

di esser detta, perché essa non c'è affatto prima di esser detta. È assolutamente vero che ogni filosofo, ogni pittore considera quella che gli altri chiamano la sua opera semplicemente come un abbozzo di un'opera che resta sempre da fare: ma ciò non prova che questa opera esista da qualche parte, al di fuori di loro stessi, e che essi non abbiano che da togliere un velo per raggiungerla. Gueroult dimostrava l'anno scorso, proprio in questa sede, che il segreto e il nucleo di una filosofia non sono contenuti in un'ispirazione prenatale, che essi si spostano man mano che l'opera progredisce, che l'opera è costituita da un senso in divenire il quale si viene costruendo in accordo ma anche in contrasto reattivo con se stesso, che una filosofia è necessariamente una storia (filosofica), uno scambio tra problemi e soluzioni, dove ogni soluzione parziale trasforma il problema iniziale, in modo che il senso dell'insieme non le preesiste, se non come uno stile preesiste a delle opere e solo a cose fatte sembra annunciarle. Ciò che allora Gueroult diceva dell'intuizione applicata ai sistemi filosofici si potrebbe dire in generale dell'intuizione filosofica, e questa volta col consenso di Bergson: il carattere proprio dell'intuizione è di richiedere uno sviluppo, di diventare ciò che è, perché essa racchiude un duplice riferimento – all'essere muto che essa interroga e al significato malleabile che ne trae; perché l'intuizione è l'esperienza della loro concordanza, perché essa è, come Bergson ha felicemente detto, lettura, arte di afferrare un senso attraverso uno stile e prima che esso sia tradotto in concetti, e perché infine la cosa stessa è il fuoco virtuale di tutte queste formulazioni convergenti.

Più sarà energica la nostra intenzione di vedere le cose stesse, più vedremo crescere tra esse e noi le

33  
E  
apparenze attraverso le quali esse si esprimono, le parole con le quali noi le esprimiamo. Nella stessa misura in cui egli riesce a dimostrare che il vuoto, il nulla o il disordine non è mai nelle cose, che fuori di noi non ci sono che delle presenze, Bergson si trova costretto a designare, come proprietà fondamentale del nostro spirito, l'ubiquità, il potere di essere altrove e di mirare all'essere solo indirettamente o obliquamente. Lo spirito, egli dice molto bene, «rifiuta di star fermo e concentra tutta la sua attenzione su questo rifiuto, non determinando mai la sua posizione attuale se non in rapporto a quella appena abbandonata, come un viaggiatore seduto in fondo a un treno: egli non potrebbe mai vedere altro se non i luoghi che ha sorpassato». Forse che noi non siamo sempre nella situazione di questo viaggiatore? Siamo noi mai in quel punto dello spazio obiettivo che il nostro corpo occupa o non è piuttosto vero che la nostra collocazione nello spazio è sempre indiretta, riflessa su di noi dalla prospettiva delle cose la quale indica la posizione che *deve* essere la nostra? Per poter trattare questa mira indiretta e questa distanza dall'essere come una cattiva abitudine dell'intelletto pratico, che lascia intatta la natura propria dello spirito, bisognerebbe, dopo aver scacciato il non-essere dal mondo, espellerlo anche dal nostro spirito. Bergson crede di arrivarci dimostrando che un nulla nella coscienza sarebbe la coscienza di un nulla, il che, dunque, non sarebbe affatto nulla. Ma ciò è come dire, con un altro linguaggio, che l'essere della coscienza è composto di una sostanza così sottile che la coscienza non è meno coscienza sia nella coscienza di un vuoto, sia nella coscienza di una cosa. L'essere che ha una preminenza in rapporto al nulla non è dunque l'essere naturale o positivo delle cose,



altro luogo non sarò sopportato meglio che qui; infine, ho sempre vissuto qui. Resta il celebre argomento dell'autorità delle leggi. Ma bisogna considerarlo con attenzione. Senofonte fa dire a Socrate: bisogna obbedire alle leggi nella speranza che cambino, così come si va in guerra augurandosi la pace. Non è dunque che le leggi siano buone, ma è che esse sono l'ordine e si ha bisogno dell'ordine per cambiarle. Quando Socrate rifiuta di fuggire, non è che egli riconosca il tribunale, ma è anzi per rifiutarlo meglio. Fuggendo diventerebbe un nemico di Atene, e renderebbe veritiera la sentenza. Restando vince, sia che lo si assolva sia che lo si condanni, sia che dimostri la bontà della sua filosofia facendola accettare dai giudici, sia che ancora la dimostri accettando la sentenza. Aristotele, settantasei anni dopo, dirà di esiliarsi perché non vi è ragione di permettere agli ateniesi un ulteriore crimine di lesa filosofia. Socrate ha un'altra idea della filosofia: essa non è un idolo di cui egli sarebbe il guardiano e che dovrebbe preoccuparsi di porre in luogo sicuro; essa è nel suo rapporto vivente con Atene, nella sua presenza assente, nella sua obbedienza senza rispetto. Socrate ha un modo di obbedire che è un modo di resistere, così come Aristotele disobbedisce in nome della buona creanza e della dignità. Tutto ciò che fa Socrate è coordinato a quel suo principio segreto che ci si irrita di non poter afferrare. Sempre colpevole per eccesso o per difetto, sempre più semplice e meno sommario degli altri, più docile e meno accomodante, li pone a disagio, infligge loro questa offesa imperdonabile: di farli dubitare di loro stessi. Nella vita, nell'assemblea popolare, e così davanti al tribunale, egli è presente, ma in tal maniera che non si può nulla su di lui. Nessuna eloquenza, nessuna arringa prestabilita: sarebbe come dar ra-

gione alla calunnia e accettare le regole del gioco. Neppure sfida però: sarebbe come dimenticare che gli altri non lo possono giudicare altrimenti da come stanno facendo. La medesima filosofia lo obbliga da un lato a comparire davanti ai giudici e dall'altro lo rende diverso da loro; la medesima libertà lo impugna davanti ai giudici e lo distoglie dai loro pregiudizi; il medesimo principio lo rende universale e singolare. C'è una parte di lui che lo apparenta con tutti gli altri, essa si chiama ragione ed è invisibile ai loro occhi; come diceva Aristofane, essa è per loro nuvole, vuoto, chiacchiera. I commentatori osservano talvolta: si tratta di un malinteso. Socrate crede alla religione e alla città in spirito e in verità; gli altri vi credono alla lettera. Socrate e i suoi giudici non sono sullo stesso piano. Se si fosse spiegato meglio, si sarebbe visto bene che egli non cercava nuovi dèi e non trascurava quelli di Atene; non faceva che dar loro un senso, non faceva che interpretarli. Il guaio è che questa operazione non è così innocente. È nell'universo del filosofo che si salvano gli dèi e le leggi, mediante la loro comprensione e, per sistemare sulla terra il piano o il terreno della filosofia, sono stati appunto necessari dei filosofi come Socrate. La religione interpretata è, per gli altri, la religione soppressa; l'accusa di empietà è il punto di vista degli altri su Socrate. Egli fornisce delle ragioni per obbedire alle leggi, ma dare delle ragioni per obbedire è già troppo: alle ragioni si possono opporre altre ragioni e la deferenza se ne va. Ciò che si pretende da Socrate è proprio quello che lui non può dare: l'assenso alla cosa stessa, e senza tante considerazioni. Al contrario, lui compare sì davanti ai giudici, ma per spiegar loro che cos'è la città. Come se essi non lo sapessero, come se essi non fossero la città. Egli non



che faccia eccezione per noi stessi e che li tenga a distanza. Il *tutto è vano*, o il *tutto è male*, come del resto il *tutto è bene*, che appena si distingue dai primi, non appartengono alla filosofia.

X C'è motivo di temere che anche il nostro tempo rifiuti la filosofia e che anche in esso, ancora una volta, la filosofia non sia che *nuvole*. Filosofare, infatti, è cercare e ammettere che ci sono cose da vedere e da dire. Ora, al giorno d'oggi non si cerca più molto. Si «ritorna» a questa o a quella tradizione, la si «difende». Le nostre convinzioni si fondano non su dei valori o su delle verità percepite, quanto piuttosto sui vizi o sugli errori delle convinzioni che rifiutiamo. Amiamo poche cose se ne detestiamo molte. Il nostro pensiero è un pensiero in ritirata o in ripiegamento. Ognuno espia la sua giovinezza. Questa decadenza è in accordo con l'andamento della nostra storia. Oltrepassato un certo punto di tensione, le idee cessano di proliferare e di vivere, scadono al rango di giustificazioni e di pretesti, sono reliquie, punti d'onore, e ciò che si chiama pomposamente il movimento delle idee si riduce alla somma delle nostre nostalgie, dei nostri rancori, delle nostre timidezze, delle nostre fobie. In questo mondo in cui la negazione e le passioni lugubri tengono il luogo delle certezze, ciò che soprattutto non si cerca è di vedere, ed è allora la filosofia, poiché essa chiede di vedere, che passa per empietà. Sarebbe facile mostrarlo a proposito dei due assoluti che sono al centro delle nostre discussioni: Dio e la storia. Colpisce constatare come oggi non si pensi più a provare l'esistenza di Dio, come facevano san Tommaso, sant'Anselmo o Descartes. Di solito le prove restano sottintese; ci si limita a rifiutare la negazione di Dio, sia cercando nelle nuove filosofie qualche

fessura per la quale possa ricomparire la nozione, sempre presupposta, dell'Essere necessario; sia, al contrario, se queste nuove filosofie quella nozione pongono in questione senza incertezze, squalificandole sbrigativamente come *ateismo*. Anche riflessioni così serene come quelle di de Lubac sull'umanismo ateo o quelle di Maritain sul significato dell'ateismo contemporaneo sono condotte come se ogni filosofia, quando non sia teologica, si riducesse alla negazione di Dio. De Lubac affronta, come oggetto di studio, un ateismo che, egli dice, voglia veramente «rimpiazzare ciò che distrugge», il quale comincia dunque col distruggere ciò che vuol rimpiazzare e che è piuttosto, come quello di Nietzsche, una specie di deicidio. Maritain esamina ciò che curiosamente chiama ateismo positivo e che gli appare subito come «una lotta attiva contro tutto ciò che ricorda Dio», un «antiteismo», un «atto di fede alla rovescia», un «rifiuto di Dio», una «sfida a Dio». Ora, questo antiteismo esiste certamente, ma, essendo teologia alla rovescia, non è una filosofia, sicché, a concentrare su di esso la discussione, si può forse dimostrare che esso racchiude in sé la teologia che combatte; ma così si riduce tutto, nel contempo, a una polemica fra teismo e antropoteismo, i quali si rimandano l'un l'altro l'accusa risentita di alienazione; si dimentica di chiedersi se la filosofia deve proprio scegliere fra la teologia e l'apocalisse del paese delle meraviglie o la «mistica del superuomo», e se mai un filosofo ha investito l'uomo delle funzioni metafisiche dell'Onnipotente.

In realtà la filosofia si pone in un altro ordine di problemi ed è per le medesime ragioni che essa evita l'umanismo prometeico quanto le affermazioni rivali della teologia. La filosofia non sostiene che sia possibile un superamento finale delle contraddizioni



umane, né che l'uomo totale ci attende nel futuro: come tutti, non ne sa nulla. Sostiene invece – ed è tutt'altra cosa – che il mondo ricomincia, che noi non dobbiamo giudicare il suo futuro in base a ciò che è stato il suo passato, che l'idea di un destino ferreo nelle cose non è un'idea, ma una vertigine, che i nostri rapporti con la natura non sono stabiliti una volta per tutte, che nessuno può sapere ciò che può fare la libertà, né immaginare quali sarebbero i costumi e i rapporti umani in una civiltà che non sia più assillata dalla competizione e dal bisogno. Essa non pone la sua speranza in alcun destino, anche se favorevole, ma giustamente la pone in ciò che in noi non è destino, nella contingenza della nostra storia, ed è il suo abito di negazione ciò che caratterizza la sua posizione. Bisogna allora dire che la filosofia è umanismo? No, se si intende per uomo un principio esplicativo che si tratterebbe di sostituire ad altri principi. Non si spiega nulla con l'uomo, poiché esso non è una forza, ma una debolezza nel cuore dell'essere, non un elemento cosmologico, ma il luogo in cui tutti gli elementi cosmologici, per una mutazione che non è mai compiuta, cambiano di senso e diventano storia. L'uomo ha contemporaneamente il suo luogo sia nella contemplazione di una natura inumana che nell'amor di sé. La sua esistenza si estende a troppe cose – o, per essere esatti, a tutte – per diventare essa stessa oggetto di autocompiacimento o per autorizzare ciò che si ha ragione di chiamare un «fanatismo umanistico». Ma la medesima pluralità di principi che elude ogni religione dell'umanità toglie anche i puntelli alla teologia. La teologia infatti non constata la contingenza dell'essere umano se non per derivarla da un Essere necessario, vale a dire per disfar-sene; si serve dello stupore filosofico solo per motiva-

re un'affermazione che gli dà fine. La filosofia ci risveglia a ciò che l'esistenza del mondo e la nostra hanno di problematico in sé, al punto da distoglierci per sempre dal cercare una soluzione, come diceva Bergson, «nel quaderno del maestro». De Lubac polemizza con un ateismo che intende sopprimere, egli dice, «financo il problema che aveva fatto nascere Dio nella coscienza». Questo problema è così poco ignorato dal filosofo che egli, al contrario, lo radicalizza, lo pone al di sopra delle «soluzioni» che lo soffocano. L'idea dell'Essere necessario, come quella della «materia eterna» o quella dell'«uomo totale» gli sembrano banali al confronto con questo sorgere dei fenomeni in ogni stadio del mondo e a questa nascita continua che egli è occupato a descrivere. In questa situazione, egli può benissimo comprendere la religione come una delle espressioni del fenomeno centrale, ma – l'esempio di Socrate ce l'ha ricordato – non è affatto la medesima cosa, anzi è pressoché la contraria, comprendere la religione e imporla. Lichtenberg – del quale Kant diceva che ogni sua frase nasconde un pensiero profondo – pensava più o meno questo: che non si deve affermare Dio e neppure negarlo; e spiegava: «Non bisogna che il dubbio sia superiore alla vigilanza critica, altrimenti può diventare un pericolo». Non è che volesse lasciare aperte certe prospettive, né che volesse accontentare tutti; è che egli si poneva per proprio conto in una coscienza di sé, del mondo e degli altri come «estranei» (il termine è ancora suo) che è guastata altrettanto bene da spiegazioni tra loro rivali e opposte. Questo momento decisivo in cui delle particelle di materia, delle parole, degli eventi si lasciano animare da un senso del quale essi disegnavano il contorno imminente senza contenerlo, e prima ancora questo suono fonamen-



1986  
tale del mondo, già presente nella più piccola delle nostre percezioni e al quale faranno eco la conoscenza e la storia, è la medesima cosa constatarlo contro ogni spiegazione naturalistica e scioglierlo da ogni necessità sovrana. Si lascia dunque da parte la vera filosofia quando la si definisce come ateismo: questa è la filosofia guardata con l'occhio del teologo. La sua negazione non è che l'inizio di un'attenzione, di una serietà, di un'esperienza in base alle quali bisogna giudicarla. Se d'altronde si rammenta la storia del termine ateismo, e come è stato applicato anche a Spinoza, che è tuttavia il più positivo dei filosofi, bisogna ammettere che si definisce ateo ogni pensiero che destabilizza o definisce altrimenti il sacro, e che la filosofia, che non mette mai il sacro qui o là, come fosse una cosa, ma lo pone nel punto di intersezione delle cose o delle parole, sarà sempre esposta a questo tipo di rimprovero, senza che esso possa mai toccarla davvero.

Che vi sia un significato positivo della negatività filosofica, o che tale negatività sia la presenza stessa dello spirito, un pensiero aperto e sensibile non poteva mancare di indovinarlo. Così Maritain viene a rivendicare, come essenziale al cristianesimo, la continua denuncia degli idoli. Il santo, scrive, è un «ateo integrale» nei confronti di un Dio che non sia altro dalla garanzia dell'ordine naturale, che giustifichi tutto il male come tutto il bene del mondo, che giustifichi la schiavitù, l'iniquità, le lacrime dei fanciulli, l'agonia degli innocenti in nome di necessità sacre, le quali, alla fine, sacrificerebbero l'uomo al cosmo, un Dio che sarebbe «l'assurdo imperatore del mondo». Il Dio cristiano che riscatta il mondo ed è accessibile alle preghiere, dice Maritain, è la negazione attiva di quell'altro Dio. E con ciò si tocca in

effetti l'essenza del cristianesimo. Il filosofo si domanderà soltanto se il concetto naturale e razionale di Dio come Essere necessario non sia inevitabilmente quello dell'imperatore del mondo, se, senza tale concetto, il Dio cristiano non cessi di essere il creatore del mondo, e se non sia proprio la filosofia a portare sino in fondo la denuncia dei falsi dèi che il cristianesimo ha introdotto nella nostra storia. Sì, dove si arresterà la critica degli idoli e dove si potrà mai dire che risieda il vero Dio, se, come scrive Maritain, noi paghiamo un tributo ai falsi dèi «ogni volta che ci inchiniamo davanti al mondo»?

Se consideriamo l'altro tema delle discussioni contemporanee, cioè la storia, si vedrà che anche qui la filosofia sembra disperare di se stessa. Alcuni vedono nella storia un destino esterno a vantaggio del quale il filosofo è invitato a sopprimersi come filosofo; altri mantengono l'autonomia filosofica solo distaccando la filosofia da ogni circostanza esterna e facendone un alibi onorevole. Si difende la filosofia e si difende la storia come tradizioni rivali. I fondatori di queste tradizioni, che le vivevano, non trovavano tante difficoltà a farle coesistere in se stessi. Infatti, prese allo stato nascente, esse non fanno sorgere alternative, ma crescono e decrescono insieme.

Già Hegel le aveva identificate facendo della filosofia la comprensione dell'esperienza storica e della storia il divenire della filosofia. Ma il conflitto era solo mascherato; poiché la filosofia resta per Hegel sapere assoluto, sistema, totalità, la storia di cui parla il filosofo non è storia sul serio, cioè a dire qualcosa che si faccia in concreto, è invece storia universale, compresa, compiuta, morta. Inversamente, la storia, come puro fatto o puro evento, introduce



che il soggetto incorpora come stile funzionale, come configurazione globale, senza aver bisogno di concepirlo espressamente. Le rotture dell'equilibrio, le riorganizzazioni che sopravvengono, comportano, come accade per la lingua, una logica interna, checché, nella circostanza, possa pensarne chiaramente alcuno. Esse sono polarizzate dal fatto che, in quanto partecipi di un sistema simbolico, noi esistiamo gli uni in faccia agli altri, gli uni con gli altri, proprio come i mutamenti della lingua sono polarizzati dalla nostra volontà di parlare e di essere compresi. Il sistema simbolico influenza i mutamenti molecolari che si producono con un senso che non è né cosa né idea, a dispetto della famosa dicotomia, perché è una modulazione della nostra coesistenza. È a questo titolo che esistono, come altrettante logiche della condotta pratica, le forme e i processi storici, le classi e le epoche di cui ci chiedevamo quale fosse il luogo della loro esistenza: esse si trovano in uno spazio sociale, culturale o simbolico che non è meno reale dello spazio fisico e che, d'altronde, si appoggia su di esso. Infatti vi è un senso in cammino non solo nel linguaggio, o nelle istituzioni politiche e religiose, ma anche nelle forme della parentela, degli strumenti tecnici, del paesaggio, della produzione, in generale in tutte le forme dello scambio umano. Un confronto fra questi fenomeni è possibile, poiché essi hanno tutti natura simbolica, e forse è possibile anche una traduzione di una forma simbolica in un'altra...

Rispetto a una storia così intesa, quale sarebbe la situazione della filosofia? Ogni filosofia è, a sua volta, un'architettura di segni; essa si costituisce dunque in stretto rapporto con le altre forme di scambio che costituiscono la vita storica e sociale. La filosofia si colloca nel bel mezzo della storia, non è

mai indipendente dal discorso storico. Ma essa, di principio, sostituisce al simbolismo tacito della vita un simbolismo consapevole, a un senso latente un senso manifesto. Essa non si accontenta di subire l'ambiente della circostanzialità storica (come l'ambiente non si accontenta a sua volta di subire il suo passato): essa lo cambia, rivelandolo a lui stesso e offrendogli in tal modo l'occasione di allacciare con altri tempi e con altri ambienti un rapporto dal quale emerge la sua verità. Non è dunque mai possibile stabilire un parallelismo puntuale tra l'evento storico e le espressioni che ne danno la conoscenza e la filosofia – non più del resto che tra l'evento e le sue condizioni oggettive. Un libro, se è valido, sorpassa se stesso come evento storicamente datato. La critica filosofica, la critica estetica e letteraria, permangono in una loro intrinseca autonomia e la storia non può sostituirle. Ciò che invece è vero è che si può sempre, a partire da un libro, ritrovare i frammenti di storia sui quali si è cristallizzato; ciò è anche necessario per sapere in quale misura li ha trasformati nella loro verità. La filosofia si rivolge verso l'attività simbolica anonima dalla quale emergiamo e verso il discorso personale che si costruisce in noi stessi, che è noi stessi; essa analizza quel potere di espressione che le altre forme simboliche si limitano a esercitare. A contatto con tutti i fatti e con tutte le esperienze, essa cerca di cogliere col massimo rigore i momenti fecondi nei quali un senso prende possesso di sé; essa recupera, e inoltre spinge al di là di ogni limitazione, il divenire della verità che presuppone e che fa sì che vi sia una sola storia e un solo mondo.

Per finire ci proponiamo di mostrare che concezioni come quelle testé richiamate giustificano la

Merleau-Ponty rielabora Husserl



filosofo lascia intendere sin dall'inizio qualcosa di ciò che il grand'uomo dice a se stesso, egli salva la verità per tutti, anche per l'uomo d'azione, che ne ha a sua volta bisogno, poiché nessun condottiero di popoli ha mai accettato di dire che egli si disinteressa della verità. Più tardi, forse già domani, l'uomo d'azione riabiliterà il filosofo. Quanto agli uomini comuni, uomini che sono semplicemente uomini e che non sono dei professionisti dell'azione, essi sono ben lontani dal classificare gli altri in buoni e cattivi, purché parlino di ciò che hanno visto e lo giudichino da vicino; a farne davvero la prova, li si trova straordinariamente sensibili all'ironia filosofica, come se i loro silenzi e le loro riserve si riconoscessero in essa, poiché, per una volta, la parola riveste qui una funzione liberatoria.

L'andamento claudicante del filosofo è la sua virtù. La vera ironia non è un alibi, è un compito; è il distacco che assegna al filosofo un certo tipo d'azione presso gli uomini. Poiché viviamo in una di quelle situazioni che Hegel chiamava diplomatiche, in cui il senso di ogni iniziativa rischia di essere distorto, si crede talvolta di servire la filosofia interdicendole i problemi del tempo; recentemente si è onorato Descartes per il fatto che egli non prese posizione tra Galileo e il Sant'Uffizio. Il filosofo, si dice, non ha da preferire uno dei dogmatismi rivali: lui si occupa solo dell'essere assoluto, al di là dell'oggetto del fisico e dell'immaginazione del teologo. Ma così si dimentica che rifiutando di pronunciarsi Descartes rifiuta anche di far valere e di far sussistere quell'ordine filosofico nel quale noi lo collochiamo. Tacendo non supera gli errori gemelli, ma lascia che si azzuffino tra loro, li incoraggia, e in particolare incoraggia il vincitore del momento. Non è la stessa cosa tacere e

dire perché non si vuol scegliere. Se Descartes l'avesse fatto, non avrebbe potuto fare a meno di stabilire il diritto relativo di Galileo contro il Sant'Uffizio, anche se poi avesse finito per subordinare la fisica all'ontologia. La filosofia e l'essere assoluto non sono al di sopra degli errori opposti che rivaleggiano in un secolo, in un tempo storico definito: essi non hanno mai uno stesso modo di essere errori e la filosofia, che è la verità integrale, ha il compito di dire ciò che da essi nella verità integrale può essere integrato. Per realizzare un giorno uno stato del mondo in cui fosse possibile un pensiero libero dallo scientismo come dall'immaginazione teologica, non era sufficiente superarli in silenzio, bisognava parlare contro di loro, e nel caso specifico, contro l'immaginazione teologica. Il pensiero dei fisici sosteneva, nell'affare Galileo, gli interessi della verità. L'assoluto filosofico non risiede in alcun luogo; non è dunque mai altrove, ma va difeso in ogni occasione. Alain diceva ai suoi allievi: «Per noi che siamo uomini e abbiamo la vista corta, la verità è momentanea. Essa vive in una situazione, in un istante. Bisogna vederla, dirla, realizzarla in quel dato momento; né prima né dopo, incarnandola in ridicole massime; non molte volte, perché niente esiste molte volte». Qui la differenza non è tra l'uomo e il filosofo: tutti e due pensano la verità nell'evento; essi si ritrovano uniti contro il sacciente che pensa in base a principi astratti e contro l'astuto manigoldo che vive senza verità. Alla fine di una riflessione che all'inizio lo tiene in disparte, ma solo per fargli apprezzare meglio i vincoli di verità che lo legano al mondo e alla storia, il filosofo non trova l'abisso dell'io o del sapere assoluto, ma l'immagine rinnovata del mondo, e se stesso ben piantato in essa, insieme agli altri. La sua dialettica o la sua



*Leffo*  
ambiguità non è che un mezzo per mettere in parole ciò che ogni uomo sa bene da sé: il valore dei momenti nei quali la vita davvero si rinnova continuandosi, si recupera e si comprende passando oltre, o il valore dei momenti nei quali il suo mondo privato diviene mondo comune a tutti. Questi misteri sono nel filosofo come in tutti. Che cosa dice il filosofo dei rapporti dell'anima col corpo se non ciò che ne sanno tutti gli uomini, i quali fanno camminare insieme la loro anima e il loro corpo, il loro bene e il loro male? Che cosa insegna della morte, se non che essa è nascosta nella vita come il corpo nell'anima e che è questa conoscenza che fa, come diceva Montaigne, «morire da sempre un contadino e degli interi popoli così come muore un filosofo»? Il filosofo è l'uomo che si risveglia e che parla, e l'uomo ha in sé, silenziosamente, i paradossi della filosofia, perché per essere davvero uomo bisogna essere un po' più e un po' meno che uomo.