

IL DOVERE DI MEMORIA ¹

Dopo la fine del periodo ascendente del marxismo e il regresso, sul piano filosofico, delle speranze riposte nelle scienze umane, eccoci al successo di curiosità e forse di stima del biologismo applicato al fatto sociale.

Di fronte ai pericoli che celano questi flussi e riflussi ideologici, sembra, secondo gli intellettuali liberali, che si debba difendere la libertà da due determinismi e la persona umana da due collettivismi.

Questo riflesso di difesa rischia tuttavia di interrompersi, se si intende fare economia di uno sforzo di rinnovamento del pensiero, in questi tempi che Heidegger qualifica come tempi dell'« erranza ». Si è riflettuto abbastanza, in effetti, a ciò che si vuole difendere? La libertà, la persona umana, come e perché ciò vale la pena di essere difeso? Sono queste delle nozioni ultime?

Politicamente parlando, può sembrare così. Ma fermarsi lì, significherebbe ammettere un'autonomia del politico. Sarebbe attenersi alla parola d'ordine di Maurras ripresa dalla nuova destra: politica innanzitutto. Sarebbe confessare che l'uomo è sufficientemente definito come animale politico, e che non c'è altro fine dell'azione umana se non un certo benessere immanente.

Se una tale visione del mondo bastasse ad assicurare effetti-

¹ Riceviamo da Philippe Nemo, e volentieri pubblichiamo, il testo di una conferenza tenuta a L'Àquila il 29.5.1980, organizzata dal « Serra Club » e dalla « Scuola Superiore di Servizio Sociale », come prima di un ciclo volto a trattare i problemi dell'uomo nella società contemporanea.

vamente la libertà e il rispetto delle persone, non ci sarebbe niente in contrario da dire. Ma l'umanità, nel dolore delle sue esperienze, ha giudicato altrimenti e ha inventato la morale, posta a strapiombo sulla politica. La morale ha una portata più vasta: essa formula le regole che ordinano, assoggettano e civilizzano, sia la vita privata che la vita pubblica. « Persona » e « libertà », intese in senso morale, hanno più peso: come potrebbe difenderle sul piano politico l'uomo che non ne facesse i valori di riferimento della sua condotta privata?

Ma la morale, a sua volta, non è autonoma. Vale solo se rimanda a un discorso fondatore che le dà senso, la dota di una logica sostanziale, le apre prospettive escatologiche. Questo discorso, sia esso discorso dei miti, delle religioni o della metafisica, è fondatore in rapporto alla morale perché discrimina i due poli della morale, il bene e il male. La morale, nella generalità delle regole che essa emana, dice quello che è bene e quello che è male. Il discorso fondatore dice che cosa è il bene e che cosa è il male. Esso collega questi valori fondamentali con gli altri valori, se ce ne sono, quelli della conoscenza, dell'estetica, e dell'escatologia, secondo configurazioni diverse, ognuna delle quali identifica una cultura, una scelta esistenziale fra tutte le possibili.

Allora i nostri concetti di partenza, persona e libertà, sono posti in un contesto nel quale assumono il loro senso ultimo, cioè la loro validità esistenziale, ovvero quel rapporto con un certo assoluto che da solo li riveste di un valore sacro e imprescrittibile.

La persona e la libertà possono essere tenute nel concreto stesso della politica per delle idee senza replica, degli obblighi ai quali può pensare di sottrarsi solo quel che la terra ha di più vile, soltanto se la politica riconosce l'autorità dell'etica, e se all'etica stessa l'irrigidirsi in politica viene impedito da un discorso superiore che la orienta e la converte. Questo discorso dallo statuto enigmatico si definisce attraverso il rischio che esso si assume di parlare dell'origine e della fine, ed io lo chiamerò, conservando a questa parola, sotto la sua apparente usura, tutto il suo mistero, il discorso dello *spirito*.

Proprio lo spirito era, ricordiamocelo, il bersaglio di Louis Althusser, quando egli dava come impegno militante ai suoi disce-

poli filosofi marxisti, quello di cacciare gli ultimi resti di « spiritualismo » nel pensiero filosofico francese.

È lui che si rivela, nel senso forte e direi quasi religioso di una « rivelazione », in ogni rivolta contro ogni forma d'ingiustizia e di infelicità, sociale o di natura. Perché quel che c'è di comune in ogni rivolta, è ciò che in essa si rivela: la dignità dell'uomo, cui l'ingiustizia e l'infelicità fanno insulto, la patria che deve essere quella dell'uomo, perché egli viva l'oppressione come un'anomalia e un esilio. Lo spirito è il nome comune di questa patria, sotto le diverse forme della rivolta².

Dunque, malgrado l'apparente distanza, è lo spirito ad essere messo in questione negli slittamenti ideologici di cui vogliamo oggi individuare il pericolo. Restare al di qua di questo punto in cui si articola la rivolta, e schivare il discorso che si impegna a parlarne adeguatamente, significa mancare ciò che qui è in gioco.

C'è in questo vocabolario dello spirito un certo profumo di vecchiezza, tale, lo so, da svegliare il sospetto di qualcuno. Ma soltanto il nostro modo di parlare del mistero è superato, il mistero, e a ragione, non invecchia mai. Forse ce lo renderemo più misterioso, cioè più prossimo, riprendendo coscienza di ciò che il nichilismo del nostro tempo ci ha fatto dimenticare, ma che era familiare per le epoche della teologia: lo spirito, essenzialmente, e non accidentalmente, è cultura e memoria. Questo è qui il mio proponimento.

Per avvicinare l'enigma dello spirito, per togliergli la sua patina e la sua banalità, per rendergli la sua virtù di paradosso, s'impone una via: quella dell'ermeneutica, che è la via che prende ogni cultura. La cultura, sfera dello spirito, criterio dell'umanità dell'uomo, risorsa a cui attinge ogni rivolta, mette in gioco un sapere particolare, che non è quello della scienza e delle tecniche, e che non saprei definire meglio se non come sapere *ermeneutico*.

Le facoltà che producono questo sapere non sono l'intelletto e la sensibilità. Il suo modello non è la logica matematica. Le fa-

² *La Rivolta dello Spirito* è il titolo di un libro recente, molto bello, di Olivier Clément.

coltà responsabili del « sapere » in gioco in ogni opera di cultura sono essenzialmente la memoria e l'immaginazione. La poesia, l'arte, la teologia e la filosofia stessa per un verso sono essenzialmente il prodotto di queste facoltà. La reviviscenza di una memoria culturale attraverso l'operazione dell'immaginazione creatrice costituisce ciò che io chiamo, estendendo il senso tradizionale della parola, l'ermeneutica.

Il termine appartiene al vocabolario teologico e, in misura minore, a quello filosofico. Ma non ci si è resi conto abbastanza che si tratta di un fenomeno comune all'insieme delle produzioni della cultura.

Tutti i tipi di sapere scientifico o miranti alla scientificità, esigono un faccia a faccia diretto e senza mediazione di una coscienza e della natura. Ad eccezione forse della fase della scoperta, la scienza, in quanto integralmente razionale, si dispiega nel presente; le leggi che essa emana sono non temporali; esse sono vere sempre o mai e, se le scoperte sono datate, le leggi, una volta scoperte, valgono invece per ogni tempo. Il tempo non ha, nell'ideale della scienza, una densità propria.

Non c'è una tradizione scientifica. In materia scientifica, si parla di scuole soltanto a proposito di discipline che, come la logica al tempo della Scuola di Vienna, non sono ancora giunte alla soglia della scientificità. La scienza ha orrore della tradizione, perché ogni tradizione sarebbe per essa un ingombro e un freno. La memoria tradizionale, per una scienza, è la memoria dei suoi errori. Per questo la scienza cancella i suoi testi antichi a mano a mano che essa è capace di scriverne di nuovi, che integrino le teorie antiche in teorie nuove che le superano, le inglobano, le rendono caduche e inutili.

Bachelard ha potuto mettere in luce che il passato della scienza è « attuale », nel senso che tutto ciò che, nel passato di una scienza, non fosse più vero oggi, cesserebbe per il fatto stesso di appartenere alla storia della scienza, e appartarrebbe alla storia — differente e obbediente ad un'altra logica — degli errori della scienza. In compenso, tutto ciò che fu autenticamente scientifico in un dato momento del passato, lo è ancora, per definizione, oggi. È così che l'ultimo manuale di matema-

tica, per esempio, contiene, integralmente e senza perdita, la totalità della storia della matematica. Questa non ha affatto bisogno di essere conservata in memoria per se stessa: non aggiungerebbe niente all'edificio attuale della matematica, ne comprometterebbe appunto la scientificità.

In compenso, tutta una serie di tipi di sapere mantengono con la loro storia un rapporto essenzialmente diverso. Essi ritornano senza posa sulla loro storia, sul loro passato, sui loro grandi testi. Non finiscono mai di rileggerli, di esplicitarne il senso, di dialogare con loro. Spontaneamente, quando perseguono il loro obiettivo gnoseologico, essi non si volgono verso il mondo, ma verso *ciò che ne è stato detto* da taluna o tal'altra opera posta a distanza da noi, nel tempo e nello spazio. In questi tipi di sapere, la dimensione del tempo è essenziale: ciò che è avvenuto una volta nel tempo, essi lo considerano un avvenimento singolare, che non ha avuto né avrà un doppione, che non appartiene a una classe di avvenimenti di uguale natura, ragione per cui è essenziale conservarne la memoria.

Sono proprio questi « *savoirs* » del singolare, che possono instaurarsi soltanto nella dimensione della memoria, che io chiamo « ermeneutici ».

La memoria che essi conservano e alla quale attingono è diversamente materializzata. Può trattarsi, nel caso delle religioni del libro, della letteratura o della filosofia, di *corpus* di testi scritti. Nel caso dei miti, del folclore, delle epopee nazionali, delle saggezze popolari, può trattarsi di una memoria orale. Ma può trattarsi anche di una memoria non verbale, come nei riti, nelle feste, nei costumi. L'arte, infine, risulta anche da un processo ermeneutico, in quanto si iscrive in tradizioni artistiche, con le loro opere canoniche, che valgono come modelli normativi e costituiscono l'equivalente musicale, plastico, ecc., di ciò che sono i testi sacri nelle tradizioni esegetiche.

Il fatto che ci interessa, è che questi tipi di sapere ermeneutici sono precisamente gli unici ad essere « culturali ». Difatti, se ci si riflette, sono i soli che mettano in gioco dei *valori* e sono per questo capaci di suscitare un impegno esistenziale. La

scienza, lo si è detto abbastanza, non prescrive mai dei valori; essa descrive dei fatti.

C'è a questo riguardo un'equivalenza di portata notevolmente generale: ogni volta che c'è scienza, c'è neutralità esistenziale. Ogni volta invece che c'è valore, impegno estetico, morale o politico, strapiombo sul mondo per un'esigenza e un orientamento, c'è cosa diversa dalla scienza; c'è un sapere fondato su una dialettica o un misto di memoria e di immaginazione.

Andando oltre, si può affermare che ogni discorso culturale, quando se ne risalga la genealogia, trova la sua fonte in *istituzioni* organizzate specialmente per mantenere una memoria e praticarla con il lavoro immaginativo del commento.

Il carattere esegetico di queste istituzioni è formalmente specificato nel caso delle scuole di teologia. È non meno presente e cosciente nelle scuole artistiche. È disconosciuto, ma reale, nelle scuole e università dell'Occidente umanistico. È non meno reale, infine, in istituzioni che credono che la loro vocazione sia scientifica, come la scuola marxista o psicanalitica, istituzioni che funzionano in realtà come istituzioni esegetiche.

Nel loro caso, bisogna sottolinearlo, è proprio a questo carattere che esse devono, qualunque cosa ne pensino, la loro dimensione culturale: il marxismo e la psicanalisi hanno potuto suscitare — secondo differenti modalità — delle vocazioni e degli impegni « esistenziali » (cioè segnati dall'impronta di un certo assoluto) perché essi non erano discipline scientifiche, *non* erano votati all'esame libero e oggettivo di un mondo, ma alla celebrazione di una memoria.

L'Antico Testamento registra l'evento singolare dell'elezione del popolo d'Israele, con la chiamata di Abramo, l'uscita dall'Egitto, il dono della Torà a Mosè. Il popolo ebraico vive, esiste, si orienta, trova le fonti della sua condotta, delle sue scelte e dei suoi giudizi nell'ermeneutica di questo testo e delle sue stesse interpretazioni conservate in memoria. Così, per lui, soffia lo spirito. Lo spirito ebraico prende forma attraverso la pratica immaginativa di questa memoria.

L'evento del Nuovo Testamento è l'incarnazione del Cristo, la sua morte e risurrezione, la fondazione della Chiesa.

Fuori della sfera del religioso, anche la filosofia ha i suoi eventi e i suoi eroi fondatori. La filosofia romantica tedesca, da Hegel a Nietzsche e fino a Heidegger, è così « ritornata » a ciò che fu l'avvenimento originale e singolare di questo modo di pensiero che è la filosofia: i filosofi greci e innanzitutto i presocratici. La filosofia è nata in Grecia e non altrove. Essa ha poi il suo *corpus* di testi « sacri », cioè non superati, il suo pantheon di eroi di cui ognuno ha vissuto un'avventura dello spirito unica, scoperto terre e segnato dei punti-base tali che nessuno oggi può andare « più lontano », senza rifare prima lo stesso percorso.

Tutti insieme, essi costituiscono una configurazione originale, unica, che è la filosofia occidentale (in questo senso la filosofia è e non può essere che occidentale, se vuol essere una « filosofia »). Il filosofo percorre questo paesaggio di pensieri singolari, di cui ognuno è un posto estremamente avanzato; egli mette i suoi passi nei passi dei grandi filosofi e, salvo quando è lui stesso un grande filosofo, si accorge subito che i suoi passi non lo conducono « più lontano », ma che è già fortunato quando può percorrere autenticamente egli stesso una sezione significativa del percorso. Quanto alla lista dei grandi filosofi, essa non è molto contestata, non più, almeno, della lista dei grandi pittori, dei grandi scrittori, dei grandi musicisti, se ci si attiene ai più considerevoli: i presocratici, Socrate, Platone, Aristotele, Plotino, S. Agostino, S. Tommaso, Cartesio, Spinoza, Leibniz, Locke, Hume, Kant, Schelling, Hegel, Schopenhauer, Nietzsche, Bergson, Husserl, Heidegger...

Non insisto sulle tradizioni artistiche: il fatto stesso delle tradizioni è accertato e incontestato nell'arte. Ogni grande tradizione o scuola artistica è unica, inimitabile, non perfettibile, sufficiente, stabile, quando essa ha raggiunto la soglia dei capolavori dello spirito, in una sorta di eternità. Anche qui, le liste sono chiuse. Ogni creazione artistica è dell'ordine dell'avvenimento. Essa non può essere riprodotta, può essere soltanto commemorata.

È piú significativo esplicitare gli eventi fondatori e le tradizioni per discipline che *negano* la loro natura esegetica, come il marxismo o la psicanalisi.

Cosí, il marxismo si fonda come commento di un avvenimento singolare, insostituibile della storia: l'avvento del proletariato come prima classe a vocazione universale, destinata per questo stesso fatto a instaurare, dopo l'intermezzo della dittatura del proletariato, la società senza classi. L'evento è dunque qui, né piú né meno che nel messianesimo ebreo o cristiano, la fine della storia, per la prima volta intravista e pensabile. Questo evento giustifica da solo il privilegio esorbitante accordato a Marx nella teoria e per la teoria — privilegio eminentemente paradossale per una dottrina che rivendica la scientificità e che dovrebbe dunque essere indefinitamente riformabile. Marx è l'uomo che è giunto all'età del pensiero al tempo stesso in cui avveniva il proletariato. L'unione di questi due eventi, il proletariato e Marx, costituisce una configurazione unica, che pone la dottrina in qualche modo fuori della storia, proprio quando essa stessa enuncia che tutto è storico. Ed è la ragione per cui i marxisti devono essere innanzitutto dei commentatori, i primi commentatori, Engels, Lenin, Stalin, Mao, diventando a loro volta dei padri fondatori e mantenendo da un lato con Marx, dall'altro con i teorici ordinari del marxismo, un rapporto non senza analogia con quello che i Padri della Chiesa mantengono, rispettivamente, con il Cristo e la teologia.

L'evento fondatore della psicanalisi è la « scoperta » dell'inconscio da parte di Freud, a partire dall'autoanalisi, dai sogni, e dalla clinica di Freud. Se l'« inconscio » cosí scoperto da Freud fosse una parte della natura, e soltanto questo, esso potrebbe essere ri-scoperto tutti i giorni da uomini che non intrattengono nessun rapporto istituzionale con la Scuola fondata da Freud, cosí come il pianeta Plutone, dopo essere stato scoperto, ha potuto essere rivisto da tutti gli astronomi disponenti di strumenti adeguati. In realtà, non è affatto cosí. La dottrina di Freud deve tutto a ciò che fu per lui, data la sua autoanalisi, dati i suoi sogni, data la sua tradizione culturale, la sua scoperta dell'inconscio. Ed è nella misura in cui questa scoperta fu un

evento singolare, non ripetibile tale e quale, che la pratica analitica non è una tecnica, interamente esplicita, universalmente insegnabile, ma si instaura soltanto attraverso la partecipazione a una scuola, a una tradizione, con i suoi riti di iniziazione e di abilitazione, e simmetricamente con i suoi procedimenti di esclusione e di interdizione e la sua struttura esegetica: testo sacro, commenti canonici, dottrina.

Il fatto che Althusser abbia predicato un « ritorno a Marx » e che Lacan abbia predicato un « ritorno a Freud » è proprio caratteristico della natura scolastica di queste discipline. In tutti e due i casi, si è voluto reagire all'errore e alla disgrazia che avevano costituito le *deviazioni* a partire dalla dottrina nel marxismo e nella psicanalisi degli ultimi decenni; deviazioni che imponevano un ritorno a dei discorsi da considerarsi appunto come « sorgenti » che mai si inaridiscono. In un contesto diverso, ma del quale vedremo il sorprendente parallelismo con ciò di cui stiamo trattando, S. Agostino ha potuto dire: « Volete sapere come si sono prodotte le eresie? Le Scritture, di per sé stesse buone, erano interpretate male, ed era proprio questa cattiva interpretazione che ci si metteva a sostenere con audacia e sicurezza »³. Gli autori di queste deviazioni, Dühring, Trotsky, Gramsci, Adler, Jung, ecc. avevano avuto l'ingenuità di credere che le opere di Marx e Freud avessero inaugurato un metodo scientifico nuovo e che essi avessero il diritto e persino il dovere di tentare di andare più oltre. Essi avevano potuto avere questa audacia in quanto il processo scolastico non era ancora portato a termine all'epoca dei loro scritti, come lo fu pochi anni dopo.

Devo ora precisare un punto capitale. Mettendo in evidenza il carattere esegetico del marxismo e della psicanalisi, non intendo affatto condannarli all'insignificanza, sebbene questi pensieri, per la loro cecità riguardo alla propria natura, provino la loro piccolezza (basti pensare, per un confronto, alla filosofia o alla teologia, che hanno avuto a disposizione, per meditare su sé stesse, lunghezza di secoli). Io intendo, ed è ai miei occhi esattamente l'inverso, mostrare che questo significato, questa densità

³ *Commento a San Giovanni*, XVIII, cap. I.

culturale, questo peso esistenziale, che furono e restano i loro, non dipendono dalla natura scientifica dei lavori di Marx e di Freud, ma precisamente e al contrario, dalla dimensione ermeneutica dominante in ciascuna delle due scuole.

È l'accesso a questa dimensione a far sí che nel pensiero dei seguaci è avvenuto qualcosa che è proprio dell'ordine dello spirito.

Poiché la psicanalisi, senza poterlo provare con procedimenti di esperienza paragonabili a quelli di laboratorio, si è tuttavia sentita autorizzata a dire qualcosa dell'angoscia, della sofferenza senza fondo dell'uomo interiore, dell'essenza del desiderio e dell'amore; poiché il marxista militante, senza aspettare verdetti più certi dell'economia, ha creduto, con la sua rivolta contro l'ordine costituito, di lavorare per la morale e nel senso di un messianesimo a vocazione universale; poiché l'una e l'altra disciplina hanno così raggiunto i valori, è possibile dire che esse sono state per delle anime semplici un aspetto preso dallo spirito.

Dirò altrove come l'iperscolastico « ritorno a Freud » di Lacan, di fronte al positivismo della psicanalisi anglosassone e nel contesto riduttore delle scienze umane dell'epoca strutturalista, abbia potuto avere, per contrasto, il valore di un autentico messaggio spirituale. Io costato per quest'esempio come per gli altri la concomitanza di questi due fenomeni: la predicazione di valori di esistenza e la pratica di un discorso di commento, che sviluppa immaginativamente la sostanza di una memoria conservata su un modo sacrale. Alle due discipline in questione resta da prendere coscienza della loro vera natura e da riimmergere le memorie che sono loro specifiche in un contesto culturale più ampio.

Se Lacan riconoscesse di essere stato un maestro spirituale, e che da questo punto di vista i suoi discepoli sono nello stesso tempo più numerosi e diversi da quanto egli creda, egli sarebbe illuminato sulla sua propria dottrina e, mentre cesserebbe di inseguire certe chimere matematiche e linguistiche, troverebbe in S. Agostino, in S. Giovanni della Croce, e forse nella tradizione dell'esoterismo mistico dell'Islam, delle corrispondenze liberatrici⁴. Quanto al messianesimo marxista, guadagnerebbe tutto

⁴ È pur vero che egli ha parlato di Santa Teresa d'Avila.

— apertura intellettuale, nobiltà morale, amabilità, unzione — scoprendo e meditando il suo apparentamento con il semplice messianesimo, quello che l'Occidente ha ereditato dal giudeocristianesimo.

Ora, del fatto che lo spirito parli altrove e diversamente dalla scienza, di questo fatto bisogna misurare la portata: ciò che noi abbiamo chiamato, in parte seguendo Dilthey⁵, i due « *savoirs* », sono soltanto due approcci diversi, due metodi distinti, ma destinati finalmente a conoscere il mondo, lo stesso mondo? Nient'affatto, ed è qui che bisogna dunque parlare dell'ontologia implicata nell'ermeneutica.

Perché l'ermeneutica procede dalla rivolta dello spirito contro il destino che vuole che noi siamo le parti insignificanti di un mondo indifferente in cui siamo promessi alla sparizione e alla morte. Dal momento che, con le produzioni della cultura, lo spirito manifesta che l'esistenza deve avere malgrado tutto un senso, un'origine, una destinazione finale, attraverso cui l'uomo rompe l'ordine del mondo e se ne libera, può di conseguenza imporgli un ordine che gli è eteronomo e che permette di orientarsi, bisogna proprio che queste proiezioni dello spirito abbiano una patria diversa dal mondo unico che abbraccia la tecnica. È quest'altra patria che ogni figura dello spirito abita di diritto.

Di questa patria noi abbiamo la memoria più interiore. Scegliendo di abitare questa memoria che la sollecitazione del mondo tende senza tregua a fargli disertare, lo spirito formula immaginosamente un altro mondo. Esso sanziona la limitazione e l'infermità di questo mondo, mentre prende atto dell'erranza esistenziale della tecnica in accordo con il mondo.

Gli eventi esistenzialmente significanti si situano in uno spazio a-topico, senza situazione né coordinate nell'ordine del mondo, ed è precisamente quest'altro spazio che ogni opera di cultura apre, nell'esatta misura in cui essa ha effettivamente senso

⁵ Dilthey, come sappiamo, distingue « scienze della natura » e « scienze dello spirito ». Fra queste ultime annovera la storia e tutte le scienze umane, e sembra proprio per questo interdire loro per sempre di diventare delle scienze della natura. Qui c'è, a nostro avviso, un errore.

per lo spirito. Tutte le opere di cultura coesistono dunque insieme nella « sfera », che bisogna concepire come errante liberamente fuori della storia, di ciò che si chiama la cultura.

Che le esigenze dello spirito siano instauratrici di questa « sfera » e di questo paese senza luogo, questa è la lezione di ontologia dei filosofi arabi e iraniani, scoperti e commentati in questi ultimi anni da Henry Corbin, cui, a questo riguardo, la filosofia occidentale sarà debitrice di un rinnovamento inatteso. Questi filosofi, riprendendo a modo loro dei concetti di origine greca, hanno meditato particolarmente l'uso dell'*immaginazione creatrice* da parte della profezia, dei racconti visionari, e dei viaggi iniziatici, della mistica, dell'arte (intesa nel senso orientale, cioè prima della sua « secolarizzazione » moderna). L'immaginazione instaura un altro o una infinità di altri gradi dell'essere. Essa pone un mondo immaginale, intermediario fra il mondo sensibile e il mondo intellegibile, mondo, dice Corbin, « in cui si corporizzano gli spiriti e in cui si spiritualizzano i corpi », e in cui le esigenze dello spirito prendono volto ⁶.

Resta tutto un lavoro da compiere per comprendere come l'Occidente, già a partire dalla scolastica tomista, ma soprattutto da Cartesio e da Kant, sia stato trascinato verso una svalutazione sistematica della immaginazione e della memoria in cui essa attinge, e parallelamente verso la « secolarizzazione », la diffidenza riguardo all'arte e al pensiero teologico. Christian Jambet ha apportato recentemente un contributo di primo piano a questo lavoro ⁷.

⁶ Cf. H. Corbin, *Sohravardî. L'Arcangelo incorporato*, Fayard, 1977. *L'immaginazione creatrice nel sufismo di Ibn Arabî*, II Ed., Flammarion, 1977, e la « summa » *Nell'Islam iraniano*, Gallimard, 1971-1973.

⁷ Cf. *Immaginazione noetica e immaginazione creatrice*, in « Cahiers de l'Université Saint Jean de Jérusalem », Berg international éditeurs. L'Autore riprende in questo articolo il commento di Kant fatto da Heidegger, e mostra che l'immaginazione, facoltà necessaria alla conoscenza nella *Critica della Ragion Pura* (in cui è fondato lo schematismo trascendentale, ossia l'unione dei dati dell'intuizione sensibile e dei concetti dell'intelletto), è poi in opera nella *Critica del Giudizio*, di cui rende possibile il discorso sulle finalità e l'estetica, ma si trova poi dimenticata e come degradata dalla posterità del kantismo e dalle filosofie della storia.

Io prendo in considerazione, per l'argomento che intendo trattare qui, solo il fatto che l'uso dell'immaginazione potrebbe essere dichiarato illegittimo, come fu il caso del razionalismo occidentale moderno dopo Kant, soltanto a prezzo di un contro-senso fenomenologico. Quello che si dà nell'esperienza dello spirito, nell'istante in cui la sua rivolta risveglia in lui la memoria di un altro mondo più vero, può essere svalutato soltanto da criteri esterni a questa esperienza stessa.

È proprio alla descrizione di questa fenomenologia dell'ermeneutica che voglio arrivare ora. Si tratterà, più specificatamente, di una fenomenologia della *memoria*.

Perché in effetti lo spirito, alla ricerca di verità esistenziali, potendo dar corpo alla sua rivolta e nutrirla, si volge sempre e essenzialmente, e non qualche volta e accidentalmente, verso la memoria, verso ciò che è già stato pensato?

Semplicemente per fare una sintesi, per non rischiare di dimenticare niente? Nient'affatto, perché questo lavoro di indagine è fatto ugualmente dalla scienza, che recupera ad ogni tappa tutto ciò che, nel suo passato, è ancora attuale. La differenza, nel caso dei tipi di sapere ermeneutici, è che ciò che viene assunto del passato non è affatto ciò che è fin d'ora integrato nella teoria, ma ciò che è disperso; non ciò che è trasparente, ma ciò che è opaco.

Il ricorso al passato implica, da parte dell'ermeneuta, un certo *sacrificium intellectus*. L'intelletto preferirebbe disporre direttamente, senza mediazione, dei suoi principi: disporrebbe anche delle conseguenze e potrebbe portare sull'insieme del sapere un unico sguardo. È questo, dopotutto, il fine a cui tende l'intelletto, così come è pensato sin da Aristotele.

Se dunque vi rinuncia e assume l'incompiutezza del processo ermeneutico, ovvero la necessità di prendere come punti di partenza discorsi dispersi e opachi, il cui senso non è immediato e non può mai essere reso integralmente presente, deve ben essercene una ragione, ed è questa ragione che dobbiamo cercare di delineare.

Prima di tutto, ogni pensiero si dispiega in una lingua, ed ogni lingua è un dato preliminare, risultato di una storia.

Le esperienze eroiche di Cartesio, Spinoza o Husserl (o Bergson) per costruire una filosofia che fosse puramente autonoma, che dovesse il suo punto di partenza soltanto a se stessa, che giungesse a stabilire sovraneamente il suo proprio fondamento, mettendo in disparte e in sospeso tutta la tradizione filosofica, si arenano sul problema della lingua.

Le definizioni e assiomi di Spinoza, all'inizio di ognuna delle cinque parti dell'*Etica*, prendono in prestito un vocabolario sovradeterminato dalla tradizione metafisica e scolastica. Si comprende il processo stesso dell'*Etica*, nella sua significazione esistenziale, soltanto se si può ritornare ogni momento su questa tradizione, mettere in rapporto i concetti articolati in seno al sistema spinoziano con il senso più ampio e più sospensivo che essi hanno nella cultura religiosa e morale (penso specialmente all'ontologia della parte 1, alle affezioni dell'anima delle parti intermedie, all'« amore intellettuale di Dio » nell'ultima parte). Il discorso di Spinoza è sistematico, ma il suo senso esistenziale è per così dire esteriore al sistema, esso risulta dall'urto del sistema con il contesto non sistemico della lingua e della cultura. Ora, valutare il sistema dal contesto, è un procedimento tutto diverso dal procedimento geometrico utilizzato in seno al sistema. È precisamente un procedimento ermeneutico, lasciato da Spinoza alla meditazione di colui che lo legge.

Non c'è dunque a questo riguardo una differenza di natura fra i grandi sistemi « amnesiaci » della metafisica classica (che d'altronde intendono essere delle scienze) e le filosofie che procedono esplicitamente e di buon grado seguendo un cammino ermeneutico.

Vorrei citare ciò che ho sentito dire a questo proposito dal Rabbino Léon Ashkénazy, grande esperto dell'ermeneutica cabalista della Bibbia.

Nessuna verità di esistenza, egli dice in sostanza, può essere proferita da noi soli. Noi sapremmo che una risposta data da noi non sarebbe *all'altezza* del problema dell'esistenza, problema che non poniamo neppure noi stessi, ma che ci è sempre già

posto, o piuttosto imposto, da quando siamo al mondo. Donde, per questo pensatore di una tradizione non-greca, l'impasse della filosofia tutt'intera, come discorso di pretesa autofondatrice.

Esplicitiamo l'idea di Ashkénazy. Noi potremmo contentarci di una risposta data da noi soltanto riguardo a una domanda posta da noi stessi e che saremmo liberi in ogni momento e a nostro piacimento di non porre più. Non è proprio questo il caso della domanda sull'esistenza, in opposizione alle domande di natura tecnica.

Perciò sola può cominciare a parlarci autenticamente dell'esistenza una parola che ci viene da altrove, cioè dal « luogo » stesso da cui viene la domanda. Ora, questo « luogo », abbiamo detto, è quello in rapporto al quale la nostra rivolta ci svela che noi siamo in esilio; la risposta, se ce n'è una possibile, deve dunque appartenere ugualmente a questo « luogo », il quale è essenzialmente distante da ogni luogo tecnicamente assegnabile.

Così non potremmo avere fiducia in noi stessi, in quanto coscienze, presenze e immediatezza. Se cerchiamo una risposta ricorrendo a una memoria, fuori della sfera del presente, dall'altro lato di una distanza — nel tempo, nello spazio, nella lingua — noi non sfuggiamo alla domanda, ma al contrario cominciamo ad avvicinare più adeguatamente il suo mistero.

Abbiamo tutti i requisiti per sapere che ciò che potremmo dire di nostra autorità e di nostra propria invenzione non sarebbe adeguato e non farebbe altro che interporre un discorso parassita fra noi e l'enigma. Ammettendo questo, conquistiamo una prima trasparenza. Nessuno è profeta per se stesso, e l'estraneità stessa della profezia, la sua opacità o la sua ambiguità, sono proprio consone a ciò che è in gioco. Ci sarebbe d'altronde da meditare sul senso profondo del proverbio: nessuno è profeta in patria. Esso si rivolge soltanto secondariamente a una certa inerzia della folla che non vuole capire; in fondo, esprime involontariamente l'essenza della cultura.

L'immaginario si riempie, lo spirito prende forma, la sfera della cultura si dispiega, soltanto nell'accettazione prima del ricevere da altrove una parola. Questa accettazione, da parte di ogni spirito, di una certa legittimità *a priori* di un discorso di cui

non è lui stesso l'origine, inaugura la cultura come cerchio di riletture. La cultura è una « sfera » in quanto essa è generata dal percorso circolare delle opere di ogni spirito attraverso le opere degli altri spiriti che ammettono di ascoltare e di ricevere; attraverso questa circolazione e soltanto attraverso essa, le opere di ogni spirito diventano delle *opere dello spirito*.

Io intendo così il paradosso famoso di ciò che si è precisamente chiamato, in seno ad una tradizione particolare, il « cerchio ermeneutico »: che gli uomini di pensiero, autori di opere, santi, profeti, poeti, scrittori, artisti, visionari della società, scienziati che hanno vissuto la scienza non come un'utilità ma come un'avventura dello spirito, tutti sono nostri fratelli in ignoranza e in autenticità.

In ignoranza; abbiamo un bel saperne più di loro (nondimeno certi sapevano cose che noi abbiamo dimenticato, non essendo lineare il progresso dei diversi tipi di sapere): nella misura in cui, non più di loro, noi non sappiamo tutto (tutto di ciò che vorremmo sapere), noi ignoriamo tanto quanto essi hanno ignorato.

A questo riguardo, *noi siamo nella loro stessa situazione rispetto all'esistenza*. Perciò, ciò che essi hanno pensato, è quello che è ancora possibile e necessario pensare e misurare con ciò che pensiamo noi stessi. In questo senso essi non sono *superati*; perché non sia assurdo dirlo, bisognerebbe che noi aprissimo la porta stessa che restò per sempre chiusa davanti a loro. Ora, chi lo pretenderebbe?

Là dove essi si sono arenati, allo stesso punto ci areniamo noi. Essi sono dunque, da qualsiasi epoca e area culturale ci provenga la loro parola, nostri contemporanei, nel senso che essi furono gettati nel problema dell'esistenza precisamente nelle stesse condizioni, cioè nella nostra stessa miseria.

Se essi l'hanno riconosciuto come noi lo riconosciamo, sono nostri fratelli in *autenticità*. E di conseguenza, la maniera in cui essi, in questa notte dello spirito che è anche la nostra, hanno risposto ugualmente alla sollecitazione del problema dell'esistenza, convertendo il loro sapere tecnico in un sapere di un'altra

natura, è questa maniera che vogliamo conoscere, perché risponde al problema stesso che presentemente ci ferma.

Noi ci lanciamo in questa ricerca con un prodigioso interesse.

Quel che essi hanno visto allora, ciò che è stato loro svelato, le pietre che essi hanno aggiunto dal loro proprio patrimonio all'edificio dello spirito sono la sola cosa che, a dire il vero, nell'esistenza, ci interessi assolutamente.

Sotto questo aspetto, la cultura è proprio l'inverso del disimpegno: essa viene a noi nel posto stesso in cui aspettiamo una risposta al problema dell'esistenza, cioè noi l'avviciniamo con la modalità del serio, dell'essenziale e del vitale, sapendo attraverso la nostra meditazione e i suoi rischi che a questo posto può sorgere una conoscenza che avrà il peso stesso dell'esistenza, nella speranza come nella disperazione.

Questa situazione di co-presenza esistenziale e di cooperazione fra gli autori delle opere dello spirito, la descrive magnificamente un poema di Baudelaire, il sesto dei *Fiori del male*, intitolato i *Fari*.

Che non potessimo far meglio, per dare sostanza e contenuto all'idea dell'ermeneutica, di praticare l'ermeneutica di un grande poema che parla — come vedremo fra poco — dell'ermeneutica, è questa la manifestazione del « cerchio », nel suo segreto.

È questo tratto proprio al lavoro dello spirito il quale, sfidato dalla limitazione e dalla chiusura che è costituita per lui dal fatto di non poter fondare il suo sapere della rivolta su una conoscenza scientifica, imperniata sul mondo e in esso verificabile, trova tuttavia la sua apertura, cioè la possibilità di aprire un altro mondo e un'infinità di altri mondi, nella sua decisione di rispondere all'appello di ciò che fu già detto, di abitare gli spazi già segnati, di riconoscere nelle figure già tentate dalle opere i tratti del mondo stesso che fu il nostro.

Noi superiamo allora la chiusura del nostro discorso decidendo senza più timore di *cominciare a parlare, anche senza fondamento, ma non senza un accompagnamento*. Rinunciamo a trovare un punto di partenza, ma in cambio, ereditiamo una pro-

messa, quella di accedere a un luogo in cui siamo stati preceduti e dove siamo come attesi.

Tale è il principio del *commento*, con il quale ogni spirito dà il suo assenso cordiale alle opere conservate dalla memoria, malgrado la loro iniziale follia, cioè malgrado il fatto straordinariamente inquietante che esse non siano verificabili altrimenti che nel rischio stesso che noi ci prendiamo di parlare con loro, rischio che anch'esse si presero con altre opere.

Di conseguenza noi giudichiamo delle opere dello spirito secondo l'autenticità del rischio che esse assumono di parlare senza altro fondamento. Non le giudichiamo più secondo i criteri che valgono per i discorsi tecnici: la loro capacità, cioè, di assicurare la nostra influenza sul mondo. Ciò che cerchiamo di valutare in esse è la loro capacità di svelarci l'influenza del mondo su di noi.

Ogni opera di cultura inizia dall'accettazione di questa fuga in avanti delle immaginazioni che si nutrono della memoria delle opere, e dal rifiuto simmetrico di attenersi e di imbrigliarsi a ciò che dice e prescrive la tecnica.

Se la scienza nella sua positività fosse il criterio, la voce stessa della cultura resterebbe per sempre proibita. Ora noi sentiamo innalzarsi questa voce, e far eco a se stessa di secolo in secolo; si sono dunque trovati uomini di cultura per parlare, al di là del positivo e dell'utile, su un altro modulo, in essenziale corrispondenza con l'Infondato, e dunque per mirare in verità a un mondo diverso da quello in cui ci chiude la tecnica.

Assumersi la continuità delle opere dello spirito, decidere di « comprenderle » invece di « spiegarle », come diceva Dilthey, cioè di rispondere loro invece di ridurle, è dunque scommettere sull'altro mondo. È ciò che fanno tutti gli artisti, anche quando non dicono in teoria ciò che fanno.

È ciò che faremo con Baudelaire, come Baudelaire ha fatto con i pittori di cui parla.

Baudelaire comincia in effetti con otto strofe, otto « medaglioni » che enunciano ciascuno l'essenziale, lo spirito dell'opera

di un pittore: Rubens, Leonardo da Vinci, Rembrandt, Michelangelo, Puget, Watteau, Goya, Delacroix.

Baudelaire parla dunque di pittori (il nome di un musicista, Weber, è tuttavia citato nell'ottava strofa), ma noi possiamo fondatamente non limitare ciò che Baudelaire dirà poi ai pittori e alla pittura. Noi li prendiamo come rappresentanti dell'insieme degli autori delle opere dello spirito, qualunque sia il loro modo di espressione.

Baudelaire conclude infatti con tre strofe che sono un'interpretazione dell'ermeneutica:

« Queste maledizioni, queste bestemmie, questi lamenti,
Queste estasi, queste grida, questi pianti, questi *Te Deum*,
Sono un'eco ripetuta da mille labirinti;
Per i cuori mortali sono oppio divino!
È un grido rilanciato da mille sentinelle,
Un ordine rinviato da mille portavoce;
È un faro acceso su mille cittadelle,
Un richiamo di cacciatori persi nei grandi boschi!
È certo, Signore, la migliore testimonianza
Che possiamo dare della nostra dignità
Quest'ardente singhiozzo che scorre di evo in evo
E viene a morire sulla riva della vostra eternità! ».

Le opere della cultura sono delle « maledizioni », delle « estasi », dei « lamenti »: tale è la loro densità di esistenza; sono ugualmente delle bestemmie e dei « *Te Deum* »: tale è il loro fondo teologico. I « *Te Deum* » sono canti di lode, e per Dionigi l'Areopagita la lode è l'essenza della teologia.

Le opere fanno eco alla folla innumerevole delle nostre anime, che sono ognuna un « labirinto »; questa eco, tuttavia, avviene, nel labirinto, una guida. Il fatto di essere guidati fa diminuire, nei cuori, il dolore di esistere come esseri destinati all'erranza. Ciò che allevia il dolore è un « oppio ». Che quest'oppio sia « divino » testimonia una salvezza fuori dell'ordine del mondo.

Questa testimonianza, a sua volta, è ripetuta da mille « sentinelle »: se ogni autore è una sentinella, è perché egli è appo-

stato di fronte a un pericolo, quello dell'esistenza. L'« ordine » attesta l'imperativo morale di testimoniare per lo spirito: ogni autore non crea per se stesso, ma per essere inteso, non necessariamente dai contemporanei, ma dai « contemporanei » così come li abbiamo definiti più sopra; così le opere sono dette dei « portavoce ».

Le opere della cultura sono dei fari che ci guidano nella traversata notturna dell'esistenza. Fra le tempeste e la nebbia del viaggio, noi andiamo da un faro all'altro, da un'opera all'altra; ogni opera è una cittadella, un « trono di riposo », un « buon rifugio », come dice altrove Baudelaire.

Forse bisogna intendere così: nella notte oscura di S. Giovanni della Croce, notte dell'intelligenza e dei sensi, miseria di esistenza, sole brillano le luci delle opere dello spirito: nessun altro caposaldo è, per essere esatti, visibile, e dunque capace di orientare. Nella foresta oscura degli avvenimenti e dell'aleatorio, la stessa in cui si perse Dante prima di poter individuare l'uscita che fu per lui il viaggio visionario nell'oltretomba, soli possono liberare i richiami dei cacciatori dello spirito: richiami, non meno rischiosi, di altri uomini non meno sperduti e che non sperano tanto di ritrovarsi in rapporto ai luoghi quanto piuttosto in rapporto agli altri e tutti in rapporto all'oggetto della ricerca che è loro comune. Si danno un segno di riconoscimento per ritrovarsi; colui che lancia il richiamo è quello che ha visto passare la « selvaggina » e ne fa partecipi gli altri: tale è l'opera, e la selvaggina è lo spirito.

Baudelaire interpella, nell'ultima strofa, il « Signore ». Per lui significa far sapere, con forzata solennità, che la cultura è fatta affinché l'umanità si faccia sentire da Lui, secondo la sua dignità. Perché questa dignità è « nostra », dice Baudelaire, il che conferma il fatto che, parlando di opere di pittori, egli associasse indirettamente tutte le opere dello spirito, compresa la sua, i *Fiori del Male*, in una stessa solidarietà.

Tutte testimoniano la dignità dell'uomo: l'uomo è degno soltanto per lo spirito, le maledizioni, le bestemmie, i lamenti: la rivolta, dunque, che egli osa proferire malgrado il rischio della derisione, così come osa cantare lodi, malgrado la crudeltà e

l'ambiguità di Dio. Questa testimonianza è la « migliore »: migliore delle religioni dogmatiche, delle dottrine, dei diversi tipi di sapere tecnici. E di che cosa è costituita? Ascoltiamo bene: da un « ardente singhiozzo che scorre di evo in evo » e « viene a morire sulla riva » dell'eternità di Dio. Bisogna che le opere si rispondano e si corrispondano di età in età con la pratica dell'ermeneutica, se tutte insieme devono arrivare a formare un « singhiozzo » abbastanza « ardente » da salire fino alla « riva » dell'eternità. Nessun'opera, da sola, può farlo: essa ricadrebbe come un'onda sulla riva di una spiaggia, non amplificata abbastanza dal rinforzo di altre onde. Ricadrebbe nel tempo, cioè al di qua della « riva » dell'eternità. Bisogna dunque che tutte le onde si aggiungano, come le vibrazioni di un'onda che, se esse corrispondono armonicamente, aumentano di intensità fino al parossismo.

Così, un'opera sola, che volesse ricostruire tutto partendo da zero, che pretendesse di edificare una concezione dell'esistenza integralmente originale e trasparente, senza praticare l'ermeneutica e senza corrispondere a nessuna memoria, sarebbe un'opera di spirito nulla: non arriverebbe alla soglia in cui potrebbe cominciare ad avere un senso di eternità. Con la sua partecipazione al concerto delle opere essa acquista questo senso e costituisce effettivamente una testimonianza della dignità, ovvero dell'altezza propria della comunità umana, il che le conferisce un destino senza pari.

Ora, altro aspetto della stessa essenza, sottolineato qui dalle parole « eco », « labirinto », « grido ripetuto », « ordine rinviato », « portavoce », « richiamo »: un'opera che non è sola è anche un'opera che non è trasparente.

L'ermeneutica implica la copresenza delle opere nell'elemento di un sapere di natura diversa dal sapere scientifico, in cui il senso è in sospeso, avvenendo esso soltanto come segno, *visione indiretta*. Questo sapere non è mai colto, presente « di persona »; deve essere percepito attraverso il segno, che lo rivela e lo occulta nello stesso tempo; esso risulta sempre da un'interpretazione, e l'interpretazione risulta a sua volta sempre da un certo impegno

esistenziale dell'interprete. Questo impegno si rivela con la mobilitazione della facoltà principale dell'interpretazione, cioè con l'immaginazione⁸.

La sospensione dell'interpretazione, che vota l'uomo che vuol dialogare con un'opera, cioè leggerla nel suo senso spirituale e non nel senso letterale o nel suo concreto sociale e storico, a non disporre mai di un senso integralmente spiegato in una presenza (come è un discorso scientifico, un sistema formale), ma soltanto di un senso aperto e fino ad un certo punto evanescente e che egli attualizza grazie all'immaginazione attiva, questa sospensione è essenziale alla manifestazione stessa dello spirito, invece di essere l'incidente irritante di un'ermeneutica ancora immatura.

Le opere dello spirito parlano *sempre* in « modo figurato », « allegoricamente », non, come dice una spiegazione inadeguata, perché così vuole la « pedagogia » destinata da Dio agli spiriti incapaci di digerire il nutrimento solido del concetto, i quali necessiterebbero del « latte » del linguaggio immaginifico, ma perché così vuole l'essenza stessa di ciò che è in questione, cioè la corrispondenza delle opere nello spazio aperto dall'incontro della memoria e dell'immaginazione.

Un linguaggio non-figurato parla sempre del mondo. Se ciò di cui vuol parlare la cultura appartiene a uno spazio distante dal mondo, ad un « paese del non-dove », secondo l'espressione di Sohravardī, allora ogni discorso culturale deve essere tagliato dalla sistematica del discorso tecnico. La *Divina Commedia*, ci dicono, non deve essere intesa in senso letterale, ma in un senso figurato: la descrizione delle pene e delle ricompense dell'aldilà ha come fine la nostra edificazione morale. Molto bene, ma non sarebbe stato meglio in questo caso scrivere direttamente un trattato di morale? No, perché l'effetto non sarebbe stato lo stesso. Il discorso morale sarebbe apparso come discorso tecnico, par-

⁸ Baudelaire stesso ha fatto un elogio, esplicito e di una perfetta lucidità filosofica, dell'immaginazione creatrice, in *Salon de 1859*. Vedere in particolare i capitoli III: « La regina delle facoltà » e IV: « Il Governo dell'immaginazione ».

lante del mondo e della nostra azione nel mondo. La dimensione escatologica, fondatrice della morale, non sarebbe apparsa. Anche Gesù parla in parabole. I miti, le leggende, le letterature, hanno la stessa opacità, che è opacità in rapporto ai requisiti del sapere tecnico, che ha bisogno dell'esplicito, ma luce per lo spirito, che vuole un pegno dal momento che si parla di cosa diversa dal mondo.

Il rapporto immaginativo con una memoria, costitutivo dell'ermeneutica, implica per essenza questa opacità e questa sospensione salutare del senso.

La « separazione » di ogni discorso spirituale in rapporto al discorso tecnico può instaurarsi a diversi livelli. Abbiamo evocato l'allegoria teologica e le figure della poesia, ma bisognerebbe analizzare anche la « follia » propria del linguaggio filosofico, linguaggio iper-razionale nel suo svolgimento, ma i cui punti di partenza, fondamenta e pilastri, sono letteralmente fuori-mondo, laddove li hanno posti i punti estremi immaginari del filosofo. Bergson, in una pagina celebre⁹, ha detto che ogni grande filosofia è lo sviluppo esteso su tutta un'opera, di una « idea » iniziale che organizza tutto il sistema da un punto nascosto. Lo sviluppo è razionale, ma l'idea è, propriamente parlando, ingiustificabile, ed è l'ingiustificabile in teoria che è proprio il suo sale, ciò che le dà il suo senso di esistenza, ciò che ne resta quando la memoria ha fatto la sua scelta. Bisogna inoltre che questo « delirio » dello spirito sia autenticato in una certa maniera, ed è ciò che avviene quando il lavoro dell'ermeneutica ha mostrato che per altri spiriti della comunità, questo « delirio » rispondeva all'attesa.

Comprendiamo allora con Baudelaire che se lo spirito si innalza con, e soltanto con, la corrispondenza e il concerto delle opere, questo concerto, è *essenziale farlo suonare*. Evocherò qui un altro poema, di Victor Hugo questa volta, che presenta i pensatori di tutte le epoche come membri di un unico coro, in cui ciascuno dà la replica all'altro, completa le sue frasi, si distingue in rapporto a lui, e in cui il contrappunto se la disputa con l'armo-

⁹ H. Bergson, *L'intuizione filosofica* in *Il pensiero e il movimento*.

nia¹⁰. Tutti sono contemporanei in quanto cantano insieme e di concerto, ed è lì tutto il problema della cultura.

Le opere che non vengono interpellate dalla pratica dell'ermeneutica, affondano e si cancellano nell'archivio, fossero anche integralmente conservate. Ciò che è conservato nell'archivio, è la traccia delle opere; ciò che è conservato nella pratica dell'ermeneutica, è il senso e l'intenzione delle opere di concorrere all'ardente singhiozzo.

L'erudizione letteraria moderna studia le opere come archivio, credendo di poter fare un giorno con i testi ciò che le scienze naturali fanno con i fenomeni di natura, cioè emanare leggi e stabilire tecniche. Nell'attesa di tali risultati, non rischia con le opere la sfida che le rende opere dello spirito. Essa non le mette in atto, non le fa risuonare secondo la loro risonanza spirituale. Non crede ad esse, non le prende sul serio, non ne assume la continuità.

Bisogna dunque far suonare le opere in concreto, affinché, secondo la visione di Baudelaire, *l'ardente singhiozzo scorra effettivamente di evo in evo* — e giunga effettivamente sulla riva dell'eternità. Tale è l'agire proprio della cultura: far suonare le opere di tutte le epoche, di tutte le regioni, di ogni genere, in concerto, nella misura in cui, e soltanto in quanto, si fanno mutualmente eco e risposta e ciascuna scioglie l'impasse in cui si è imbattuta l'altra.

Da qui ciò che io chiamo il *dovere di memoria*.

Questo dovere è precisamente un dovere spirituale. È un imperativo dello spirito, dalla cui rivolta esso riceve la sua forza di obbligo. Esso consiste nel fare di tutto per rendere possibile e nutrire la vita dello spirito, cioè imporre il diritto sovrano di ciò che si chiama la cultura, che l'amnesia moderna tende a rigettare dal lato del disimpegno, cioè in realtà del lavoro e della tecnica, senza riconoscerle la specificità dello spirito.

In questo senso, il dovere di memoria è la risposta — in apparenza indiretta, ma in realtà esattamente adattata a ciò di

¹⁰ Victor Hugo, « Dio », *Le Voci*, primo frammento. Vedere anche il ventitreesimo frammento.

cui si tratta — che noi diamo al problema posto oggi: la libertà e la persona umana fra i due totalitarismi estremi della storia moderna, i quali sono proprio due *dottrine dell'amnesia*.

Il dovere di memoria si precisa così:

1) *Conservare la memoria*. Il che significa: non perdere la memoria delle opere dello spirito. Non lasciarsi colpire da amnesia, poiché l'oblio, come la memoria stessa, è cumulativo, e quando si comincia a dimenticare, ben presto viene il momento in cui ci si dimentica che si è dimenticato.

A più forte ragione, non immaginare, come in Cina, come in Cambogia, che facendo « tabula rasa » del passato, si libererà il presente. Il più grande orrore sopravviene insieme alla più radicale amnesia. A questo proposito è insufficiente dire che « la memoria non è né reazionaria né rivoluzionaria ». Questa neutralità può essere solo quella della scienza storica, come scienza della natura, in cui dopotutto il termine di memoria, nel senso in cui noi l'abbiamo preso, è inadeguato. In realtà ci sono *due* memorie: l'una che è una memoria del mondo, una permanenza delle tracce; l'altra che è spirituale ed è di essa che abbiamo parlato. Ora, la memoria spirituale è discriminativa: essa sceglie, nel passato, le opere che rispondono effettivamente alla domanda posta dalla rivolta e che sono sollecitate dall'attesa degli animi. Essa elimina le altre, ed in questo senso è di diritto e per definizione che non porta le tare della « reazione » sociopolitica. Mentre questa fa gravare sul presente il peso del potere dei maestri antichi, l'altra è « rivoluzionaria »: con la discriminazione che essa opera attraverso l'ermeneutica, riunisce e attualizza un passato spirituale, distinto dalla storia delle società e del mondo, che Henry Corbin ha potuto chiamare « meta-storia » o « iero-storia », storia « sacrale », in cui coesistono, fuori del tempo o almeno del suo ordine, gli avvenimenti che sono le opere esistenzialmente significative. Esse sono fuori della cronologia, perché non sono avvenimenti del mondo, ma di ciò che se ne stacca e se ne esclude.

2) *Trascrivere la memoria*. Assicurare il passaggio dalla civiltà del libro a quella della « tecnologia », senza perdita di memoria. Immaginare la politica culturale necessaria, le nuove

istituzioni da creare perché si abbia accumulazione della memoria su supporto audiovisivo o in generale elettronico, come c'è stata accumulazione su supporto orale, poi sulla scrittura, sulla stampa, e perché con il supporto dell'accumulazione non cambino essenzialmente il tipo di informazione memorizzata e il tipo di esercizio intellettuale praticato. In una parola, trascrivere la memoria affinché possa esistere una cultura moderna, perché senza tale trascrizione la cultura *classica* e le sue istituzioni possono soltanto finire di marginalizzarsi¹¹.

3) *Trasformare la memoria*. Rivivificarla perché possa dire la stessa cosa di sempre, poiché, non trasformata, la memoria fallisce persino nel ripetere ciò che fu detto, nel senso in cui ciò fu detto per la prima volta. Questa operazione di trasformazione ha due poli, la saggezza e la profezia: la saggezza, che si accontenta di una prima trasformazione della memoria, quella grazie alla quale la memoria è resa attuale; la profezia, che — come lo fecero al loro tempo, e in modo sorprendentemente paragonabile (perlomeno riguardo al problema che noi solleviamo) Zoroastro, il Cristo, Maometto, gli uomini del Rinascimento e quelli del Romanticismo, tutti gli iniziatori di una nuova era del pensiero — trasforma una seconda volta la memoria, utilizzando il lavoro della saggezza come una tavoletta di cera in cui può di nuovo segnarsi il tratto dell'invenzione e aprirsi un mondo contemporaneamente nuovo e tale che lo spirito vi si riconosca.

A questo riguardo, le istituzioni di cultura hanno una responsabilità centrale. Votate alla memoria, esse devono essere capaci di captare ciò che si inventa, di riunire, di integrare e di formulare in termini universali la creazione, in partenza sempre isolata e frammentaria, del presente. Proprio perciò è per loro essenziale non lasciarsi scivolare lontano dai nodi di più forte comunicazione sociale.

Forse ogni grande scoperta immaginale suscita la propria istituzione ermeneutica. In questo caso, la Sorbona moderna, che ha avuto per vocazione quella di memorizzare, di trasformare e

¹¹ Su questo punto, si vedano i nostri articoli: *La nuova responsabilità dei clercs*, « Le Monde », 8 sett. 1978; *Gli intellettuali, il potere e la società*, « Le Monde », 26-27 aprile 1979.

diffondere le grandi opere creatrici dell'umanesimo classico, è interiormente morta, oltre alla sua marginalizzazione nei sistemi di comunicazione, di cui si è detto più sopra.

Quel che è certo è che una istituzione di cultura è inutile e pesante — la sua facoltà di memoria spirituale e « rivoluzionaria » si inverte in peso di memoria sociopolitica e « reazionaria » — dal momento in cui essa non apporta più risposta e corrispondenze all'attesa della rivolta dello spirito quale essa si manifesta nei problemi brucianti e attuali del mondo.

Il « passatismo » culturale è una dimissione grossolana dello spirito. Esso è un oltraggio alla tradizione vera. Delimitare il passato come se fosse una natura, significa caricarsi del peso di una memoria che è solo del mondo, e che di conseguenza schiaccia le rivolte dello spirito contro il mondo, gli taglia la ritirata salutare verso l'immemoriale.

Lo scientismo dell'erudizione letteraria moderna le fa raccogliere tutto il passato e qualunque passato, come se tutto nel passato interessasse lo spirito. Esso le fa assumere con uguale serietà, e dunque con un'uguale e instancabile indifferenza, ogni opera di cultura, dal momento che essa esiste materialmente e che ne abbiamo delle tracce. Esso riimmerge così la sfera della cultura in quella della natura, di cui la prima appare soltanto come una regione. L'attività culturale non è più specifica, essa diviene una parte della fisica. Si studiano i movimenti del pensiero, le tradizioni filosofiche, letterarie, artistiche come se essi fossero soltanto delle dipendenze di materia, figure di una dinamica e di una sistemica delle idee articolabili con la dinamica e la sistemica degli oggetti. Si considerano le idee appunto come oggetti, occultando la sospensione del loro senso, che è tutto il loro senso, per il quale esse parlano dell'esistenza in verità, e la ragione unica per cui gli uomini attribuiscono prestigio e votano amore alla cultura.

Quel tipo di pratica della memoria è dunque una perversione della memoria, la cui risorsa autentica è quella di *discriminare* nel passato culturale ciò che è spirituale, ovvero proprio ciò che è immemoriale e incessantemente contemporaneo. La memoria ermeneutica, invece, utilizza quelle scienze della natura

che sono le discipline filologiche — essa ne ha pure il più grande bisogno — *ma per i suoi fini propri*. In questa cooperazione delle due memorie, essa è la scienza direttrice e ordinatrice, mentre l'erudizione di una certa Sorbona si è lasciata colonizzare dalla scienza positiva, riceve da essa i suoi criteri e metodi e il suo vocabolario, sogna di confondersi con essa e di scomparire in essa, come è abbastanza provato dalla sua integrazione totale nelle istituzioni di ricerca scientifica dello Stato.

Ciò facendo, essa tradisce la Sorbona stessa di cui è l'erede. Essa ha ereditato il suo prestigio — un prestigio che acquistò l'antica Sorbona perché si assunse, proprio lei, la sfida e il rischio dello spirito —, di cui ricava ancor oggi le rendite, mentre non ne prende autenticamente il cambio, e non arriva neppure a riprodurre la sua saggezza. Ora, la sua unica giustificazione, la sua unica legittimità è di trasmettere alla società globale la memoria dello spirito in quanto spirito, cioè le sue brillanze, il suo diamante di sovversione, e di ricreare così senza posa l'ambiente o l'*humus* in cui può germinare, sbocciare e fecondare la profezia ¹².

4) *Comunicare la memoria*. Comunicare con i contemporanei attraverso i circuiti di diffusione della cultura. È anche questo un dovere di memoria, e si capisce così che il mestiere dell'uomo di cultura risponde al richiamo di un dovere.

Un aspetto predominante della comunicazione della memoria è l'*educazione*. A dire il vero, questa è la posta essenziale. L'infanzia e l'adolescenza sono le età della più forte memorizzazione e, negativamente, della più radicale amnesia. Nell'educazione si giocano, si vincono o si perdono, per i lunghi periodi, le possibilità dello spirito.

Il mondo moderno non ha educazione perché non ha cultura. Da ciò è ridotto a mantenere, senza crederci troppo, una pedagogia, la quale, non potendo e non volendo sapere quel che merita di essere trasmesso e i valori in virtù dei quali bisogna

¹² Questo ruolo che la Sorbona tende a non assumere più, lo vediamo assunto sempre più oggi da altre istituzioni di comunicazione, in primo luogo la stampa, che sta diventando in questo senso una nuova Chiesa. Ma le manca — precisamente — la memoria, e i suoi Dottori.

educare, è tutta stupita di essere istituita scienza *normatrice* in materia di educazione, dall'incompetenza intimidita dei tecnocrati.

Si vedono ogni giorno nella scuola i danni di questa situazione erratica, che soltanto la promozione dell'erranza stessa come valore salva dall'assurdità totale, essendo le esperienze pedagogiche multiple e decentralizzate, tenute a produrre spontaneamente in avvenire delle norme educative nuove. Il *commento*, in questo sistema, prende il sopravvento sul *che cosa*: sintomo di amnesia dello spirito.

Se un lavoro di riconquista della memoria, con la definizione delle regole di un'ermeneutica delle opere capaci di rispondere all'attesa dell'uomo contemporaneo, vedrà la luce e si realizzerà, allora sarà di nuovo possibile nel mondo moderno un'educazione.

Che cosa possiamo *attenderci* da una tale pratica dell'ermeneutica?

Dilthey, nel 1900, dice senza mezzi termini: entrare nel pensiero di un altro, accedere al suo universo interiore, è « un grande sovrappiù di felicità »¹³.

Se l'arte e lo studio procurano un grande sovrappiù di felicità, deve essercene una ragione profonda.

L'altro, nel suo pensiero, non fu necessariamente felice. Sappiamo che molti grandi creatori furono dei grandi tragici. Quanto a noi, se fossimo felici in noi stessi, non faremmo posto nel nostro pensiero alla rivolta dello spirito. Dunque, la « felicità » che promette Dilthey non è una felicità di prestito o di contagio. Non risulta per noi dal fatto che entriamo in un pensiero felice, quello degli altri autori, o dal fatto che usciamo da un pensiero infelice, il nostro, ma dal fatto che noi guadagniamo una felicità d'altra natura quando percepiamo la comunione dello spirito e la santità di una dignità universalmente sperata.

Dopotutto, mentre si celebra la memoria — giacché è una celebrazione, e sotto questo aspetto la lettura dei testi o la pratica

¹³ W. Dilthey, *Origine e sviluppo dell'ermeneutica*, in *Il Mondo dello spirito*.

delle opere ha qualcosa di *liturgico*, allo stesso titolo delle feste o del culto — non si fa la guerra.

Nel Talmud, mentre i rabbini discutono e disputano, contestano e cavillano, riprendendo, a proposito del commento di un primo dottore, ciò che ha detto un secondo dottore di un terzo, interpretando le interpretazioni, la « verità » ultima certamente sfugge sempre — non c'è interpretazione definitiva e per sempre ortodossa — ma questa incompiutezza è, precisamente, criterio di verità, *poiché essa attesta che ciò su cui si specula non era il mondo*. L'incompiutezza propria all'ermeneutica garantisce la dimensione figurata, immaginativa del discorso, e il mantenimento nell'ontologia dell'altro mondo. E mentre si disputa e per quanto forte si disputi, la pace scende a poco a poco sugli ermeneuti, man mano che sale in loro l'ardente singhiozzo delle opere. Poiché risulta che un enigma del tipo di quelli che formula e riconosce lo spirito non potrebbe essere risolto in questo mondo, la pace s'impone, nella misura esatta in cui si impone l'inadeguatezza, in rapporto a ciò che è in questione, del dominio del mondo.

Ma c'è di più: il principio per cui la cultura irradia la pace — e per cui, in generale, l'« estetica » dello spirito è un'etica — è che nel mondo aperto dallo spirito una violenza che scandalizzasse l'altro ne soffocherebbe la voce, che mancherebbe al concerto che forma l'ardente singhiozzo. Perché questo si innalzi e si amplifichi, è dunque necessario che tutte le voci siano in grado di fargli eco, e non indurne nessuna di disperazione diventa allora un dovere dello spirito. La morale, se si osa dirlo, ha per causa finale l'ermeneutica così come l'inverso. Se bisogna essere morale, è per non eliminare dal concerto, con l'assassinio la costrizione e la dominazione, la voce stessa che forse, dando la nota che manca all'armonia, potrebbe dire la parola dell'enigma.

Se ritorniamo al problema della libertà minacciata dai determinismi e dai totalitarismi, lo troviamo illuminato dalle considerazioni precedenti.

Sarebbe per esempio insufficiente lottare per i diritti dell'uomo in modo formale e giuridico, e senza collegarli all'umane-

simo classico che li fonda e che ha reso possibile la loro definizione giuridica. Senza questo umanesimo, i diritti dell'uomo sono l'arsenale giuridico che protegge l'« individuo ». Ora l'individuale non ha per nulla la stessa estensione dello spirituale. L'individuo non è un valore ultimo: ci sono dei mostri, dei colpevoli e dei traditori. D'altra parte, anche la comunità ha un'esistenza. Le nazioni hanno un'anima, un dovere, una speranza. Forse esse sono, ognuna, un'opera dello spirito.

Cosicché la lotta giusta, oggi, non è quella dell'individuale contro il collettivo, anche se questa lotta può provvisoriamente imporre la sua urgenza.

Non è neppure quella della non violenza contro la violenza. Lo spirito ha bisogno della forza. La grandezza del « gollismo » consiste nell'aver compreso e fatto comprendere per l'epoca moderna questa verità difficile. La Resistenza è la forza legittima sormontante la forza usurpata. La differenza non sta nell'intensità della forza — i fucili e i cannoni non sono meno micidiali in un campo che nell'altro — ma nella sua legittimità, dunque nel suo legame con lo spirito. Il gollismo fu un giudeocristianesimo forte, pervaso di tradizione francese antica e moderna, monarchica e repubblicana, superante un fascismo barbaro e amnesiaco. Se un uomo non avesse deciso di usare la forza guerresca e lo stratagemma politico per difendere i diritti dello spirito, che sarebbe divenuto lo spirito?

C'è anche la violenza di Stato, opposta alla selvatichezza della competizione delle persone e delle fazioni. Noi consideriamo, come Montesquieu e Rousseau, che la legge sola è il baluardo delle libertà, e che in tal modo, per quanto coercitiva debba essere, essa è santa. È probabilmente ciò che ha voluto dire Hegel, interpretando lo Stato di diritto come una figura dello spirito. Coloro che recentemente hanno voluto fargli portare la responsabilità del totalitarismo¹⁴, dovrebbero meditare questo punto alla luce del terrorismo, che fa riscontro all'illegalismo innato dei regimi totalitari.

¹⁴ Penso evidentemente a André Glucksman, *I Maestri del pensiero*, Grasset.

Ora la santità della legge si intende in riferimento a una legittimità conferita deliberatamente da una procedura costitutiva di una società politica; essa non esprime una pura natura. Essa ha bisogno di un accordo su ciò che deve essere, opposto a ciò che è; suppone dunque un'ermeneutica dei valori, una cultura. La legge così come essa è intesa nella nostra memoria non è un'istanza di regolazione dei sistemi sociali; essa risulta da una decisione esplicita dello spirito.

Così, l'alternativa in cui sono in gioco le libertà non è quella dell'individuale e del collettivo, né quella della dolcezza e della violenza, ma quella della memoria dello spirito e dell'oblio dello spirito, quella della *memoria culturale* e dell'*amnesia culturale*.

Oggi, la società tecnologica, obnubilata dall'economia, è amnesiaca. Da qui il suo aspetto incolore e insipido, utilitario, in apparenza facile e ameno, in realtà senza misericordia, e che rivelerà la sua barbarie non appena indietreggerà il tempo della pace. Perché una società può essere infinitamente barbara anche se essa è infinitamente complessa, tecnologica e sofisticata. La tecnica non è lo spirito, le due quantità non si scambiano. Riguardo allo spirito, che è rivolta contro il mondo, la società tecnologicamente più avanzata, se è soltanto questo, è parte integrante del mondo e accordo con esso. Essa presenta rispetto al formicaio soltanto una differenza quantitativa. Si resta nella natura e nella vita.

Ma a differenza dell'amnesia marxista o dell'amnesia sociobiologica, che rispondono ambedue alle esigenze di una dottrina esplicita della « tabula rasa », l'amnesia della società industriale non è deliberata. È un incidente. Quest'incidente, dovuto a una mutazione troppo rapida, può essere capovolto da altre mutazioni che ne correggano anche i suoi effetti.

Da qui il campo che si apre all'uomo di cultura nella società industriale. Egli può lottarvi per la memoria senza disperazione: è il capitale che manca di meno, la società tecnologica, infatti, *attende* che le si parli il linguaggio dello spirito.

Tale è la « politica » dell'intellettuale. Bisogna lottare contro le istituzioni, come la Chiesa, per esempio, ha lottato nel

corso dei secoli (se essa non l'avesse fatto, come le si consiglia retrospettivamente oggi con leggerezza, nessuno di noi avrebbe ricevuto la memoria e l'eredità dello spirito nella sua figura cristiana), e come dei pensatori hanno lottato contro la grande Chiesa degradatasi in istituzione puramente politica.

Immagino, non un sincretismo, ma un sapere ermeneutico raccogliente tutto ciò che rientra nel concerto delle opere dello spirito, e da cui neanche una voce sia *a priori* esclusa. Altrimenti, se non facciamo cantare la cultura dei Dogons con la nostra, la nostra pace escluderà la pace dei Dogons, resterà dunque in germe o in atto una guerra fra noi, e la nostra pace non sarà una pace neppure per noi. Questo è cambiato oggi in rapporto all'Occidente medievale che era un universo a sé stante: noi siamo legati, con la divisione internazionale del lavoro, e dunque in una solidarietà obbligata, ad uomini con cui non abbiamo ancora quasi nessun valore comune, e le cui culture, contestando la nostra ci forzano a riinterpretarla. Se dobbiamo giungere un giorno all'ora della sintesi, delle filosofie e delle morali comuni, sarà dopo un immenso lavoro ermeneutico, che saprà discernere nelle opere delle altre culture ciò che, rispondendo loro, nutre la nostra vita dello spirito e dà corpo e patria immaginale alle nostre rivolte.

Per concludere, citerò un testo del Vangelo che ognuno conosce, ma di cui si nota di solito più il fondo che la modalità del discorso, mentre quest'ultima è profondamente paradossale:

« Allora Gesù fu condotto dallo Spirito nel deserto, per essere tentato dal diavolo. Dopo aver digiunato quaranta giorni e quaranta notti, ebbe veramente fame. Allora il tentatore si avvicinò a lui e gli disse: "Se tu sei il Figlio di Dio, comanda a queste pietre di diventare pane". Ma egli rispose: "È scritto: *L'uomo non può vivere di solo pane, ma (egli vive) di ogni parola che viene da Dio*". Allora il diavolo lo portò nella Città santa, lo mise sul punto più alto del tempio e gli disse: "Se tu sei il Figlio di Dio buttati giù, perché è scritto: *Egli darà per te un ordine ai suoi angeli ed essi ti porteranno sulle loro mani, perché tu non inciampi contro alcuna pietra*". Gesù gli rispose:

“È anche scritto: *Non devi mettere alla prova il Signore, il tuo Dio*”. Il diavolo lo portò ancora su una montagna molto alta, gli fece vedere tutti i regni del mondo e il loro splendore, poi gli disse: “Ti darò tutto questo, se ti metti in ginocchio davanti a me per adorarmi”. Allora Gesù gli disse: “Vattene via, Satana!, perché è scritto: *Adora il Signore tuo Dio; soltanto a lui rivolgi le tue preghiere*”. Allora il diavolo si allontanò da lui e subito alcuni angeli si avvicinarono e lo servirono »¹⁵.

Come mai? Gesù e il diavolo praticano dunque l'ermeneutica? Si danno a una battaglia di citazioni? Rivalleggiano come due rabbini del Talmud? Aspettiamoci da questa strana situazione un insegnamento profondo, poiché colui che ha condotto Gesù nel deserto è lo Spirito.

L'evangelista, non dubitiamone, intende, ponendo un diavolo dottore, colpire tale o tal'altra pratica farisaica della Scrittura. Citare alla lettera la Scrittura senza comprenderla in spirito, è fare opera diabolica.

Prima lezione, dunque: satanica è nella cultura la memoria nuda: satanica è la Sorbona acquistierata nella filologia scientifica; se essa si contenta di conservare le opere e di decorticarne la lettera senza farle suonare in concerto, essa serve le mire del principe di questo mondo.

Ma c'è un'altra lezione. Che il Cristo pratichi l'ermeneutica è estremamente paradossale. Non è egli Dio, e la sua parola non si sostiene da se stessa? Citando l'Antico Testamento, egli riconosce esplicitamente che non è così. Gesù stesso ci mostra che egli ha una memoria, e non soltanto noi di lui. Il suo esempio conferma il nostro dovere di memoria.

Sulla croce, le sue ultime parole, le più terribili « Elí, Elí, perché mi hai abbandonato? », non sono un grido spontaneo, ma una citazione dei Salmi¹⁶. La loro appartenenza alla Scrittura, iscrive colui che le proferisce in una memoria che lo disgiunge dal mondo e dalla propria sofferenza nel mondo, lo ri-aggiunge all'immemorabile e perciò all'assoluto dell'altro Regno. La Scrit-

¹⁵ Mt. 4, 1-11.

¹⁶ Sal. 22, 2.

tura santa salva Gesù dall'abbandono. La sua umanità, essendo fragile come la nostra, invocava una salvezza. Noi stessi, se crediamo che ci fu in lui, inoltre, Qualcosa di divino, lo crediamo perché la Scrittura e la Chiesa dalle quali la conosciamo, ce lo dicono. Noi siamo nella sua stessa *situazione ermeneutica*.

Philippe Nemo