

# METAFISICA DELL'IMMANENZA

Scritti per Eugenio Mazzarella

Volume II  
Etica e religione

A cura di  
Pierandrea Amato, Alberto Giovanni Biuso,  
Vincenzo Bochicchio, Maria Teresa Catena, Felice Masi,  
Valeria Pinto, Nicola Russo, Simona Venezia

 MIMESIS



Il presente volume è pubblicato con i contributi del Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università degli Studi di Napoli Federico II (Progetti di ricerca dipartimentali 2018 e 2019) e di EuRoad (EUROpa trADita: genealogie, visioni, conflitti e saperi)

Dipartimento di Scienze Umanistiche - Università di Catania



MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)  
[www.mimesisedizioni.it](http://www.mimesisedizioni.it)  
[mimesis@mimesisedizioni.it](mailto:mimesis@mimesisedizioni.it)

Isbn: 9788857580210

© 2021 – MIM EDIZIONI SRL  
Via Monfalcone, 17/19 – 20099  
Sesto San Giovanni (MI)  
Phone: +39 02 24861657 / 24416383



# INDICE

|   |    |
|---|----|
| INTRODUZIONE  | XI |
| RINGRAZIAMENTI  | XV |
| I.  |    |
| IL DIVINO NELL'UOMO: FRA ORIENTE E OCCIDENTE<br><i>di Bruno Forte</i>   | 21 |
| ORO. LA PREGHIERA COME ATTO SOCIALE<br><i>di Virgilio Cesarone</i>  | 31 |
| DIO, LIBERTÀ E RICONOSCIMENTO (PICCOLI PENSIERI DI UN MATTINO)<br><i>di Carmelo Vigna</i>                             | 45 |
| VITA ABSCONDITA<br><i>di Salvatore Giammusso</i>  | 49 |
| UNA STERMINATA DISTESA DI PRATICHE: LA VITA DEL SAPERE<br>COME TRANSGENERAZIONALITÀ<br><i>di Rossella Fabbrichesi</i> | 63 |
| LA VITA, PRINCIPIO E FONDAMENTO DELL'UMANO CHE 'PUÒ' RIMANERE<br><i>di Rocco Gentile</i>                              | 73 |
| DELLA DECISIONE TECNOLOGICA SULL'UMANO. IL MALESSERE<br>METAFISICO<br><i>di Adriano Pessina</i>                       | 83 |
| ANTIGONE IN DIVENIRE. UNA RIFLESSIONE SULL'"UOMO" RESILIENTE<br><i>di Stefania Achella</i>                            | 95 |

|   |     |
|---|-----|
| COME PUÒ IL SUOLO SCONVOLTO SOSTENERE LA CASA DEL FUTURO?<br>L'UMANESIMO PROSSIMO PRESENTE/VENTURO<br><i>di Gianluca Giannini</i> | 109 |
| NELLA RISPOSTA DELL'ALTRO. NOTA SULL'UMANIZZAZIONE<br><i>di Carmine Di Martino</i>  | 127 |
| HOMO RESPONSABILIS. TRA CURA DEL MONDO, ANTROPOLOGIA<br>E AGIRE ECOLOGICO<br><i>di Gianluca Cuzzo</i>                             | 157 |
| NEL TEMPO DELLA CRISI: TRA UN SENSO SMARRITO E POSSIBILI<br>ORIZZONTI DI DIALOGO<br><i>di Ferruccio De Natale</i>                 | 173 |
| ETICA LAICA ED ETICA COME FRATERNITÀ<br><i>di Francesco Coniglione</i>  | 185 |
| INDIVIDUI, POPOLI E CULTURE TRA ORIENTE E OCCIDENTE<br><i>di Giancarlo Magnano San Lio</i>  | 201 |
| DA KANT A LIBET. RAGIONANDO ANCORA DI LIBERTÀ E<br>RESPONSABILITÀ<br><i>di Valerio Meattini</i>                                   | 213 |
| SIMULARE EMOZIONI. MACCHINE MORALI O SOGGETTI EMPATICI?<br><i>di Anna Donise</i>  | 229 |
| RAGIONI E PASSIONI<br><i>di Luigi Cimmino</i>   | 243 |
| LA PROGRAMMAZIONE DELL'IDENTITÀ NELLA MODERNITÀ AVANZATA<br><i>di Joaquin Mutchinick</i>  | 257 |
| INCERTEZZA, EURISTICHE E SCELTE DELIBERATE.<br>UNO SPUNTO DI RIFLESSIONE SULLE SCIENZE COMPORTAMENTALI<br><i>di Marco Stimolo</i> | 269 |

|  |     |
|--|-----|
| NELLA SOLITUDINE NEL DESIDERIO. L'UMANO DOPO L'UOMO<br>E LA SMORALIZZAZIONE DEL MONDO.<br><i>di Alessandro Arienzo</i>         | 279 |
| CRISI O TRASFIGURAZIONE DELLA DEMOCRAZIA RAPPRESENTATIVA?<br><i>di Giuseppe Cacciatore</i>                                     | 293 |
| CONTRO LA DEMAGOGIA: CRISI DELLA POLITICA E DESTINO<br>DELLA DEMOCRAZIA<br><i>di Giuseppe Acocella</i>                         | 305 |
| IL BAROMETRO DELLA DEMOCRAZIA.<br>AUTORITARISMO E DIRITTI CIVILI DURANTE LA PANDEMIA COVID-19<br><i>di Vincenzo Bochicchio</i> | 321 |
| ESPERIENZA GIURIDICA E RICERCA INTERDISCIPLINARE.<br>UNA BREVE RIFLESSIONE<br><i>di Lucio De Giovanni</i>                      | 331 |
| FUNDAMENTOS PARA UMA TESE DO REAL ONTO-ANTROPOLÓGICO<br>DO DIREITO E DA FILOSOFIA DO DIREITO<br><i>di José de Faria Costa</i>  | 335 |
| MUTAMENTI DELLA FILOSOFIA DEL DIRITTO DEL LAVORO<br><i>di Mario Rusciano</i>   | 353 |
| UN SOVRUMANO SILENZIO E UNA PROFONDISSIMA QUIETE<br><i>di Maria Teresa Catena</i>  | 367 |

## II.

|   |     |
|---|-----|
| EGO SUM QUIA TU ME RESPICIES.<br>CUSANO E L'UTOPIA DELL'ASSOLUTO<br><i>di Enrico Peroli</i>                   | 383 |
| LE STRATIFICAZIONI DELL'IDEA DI EUROPA NELLA RIFLESSIONE<br>DI ERNST TROELTSCH<br><i>di Giuseppe Cantillo</i> | 399 |

|  |     |
|--|-----|
| DI IDENTITÀ E DIFFERENZE. APPUNTI SU HEIDEGGER, LÉVINAS<br>E ARENDT<br><i>di Paolo Amodio</i>  | 425 |
| CRONACHE DI UN TEMPO DI CRISI<br><i>di Rossella Bonito Oliva</i>   | 439 |
| LA COLPA, IL TEMPO, IL PATICO NELLA LETTERATURA ESISTENZIALE.<br>MINKOWSKI BINSWANGER MASULLO PIOVANI<br><i>di Pio Colonnello</i>  | 453 |
| “DEMONICO”-“DEMONIACO”. APPUNTI SU JASPERS, TILlich,<br>MEINECKE, MANN<br><i>di Domenico Conte</i>   | 471 |
| MISTICA E MITO, ORIENTE E OCCIDENTE IN GERMANIA,<br>DAL PRIMO DOPOGUERRA A WEIMAR<br><i>di Stefano Poggi</i>   | 491 |
| “ACUTEZZA E PROFONDITÀ DEL PENSIERO”: LA “SPINA”<br>DELLA MISTICA IN HEIDEGGER<br><i>di Leonardo Samonà</i>  | 503 |
| HERMENEUTISCHE PHÄNOMENOLOGIE DES DASEINS<br>UND CHRISTLICHE THEOLOGIE<br><i>di Friedrich-Wilhelm von Herrmann</i>   | 519 |
| MARX, HEIDEGGER, AXELOS. NOTE PREPARATORIE<br>A <i>TECNICA E LIBERTÀ</i><br><i>di Giuseppe Lissa</i>   | 535 |
| L'AZIONE “RADICALE” È QUELLA CHE PORTA A COMPIMENTO<br>IL RADICAMENTO DELL'UOMO NELL'ESSERE.<br>HEIDEGGER INTERPRETA MARX IN DIALOGO CON SARTRE<br><i>di Anna Pia Ruoppo</i> | 543 |
| IN MARGINE ALL'ABISSO. NOTE SU HEIDEGGER E IL NAZISMO<br><i>di Claudio La Rocca</i>  | 561 |

|  |     |
|--|-----|
| DALL'INATTUALITÀ ALL'ANTIQUATEZZA.<br>GÜNTHER ANDERS "EREDE" DI NIETZSCHE<br><i>di Agostino Cera</i>                               | 581 |
| IMMANENZA E <i>PAROUSIA</i> IN MICHEL HENRY. BREVE ITINERARIO<br>NELL'ESSENZA DELLA MANIFESTAZIONE<br><i>di Stefano Santasilia</i> | 599 |
| STORIA E FUTURO DELL'EUROPA IN ROMANO GUARDINI<br><i>di Francesco Miano</i>  | 611 |
| UN NUOVO PENSIERO DEL MOLTEPLICE: SUL "POLITICO"<br>IN MERLEAU-PONTY<br><i>di Luca Vanzago</i>                                     | 625 |
| DIRITTO NATURALE E DIRITTI UMANI IN HANNAH ARENDT<br><i>di Renata Viti Cavaliere</i>   | 637 |

SALVATORE GIAMMUSO  
*VITA ABSCONDATA*

“In ogni tratto generale della vita – così scrive Dilthey in un denso passaggio – si trova una relazione con il significato della vita in genere, e dunque anche qualcosa di insondabile”. In questo contesto l’insondabilità [*Unergründlichkeit*] si riferisce al fatto che un fenomeno strutturale della vita (nascita, genesi e valore, declino ecc.) può dire *qualcosa* della vita come un tutto, ma non può portare a completa espressione l’intero della vita, che resta sempre aperta a nuove possibilità di senso.

Nella scuola diltheyana troviamo ulteriori approfondimenti sul tema. Ad esempio, Georg Misch, scolaro e genero di Dilthey, ha pensato l’insondabilità come nesso di determinazione e indeterminazione, e l’ha messa al centro della sua riflessione sulla *Lebensphilosophie*. A sua volta, Misch ha esercitato un notevole influsso su autori come Plessner, Bollnow e König. In particolare a Plessner si devono riflessioni originali: nella sua concezione l’insondabilità corrisponde alla capacità creativa dell’essere umano, che produce da sé le forme culturali da cui riceve senso la sua esistenza. In un tardo saggio Plessner ricorre alla formula “*Homo absconditus*” per dire che la vita storica è opaca e l’essere umano non può risolversi del tutto né in un concetto astratto né in una comunità sociopolitica. Insondabilità della vita e creatività culturale sono così due aspetti della stessa realtà. Questi pochi cenni bastano a far intendere che l’intuizione di una vita strutturata e sempre ulteriormente determinabile – *vita abscondita* – fa da filo conduttore concettuale per quell’indirizzo di pensiero ermeneutico che da Dilthey e la sua scuola si estende fino all’antropologia filosofica del Novecento.

Viene da chiedersi in che rapporto sia questa concezione di una insondabile potenzialità umana con il più noto filone di pensiero ermeneutico che fa capo a Heidegger e Gadamer. Questi autori si sono opposti al modello di razionalità portato avanti dall’illuminismo e dalle scienze naturali e sociali, cui attribuiscono tutt’al più un valore

tecnico-applicativo. La loro polemica nei confronti dell'illuminismo riecheggia in altre posizioni ermeneutiche: penso ad esempio agli allievi di Joachim Ritter, soprattutto a Odo Marquard, noto anche in Italia per le posizioni che combinano ermeneutica, scetticismo e conservatorismo politico. Considerando questo orientamento tradizionalistico del *mainstream* ermeneutico, parrebbe che anche il concetto di insondabilità vada a rinforzare un atteggiamento scettico nei confronti del progetto razionale della modernità.

In realtà, non è così. E lo si intende non appena si rammenta che già Dilthey riteneva che la via aperta dalla filosofia critica fosse l'unica percorribile per un filosofare moderno; e questo è ancora più vero per la sua scuola: si pensi ad esempio a Bollnow, che ha preso posizione contro il tradizionalismo in cui resta imbrigliata la teoria gadameriana dei pregiudizi. Si può dire che nel complesso la *Lebensphilosophie* di derivazione diltheyana si sia orientata nel senso di una matura modernità, facendosi portatrice di un *ethos* che incoraggia a vivere con fiducia l'indeterminazione e a emanciparsi anche dalle illusioni che lo stesso illuminismo ha generato, senza per questo rinunciare all'idea dell'autonomia, di cui Kant e l'illuminismo sono stati portatori.

1. Muovo innanzitutto dal senso critico del concetto di insondabilità, ricordando che Dilthey si è opposto a quella teologia secolarizzata che è la filosofia hegeliana. Come è noto, Hegel è convinto che la storia sia retta da un *logos* universale. Questo tende all'auto-realizzazione, ossia all'attuazione di un'infinita libertà che culmina nell'autocomprensione concettuale, di cui anche i fenomeni individuali e le scienze empiriche sono parte. Orbene, Dilthey non condivide questa impostazione logico-metafisica: per lui il pensiero è una funzione della vita e non può pretendere di esporre l'intero della vita in un sistema di filosofia; un sapere scientifico moderno deve piuttosto rimanere ancorato ai fenomeni particolari. Per questo Dilthey guarda al modello teorico del criticismo kantiano, dal cui impianto si distanzia solo per denunciare l'astrattezza del soggetto trascendentale, nelle cui vene "non scorre sangue". La critica della ragione storica va dunque interpretata come un lungo e ripetuto tentativo di elaborare una "logica" della vita, capace di essere fedele allo spirito antimetafisico del criticismo e di restituire l'esperienza storica con categorie concrete e dinamiche.

Come poi ha mostrato Misch, questa critica diltheyana al formalismo criticistico colpisce *ante litteram* anche un'ontologia come quella heideggeriana. Dal punto di vista della *Lebensphilosophie*, anche l'ontologia heideggeriana cerca una struttura formale dell'esistenza, cui accorda un valore fondamentale. Essa distingue tra il piano dell'esistenza autentica e la dimensione "deietta" della quotidianità inautentica, attribuendo alla vita naturale e al mondo della vita storica lo status di possibilità derivate. Proprio questo ha contestato l'ermeneutica di scuola diltheyana. Rispetto all'ontologia fondamentale, essa ha sviluppato una più adeguata considerazione del *bios*, e anche un diverso atteggiamento rispetto alle scienze naturali (ma così anche diverse posizioni di scuola fenomenologica più aperte all'interazione con le discipline empiriche – si pensi su tutti al caso del filosofo e psichiatra Erwin Straus); vi troviamo anche un più maturo concetto di storicità, pensato a partire dal rapporto con il nuovo, il diverso, l'imprevedibile. In base al principio di insondabilità ogni fenomeno individuale rappresenta qualcosa di strutturato e particolare; di qui deriva che il confronto etico-politico con l'individualità estranea non può essere trattato come momento derivato o "deietto", e va inteso piuttosto come incontro attraverso cui si forma l'identità personale e sociale. Come si comprende già a questo punto, l'idea dell'insondabilità non sbocca in uno scetticismo conservatore, e propende invece per le istanze più avanzate della modernità, da un'etica della naturalezza e della "vita", a un'etica interculturale della tolleranza, pensata nel suo senso pregnante come riconoscimento dell'individualità, proprio per quello che la rende differente.

Aggiungo qualcosa sulla portata teoretica del principio di insondabilità. Mi riferisco ora a Bollnow, che ha riformulato il tema dell'insondabilità in termini adatti al dibattito contemporaneo. Per lui le discipline ermeneutiche, le *Geisteswissenschaften*, devono regolarsi in modo da porre questioni aperte, ossia questioni che ammettono risposte – al tempo stesso – oggettive e in linea di principio ulteriormente determinabili. Questo principio metodologico riflette il sapere che appartiene al piano della vita irriflessa: qui opera già sempre, da un lato, una comprensione di senso oggettiva e relativamente condivisa; ma in linea di principio è sempre possibile l'esperienza di una nuova comprensione di senso che porti a nuove forme relativamente condivise di oggettività. Affermando questa tesi, l'ermeneutica di Bollnow si distingue dall'ontologia ermeneutica,

al di là di ogni affinità. Entrambe sono avversarie del soggettivismo moderno a partire da Cartesio ed entrambe rivendicano l'originaria situazione storico-culturale dell'essere umano, ma il principio della questione aperta è incompatibile con la rigida contrapposizione di verità extrametodica e metodo scientifico. Esso introduce una concezione più unitaria del sapere, e affida alle discipline umanistiche il compito di rendere oggettivamente comprensibile il mondo della vita, studiando la realtà come testo (così poi anche Ricœur), come tessuto di relazioni strutturali attraverso le quali le parti sono connesse e rinviano al tutto. Con questo richiamo al metodo filologico, al paradigma relazionale e al principio della questione aperta Bollnow riconosce la finitezza e l'apertura della ricerca a nuovi risultati, senza per questo rinunciare all'ideale dell'oggettività.

2. Le riflessioni di Bollnow sul tema di un'ermeneutica della vita si estendono lungo un arco temporale che va dagli anni Quaranta agli anni Ottanta, ma le idee chiave sono già prefigurate nelle riflessioni che Plessner ha svolto tra la fine degli anni Venti e gli anni Trenta. In *Potere e natura umana* (1931) Plessner ha ripreso e radicalizzato in modo originale le tesi diltheyano-mischiane. Egli attribuisce a Dilthey il merito di aver impostato sotto l'aspetto storico la questione di una critica della ragione, affermando così il principio della reciproca dipendenza tra la vita e le forme della cultura. Questo è il contesto sistematico in cui si inserisce la concezione plessneriana: parlare di insondabilità della vita significa per lui rivendicare la circolarità tra forme culturali e il potere umano che le istituisce. Che la vita sia insondabile vuol dire che non c'è un punto archimedeo che possa valere come inizio incondizionato del sapere: siamo già sempre immersi in contesti di senso, che le decisioni formano ulteriormente; contesti e interpretazioni della vita sono in un rapporto circolare di condizionamento reciproco. Così Plessner rivendica, da un lato, la storicità come appartenenza a un orizzonte di vita, e dall'altro la creatività teorica e pratica che dà ulteriore forma alla vita.

Si obietterà: ma questa concezione di una vita umana sempre situata in contesti determinati, sempre ulteriormente determinabile, non apre al relativismo storico? Non direi. Essa afferma che i saperi storici sono strettamente connessi a una prospettiva, e dunque non possono avere il carattere dell'universalità; ma per il resto sono proprio le diverse prospettive a rendere accessibile

un'oggettività rispetto a cui si può essere pro o contro. Che l'universalità sia esclusa, si comprende: essa è propria di un sapere che ha nell'esperimento il suo banco di prova: nel caso delle scienze naturali Plessner segue una suggestione di Misch e parla di una *cognitio circa rem*, ossia di un tipo di conoscenza che sonda il reale riducendolo a una costellazione di grandezze misurabili. In questo tipo di conoscenza *circa* fenomeni sperimentali è già contenuta la possibilità di elevarsi "cartesianamente" al di sopra della *Wirkungsgeschichte*. Senonché, le discipline umanistiche non possono aspirare a questo tipo di cartesianesimo perché danno per presupposta la storicità della vita, e cioè la circolarità tra forme della cultura e creatività culturale. Come dovranno procedere allora? La risposta di Plessner è coerente: *se* (è una possibilità interpretativa, non una determinazione ontologica) si prende in senso vincolante questa circolarità tra apriori e aposteriori, tra cultura e decisioni, allora ogni forma di sapere orientato al comprendere assumerà i suoi oggetti come insondabili in linea di principio.

Conviene qui ricordare Stendhal e la sua teoria dell'amore. Non è la bellezza ad attrarre l'amore – dice Stendhal –, ma è innanzitutto l'amore a rendere bello il suo oggetto. La struttura di questo argomento vale anche per la teoria plessneriana: non sono gli oggetti storici a essere di per sé insondabili (affermare questo significherebbe ricadere in quel dogmatismo che il filosofare moderno a partire da Kant ha lasciato dietro di sé), ma è proprio il tipo di questione, orientata alla comprensione degli oggetti stessi – *cognitio rei* –, a renderli insondabili. In questo caso il ricercatore non può pretendere di porsi al di fuori o al di sopra di una connessione storica, quasi neutralizzando le proprie precomprensioni; anzi è proprio l'insieme dei talenti e delle motivazioni particolari e soggettive a schiudere il campo dell'oggettività. Nel campo delle discipline umanistiche oggettività e prospettiva sono intrecciate, e proprio questo rende gli oggetti sempre ulteriormente determinabili. Questa particolarità dei saperi qualitativi non è il residuo di un sapere prescientifico; le discipline ermeneutiche sono tanto moderne quanto le scienze naturali: entrambe partono dal primato della questione di ricerca che interroga il suo oggetto ed entrambe sono aperte al futuro. Anche il campo della vita storica – che è vita passata – risulta perciò infinito e inesauribile.

Ho già accennato al fatto che l'ermeneutica di scuola diltheyana costruisce l'oggettività seguendo il filo conduttore offerto dai nessi strutturali che legano tutto e parti. Proprio questo è il punto che la distingue da altre forme di filosofare ermeneutico orientate in senso relativistico e scettico. Lo vediamo bene in Plessner. Se le forme della cultura e l'essere umano che le crea sono strettamente connessi, allora si potranno comprendere le prime alla luce del secondo, e viceversa. Bollnow riprende Plessner e chiama la prima procedura – quella dalle forme culturali ai bisogni “principio della riduzione antropologica”. Il principio stabilisce che gli ambiti della cultura (religione, arte, economia ecc.) costituiscono totalità determinate che vanno comprese a partire dai bisogni che soddisfano. In questo caso si “legge” la parte in base alla funzione che svolge nel tutto. Ma a questo principio si affianca anche la procedura inversa, che cerca di intendere l'essere umano nella sua interezza a partire dalle strutture culturali. Questo è il cosiddetto principio dell'*organon*, che usa una parte – nel caso di Plessner la politica, nel caso di Bollnow le tonalità emotive – per avanzare ipotesi sull'articolazione della vita nel suo insieme.

In entrambi i casi l'influsso della *Lebensphilosophie* è evidente. Nel primo caso sta nel ricondurre un'oggettività culturale apparentemente autonoma alle scelte e ai bisogni che la sorreggono. Ma anche nel secondo caso si avverte un motivo diltheyano, in particolare quella massima secondo cui ciò che l'uomo è, glielo dice solo la sua storia. Questa è la cosiddetta via indiretta del comprendere, che indaga identità culturali attraverso l'analisi delle espressioni della vita. In entrambe le procedure si mettono a fuoco le relazioni strutturali tra parti e tutto. La prospettiva adottata dipende dall'interesse conoscitivo del singolo ricercatore. Ma la relazione resta come utile espediente conoscitivo e si lascia generalizzare in quello che Bollnow ha chiamato “principio dell'interpretazione antropologica dei fenomeni particolari della vita umana”: di fronte a un qualsiasi fenomeno del mondo della vita che susciti l'interesse, lo studioso potrà ben domandarsi come debba essere articolata una totalità determinata affinché il fenomeno particolare vi appaia dotato di senso. Svolta in questo senso, la ricerca qualitativa nelle discipline umanistiche procede in senso integrativo poiché indaga le relazioni tra parti e intero, interpretando il senso del tutto alla luce della parte, e viceversa il senso della parte alla luce del tutto. Come si intuisce, le

due direzioni di ricerca sono opposte e complementari; ma sono anche reversibili poiché in una prospettiva post-metafisica non si può ammettere uno spirito che sia soggetto e sostanza del mondo storico. Il sapere tratta fenomeni individuali, e li assume in modo flessibile ora come parte e ora come intero determinato.

Se ora ci rappresentiamo il modello ermeneutico gadameriano, possiamo agevolmente cogliere le differenze. La teoria gadameriana contrappone in modo rigido la metodicità delle scienze naturali alla verità extrametodica, e concepisce le scienze dello spirito come l'accadere di questa verità, che si rivela nel dialogo ininterrotto con la tradizione artistico-storico-linguistica in cui è radicati. Al confronto con questo modello (che si trova già in difficoltà nel confronto con spazi culturali non europei), l'ermeneutica di derivazione diltheyana è più unitaria: essa riconosce un unico principio, e cioè l'autonomia dello spirito umano che indaga liberamente il mondo che lo circonda, in un compito inesauribile e infinito. Nel campo delle scienze naturali si sondano costellazioni di fenomeni; nel campo delle discipline umanistiche si indagano oggetti dotati senso. In questo campo il filo conduttore è offerto dalla testura del mondo della vita, ossia dalle relazioni strutturali di una totalità determinata. Questa è l'oggettività possibile per le discipline umanistiche (che quindi è ben diversa dall'universalità propria delle scienze naturali). Con questo approccio, tra l'altro, un'ermeneutica della vita si rivela più estensiva di quella gadameriana; essa si adatta meglio al complesso delle scienze orientate in prevalenza in senso qualitativo: da quelle più vicine alla sfera bio-psicologica a quelle basate sui testi, fino a estendersi a quelle basate su quei quasi-testi che – come ha insegnato Ricœur – sono le azioni sociali e i contesti istituzionali. Si vede poi che le finalità generali delle due impostazioni sono differenti: Gadamer pensa all'ascolto sempre diverso dell'essere che accade nel linguaggio, o tutt'al più al dialogo con la tradizione, che in sede di indagine storica cerca le domande cui un certo fenomeno storico risponde; invece un'ermeneutica della vita nel solco di Dilthey cerca un'oggettività aperta, senza per questo irrigidirsi in una forma di metodologismo positivista. Non a caso, Plessner e Bollnow hanno sottolineato in diverse occasioni che nelle discipline ermeneutiche non si può applicare un unico metodo, ma occorre far ricorso a un pluralismo di metodi di volta in volta adeguati all'oggetto di studio.

3. Vorrei citare un esempio tratto dall'attualità per illustrare il valore euristico di questo modo di procedere in rapporto al tipo di indagine delle scienze naturali. Mi riferisco alla recente pandemia di coronavirus. Guardiamo innanzitutto alla logica della ricerca scientifica in campo biologico-molecolare e clinico. Ricordo un paio di semplici evidenze: la struttura del Cov-2, isolato sul finire del 2019, è omologa, almeno per tre quarti, al virus di Sars-CoV che causò la pandemia nel 2002-2003; ma il virus attuale ha la sua particolarità: è una patologia multisistemica complessa che colpisce vari organi. Sebbene gli studi degli ultimi cinquanta anni abbiano consentito di verificare diverse ipotesi relative ai modi con cui i coronavirus aderiscono alla membrana cellulare, non si sa ancora bene come il virus attuale penetri nelle cellule né si sa se la gravità della malattia sia proporzionale alla quantità di virus entrata in circolo. Orbene, la ricerca di base e la ricerca applicata conducono esperimenti sui meccanismi di penetrazione e sulle strategie utili a prevenirla, anche potenziando gli anticorpi dell'organismo. Per questo fine si avanzano ipotesi, si fanno tentativi con diversi tipi di farmaci e di anticorpi e si verificano i risultati dei protocolli sperimentali. Mentre scrivo, si sta spingendo il lavoro di ricerca sugli anticorpi monoclonali, e occorre appunto testare su larga scala i vaccini ricavati e verificare se siano in grado di offrire una durevole copertura. Se anche – per un effetto di serendipità – si facessero scoperte casuali, la logica della conoscenza sarebbe la stessa: in un contesto di *cognitio circa rem* si riducono processi ignoti a un quadro in buona misura noto. Solo quando si è nella condizione di sondare il fenomeno, ossia di controllarlo da un punto di vista sperimentale e clinico, si è in grado di avviare sperimentazioni su scala più larga e poi arrivare a risultati efficaci.

Ora spostiamo l'obiettivo e mettiamo a fuoco le scelte (o le non scelte) che i soggetti umani hanno compiuto durante la pandemia, con particolare riferimento alla situazione italiana. Chi voglia comprendere questo periodo, si trova di fronte a una realtà sfuggente, ma certo non ignota. È stato chiaro a tutti nella sofferenza il senso del lockdown generalizzato: una forte limitazione delle libertà personali, ai limiti degli arresti domiciliari. La narrazione ufficiale vuole che questo sacrificio sia stato necessario per un bene maggiore, e cioè la salute pubblica, senza la quale non sarebbe pensabile la libertà personale.

Si dice che la decapitazione non sia un rimedio al mal di testa. La battuta corrisponde a un principio di buon senso, che dovrebbe valere anche per la politica, e cioè che la cura non può mai essere peggiore della malattia. La narrazione ufficiale dice appunto che il principio di buon senso è stato rispettato: si è scelto un bene maggiore. Ma siamo certi che sia così? Si tenga presente che il blocco dell'intero Paese ha creato le premesse per il tracollo di un'economia già compromessa e squilibrata, senza contare il clima di sfiducia e di paura che ha generato, per sanare il quale non basteranno legioni di professionisti della salute mentale. E si considerino anche gli aspetti giuridico-politici: esponenti di alto profilo dell'ordine giudiziario hanno affermato che il reiterato ricorso a strumenti amministrativi quali misure urgenti di governo superava i limiti fissati dalla Costituzione. Si pensi ancora al caso emblematico di Roma, capitale di Italia, che nella stagione virale 2019-2020 ha avuto meno casi rispetto all'anno precedente; e si aggiunga pure che – perlomeno all'inizio della pandemia – il virus ha colpito in modo superiore alla media in zone facilmente riconoscibili (per cause naturali e demografiche ancora tutte da accertare), che si sarebbero potute circoscrivere e isolare per tempo se ci fosse stata una volontà politica diretta in questo senso. Invece in diverse altre regioni il virus ha avuto un'incidenza molto limitata, perlomeno fino al “liberi tutti” estivo, che nelle intenzioni doveva porre rimedio al disastro economico creato. Senza cadere in negazionismi fondati su atteggiamenti preconcezioni, rimangono semplici fatti come quelli che ho ricordato. Allora: siamo certi non ci fossero alternative alle scelte effettuate? O in altri termini: siamo certi che le decisioni adottate non siano state nel complesso più nefaste del virus?

È chiaro che in questo caso il lavoro ermeneutico deve avere per forza di cose un andamento diverso da quello delle scienze naturali. Già trovare un accordo in campo scientifico riguardo ai protocolli sperimentali e alle situazioni cliniche non è affatto semplice. Nel campo delle scienze umane si aggiungono complicazioni specifiche: intanto si indaga su una realtà dinamica che può essere interpretata in sensi diversi secondo il punto di vista, e soprattutto parliamo di una realtà non neutra, in cui si agitano passioni personali e sociali facilmente strumentalizzabili per fini politici. Come sempre poi, per le discipline umanistiche vale un principio generale: non ci si può affidare (o non del tutto) alla mi-

surazione e al controllo sperimentale dell'oggetto studiato, né si può ricondurre univocamente qualcosa di ignoto a qualcosa di noto e sondabile. Del resto, è già tutto in qualche modo dotato di senso e comprensibile.

Cosa potrebbe fare allora in questo caso un sapere ermeneutico? È semplice: costruire connessioni di senso che gettino nuova luce su qualcosa che si presenta come ovvio, nonché in certi casi anche dotato del sigillo dell'autorità. Del virus in quanto tale non dirà alcunché, ma potrebbe indagare su diversi aspetti del sistema socio-politico in presenza del virus. In base ai principii di un'ermeneutica della vita occorre prendere un'oggettività culturale in sé apparentemente autonoma, ad esempio il sistema sanitario nazionale nel suo complesso, e ricondurla a determinate scelte politiche. Non ci si può meravigliare che il sistema si sia rivelato largamente impreparato a fronteggiare un'emergenza se si considerano le scelte precedenti di disinvestimento e di privatizzazione. Si dice che gli amici si vedono nel momento del bisogno, e a un livello teorico più sofisticato lo stesso motivo ritorna nel pensiero di Carl Schmitt: non conta lo stato di normalità, ma lo stato di eccezione. Ebbene, lo stato di eccezione ha dimostrato palesemente che le scelte di disinvestire dallo stato sociale non andavano nel senso di difendere la causa pubblica, ma corrispondevano ad altri fini da accertare. Di qui sarebbe agevole ribaltare la prospettiva e chiedere ad esempio come debbano essere articolati nel loro complesso la società e lo Stato italiani perché sia accettabile un sistema sanitario privatizzato, inefficiente e largamente corrotto. In società più liberali del Nord Europa (ma anche in Giappone) queste opzioni non sarebbero concepibili; e dunque si potrebbe ipotizzare che per il sistema Italia sia più accettabile una perdita di libertà piuttosto che un'organizzazione sanitaria efficiente, capace di far fronte all'emergenza. Non appare infondato supporre che in Italia decisioni di questo tipo si inseriscano in uno stile amministrativo centralistico e burocratico, in cui una logica top-down risulta non solo tendenzialmente cesaristica, ma anche incapace di rispondere alle esigenze di cui la Sanità come parte della cultura dovrebbe farsi carico. Non posso addentrarmi nei dettagli, che qui devono rimanere sullo sfondo. D'altra parte, queste sono solo ipotesi di lavoro, che andrebbero appunto messe alla prova nel lavoro di ricerca. Mi preme piuttosto far vedere che i principii di un'ermeneutica della vita permettono di costruire connessioni di senso che

non coincidono necessariamente con la narrazione ufficiale (stampa dell'*establishment* e istituzioni di governo), e possono essere oggetto di discussioni.

Bastano questi pochi cenni per comprendere che questo modo di porre i problemi è ben diverso dall'ascolto degustativo della tradizione storico-letteraria. Certo, si possono sempre trarre motivi di ispirazione dal rileggere Tucidide, Lucrezio, Boccaccio o Camus, specie in frangenti come questi. Il punto è un altro: chi guarda al mondo storico-sociale nella prospettiva su delineata non comprende sempre altrimenti la propria tradizione; piuttosto compie un'altra operazione: estrania la sfera dell'ovvio in modo da rendere più chiaramente visibili connessioni strutturali della vita e consentire nuove e più consapevoli decisioni al riguardo. Che si tratti anche in questo caso di quel cartesianesimo che Gadamer imputa a Dilthey? Non sembra. In base al principio di insondabilità non c'è oggettività che non sia guadagnata dalle decisioni soggettive; e se esistesse, con buona probabilità sarebbe indifferente. Autori come Plessner e Bollnow hanno posto enfasi sulle condizioni soggettive del sapere umanistico: le motivazioni, la veracità, il modo di porre problemi, l'arte del dire e del chiamare in causa, la pregnanza delle ipotesi di lavoro e l'acutezza delle risposte; ed è solo grazie a questo complesso insieme di fattori che un qualche oggetto storico può assumere contorni rilevanti e diventare visibile. Del resto, la soggettività non è qui un feticcio posto al di sopra del mondo della vita; dovremmo piuttosto pensare a uno snodo nella testura del mondo, a partire da cui una trama risulta comprensibile e può essere ulteriormente intessuta. Fuor di metafora: ogni atto di comprensione creativa è sempre situato in determinate strutture del mondo della vita; ma proprio grazie a questo comprendere critico un'oggettività viene sottratta a quella dimensione anonima della vita che semplicemente fluisce, e diventa visibile.

Werner Heisenberg usava dire che in linea di principio non possiamo conoscere il presente in tutti i suoi dettagli. Nel senso del principio di insondabilità, vale qualcosa di analogo per il mondo storico: non possiamo conoscere in tutti i suoi dettagli il passato giacché in assoluto non c'è alcun presente al di fuori di quello che soggettivamente sperimentiamo attraverso le sfere di senso relativamente condivise, per cui ogni ricerca può solo cominciare a partire da queste sfere di senso. Ne deriva che il reale può essere sempre solo ricostruito da una determinata prospettiva; tutte le ipotesi sui

rapporti tra parti e tutto che possiamo avanzare muovono sempre da queste sfere relative e sono in linea di principio fallibili; ma questo non esclude che un'interpretazione creativa possa rendere comprensibile un senso non immediatamente chiaro. Se poggia su questa fiducia in un compito razionale che porti alla luce le strutture inconse della vita, il lavoro ermeneutico non solo non rinuncia all'illuminismo, ma ne prosegue il carattere critico-sociale con altri mezzi. E da questo punto di vista la prospettiva andrebbe piuttosto ribaltata: si dovrebbe chiedere ad esempio se la contrapposizione gadameriana tra verità e metodo non sia troppo esasperata, essa stessa un sintomo della malattia storica che manifesta una perdita di oggettività e apre al relativismo del "comprendere sempre in altro modo".

4. Vengo a un'ultima osservazione. Il concetto di insondabilità è una categoria teologica secolarizzata. Sono insondabili i disegni divini, e un intelletto finito non può intenderli. Dio stesso è nascosto e nessuna determinazione ontologica ne può sondare l'essenza. Essere e linguaggio sono diversi, così come nella cultura orientale il Dao non è il Dao di cui si può parlare. La tradizione occidentale a partire dall'umanesimo moderno ha accentuato l'idea dell'insondabilità umana sostenendo che l'uomo è quello che fa: il suo essere è il suo agire. La sua dignità consiste nell'essere potenzialità aperta.

Plessner si è richiamato a questi motivi umanistici attraverso la mediazione di Kant. La sua teoria tiene insieme l'idea del criticismo, vista come punto culminante della tradizione umanistica, con la scoperta delle individualità storiche. La concezione dell'insondabilità va nella direzione di Dilthey, ma si addentra in un campo il cui ambito eccede di gran lunga quello della psicologia strutturale diltheyana. Nel senso di Dilthey è il rifiuto di un'ontologia: infatti anche l'idea dell'essere umano come potenzialità aperta non è una determinazione ontologica, ma essa stessa un'interpretazione che si tiene aperta al pluralismo delle culture. Ma Plessner prende di mira anche il Dilthey che crede nella piena realizzazione della immutabile connessione strutturale psichica, la quale da un lato è posta a fondamento delle forme culturali e dall'altro rappresenta il compimento dell'essere umano. In Bollnow troviamo accenti simili, là dove egli sostiene – proprio in opposizione al Dilthey che concepisce una struttura invariabile della vita – che nella storia non si dà alcun punto archimedeo. Nella versione contemporanea il principio di insondabilità contesta il

senso teleologico del concetto di struttura. Pensato in maniera radicale, il principio equivale a dire che sono variabili i contenuti dell'auto-comprensione umana, ma lo sono anche le forme della cultura; e con questa tesi perde credibilità l'idea di una struttura formale astratta o di una modalità privilegiata che andrebbe realizzata come compimento dell'umanità. Il principio lascia intendere inoltre che l'essere umano non può mai essere completamente presso di sé né realizzare un presunto fine della storia; il che vuol dire, in altri termini, che nessuna forma di sapere identitario può eliminare la sfida costituita dall'alterità. Ma di qui appare allora problematica anche quell'idea diltheyana secondo cui il comprendere sarebbe ristretto al proprio, al noto, a quanto sia estraneo alla natura. E questo perché, da un lato, anche il proprio porta dentro di sé sempre qualcosa di perturbante ed estraneo; d'altro lato – come precisa Bollnow – c'è anche una natura che si comprende, e non si spiega.

Contro questa concezione contemporanea di una vita insondabile si potrebbe obiettare che essa non sia altro se non un'idea, un postulato infondato, come lo stesso Habermas – un kantiano passato attraverso la scuola della sinistra hegeliana – ha sostenuto nella sua critica a Plessner. Ma la migliore risposta a questo argomento sarebbe quella proprio del Kant che assegna alle idee il compito di mediare fra teoria e vita pratica. Se nel senso di Kant le idee indicano una direzione capace di dare al sapere un'unità che lo orienti, allora si può recepire il concetto di insondabilità come principio di indeterminazione della vita storica. All'incirca – come conviene dire in questo caso – lo possiamo formulare a questo modo: se si determina una qualche struttura ontologica dell'essere umano, allora con grande verosimiglianza si compie un'idealizzazione anticipante in relazione a quello che potrebbe e dovrebbe essere realizzato. E inoltre: se si assolutizzano monumenti e documenti (come fa un piatto storicismo che non ha né domande né risposte poiché nella sostanza è estraneo a ogni forma di vita filosofica e teoretica), allora – penso a *The Waste Land* di Eliot – il sapere può prendere tutt'al più la forma dell'informazione o magari anche della conoscenza erudita; ma in modo molto verosimile andrà perduta quella saggezza che fa sorgere entrambe: l'autonomia individuale e l'apertura al nuovo ed estraneo, che sono entrambi valori decisivi di un mondo pensato in modo pluralistico.

