

<b>Zeitschrift:</b>	Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg
<b>Band:</b>	65 (2018)
<b>Heft:</b>	1
<b>Artikel:</b>	La preghiera come accadimento estremo della ragione pura-pratica
<b>Autor:</b>	Nodari, Francesca
<b>DOI:</b>	<a href="https://doi.org/10.5169/seals-825853">https://doi.org/10.5169/seals-825853</a>

#### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

#### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

#### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 25.01.2026

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

FRANCESCA NODARI

# La preghiera come accadimento estremo della ragione pura-pratica

“Sfòrzati di vincere con la preghiera questo mondo”  
(AGOSTINO: *Lettera a Proba*)

## 1. CRISI DELL’UMANITÀ<sup>1</sup> E DISORIENTAMENTO DEL DASEIN

Uno dei grandi insegnamenti che ci ha lasciato Hans-Georg Gadamer consiste nel fatto di prendere consapevolezza di come “la nostra epoca sia determinata dalla crescente razionalizzazione della società e della tecnica scientifica. Lo spirito del metodo scientifico si impone dovunque. [...] Ciò a cui siamo qui di fronte non è una differenza di metodi, ma una differenza di obiettivi della conoscenza”.<sup>2</sup> Si tratta, insomma, di esplicare e portare a datità quanto è nascosto e dimenticato dalla scienza senza tuttavia negarne il secondo apporto e la sua “indispensabilità” per la nostra società planetaria. Come dire: ciò che Gadamer invita a prendere davvero sul serio è “l’esperienza di vita dell’uomo” e la “sua prassi vitale” indicando, a partire dall’analisi heideggeriana della temporalità dell’esserci, il comprendere come cifra dell’*In-der-Welt-sein*. Ora ciò che vorremmo affrontare in questa sede è mostrare gli orizzonti di senso che si schiudono da una tematizzazione che prenda davvero sul serio l’*atto stesso del pregare* in quanto accadimento storico, in quanto evento che si dà nella storicità vissuta di un “io sono” di carne e di sangue consapevoli del fatto che si corra il rischio di vederne precluso il suo significato ultimo se non si va oltre un intendimento del reale in quanto totalità chiusa ed asfittica.

Che cosa intendiamo affermare con ciò? Se è vero, come è vero, che nell’epoca di una razionalità scientifica che include esaustivamente tutto, chi tenta di rispondere alla domanda kantiana “che cos’è l’uomo?”, si trova dinanzi ad una situazione aporetica poiché non si può certo affermare che l’esserci possa trovare una via di salvezza dinanzi ad una compagine ontoteologica e atemporale del mondo e della storia, allora ci si deve interrogare sull’aporia relativa alla domanda su che cosa sia autenticamente umano e, quindi, sulla situazione deficitaria relativa a ciò che permette all’uomo di essere realmente tale. Di qui, per un verso, la messa in discussione

<sup>1</sup> Su questo tema cfr. CASPER, Bernhard: *Levinas pensatore della crisi dell’umanità*, tr. it. di Laura Bonvicini, prem. di Francesca Nodari. Brescia: ELS La Scuola 2017.

<sup>2</sup> GADAMER, Hans-Georg: *Wahrheit und Methode*. Tübingen: Mohr 1960; tr. it. *Verità e metodo*, vol. I, a cura di Gianni Vattimo. Milano: Bompiani 1983, 7.

delle modalità di accesso dell'uomo moderno al mondo che abita e a se stesso, per l'altro, il portare a datità il paradigma della temporalità di un "io sono" di carne e di sangue che, nella sua stessa faticità storica incarnata, sostituisce alla categoria prometeica del potere quella biblica della responsabilità.

Se solo si pensa all'*intentum* che muove *Il discorso sul metodo* di Cartesio, esplicato in una lettera del marzo 1636 a Mersenne allorché egli parla del "progetto di una scienza universale, che possa innalzare la nostra natura al sommo grado di perfezione"<sup>3</sup> e insieme, come scrive Descartes nella sesta parte del *Discorso*, all'ambiziosa mira di una scienza capace di "renderci in tal modo come signori e possessori della natura",<sup>4</sup> ci si rende immediatamente conto del fatto che una tale prospettiva dischiude

"la realtà esclusivamente *more geometrico*, ossia per mezzo di una *mathesis universalis* quantitativa e oggettivante. [...] In realtà, ciò a cui dovremmo prestare attenzione nel nostro interrogarci sulla vera libertà del nostro stesso esser uomini è il fatto che, in riferimento alla vita dell'uomo vissuta fattualmente, queste possibilità sono appunto *soltanto* possibilità. Tutte le molteplici possibilità che le scienze elaborano in modo quantitativo-oggettivante rappresentano stati di cose stabilmente delineati, che hanno la forma logica 'Se A, allora sempre B'. Questi 'stati-di-cose', per utilizzare qui l'espressione wittgensteiniana, esposti in giudizi finiti e ben definiti consegnano in mano all'uomo delle *possibilità di gioco*".<sup>5</sup>

Vale a dire i risultati della ricerca scientifica esposti nella forma di evidenze atemporali, da un punto di vista della verità oggettiva, sono tutti validi e indifferenti. Non sanno, tuttavia, dirmi quale tra le possibilità offertemi sia la migliore, quale debba scegliere, che cosa insomma io debba rendere reale in quanto uomo storico e mortale, che dispone di un tempo limitato per vivere e che è chiamato a decidersi nel proprio temporalizzarsi.

Il "senza via d'uscita" che tradisce la situazione aporetica del soggetto contemporaneo paragonabile, dinanzi ad un simile scenario obiettivante, ad un bambino che ha disposizione una quantità tale di giocattoli da non sapere quale scegliere, non può che condurre a quella "disperazione della possibilità"<sup>6</sup> di cui parla Kierkegaard. L'uomo, lasciato solo dalle scienze, di

<sup>3</sup> DESCARTES, René: *A Mersenne*, marzo 1636 (Corr. I. 338–339), in ID.: *Tutte le lettere*, a cura di Giulia Belgioioso. Milano: Bompiani 2005, 327.

<sup>4</sup> ID.: *Discours de la méthode. Pour bien conduire sa raison, et chercher la vérité dans le sciences*. Leyde: Imprimerie de Ian Maire, 8 giugno 1637; tr. it. *Discorso sul metodo. Per ben condurre la propria ragione, e ricercare la verità nelle scienze*, in ID.: *Opere 1637–1649*, a cura di Giulia Belgioioso. Milano: Bompiani 2012, 97.

<sup>5</sup> Cfr. CASPER, Bernhard: *L'uomo disorientato e la ricerca della sua vera libertà*, tr. it. Stefano Bancalari, in: NODARI, Francesca (ed.): *Vizi e virtù*. Roccafranca: Massetti Rodella 2008, 72–73.

<sup>6</sup> KIERKEGAARD, Søren: *La malattia mortale*, a cura di Cornelio Fabro. Milano: SE 2008, 37.

fronte alla domanda su ciò che deve fare in quanto esserci mortale e finito, è gettato in un disorientamento tale da paralizzarne il suo da esserci:

“A tale disperazione non ci si sottrae se, con un riduzionismo scientifico-naturalistico oggi estremamente diffuso, si nega la capacità dell'uomo di potersi in generale decidere in quanto se stesso e si afferma che egli non è *nient'altro* che una parte dell'evoluzione. Con ciò, il *proprium humanum* in generale sparisce dalla vista in modo ancor più deciso. Per un simile naturalismo biologistico, che apparentemente libera l'uomo dalla cura per il suo dover-si-decidere, non vi è più, in generale, né 'bene', né 'male', e dunque non vi è più nemmeno responsabilità. Tutto va come deve andare. E nella storia nessun uomo può più esser reso *responsabile* delle sue azioni”.<sup>7</sup>

Nell'odierna crisi della nostra umanità, crisi etica ancor prima che economica e politica, in contrapposizione ad un intendimento della realtà nei termini di un mero *more geometrico*, crediamo sia di grande aiuto la pratica di un'ermeneutica filosofica che si fonda sul fatto che “il comprendere è possibile solamente se colui che comprende *mette in gioco* i suoi presupposti”,<sup>8</sup> ovvero se si assume che “il linguaggio ha la sua propria *storicità* e ognuno di noi ha il suo proprio *linguaggio*. Non sussiste, in generale, il problema di trovare un linguaggio comune a tutti, ma vi è piuttosto il prodigo per cui, nonostante abbiamo tutti un linguaggio diverso, possiamo nondimeno comprenderci al di là dei confini fra individui, popoli o epoche. [...] Il modo in cui una cosa realmente è, per così dire, si rivela per la prima volta allorché ne discorriamo”.<sup>9</sup> Ed è proprio a partire da questi presupposti che riteniamo sia possibile, tanto più in una tempesta storica come la nostra dove il fondamentalismo religioso rischia di incrinare non solo il dialogo tra le religioni, ma anche quello tra persone appartenenti a culture e tradizioni diverse, riflettere *di nuovo* sulla nozione di preghiera con l'intento di farne emergere, a prescindere dalle formulazioni che segnano la peculiarità di ciascuna confessione, la componente *squisitamente temporale* della medesima tanto da “mostrarsi come l'accadimento estremo della 'ragione pura pratica'”.<sup>10</sup>

Questa necessaria premessa sul disorientamento del *Dasein* apre la strada ad una fenomenologia del pregare che ci fa toccare con mano i grandi problemi del nostro tempo – dalla minaccia nucleare al decadimento del religioso – poiché se è vero che il sincronismo è già sinonimo di

<sup>7</sup> Cfr. CASPER: *L'uomo disorientato*, 76–77.

<sup>8</sup> GADAMER, Hans-Georg: *Che cos'è la verità. I compiti di un'ermeneutica filosofica*, a cura di Stefano Marino. Soveria Mannelli: Rubbettino 2012, 85 (c.vo nostro). Cfr. ID.: *Gadamer Lesebuch*, a cura di Jean Grondin. Tübingen: Mohr Siebeck 1997 e ID.: *Gesammelte Werke*, Bd. 2. Tübingen: Mohr Siebeck 1993<sup>2</sup>.

<sup>9</sup> GADAMER: *Che cos'è la verità* 133 (c.vo nostro).

<sup>10</sup> CASPER, Bernhard: *Das Ereignis des Betens. Grundlinien einer Hermeneutik des religiösen Geschehens*. Freiburg: Alber 1998; tr. it. *Evento e preghiera. Per un'ermeneutica dell'accadimento religioso*, a cura di Stefano Bancalari. Padova: Cedam 2003, 133.

guerra e il terrorismo una forma perversa del religioso, non si può non notare il fatto che parlare oggi di preghiera significa, in ultima analisi, sostare sullo stretto rapporto tra *temporalità e umanità*<sup>11</sup> e, dunque, tra *linguaggio e responsabilità*.

## 2. IL PREGARE COME ATTO LINGUISTICO RADICALE

Andando oltre Heidegger, Levinas non solo ha individuato nella temporalizzazione del soggetto il movimento stesso della sua esistenza tesa tra dramma e compimento<sup>12</sup> ma, facendo leva sull'imperativo del *Neues Denken* di Rosenzweig,<sup>13</sup> ha messo al centro della sua filosofia l'alterità dell'altro,<sup>14</sup> la cui "bisognosità",<sup>15</sup> a differenza di quanto avviene per il mero sostentamento dell'esserci, vira in desiderio, che è prurito temporale.<sup>16</sup> Sin da subito, l'Altro chiede conto della mia elezione, mi convoca e mi invoca, è onore e onere. Non rinvia semplicemente a un modo di essere dell'esserci: il *Miteinadersein*, bensì al "per-l'altro" per il quale, l'"io sono" di carne e di sangue, con tutto se stesso, e nell'unico modo in cui può cogliersi ovvero come soggetto incarnato, si fa ostaggio con-il-proprio-corpo-per-l'altro. Ma questo pensiero che attiene la vita vissuta di ciascun esserci mortale, è al contempo un pensiero ragionevole se è vero, come è vero, che si fonda sulla seconda formulazione dell'imperativo categorico kantiano: "Agisci in modo tale da trattare l'umanità, tanto nella tua persona, quanto nella persona di ogni altro, sempre anche come fine e mai soltanto come mezzo"<sup>17</sup> e sulle tre domande che il filosofo di Königsberg fa risuonare nel II libro della *Critica della ragion pura*: "Che cosa posso sapere? Che cosa debbo fare? Che cosa mi è lecito sperare?".<sup>18</sup> Ora, muovendo dalle acute riflessioni

<sup>11</sup> Cfr. NODARI, Francesca: *Temporalità e umanità. La diacronia in Emmanuel Levinas*. Firenze: Giuntina 2017.

<sup>12</sup> Cfr. LEVINAS, Emmanuel: *Carnets de captivité*, sous la responsabilité de Catherine Chalier et Rodolphe Calin (= *Œuvres complètes*, t. 1). Paris: Grasset-Imec 2009 (d'ora in poi *Œuvres* 1), 279; tr. it. *Quaderni di prigionia e altri inediti*, a cura di S. Facioni. Milano: Bompiani 2011 (si precisa che per il primo volume degli inediti si cita direttamente dall'opera francese). Su questo punto si veda NODARI, Francesca: *Il pensiero incarnato in Emmanuel Levinas*. Brescia: Morcelliana 2011, 68–82.

<sup>13</sup> Cfr. ROSENZWEIG, Franz: *Das neues Denken. Einige nachträgliche Bemerkungen zum „Stern der Erlösung“* (1925), in: ID.: *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften*. III. Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken, a cura di Reinhold e Annemarie Mayer. Den Haag: Nijhoff 1984, 139–161; tr. it. *Il nuovo pensiero*, a cura di Gianfranco Bonola, comm. di Gershom Scholem. Venezia: Arsenale 1983, 58.

<sup>14</sup> LEVINAS: *Œuvres* 1, 124.

<sup>15</sup> LEVINAS: *Œuvres* 1, 120–129.

<sup>16</sup> LEVINAS: *Œuvres* 1, 279.

<sup>17</sup> KANT, Immanuel: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785); tr. it. *Fondazione della metafisica dei costumi*, a cura di Nestore Pirillo. Roma: Laterza 1992, 111.

<sup>18</sup> Cfr. ID.: *Kritik der reinen Vernunft* (1781); tr. it. *Critica della ragion pura*, a cura di Pietro Chiodi. Torino: Utet 1967, vol. II, cap. II, B833–A805, 607.

di Bernhard Casper che ha recentemente pubblicato la riedizione del suo *Evento e preghiera* ulteriormente arricchito dai nuovi stimoli<sup>19</sup> che la pubblicazione degli scritti inediti di Levinas, a partire dal novembre 2009,<sup>20</sup> hanno suscitato, vorremmo riflettere su quell'aspetto *comune* che possiamo individuare nell'accadere del *pregare come atto linguistico radicale*. In che termini? Cercando di catturare l'“uscita da sé” del soggetto che non potremmo certo rilevare se ci ponessimo davanti a questi con lo sguardo proprio di una tradizione che si riduce all'onto-teologia o nell'ottica di una visione che rischia di imprigionare l'esserci nell'ambito di una realtà pensata ancora in termini di una totalità atemporale ove il per sé viene risolto nel *cogito* cartesiano; bensì soltanto se procediamo attraverso un'ermeneutica della fatticità storica che coglie il *Moi* come “io sono” mortale e finito nella sua vita vissuta. Ora, al di là dei diversi modi attraverso i quali la preghiera ha luogo – purificazione, meditazione, raccoglimento, silenzio, rinnovamento – ciò che caratterizza questo atto è il fatto stesso che esso, nelle molteplici forme in cui si dà nella nostra fatticità storica, presenta una peculiarità: nel vortice delle nostre vite di corsa, nell'inseguimento delle lancette che corrono sull'orologio e che scandiscono il tempo convenzionale che regola l'esistenza degli uomini, si frappone un tempo che è altro da quello meramente cronologico e che meglio si specifica come un “aver tempo” che, nel nostro da esserci, ci prendiamo. Un atto che, nel suo esplicarsi come un “essere-attenti”<sup>21</sup> a una richiesta che ci provoca infinitamente e sfida la nostra libertà da sempre tentata,<sup>22</sup> si configura come un

<sup>19</sup> CASPER, Bernhard: *Das Ereignis des Betens. Grundlinien einer Hermeneutik des religiösen Geschehens*. 2. Auflage. Freiburg: Alber 2016. Di questa edizione rivista e ampliata non esiste ancora la traduzione italiana. Ci pare significativo notare il fatto che il filosofo di Freiburg si soffermi nella conclusione (*ibid.*, 153–157) sull'importanza degli scritti inediti di Levinas, in particolare, sui *Carnets de captivité*, dai quali emerge in tutta la sua pregnanza la storicità diacronica dell'esserci umano che ha come cifra l'accadimento diacronico della realtà che eviene a partire dall'“intenzionalità propria del linguaggio [che] è etica” (cfr. LEVINAS: *Œuvres* 1, 351).

<sup>20</sup> Oltre al già citato ID.: *Œuvres* 1, cfr. ID.: *Parole et silence et autres conférences inédites au Collège philosophique*, sous la responsabilité de Catherine Chalier et Rodolphe Calin, *Œuvres complètes*, t. 2. Paris: Grasset-Imec 2009 (d'ora in poi *Œuvres* 2); tr. it. *Parola e silenzio e altre conferenze inedite al Collège philosophique*, a cura di Silvano Facioni. Milano: Bompiani 2012; ID.: *Eros, littérature et philosophie. Essais romanesques et poétiques, notes philosophiques sur le thème d'eros*, volume publié sous la responsabilité de Jean-Luc Nancy et de Danielle Cohen-Levinas; établissement des textes et annotations matérielles par Danielle Cohen-Levinas, assistée de David Stidler; textes russes transcrits, traduits et présentés par Leonid Kharlamov, préface de Jean-Luc Nancy. Paris: Grasset-Imec 2013 (d'ora in poi *Œuvres* 3).

<sup>21</sup> Sull'accadimento dell'attenzione, cfr. WEIL, Simone: *Réflexions sur le bon usage des études scolaires en vue de l'amour de Dieu*, in EAD.: *Attente de Dieu*. Introduction et notes de Joseph-Marie Perrin. Paris: La Colombe 1950; tr. it. *Riflessione sull'utilità degli studi scolastici ai fini dell'amor di Dio*, in EAD.: *Attesa di Dio*. Roma: Casini 1954, 135–147.

<sup>22</sup> Cfr. ROSENZWEIG, Franz: *Der Stern der Erlösung*, mit einer Einführung v. Reinhold Mayer (= *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften* II). Den Haag: Nijhoff 1976; tr. it. *La stella della redenzione*, a cura di Gianfranco Bonola. Genova: Marietti 1985, 286. Sull'esis-

accadimento che sfida “il potere di potere”<sup>23</sup> dell’uomo, l’idolatria del mondo della luce,<sup>24</sup> per declinare quell’“aver tempo” in termini di “pazienza dell’invecchiamento”,<sup>25</sup> di “attesa senza atteso”,<sup>26</sup> di coscienza capovolta ove il soggetto non ha alcuna mira intenzionale poiché è a partire dallo scardinamento della coscienza intenzionale in coscienza *bouleversé* che si dà l’accadimento dell’“abbandono” proprio come avviene nell’incontro con l’Altro che, nella sua alterità irraggiungibile, mi implora di non ucciderlo e di non lasciarlo solo.<sup>27</sup> Un imperativo questo che proviene da un al di là, da un “profondo allora” che mi provoca e mi inquieta. Un “allora” che fa virare la mia libertà in responsabilità nell’accadimento diacronico<sup>28</sup> della preghiera.

tenziale della *tentatio* in Heidegger a partire dal confronto con Agostino, in particolare con il libro X delle *Confessioni* sviluppato nel semestre estivo del 1921, cfr. CASPER, Bernhard: *L'esistenziale della tentatio*, in: MOLINARO, Aniceto (ed.): *Heidegger e San Paolo. Interpretazione fenomenologica dell'Epistolario paolino*. Città del Vaticano: Urbaniana University Press 2008, 31–55.

<sup>23</sup> LEVINAS, Emmanuel: *Le Temps et l'Autre*, in : WAHL, Jean (et al.): *Le choix, le monde, l'existence* (= Cahiers du Collège Philosophique). Paris: B. Arthaud 1947, 125–196; II ed. immutata con l’aggiunta di una nuova *Préface*. Montpellier: Fata Morgana 1979; III ed. Conforme alla II. Paris: Puf 1983, 1991; tr. it. *Il Tempo e l'Altro*, a cura di Francesco Paolo Ciglia. Genova: il melangolo 1993, 42, nota 5.

<sup>24</sup> Su questa nozione si veda LEVINAS: *Œuvres* 2, 71 e 143–159.

<sup>25</sup> ID.: *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haye: Nijhoff 1974, 1978; Paris: LGF 1990; tr. it. *Altrimenti che essere, o Al di là dell'essenza*, a cura di Silvano Petrosino e Maria Teresa Aiello, con intr. di Silvano Petrosino. Milano: Jaca Book 1983, 68–69.

<sup>26</sup> ID.: *Dieu, la mort et le temps*, établissement du texte, notes et postf. de Jacques Rolland. Paris: Grasset 1993; tr. it. *Dio, la morte e il tempo*, a cura di Silvano Petrosino, testo e note di Jacques Rolland. Milano: Jaca Book 1996, 198.

<sup>27</sup> Cfr. CASPER: *Evento e preghiera*, 54 (c.vi nostro). Scrive Casper: “Se medito sul mio rapporto all’Altro, dal senso di direzione positivo di questo rapporto, che è un accadimento, emerge non solo il divieto di uccidere l’Altro, ma anche il comando di ‘non lasciarlo solo nella sua mortalità’. Il senso positivo di accadimento mi ordina, in quanto mortale, di star vicino all’Altro in quanto mortale. Con quest’ordine Levinas ha tentato di portare al linguaggio la positiva richiesta che scaturisce dall’imperativo categorico. Quest’ordine porta ciò che nell’imperativo categorico è intuito in pura formalità alla concretezza dell’accadimento che sempre di nuovo ha luogo tra l’altro mortale e me in quanto mortale”. Cfr. inoltre LEVINAS, Emmanuel: *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*. Paris: Grasset 1991; Paris: LGF 1993; tr. it. *Tra noi. Saggi sul pensare all'altro*, a cura di Emilio Baccarini. Milano: Jaca Book 1998, 183.

<sup>28</sup> Sul concetto meramente linguistico di diacronia e sincronia, cfr. SAUSSURE, Ferdinand de: *Cours de linguistique générale*, a cura di Charles Bally, Albert Riedlinger e Albert Sechehaye. Lausanne: Payot 1916; tr. it. *Corso di linguistica generale* (1967), a cura di Tullio De Mauro. Roma: Laterza 2009 (cfr. anche DE MAURO, Tullio: *Introduzione a SAUSSURE*, Ferdinand de: *Corso di linguistica generale*. Roma: Laterza 1992). In questa sede ci limitiamo a precisare che con la nozione di diacronia, che Levinas introduce e impiega per primo in ambito filosofico, egli intende riferirsi a quel “lasso di tempo”, “sfasamento”, “frattempo” in cui il *Moi* sperimenta uno scollamento dell’identità, “il non-luogo” stesso della soggettività – che è “un vedersi dal di fuori” (cfr. LEVINAS: *Œuvres* 1, 262) e che inaugura, per così dire, l’accadimento del parlare in cui v’è qualcosa di nuovo sotto il sole: il darsi della correlazione tra due incondizionatezze in un tempo che scorre trasversalmente, che rinvia a un Dire pre-originale anteriore a ogni anteriorità rappresentabile: un anacronismo mai tematizzabile dal

### 3. LA PREGHIERA COME PRECORRIMENTO DEL TEMPO COMPIUTO

Questo essere attenti – ci insegna Casper nel suo capolavoro: *Evento e preghiera* – che significa *aver tempo nel mezzo* del nostro temporalizzarci, ha però una forma singolare, per cui si trova provocato da una richiesta che è *immemorabile* (*unvordenklich*) e *inimmaginabile* (*unausdenklich*). Pregare vuol dire quindi avere tempo per ciò che non entra in alcun tempo e che però indirizza ogni nostro aver tempo. Pregare vuol dire avere tempo per quell'immemorabile richiesta, la quale nel che (*daß*) delle cose, e ancor più nell'esserci dell'altro uomo, mi chiama in causa o anzi mi ha *già sempre* chiamato in causa.<sup>29</sup> Dunque in che termini si dà l'accadimento della preghiera se non “come *il tempo dell'eccezione* nel nostro tempo”? E ancora che cosa implica l'intendimento della temporalizzazione dell'esserci umano come “esser-avanti-a-sé nell'esser-già-in in quanto esser-presso” se non “il fatto che, nel contesto linguistico, dell'esser-già-in, si sia già incarnato un accadimento determinato dal pregare umano autentico”?<sup>30</sup>

A ragione, Casper mostra come “l'intenzionalità extraordinaria della preghiera ha la struttura dell'agostiniana *amans memoria*, del ricordo amoro-oso, e contemporaneamente la forma di un raccogliersi in meditazione (*Einkehr*) che ‘precorre il tempo compiuto’, il tempo che redime”.<sup>31</sup>

Pertanto “grazie all'atto fondamentale dell'attendere non intenzionale, mi posso lasciar coinvolgere in questo ‘esser-già-nella-preghiera’, che viene a me dalla profondità della storia umana”.<sup>32</sup> Ma questo non presuppone un duplice paradosso? Per un verso, questo atto dell’“essere-attento” attraverso il quale andiamo oltre noi stessi presuppone un’attività; per l’altro, questa intenzionalità sospende se stessa: come dire l'accadimento dell'attenzione si fonda sulla passività “dell'essere chiamato in causa da ciò che è altro. È nel senso di questa passività che Kant poteva affermare ‘il pensiero è un parlare, e questo è un udire’”;<sup>33</sup> di qui – secondo paradosso – il darsi, da questo stesso essere interpellati dal «faremo e poi udremo» biblico (Esodo 24,7), del rovesciamento della libertà in responsabilità dove l'in-vista-di-cui-finale non è l'essere, ma la salvezza<sup>34</sup> “poiché – scrive Ro-

detto sincronico in cui regna la coscienza intenzionale. Ci pare di grande importanza il fatto che Bernhard Casper nel suo ultimo lavoro *Das Ereignis des Betens*, richiami molte volte (20–23, 45, 70–78, 94–96, 103, 105, 121, 127, 135, 137, 145, 151, 155) la nozione di diacronia che scaturisce dal pensiero di Levinas.

<sup>29</sup> ID.: *Evento e preghiera*, 71.

<sup>30</sup> *Ibid.*, 74 (c.vo nostro).

<sup>31</sup> *Ibid.*, 72 (c.vo nostro).

<sup>32</sup> *Ibid.*, 74.

<sup>33</sup> CASPER: *Evento e preghiera*, 38–39; la cit. interna è KANT, Immanuel: *Opus postumum*, in ID.: *Gesammelte Schriften*, hg. v. d. Preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 21, Berlin: de Gruyter 1936, 103; tr. it. *Opus postumum*, a cura di Vittorio Mathieu. Roma: Laterza 1984, 379.

<sup>34</sup> LEVINAS: *Œuvres* 1, 54.

senzweig – l'uomo viene creato senza che lo voglia e la rivelazione gli giunge senza suo merito, ma Dio 'non' vuole redimerlo 'senza di lui'".<sup>35</sup>

#### 4. CORPOREITÀ DEL PREGARE

Ma che cosa emerge da questo doppio paradosso se non il fatto che il pregare, implicando un *fare*, è un atto linguistico? Un atto linguistico che si distingue dal dire proposizionale e argomentativo, poiché la dimensione del pregare apre una dimensione *propria*: in questo particolare agire esperisco tutta la mia bisognosità dell'Altro<sup>36</sup> e dell'evento diacronico del linguaggio. Una bisognosità che chiama in causa, se la si vuole davvero prendere sul serio, la *corporeità* del pregare:

"Il pensiero moderno tende a vedere il pregare come un accadimento dell'interiorità e perciò non corporeo. Deve essere tenuto fermo, per contro, che l'accadimento linguistico della preghiera è corporeo da cima a fondo. [...] Certo la preghiera comincia nella quiete del cuore, nella celatezza del 'va' nella tua camera'; ma, nella misura in cui accade come linguaggio, *accade in modo corporeo*".<sup>37</sup>

Ed è senz'altro un grande merito di Emmanuel Levinas quello di aver scoperto questa temporalizzazione che accade nel mio "io sono" di carne e di sangue e che eviene nel mio-decidermi-a-iniziare-qualcosa-con-me-stesso allorché nell'incontro con l'Altro nella sua corporeità, altro che si espone a me nella nudità del suo volto, rispondo "Me voici!"<sup>38</sup> alla sua richiesta di aiuto, alla sua invocazione accettando "l'invito al grande rischio

<sup>35</sup> ROSENZWEIG: *La stella della redenzione*, 286.

<sup>36</sup> Su questo aspetto centrale in Levinas, si veda NODARI: *Il pensiero incarnato in Emmanuel Levinas*, 48–66.

<sup>37</sup> CASPER: *Evento e preghiera*, 89 (c.v. nostro).

<sup>38</sup> Cfr. LEVINAS: *Oeuvres* 1, 83. "L'importanza dell'*hinneni*. Tutta la scena in cui Samuele non può comprendere che Dio gli parla e dove egli va a vedere Eli: 'mi hai chiamato?'. Come esplica *ibid.*, 482, nota 38, in questo passo Levinas si rifà a 1 Sam 3,4–10, in cui l'Eterno chiama Samuele e questi crede che sia Eli a chiamarlo; l'episodio si ripete tre volte e, infine, Eli comprende che è, in effetti, il Signore Iddio che chiama Samuele suggerendo al giovinetto: "Vattene a dormire e, se ti chiamerà ancora, dirai: 'Parla, Signore, perché il tuo servo ti ascolta'". L'espressione *hinneni* significa, appunto, *me voici: eccomi*. Questa è la risposta di Abramo all'appello di Dio (Gen 22,1) e, in seguito, quella di tutti coloro che rispondono a questo appello. Come fa notare il curatore: "Levinas si riferisce spesso a questa espressione nella sua opera per designare la struttura profetica della soggettività". Precisa, inoltre, Levinas in *Altrimenti che essere*: "La parola *Io* significa *eccomi*, rispondente di tutto e di tutti. La responsabilità per gli altri non è stata un ritorno a sé, ma una contrazione esasperata che i limiti dell'identità non possono trattenere. [...] l'Altro nel Medesimo è la mia sostituzione all'altro secondo *responsabilità*, per la quale, *insostituibile* sono convocato. Attraverso l'altro e per l'altro [...] come avere-l'altro-nella-propria-pelle" (ID.: *Altrimenti che essere*, 143; cfr. anche 178).

dell'approssimarsi in quanto approssimarsi”<sup>39</sup> fino a farmi “ostaggio-con-il-mio-proprio-corpo-per-l'altro”.<sup>40</sup>

Ora, “se ogni temporalizzarsi umano, in se stesso e nel suo parlare, ha il suo luogo solo in un ‘esser-corpo’, allora proprio il linguaggio della preghiera può accadere solo in modo corporeo”.<sup>41</sup> Come dire: andando oltre un intendimento della corporeità pensata ancora in termini metafisici, con Levinas essa indica un essere-*già-in-correlazione-con-l'Altro* che fenomenologicamente riscontriamo dal momento stesso in cui nasciamo nel nostro dipendere da altri (i genitori) e nel nostro essere debitori nei loro confronti.

Ora, questo intendimento della corporeità come essere-in-correlazione-con-l'Altro, ci autorizza ad affermare che pregare è anche, se così si può dire, un *segno corporale*.

## 5. NEL GRATIAS AGERE STA IL PREGARE AUTENTICO

E, d'altro canto, se osserviamo un uomo in preghiera – sia esso cristiano, ebreo, musulmano, buddista – ciò che emerge da subito è il fatto che prega con-tutto-il-suo-corpo. Anzi, se poniamo attenzione – a prescindere dalla lingua in cui le formule oranti traducono il gesto in parola – questo io-sono-che-prega fa segno, se così si può dire, a ciò che Bernhard Casper definisce, nell'ambito di una vera e propria fenomenologia ermeneutica della preghiera, i cinque *atti linguistici* ai quali l'orante si abbandona, nel suo stesso essere-attento: l'*ammutolire* ove a emergere con chiarezza è la risposta alla mia invocazione silenziosa. Un dire che ritira tutto il suo detto, ma che si fa tacere eloquente – “non sappiamo cosa dobbiamo chiedere come si conviene” (Rm 8,26) – nell'esposizione al mistero che svela il “trovarsi-nella-responsabilità”.<sup>42</sup> Seguono poi gli atti linguistici del *lamento*, della *lode*, della *domanda* e del *ringraziamento*. Nel lamento – si pensi soltanto al libro di Giobbe e alla grande domanda sull'*unde malum?*, specialmente quando a esserne colpito è un uomo giusto – ciò che si schiude in tutta la sua potenza è l'implicazione di Dio stesso in questo accadimento che *eviene* tra la sua libertà e la nostra. Nel suo saggio *La preghiera senza domanda* Levinas esplica con acume in che termini si possa parlare di una com-partecipazione divina al dolore umano:

<sup>39</sup> *Ibid.*, 118.

<sup>40</sup> Su questa locuzione, che si deve a Bernhard CASPER, cfr. ID.: *Sul senso del nostro corpo*, in: NODARI, Francesca (ed.): *Corpo*. Roccafranca: Massetti Rodella 2010, 42–44. Fondamentale il volume LEVINAS, Emmanuel/CASPER, Bernhard: *In ostaggio per l'Altro*, a cura di Adriano Fabris. Pisa: ETS 2012. Sul corporalizzarsi del *Dasein* in quanto “ostaggio-con-il-proprio-corpo-per-l'altro” si veda anche NODARI, Francesca: *Il pensiero incarnato in Emmanuel Levinas*, 223–232.

<sup>41</sup> CASPER: *Evento e preghiera*, 90–91.

<sup>42</sup> *Ibid.*, 93.

“Nella misura in cui la sofferenza di ogni io è già la sofferenza di *Dio che soffre per questa ‘mia sofferenza’*, l’io che soffre può pregare: prega per la sofferenza di Dio che soffre nella mia sofferenza umana. Non ho affatto bisogno di pregare per la mia sofferenza umana. *Dio*, prima di ogni domanda, è già con me. Non dice forse (*Sal 91,15*): sono con lui nella sofferenza? E Isaia (63,9) non parla forse di Dio che soffre nella sofferenza dell’uomo?”<sup>43</sup>

Ebbene cosa emerge da queste riflessioni se non il fatto che nel nostro *esser-già-nella-preghiera* – atto che precorre la redenzione e implica la corresponsabilità dell’uomo nell’azione salvifica – non siamo soli ovvero che, nel nostro sperare-per-il presente, c’è già Dio?<sup>44</sup> Di qui, ossia nel rimettersi alla “gloria dell’infinito”, il darsi della lenta trasformazione del *lamento* in *lode* – fosse pure tra le lacrime. Una doppia struttura che lega tra loro anche l’atto del *domandare* e quello del *ringraziare*. Ora, occorre intendersi sul domandare che in questo accadimento del linguaggio non corrisponde tanto al mero “chiedere per ottenere” – saremmo sotto il dominio del *quaero* e non del *praecor*<sup>45</sup> – bensì rinvia a un rivolgersi fiducioso dell’“io sono” mortale e finito che, nel suo essere chiamato in causa, si abbandona oltrepassandosi, contrastando qualsiasi tentazione che trasformerebbe il suo “grido del cuore”<sup>46</sup> in idolatria, e dando corso a ciò che, ad esempio, Gesù ci insegna allorché dice: “Chiedete e vi sarà dato; cercate e troverete; bussate e vi sarà aperto; perché chiunque chiede riceve, e chi cerca trova e a chi bussa sarà aperto” (Mt 7,7–8).<sup>47</sup> Ma allora qual è il non detto che sottende l’esortazione a “pregare di continuo senza stancarsi” (Lc 18,1) se non il coincidere della preghiera con la nostra temporalizzazione, con il nostro uscire da sé per farsi incontro all’Altro, con il nostro farci responsabili della vedova, dell’orfano, dello straniero nei quali scorgiamo la traccia dell’Illeità? L’insistenza del *domandare* in quanto atto linguistico del *pre-*

43 LEVINAS, Emmanuel: *De la prière sans demande. Note sur une modalité du judaïsme*, in: EPh 38 (1984) 2, 157–163; tr. it. di CIGLIA, F.P.: *Della preghiera senza domanda. Nota su una modalità dell’ebraismo*, in: MORETTO, Giovanni/VENTURELLI, Domenico (eds.): *Filosofia, religione, nichilismo. Studi in onore di Alberto Caracciolo*. Napoli: Morano 1988, 57–65, qui 64.

44 Cfr. LEVINAS: *Œuvres* 1, 82. Sulla nozione di “differenza della salvezza”, cfr. CASPER, Bernhard: *L’essere e la salvezza. La portata dei Carnets de captivité in vista di una nuova comprensione dell’umano e la relazione tra ebraismo e cristianesimo*, in: LEVINAS/CASPER: *In ostaggio per l’Altro*, 39–60.

45 Sulla distinzione di questi due verbi latini di senso vicino, ma che si sono specializzati in modo diverso, cfr. NODARI, Francesca: *Il bisogno dell’Altro e la fecondità del Maestro. Una questione morale*. Firenze: Giuntina 2013, 65–71.

46 Cfr. AGOSTINO: *Discorso 29 (Sullo stesso Salmo 118)*, 1, v. [145]. Osserva l’Autore: “La preghiera è un grido che si leva al Signore; ma, se questo grido consiste in un rumore di voce corporale senza che il cuore di chi prega aneli intensamente a Dio, non c’è dubbio che esso è fato sprecato. Se invece si grida col cuore, per quanto la voce del corpo resti in silenzio, il grido, impercettibile all’uomo, non sfuggirà a Dio. Quando dunque preghiamo, possiamo gridare a Dio o con la voce esterna (se così esige il dovere) o anche rimanere in silenzio; comunque, in ogni preghiera deve esserci il grido del cuore”.

47 Su questo punto cfr. ID.: *Lettera a Proba* (130), 8, 15; ID.: *Discorso 61*.

*gare*<sup>48</sup> da parte dell’“io sono” di sangue e di carne che, in quanto mortale, è limitato e finito apre la strada alla possibilità stessa del soccorso divino dando origine al *gratias agere*.<sup>49</sup> E in questo accadimento non eviene, a sua volta, ciò che Bernhard Casper chiama l’intenzionalità della felicità nella quale “il ricevere passivo del dono e l’attivo realizzarsi nella gratitudine coincidono”<sup>50</sup>

Non è forse proprio nel *rendere grazie* che risiede la condizione di possibilità perché il pregare in quanto tacere eloquente, lamento, lode, domandare possa accadere nella sua autenticità?

Casper cita, in proposito, un monito contenuto in un manoscritto heideggeriano che si offre a noi in tutta la sua attualità: “Imparate a *ringraziare*: poi potrete pensare”.<sup>51</sup>

## 6. PREGARE COME TRASCRIZIONE INCARNATA DELLA FELIX CULPA

Come dire: parrebbe che sia proprio a partire da questo atto di gratitudine e di fiducia che sia possibile tradurre diacronicamente quell’“egli è come te”<sup>52</sup> di Rosenzweig, ovvero dare corso a quell’in-vista-di-cui-finale che è la salvezza trasformando l’attimo, il *nunc stans*,<sup>53</sup> in un “adesso” e, pertanto, rendendoci fattivamente corresponsabili della redenzione. Questo è ciò che l’autore della *Stella della redenzione* chiama la “preghiera giusta”, dalla quale “bisogna esigere di più, e cioè che raggiunga realmente ciò che la preghiera dell’incredulo non vuole e quella del visionario non sa ottenere: *accelerare il futuro*, fare dell’eternità ciò che è più vicino, l’*oggi*”.<sup>54</sup> Del resto la preghiera in quanto temporalizzazione non consiste forse nel coinvolgere il nostro esserci corporeo in “un movimento verso un profondo

<sup>48</sup> Cfr. ID.: *Lettera a Proba* (130), 10, 20. Scrive il Vescovo di Ippona: “Siano bandite dall’orazione le *troppe parole* ma non venga meno il *supplicare insistente*, sempre che perduri il fervore della tensione. Usare troppe parole nella preghiera è fare con parole superflue una cosa necessaria: il pregare molto invece è bussare con un continuo e *devoto fervore del cuore* al cuore di Colui al quale rivolgiamo la preghiera. Di solito la preghiera si fa più coi gemiti che con le parole, più con le lagrime che con le formule” (c.vi nostro).

<sup>49</sup> Sul “rendere grazie”, cfr. GIULIANI, Massimo/DE BENEDETTI, Paolo: *Dire grazie. L’halleluja della gratitudine*. Brescia: Morcelliana 2014 e NODARI, Francesca: *Sull’importanza del dire grazie*, in: BIANCHI, Enzo: *Cibo e sapienza del vivere*, a cura di Francesca Nodari. Roccafranca: Massetti Rodella 2015, 5–25.

<sup>50</sup> CASPER, Bernhard: *La felicità, il dono e la fede*, a cura di Francesca Nodari. Roccafranca: Massetti Rodella 2011, 35.

<sup>51</sup> ID.: *Evento e preghiera*, 42, nota 29.

<sup>52</sup> ROSENZWEIG: *La stella della redenzione*, 258.

<sup>53</sup> *Ibid.*, 311.

<sup>54</sup> *Ibid.*, 310 (c.vi nostro). Ci sovviene quanto argomenta Emmanuel LEVINAS in: *Commentaires. Textes messianiques*, in : ID.: *Difficile liberté*. Paris: Albin Michel 1963, 1995, 89–139; tr. it. *Il messianismo*, a cura di Francesco Camera. Brescia: Morcelliana 2002, 95: “La salvezza non si colloca nel punto finale della storia, nel punto conclusivo. Essa invece rimane possibile *in ogni momento*” (c.vi nostro).

allora –, ‘allora’ non ancora abbastanza <’> – mai cogibile – ma ‘un allora’ insegnato”?<sup>55</sup> Un movimento che ci spinge a camminare sulla via<sup>56</sup> per fare, sul serio, del nostro pregare un tempo dell’eccezione al punto da poter affermare: “prego, *ergo sum*”? Di nuovo, occorre ribadire che il pregare viene colto nella sua peculiarità soltanto se – al di là di ogni sua riduzione a *flatus vocis*, ad adempimento di un precetto, a detto che va inevitabilmente disdetto – viene colta la stretta correlazione tra questo atto linguistico “extraordinario” e il temporalizzarsi del soggetto con tutto se stesso ossia nella sua responsabilità incarnata, nella sua vita vissuta: il pregare come atto estremo della ragion pura pratica non potrà mai riguardare un esserci atemporale, ma un “io sono” di carne e di sangue che si fa ostaggio-con-il-proprio-corpo-per-l’altro: dolore a fior di pelle, persecuzione fino a darsi donandosi, fino a strapparsi il mantello per offrirlo all’altro, fino ad offrire l’unico tozzo di pane in una passività che s’accresce. Potremmo anche aggiungere che il pregare in quanto atto estremo della ragione pura pratica non sarebbe altro che la trascrizione incarnata di quella *felix culpa*,<sup>57</sup> nozione interpretata da Levinas in chiave pre-etica e pre-morale e che ha inteso riabilitare proprio a partire da quell’*epoché*<sup>58</sup> esistenziale che descrive nei *Carnets de captivité*. In fondo, a Levinas si deve, tra gli altri, il merito di aver approfondito la nozione di preghiera – che per Kant<sup>59</sup> resta un

55 Cfr. LEVINAS: *Œuvres* 2, 173.

56 Cfr. AGOSTINO: *Esposizione sul Salmo* 39, 4.

57 Cfr. LEVINAS: *Œuvres* 1, 64, 71, 72, 81, 173, 175, 176, 184. Sul concetto di *felix culpa*, teologumeno interpretato dall’ebreo Levinas in chiave pre-cristiana, si veda CASPER: *La felicità, il dono e la fede*, cit., 165–166. Fondamentale anche ID.: *Dignità e responsabilità. Una riflessione fenomenologica*, tr. it. di Stefano Bancalari, a cura di Francesca Nodari. Roccafranca: Massetti Rodella 2012, in part. par. 2, *Il radicamento della dignità della “responsabilità illimitata” nell’accadimento del linguaggio in quanto felix culpa*, 28–37. Sull’argomento, si veda inoltre NODARI: *Il pensiero incarnato in Emmanuel Levinas*, in part. 71–89. Cfr. anche CASPER, Bernhard: *Emmanuel Levinas. La scoperta dell’umanità nell’inferno dello Stalag 1492*, tr. it. di Laura Bonvicini, a cura di Francesca Nodari. Roccafranca: Massetti Rodella 2013, 44–58.

58 LEVINAS, Emmanuel: *L’expérience juive du prisonnier*, in: ID.: *Œuvres* 1, 209–215, 213.

59 Non è questo il luogo per approfondire la questione della preghiera in Kant. Ci preme tuttavia ricordare nella contrapposizione netta tra il “principio morale della religione” e l’“illusione religiosa” come, secondo Kant, “il vero culto (morale) di Dio [...] può consistere soltanto nell’intenzione di compiere tutti i doveri come comandi divini, non già in certe azioni che hanno esclusivamente Dio in vista” poiché “c’è una conoscenza pratica, la quale, benché si fondi unicamente sulla ragione e non abbia bisogno di alcuna dottrina storica, è talmente accessibile a tutti, anche agli uomini più semplici, che la si crederebbe iscritta letteralmente nei nostri cuori; essa è una legge che basta soltanto nominare per essere d’accordo con tutti sulla autorità, una legge che implica per la coscienza di tutti un obbligo *incondizionato*, cioè la *legge della moralità*”. Cfr. KANT, Immanuel: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1794); tr. it. *La religione nei limiti della semplice ragione*, in ID.: *Scritti di filosofia della religione*, a cura di Giuseppe Riconda. Milano: Mursia 1994, 199 e 208 (c.vi nostro, tranne *incondizionato*).

atteggiamento interiore<sup>60</sup> – assurgendola a orizzonte della terza domanda contenuta nella *Critica della ragion pura*: “che cosa mi è lecito sperare?” e radicalizzandone la portata nel *temporalizzarsi* della storicità.<sup>61</sup> Il pregare così descritto si mostra refrattario a qualsiasi riduzione cosificante, a qualsiasi tentativo di racchiuderlo in un *che cosa*. È solo attraverso il suo *come* che si perviene alla dimensione originaria: si fa prima di dirsi. Il “prego ergo sum” ci restituisce il carattere temporale del pregare: non rientra tra le mille possibilità che la scienza offre all’uomo disorientato, non rientra tra ‘gli stati di cose’ di cui posso disporre. Il pregare è, nel riconoscere di avere del tempo a disposizione, ma pur sempre un tempo limitato, l’articolarsi del temporalizzarci con tutti noi-stessi prendendo sul serio il tempo e l’Altro. Pregare è uno sperare-per-il-presente dove l’Altro è colui per il quale, facendomi ostaggio – che “è forse solo *un nome più forte* per dire *l’amore*” –,<sup>62</sup> oppongo alla sofferenza inutile,<sup>63</sup> la mia sofferenza liturgica. Foss’anche con il dono di una carezza: “significato *corporale del tempo*”.<sup>64</sup>

<sup>60</sup> Su questo punto e sulla contrapposizione tra “spirito di preghiera” e “preghiera parlata”, cfr. *ibid.*, 210, nota 50. Precisa KANT: “Nel *desiderio interiore*, nel quale facciamo consistere lo *spirito di preghiera* (c.vo nostro) – cioè desiderando con tutto il cuore di essere graditi a Dio – l’uomo cerca soltanto di agire su se stesso [...], mentre in quello che egli esprime con parole, e quindi esteriormente, egli cerca di agire su Dio. Nel primo significato, una preghiera può essere fatta con la massima sincerità, benché l’uomo non pretenda di poter attestare la stessa esistenza di Dio come una cosa assolutamente certa; nelle preghiere della seconda specie, come *discorsi* rivolti a Dio, egli suppone che questo oggetto sia personalmente presente”.

<sup>61</sup> Cfr. CASPER, Bernhard: s.v. *Preghiera*, in: *Enciclopedia filosofica*. Milano: Bompiani 2006, vol. IX, 8912–8913. Si veda anche ID.: *Analoga temporum et orationis*, in: ID.: *Pensare l’essere. Percorsi di una nuova razionalità*, a cura di Virgilio Melchiorre. Genova: Marietti 1989, 87–105.

<sup>62</sup> LEVINAS/CASPER: *In ostaggio per l’Altro*, 22.

<sup>63</sup> Cfr. LEVINAS: *Tra noi*, 123–135.

<sup>64</sup> ID.: 1 *Œuvres*, 186 (c.vo nostro).

### Riassunto

*L'intento di questo contributo è quello di riflettere – a partire dagli stimoli contenuti nelle opere inedite di E. Levinas e nel volume: Evento e preghiera di B. Casper – sull'accadimento del pregare come atto linguistico radicale, che eviene in modo corporeo. Un atto linguistico che si distingue dal dire proposizionale e argomentativo, poiché la dimensione del pregare apre una dimensione propria: in questo particolare agire esperisco tutta la mia bisognosità dell'Altro e dell'evento diacronico del linguaggio. Del resto la preghiera, in quanto temporalizzazione dell'esserci e accelerazione del futuro, non è assurta ad orizzonte della terza domanda contenuta nella Critica della Ragion pura?*

### Abstract

*The article aims to think – starting from the stimulus contained in the unpublished works of E. Levinas and in the book: Event and Prayer of B. Casper – about the event of praying as a radical linguistic act, that happens with all-my-body. A linguistic act that sees him from to say propositional and argumentative because the dimension of the to pray opens a proper dimension: in this special acting, I have experience of all of my needing of the Other and of the language's diacronic event. Therefore, the prayer as endless Dasein's temporalization and acceleration of the future, has not risen to horizon of the third question contained in the Criticism of the pure reason?*