascendentale e quindi questa non procede dalla proiezione dell'umano nel divino, ma al contrario dal riempimento del pensiero dell'incondizionato secondo la modalità dell'oggetto empirico»⁴. Si trattava dunque, accogliendo questo suggerimento ricoeuriano, di riconoscere la necessità dell'inganno all'interno della speranza.

Sperare vuol dire necessariamente ingannarsi. Ora, a prendere sul serio fino in fondo questa necessità, non si può non riconoscere che essa, da un punto di vista filosofico, ci costringe a ritrovare un nucleo dialettico al centro dell'esperienza della speranza. Muovendosi da questo nucleo dialettico si tratta poi di riconoscere che è proprio della speranza un doppio *lavoro sul negativo*. Un primo lavoro, per cui sperare vuol dire riconoscere la contraddizione reale: il non-ancora della cosa sperata. Un secondo lavoro, per cui la speranza «non procede dalla proiezio-

3. In verità mi sono già confrontato in modo diretto con due di queste fonti, Ricoeur e Levinas, mentre spero di poter estinguere presto il mio debito filosofico nei confronti della posizione di Bloch.

4. P. Ricoeur, *La liberté selon l'espérance*, in Id., *Le conflit des interprétations*, Seuil, Paris 1969; tr. it. di F. Botturi, *La libertà secondo la speranza*, in *Il conflitto delle interpretazioni*, Jaca Book, Milano 1977, p. 428.

ne dell'umano nel divino», ma dalla necessaria illusione o parvenza, che pone l'incondizionato come *regola della speranza*, mai rappresentabile. La speranza fondamentale si indirizza dunque necessariamente verso oggetti assoluti e, per questo, s'inganna. Ma questo inganno, proprio attraverso l'eccedenza della speranza sul sapere che essa reca con sé, è produttivo perché contribuisce a formare un orizzonte sullo sfondo del quale operare nel mondo.

La seconda fonte è Bloch, e in particolare le celebri pagine che chiudono *Soggetto-Oggetto* e che s'intitolano proprio *Dialettica e speranza*. In particolare quelle pagine mi hanno persuaso della necessità di chiarire ancor di più in che modo quella tensione dialettica che nell'affermazione ricoeuriana veniva annunciata contenga niente affatto una degradazione dell'energia e del potere della speranza, ma piuttosto una sua «concretizzazione». Potrei dire, sintetizzando, che questa concretizzazione precisa il ritorno della speranza al mondo e il modo attraverso cui essa non è una presa d'atto del negativo ma un lavoro vero e proprio di «superamento» del negativo stesso. Anche qui è il rapporto con la dialettica kantiana ad essere al centro (questo *Studio su Hegel* trasmette continuamente una simpatia filosofica assai “sospetta” nei confronti di Kant). La dialettica della speranza, che in Kant sembrerebbe porre una insormontabile distanza tra le idee e il mondo, ritorna in modo deflagrante al mondo: «Una volta in cammino, bisogna completare il viaggio. Questo lo si può ottenere soltanto all'interno delle condizioni sociali del mondo e con esse. Il fatto che Kant non sia impegnato in esse e che perciò non abbia potuto concludere il viaggio, anzi nemmeno cominciarlo, non lo rende grande. Grande lo rende soltanto il rigore con il quale non vide la conclusione nell'empiria già stata. [...] La profondità è il nostro sé da ricavare pro-

cessualmente, con il suo spazio conquistato al mondo, con i suoi oggetti non estraniati. Tale profondità è indubbiamente sia un concetto limite che un postulato addirittura escatologico, ma è altresì, in modo concretamente utopico, la cosa stessa afferente al processo del mondo»⁵.

Il limite di Kant e la sua grandezza coincidono, segnalando di nuovo l'intreccio dialettico. Il limite è infatti che Kant non ha concluso il viaggio, spostando l'attuazione delle cose sperate aldilà delle condizioni sociali del mondo (ma questo è vero solo fino ad un certo punto). La sua grandezza è precisamente di non aver accettato che ciò che si manifesta come presente sia tutto il reale (la sua tenerezza nei confronti del mondo). Kant non si è rassegnato e, indicandoci la meta della speranza sotto forma di non-estraneazione, ci richiama al processo del mondo per indirizzarci verso di essa. Ma come avviene questo lavoro sul negativo come ritorno al mondo della speranza? Avviene nella messa in luce del carattere teleologicamente orientato della speranza. Perché la speranza sia tale non basta che s'indirizzi verso un contenuto che non c'è, ma è necessario che questo contenuto abbia una significazione etica: umanizzazione, ideale del sommo bene, mondo morale, felicità. Così attraverso Bloch la dialettica si intensifica e si chiarisce: la speranza non si caratterizza soltanto come lavoro sul negativo ma anche come immaginazione del bene (cioè del negativo negato e non annientato, superato e non distrutto). È per questo che la riconciliazione blochiana è riservata alla speranza: perché essa, prima ancora di essere ontologica, è etica.

La terza fonte è invece la celebre ripresa levinassiana della cartesiana idea dell'infinito. Qui le cose si fanno un

5. Bloch, *Soggetto-Oggetto*, cit., p. 522.

po' più complicate. Perché, certamente, questa intuizione di Levinas sembra davvero potersi applicare alla perfezione alla struttura intenzionale della speranza. Scrive ad esempio Levinas: «L'idea dell'infinito è eccezionale in quanto il suo *ideatum* va al di là della sua idea, mentre per le cose la coincidenza totale della loro realtà oggettiva e formale non è esclusa; a rigore, avremmo potuto rendere conto da soli di tutte le idee, eccettuata quella dell'Infinito. [...] La distanza che separa *ideatum* e idea costituisce qui appunto il contenuto dell'*ideatum*. L'infinito è il carattere proprio di un essere trascendente in quanto trascendente; l'infinito è l'assolutamente altro. Il trascendente è l'unico *ideatum* di cui possiamo avere in noi solo un'idea; esso è infinitamente lontano dalla sua idea – cioè esteriore – perché è infinito. Pensare l'infinito, il trascendente, lo Straniero, non è dunque pensare un oggetto. Ma pensare ciò che non ha i lineamenti dell'oggetto significa in realtà fare di più o molto di più che pensare. [...] La differenza tra oggettività e trascendenza servirà da indicazione generale a tutte le analisi di questo lavoro»⁶. Il primo carattere dell'idea dell'infinito è dunque il fatto che il contenuto dell'idea consiste in ciò che non si può conoscere. C'è dunque un lavoro del sapere che eccede il sapere; c'è qualcosa che pensiamo nella forma di ciò che non possiamo conoscere. Ora, non è precisamente questa la struttura interna della speranza in relazione con il suo sapere? Nella speranza fondamentale, protetta dalla dialettica, ciò che è in gioco non è precisamente un contenuto che sappiamo come ciò che non possiamo sapere? Il sapere della speran-

6. E. Levinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'exteriorité*, Nijhoff, La Haye 1961; tr. it. di A. Dell'Asta, *Totalità e Infinito. Saggio sull'esteriorità*, con testo introduttivo di S. Petrosino, Jaca Book, Milano 1980, p. 47.

za concerne precisamente un'idea di ciò che eccede il sapere. Come scriverà ripetutamente Eric Weil, l'*idea* del sapere trascende infinitamente il suo sapere. Questa analogia di funzionamento è confermata dal secondo carattere della ripresa levinassiana dell'idea dell'infinito. Il modo in cui noi possiamo pensare l'idea dell'infinito non è pensare un oggetto, è «molto più che pensare». La trascendenza che si contiene nel sapere contiene in sé il sapere che lo contiene. E questo molto di più è indicato da Levinas secondo una differenza che recupera precisamente quella distanza dialettica che abbiamo riconosciuto nell'analisi ricoeuriana sulla speranza kantiana: la differenza tra oggettività e trascendenza. Questa «indicazione generale» descrive alla perfezione la struttura dialettica della speranza. Proprio perché il sapere della speranza concerne una trascendenza che non può conformarsi all'oggettività, esso contiene un'idea che inganna e, ingannando, permette di «fare di più o molto di più che pensare». La mia convinzione è dunque che una delle forme eminenti attraverso cui il nostro sapere intenziona l'idea dell'infinito è la speranza. Dinanzi alla trascendenza, noi possiamo fare molto più che pensare, possiamo *sperare*.

La mia lettura di Levinas si è trovata qui dinanzi ad un bivio. Perché, da un lato, l'idea dell'infinito sfida la logica della totalità attraverso una struttura dialettica, che è quella della necessità ontologica della scissione etica⁷, confermando così il modello kantiano che ho applicato da subito attraverso Ricoeur. Ma, d'altro lato, la via kantiana si nutre di un'attenzione alla totalità come sfondo a partire dal quale recuperare la profondità etica della speranza. La cosa

7. È la celebre tesi dialettica di Levinas, posta in conclusione di *Totalità e Infinito*: «L'essere si produce come multiplo e come scisso in Medesimo e in Altro. Questa è la sua struttura ultima» (ivi, p. 277).

interessante è che questa necessità della totalità da parte della speranza si giustifica per lo stesso motivo per cui solo l'infinito garantisce un'idea trascendente. La totalità che diventa oggetto della speranza ha lo stesso valore etico dell'infinito di Levinas, ma con in più un'aggiunta nei termini della riconciliazione. Se, insomma, sperare vuol dire porre all'orizzonte la regola del superamento del negativo, questo superamento del negativo non può che porsi nella forma etica della totalità: non può che porsi per tutti.

Così il tentativo di accostare la fonte levinassiana alla struttura della speranza mi ha portato anche ad una critica possibile nei confronti di Levinas: che l'idea dell'infinito e la struttura etica dell'esperienza si approfondiscano, attraverso il lavoro della speranza, fino a prefigurare il recupero di una totalità totalmente trasfigurata dall'eccedenza del suo proprio contenuto. Incontrare lo straniero è il punto d'inizio per poter sperare la conciliazione dell'intero del mondo nella forma di mondo morale. La totalità non è solo ciò che contiene il sapere ma è anche ciò che eccede il sapere che si illude di possederla. Quest'eccedenza, nella speranza, non avviene in forma ontologica ma in forma etica. Se è vero che non possiamo che sperare il (sommo) bene, la totalità che in esso si riconnette non sarà la somma dei condizionati ma il loro oltrepassamento nell'eterogeneità del negativo ormai riconciliato. Il punto di incontro tra idea d'infinito e totalità sperata diviene così l'aggiunta dell'etico.

È dunque la gratitudine e lo sforzo di comprensione ulteriore di queste tre decisive fonti che mi hanno orientato nel cammino intrapreso. Mi è parso infatti ineludibile, innanzitutto, approfondire e istruire in forma discorsivamente rigorosa l'intuizione di una struttura dialettica della speranza fondamentale. Successivamente, mi è parso necessario ritornare ancor più indietro, per mettere a fuoco

alcuni nodi teoreticamente dirimenti di questa struttura in particolari momenti storico-filosofici. Ci tengo subito a dichiarare che la mia lettura di alcuni autori – in particolare Platone, Kant, Hegel – non ha alcun intento storiograficamente forte. Più chiaramente: non si è trattato di anticipare dei capitoli di una storia delle filosofie della speranza, ma semplicemente di “giocare” ermeneuticamente con alcuni passi della tradizione che mettono in scena i nodi il cui approfondimento ho ritenuto funzionale alla delineazione di quella struttura originariamente dialettica della speranza. Tutto ciò può evidentemente comportare una delusione da parte degli specialisti, ma credo che non sia per questo ingiustificato da un punto di vista teoretico, dal momento che attraverso questi confronti mi pare che l’obiettivo originario sia stato messo a fuoco.

Il primo capitolo – *Lineamenti di una teoria dialettica della speranza* – è quello in cui provo a riordinare le idee e a sintetizzare gli elementi caratterizzanti una definizione ristretta della speranza nella sua forma dialettica. In particolare emergeranno due nodi cruciali: la questione della totalità e il lavoro sul negativo. Alla centralità della categoria della totalità sarà dedicato un paragrafo che, attraverso il confronto con Heidegger, cerca di mettere in luce come la speranza permetta di cogliere la profondità della totalità assai di più che la trascendentalità dell’essere-per-la-morte. Al lavoro sul negativo sarà dedicato un paragrafo che, attraverso una lettura di Marcel, metterà in luce la necessità della dialettica e la connessione stretta con l’eticizzazione dei termini ontologici.

Il secondo capitolo – *Ermeneutica e dialettica. Uno studio sul Parmenide di Platone* – è quello che all’apparenza si distacca di più dai temi prevalenti della ricerca. In esso infatti la questione è piuttosto ribaltata: non quanta

dialettica vi sia nella speranza, ma quanta speranza vi sia nel metodo della dialettica. In realtà questo ribaltamento ha delle conseguenze di non poco conto. Innanzitutto dimostrare come anche il metodo filosofico è una pratica di speranza, dal momento che in esso il discorso si manifesta come apertura. In secondo luogo dimostrare come questa apertura è dialettica in quanto è in vista della verità e all'interno di una relazione. È la dialettica dialogica che riprende il sopravvento (almeno letterario) sulla semplice tecnica dialettica. Alla fine, però, questa doppia possibilità metodologica – dialettica o dialogica – finisce per diventare un conflitto di interpretazioni che riguarda anche la speranza e il suo contenuto. La dialettica è una modalità vivente attraverso cui si producono i discorsi e si svolgono “verso il meglio” o è una struttura ontologicamente fissata dalla metafisica dei principi? In quest'interrogativo risuona un conflitto tra una lettura ermeneutica e una lettura dualistica della struttura dialettica della speranza. La mia scelta sarà – non è difficile anticiparlo – per una radicale ermeneuticità della dialettica, per cui essa è sempre relazione di discorso in vista di una verità che ci trascende e che non ci domina. Come per la speranza, non si tratta tanto di giungere alla conclusione quanto di camminare. Il modello socratico apre la dialettica all'ermeneutica dell'intersoggettività dialogale e della eticità del mondo. In questo modo il “ritorno al mondo” non diventa solo un'indicazione strutturale della speranza, ma anche una pratica decisiva dello stesso metodo filosofico di approssimarsi alla speranza.

Il terzo capitolo – *Della speranza e del sapere. Lettura della Dialettica kantiana* – è quello più controverso. Ad esso sono affidate infatti le argomentazioni determinanti per la buona riuscita della definizione ristretta della speranza. Il profilo ermeneutico con cui ho dovuto approc-

ciarmi è decisamente limitato: non solo esso non tiene conto del quadro complessivo dei passi kantiani dedicati alla speranza, ma addirittura esso si limita a fissare l'attenzione soltanto sulla dinamicità del rapporto tra alcune pagine della *Dialettica trascendentale* (in particolare l'*Appendice*) e alcune pagine del *Canone della ragion pura*. Scelta rischiosissima, con la quale consapevolmente metto tra parentesi sia la direzione religiosa sia la dimensione pratica della speranza kantiana. Nonostante questo, sono convinto che proprio questa scelta così rischiosa abbia permesso, alla fine, di cogliere con un'evidenza particolare sia quel sapore dialettico che ho messo in luce nel primo capitolo sia, attraverso il riferimento al *Canone*, quella tessitura etica che appartiene all'orizzonte della speranza.

Il sapore dialettico si manifesta soprattutto nella distinzione ricorrente tra uso regolativo e uso costitutivo che, pur non essendo da Kant applicata alla speranza, si può indirettamente applicare ad essa e al suo rapporto con l'ideale del sommo bene. Si comprende anche dal titolo del volume quanto questa distinzione risulti decisiva per l'intero percorso (forse anche assai di più di quanto lo sia per l'itinerario kantiano).

La tessitura etica della speranza emerge invece nella straordinaria narrazione kantiana dell'inferenza della speranza, costruita plasticamente intorno ad una connessione impossibile eppure necessaria, quella tra felicità e giustizia. La sua attualità mi appare ancora indiscutibile: è come riconoscere che quella totalità che rappresenta l'orizzonte della speranza non possa non compiersi in una domanda di felicità ma, contemporaneamente, che questa felicità è incompiuta, dimidiata, inesigibile, se non passa per il processo del mondo che definiamo giustizia. Così l'uomo che spera – e che spera di essere degno della felicità – non può

che far ritornare al mondo la sua speranza sotto forma di giustizia.

Il quarto capitolo – *La tenerezza nei confronti del mondo. Di un sapere senza speranza in Hegel* – non è un capitolo dedicato direttamente ad una lettura dei testi hegeliani. Piuttosto in queste pagine mi limito a comprendere i motivi per cui, nel passaggio dalla dialettica kantiana a quella hegeliana, il sapere finisca per sormontare la speranza. Ora, non si tratta semplicemente di riconoscere che questa superiorità è sancita per il fatto che quella di Hegel è una “dialettica dell’annientamento” mentre quella di Kant è una “dialettica della negazione” (interpreto sinteticamente alcuni passaggi blochiani). Nemmeno si tratta di limitarsi al fatto che l’ontologizzazione della dialettica consuma proprio quel residuo regolativo che invece era all’opera nella *Dialettica* kantiana. La vera e più profonda motivazione emerge a mio avviso nell’istante in cui Hegel accusa Kant di avere ceduto al mondo, avendone provato tenerezza. Questa tenerezza nei confronti del mondo lascia intuire molto nei riguardi dell’efficacia e del potere che ha la speranza di ritornare al mondo. Davvero la dialettica della speranza può garantire un ritorno al mondo più “trasformativo” della dialettica del sapere assoluto? Come si vedrà, pur restando io convinto della necessità di quella tenerezza provata da Kant, non posso che riconoscere che nell’orgoglio del sapere assoluto c’è un profilo che suggerisce ancora alcune ineludibili correzioni di rotta ad una dialettica della speranza.

L’effetto conclusivo che vorrei lasciare al lettore (ma con ciò lo condiziono troppo!) è di un percorso che ha chiarito dei nodi e contemporaneamente aperto uno spazio ulteriore di riflessione. Vorrei che il lettore percepisse che

qualcosa davvero manca. Come ho scritto da subito, infatti, queste pagine sono necessarie ma sono del tutto propedeutiche ad un lavoro più complessivo che si tratta di proseguire. Ciò che manca alla fine di questo lavoro è dunque ciò che questo lavoro ha aperto e istruito con un'evidenza metodologica che, per conto mio, mi pareva necessaria. Segnalo alcune direzioni su cui si tratterà di tornare e che qui vengono lasciate in ombra.

La prima direzione è quella del profilo teologico della speranza. Qualcuno, legittimamente, mi accuserà di avere costruito una struttura originaria della speranza senza aver fatto riferimento a Dio. Qualcun altro, altrettanto legittimamente, potrà dirmi che la mancanza dei riferimenti teologici non riesce a dissimulare un'apertura che vuole essere necessariamente metafisica e che, insomma, questa struttura non è propriamente la via più breve ed efficace per fare della speranza una virtù che costruisce un mondo più giusto. Trovo che queste due obiezioni possano essere corrette, ma entrambe fuori tempo. Il mio intento è infatti qui di indicare una via, uno spazio dentro cui la speranza è contemporaneamente via di fuga e via di ritorno, spazio extraterritoriale e spazio d'immanenza. Questa contemporaneità non è dualistica ma è virtuosamente dialettica. Trovo per esempio che la distinzione tra teleologia ed escatologia sia troppo spesso una lotta per il riconoscimento di un primato che, molto semplicemente, non è all'ordine del giorno della speranza. Le narrazioni escatologiche infatti – anche nelle loro tradizionali versioni religiose – non rinunciano affatto alla teleologia. Come ci accorgiamo spesso (con effetti assai spiacevoli, tra l'altro), la visione escatologica diventa un modo attraverso cui finalizzare il mondo e, allo stesso tempo, non c'è narrazione escatologica che non contenga in sé anche una forma di “felicità di

questo mondo". Allo stesso modo ogni rappresentazione teleologica – se accetta la natura dialettica della speranza – non può che fare i conti con una sospensione escatologica della totalità sperata, della quale la morte è l'epifenomeno più chiaro. È il misterioso annuncio blochiano secondo cui «i morti ritornano trasformati». Quest'affermazione è semplicemente teleologica oppure essa si orienta – magari non più di questo – verso una enigmatica profezia escatologica? Credo che ogni discernimento sia opportuno, ma solo all'interno di questo contesto dialettico che tiene insieme gli estremi e non decide preliminarmente né pregiudizialmente, semplicemente perché ha accettato di non poter ridurre la speranza al suo sapere.

La seconda direzione è quella di un'ermeneutica estesa dei vissuti della speranza. È evidente che questa direzione dovrà risultare determinante per verificare la capacità della struttura formale della speranza di corrispondere al senso profondo delle esperienze di speranza. Se essa libera il gioco delle interpretazioni permettendoci una comprensione più adeguata, allora il suo valore sarà verificato positivamente. Per fortuna, dunque, il buon esito di queste pagine non dipende da queste pagine (che è un modo assai raffinato per eludere i giudizi!).

Infine, *la terza direzione è quella di costruire una piccola storia della filosofia della speranza.* Mi pare infatti che i risultati raggiunti possano facilitare uno strano allargamento della filosofia della speranza. Come il capitolo su Platone testimonia, si tratta infatti di cercare non soltanto la tematizzazione della speranza, ma anche la tematizzazione di una dialettica che si muova costantemente all'interno di un contesto del sapere che eccede il sapere e lo rende possibile. Non voglio con questo identificare una storia della filosofia della speranza né con una storia dell'ermeneutica

né con una storia della filosofia dell'intersoggettività. Di sicuro però la definizione ristretta della speranza permette anche di allargarne gli orizzonti filosofici dentro cui essa si viene a collocare. La speranza originaria è infatti dialetticamente legata al modo in cui il sapere rivela un'eccedenza, secondo forme tradizionalmente filosofiche: la totalità, l'intersoggettività, il bene aldilà dell'essere.

Insomma, sono questi alcuni degli interrogativi cui *non* voglio rispondere in queste pagine. Ad altri, invece, ho *sperato* di rispondere. Avendo sperato però, posso permettermi di non aver risposto *del tutto*. Perché la speranza è solo una regola e il suo assoluto compimento ne spegne il fuoco. Se questo libro è imperfetto, è perché io possa continuare a sperare di rispondere. Ma se questo libro vale qualcosa, è perché io non ho smesso di sperare e di lavorare perché un senso si sia liberato attraverso il lavoro che mi è concesso fare. Mi affido al lettore, dunque. Possiamo sperare insieme, finalmente.

* * *

Come accade ogni volta, alla fine della stesura di un libro è la compagnia di tanti volti ciò che resta davvero. Ringrazio innanzitutto Giovanni Ferretti, Roberto Mancini, Carla Canullo e Fabiola Falappa, per la condivisione filosofica di quest'altro tratto di strada. Ringrazio poi mio padre e, in particolare, mia madre anche per aver accettato di rileggere il testo nella sua ultima versione. Ringrazio infine Silvia, Filippo, Guido, Paola, Matteo, Emilio, Giusy, Gianni, Domenico, Pierpaolo per la loro compagnia e i loro suggerimenti, diretti o indiretti ma incessanti e sempre preziosi.

INDICE

Introduzione	9
Lineamenti di una teoria dialettica della speranza	25
1. <i>La speranza come regola trascendentale</i>	25
2. <i>Tutto è possibile? Primo caso filosofico esemplare: Heidegger (lettura dei §§ 46-54 di Sein und Zeit)</i>	61
3. <i>Totalità, dialettica, speranza. Secondo caso filosofico esemplare: Marcel</i>	94
4. <i>Del contenuto di speranza della dialettica</i>	114
Ermeneutica e dialettica	
<i>Uno studio sul Parmenide di Platone</i>	131
1. <i>Premessa</i>	131
2. <i>La potenza della dialettica (dynamis tou dialegesthai)</i>	144
3. <i>Una radicale alternativa</i>	164
Della speranza e del sapere	
<i>Lettura della Dialettica trascendentale di Kant</i>	179
1. <i>Il destino della speranza nelle avventure della dialettica</i>	179
2. <i>Dialettica trascendentale e logica del paradosso</i>	201
3. <i>Regolativo e Costitutivo</i>	210
4. <i>Dalla dialettica trascendentale alla speranza razionale: il Canone della ragion pura</i>	226

La tenerezza nei confronti del mondo	
<i>Di un sapere senza speranza in Hegel</i>	257
1. <i>Il sapere assoluto: una salvezza senza più speranza</i>	257
2. <i>La tenerezza nei confronti del mondo</i>	283
Conclusione	309
1. <i>Della speranza e degli oppressi</i>	309
2. <i>Il sogno (in avanti) di una cosa.</i> <i>Della speranza come esperienza anticipante</i>	314
3. <i>La prassi ermeneutica e la speranza.</i> <i>Dei tutti e della giustizia</i>	326

Roberto Mancini

Visione e verità

Un viaggio nella fenomenologia
attraverso le *Ideen I* di Edmund Husserl

pp. 298 - € 17,50

Sergio Labate

La verità buona

Senso e figure del dono nel pensiero contemporaneo

pp. 368 - € 20,00

Alessandra Cislaghi

Il sapere del desiderio

Libertà metafisica e saggezza etica

pp. 280 - € 15,00

Paola Mancinelli

Cristianesimo senza sacrificio

Filosofia e teologia in René Girard

pp. 208 - € 14,50

Raimon Panikkar

L'esperienza filosofica dell'India

pp. 232 - € 16,60

Sergio Labate

La sapienza dell'amore

In dialogo con Emmanuel Lévinas

pp. 272 - € 17,50

Roberto Giusti

Antropologia della libertà

La comunità delle singolarità in Hannah Arendt

pp. 184 - € 13,90

Italo Mancini

Kant e la teologia

pp. 256 - € 10,50

