

Luigi Alici

ESODO E RICERCA DI SENSO

È difficile impostare una riflessione intorno allo statuto etico-epistemologico della ricerca di senso e riconoscere la doppia valenza, intenzionale e riflessiva in essa contenuta, senza interrogarsi in prima persona, senza mettersi in ascolto e in cammino. Dinanzi a questo tema l'equilibrio, di per sé arduo, tra distanza critica e coinvolgimento personale è posto radicalmente in discussione.

Il nesso tra esodo e ricerca di senso, che questo intervento intende tematizzare, offre uno specifico paradigma di approccio, che libera la ricerca stessa dalla illusione di legittimarsi all'ombra di una neutralità impossibile, mettendo in circolo alcune istanze di natura teologico-religiosa, rintracciate in quella inesauribile fonte di senso che è il racconto biblico dell'esodo. La riflessione filosofica è chiamata a discernere criticamente tali istanze, raccogliendone la densità simbolica che si lascia interpellare sul piano del concetto, nella consapevolezza di quello che si perde in questa operazione di trascrizione riflessa, ma anche del valore di quel poco che si potrà ritrovare.

Parafrasando il Ricoeur di *Finitudine e colpa*, si potrebbe parlare di un tentativo di inserire la simbolica dell'esodo nel discorso filosofico¹; l'intento è quello di instaurare una sorta di circolarità tra er-

¹ Cfr. P. RICOEUR, *Finitudine e colpa*, trad. it., Bologna 1960, pp. 58 ss.

meneutica biblica e fenomenologia dell'esperienza etica², dove il primo livello appare come l'orizzonte di precomprensione che getta una luce nuova sul secondo, dal quale a sua volta può ricavare ulteriori motivi di credibilità.

Il discorso di svilupperà in tre tempi: anzitutto si tenterà di schizzare alcune coordinate storico-culturali, che aiutino a cogliere la progressiva dequalificazione del messaggio esodico e le possibilità di una sua riconsiderazione; in un secondo momento si vorrebbe riportare lo sguardo dentro quella fonte inarrivabile di senso a cui si rivolge la teologia dell'esodo; infine cercheremo di chiederci che cosa è trasferibile di questo contributo sul piano di una fenomenologia della prossimità, qualificata sotto il profilo della ricerca di senso.

1. *Tra progresso e regresso*

«Il tempo, unità negativa dell'esteriorità, è alquanto di semplicemente astratto e ideale»³. Queste parole, consegnate da Hegel alla *Enciclopedia*, possono essere intese come espressione esemplare di un tentativo di compiuta stabilizzazione speculativa rispetto a quella instabile precarietà del tempo sulla quale la rivelazione biblica aveva posto il sigillo di una straordinaria promessa salvifica. Le dimensioni stesse del tempo, secondo Hegel, vale a dire presente, futuro e passato, sono il divenire della esteriorità, cui risultano soggette le realtà naturali, in quanto finite: il vero presente è l'eternità.

Sono noti i tentativi volti a sottolineare la progressiva declinazione storicistica della escatologia cristiana nel pensiero moderno; basterebbe ricordare Karl Löwith: «l'uomo moderno post-cristiano ha concepito una filosofia della storia che secolarizza il principio teologico della storia sacra in un compimento terreno del suo senso»⁴. Ciò vale in modo particolare per il concetto hegeliano dello

² Siamo debitori su questo punto alla lucida lettura di A. RIZZI, *Per un pensiero dell'Esodo: alterità ed eticità*, in AA.VV., *Il pensiero nomade. Per una antropologia planetaria*, Assisi 1994, pp. 151-160, cui ci richiameremo anche più avanti.

³ G.W.F. HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, § 258, trad. it., Bari 1951, p. 217.

⁴ K. LÖWITH, *Saggi sulla storia*, trad. it., Firenze 1971, p. 62. Rimandiamo in proposito anche all'altra opera di LÖWITH, *Significato e fine della storia*, trad. it., Milano 1963. Si potrebbero ricordare inoltre almeno le letture di R. NIEBUHR, *Faith and History. A Comparison of christian and modern Views of History*, New

Spirito, che non era «concepito antropologicamente, ma teologicamente, come Logos cristiano»⁵.

Rispetto alla kantiana ragione criticante, che governa le divisioni come giudice supremo, senza sentirle come scissioni, la hegeliana ragione come autoconoscenza conciliante dello Spirito Assoluto pone l'unica fonte del normativo, secondo l'analisi di Habermas, nel principio della soggettività. Secondo Habermas infatti «l'epoca moderna sta anzitutto sotto il segno della libertà soggettiva»⁶. Venuto meno il controllo dialettico-trascendentale sulla contraddizione, che si appropriava dell'intrusione del negativo, facendone il supporto per la legittimazione di uno storicismo assoluto, il tentativo di intessere una analitica dell'esistenza che rinunci ad ogni pretesa di dominio logico del divenire, porta in primo piano l'idea di una eternità finita, che produce un effetto paralizzante sull'insieme delle possibilità umane.

È ancora Löwith che ci aiuta a valutare l'esito di questo processo: nell'opera *Von Hegel zu Nietzsche*, denunciando le «conseguenze atee» che Heidegger avrebbe tratto dal pensiero di Kierkegaard, eliminandone la costitutiva paradossalità, egli rileva nel filosofo tedesco un rovesciamento radicale della prospettiva escatologica, in cui la morte assume un valore d'eternità all'interno di una filosofia della contingenza che si configura sostanzialmente come una «teologia senza Dio». Avendo infatti Heidegger, rispetto alla *Malattia mortale* di Kierkegaard, «mantenuto soltanto la morte» e «scartato la disperazione, questa disperazione dell'esser-nel-mondo – è ancora Löwith – si trasforma nell'autoaffermazione dell'esistenza, e la morte diventa la su-

York 1949 e di B. BERDJAEV, *Il senso della storia: saggio di una filosofia del destino umano*, trad. it., Milano 1971, secondo il quale «il cristianesimo non solo ha creato la filosofia della storia chiamata cristiana in senso confessionale, come quella di sant'Agostino e di Bossuet, ma tutte le susseguenti filosofie della storia, compresa quella di Marx» (p. 37).

⁵ K. LÖWITH, *Da Hegel a Nietzsche. La frattura rivoluzionaria nel pensiero del secolo XIX*, trad. it., Torino 19742, p. 457. Hegel infatti, continua Löwith, «pretese ancora di sapere con assoluta certezza ciò che fa dell'uomo un uomo, poiché nel suo concetto dello Spirito assoluto era compreso in modo speculativo il Dio cristiano, il quale è Spirito» (*Ivi*, p. 458). «Ma se il concetto dell'uomo e dell'umanità – egli conclude – stava in un'originaria connessione con il cristianesimo, la semplice umanità diventerà necessariamente problematica, non appena sia privata del contenuto cristiano» (*Ivi*, p. 460).

⁶ J. Habermas, *Il discorso filosofico della modernità*, trad. it., Bari 1987, p. 86.

prema autorità dell'essere». Insomma, conclude Löwith, «è nella metafisica finale della finitezza di Heidegger la rupe su cui naufraga l'eternità»⁷.

Rispetto al *Geist* hegeliano, che con Taylor potrebbe definirsi «il proto-esistenzialista, che sceglie in assoluta libertà la sua propria natura»⁸, il tentativo heideggeriano sembra come arrestarsi alle soglie di una accettazione quasi stoica del limite insuperabile dell'esistenza, nel rifiuto titanico di piegarsi dinanzi ad esso. Bruciate le residue riserve escatologiche che avevano consentito alla travolgente avventura marxiana di costituirsi come *Religion im Erbe*, secondo la lettura di Bloch, al naufragio dell'eternità, per ripetere la suggestiva espressione di Löwith, sembra contrapporsi la volontà di una sistematica neutralizzazione del rischio, cui corrisponde la possibilità di sbarazzarsi definitivamente di tutto il fardello ingombrante di presunte figure retoriche che accompagna l'idea della ricerca filosofica come avventura dello spirito in cui "ne va" del soggetto, dallo scacco all'angoscia e al silenzio. L'opzione epistemologico-linguistica da una parte e l'aristocratico distaccarsene della speculazione heideggeriana dall'altra rappresentano quindi due opposti movimenti di deriva nell'affrancamento dal primato della soggettività trascendentale, cui corrisponde un ulteriore indebolimento delle residuali valenze ebraico-cristiane in esso contenute.

Ripetendo la metafora nautica, che gode peraltro di una gloriosa tradizione storiografica⁹, potremmo quindi distinguere una "grande navigazione", in cui la ricerca del senso viene in qualche modo incarnata dalla figura dell'esploratore, che molla l'ormeggio rassicurante presso la terraferma deciso ad affrontare il mare aperto, da una "piccola navigazione", intesa come una navigazione di piccolo cabotaggio, definita a tavolino con meticolosa e accorta programmazione, volta ad esplorare la costa con l'intento di offrirne una puntuale ricognizione cartografica. In quest'ultimo caso la ricerca del senso si dispone all'ascolto di ogni indizio apparentemente minuscolo, assumendo una prevalente curvatura metodologica e lasciandosi guidare da una duplice convinzione: anzitutto la convin-

⁷ K. LÖWITH, *Da Hegel a Nietzsche*, cit., p. 314.

⁸ Ch. TAYLOR, *Hegel e la società moderna*, trad. it., Bologna 1984, p. 47

⁹ Cfr., tra l'altro, PLATONE, *Phaed.*, 99 c-d; Massimo di TIRO, *Diss.*, 40,5; AGOSTINO, *De beata vita*, 1,2.

zione che la minaccia dell'insignificanza non grava mai sul particolare, ma sull'intero, e che se ne può sgretolare lo zoccolo duro con un'opera paziente e quasi artigianale di erosione periferica; in secondo luogo la convinzione che ad un aumento delle cognizioni corrisponda automaticamente una riduzione delle incognite, secondo un processo che dovrebbe tendere asintoticamente allo zero.

Alla luce di questo modello ermeneutico si potrebbe ripensare anche la metafora ricoeuriana della "via corta" e della "via lunga": la prima però non indicherebbe tanto la rapidità del punto di arrivo della ricerca stessa, quanto l'insofferenza per ogni indagine preparatoria e la scelta di una coraggiosa e brusca virata verso il mare aperto, a costo di restare incagliati; la seconda, se spogliata da quella sorta di fiducia intenzionale che anima la ricerca di Ricoeur, sembra tradursi in un cammino propedeutico fine a stesso, e dunque non più tale, risucchiato in una dilatazione inarrestabile di prospettive, in cui l'aumento delle cognizioni produce l'effetto inatteso di una crescita esponenziale, e alla fine incontrollabile, delle incognite. Invece dell'allungamento della via, in questo caso si assiste per lo più ad un suo continuo allargamento, che alla fine ne sfigura il connotato originario: quello di essere un luogo di transito orientato.

Una ricerca di senso assimilabile a questo paradigma sembra mantenere solo in minima parte la promessa da cui era animata: aggirare la rupe sulla quale si infrange il disegno moderno volto a chiudere la storia su se stessa, sconfessando l'intero itinerario in quanto condannato inevitabilmente al naufragio.

Non è possibile in questa sede produrre dettagliate esemplificazioni storiografiche; in ogni caso questo esito sembra rilevabile nel rovesciamento della categoria tipicamente moderna del "progresso" in quella che si potrebbe chiamare, sia pure con una doverosa cautela, la categoria postmoderna del "regresso", inteso come una forma di delegittimazione nei confronti di una particolare investitura trascendentale della ragione, che presumeva di attraversare *in toto* la storia, prefigurandone gli scenari finali e intervenendo come protagonista nella loro edificazione.

A quella equivoca filosofia del progresso, che aveva fatto della nozione biblica dell'esodo l'involucro mitologico dell'autoaffermazione storica del *Geist*, e la cui eredità, venute meno le più nobili motivazioni speculative, sarebbe stata miseramente raccolta dalla ideologia e dalla tecnologia, risolvendosi in una forma di "aggressione" nei con-

fronti dell'esistenza, sembra preferita oggi una cultura della "digressione", che s'accontenta di un'opera di fine cesello ermeneutico e narrativo. In cambio della rinuncia ad ogni velleità di totalizzazione del senso, ci si libera così da ogni sogno di evasione, che prepara l'esperienza dello scacco.

È significativo che verso questo approdo sembrano convergere diversi orientamenti speculativi, da quello, tipico della cosiddetta tradizione "continentale", che, sulle orme di Gadamer, ha sviluppato un'opera di "urbanizzazione" della filosofia heideggeriana, per usare la felice espressione di Habermas¹⁰, fino ad assumere le modulazioni del cosiddetto "pensiero debole", a quello che ha raccolto il programma analitico di Wittgenstein facendone il manifesto di ogni intento decostruttivo e riduzionistico, da Searle fino a Parfit, e, per altri itinerari, da Lévi-Strauss a Foucault.

Per molti versi la tendenziale confluenza dell'istanza epistemologica e di quella ermeneutica, di cui l'opera di Rorty rappresenta una emblematica e non esclusiva esemplificazione, testimonia il carattere generalizzato e profondo di questo fronte della piccola navigazione, che sembra portare alle conseguenze estreme la volontà di emancipare il pensiero moderno da qualsiasi tutela religiosa, trasformando l'annuncio nietzscheano della morte di Dio in un oblio compiuto e, almeno apparentemente, senza residui.

«Il postulato della chiusura del sistema»¹¹, come lo chiama Ricoeur, che si accontenta di ispezionare il nesso significante – significato, perdendo la centralità del rapporto tra *signum* e *res*, decide la separazione fra linguaggio e realtà, dimenticando che il linguaggio «non è un oggetto, ma una mediazione»¹²: precisamente una mediazione dell'uomo con il mondo, di sé con se stessi, dell'uomo con l'uomo. Lo sdoppiamento enunciato da Frege tra senso (*Sinn*) e referenza o denotazione (*Bedeutung*)¹³, perso il valore metodologico di una distinzione di principio, diventa la premessa per disancorare il segno dalla *res* di cui dovrebbe dire il senso, compensando la rinuncia ad una verità irraggiungibile con i valori più modesti, ma più af-

¹⁰ Cfr. J. HABERMAS, *Urbanisierung der Heideggerschen Provinz*, in *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt a. M. 1981, pp. 392-401.

¹¹ P. RICOEUR, *Filosofia e linguaggio*, ed. it. a cura di D. Jervolino, Napoli 1994, p. 4.

¹² *Ivi*, p. 8.

¹³ Cfr. G. FREGE, *Logica e aritmetica*, trad. it., Torino 19772, pp. 374-404.

fidabili, della coerenza, in un gioco sintattico senza ambizioni trascendentali e senza più confidenza con il mondo delle cose.

A questo punto, però, il rifiuto della "grande navigazione" rischia di trasformarsi in un nomadismo irrequieto, che non garantisce più nemmeno il ritorno sulla terraferma dell'esperienza e non impedisce che, nella sterilizzazione delle domande alte, rifioriscano piccole idolatrie del senso, o meglio idolatrie del senso piccolo. Per esprimere la paradossalità di questo esito potremmo usare le parole di Kierkegaard: «Quando si sentono parlare i filosofi di realtà, ci si trova ingannati allo stesso modo di quando si vede nella vetrina di un rigattiere un'insegna, con su scritte le parole: 'Qui si lava'. Si sarebbe infatti delusi, se si volesse portare dal rigattiere la propria biancheria a lavare. Quell'insegna è appesa là soltanto per essere venduta»¹⁴.

Questa evasione dalla totalità è una evasione apparente da un paese fittizio; persa l'impalcatura trascendentale, ma non la rivendicazione della propria autonomia semantica, il disegno grandioso dello storicismo moderno si sgonfia e si banalizza in un arcipelago di "storie" autopoietiche ed autosussistenti: senza una fenomenologia dello spirito che aiuti a metabolizzare il particolare nell'intero, non resta che una fenomenologia minore, paga di inventariare e raccontare frammenti irrelati in una interminabile galleria di figure del vissuto. La ricerca di senso si riduce in tal modo al prodotto depotenziato di una hegeliana «logica dell'essenza» che, orfana dell'*Aufhebung*, taglia i ponti con l'orizzonte dell'immediato e rinuncia ad inverarsi in una superiore «logica del concetto», costituendosi proprio come «indifferenza assoluta di fronte al limite»¹⁵, per usare le parole stesse di Hegel.

Ci si preclude in tal modo la possibilità di raccogliere quel prezioso fermento speculativo trasmesso dal gene ebraico del nomadismo, che pure ha contagiato in qualche modo alcune filosofie di questo secolo: della riabilitazione jaspersiana della fede filosofica, che insegue, dietro la forza rivelativa della cifra, il punto di inserzione tra esistenza e trascendenza, al di là del puro esserci¹⁶, alla insaziabile fame blochiana di futuro, che si affida all'idea forza del-

¹⁴ S. KIERKEGAARD, *Tagebücher*, I, 29 [cit. da Löwith, p. 228].

¹⁵ G. W. F. HEGEL, *Scienza della logica*, trad. it., II, Bari 1974, p. 435.

¹⁶ Sottolinea debitamente questo aspetto anche E. BACCARINI, *Essere in sé-uscire da sé: la nuova provocazione antropologica*, in AA.VV., *Il pensiero nomade*, cit., pp. 20-21

l'«utopia concreta», ricercando nella Bibbia una «speranza eretica che cammina con piedi umani»¹⁷.

Alla constatazione tragica della impossibilità di ogni evasione si annoda in particolare la ricerca di Lévinas¹⁸, che attraversa come in filigrana questo discorso, anche se in qualche punto non secondario essa verrà abbandonata. Lévinas contrappone al «mito di Ulisse che torna ad Itaca [...] la storia di Abramo che lascia per sempre la sua patria per una terra ancora sconosciuta, e che proibisce al suo servo di ricondurre perfino suo figlio a quel punto di partenza»¹⁹.

Bruciati gli ultimi resti di teologia cristiana della storia assorbiti dal pensiero moderno, sgomberato il terreno da ogni equivoca contaminazione tra piano teologico e piano filosofico, si può oggi ripensare la valenza profetica contenuta nella nozione biblica di esodo, come cifra irriducibile alle figure moderne e postmoderne della progressione, della evasione e della regressione, in nome di una attenzione nuova alla dimensione religiosa, oggi forse più libera da antichi sospetti di reciproca aggressione, che mettono in guardia il credente contro l'arroganza razionalistica e il pensatore contro una requisizione apologetica delle sue idee²⁰.

2. Alla riscoperta dell'esodo

C'è una sostanziale convergenza da parte della teologia biblica nel rilevare la centralità dell'esodo nella storia della salvezza: il popolo ebraico diventa per antonomasia il popolo dell'esodo, che la parola creatrice di Dio trae fuori e pone in cammino²¹. Il tema del

¹⁷ E. BLOCH, *Ateismo nel Cristianesimo. Per la religione dell'Esodo e del Regno*, trad. it., Milano 1971, p. 229.

¹⁸ Cfr. E. LÉVINAS, *De l'évasion*, "Recherches philosophiques", V (1935-36), pp. 373-392 e lo studio di F. CIARAMELLI, *De l'évasion à l'exode. Subjectivité et existence chez le jeune Lévinas*, in "Revue philosophique de Louvain", LXXX (1982), pp. 553-578.

¹⁹ E. LÉVINAS, *La traccia dell'altro*, trad. it., Napoli 1979, p. 39.

²⁰ È questa, ad esempio, la comprensibile preoccupazione di Bodei: mentre cade «la fiducia nell'esistenza di una storia innervata di tensione progettuale umana» (R. BODEI, *Ordo amoris. Conflitti terreni e felicità celeste*, Bologna 1991, p. 31), possono riprendere vigore le «fedi arcaiche» e le religioni presentarsi a «riscuotere quegli antiche crediti che l'attuale fase di difficoltà dei diversi progetti umani di emancipazione rende esigibili» (*Ivi*, p. 33).

²¹ Cfr. M. BUBER, *La fede dei profeti*, trad. it., Casale Monferrato 1983, pp. 40-47.

distacco in realtà fonda l'intero movimento dell'ebraismo: il distacco di Abramo da Ur, di Giacobbe che lascia il padre e la madre, di Mosè con il suo popolo dall'Egitto, il distacco di Adamo ed Eva dall'Eden²². «Ogni volta che l'ebreo compare nella storia – scrive Blanchot – c'è appello al movimento»²³.

Non c'è dubbio, tuttavia, che ogni estensione analogica trae la sua legittimità dall'evento dell'esodo inteso in senso proprio: l'esodo dall'Egitto, che ha il suo culmine nella tavola della testimonianza, ricevute da Mosè ai piedi del Sinai, più che nella conquista di Canaan, sotto la guida di Giosuè. «L'esodo dall'Egitto, che inserisce Israele nella storia come popolo, – scrive Martin Buber – prepara il suo incontro decisivo con Dio: un fenomeno che la fede definisce rivelazione, e che la scienza della religione, senza pretendere con questo di coglierne l'essenza, definisce atto di fede collettivo (o anche individuale, ma con effetti collettivi)»²⁴.

In questa ottica le narrazioni dell'esodo sono «ben più che preziose memorie sulle origini della nazione. Esse sono una proclamazione della fede di Israele»²⁵, una fede che non si riconosce nella personificazione di misteriose forze naturali, come le divinità mesopotamiche e cananee, ma si fonda su avvenimenti della storia, su una parola-evento di Dio (*dabar*), che stringe un'alleanza con un popolo, irrompe nella storia e rivela se stesso mediante la potenza delle sue opere.

Rispetto allo spazio religioso che permea in modo organico la società egiziana, dove il divino combacia in modo speculare con i confini della società, una minoranza schiava sperimenta l'evento inaudito di una chiamata che lo fa uscire dall'anonimato e istituisce una relazione, all'interno della quale acquista una propria identità e as-

²² Cfr. in proposito P. RICCI SINDONI, *Abramo: vocazione e provocazione al nomadismo. Una lettura filosofica*, in AA. VV., *Il pensiero nomade*, cit., pp.132-150.

²³ M. Blanchot, *Infinito intrattenimento*, trad. it., Torino 1977, p. 167. Il testo è anche ricordato da E. BACCARINI, *Essere in sé-uscire da sé: la nuova provocazione antropologica*, cit. p. 16.

²⁴ M. BUBER, *La regalità di Dio*, trad. it., Genova 1989, p. 137. In proposito rimandiamo anche all'altra opera di BUBER, *Mosè*, trad. it., Casale Monferrato 1983.

²⁵ J. PLASTARAS, *Il Dio dell'Esodo. La teologia dei racconti dell'Esodo*, trad. it., Casale Monferrato 1977, p. 12. In proposito cfr. ancora, fra l'altro, M. GREENBERG, *Understanding exodus.*, New York 1969; P. STANCARI, *Lettura spirituale dell'esodo*, Roma 1979.

sume coscienza del proprio cammino come esperienza di continuità dinanzi a Colui che è sempre fedele (Es 3,14).

Tale alleanza segna in modo inconfondibile la storia religiosa di Israele, offrendogli il modello inarrivabile di un amore segnato dalla gratuità dell'accoglienza verso l'altro, verso chi è senza identità e senza storia: «L'amore deve avere la stessa intenzionalità di relazione con l'altro in quanto altro, che ha l'amore di Dio che si è chinato sullo straniero e schiavo»²⁶. Da questa esperienza Israele ricava il comandamento dell'amore; l'amore dello straniero, della vedova, dell'orfano, del debole e che più tardi, nel libro del Levitico, si generalizza nell'amore del prossimo: «amerai il prossimo come te stesso» (Lv 19,18). Un amore di cui il profeta Amos ricorderà la portata universale: «Non siete voi per me come gli Etiopi, Israeliti? Parola del Signore. Non io ho fatto uscire Israele dal paese d'Egitto, i Filistei da Caftòr e gli Aramei da Kir?» (Am 9,7).

Con questo intervento salvifico Dio dà anche al suo popolo uno speciale carisma profetico, quello di proclamare il significato degli avvenimenti della storia sacra. Tale proclamazione non è solo un annuncio di speranza, ma anche il presupposto per poter squarciare, in epoca posteriore, quando Israele si era ormai stabilizzato nella terra promessa, il velo che avvolgeva le nebulosità del passato. Se l'esodo era il fulcro della storia universale della salvezza, la creazione del mondo non poteva che esserne l'antefatto: «Mosè aveva dato ad Israele una visione così elevata della potenza e della libertà sovrana di Jahve che all'interrogativo sull'origine della creazione era possibile una sola risposta»²⁷. Secondo la teologia del Deuterocanone ad esempio creazione ed esodo sono ormai strettamente intrecciati, entrambi opera di Dio²⁸.

Inteso come un vero e proprio «paradigma salvifico»²⁹, l'esodo è in un certo senso il «vangelo dell'Antico testamento»³⁰, che suscita la nozione centrale di «comunità dell'esodo», richiamata, fra gli al-

²⁶ A. RIZZI, *loc. cit.*, p. 157.

²⁷ J. PLASTARAS, *op. cit.*, p. 16.

²⁸ Cfr. fra l'altro Is. 42,5-6; 51,9-10.

²⁹ A. SPREAFICO, *Il libro dell'Esodo*, Roma 1992, p. 11.

³⁰ «Dicendo che l'Esodo è 'il Vangelo' dell'Antico Testamento, si vuol dire che questo libro occupa nell'A.T. il medesimo posto centrale che i quattro vangeli occupano nel Nuovo Testamento» (Y. SAOUT, *Il messaggio dell'Esodo*, trad. it., Roma 1980, p. 35).

tri, da Moltmann, e che «esprime la realtà della cristianità intesa come 'popolo di Dio migrante', secondo la descrizione che ne darà l'epistola agli ebrei: 'Usciamo quindi fuori del campo e andiamo a lui portando il suo vituperio. Poiché non abbiamo qui una città stabile, ma cerchiamo quella futura' (Ebr., 13,13 ss)»³¹.

Se nell'Antico Testamento l'esodo dall'Egitto costituiva l'evento centrale della storia di Israele, l'annuncio di un "nuovo esodo" è il tema fondamentale della teologia neotestamentaria. Esso si compie in Gesù Cristo, nuovo Adamo, che, benedicendo il pane e il vino in una cornice pasquale, sancisce la nuova alleanza (1 Cor 11,25); in lui viene restaurato l'ordine infranto della creazione e si compie il passaggio definitivo dalla schiavitù alla libertà dei figli di Dio³². Viene così definitivamente rovesciato il paradigma dell'autosufficienza, sostituito dal paradigma della sequela, che riconosce una dipendenza ed un bisogno, e che consiste, come dirà l'evangelista Matteo parlando del giovane ricco, nel liberarsi dalle proprie sicurezze e seguire il Signore, anziché conservare se stessi pensando di salvarsi da soli³³. Il nuovo esodo porta quindi l'esperienza dello sradicamento alle sue estreme conseguenze, che esigono la totale abolizione della estraneità: «non c'è più distinzione tra Giudeo e Greco, dato che lui stesso è il Signore di tutti» (Rm 11,12).

3. La nostalgia della "grande navigazione"

Non si tratta, a questo punto, di invocare equivoche commistioni tra il piano della fede e quello della riflessione filosofica, né al contrario di bloccare il discorso nella constatazione di due ordini incommensurabili di grandezze; si vorrebbe piuttosto interrogare la riserva di senso che il racconto dell'esodo imprigiona per accertare quale sia l'orizzonte di precomprensione che essa dischiude e se tale orizzonte non "dia a pensare" anche al filosofo, invitandolo a sottrarre l'impegno della ricerca al prototipo della potenza della ragione, come pure alle figure, in larga misura reattive, dell'impotenza e della debolezza. La convocazione sempre nuova della trascendenza,

³¹ J. MOLTSMANN, *Teologia della speranza*, trad. it., Brescia 1973, p. 314.

³² Rimandiamo in proposito alle considerazioni svolte da J. PLASTARAS, *op. cit.*, pp. 199-212.

³³ Cfr. A. SPREAFICO, *op. cit.* p. 9.

possiamo dire con Lévinas, impone l'inquietudine del risveglio e porta a compimento il sogno dell'evasione³⁴. L'esodo risveglia nel filosofo la nostalgia della «grande navigazione».

Vorremmo raccogliere tale sfida soprattutto a livello di una tripla correlazione: tra storia e trascendenza, tra estraneità e prossimità, tra bontà e peccato.

Anzitutto l'esodo introduce un tempo nuovo nel tempo dell'esistenza, che apre la dinamica storica, suscitando l'ordine etico dell'orientamento sopra l'ordine fattuale della successione. Il movimento che dispiega questo orizzonte diacronico suscita anche una profondità sincronica che dona una unificazione intenzionale all'esperienza del divenire, reintegrando in un orizzonte di senso quell'inesorabile erosione del segmento della temporalità finita che ci precipita, giorno dopo giorno, verso l'ineludibile risucchio della morte. Un presentimento di trascendenza s'intravede dietro le fragili maglie della temporalità che riescono ad acquisire una verticalità interiore e un più robusto spessore storico.

Questa duplicazione salvifica della temporalità non annulla la temporalità ordinaria, non sospende la sua inalterabile successione cronologica, non ne rimuove le asprezze e le debolezze costitutive, non abolisce insomma l'ordinarietà dell'esistere; al contrario: prende sul serio la minaccia eversiva e destabilizzante dello scorrere, denunciando il carattere velleitario di ogni evasione che resti imprigionata nel circuito dell'immanenza: sia quella che, come in Hegel, punta tutte le sue carte sul conseguimento dell'intero, sia quella che, al contrario, si contrae nell'estasi orribile ed allucinante dell'istante³⁵.

La fuoriuscita dalla schiavitù non coincide con l'ingresso nel regno della libertà, ma inchioda alla croce della distanza l'ascesi ardua della liberazione. La Bibbia antepone al movimento della storia la chiamata dell'infinito³⁶, possiamo dire con Lévinas, e nello stesso

³⁴ Rimadiamo in proposito alla lucida ricostruzione di F. CIARAMELLI, *De l'évasion à l'exode*, cit., pp. 553-578, che ricorda anche il saggio di R. DUVAL, *Exode et altérité*, in "Revue des sciences théologiques et philosophiques", 1975, p. 221.

³⁵ Abbiamo presente in modo particolare la lucida descrizione che ci viene offerta da J.-P. Sartre, *La nausea*, trad. it., Torino 1967, pp. 174-181.

³⁶ «Il Dio rivelato dalla nostra spiritualità giudaico-cristiana conserva tutto l'infinito della sua assenza che è all'interno stesso della dimensione personale» (Cfr. E. LÉVINAS, *La traccia dell'altro*, cit., p. 45).

tempo, con Jonas, assicura al contingente un posto nella filosofia³⁷. Insomma «il problema della trascendenza di Dio e il problema della soggettività irriducibile all'essenza, irriducibile all'immanenza essenziale, – è ancora Lévinas – procedono insieme»³⁸.

Nello scarto tra cronologia e storia, tra attesa e speranza, si dischiude un campo ermeneutico nuovo. Da questo scarto, che mantiene la promessa salvifica costantemente al di qua di ogni cattura rappresentativa, nasce una tensione ancor più originaria di quella che Ricoeur, a partire dal confronto tra Agostino e Aristotele, individua tra tempo dell'anima e tempo del mondo³⁹, negando tra le due concezioni una «transizione pensabile»⁴⁰. Qui il vero contrasto è fra l'ordine disperso dell'esistere, che tende a consegnarsi all'entropia della rassegnazione ed una chiamata ad attraversare il deserto dell'immanenza, ad andare controcorrente, a costo di rimpiangere le cipolle d'Egitto, affidando alle risorse della fede il compito di dare un volto personale al trascendente.

In secondo luogo l'esodo impone di lasciare il guscio ideologico che compensava con una rete di piccole sicurezze vitali la condizione di schiavitù, scoprendo che l'elezione si accompagna sempre al debito della relazione. Questo debito anarchico, potremmo dire raccogliendo una suggestione levinassiana, istituisce la prossimità; di più: trasforma l'alterità in compagnia. La compagnia libera il soggetto dalla sua chiusura ego-logica, aprendolo alla exteriorità e nello

³⁷ Cfr. H. JONAS, *Dalla fede antica all'uomo tecnologico. Saggi filosofici*, trad. it., Bologna 1991, p. 74.

³⁸ E. LÉVINAS, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, trad. it., Milano 1983, p. 22.

³⁹ Mentre infatti il modello aristotelico esprimerebbe una tradizione cosmologica, che considera il tempo come una dimensione che ci avvolge e ci domina, la dialettica agostiniana di *distentio* e di *intentio* non arriverebbe a giustificare questa dimensione «esterna», contribuendo anzi ad occultarla. «Il principale scacco della teoria agostiniana – scrive Ricoeur – è quello di non esser riuscita a *sostituire* una concezione psicologica del tempo ad una concezione cosmologica» (P. RICOEUR, *Tempo e racconto. Il tempo raccontato*, trad. it., Milano 1988, III, p. 17). La dicotomia si riproporrebbe quindi nel confronto tra Husserl e Kant, tra l'approccio fenomenologico e quello trascendentale (cfr. *Ivi*, 91).

⁴⁰ *Ivi*, 34. «Non è possibile – egli aggiunge – affrontare il problema del tempo muovendo da uno solo dei due estremi, l'anima o il movimento. La sola distensione dell'anima non può produrre l'estensione del tempo; il solo dinamismo del movimento non può produrre la dialettica del triplice presente» (*Ivi*, 35).

stesso tempo recidendo il cordone ombelicale con una patria fittizia, che oscurava il profilo autentico dell'estraneità.

L'esodo fa sperimentare in tal modo non una abolizione della distanza, ma la sua trasformazione etica: lo straniero, in una terra nella quale siamo tutti stranieri e insieme ospiti, non solo non può essere nemico, ma si trasforma in prossimo; una prossimità che non viola la distanza in un eccesso di ebbrezza spiritualistica, e non la subordina a disegni strumentali, ma che resta affidata alla suprema tutela etica della gratuità e si lascia cementare dalla condivisione. L'esodo rende possibile una redenzione della distanza attraverso la mediazione etica della prossimità. L'esodo dona spessore storico alla prossimità, allenandola all'arduo tirocinio della durata.

Lungo questo cammino, dove l'irruzione dell'altro di per sé basta a sorreggere la significazione⁴¹, poiché «la significazione è sensibilità»⁴², e dove quindi avviene la "rottura etica" dell'essenza⁴³, la durata moltiplica l'orizzonte delle compossibilità esistenziali, diversificandole secondo una graduazione di intensità vissuta e di incidenza assiologica, di cui l'opera levinassiana, impegnata soprattutto ad interdire ogni contaminazione della responsabilità, non sembra rendere adeguata giustificazione. Se è vero infatti che l'approssimarsi non è mediabile analogicamente, nel senso di un *primum* indeducibile dall'essenza, è altrettanto vero che l'immediatezza può resistere alla durata solo sperimentando *in vivo* radici di solidarietà più antiche del dovere: l'iniziativa dell'altro, ci ricorda Ricoeur, «non instaura alcuna relazione, nella misura in cui l'altro rappresenta l'esteriorità assoluta rispetto ad un io definito dalla condizione di separazione. L'altro, in tal senso, si ab-solve da ogni relazione. Questa irrelazione definisce l'esteriorità stessa»⁴⁴.

In presenza di una "dissimmetria non compensata", è ancora Ri-

⁴¹ «La signification de la proximité déborde les limites ontologiques, l'essence humaine et le monde. Elle signifie par la transcendance et par l'à-Dieu-en-moi qui est la mise en question de moi. Le visage signifie dans le dénue-ment, dans tout le précaire de l'interrogation, dans tout l'aléa de la mortalité» (E. LÉVINAS, *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris 1982, p. 252). Cfr. pure E. LÉVINAS, *Altrimenti che essere*, cit., p. 18.

⁴² *Ivi*, p. 85.

⁴³ Cfr. *Ivi*, p. 19.

⁴⁴ P. RICOEUR, *Sé come un altro*, trad. it., Milano 1993, p. 284.

coeur, si spezza infatti «lo scambio del dare e del ricevere»⁴⁵. Se, come ricorda Lévinas, il problema fondamentale è quello di “agire senza entrare nella terra promessa”⁴⁶, uscendo dal limbo unidimensionale dell’essenza, occorre però riconoscere e legittimare i molteplici punti di fusione in cui si costruisce *in itinere* l’esperienza dell’interagire. Il nascere e il morire, il gioire e il soffrire, l’amare e il perdonare mediano le possibilità storiche della condivisione secondo un ordine assiologico che differenzia i vari livelli della convivenza, nella mobilità delle forme che possono assumere di volta in volta, ma anche nella stabilità istituzionale in cui si declina storicamente il senso dell’umano, dal piano educativo a quello politico. Un recupero analogico della differenza che non dovrebbe impedire nemmeno la possibilità di guardare con occhi di confidenza il mondo della natura, per ritrovarvi, nella chenosì del divino, le tracce nascoste di una medesima chiamata al futuro.

Tuttavia, nel momento in cui s’impone la radice etico-religiosa che volge l’alterità in prossimità, l’estraneità ricompare nel cuore stesso dell’uomo: c’è un esodo da compiere, ancora più arduo di quello topografico, ed è l’esodo da noi stessi, da quell’uomo vecchio sul quale tanto hanno richiamato l’attenzione la teologia paolina e successivamente la meditazione agostiniana. Un esodo, questo, che non si riduce ad un vaga metafora spiritualistica, ma si configura come uno strappo non indolore: lo strappo da quella resistenza inerziale che impedisce di riconoscere lo straniero che è in noi, «interior intimo meo»⁴⁷, e fa in questo modo da contrappeso egocentrico alla forza prolettica dell’alterità, che attraversa e divide il nostro io, infiltrando un’esteriorità inquietante anche *in interiore homine*.

Esiste dunque persino un Egitto individuale, alla superficie della persona, con i suoi idoli e le sue vischiosità, rispetto al quale mettersi in esodo; esiste un deserto personale da attraversare, al centro del quale può stare un nuovo Sinai. Accanto ad un’interiorità intesa in senso statico-essenzialistico, come stato in luogo, che si legittima come cittadella autosussistente rispetto ad un caduco involucro somatico, dove neoplatonicamente la socialità è una sorta di degrada-

⁴⁵ *Ivi*, p. 285.

⁴⁶ E. LÉVINAS, *La traccia dell’altro*, cit., p. 31.

⁴⁷ AGOSTINO, *Conf.*, III,6,11.

zione depotenziata dell'unità⁴⁸, il modello biblico-patristico preferisce un'interiorità come moto a luogo, dove il cammino dei molti matura progressivamente come risposta ad una convocazione che dischiude un nuovo tempo della fede e della speranza. Anche Jonas sottolinea la centralità di questo diverso assetto strategico: «Dobbiamo poter comprendere gli altri prima di capire noi stessi, per diventare persone che alla fine possono capire se stesse – poiché in noi c'è qualcosa da comprendere. Una comprensione dell'interiorità degli altri, prima ed oltre ciò che l'"introspezione" avrebbe potuto, è una condizione preliminare per lo stesso emergere di tale interiorità»⁴⁹.

Per il pensiero greco era il tempo l'"immagine mobile dell'eternità", secondo la definizione platonica del *Timeo* (38 b); per il pensiero cristiano, l'immagine vivente dell'eternità è la profondità spirituale della memoria, che consente di abbracciare la distanza, ribaltando il processo di decadimento e di dispersione in un processo inverso di proiezione in avanti e di unificazione. La memoria, come intenzionalità metatemporale, è la conferma sul piano antropologico di un primato dell'essere sul nulla, che non è indispensabile screditare per eludere l'ontologia della solitudine denunciata da Lévinas⁵⁰.

È in nome di tale primato che si apre un conflitto con lo scandalo della morte, a cominciare da quella drammatica forma di approssimazione analogica che è la morte dell'altro⁵¹. Si ritrova qui tutta la

⁴⁸ Anche Lévinas riconosce la centralità di questa differenza: cfr. tra l'altro *Trascendenza e intelligibilità*, trad. it., Genova 1990, p. 47; *Filosofia, giustizia e amore*, "Aut aut", 1985, p. 3.

⁴⁹ H. JONAS, *Dalla fede antica all'uomo tecnologico*, cit., p. 351.

⁵⁰ La motivazione biblica di questo sospetto può essere esplicitata, secondo Lévinas, dalle parole di Caino, che alla domanda di Dio 'Dov'è tuo fratello?', risponde: 'Sono forse io il guardiano di mio fratello?'. "La risposta di Caino – commenta Lévinas – è sincera. In essa manca solo l'etica, vi è solamente ontologia: io sono io e lui è lui. Noi siamo esseri ontologicamente separati" (*Filosofia, giustizia e amore*, cit., p. 9).

⁵¹ Come ricorda Landsberg, la morte del prossimo «significa infinitamente di più che non la morte dell'altro in generale» (P.-L. LANDSBERG, *Saggio sull'esperienza della morte e il problema morale del suicidio*, trad. it., Milano 1980, p. 16), «ci consente di incontrare la *persona* – è ancora – e di coglierne la relazione specifica con la morte» (*Ivi*, pp. 15-16). Secondo Lévinas, invece, Una considerazione a parte dovrebbe essere svolta a proposito di Lévinas, che contesta precisamente questa alternativa tra essere e nulla, fra una morte intesa come «passaggio ad una esistenza altra, che si prolunga in un nuovo scenario» e una morte intesa come «passaggio al nulla», vedendo piuttosto nella morte una relazione con il

tensione partecipativa della memoria, che ha il diritto di non dimenticare le ingiustizie subite dagli uomini ormai sequestrati dalla morte, e insieme il dovere di mantenere in vita e promuovere il bene operato da loro. Considerata in tale ottica, la morte è evento "fisiologico" e insieme traumatico, segno di contraddizione e di ambivalenza nella condizione finita dell'uomo; radicale esperienza del limite, ma anche cifra di un rinvio ontologico: un limite "strutturale" sul piano dell'esistere, ma "congiunturale" sul piano dell'essere. Tra un'empirica del morire e un'eidetica del sopravvivere si disegna il tempo dell'esodo, custodito dalla memoria.

Queste considerazioni ci hanno già immesso nel terzo ed ultimo plesso tematico, che abbiamo individuato nella correlazione di bontà e peccato. L'esodo infatti radicalizza ed illumina il conflitto tra bene e male, che domina la complessità dell'esistenza e connota storicamente la ricerca di senso. Quando il tempo della vita viene alterato nella sua *routine* quotidiana, ridisegnato da un nuovo movimento intenzionale, l'esercizio della responsabilità conosce una sorta di rinforzo etico alla seconda potenza: il positivo, raggiunto da una promessa salvifica, dilata gli orizzonti del desiderio e mobilita inesauribili energie personali e collettive; il negativo, a sua volta, assume la fisionomia di una interdizione e di una minaccia che non possono essere rimosse, né emarginate alla superficie del vivere.

Nello stesso momento in cui l'esodo ci annuncia l'originarietà del bene, ci ricorda la radicalità del male⁵². Il fatto che questo rappresenti un possibile intervallo critico tra l'origine e la fine non ne attenua la carica negativa, ma le attribuisce una potenza sconfinata; proprio come il cancro, che deve la sua potenza parassitaria unicamente all'organismo sano che aggredisce, al punto che la vittoria su di esso coincide paradossalmente anche con la propria autodistruzione. Dinanzi alla trascendenza del bene, assolutezza del dovere e fragilità del volere, anziché elidersi, continuano a fronteggiarsi sen-

mistero che sconvolge il falso primato della soggettività e sancisce la fine dei poteri della ragione, in quanto assoluta radicalizzazione della impossibilità. «La mia morte – egli scrive – non si deduce, per analogia, dalla morte degli altri» (E. LÉVINAS, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, trad. it., Milano 1980, p. 238); essa infatti «non si situa in alcun orizzonte. Nella morte sono esposto alla violenza» (*Ivi*, p. 239).

⁵² Si sofferma su questa differenza tra bene originario e male radicale anche P. RICOEUR, *Finitudine e colpa*, cit., p. 415.

za posa nella storia, in una tensione che l'orizzonte religioso riesce a custodire, apprestando la sussidiatura straordinaria della grazia e del perdono, per rispondere alla possibilità risorgente del peccato, del male perseguito con accanimento e lasciato incancrenire negli interstizi delle istituzioni umane.

Questo drammatico contrappunto etico viene ricordato nel racconto del libro dell'Esodo, dove si scontrano la teofania del Sinai, che annuncia l'alleanza e la consegna a Mosè delle tavole della legge, e la caduta idolatrica del popolo, che si stringe intorno al vitello d'oro, soccombendo alla tentazione più grave: quella di dimenticare e non guardare più avanti; tale caduta, dietro la maschera della liberazione da un fardello troppo gravoso, nasconde la disperazione e può essere rigenerata solo dal perdono che restaura l'alleanza antica (Es 32,30-35), un perdono che nel Nuovo Testamento il Padre avvalorava sprofondando il Figlio nell'abisso umano del dolore e della morte che precede la resurrezione. La risposta al peccato non consiste in un ulteriore irrigidimento della sanzione, ma nello sconfinamento della gratuità; l'amore non viene fatto retrocedere verso la giustizia, ma avanzare verso un supplemento di misericordia. Il referto etico di questo messaggio possiamo riesprimerlo, con Ricoeur, in un invito a «conferire alla sollecitudine uno statuto più fondamentale di quello dell'obbedienza al dovere»⁵³

Così come l'esodo biblico non comporta una chiusura dell'orizzonte della ricerca, ma una sua dilatazione all'indietro, verso il *prius* della creazione, e in avanti, verso il *posterius* della terra promessa, allo stesso modo una filosofia in esodo è chiamata a liberarsi dalla rete artificiale e scintillante di idee manipolabili come preziosi giocattoli accademici, e ad incontrare le domande forti dell'orfano e della vedova del ventesimo secolo; le domande di chi è senza voce e senza volto, di chi rimane straniero agli altri e a se stesso, e chiede un sovrappiù di senso, poiché non si rassegna alla *routine* del quotidiano, con il suo carico di umiliazioni e di sofferenze.

La compagnia dello straniero che diventa prossimo semina di inquietudine il cammino del filosofo e aumenta il tasso di radicalità delle sue domande. Nello stesso tempo la ricerca di senso a sua volta purifica la compagnia da ogni equivoca abolizione della distanza, che può preludere ad un perfido potenziamento dell'egoismo, assumen-

⁵³ P. RICOEUR, *Sé come un altro*, cit., p. 286.

do una insostituibile funzione di solvente critico nei confronti di ogni ricaduta ideologica.

L'esodo diventa così condizione di possibilità e criterio di autenticazione della ricerca, assegnandole il compito di instaurare con il senso un rapporto di partecipazione a distanza; un rapporto che riconosce la costitutiva dislocazione del senso ed il suo irriducibile carattere prospettico, pur continuando a mantenere con noi un legame fragile che esige sempre un supplemento di attenzione. Per dar conto di questo convivere paradossale di presenza e assenza, alla figura platonica di Eros si può accostare la figura biblica della promessa, cui corrisponde il suggello religioso della benedizione. La promessa di senso è la controparte di una intenzionalità che non riesce a retrocedere ulteriormente nel cammino verso le radici della soggettività trascendentale; la promessa è una proposta di senso che pone sul patto tra persone una ipoteca etica: la ipoteca del debito e della responsabilità.

Una ricerca in esodo è chiamata dunque ad una ardua ascesi etica e intellettuale, che la colloca al di là di una filosofia intesa come sapere sistematico e come esercitazione retorica, dove il senso si suppone già dato da sempre, e al di qua di una filosofia che si lascia suggestionare da un inguaribile nomadismo dossografico, che non si preoccupa di partire, né di arrivare mai; in entrambi i casi, una filosofia piegata a razionalizzare opzioni in sé indecidibili, che non sa ascoltare, che non vuole render conto a nessuno, che non sa camminare a fianco degli altri.

Occorre dunque assicurare ad una ricerca in esodo uno spessore storico-sociale, colmando lo spazio lasciato vuoto dall'opera levinassiana, che sembra sospendere tutta la complessa dinamica della vita morale in una rarefatta e inarticolata estasi dell'incontro, costantemente in bilico tra empirismo fenomenologico e metafisica dell'infinito⁵⁴. L'esercizio dell'esistere richiede, oltre l'assolutezza del principio, anche un quadro socialmente istituzionalizzabile di

⁵⁴ È Derrida che ha parlato della posizione di Lévinas come di un «empirismo radicale»: «Radicalizzando il tema dell'esteriorità infinita dell'Altro, – scrive – Lévinas assume così il programma che ha animato, più o meno segretamente, tutti i gesti filosofici che sono stati chiamati *empirismi* [...]. Arrivando fino in fondo a questo progetto, rinnova completamente l'empirismo e lo rovescia, rivelandolo a se stesso come metafisica» (J. DERRIDA, *La scrittura e la differenza*, trad. it., Torino 1971, p. 195).

mediazioni normative e deve lasciare spazio ad un cammino di maturazione del soggetto e della sua coscienza morale, che riesca a promuoverne l'attitudine riflessiva, le capacità comunicative, lo spirito critico, in un contesto di socialità condivisa, anche se oscillante tra esterioresità giuridica e partecipazione comunitaria.

La responsabilità come suprema deontologia della intersoggettività può divenire una moneta difficilmente spendibile nella quotidianità dell'esistere, se non riesce a coniugarsi con un'articolata etica dei valori e con una qualificata antropologia della comunicazione. Un primato etico strutturalmente refrattario ad ogni mediazione culturale, normativa, formativa, rischia di erigere un muro troppo alto dinanzi al cammino degli uomini, fatto più per dividere, che per unire.

C'è al fondo della cifra dell'esodo anche una valenza politica⁵⁵, che impegna il filosofo ad uscire dall'Egitto dell'individualismo, del disimpegno e dell'indifferenza, per sperimentare forme nuove di collaborazione, di progettualità e di servizio. Lo statuto epistemologico della ricerca non può restare indifferente allo statuto etico della condivisione. Il rigore del metodo deve poter accompagnare la passione dell'esodo. Restano pur sempre, è vero, il limite della distanza e la problematicità della concettualizzazione a tenere aperto il solco tra domande grandi e risposte piccole. Ma bastano le domande grandi a rendere grandi le risposte piccole, soprattutto perché, come Mosè sulle steppe di Moab, di fronte a Gerico (Dt 34,1), la morte interrompe il cammino degli uomini sempre troppo presto.

⁵⁵ Si può ricordare in proposito il tentativo sviluppato da M. WALZER, *Esodo e rivoluzione*, trad. it., Feltrinelli, Milano 1986.