MIMESIS
ESSERE E LIBERTÀ

N.

Collana diretta da Claudio Ciancio

COMITATO SCIENTIFICO:
Gerardo Cunico, Adriano Fabris, Giovanni Ferretti, Albert Franz (Technische Universitaet Dresden), Roberto Mancini, Giuseppe Nicolaci, Maurizio Pagano, Ugo Perone, Giuseppe Riconda, Mario Ruggenini, Leonardo Samonà, Federico Vercellone, Silvia Benso, Brian Schroeder (Rochester Institute of Thechnology, USA)

Claudio Ciancio

PERCORSI DELLA LIBERTÀ

MIMESIS
Essere e libertà

© 2012 – Mimesis Edizioni (Milano – Udine)
Collana: *Essere e libertà*, n.
www.mimesisedizioni. it
Via Risorgimento, 33 – 20099 Sesto San Giovanni (MI)
Telefono +39 02 24861657 / 24416383
Fax: +39 02 89403935
E-mail: mimesis@mimesisedizioni.it

INDICE

Introduzione
Quale filosofia? p. 9

PARTE I
L'ORIGINARIO E L'IO

1. Pensare l'originario. Un confronto con Vattimo p. 19
2. L'io come immagine dell'assoluto p. 23

PARTE II
LA VERITÀ IN QUESTIONE

1. Affettività e filosofia p. 49
2. Verità e violenza p. 59
3. Laicità, relativismo e ragione ermeneutica p. 71
4. Unità e pluralità della verità nella religione e nella filosofia p. 83
5. Accordo e disaccordo in ermeneutica p. 95

PARTE III
RELIGIONE, MORALE E POLITICA

1. Filosofia e teologia. Conflitto e convergenza p. 107
2. Ateismo del credente e fideismo dell'ateo p. 129
3. Libertà e scelta p. 145
4. Incontrare lo straniero p. 157
5. Cristianesimo e democrazia p. 169

A Margherita,
sulla soglia della libertà

INTRODUZIONE
Quale filosofia?

1. *Esperienza della verità e paradosso*

Il mio lavoro degli ultimi quindici anni è stato fondamentalmente un tentativo di approfondire e di svolgere l'ontologia della liberta proposta da Pareyson vedendo in essa il più appropriato sviluppo dell'ermeneutica e insieme il suo indispensabile presupposto. In tale svolgimento ho adottato di preferenza la forma del paradosso, riconoscendo in essa quella più adeguata al pensiero speculativo. È stata una scelta di carattere non certo stilistico, ma piuttosto teorico, nella quale si è espressa la convinzione che alla radice della filosofia ci siano un'esperienza e una comprensione di un'originaria pienezza e compiutezza, che tuttavia sono contraddette da altre esperienze. Questa contraddizione fra un presentimento di verità e l'esperienza di una verità minacciata fa sorgere la domanda filosofica: è di qui infatti che nasce l'interesse a rintracciare l'unità dell'essere, l'unità del vero, l'unità del senso.

Quell'esperienza originaria si può definire in senso lato, come ha sostenuto Pareyson, esperienza religiosa. Il paradosso corrisponde a ciò che in termini religiosi si definisce come mistero, non è altro cioè che il mistero filosoficamente riflesso ma non ridotto: l'unità che il mistero esprime, unità dei molteplici e dei diversi, unità capace di sopportare la tensione dei contrari, assume alla luce della ragione la forma del paradosso. Il paradosso fondamentale è quello dell'unità di finito e infinito. L'infinito non esclude il finito, e perciò non vi è contraddizione, e tuttavia l'unico modo di cui può disporre una ragione che vuole pensare compiutamente la non esclusione evitando il paradosso è l'inclusione. Perciò Hegel ha definito il finito come ciò che nega se stesso, mostrando che è compatibile con l'infinito solo in quanto è posto come negativo, non certo annullato ma posto soltanto come momento dell'assoluto. In questi termini non c'è paradosso. Il paradosso si presenta quando si voglia affermare la compatibilità di infinito e finito conservando al finito la sua relativa ma irriducibile autonomia.

2. *Libertà e paradosso*

L'ontologia della libertà rende più comprensibile questa compatibilità di infinito e finito, perché, se è vero che il simile genera il simile, allora la libertà originaria (l'infinito) non può che generare altre libertà (finite), le quali proprio perché sono libertà non possono non essere relativamente indipendenti. Il concetto di generazione dalla libertà può apparire non del tutto perspicuo e sembra comportare una ricaduta nella metafisica ontica, e tuttavia va osservato che è inseparabile dalla libertà la dimensione della creatività e che la relazione creativa non è riconducibile a quella di causa ed effetto, essenzialmente perché è segnata da un salto, da un'alterità razionalmente irriducibile. Vi è però un ostacolo ancor maggiore alla comprensibilità del nesso finito-infinito ed è il fatto che il finito, quale lo esperiamo, non soltanto ha una relazione con l'infinito non mediabile razionalmente, ma anche si presenta, nella sua relativa autonomia, come conflittuale con esso. E se questo contrasto può essere compreso in un'ontologia della libertà, lo può soltanto in quanto venga declinato, a maggior ragione, in termini di paradosso.

Questa declinazione comporta che l'ontologia della libertà e la sua forma ermeneutica assumano o meglio accentuino la dimensione di paradossalità, che pure in Pareyson è già presente: non basterà cioè dire che la verità è colta soltanto in un'interpretazione, ma si dovrà aggiungere che lo è solo nella forma del paradosso. Ciò significa che il rapporto con la verità è due volte indiretto, due volte che hanno una valenza molto diversa. La prima significa semplicemente che la verità per la sua inesauribilità si dà in forme molteplici e non è oggettivabile: è una comprensione della verità che sottintende un rapporto con essa non turbato. Se invece si tratta di un rapporto mediato da una libertà che vuole sottrarsi alla verità, se si tratta cioè di un rapporto segnato da un'opposizione, allora la forma di quella comprensione non può non portare i segni di questa opposizione. L'espressione paolina "come in uno specchio" (1 Cor 13, 12) dice qualcosa di decisivo riguardo al nostro rapporto con la verità, dice non soltanto che ne abbiamo un riflesso, cioè una rappresentazione indiretta, ma dice anche che ne abbiamo un riflesso offuscato e difficilmente leggibile (come i riflessi deboli e confusi degli specchi del tempo di Paolo); dice cioè non soltanto che la nostra ricerca è soggetta a errori e a fallimenti, ma anche che quel rapporto, invece che quella propria e originaria, ha la forma di un'unità spezzata (il sim-bolo). Il paradosso è quella forma spezzata e ricomposta, sim-bolica, che non elimina i segni della frattura. Forma spezzata, perché il finito ha assunto una dimensione oppositiva rispetto all'infinito e non pos-

siamo conoscere il modo della loro unificazione. Se però riconosciamo in noi un'originaria esperienza della verità, allora diventa plausibile supporre che la dimensione oppositiva del finito rispetto all'infinito, e cioè il male, sia la sua condizione storica e non la sua natura né la sua destinazione.

La mia riflessione sull'esperienza del male è stata un naturale sviluppo del tema del paradosso nella forma più acuta, quella della non mediabilità di finito e infinito a partire da una finitezza che non soltanto è libertà ma anche si pone in contrasto con la libertà originaria. Il tentativo di comprendere il male conduce a un'esasperazione dei paradossi, in particolare quello della scelta del male come atto di una libertà che nella scelta negativa si afferma distruggendosi, o quello della sofferenza redentrice. La via del paradosso è però l'unica che consenta in qualche modo di pensare il male senza soccombere alla pretesa razionalistica di affermare un'assoluta contraddizione tra Dio e il male, che richiede di negare uno dei due termini e quindi di ridurre il male a semplice apparenza, se non addirittura a bene, oppure di negare Dio. Solo un originario pensato come libertà è un assoluto che può autolimitarsi lasciando spazio ad altre libertà e quindi anche alla scelta del male. Ma tutti i concetti del male, dalla sua scelta alla sua compatibilità con il bene originario alla sua redimibilità, sono concetti paradossali che la ragione non può padroneggiare.

Il modo paradossale in cui il rapporto del finito con l'infinito deve, proprio a causa del male, essere pensato, richiede, invece che la mediazione razionale, il salto della scommessa. Si è già detto che il paradosso come mediazione non razionale (benché conforme all'istanza mediatrice della ragione) tra finito e infinito non dipende soltanto dalla negatività da cui il finito è storicamente affetto, ma prima ancora dal fatto che si tratta di un rapporto fra libertà. E un rapporto fra libertà è un rapporto che, anche quando non sia conflittuale, non si lascia ridurre a unità o meglio la cui unità può essere pensata come amore e l'amore è un paradosso, in quanto è quell'unità che è tanto più autentica quanto più lascia essere e rispetta l'alterità.

Il paradosso si annida nella libertà come tale. Anzitutto nella libertà originaria, che deve essere pensata inseparabilmente come inizio e scelta dando luogo al paradosso di un "Dio prima di Dio". Non può infatti essere soltanto inizio, perché allora non sarebbe libertà ma semplice spontaneità, e non può essere soltanto scelta, perché allora presupporrebbe come già posti i termini della scelta e dunque non sarebbe originaria. Separando nella libertà originaria inizio e scelta, o si perde la libertà o si perde l'originarietà. Da un lato se l'originario è Bene, e cioè è Dio, allora non può che essere libertà che ha scelto il bene, perché se non fosse scelto, il bene non sarebbe bene; dall'altro il bene originario non sta di fronte a Dio come termine

della scelta, ma è costituito nell'atto stesso della scelta. Per dire che vi è una scelta di Dio ma insieme che Dio è tale solo in virtù della scelta si può usare soltanto il concetto paradossale, proposto da Schelling e adottato da Pareyson, di "Dio prima di Dio" o di autogenerazione di Dio o di autodonazione di Dio. È un concetto paradossale, perché la nostra esperienza di libertà richiede di distinguere ciò che precede e ciò che segue la scelta. E tuttavia anche la nostra libertà finita non sperimenta forse in una certa misura quella coincidenza paradossale? Non accade cioè che la nostra libertà, tanto più quanto più è creativa, sia non solo soggetta alla norma ma anche capace di sceglierla? Non nel senso che la costituisce (in questo caso non sarebbe libertà finita), ma nel senso che la configura, la definisce in rapporto all'occasione nell'atto stesso in cui si esercita. Pareyson ha adottato questo modello per spiegare il fare artistico; non potrebbe essere esteso ad ogni altro fare, fermo restando che la libertà finita trova già date non solo le condizioni materiali del suo esercizio, ma anche la distinzione generale di bene e male? E tuttavia la configurazione e l'applicazione del principio morale non sono appunto affidate alla libertà nel suo stesso esercizio?

Alla struttura paradossale della libertà e a maggior ragione a una libertà attraversata dal male corrisponde, come dicevo, il ricorso alla scommessa. Ci sono infatti buoni motivi per respingere una verità che si presenta in forma paradossale: essa costituisce infatti uno shock per la ragione, e tuttavia non è incompatibile con essa, e cioè non è una contraddizione, anche se obbliga la ragione ad accogliere un principio di mediazione di cui non può dare conto. Inoltre se è libertà, l'originario non può essere riconosciuto e affermato se non attraverso la libertà, e cioè con un atto teoretico che sia allo stesso tempo un atto di libertà. Solo ciò che è necessario può guadagnare l'assoluta evidenza; ciò che è libero invece è ben lontano dall'essere evidente, come ciò che allo stesso tempo può essere o non essere e può essere in un modo o nell'altro. È questo il punto in cui l'ontologia della libertà si deve dividere dalle filosofie che tentano l'accesso all'incondizionato per via dimostrativa o trascendentale. È il punto in cui Pascal si è diviso da Cartesio, per il quale il finito implica il rinvio all'infinito, mentre per Pascal quel rinvio implica soltanto la necessità della scelta pro o contro la realtà dell'infinito.

3. *Libertà come principio dell'essere*

Le questioni fin qui toccate, vale a dire la declinazione del pensiero ermeneutico in pensiero del paradosso, l'esercitarsi di quest'ultimo intorno

ai problemi della libertà e del male, il ricorso alla scommessa, sono state svolte in *Libertà e dono dell'essere* (Genova - Milano, Marietti, 2009), nel quale ho voluto dare all'ontologia della libertà una più ampia contestualizzazione storiografica e d'altra parte svolgerne le implicazioni rispetto a questioni quali la temporalità, la verità, la libertà finita, l'intersoggettività, ma soprattutto dipanarne la questione ontologica di fondo, vale a dire il nesso libertà-essere.

Sotto il profilo storiografico si trattava di leggere la storia della metafisica in modo meno semplificato di quanto avesse fatto Heidegger, e cioè non come un unico processo destinale, ma come uno svolgimento dialettico, nel quale l'oblio dell'essere non fosse l'unico tema, ma questo s'intrecciasse con il conflitto tra primato della necessità dell'essere e primato della libertà, al punto che lo stesso oblio dell'essere potesse finire per rivelarsi come segno di un oblio più profondo, quello della libertà come principio dell'essere. È un oblio che ha investito inevitabilmente anche quelle filosofie che hanno affermato la libertà dell'originario senza però giungere a pensare l'originario come libertà. Peraltro la libertà non è stata semplicemente esclusa, ma ha dato luogo a una tensione che in alcune filosofie si è dimostrata particolarmente acuta. Penso in particolare al neoplatonismo e a Schelling. Oggi il tramonto della metafisica ontica, propiziato da Heidegger, apre la strada non solo a un ritrovamento della differenza ontologica, ma anche a un oltrepassamento dell'essere, a un nuovo pensiero dell'al di là dell'essere. Di questo in qualche modo ha avuto sentore lo stesso Heidegger in quanto ha oltrepassato la differenza ontologica per affermare il *Seyn* che la istituisce. Ma più esplicitamente l'istanza è stata avanzata da Levinas, da Pareyson e da Marion.

Le tesi che ho voluto sostenere, riprendendo il pensiero di Pareyson, si possono riassumere nelle seguenti: solo la libertà può essere principio; la libertà non è senza l'essere e l'autoposizione della libertà è libera posizione dell'essere, che dunque esclude il non essere; la posizione dell'essere è posizione di un'alterità originaria, fondamento di ogni ulteriore alterità. In quanto è radicale infondatezza, la libertà e solo essa può essere propriamente originaria e, in quanto è energia creativa, è principio dell'essere. Come principio dell'essere la libertà originaria è pensata come quel principio che pone se stesso attraverso la posizione dell'altro da sé, e dunque non è semplice autoposizione. È quel principio che introduce una divaricazione nel sé e rende possibile l'altro, infrangendo il monolitismo della pura identità, senza che ciò comporti la distruzione dell'unità. La libertà originaria è l'uno che genera il due non per scissione interna né per autoduplicazione: non vi è né scissione dell'uno, né distacco, fatale e inesplicabile, del mol-

teplice finito dall'unità, né vi è riflessione autocontemplativa dell'uno. Ma la generazione dell'essere, in quanto opera della libertà originaria, è scelta per l'essere, scelta che non presuppone i termini fra i quali si esercita, ma li pone nell'atto stesso in cui si esercita. Il principio fondamentale dell'ontologia della libertà di Pareyson è che la libertà è non solo inizio, ma in ciò anche scelta. Poiché la libertà sceglie il suo essere in un'alternativa (fra essere e non essere), la sua non è una semplice autoposizione o, più precisamente, essa mostra come il concetto di autoposizione implichi quello di posizione dell'altro. Il fatto che scelga riguardo all'essere significa che ne è distinta, che l'essere è altro: una pura autoposizione (ammesso che la si possa pensare) sarebbe soltanto una duplicazione, mentre invece quando l'essere viene posto (in virtù di una scelta) potendo non essere posto, allora è posto come altro dal ponente. Se la libertà originaria fosse semplice autoposizione, allora avremmo sí una dualità, che tuttavia sarebbe immediatamente ricondotta all'unità, nuovamente inghiottita in essa; avremmo una dualità che rifluisce e che è funzionale alla posizione dell'unità. La libertà originaria non si duplica, tanto meno poi si divide, perché l'essere che è posto è pur sempre l'essere della libertà, e però, per esistere, la libertà si articola, pone l'altro da sé, l'essere. Nell'essere la libertà trova non tanto se stessa quanto piuttosto la condizione del suo affermarsi, senza la quale rifluisce nel nulla. Anche da questo punto di vista l'essere appare come l'altro, o meglio come il primo altro della libertà originaria. L'alterità fra la libertà e l'essere è la differenza più originaria, che precede la differenza fra l'essere e gli enti: la libertà è radicalmente al di là dell'essere e irriducibile ad esso; fra la libertà e l'essere vi è un salto.

Nel presente volume mi propongo tre compiti, che corrispondono alle tre parti del libro. Il primo è un approfondimento dei principi: un approfondimento del pensiero dell'originario come libertà originaria attraverso il confronto con il nichilismo contemporaneo e in particolare con quello di Vattimo, e una più rigorosa definizione del nesso io -assoluto o libertà finita - libertà originaria. Il secondo è una ripresa della questione della verità, che negli ultimi anni è tornata al centro dell'attenzione in un confronto acceso tra pensiero relativistico e pensiero analitico, una ripresa volta a mostrare come dalla contrapposizione si possa uscire solo all'interno di un'ontologia ermeneutica della libertà. Il terzo consiste in un'applicazione, che è anche una messa alla prova, dell'ontologia della libertà ad alcuni problemi urgenti di ordine religioso, morale e politico.

Il volume riproduce in parte, con opportuni adattamenti, integrazioni e precisazioni, saggi già pubblicati:

Parte prima, capitolo 1: *Pensare l'origine, attendere la salvezza*, in G. Chiurazzi, *Pensare l'attualità, cambiare il mondo*, Milano, Bruno Mondadori, 2008, pp. 113-126.

Parte seconda, capitolo 1: *Gli affetti della filosofia*, in I. Lucchese, R. Melillo. *Le ragioni degli altri*, Milano, Franco Angeli, 2008, pp. 171-180.

Parte seconda, capitolo 2: *Verità e violenza*, in "Giornale di metafisica", 2010, 2, pp. 243-258.

Parte seconda, capitolo 3: *Povertà del relativismo e universalità della ragione ermeneutica*, in L. Savarino, *Laicità della ragione, razionalità della fede?,* Torino, Claudiana, 2008, pp. 171-183; *Fede, laicità e ragione ermeneutica*, in G. Miligi, G. Perazzoli, *Laicità e filosofia*, Milano-Udine, Mimesis, 2010, pp. 103-114.

Parte seconda, capitolo 4: *Unità e pluralità della verità nelle religioni e nelle filosofie*, in "Giornale di Metafisica", 2011, vol. 1-2, pp. 27-43.

Parte terza, capitolo 1: *Filosofia e teologia. Dal conflitto alla convergenza*, in AA.VV., *Teologia e filosofia*, Milano, Glossa, 2008, pp. 21-44.

Parte terza, capitolo 3: *Libertà e scelta*, in AA.VV., *Relazione educativa ed educazione alla scelta nella società dell'incertezza*, Brescia, La Scuola, 2008, pp. 11-24.

Parte terza, capitolo 4: *Lo straniero 'caso serio' dell'incontro con l'altro*, in "La Rivista del Clero Italiano", 2009, 3, pp.194-209.

Parte terza, capitolo 5: *Cristianesimo e democrazia*, in "trópos", 2010, 2, pp. 109-123.

I restanti capitoli sono saggi inediti.

PARTE I
L'ORIGINARIO E L'IO

CAPITOLO 1
PENSARE L'ORIGINARIO.
Un confronto con Vattimo

1. *Il pensiero dell'origine tra distacco e ritorno*

Non c'è pensiero speculativo che non sia, anche e anzitutto, pensiero dell'origine. Se l'origine è considerata trascurabile oppure come un t*erminus a quo* da cui ci si allontana o ci si deve allontanare, allora non c'è speculatività del pensiero, ma al suo posto un pensiero della prassi volto a trasformare e indirizzare il mondo verso il fine voluto. La curvatura che Vattimo ha dato al suo pensiero dimostra proprio questo: il pensiero debole (che indebolisce progressivamente l'originario) diventa pensiero della prassi, diventa direttamente pensiero politico. E tuttavia il passaggio non è immediato né lineare. Vattimo infatti depotenzia l'origine e tuttavia non la dimentica e non interrompe il rapporto. Nel saggio *La traccia della traccia* scrive: «La filosofia che pone il problema dell'oltrepassamento della metafisica è quella stessa che scopre la positività nella esperienza religiosa, ma questa scoperta significa appunto la consapevolezza del provenire. Può o deve una tale consapevolezza risolversi in un ritorno alla propria origine?»[1]. La risposta è certo negativa, ma allo stesso tempo è resa possibile dal riferimento a una specifica concezione dell'origine: «Sarebbe così - risponde infatti Vattimo - se lo stesso contenuto della teologia che qui si scopre come origine non escludesse ogni superiorità metafisica dell'origine; se, cioè, quella teologia non fosse una teologia trinitaria. […] il Dio trinitario non è qualcuno che ci chiami al ritorno al fondamento nel senso metafisico della parola, ma, secondo l'espressione evangelica, chiama piuttosto a leggere i segni dei tempi. Vale insomma, sebbene in termini diversi, così per la filosofia come per la religione che essa ritrova, il detto "radicale" di Nietzsche: la progressiva conoscenza dell'origine aumenta l'insignificanza dell'origine»[2].

1 G. Vattimo, *La traccia della traccia*, in *Annuario Filosofico Europeo. La religione*, a cura di J. Derrida e G. Vattimo, Roma-Bari, Laterza, 1995, p. 86.
2 Ibi, pp. 86-87.

Se dunque il suo peso va drasticamente ridimensionato, l'origine non va però né dimenticata né trascurata dal pensiero, perché in essa si radicano la finitezza dell'uomo e il carattere eventuale dell'essere. È così che diventa importante per Vattimo riconoscere non solo la trinitarietà ma anche la paternità di Dio nel senso schleiermacheriano del sentimento di dipendenza, nel senso di una provenienza di cui l'uomo non dispone, di un «nocciolo che non penso possa essere oggetto di riduzione e demitizzazione»[3]. Ma come si può allora propriamente parlare di insignificanza dell'origine? Non si potrebbe trattare piuttosto di una trasformazione del suo significato, e questa trasformazione non potrebbe definirsi diversamente da come Vattimo la definisce, e cioè nel senso di un'origine che resta determinante (e non insignificante) non in quanto opprime e identifica a sé, ma invece in quanto offre possibilità di futuro autentico, cioè di creatività e di novità? Forse è inevitabile che ci sia una certa oscillazione fra queste due interpretazioni dell'origine, un'oscillazione sintomatica della difficoltà di pensarne una figura sottratta all'ipoteca della tradizione metafisica. È istruttivo notare come un'analoga difficoltà si ritrovi in Levinas, che, guidato dall'istanza ebraica del primato del futuro, fa retrocedere l'idea di origine temendone gli esiti totalizzanti. Nel suo pensiero la creazione svolge una funzione fondamentale ma, per così dire (e letteralmente), di sfuggita. Levinas sottolinea il carattere paradossale dell'idea di creazione come idea di un infinito che ammette un essere fuori di sé, idea di una dipendenza eccezionale, dipendenza da cui scaturisce l'indipendenza[4]. È un'idea che va assunta per rappresentare la rottura della totalità: «Il fatto che ci possa essere qualcosa che è più dell'essere o al di sopra dell'essere si traduce nell'idea di creazione che, in Dio, supera un essere eternamente soddisfatto di sé»[5]. Il senso della creazione sta proprio nell'esplicitare questo movimento di rottura della totalità, di superamento dell'«essere eternamente soddisfatto di sé»[6]. E tuttavia contiene anche qualcos'altro, perché in essa viene affermata allo stesso tempo «la parentela degli esseri fra di loro» e «la loro eterogeneità radicale»[7]. Questa parentela degli esseri, fondata sulla comune origine nella creazione, può ben essere vista come una condizione della loro relazione, che è relazione di eterogenei, di altri; ma su questo legame Levinas si vieta di dire di più nel timore di ricadere nella totalità. Di modo che la

3 Vedi G. Vattimo, *Credere di credere*, Milano, Garzanti, 1996, p. 79.
4 Vedi E. Levinas, *Totalité et Infini*, Paris, Kluwer Academic, 1992, pp. 107-108; trad. *Totalità e infinito*, di A. Dell'Asta, Milano, Jaca Book, 1980, pp. 105-106.
5 Ibi, p. 241, trad. cit., p. 223.
6 Ibidem.
7 Ibi, p. 326, trad. cit., p. 302.

creazione, l'origine, è, come dicevo, vista di sfuggita, è una condizione negativa preliminare, e il racconto (e perciò anche il pensiero) può cominciare soltanto dalla seconda lettera dell'alfabeto, la lettera bet, secondo una diffusa esegesi ebraica del *bereshit* ("in principio") del Genesi.

Vattimo si richiama però non a Levinas ma piuttosto a Heidegger, ciò che, proprio in riferimento alla questione dell'origine, può apparire sorprendente, visto che quello di Heidegger è un pensiero orientato verso l'origine e anche per questa ragione è duramente respinto da Levinas. Il richiamo a Heidegger diventa produttivo per Vattimo solo perché egli traduce in un linguaggio cristiano quel pensiero dell'origine, che Heidegger aveva svolto esplicitamente in termini anticristiani. Come avviene questa traduzione? E, soprattutto, è un'operazione legittima? E cioè come si può aggirare l'evidente anticristianesimo del secondo Heidegger? Riprendendo il tema dello *Andenken* Vattimo osserva che proprio il riferimento alla tradizione ci mostra che «l'essere non è nulla di oggettivo e di stabile, ce lo svela come evento nel quale siamo sempre come interpreti coinvolti e in qualche modo "in cammino"»[8]. Certamente la non oggettivabilità e la storicità dell'essere possono essere viste come un'eredità cristiana, come pure hanno un accento cristiano (ma solo un accento) i richiami a un Dio che può salvare e a un nuovo inizio. E tuttavia, come ben si sa, le differenze sono assai rilevanti. Anzitutto il modello storico-ontologico heideggeriano ha un carattere circolare, mentre quello di Vattimo – più vicino al cristianesimo – è rettilineo. Heidegger pensa nell'altro inizio un ritorno all'inizio che avviene quando lo sviluppo da esso generato è compiuto. È un modello circolare perché la fine coincide con l'inizio: la fine dello sviluppo del primo inizio è il massimo allontanamento da esso perché in quella fine si compie l'oblio dell'inizio stesso. Ma proprio in questo modo si torna all'inizio, in quanto appunto inizio dell'oblio. Tornare all'inizio è consapevolezza dell'inizio, che così diventa nuovo inizio. Di quel che sarà generato dal nuovo inizio non possiamo dire nulla. Heidegger sottolinea infatti il carattere preparatorio di questo pensiero: «Questo pensiero preparatorio né vuole né può predire alcun avvenire. Esso tenta solo di dire al presente qualcosa che da molto tempo e proprio all'inizio della filosofia e tramite questo è stato già detto, ma non propriamente pensato»[9]. Si può peraltro supporre che dal nuovo inizio scaturisca qualcosa di insieme identico e diverso dal primo ciclo, una ripetizione consapevole di esso, secondo il

8 G. Vattimo, *Dopo la cristianità*, Milano, Garzanti, 2002, p. 25.
9 M. Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, Niemeyer, 1969; trad. *Tempo ed essere*, a cura di E. Mazzarella, Napoli, Guida, 1980, p. 168.

modello del futuro autentico di *Sein und Zeit*, futuro che riporta a ciò che già si è e proprio nell'assunzione di ciò rende possibile un agire creativo: probabilmente solo in questo senso si può parlare di quell'inizio come inizio di «smisurate possibilità della nostra storia»[10].

Resta in ogni caso un impianto ciclico di cui invece non c'è traccia in Vattimo. Corrispondentemente diverse sono le concezioni del divino. L'ultimo Dio heideggeriano, «quello che è totalmente altro rispetto ai precedenti e specialmente rispetto al Dio cristiano»[11], sta sotto il segno del rifiuto[12], è la compiuta manifestazione dell'essenza del divino come puro sottrarsi, come bisogno di essere che non può essere soddisfatto e che come tale manifesta la radicale finitezza dell'essere[13]. Per Vattimo invece questa finitezza dell'essere è manifestata da un divino che non si sottrae ma piuttosto s'incarna, e in questo senso si abbassa. È un movimento opposto rispetto a quello indicato da Heidegger, che in un passo dei *Beiträge* si chiede proprio se parlare di un ultimo Dio non significhi abbassarlo, svilirlo o addirittura bestemmiarlo[14], rispondendo però che non è così, perché «l'ultimo Dio deve essere detto tale, perché […] eleva al grado più alto il senso dell'unicità dell'essere divino»[15]. In Vattimo vi è un Dio che si consegna e non un Dio che si trattiene e s'innalza, un Dio che si dona non nel rifiuto ma nella rinuncia al proprio dominio e alla propria onnipotenza.

Quella di Vattimo è un'ontologia dell'indebolimento, che indica la direzione della *pietas* e della carità, e che può indicare quella direzione proprio in virtù della sua provenienza da un'origine che del principio di carità contiene almeno il germe. Quella di Heidegger è invece un'ontologia della più radicale e inintenzionale contingenza. Il suo inizio non è l'eterno, di cui magari si possa poi pensare l'indebolimento[16], è un inizio vero ma eventuale. Qual è la figura di questo inizio, che è inizio che dà a se stesso il suo fondamento[17]

10 M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, in *Gesamtausgabe*, 65, Frankfurt, Klostermann, 1989, p. 411.
11 Ibi, p. 403.
12 Vedi Ibi, p. 406.
13 Vedi C. Esposito, *Die Geschichte des letzten Gottes in Heideggers "Beiträge zur Philosophie"*, in „Heidegger Studies", 11 (1995), pp. 51-52.
14 Qui Heidegger usa il termine *Herabsetzung*, con il quale la tradizione filosofica e teologica indicava il movimento chenotico del Dio cristiano. Difficile però è vedervi un esplicito riferimento a questa concezione, piuttosto si può pensare a un'eco inconsapevole o tutt'al più a un intento parodistico. In ogni caso in questo passo Heidegger pensa a un innalzamento e non a un abbassamento.
15 M. Heidegger, *Beiträge,* cit., p. 406.
16 Vedi *Beiträge*, cit., p. 55.
17 Vedi ibidem.

non come necessità eterna ma come assoluta contingenza non prevenuta né costituita da alcuna intenzionalità? Questa figura non può che essere quella della destinalità, destinalità di una storia che non può che svolgere e riprendere, sia pure non identicamente, l'inizio. È un inizio che non si svuota della sua potenza, ma che al contrario «conserva in sé il più alto dominio»[18]. Ed è un inizio tanto più determinante quanto più nel movimento storico che da quell'inizio procede è assente un'intenzione. Al contrario in Vattimo il processo storico sembra orientato da un fine di liberazione, che egli lega strettamente all'origine e anzitutto alla paternità divina e alla creazione: «tutto il discorso sull'oltrepassamento della metafisica, che mi conduce a non più poter parlare dell'essere come struttura eterna, mi orienta a pensare l'essere come evento, e dunque come qualcosa che viene iniziato da una iniziativa, e da una iniziativa che non è la mia. La storicità della mia esistenza è provenienza, e l'emancipazione, o la salvezza, o la redenzione, consiste proprio anche nel prendere atto di questo carattere eventuale dell'essere»[19]. Ancor di più l'orientamento redentivo rinvia al tema cristiano dell'incarnazione: «È solo in quanto ritrova la propria provenienza neotestamentaria che questo pensiero post-metafisico può configurarsi come un pensiero della eventualità dell'essere non ridotto alla pura accettazione dell'esistente, al puro relativismo storico e culturale. Se si vuole: è il fatto dell'incarnazione che conferisce alla storia il senso di una rivelazione redentiva, e non solo di un confusivo accumularsi di avvenimenti che turbano la pura strutturalità del vero essere»[20]. L'interpretazione emancipativa che Vattimo dà dei temi della fine della metafisica e del carattere eventuale dell'essere conferisce loro una connotazione etica che non sembra poter trovare adeguata giustificazione in un inizio che sia emergenza priva di intenzionalità e avvio di un processo destinale. Perciò mi pare difficile dire che «la filosofia di Heidegger sia (interpretabile come) una specie di trascrizione filosofica, più o meno conscia, della rivelazione giudeo-cristiana»[21].

Vattimo può richiamarsi a Heidegger perché l'origine viene pensata in modo duplice: da un lato come il fondamento assoluto rispetto a cui non si può che richiedere un liberante allontanamento, dall'altro invece come Trinità e come incarnazione, e in questo senso come condizione di possibilità del processo di liberazione che la storia dispiega. E cioè la storia non sarebbe semplicemente liberazione dalla violenza del principio e del sacro,

18 Vedi *Beiträge*, p. 57.
19 G. Vattimo, *Credere di credere*, Milano, Garzanti, 1996, p. 79.
20 G. Vattimo, *La traccia della traccia*, cit., p. 89.
21 R. Girard - G. Vattimo, *Verità o fede debole?,* Pisa, Transeuropa, 2006, p. 65.

ma, in questo, anche svolgimento dell'intenzione salvifica che nell'origine e, più ampiamente, nella tradizione religiosa è contenuta.

2. *La libertà come origine*

Un'origine gravida di futuro e di un futuro dotato magari di un indice di valore superiore, come quello a cui pensa Vattimo, può essere soltanto un'origine che non sia né immobile necessità e perfezione, che semplicemente costringe e riconduce a sé ogni movimento storico, né inizio destinato a un semplice progressivo svuotamento né infine evento destinale. Se l'origine non è e non resta pienezza inesauribile, ma è solo il *terminus a quo* che progressivamente s'indebolisce, allora più che a un futuro che apre possibilità nuove, non si dovrà pensare a un processo di consumazione, a un'entropia? Ma in questo modo l'indebolimento ontologico non diventa anche debolezza progettuale e creativa? E non diventa anche riduzione dell'energia che l'azione morale richiede nella lotta contro il male? È questo un punto che merita particolare attenzione, perché anche qui ho l'impressione che il pensiero debole sia oscillante. Il progetto di liberazione attraverso l'indebolimento ha come condizione da un lato la lotta al male, inteso soprattutto come violenza, e dall'altro un'interpretazione riduttiva della realtà e della portata del male. Ora sull'esistenza e sulla portata del male, così come sull'esistenza e sulla natura di Dio non si possono fornire prove, ma soltanto avanzare istanze etico-esistenziali e poi, sul piano filosofico, approfondire e illustrare la portata e le conseguenze delle diverse opzioni. L'enfasi sul male, propria del pensiero tragico, che Vattimo contesta[22], presuppone la convinzione che l'origine sia pienezza, benedizione e promessa, che però nella storia si trovano ad essere smentite; così come all'inverso non si può di fatto pensare a quell'origine se non in quanto si presuppone una presenza inaccettabile e insensata del male rendendolo l'oggetto di una resistenza radicale e senza compromessi, una cosa che non avrebbe senso se non rimandasse a una positività originaria e a una possibilità di salvezza radicata in essa. Tra male e Dio c'è un circolo chiuso, a cui si può accedere soltanto saltandovi dentro. Altrimenti si deve accogliere l'invito a non «esagerare la potenza immane del male nel mondo»[23], anche se mi sembra difficile attribuire questa visione del male in fondo naturalistica (perché si può non esagerare la portata del male solo in

22 Vedi G. Vattimo, *Credere di credere*, cit., pp. 86-87.
23 Ibi, p. 92.

quanto lo si riconosce come una dimensione della natura) al cristianesimo, cioè alla religione meno naturalistica di tutte. Mi sembra difficile interpretare il riscatto dal peccato operato da Cristo come svelamento della sua nullità, come sua dissoluzione ironica[24], e altrettanto difficile interpretare il passo paolino che chiede alla morte dov'è la sua vittoria nel senso che questa vittoria «sarebbe quella di prenderla troppo seriamente»[25]. Non mi pare che vi possa essere cristianesimo se si espunge l'attesa del Regno, di in mondo altro, di un *escaton*, che sottrae il mondo al circolo infinito e riscatta tutte le potenzialità positive che storicamente sono state espresse, in una completa denaturalizzazione della storia. Ma poi, per tornare alla domanda di fondo, come è possibile pensare a una riduzione del male come liberazione dalla violenza, se è vero che questa liberazione non è un processo inevitabile, almeno nei suoi tempi e nei suoi modi, e quindi sembra necessaria una lotta contro il male della violenza? La via per superare la violenza è certo quella della rinuncia ad essa, ma se anche è vero che quel che si deve fare è «ridurre la violenza più che riconoscerla»[26], come la si può ridurre se non le si oppone quella resistenza durissima che consiste nel subirla senza restituirla?

È a partire dall'esperienza del male e dalla volontà di liberazione che mi sembra inevitabile concepire diversamente l'origine, e cioè come positività e pienezza, del tutto opposta però a quella concezione metafisica dell'assoluto che è presupposta dalla rappresentazione dell'origine come semplice *terminus a quo*. È questa un'origine che non promette né rende possibile alcun futuro; ci si può solo liberare da essa e dalla sua oppressione; ma la negazione del negativo non produce il positivo, la negazione della negazione della libertà non produce la libertà nel suo senso positivo. Sta in ciò, anche, la ragione del fallimento dei progetti rivoluzionari, che pretendono di attingere soltanto dal futuro i contenuti e l'energia necessaria alla loro realizzazione, ma in questo modo sono privi di ispirazione, di sostegno, di quella forza tranquilla che nasce dall'attesa di un compimento fondato su una promessa, e finiscono per sostituire la creatività con l'azione distruttiva: dalla negazione dell'origine, dalla provenienza dal nulla scaturisce un'opera del nulla. La rivoluzione diventa il rovesciamento parodistico dell'esodo di Abramo e di quello degli ebrei dall'Egitto, eventi di liberazione e aperture di futuro resi possibili dalla pienezza della promessa divina. Certo rispetto a un'origine pensata come oggettività necessaria e necessi-

24 Vedi Ibi, pp. 91-92.
25 R. Girard – G. Vattimo, *Verità o fede debole*, cit., p. 54.
26 Ibi, p. 27.

tante si può aprire un futuro soltanto indebolendola, facendo in modo che la violenza progressivamente diventi meno violenta fino a dissolversi. Ma – ripeto – la negazione del negativo non produce il positivo, a meno che, come avviene in Hegel, il risultato coincida col principio. E però la positività che la forma hegeliana del ritorno all'origine concede è inaccettabile, perché anche il porre il futuro come origine significa chiuderlo.

Dalla semplice negazione della violenza del principio nella sua negatività o dal suo semplice indebolimento sembra difficile far sorgere una società guidata dal principio di carità, la cui realizzazione richiede energia, impegno, capacità di farsi carico della sofferenza. Diverso è il caso in cui l'originario sia libertà e creatività infinita e quindi sorgente inesauribile, in cui sia non più soltanto il *terminus a quo* ma anche *ad quem*, nel senso del termine a cui (attraverso le sue manifestazioni storiche) è necessario sempre tornare per attingere energia creativa, per trarre ispirazione, per aprire il futuro. Solo l'ontologia della libertà, l'ontologia che pone la libertà come principio originario, rende possibile pensare a un'origine che non abbia l'oppressività della necessità metafisica né il carattere vincolante della destinalità inoltrepassabile, e neanche sia soltanto il termine iniziale di una progressiva perdita di peso e di significato; solo l'ontologia della libertà rende possibile pensare a un'origine capace di liberare creatività e innovazione, di aprire il futuro.

Pensare l'originario come libertà originaria ha poi due altre conseguenze importanti. La prima è che la storia perde ogni tratto di destinalità e perciò non va più letta come processo univoco. Siamo ancora troppo abituati a leggere la storia (e la storia della filosofia) come uno svolgimento unitario e univoco, qualunque sia poi il senso di questa lettura. Ma non è difficile leggere invece la storia come confronto o scontro fra possibilità alternative, il cui sviluppo non si lascia interpretare come una trama coerente e il cui esito non risponde a una logica stringente, mentre il prevalere dell'una o dell'altra potrebbe essere non definitivo e le alternative si potrebbero riaprire. Il carattere non destinale della storia significa, peraltro, non che in ogni momento tutto sia possibile, ma che in ogni momento si offrono alternative e che gli esiti sono imprevedibili. Per quanto riguarda in particolare la storia della filosofia ci si deve liberare anche della lettura heideggeriana, la cui pretesa di ricondurla tutta allo sviluppo della metafisica ontica si sostiene solo in virtù di forzature e semplificazioni, quale è ad esempio e soprattutto quella che riguarda la tradizione neoplatonica, che non può essere ricondotta alla metafisica perché in essa la differenza ontologica non è oscurata.

La seconda conseguenza è che l'originario, se non va pensato come pienezza che deve semplicemente svilupparsi o svuotarsi, non va nemmeno

considerato come indeterminatezza che lascia spazio a qualsiasi possibilità. La libertà originaria è riconoscibile in quanto si è manifestata e nel suo manifestarsi ha espresso un'intenzione che assume una portata normativa, anche se, proprio come norma della libertà e per la libertà si offre alla molteplicità delle interpretazioni e alla possibilità di essere contraddetta e perciò alla possibilità di incremento o decremento ontologico.

Quell'originario, che possiamo pensare come libertà a partire dalla nostra esperienza della libertà, si può definire allora come l'intenzione creatrice originaria, che facendosi normativa diventa appello e, poiché non dà luogo a uno svuotamento ma è fonte inesauribile di potenzialità ed è forza realizzativa, diventa anche promessa, tutti termini che sono carichi di futuro. L'esperienza religiosa (cristiana) è questa esperienza dell'origine, che può diventare violenta e oppressiva (e negatrice di futuro) solo se è oggettivata in una struttura metafisica o è mondanizzata in un *primum* storico vincolante, come origine che richiede soltanto un ripiegamento su di essa e in questo modo nega il futuro.

Pensare l'origine significa dunque disporsi a interpretare e a riprendere l'intenzione originaria (che è fonte di inesauribile creatività) a partire dalle sue manifestazioni, ma anche dai suoi oscuramenti, riconfermandola e correggendo le deviazioni da essa. Pensare l'origine significa rispondere creativamente al suo appello, e significa attendere il futuro, perché l'origine è vocazione creativa, quella che nella rivelazione biblica si definisce come compito di moltiplicare le generazioni e rendere ospitale la terra (Gn 1, 28) e poi, nel fallimento di questo compito, si definisce come promessa di redenzione variamente configurata. Questa origine, che rende possibile un futuro, non è ciò che va indebolito ma ciò a cui si deve attingere, non però nel senso di un ritorno all'identico, neppure nella forma heideggeriana di un altro inizio. Un altro inizio infatti non è necessario, se l'allontanamento dal primo inizio non è stato soltanto oblio e se non ha prodotto soltanto un depauperamento, oblio e depauperamento che richiederebbero appunto un ritorno all'origine. Anche ammesso poi che intenzione creatrice, vocazione e promessa rendano pensabile un compimento (e l'idea del compimento è l'idea della salvaguardia di ciò che nella risposta alla vocazione è stato realizzato: è il contenuto della promessa), questo compimento non sarà un semplice ripristino dell'origine. Sono, al contrario, l'istanza di un sempre maggiore allontanamento dall'origine e quella opposta di un semplice ritorno ad essa a farne un immobile principio totalizzante, invece che un principio dinamico che apra alla novità del futuro e all'incremento ontologico.

Per questo credo di dover prendere le distanze anche da alcuni passaggi delle ultime meditazioni di Pareyson sul tema dell'escatologia, che

peraltro ci sono state lasciate nella forma di frammenti e di elaborazione incompiuta. In esse, sul presupposto dell'originario inteso come libertà incondizionata, si pensa a una storia dell'eterno, che tuttavia avrebbe un carattere ciclico[27]. La differenza fra protologia ed escatologia sarebbe tale solo per l'uomo e non per Dio: «La storia umana non ha aggiunto nulla alla storia eterna di Dio, ch'è vittoria sul male sia all'origine dei tempi sia alla fine dei tempi»; l'apocatastasi è novità per l'uomo, mentre «per Dio è ripristino, ribadimento, restaurazione, ritorno, ripetizione (se così si può dire d'una cosa che permane eterna, ed è divisa solo dal punto di vista dell'uomo)»[28]. Ciò può essere detto perché la storia è una storia eterna, che, in quanto storia, comprende momenti diversi ma in quanto eterna li comprende tutti insieme nello stesso tempo e immutabilmente. Per il primo aspetto si può dire che «nella misura in cui l'uomo cambia (collaborante liberamente) cambia anche l'eternità»[29]; per il secondo si deve dire che «l'eternità prima e dopo la fine della storia è identica: Dio non cambia»[30]. E tuttavia ci sono passi in cui sembra che l'immutabilità scivoli nell'identità del principio con la fine: «l'apocatastasi raggiunge (s'immedesima con) l'autooriginazione divina»[31]. Temo che in Pareyson il principio dell'identità (almeno come eredità filosofica di Plotino e della tradizione neoplatonica a cui egli si richiama) abbia finito per prevalere, scambiando l'eternità dei momenti della storia divina con l'identità del primo e dell'ultimo di quei momenti, il che priva di senso la storia umana e la stessa storia divina ad essa intrecciata. Questa concezione rischia di considerare la vicenda storica come ontologicamente irrilevante, perché ciò che è rilevante è già deciso una volta per tutte. Se l'origine non è quel Moloch che tutto ingoia e dal quale ci si deve soltanto liberare, ma è piuttosto scaturigine, impulso, ispirazione, sostegno, promessa, allora il futuro è aperto e la storia non è indifferente. Certo l'originario è questa potenza di futuro proprio perché non può andare distrutto e nemmeno essere ridotto, ma la fine non s'immedesima con l'inizio e se, in virtù di questa potenza, possiamo sperare che la ricchezza ontologica che la storia esprime non andrà perduta, non è tuttavia deciso a priori il quanto, il quale e il come (e ciò anche se si tratta di una storia eterna). In particolare la realtà del male e la lotta contro il male sono assolutamente decisivi, ontologicamente decisivi.

27 Vedi L. Pareyson, *Ontologia della libertà*, Torino, Einaudi, 1995, p. 303.
28 Ibi, pp. 306 e 307.
29 Ibi, p. 309.
30 Ibi, p. 308.
31 Ibi, p. 312.

3. *Unità, alterità, amore*

Nel modo di pensare l'origine si declina anche il rapporto della filosofia con la religione, come risulta evidente in Vattimo. La religione è infatti anzitutto esperienza dell'origine, comunque l'origine sia concepita. L'alternativa di fondo è quella fra un'esperienza dell'origine (una religione) di cui la filosofia si possa impadronire e una religione a cui la filosofia possa attingere, ma di cui non si possa impadronire (che cioè non possa intellettualizzare), ma a cui piuttosto debba sempre ritornare. Nel primo caso l'origine resta soltanto una provenienza priva di effetti o meglio i cui effetti sono fatti propri dalla filosofia in modo tale da non aver più bisogno di riferirsi all'origine. Si può evitare che la filosofia in vario modo fagociti la religione, solo se la religione è compresa come esperienza inoltrepassabile, esperienza di ciò da cui proveniamo e in cui già da sempre siamo. Se invece è intesa anzitutto come conoscenza, allora non può resistere alla filosofia. Ciò è accaduto nella maggior parte delle posizioni filosofiche, dalla critica illuministica alla *Aufhebung* idealistica alle contemporanee filosofie della finitezza, heideggeriane ed ermeneutiche, compresa forse anche quella di Vattimo, in quanto vede nel pensiero debole l'assunzione secolarizzata del mito religioso, che ne esaurirebbe il senso autentico.

Ma come può la filosofia rapportarsi alla religione come alla sua fonte senza peraltro esserne dominata e perciò anche senza rinunciare alla sua libertà critica? Lo può soltanto se già l'esperienza religiosa è esperienza di libertà e perciò se l'originario stesso è già essenzialmente libertà. La filosofia s'inserisce precisamente in questo spazio di libertà, che comporta, insieme alla dimensione pratica della scelta (per cui l'origine può essere accolta o rifiutata), anche quella della distanza critica.

Una concezione della religione che dimentichi questa dimensione di libertà cade nell'oppressione dell'originario e della verità oggettivati. Rivendicare il primato della religione è rivendicare il primato dell'origine, ma è importante evitare che la rivendicazione dell'origine comporti un ritorno alle sue forme oppressive, e cioè all'origine come fondamento necessario e assoluto o anche come principio che oggettivandosi in forme storiche domina il futuro privandolo di ogni libertà e facendo apparire tutto ciò che si pone oltre di esso come impoverimento o tradimento. Ora delle ontologie fondate su queste figure dell'origine l'ontologia dell'indebolimento costituisce il semplice rovesciamento (prescindo qui da quell'oscillazione sul ruolo dell'origine di cui ho parlato). In quelle ontologie l'origine riporta tutto a se stessa, in questa tutto viene progressivamente liberato dalla dipendenza dall'origine. Nel primo caso il futuro è negato a favore del pas-

sato, nel secondo il passato è negato a favore del futuro. Nel primo caso la storia è distacco dall'origine, che assume un segno negativo, nel secondo lo è ugualmente ma con un segno positivo. Questa simmetria rivela come vi sia una convergenza fra le due concezioni dell'origine: in ambedue assume un carattere oppressivo e violento. Le due concezioni non sono veramente alternative l'una all'altra. Solo una concezione dell'origine come libertà costituisce una vera alternativa.

Ma anche in quest'ultima concezione c'è il rischio di ricadere nella forma oppressiva dell'origine. Penso, per riprendere il discorso di Vattimo, al tema della paternità di Dio, riconosciuta positivamente come esprimente il sentimento di dipendenza[32], con l'aggiunta però che «se il Dio che la filosofia ritrova è solo il Dio padre, si fa poca strada oltre il pensiero metafisico del fondamento – e anzi, forse, si fa qualche passo indietro»[33]. Ha ragione Vattimo nel richiedere che si oltrepassi il Dio padre a favore di un Dio trinitario la cui vita è amore. Questa distinzione fra il semplice Dio unico e assoluto e il Dio trinitario è importante e può essere resa produttiva per depurare anche la concezione dell'origine come assoluta libertà da ogni residuo di sacralità violenta e di oppressività. L'originario è infatti oppressivo non solo in quanto è un fondamento assoluto e necessario, ma più in generale in quanto nell'origine prevale il momento dell'unità senza che vi sia giustificato e garantito uno spazio per l'alterità. È solo in quanto l'unità è originariamente articolata, è solo in quanto l'unità originaria include l'alterità, che diventa possibile pensare ciò che dall'origine è generato come non riconducibile alla rigida unità, come libero nella relazione, e diventa possibile pensarlo come effettivo incremento ontologico rispetto all'unità originaria.

Si potrebbe qui opportunamente riprendere un grande pensiero di Schelling che, proprio sull'idea di un'origine che è allo stesso tempo assoluta unità e originaria articolazione, fonda una comprensione della storia dell'essere il cui esito costituisce un incremento ontologico. Nelle *Ricerche filosofiche* del 1809, in evidente opposizione alla dialettica hegeliana, Schelling elabora una teoria dei principi, che prevede due opposti e la loro sintesi, che è lo spirito, ma anche, al di sopra di questa triade, un quarto principio, l'indifferenza originaria, chiamata anche non-fondamento. Questo quarto e superiore principio (che – si noti – risponde perfettamente ai requisiti della differenza ontologica heideggeriana, senza che peraltro Heidegger l'abbia riconosciuto) consente di evitare il dualismo dei due principi opposti e di evitare anche che la dualità sia superata soltanto a

32 Vedi G. Vattimo, *Credere di credere*, cit., p. 79.
33 G. Vattimo, *La traccia della traccia*, cit., p. 88.

posteriori, cioè attraverso il terzo principio, lo spirito; infatti i due principi opposti (fondamento e intelligenza) non possono valere come originari proprio perché hanno al di sopra di loro l'indifferenza da cui scaturiscono. L'originario appare come l'unità assolutamente trascendente, che come tale né contiene in sé i principi opposti né, tanto meno, ne dipende. La dualità scaturisce (*hervorbricht*) immediatamente dall'indifferenza originaria, e questa dualità, che non è originaria e perciò non distrugge l'unità, non si risolve però in identità, perché in ciascuno dei due principi l'unità originaria è «alla stessa maniera, cioè in ognuno come totalità»[34]: l'indifferenza, cioè, si riproduce in ciascuno degli opposti; perciò «senza indifferenza, e cioè senza un non-fondamento, non ci sarebbe una duplicità di principi»[35]. L'interesse di questa tesi di Schelling sta nel fatto che egli riesce a pensare l'alterità nell'unità dell'origine: ciascun principio è infatti irriducibile perché è lo stesso assoluto originario sia pure specificato in una forma. Schelling pensa poi l'indifferenza originaria come quel principio che, al termine del processo, assume la forma dell'amore. Anzi egli vede precisamente nell'amore la ragione dell'uscita dall'indifferenza originaria: «Il non-fondamento si divide nei due principi parimenti eterni, soltanto perché questi, che non potevano essere insieme o come uno in lui come non-fondamento, divengano uno attraverso l'amore»[36]. L'amore è anche al di sopra dello spirito. Se è vero infatti che lo spirito realizza l'unità dei due principi, va però detto che lo spirito presuppone gli altri due principi e che l'unità che esso realizza è resa possibile dall'unità originaria che presiede a tutto il processo. Va perciò posto «al di sopra dello spirito il non-fondamento iniziale, che non è più indifferenza (equivalenza), e tuttavia non è identità dei due principi, ma l'unità comune, uguale verso ogni cosa e tuttavia non compresa da alcuna, la carità libera da tutto e che agisce in tutto, in una parola l'amore, che è tutto in tutto»[37].

Non intendo adattare forzosamente il sistema schellinghiano ad altre prospettive, ma semplicemente coglierne spunti preziosi, che possono essere assunti anche senza condividerne tutti i presupposti sistematici. E qui mi sembra molto feconda l'idea dell'amore come ciò che corrisponde all'unità originaria dopo che le distinzioni e le separazioni sono avvenute, il che significa che proprio l'unità originaria e indefettibile nella sua tra-

34 F.W.J. Schelling, *Sämmtliche Werke,* VII, Stuttgart e Augsburg, Cotta, 1860, p. 408; trad. in *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, a cura di L. Pareyson, Milano, Mursia, 1990, p. 130.

35 Ibidem.

36 Ibidem.

37 Ibidem; trad. cit., p. 131.

scendenza assoluta è la condizione di un incremento ontologico, che è la trasformazione di quella pura unità in vincolo di amore. Questo incremento consiste nel fatto che l'amore «lega elementi tali, ciascuno dei quali poteva essere per sé e tuttavia non è e non può essere senza l'altro»[38], nel fatto cioè che nell'amore l'unità originaria diventa un'unità più profonda, quella che si realizza preservando la differenza più irriducibile, tutt'altro che un'oppressiva unità originaria, ma precisamente la condizione della carità. Nella carità dunque l'origine né si perde né resta chiusa in un'immobile e soffocante identità. Non è carità infatti quella che non attraversi e preservi le differenze più radicali. Nella carità si manifesta una nuova determinazione dell'origine: quella che dispiega, insieme al più profondo vincolo di unità, l'inesauribile ricchezza che può scaturire solo da un cooriginario principio di alterità. Pensare l'altro nell'origine per non perdere definitivamente l'origine: questo è uno dei compiti più importanti che, a mio parere, la filosofia di Vattimo ci suggerisce sia pure in una direzione diversa dalla sua.

38 Ibidem.

CAPITOLO 2
L'IO COME IMMAGINE DELL'ASSOLUTO

1. *Unità e dualità dell'io*

«Nessuno plasma la propria coscienza arbitrariamente, ma tutti costruiscono il proprio "io" sulla base di un "sé" che ci è stato dato. Non solo le altre persone sono indisponibili, ma anche noi lo siamo a noi stessi. Lo sviluppo della persona si degrada, se essa pretende di essere l'unica produttrice di se stessa». Con questa affermazione, chiaramente polemica verso tendenze largamente diffuse nella cultura odierna, la *Caritas in veritate* di Benedetto XVI (n. 68) vuole sostenere che vi sono obbligazioni verso se stessi non meno cogenti delle obbligazioni che abbiamo verso gli altri. Obbligazioni che ha senso riconoscere solo se il soggetto tenuto a rispettare la norma sia in certo modo distinto dal soggetto nei confronti del quale tale rispetto si applica; se noi stessi siamo altri a noi stessi non meno di quanto lo siano gli altri. Obbligazioni verso se stessi che si fondano su una concezione della persona molto diversa da quella propria del pensiero radicale-individualistico, per il quale ognuno è semplicemente padrone di se stesso. Per quanto l'essere padroni di se stessi implichi una distinzione fra chi è padrone e colui di cui si è padroni, in realtà trattandosi di una relazione di dominio la distinzione tende all'identità: il sé volente assimila il sé oggetto della volizione, che non costituisce per esso norma e nemmeno limite, in quanto l'atto del dominio ne contesta l'autonomia.

Questa concezione monolitica della persona appare poco convincente tanto per le sue implicazioni etiche e giuridiche quanto per i suoi presupposti ontologici. Riguardo alle prime basterà ricordare, ad esempio, come non si possa essere indifferenti di fronte al suicidio e come siano perciò legittimi interventi attivi volti a impedirlo. Analogamente non pare lecita l'eutanasia, anche quando richiesta dal paziente. In questi casi sul piano morale come su quello giuridico si dovrà assumere la difesa e il rispetto della persona, anche contro la sua volontà. Altra cosa è l'accanimento terapeutico, ma nel difficile problema di definire il confine tra rifiuto dell'accanimento terapeutico ed eutanasia non mi posso qui inoltrare.

Quel che mi preme anzitutto rivendicare è che la persona ha una struttura complessa, per la quale la dimensione dell'alterità è costitutiva della sua identità. Se l'alterità non fosse costitutiva, l'io non potrebbe che tendere a negarla come ostacolo o a superarla come semplice condizione della sua affermazione. Ma l' "essere un altro" che costituisce l'io è ben di più di una semplice condizione, perché una condizione è un momento pur necessario di passaggio; esso è invece, come cercherò di mostrare, il modo d'essere proprio dell'io. L'identificazione non sarà perciò la natura e il compimento dell'io, ma piuttosto la degenerazione e il fallimento di ciò che gli è più proprio, il riconoscimento e il rispetto dell'altro. E per questa ragione non si potrà sostenere la necessità della lotta fra le autocoscienze né il suo concludersi con l'affermazione di un'autocoscienza superiore come superiore identità.

2. *Coscienza dell'infinito e autocoscienza*

Non è sufficiente tuttavia né sul piano etico né sul piano ontologico affermare una costitutiva dimensione di alterità dell'io, se tale alterità, quel sé che richiede un rispetto assoluto, è una semplice finitezza e non ha invece anche una dimensione di infinità, se non è cioè immagine dell'assoluto. Per illustrare questo punto prenderò le mosse dalla celebre definizione kierkegaardiana dell'io nella *Malattia mortale*. Secondo questa definizione vi è nell'io una triplice duplicità: una volta come rapporto, poi come rapporto che si rapporta a se stesso e infine come rapporto posto da un altro. Poiché, secondo Kierkegaard, il rapporto è del finito con l'infinito o del temporale con l'eterno, allora in questa prima duplicità il secondo termine è assolutamente preponderante, al punto che quel rapporto deve essere pensato non come posto da un terzo ma invece come posto dallo stesso secondo termine. In questo modo la prima duplicità coincide con la terza. Ma prima di illustrare questa terza duplicità, soffermiamoci sulla seconda chiedendoci perché l'io debba essere rapporto del rapporto. Non potrebbe, invece che riflesso di un rapporto, essere riflesso di un solo termine? In questo caso, e cioè se il suo sé fosse qualcosa di semplice e non di duplice, l'io (il sé riflesso) sarebbe coscienza di sé senza essere rapporto del rapporto. Kierkegaard esclude questa soluzione perché pensa il primo rapporto (chiamiamolo la coscienza semplice) non come coscienza di sé, non dunque come autoriflessivo, ma invece come rapporto fra termini diversi, il finito e l'infinito; di modo che per avere una coscienza riflessa, un'autocoscienza, è necessario che quel primo rapporto (che non è della coscienza

con sé, ma del soggetto finito con l'infinito) si rifletta. Ciò che invece non sarebbe necessario, per produrre la coscienza riflessa, se il primo rapporto fosse una semplice duplicazione del sé e dunque avesse già una natura riflessiva. Ma in questo caso si perderebbe del tutto il carattere intenzionale della coscienza, il suo essere un vero rapporto in quanto rapporto fra termini diversi, secondo Kierkegaard radicalmente diversi in quanto sono il finito e l'infinito. E possiamo aggiungere che, come rapporto con l'infinito e a partire da questo rapporto, la coscienza può essere anche rapporto con i finiti. In un senso simile, anche se non identico, Heidegger sostiene che comprendiamo gli enti alla luce dell'essere, che, per quanto obliato, resta l'orizzonte dell'intenzionalità del *Dasein*.

Possiamo allora concludere che l'io non è una sostanza che diventa cosciente di sé, ma è invece da parte a parte duplice, e cioè duplice già nel suo sé, prima di riflettersi, una duplicità che poi si potenzia riflettendosi, e cioè come rapporto che si rapporta a se stesso.

Ma la duplicità del sé è condizione non soltanto per salvaguardare l'intenzionalità della coscienza, ma anche perché l'autocoscienza sia effettivamente tale, cioè coscienza della coscienza. Se infatti la coscienza fosse rapporto con un sé semplice, fosse cioè un sé semplice riflesso, allora non potrebbe avere coscienza di sé come coscienza, appunto perché ciò di cui avrebbe coscienza sarebbe un sé semplice e non una coscienza, che come tale implica una relazione intenzionale. La coscienza si sa come coscienza perché sa (si rapporta a) se stessa come duplice, come quella relazione di due termini diversi (per Kierkegaard, il finito e l'infinito) che è già coscienza sia pure non riflessa, immediata. La coscienza della coscienza è coscienza di una duplicità costitutiva.

Non vi è dunque autocoscienza se la coscienza riflette un sé semplice; ma nemmeno vi sarebbe autocoscienza se il soggetto si limitasse a rappresentare un altro da sé ugualmente semplice (come l'infinito di Kierkegaard) senza che questo rapporto rappresentativo si riflettesse e in questo il soggetto si elevasse da rapporto a rapporto del rapporto. Se il soggetto fosse un rapporto semplice, sia pure fra due termini altri, e non invece anche rapporto del rapporto, allora non rifletterebbe il rapporto che lo costituisce. E non riflettendolo non sarebbe nemmeno libero rispetto a quel rapporto, non sarebbe libero rispetto al rapporto immediato con l'altro termine, tanto più se questo è l'infinito, rispetto al quale non può che perdere la sua autonomia inabissandosi in esso. Sarebbe quella coscienza immediata, la coscienza mitologica, di cui parla Schelling riferendosi all'umanità primitiva, che si trova «in una sorta di stato di estasi, dal quale soltanto più tardi passò allo stato cosciente», uno stato di estasi nel quale la coscienza è «del tutto

presa e occupata da quelle interne rappresentazioni» che costituiscono la mitologia[1]. Più precisamente Schelling intende questa coscienza mitologica come una coscienza teoplettica, «posseduta da una potenza estranea […] posta al di fuori di sé», «occupata e, in un certo senso, investita dal dio unilateralmente unico»[2], intendendo con esso il dio subentrato nella coscienza a causa del peccato originale, e cioè non più il Dio assolutamente uno ma il dio della prima potenza. Peraltro anche l'uomo prima della caduta, l'uomo originario, è pensato da Schelling come coscienza sostanziale, che «non è coscienza di sé […] e tuttavia, dovendo comunque essere coscienza di qualche cosa, non può far altro che essere coscienza di Dio»[3]. Restando alla coscienza mitologica, che è l'unica a cui si possa risalire, si dovrà dire che si tratta di una coscienza che ha per oggetto il divino - un oggetto che la costituisce e rispetto al quale non è, almeno in prima istanza, libera – e di cui, come coscienza, produce rappresentazioni.

Simile a questa coscienza mitologica è la prima natura di cui parla Vico, «una natura poetica o sia creatrice, lecito ci sia dire divina, la quale a' corpi diede l'essere di sostanze animate di dèi, e gliele diede dalla sua idea. La quale natura fu quella de' poeti teologi, che furono gli più antichi sappienti di tutte le nazioni gentili, quando tutte le gentili nazioni si fondarono sulla credenza, ch'ebbe ogniuna, di certi suoi propri dèi»[4]. È anche qui una creazione di rappresentazioni divine spontanea e irriflessa, da cui la coscienza è dominata.

Non si tratta né in Vico né in Schelling di culto del primitivismo, ma piuttosto si tratta di riconoscere che vi è un primo essenziale strato della coscienza, il sé dell'io, che è relazione con l'assoluto, e cioè relazione con un'alterità che il soggetto non può risolvere in sé, perché piuttosto esso è come dominato e assorbito in quella. E, prima di Vico e di Schelling, non si dovrà ricordare Agostino e in particolare il celebre passo delle *Confessioni*, nel quale afferma che «Dio è più intimo a me di quanto io lo sia a me stesso»[5]? Che significa appunto che il sé dell'io è relazione con Dio e che

1 F.W.J. Schelling, *Sämmtliche Werke*, ed. K.F.A. Schelling, Stuttgart-Augsburg 1856-1861, XIII, p. 380; trad. *Filosofia della rivelazione*, I, a cura di A. Bausola, Bologna, Zanichelli, 1972, pp. 448-449.

2 F.W.J. Schelling, *Sämmtliche Werke*, cit., XI, p. 193; trad. *Filosofia della mitologia. Introduzione storico-critica*, a cura di T. Griffero, Milano, Guerini, 1998, p. 306.

3 Ibi, p. 185; trad. cit., p. 295.

4 G.B. Vico, *Scienza Nuova* (1744), Libro quarto, Sezione prima, in *Opere filosofiche*, Firenze, Sansoni, 1971, p. 641.

5 Agostino, *Confessiones*, libro III, cap. 6.

questa relazione precede la relazione dell'io con se stesso, e dunque – potremmo dire forzando, ma non di molto, il testo agostiniano – è condizione dell'autocoscienza.

È qui il punto di resistenza alla pretesa dell'idealismo assoluto di colmare lo scarto fra coscienza e autocoscienza, di risolvere il rapporto nel rapporto del rapporto, di dissolvere la differenza della coscienza nell'identità dell'autocoscienza. Ma per spiegare l'impossibilità di questa risoluzione della coscienza nell'autocoscienza, e anche dell'autocoscienza nella coscienza – perché, se la coscienza è semplice autocoscienza, viene meno la distinzione fra il momento della coscienza di altro e quello della coscienza di sé e l'autocoscienza non è più propriamente coscienza di una coscienza, ma, per così dire, retrocede a semplice coscienza - per spiegare dunque l'impossibilità di questa risoluzione, occorre insistere sul fatto che il secondo termine della relazione coscienziale sia, come vuole Kierkegaard, l'infinito, l'eterno.

Perché non potrebbe essere semplicemente un finito, sia pure altro rispetto alla coscienza? Il rapporto di un soggetto finito con il finito è un rapporto con ciò che è a misura di quel soggetto, che perciò esso può, almeno tendenzialmente, rispecchiare e intenzionare, senza che, poi, con ciò si dia alcun elemento che renda ragione dell'autoriflessione di quel rapporto. Mi sembra allora plausibile sostenere che quell'autoriflessione, per cui l'io diventa rapporto di un rapporto, dove l'identificazione con sé non dissolve la dualità del rapporto coscienziale (diversamente da quella coscienza che riconosce nell'altro il sé e perciò diventa autocoscienza o meglio coscienza come autocoscienza), quell'autoriflessione è resa possibile soltanto dall'eccedenza assoluta di ciò con cui il soggetto si mette in rapporto, di modo che non si può dire che sia indifferente per il soggetto essere coscienza soltanto del finito o anche e anzitutto dell'infinito. È solo l'eccedenza del termine con il quale essa si pone in rapporto ciò che può produrre quello shock, che provoca la riflessione della coscienza su di sé costituendo l' io come autocoscienza. Il soggetto intenzionante e riflettente si percepisce come intenzionate e riflettente (diventa coscienza della coscienza) precisamente perché l'eccedenza infinita del termine a cui si rapporta non si lascia intenzionare e riflettere e lo costringe, in una sorta di effetto di rimbalzo, a distinguersi dal suo termine di riferimento, dal suo oggetto, ponendosi come soggetto. Insomma la coscienza si riporta a se stessa, diventa autocoscienza, perché è respinta dal termine che la costituisce come coscienza, perché è intralciata nel suo funzionamento, perché – potremmo dire – è una coscienza infelice. Se la coscienza è anzitutto rapporto con l'infinito, allora dobbiamo pensarla in primo luogo come coscienza non riflessa, che

tuttavia non può non sollevarsi all'autocoscienza, perché la relazione con l'infinito è una relazione che apre e rovescia il soggetto e cioè, mentre lo costituisce come coscienza, non può non dare luogo a una successiva riflessione, riflessione che non si darebbe, se il termine del rapporto si lasciasse assumere senza ostacoli dalla coscienza. Una coscienza che si rapportasse soltanto al finito sarebbe una coscienza che non si eleva mai all'autocoscienza. Non è forse questa la coscienza degli animali? E perciò la differenza tra l'uomo e l'animale non sta precisamente in ciò che rende possibile l'autocoscienza e cioè nel fatto che l'oggetto costitutivo della coscienza umana è l'infinito? Sembra esserci dunque una stretta relazione fra autocoscienza e coscienza dell'infinito.

Per precisare meglio questo punto decisivo occorre chiederci quale sia il proprium di questa coscienza immediata dell'infinito? Come si è visto in Vico e in Schelling, non è una coscienza semplicemente passiva e del resto se fosse tale non sarebbe nemmeno una coscienza; la sua dimensione attiva e produttiva di rappresentazioni, che ne fa una coscienza, si esplica qui come attività rappresentativa che tuttavia coincide con una radicale passività, un'attività cioè che la coscienza non governa e di cui viene espropriata: è l'attività di una coscienza finita sopraffatta dall'infinito a cui si rapporta, che non è capace di porsi in relazione e di rappresentare ciò con cui sta in relazione (l'infinito) se non ad opera di questo stesso. La relazione di cui la coscienza non è capace la estroverte, la pone fuori di sé e in questo senso sembra, per così dire, allontanarla ancora di più dall'autocoscienza; ma allo stesso tempo, proprio perché l'infinito la domina e la sopraffà, essa percepisce la discontinuità fra il suo sé, cioè il suo essere relazione di un soggetto finito con l'infinito, e l'infinito stesso, che la respinge su di sé costituendola come coscienza riflessa. In quanto investita dall'infinito la coscienza è originariamente una coscienza interrotta, un rapporto impossibile (ciò che non accadrebbe se avesse una relazione soltanto con il finito), e in questa interruzione si produce la differenza dell'autocoscienza. In quanto costituita dal rapporto con l'infinito la coscienza si ritrova contrastata, dominata da esso, ma così appunto trova se stessa: poiché produce rappresentazioni che non controlla, che la investono e la sorprendono, giunge a riconoscersi nella differenza della sua finitezza; poiché sperimenta l'impossibilità del rapporto, giunge a riconoscersi appunto come rapporto, e cioè si riflette.

La seconda duplicità, il rapporto del rapporto, è dunque prodotta dalla prima. È un rapporto che si riflette, perché si tratta di un rapporto bloccato, un rapporto che si nega, un rapporto fra elementi che non si possono rapportare, il finito con l'infinito. Il soggetto è funzione rappresentativa che ritorna su di sé in quanto la rappresentazione che lo costituisce è una rap-

presentazione che lo espropria del suo potere rappresentativo. L'eccedenza dell'oggetto della rappresentazione rispetto alle capacità rappresentative fa ricadere su di sé l'intenzione rappresentativa, aprendo un intervallo fra il soggetto e il suo oggetto, aprendo lo spazio della libertà della coscienza, libertà che si dà soltanto se essa si sa come quel rapporto, rapporto che si rapporta a se stesso, e che dunque non è necessariamente vincolato al suo oggetto. Sapendosi come quel rapporto la coscienza si pone infatti a distanza da esso, in qualche misura se ne svincola: di qui la duplice possibilità, di cui parla Kierkegaard, di non volere essere se stesso e di volere essere se stesso. La coscienza si pone come coscienza solo in questa riflessione del rapporto, ma è una riflessione richiesta dalla natura di quel rapporto, rapporto del finito con l'infinito. La prima duplicità – ripeto - porta con sé la seconda. Il rapporto con l'infinito non va dunque pensato come un passaggio successivo, come se la coscienza potesse costituirsi in autocoscienza anche soltanto attraverso il rapporto con il finito per poi aprirsi all'infinito. Infatti è solo il rapporto con l'infinito a far sì che la coscienza possa essere anche autocosciente coscienza del finito.

La definizione kierkegaardiana va allora letta come una tesi trascendentale. Che l'io sia rapporto con l'infinito (per dirla con Kierkegaard, una «sintesi [che] è un rapporto tra due principi»[6]) e che il rapporto sia posto dall'infinito stesso (perché il finito non ne sarebbe capace), non è anzitutto una tesi fondata su presupposti religiosi o metafisici, ma piuttosto esprime la condizione di possibilità della coscienza come rapporto del rapporto. Questa coscienza non è uno specchio che può eventualmente riflettere anche l'infinito, perché invece non potrebbe nemmeno essere consapevole del finito ed insieme consapevole di sé, se non fosse sintesi di finito e infinito. Dunque è essenziale per la coscienza il fondarsi sul sé come rapporto con l'infinito, mentre il suo essere rapporto che si rapporta a se stesso è necessaria conseguenza di quel primo rapporto.

3. *Coscienza e infinito in Marion e in Levinas*

Se la relazione con l'infinito ha per l'io un carattere strutturale, ciò non comporta però che sia inevitabile riconoscerla. Senza dubbio l'investimento del soggetto da parte dell'infinito può essere compreso come illusorio. Così ad esempio ha fatto Sartre quando ha definito l'uomo come una passione

6 S. Kierkegaard, *La malattia mortale*, in *Il concetto dell'angoscia*. *La malattia mortale*, a cura di C. Fabro, Firenze, Sansoni, 1965, p. 215

inutile in quanto passione di essere Dio, cioè un «in-sé-per-sé»[7], mostrando però in questo modo come vi sia un legame strutturale della coscienza all'assolutezza. In Sartre sembra operare una pur lontana eredità dell'idealismo classico, ma forse anche di Cartesio, il quale, pur parlando di Dio come di un'idea presente nella coscienza e non sembrando in generale assegnare alla relazione con Dio una funzione costitutiva della coscienza stessa, riconosce però che «ho, in certo modo, in me prima la nozione dell'infinito che del finito, cioè prima la nozione di Dio che di me stesso»[8].

Nel pensiero contemporaneo sono stati alcuni sviluppi della fenomenologia a riproporre una comprensione dell'io come costituito da una relazione con un termine assolutamente eccedente. Così Marion riconosce che vi sono fenomeni, quelli saturi, rispetto ai quali l'intuizione eccede il concetto e l'io non è più costituente ma costituito[9], indicando fra questi fenomeni l'evento, l'idolo, la carne, l'icona[10], l'opera d'arte, il volto d'altri[11], l'idea cartesiana di infinito[12], e ancor più i fenomeni di rivelazione religiosa[13]. Proprio in quanto saturo il fenomeno non è originariamente identificabile, perché ciò che esso dona è l'io a se stesso[14]. È solo la risposta al fenomeno saturo a renderne possibile l'identificazione, una risposta che però anzitutto costituisce il chiamato come adonato, come dato a se stesso, «come ciò che riceve se stesso interamente a partire da ciò che riceve»[15]. Se si aggiunge poi che il fenomeno della rivelazione appare come il fenomeno saturo per eccellenza e che i fenomeni in cui l'intuizione riempie pienamente il concetto e quelli in cui il riempimento è parziale sono considerati come derivazioni del fenomeno saturo, allora sembra plausibile trovare in Marion una conferma della mia tesi. E tuttavia resta in lui non ben definita la questione dell'imprescindibilità del rapporto con il fenomeno assolutamente eccedente. Dell'adonato si dice che esso è convocato e sorpreso, che «deve rinunciare all'autarchia di un'autoposizione», che la chiamata «lo fa cadere in un agguato, lo ferma, lo rende immobile, a disposizione» del

7 J.P. Sartre, *L'être et le néant*, Gallimard, Paris 2005, p. 662; trad. *L'essere e il nulla*, a cura di G. del Bo, Milano, Il Saggiatore, 1997, p. 682.
8 Cartesio, *Meditazioni metafisiche*, in *Oeuvres de Descartes*, edd. C. Adam e P. Tannery, VII, Vrin, Paris 1983, p. 45; trad. *Discorso sul metodo. Meditazioni metafisiche*, I, Laterza, Roma-Bari 1978, p. 97.
9 Vedi J.L. Marion, *Le visible et le révélé*, Cerf, Paris 2005, pp. 66-67.
10 Vedi J.L. Marion, *Étant donné*, PUF, Paris 1997, p. 369.
11 Vedi J.L. Marion, *Le visible et le révélé*, cit., p. 145.
12 Vedi Ibi, p. 69.
13 Vedi Ibi, pp. 10 e 74.
14 Vedi J.L. Marion, *Étant donné*, cit., p. 411.
15 Ibi, p. 369; trad. *Dato che*, a cura di R. Caldarone, SEI, Torino 2001, p. 327.

chiamante[16]; il fenomeno saturo viene pensato come un'interruzione della coscienza, un fenomeno che la sovrasta, una contro-intenzionalità, come Marion dice riferendosi esplicitamente a Levinas[17]. Ma non sempre queste tesi si lasciano interpretare nel senso che l'etero-affezione sia la condizione dell'auto-affezione della coscienza. Infatti a proposito del fenomeno della carne Marion, richiamandosi ad Henry[18], afferma che essa è dotata di "etero-affezione", ma che questo privilegio è strettamente legato ad un altro, l'"auto-affezione": solo perché originariamente sento me stesso, allora sento di sentire e quindi effettivamente sento; «solo l'auto-affezione rende possibile l'etero-affezione. Sento le cose del mondo solo perché, inizialmente, faccio esperienza di me stesso in me stesso (m'éprouve moi-même en moi-même)»[19]. È grazie a questa attività più segreta ed originaria, cioè tramite la memoria delle auto-affezioni, che si compie la mia individuazione nel mondo.

Considerando queste oscillazioni di Marion si dovrà dire allora che fenomenologicamente ci si deve arrestare a questo punto, al riconoscimento cioè che la relazione con l'altro è costitutiva dell'identità dell'io e che dunque l'io è dato a se stesso, senza però fondare su questa relazione la coscienza di sé e la coscienza dei fenomeni ordinari, quelli nei quali l'intuizione non eccede l'intenzione? Difficile dare una risposta netta, anche se, in ogni caso, le indicazioni di Marion restano preziose.

Ancora più preziose sono quelle di Levinas, anch'esse peraltro non prive di qualche margine di ambiguità. In *Totalità e Infinito* egli pensa la soggettività come accoglienza dell'Altro e l'idea dell'Infinito come presupposta all'intenzionalità della coscienza[20]. D'altra parte l'alterità dell'Altro richiede il costituirsi dell'identità del Medesimo e «l'io […] è l'identità per eccellenza»[21]. L'io è chiusura, separazione e autosufficienza, e proprio per questo l'esteriorità si manifesta come tale, senza essere dialetticamente connessa. Ma l'insistenza su questo tema della separatezza e dell'autosufficienza dell'io non configura una condizione della coscienza costituita a prescindere dalla relazione con l'Altro. Basti pensare a passi come questo: «L'idea dell'infinito, che si rivela nel volto, non esige soltanto un essere

16 Ibi, p. 370; trad. cit., p. 328.
17 Vedi Ibi, p. 368.
18 Cfr. in particolare M. Henry, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris, Seuil, 2000.
19 J.L. Marion, *Le phénomène érotique*, Paris, Grasset, 2003, p. 181. .
20 Vedi E. Levinas, *Totalité et infini*, Paris, Kluwer, 1992, pp. 12-13.
21 Ibi, p. 25; trad. *Totalità e infinito*, a cura di A. Dell'Asta, Milano, Jaca Book, 1980, p. 34.

separato. La luce del volto è necessaria alla separazione»[22]. O ancora il seguente: «Soltanto andando incontro ad Altri sono presente a me stesso»[23].

In *Altrimenti che essere* appare più nettamente il carattere costitutivo del rapporto con l'Infinito, anche se la differenza rispetto a *Totalità e infinito* non va enfatizzata. Differenza che si manifesta nell'interpretazione della soggettività come «la sua soggezione a tutto, la sua suscettibilità, la sua vulnerabilità, cioè la sua sensibilità»[24]. Interessante è il fatto che ora si dica che «il ripiegamento dell'essere su di sé […] non coglie fino in fondo il nodo della soggettività. Il nodo annodato in soggettività […] significa una fedeltà del Medesimo all'Altro che s'impone prima di ogni esibizione dell'Altro, prima di ogni coscienza»[25], definendo «la passività più passiva»[26]. È importante distinguere coscienza e soggettività. Levinas, opponendosi a Hegel, osserva che la coscienza non esaurisce la soggettività, ma invece la presuppone riposando su di essa[27]. Ora la soggettività ha una duplice struttura. È la soggettività, chiusa su se stessa, del godimento: «godimento del godimento prima di ogni riflessione, ma senza rivolgersi nel godimento verso il godimento come la visione si rivolge verso il "veduto"»[28]. D'altra parte il soggetto è soggezione, passività, ostaggio, ossessionato, in debito prima di ogni prestito, accusato prima di ogni colpa. Questa condizione che ferisce e lacera il soggetto del godimento è, non meno che il godimento stesso, costitutiva del sé prima della coscienza di sé, prima dell'esercizio di qualsiasi attività intenzionale, se stesso della coscienza che non è a sua volta coscienza di sé. Ora l'identità più propria del soggetto, il suo essere soggetto, consiste in un movimento contrario a quello della chiusura in sé del godimento, con il che il soggetto risulta costituito da una dualità originaria: «La persecuzione non viene ad aggiungersi alla soggettività del soggetto; essa è il movimento stesso della ricorrenza. La soggettività come l'altro nel medesimo – come ispirazione – è la messa in questione di ogni affermazione "per-sé" […]. La soggettività del soggetto è la responsabilità»[29]. È questa ricorrenza del sé a rendere possibile la ri-

22 Ibi, p. 161; trad. cit., p. 153.
23 Ibi, p. 194; trad. cit., p. 182.
24 E. Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, Nijhoff,1978, p.17; trad. *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza,* a cura di S. Petrosino e M.T. Aiello, Milano, Jaca Book, 1983, p. 19.
25 Ibi, p. 32; trad. cit., p. 32.
26 Ibi, p. 70; trad. cit., p. 70.
27 Vedi Ibi, p. 130.
28 Ibi, p. 92-93; trad. cit., p. 92.
29 Ibi, pp. 141-142; trad. cit., p. 139.

flessione: «Se il ritorno a sé della conoscenza […] può compiersi è perché si è già prodotta una ricorrenza della ipseità»[30]. Questo mi pare un risultato importante e convergente con la mia tesi: la coscienza di sé è preceduta da un sé e questo sé è definito da una relazione con l'infinito, relazione che è la condizione dell'emergere della coscienza di sé, proprio perché produce uno shock sul momento dell'autosufficienza della soggettività.

In realtà ciò che determina l'effettivo passaggio alla coscienza è per Levinas la relazione col terzo. La semplice prossimità all'altro è immediatezza che «è turbata e diviene problema a partire dall'entrata del terzo»; con la semplice prossimità – egli scrive – non vi sarebbe «né la coscienza né la coscienza di sé»[31]. «La coscienza nasce come presenza del terzo»[32]. Levinas aggiunge dunque un passaggio in più rispetto alla tesi qui proposta: alla ricorsività del sé in quanto investito dall'Altro si aggiunge il rapporto con il terzo. È un'aggiunta plausibile, sulla quale non mi voglio però qui addentrare. Resta in ogni caso confermato il passaggio decisivo della ricorsività del sé in quanto investito, prima di ogni riflessione, dall'infinità dell'Altro. Questo passaggio – aggiungo io andando al di là della prospettiva di Levinas - rende fra l'altro ragione dello sviluppo delle rappresentazioni religiose nell'umanità più antica. Quel che anche Levinas sembra escludere, al di là di qualche apparente oscillazione, è l'idea di una chiusura della coscienza finita che sia rotta dall'irruzione dell'infinito o che lo scopra a posteriori come una possibilità. Soprattutto in *Altrimenti che essere* è chiarissimo che il soggetto è costituito dall'investitura della responsabilità per l'Altro non meno che dalla chiusura su di sé del godimento.

Si può metodologicamente muovere dal soggetto finito chiuso nella sua finitezza, anzi forse si deve fare così, ma l'analisi trascendentale deve condurre a riconoscere la relazione costitutiva con l'infinito e non la semplice possibilità della relazione ad esso.

4. *La coscienza estrovertita*

Si dovrà allora dire che il sé trapassa necessariamente nell'io e che essi perciò si distinguono formalmente ma non realmente? Nel senso, di cui parla Vico, nella coscienza mitologica, di cui parla Schelling, nell'originario contatto con l'essere, di cui parla Pareyson, nel preoriginario essere

30 Ibi, p. 135; trad. cit., 133.
31 Ibi, p. 200; trad. cit., p. 196.
32 Ibi, p. 203; trad. cit., p. 200.

ostaggio dell'Altro, di cui parla Levinas, non vi è già un germe, un barlume di autocoscienza, e ciò proprio perché la coscienza non è semplicemente rapporto, ma quello specifico rapporto che rapporta i disomogenei e gli incommensurabili? Sottolineiamo ancora come la coscienza non sia un semplice specchio, perché questo rispecchia ma non pone una differenza fra rispecchiante e rispecchiato, quella posizione di differenza prodotta dall'incommensurabilità di finito e infinito e che, come si è detto, costringe il rispecchiante a riflettersi. La coscienza è originariamente costituita da un rapporto sproporzionato, è spiazzata, sbilanciata, estrovertita, rovesciata da ciò che la investe; è una soggettività che non è più in sé, è l'essere posta fuori di sé, è il non aver più nulla di proprio che non sia l'essere rivolta a ciò che la espropria per acquisire in questo ciò che le è proprio (qualcosa di simile dice il secondo Heidegger riguardo all'essere che appropria l'esserci). Insomma la coscienza diventa consapevole di sé, del suo essere rapporto, grazie all'impossibilità di realizzare il rapporto con l'infinito; questo non riuscire ad essere coscienza dell'infinito rimanda la coscienza al suo essere "coscienza-di" e diventa perciò coscienza della coscienza: la relazione interrotta o l'ostacolo alla relazione fa sì che essa non sia più rivolta a ciò con cui si mette in relazione, ma al suo essere relazione.

La coscienza riflessa è dunque la reazione al suo esproprio, è ciò che resta dopo l'esproprio, è il riappropriarsi dell'espropriato. In questa riappropriazione si manifesta la libertà della coscienza, libertà che appare precisamente coincidente con quell'autoriflessione, che l'esproprio-appropriazione rende possibile, libertà che consiste nella distanza da ogni suo possibile oggetto, e persino dal suo primo oggetto, l'infinito, che, pur nella sua inafferrabilità, essa può accogliere e riconoscere, ma anche manipolare e occultare. La coscienza liberata, divenuta padrona di sé nell'autoriflessione, è naturalmente tentata di estromettere tutto ciò che mette in pericolo la sua padronanza di sé e quindi di escludere anzitutto proprio ciò che, espropriandola, l'ha resa padrona di sé, e cioè il rapporto con l'infinito. Ma di quell'esproprio appropriante resta traccia nell'io: è il suo passato immemorabile. Sono traccia non soltanto quelle rappresentazioni dell'infinito che l'io ha immemorabilmente prodotto e che sono depositate nella coscienza e nei suoi prodotti originari (i miti religiosi), che possono sempre di nuovo essere rielaborati e riattivati, ma anche tutte le esperienze di infinità a cominciare da quelle che si danno nella relazione con l'altro uomo.

Resta però ancora non del tutto compreso se e come vi possa essere stata e vi possa essere una coscienza che sembra non essere ancora autocoscienza, una coscienza cioè tutta presa e dominata e assorbita dall'infinito. Si deve certo ammettere che nell'umanità più antica la riflessione fosse meno

sviluppata e dominassero quelle condizioni della coscienza che ancora noi possiamo sperimentare nelle forme dell'ispirazione o dell'esperienza mistica. Ci può essere una prevalenza di questa condizione della coscienza che appare (ma propriamente non è) come qualitativamente diversa dalla coscienza riflessa, così come ci può essere (ed anzi ormai prevale) una condizione della coscienza nella quale la riflessione mette a distanza il rapporto originario fino a comprendersi come semplice relazione a sé e al finito, a differenza della coscienza originaria per la quale ogni finito è visto immediatamente nella sua relazione con l'infinito. Ma anche nell'umanità nella quale prevale l'immediatezza del rapporto con l'infinito si deve affacciare la coscienza di sé, senza la quale quelle impronte dell'infinito sul soggetto non potrebbero venire ad espressione, resterebbero mute. E analogamente anche nell'umanità più evoluta, che voglia risolvere tutto nella mediazione della coscienza riflessa, restano le tracce dell'esperienza non mediabile dell'infinito.

Si dovrà allora dire che la relazione con l'infinito costitutiva della coscienza si può sviluppare in un arco di oscillazione che va dalla sua quasi risoluzione nella coscienza dell'infinito fino all'oblio (non alla cancellazione) di quella relazione originaria, passando per la posizione intermedia – che appare come la più adeguata – che consiste nel riconoscimento della relazione originaria nel distacco da essa e nella libertà rispetto ad essa. Si dovrà perciò precisare che la coscienza estatica dell'umanità primitiva non è del tutto priva di autocoscienza, così come l'autocoscienza più libera e più vigile non smarrisce mai del tutto la coscienza dell'infinito.

5. *Il sé e l'io*

Come relazione originaria con l'assoluto, il sé, cioè la semplice coscienza, il semplice rapporto, ne è la prima e fondamentale immagine. Ma l'infinito si manifesta nel sé e vi lascia traccia soprattutto perché lo costituisce come apertura e come libertà. E allora l'immagine non sarà piuttosto nell'io che non nel sé? Certamente l'io, e cioè la coscienza riflessa, è immagine dell'assoluto, ma, nel suo volgersi al finito e alla sua soggettività finita, esso non si riconosce più immediatamente come quell'immagine e per ritornarvi ha bisogno di un'ulteriore riflessione su di sé, che recuperi la sua genesi. Nell'io la manifestazione dell'assoluto è ormai indiretta, perché si dà anzitutto non come sua rappresentazione, ma come apertura infinita della coscienza, come infinità della libertà e del desiderio, si dà, se si vuole, in una forma più propria, non esposta ai rischi di oggettivazione (fino a

quella metafisica), cui è esposto il mito, ma perciò anche in una forma più sfuggente. Si potrebbe dire che l'io è immagine dell'assoluto come tale, perché nella sua libertà, come libertà o meglio come infinità della libertà, esso è una replica dell'assoluto stesso. Il sé invece è il luogo dell'incontro con l'assoluto, ne è immagine in quanto porta in sé le sue manifestazioni. Il rapporto dell'assoluto con il soggetto finito è allora duplice: da un lato l'assoluto ha nel soggetto il luogo della sua manifestazione (lascia la sua immagine), dall'altro attraverso questa manifestazione lo costituisce come altro assoluto (come sua immagine). Il sé è il luogo in cui la relazione con l'assoluto si pone originariamente, è il luogo in cui la coscienza è immediatamente e perciò immemorabilmente coscienza dell'assoluto, il luogo da cui soltanto possono provenirne le rappresentazioni, il luogo da cui sempre di nuovo attingere la comprensione delle sue manifestazioni e delle sue tracce. Ma è l'io il luogo in cui il soggetto da portatore dell'immagine diventa immagine esso stesso.

PARTE II
LA VERITÀ IN QUESTIONE

CAPITOLO 1
AFFETTIVITÀ E FILOSOFIA

1. *Le posizioni fondamentali*

Il filosofo è stato ed è molte volte raffigurato come un uomo privo di passioni, avulso dalle faccende del mondo e chiuso nel puro pensiero. E tuttavia è sufficiente un esame anche abbastanza superficiale della storia della filosofia per accorgersi che le filosofie sono sempre accompagnate o segnate da affetti e ciò a prescindere dalla stessa tematizzazione che esse ne fanno e a prescindere dal fatto che agli affetti assegnino di volta in volta una funzione più esterna o più interna alla ricerca filosofica. È molto significativo il fatto che gli affetti che accompagnano le diverse filosofie possano fornire indicazioni importanti su di esse, possano cioè mostrarne aspetti e intenzioni che non vengono dichiarati o che non vengono facilmente in luce. L'analisi degli affetti delle filosofie si può allora rivelare come una chiave d'accesso, forse laterale o indiretta, ma molto efficace, alla comprensione delle diverse prospettive filosofiche.

Anche le filosofie più intellettualistiche sono illuminate nel loro significato dal pathos che le anima. Così la meraviglia di cui parla Aristotele, anche se interviene soltanto all'inizio del filosofare ed è perciò destinata ad essere superata dal sapere filosofico, dice qualcosa del contenuto della sua filosofia, dice della destinazione dell'uomo alla vita teoretica, dice della convinzione riguardo alla reale possibilità di un rapporto trasparente con il mondo e forse anche di una percezione del mondo come divino. Il tormento cartesiano del dubbio, per fare un altro esempio, dice invece di una percezione problematica dell'essere, così come l'atmosfera di quiete, di silenzio, di intimità e di distacco dal mondo che accompagna il *Discorso sul metodo* e le *Meditazioni metafisiche* illumina la radice esistenziale del famoso dualismo cartesiano e ne arricchisce il senso. Oppure ancora non si può intendere il sistema di Spinoza a prescindere da quel pathos per la ricerca di una felicità stabile e compiuta, che troviamo espresso nel *De emendatione intellectus*, pathos attraverso il quale il rigore del sistema acquista non solo un significato etico ma persino una tonalità mistica.

Questi semplici e noti esempi mostrano come tra affettività e pensiero filosofico vi sia un rapporto significativo e non estrinseco. Del resto tutti sono disposti ad ammettere che la filosofia sia una passione del pensiero. E tuttavia con questa espressione s'intendono cose molto diverse, come si arguisce facilmente già dal fatto che può essere interpretata sia come genitivo oggettivo sia come genitivo soggettivo. Così la già menzionata meraviglia aristotelica è una passione per il pensiero (genitivo oggettivo), una passione cioè che lo stimola e lo abbraccia, mentre invece vi può essere una passione che è prodotta dal pensiero (genitivo soggettivo), come, a differenza di quella aristotelica, è per un certo aspetto la meraviglia platonica. E vi può essere anche, come vedremo, una passione che né genera il pensiero né ne è generata, ma semplicemente è inseparabile da esso.

Quanto al primo caso, è largamente riconosciuto anche al di là di Aristotele che una qualche dimensione affettiva sta all'origine del pensiero. Non solo la meraviglia, ma anche la curiosità o la passione per la ricerca o l'amore per la verità favoriscono la nascita e lo sviluppo della filosofia. Il riconoscimento di questa origine affettiva del pensiero è già un'attestazione dell'unità della persona e fa pensare a una circolarità di pensiero e affettività. In questa prospettiva, peraltro, anche se l'affettività interviene nello stimolare e sorreggere l'attività del pensare, questa come tale continua a non avere alcuna dimensione affettiva e di conseguenza l'affettività finisce per essere filosoficamente poco rilevante. Essa riguarderebbe le condizioni esterne del pensare e non il pensare stesso; il pensiero resterebbe pensiero puro, si tratterebbe solo di metterlo e mantenerlo in esercizio e a questo scopo la dimensione affettiva dell'esistenza può giocare un ruolo importante favorendolo (o intralciandolo).

Ugualmente estrinseco è il rapporto che si dà quando sia il pensiero a produrre un affetto. È qualcosa di simile a quel che avviene nel sentimento del rispetto kantiano, un sentimento specialissimo che è prodotto da un'azione della ragione sulla sfera sensibile, ma un'azione semplicemente negativa, che impedisce di pensare a una comunicazione o integrazione fra le due sfere. Si può generalizzare lo specifico tema kantiano riconoscendo che vi possono essere effetti del pensiero sulla nostra sensibilità (e quindi sentimenti), che consistono nella repressione della sensibilità stessa in vista di un libero e indisturbato dispiegamento della razionalità. È una posizione di tipo intellettualistico, che afferma sì l'esistenza di un nesso di pensiero e affettività, ma senza riconoscere alla seconda un'azione positiva sul primo. È una prospettiva secondo la quale i sentimenti, legati alla nostra finitezza, non si possono evitare e, in questo caso specifico, proprio come prodotti dal pensiero, non lo ostacolano, anzi si può persino dire che ne favoriscano

l'esercizio: l'azione della ragione sulla sfera affettiva produce retroattivamente condizioni più propizie al suo esercizio. Tutti gli altri affetti a cui inevitabilmente siamo soggetti bisogna invece fare in modo che arrechino al pensiero il minor danno possibile. Questo è forse il rapporto tra filosofia e affettività più accreditato, a partire dal pensiero greco (ma ci sono differenziazioni: così ad esempio in Platone nel quale, accanto a questo, vi è anche un rapporto più intrinseco quale quello dell'eros) fino al pensiero analitico. Anche in queste posizioni il problema sembra filosoficamente poco rilevante, nel senso che l'affettività non entra nella costituzione della filosofia.

Una prospettiva diversa è quella che in certo modo unisce le due modalità precedenti e pone perciò gli affetti sia come avvio sia come effetto della filosofia. È la prospettiva che, assegnando ad essa una funzione praticomorale, la connette strettamente alla vita ed anzi la pensa in funzione di essa. È chiaro che qui il rapporto con l'affettività si fa più stretto e si produce una compiuta circolarità, nel senso che la filosofia nasce per rispondere ad esigenze pratiche ed esistenziali (e come tali affettivamente connotate) e ha ripercussioni sulla vita stessa procurando felicità, serenità, consolazione, entusiasmo (pensiamo alle filosofie ellenistiche o a Boezio e, in modo diverso, all'illuminismo e al pensiero romantico).

Ancora più stretto sarebbe infine il rapporto quando si riconoscesse che i sentimenti hanno una funzione produttiva per il pensiero, non solo per metterlo in esercizio, ma per determinare i suoi contenuti e la sua forma. Gli affetti potrebbero avere cioè una funzione aprente, rivelante, non si limiterebbero a sollecitare il pensiero o a trarne alimento, ma anche lo guiderebbero e lo avvicinerebbero al suo oggetto. In questo caso l'affettività andrebbe riconosciuta nella sua funzione rivelativa anziché essere temuta come ostacolo al pensiero. È la prospettiva propria di una concezione esistenziale della filosofia.

2. *Esistenzialità, universalità e criticità della filosofia*

È assai istruttivo approfondire le ragioni per le quali molte volte la filosofia ha voluto escludere da sé la dimensione affettiva o ne ha circoscritto la funzione a semplice fattore esterno. Questa rinuncia non ha un semplice carattere metodologico, anzi ha precise implicazioni riguardo alla natura della filosofia e ai suoi orientamenti. Le filosofie che affermano la loro intrinseca neutralità affettiva sono filosofie che accentuano il proprio carattere scientifico. Si pongono qui due problemi: se sia plausibile questa assegnazione della filosofia all'ordine del sapere scientifico e se, a sua volta,

anche la scienza possa prescindere dall'affettività. Riguardo al primo problema va affermato che la filosofia ha un costitutivo carattere esistenziale e non può perciò presumere di conseguire una scientifica neutralità. La questione del senso dell'essere – la vera domanda filosofica - non è soltanto una domanda di interesse fondamentale per l'uomo, ma anche è una domanda che non può essere posta senza che l'esistenza si esponga, si metta in questione in ciò che le è più proprio, perché l'esistenza è costitutivamente relazione all'essere; ciò impedisce, alla radice, di sottoporre l'essere ad una considerazione oggettivante, che metta tra parentesi il coinvolgimento dell'esistenza in tutte le sue dimensioni, compresa quella affettiva. Non ci si può accontentare allora di dire che la filosofia è rilevante per l'esistenza, perché in questo modo si potrebbe pensare ancora a un rapporto estrinseco, secondo il quale cioè affettività e filosofia potrebbero produrre effetti l'una sull'altra, senza che però la filosofia assuma un'intrinseca dimensione affettiva e l'affettività una possibile funzione filosofica.

Più difficile negare che la scienza debba essere immune da qualsiasi condizionamento affettivo per acquisire una perfetta neutralità. Il pensiero scientifico richiede certamente una neutralità affettiva sul piano personale, e tuttavia lo specifico orientamento nel mondo che sta dietro a quel pensiero coinvolge anche l'affettività. Più precisamente, sembra che si possa pensare a una dimensione affettiva generale propria della pratica scientifica, che richiede però per i singoli un esercizio di neutralità: è un'affettività che paradossalmente richiede anche un impegno di negazione dell'affettività, un affetto che comporta la rinuncia ai propri affetti. È una dinamica che in realtà non riguarda solo la scienza, ma ogni partecipazione a grandi esperienze e progetti collettivi, penso in particolare alla religione, alla politica, all'agire morale, nei quali si richiede all'uomo una rinuncia alla propria affettività a partire da un'affettività comune. Ma qui ci si potrebbe chiedere se questa dinamica contraddittoria sia giustificata o se invece non dipenda proprio dal fatto che tutte le dimensioni dell'uomo si sono conformate al modello scientifico. Il progetto scientifico del mondo sembra infatti espressione di una volontà di potenza che come tale coinvolge la sfera affettiva (producendo ad esempio sentimenti di orgoglio, senso di sicurezza, desiderio di dominio, magari accompagnato da una certa indifferenza per la natura: una sorta di complessa *Stimmung* dello scienziato) e che tuttavia richiede una messa tra parentesi della dimensione più individuale di quei sentimenti. È come se potessero valere soltanto nei loro tratti universali, finendo in questo modo per rovesciarsi in sentimenti contrari: c'è un'umiltà dello scienziato, una sobrietà, un senso del limite, che hanno da fare proprio con la repressione dell'affettività individuale da parte della dimensio-

ne universale. Ne risulta una condizione contraddittoria che produce come una scissione nella persona, spia di una distorsione originaria, che peraltro appare insuperabile, del rapporto dell'uomo con la natura, rapporto che si è configurato in termini oggettivistici.

La filosofia è il luogo nel quale questa distorsione può essere ribadita e giustificata oppure invece il luogo nel quale diventa possibile assegnare all'affettività una funzione intrinseca al pensiero senza con ciò rinunciare alle sue pretese di universalità e di verità. L'affettività diventa rilevante per la filosofia quando non è un semplice colore, una tonalità o uno stimolo, quando non è semplicemente un orientamento generale che indirizza l'esercizio del pensiero, e nemmeno ha soltanto quella funzione che anche la psicologia le ha riconosciuto mostrando come l'area delle emozioni si coniughi con quella percettivo-sensoriale per costituire il pensiero e il suo sviluppo: gli affetti informano ogni relazione tra soggetto e oggetto, io e gli altri, e dicono qualcosa sul senso di quelle relazioni. Ma l'affettività, anche nella sua dimensione personale, ha una rilevanza per la filosofia nella misura in cui manifesta un diretto carattere intenzionale e rivelativo. Non si tratta, come nella scienza, di una dimensione affettiva che apre, senza intervenire in esso, un determinato progetto di conoscenza e di rapporto con il mondo, progetto all'interno del quale i processi conoscitivi richiedono un'assoluta neutralità; ma piuttosto di un'affettività che dispone in modo diretto a quell'accoglimento del senso dell'essere, nel quale, come detto, l'esistenza espone totalmente se stessa, nel quale ne va di essa stessa e di tutte le sue possibilità. È evidente che in questo caso il pensiero è inseparabile dall'affettività ed anzi ne è costituito.

Se tuttavia la filosofia ha per lo più assunto una veste scientifica, che ignora o limita fortemente la dimensione affettiva, non si può dire che ciò sia effetto di un semplice errore. La diffidenza fino all'esclusione, di cui l'affettività è stata oggetto da parte della filosofia, ha una ragione plausibile. Nasce infatti da due dimensioni che sono per essa imprescindibili: la già ricordata dimensione di universalità, che è imprescindibile perché è inseparabile dalla pretesa di verità, e la dimensione critica, che è connessa con il fatto che la verità non si dà a noi in un'evidenza assoluta, ma è piuttosto sempre contigua all'errore. Tanto l'universalità quanto la criticità comportano una presa di distanza dai contenuti di verità e una diffidenza verso ogni elemento soggettivo. La filosofia non è certo un'effusione dell'anima e non sarebbe più filosofia se rinunciasse alla pretesa di porsi criticamente e di valere universalmente. E tuttavia, nonostante le apparenze, ciò non significa che debba essere spersonalizzata.

Il problema si può risolvere in chiave ermeneutica, in particolare seguendo l'ermeneutica di Pareyson, secondo la quale ogni prospettiva filosofica

porta con sé e si avvale di tutta la personalità (e quindi anche dell'affettività) di colui che la formula, ma, se è una prospettiva filosofica autentica, allora, essendo rivolta alla verità, è capace di essere comunicabile e accoglibile da altri filosofi sia pure a partire dalla loro peculiare prospettiva, che è condizionata dalla loro personalità. L'equivoco da sciogliere è la diffusa convinzione che tutti gli elementi più caratterizzanti della personalità siano semplicemente soggettivi, mentre invece possono essere vie di accesso, canali di comunicazione, sollecitazioni alla manifestazione della verità. Alle esperienze fondamentali e più rivelative dell'esistenza non è certamente estranea l'affettività. Ma soprattutto non è vero che il pensiero, per essere vero, debba operare come una distillazione di quelle esperienze. Il pensiero filosofico è inseparabile anzitutto dalla particolarità della parola, ma poi anche dalle particolarità personali, comprese quelle affettive, e non solo per quanto riguarda la scelta dei temi, il modo in cui vengono svolti, ciò che viene evidenziato. La formulazione della verità infatti è sempre una prospettiva personale sulla totalità della verità stessa; non è invece un'esposizione soggettiva e parziale e neanche una forma esterna, una veste sotto la quale si nasconderebbe un nucleo di pensiero puro. E poiché l'affettività è una dimensione essenziale ed anzi preponderante della persona, allora la filosofia è inseparabile da essa.

Tuttavia ciò non basta ancora per affermare la dimensione universale di una comprensione della verità mediata dall'affettività. Perché vi siano formulazioni della verità, personalmente e affettivamente connotate ma universalmente comunicabili, occorre che vi sia per esse una coappartenenza a un identico senso della verità. La comunicabilità, nella loro diversità, delle molteplici esperienze di verità ha il suo fondamento ultimo nell'infinita formulabilità dell'unica verità. Sono possibili e intercomunicabili diversi approcci alla verità non perché di fatto non è possibile che avvenga altrimenti, ma perché di diritto la verità per la sua inesauribilità si deve dare in infinite forme. L'ermeneuticità non è un ripiego di fronte all'impossibilità di giungere a una formulazione unica condivisa, ma è una dimensione richiesta dalla natura della verità. Il modo in cui questa si dà come inesauribile è proprio la storicità e la determinatezza della persona, di cui l'affettività è un momento essenziale, ma, proprio in quanto organi della verità, storicità, determinatezza personale e affettività si fanno portatrici di una dimensione di universalità. Quello che di specifico aggiunge il pensiero, e in particolare il pensiero filosofico, non è la negazione e l'oltrepassamento del carattere personale dell'esperienza della verità, ma la dimensione della criticità.

Ora parrebbe che la criticità possa essere particolarmente incompatibile con la funzione determinante degli affetti nel pensiero filosofico. Criticità

è presa di distanza, messa tra parentesi, assunzione di un punto di vista imparziale a partire dal quale giudicare spassionatamente, appunto senza affetti, le ipotesi in gioco e le loro pretese di verità. In realtà questo punto zero della criticità non esiste, anzitutto perché non esiste un punto zero dell'esistenza, che al contrario è già da sempre investita dalla verità dell'essere rispetto alla quale prende posizione e prendendo posizione in certo modo se ne distanzia, ma senza potersi svincolare da essa. La criticità è allora il gioco che si svolge tra l'appello della verità e le diverse possibili risposte ad esso. Sono queste ad essere sottoposte al vaglio critico della filosofia a partire sì da un criterio di verità ma un criterio che per la sua inoggettivabilità può operare sempre soltanto assumendo la configurazione determinata che la singola esistenza gli conferisce.

Questa prospettiva teorica, che si è affermata nel Novecento con l'esistenzialismo e con l'ermeneutica, ha radici lontane nella storia del pensiero. Un precursore dell'ermeneutica può essere considerato Vico, almeno in quanto nella comprensione della verità assegna una priorità al sentire e considera la comprensione segnata dal sentimento e dalla fantasia non meno universale di quella razionale. Fondamentale è la sua dottrina degli universali fantastici per la quale la verità si dà pienamente nelle forme particolari determinate dal sentimento e dalla fantasia senza che ciò comporti una *deminutio*, ché anzi è piuttosto nella forma razionale che la verità rischia di perdersi. Prima di Vico la portata filosofica, in quanto portata veritativa, degli affetti la possiamo rintracciare in Agostino e nella tradizione che a lui si richiama, da Anselmo a Pascal. Così per Agostino la ricerca della verità è un «appassionato movimento della mente»[1], è una ricerca che mette in movimento e in sinergia tutte le facoltà dell'uomo e che privilegia un'interiorità che certamente non ha soltanto e non ha primariamente una dimensione intellettuale. Anselmo ricalca le stesse movenze agostiniane quando descrive la sua ricerca come un colloquio con Dio nel quale il desiderio è un momento imprescindibile: «Che io ti cerchi desiderandoti e ti desideri cercandoti. Che io ti trovi amandoti e ti ami cercandoti. [...] desidero comprendere in qualche modo la tua verità che il mio cuore crede e ama»[2]. E ancora pensiamo al complesso tema del cuore pascaliano, sede dei principi e delle verità ultime, che la ragione può soltanto accogliere e svolgere; cuore che ha allo stesso tempo una valenza affettiva e intellettuale,

1 Agostino, *De vera religione*, XXXIX, 72, trad. di O. Grasso, Milano, Rusconi, 1989, p. 205.

2 Anselmo, *Proslogion*, Introduzione, trad. di I. Sciuto, Milano, Rusconi, 1996, pp. 93-95.

cuore che è il sentire la verità e il reagire ad essa, ma che come sentire, cioè come passività, è sempre anche affettività. Movenze simili ricorrono nelle filosofie del romanticismo e poi nello spiritualismo; nell'esistenzialismo infine si manifesteranno con accenti nuovi che daranno peso a sentimenti negativi quali l'angoscia o la noia piuttosto che all'amore e al desiderio, mentre nell'ermeneutica, come si è detto, sarà la determinatezza storica ed esistenziale ad essere al centro dell'attenzione.

3. *Affettività e ragione*

Posto che il nesso di affettività e ragione sia imprescindibile nella conoscenza della verità, è però necessario determinarlo e articolarlo meglio. Si potrebbe, ad esempio, sostenere che nel discorso filosofico la struttura logica, la forma, resta impersonale, mentre i contenuti di verità vengono appresi per via non logica, e solo in questo senso nella filosofia, in quanto è anzitutto questione di apprensione della verità, la dimensione affettiva sarebbe imprescindibile: come costituente essenziale della personalità essa sarebbe via di accesso alla verità, una verità che però si enuncerebbe in una forma logica impersonale. In un'ipotesi di questo genere l'affettività coopererebbe con la ragione nel senso che ne condizionerebbe i contenuti, e tuttavia la ragione, in quanto è forma, ne resterebbe separata. Si potrebbe allora parlare di un'affettività della filosofia ma non della ragione, nel senso che questa nella sua impersonalità non potrebbe avere una dimensione affettiva.

Abbiamo già detto che tutta la questione del ruolo dell'affettività nella filosofia si riconduce alla questione del nostro rapporto con la verità come rapporto di recettività. L'affettività è costitutiva del sapere filosofico perché la verità ci è data, perché dalla verità siamo affetti e ciascuno è affetto nel modo particolare della sua esistenza. Ora se la verità è una e infinita, come si può sezionarne una parte (come quella logico-formale) che sarebbe in nostro possesso, distinguendola dai contenuti che invece riceveremmo dall'esterno. La verità in quanto una e infinita è indivisibile e perciò se ci è data, ci è data nella sua forma e nel suo contenuto.

Non si può tuttavia trascurare qui un'altra modalità in cui la passività del rapporto con la verità è stata pensata, modalità che sembra poter evitare il coinvolgimento dell'affettività. Si tratta della dottrina della presenza in noi di idee innate, dottrina che limita la passività al piano intellettuale senza coinvolgere l'affettività. In realtà tale dottrina solo apparentemente rende ragione della passività nel rapporto con la verità, perché l'idea, in quanto è a misura di ragione, è qualcosa di cui questa è capace e che non la eccede.

È ben vero che Cartesio si è acutamente accorto della difficoltà e ha cercato di porre rimedio riconoscendo che l'idea di Dio eccede infinitamente il potere della ragione; e tuttavia questo resta uno spunto di cui non vengono tratte tutte le conseguenze: Dio viene infatti filosoficamente ricondotto alla ragione, mentre ciò che la eccede viene assegnato alla religione. La passività nel rapporto con la verità comporta che essa sia sentita e non dominata: nel dominio del concetto, invece, la passività viene risolta in attività. Se dunque il momento della passività deve essere costitutivo del rapporto con la verità, allora esso non può perdersi nell'elaborazione concettuale e per questo l'affettività deve restare imprescindibile per il discorso filosofico. Questa imprescindibilità fa tutt'uno con la finitezza, ma una finitezza che non comporta tanto una restrizione dell'orizzonte, per la quale potremmo apprendere soltanto certi aspetti, magari oggettivi, della verità. La finitezza va intesa in un modo più radicale, come il fatto cioè che l'uomo è investito dalla verità, non se ne può appropriare neppure parzialmente ed ha perciò con essa, essendone affetto, anzitutto un rapporto affettivo.

Si può allora pensare a una connessione più stretta tra logos e affettività, si può cioè pensare a una ragione che sia inseparabilmente affettiva e logica. Il riconoscimento di una funzione intrinseca dell'affettività per la filosofia si può cioè concepire nel senso di un'originaria non separazione dei due aspetti, come se il logos come tale fosse impregnato di affettività. Ma se è così, bisogna mettere in discussione l'idea che vi sia un'unica forma della ragione. Se la ragione è unica, se ha un'unica forma possibile, allora la si può pensare come estranea e indifferente rispetto alla sfera affettiva; se invece non lo è, allora si può supporre che le differenze fra le diverse forme di ragione siano legate anche alle diverse forme di affettività.

A favore di quest'ultima tesi sta il fatto che nel nostro originario incontrare il mondo sembra esserci un convergere indiscernibile ed anzi un'originaria indistinzione delle nostre facoltà: l'affettività è un aspetto inseparabile dagli altri, cioè dal momento etico, da quello estetico e da quello logico. Anzi in un certo senso potremmo dire che, proprio perché coincide con la passività della recezione della verità, la dimensione affettiva comprenda le altre. In questa prospettiva il logos sarebbe la dimensione formale, ma originariamente indistinguibile, della presa sulla realtà dell'affettività stessa o di quell'originario rapporto con l'essere in cui i diversi aspetti sono inseparabilmente connessi. Se allora è vero che la filosofia (così come la conoscenza in generale, la prassi, l'arte o la religione) è specificazione (nel modo della presa di distanza critica) di quell'originario rapporto, allora non solo i contenuti filosofici ma la stessa forma logica non è separabile dall'affettività. Di conseguenza si dovranno ammettere

forme diverse di ragione a seconda della diversità della presa affettiva originaria sulla realtà. La ragione è l'organo che introduce ordine e regole e soprattutto è l'organo che esplicita la dimensione di universalità della presa sulla verità. Certo la forma può essere astratta da questa presa originaria e può essere considerata come indipendente, ma la forma è conforme al suo contenuto, cioè conforme alla presa affettiva (e più in generale, personale) sulla verità. La filosofia allora nella sua comprensione della verità non solo è orientata in modo diverso a seconda delle esperienze che vengono privilegiate e del senso prevalente che quelle esperienze portano con sé, ma anche si declinerebbe secondo logiche diverse. E in effetti è difficile negare che le diverse filosofie siano caratterizzate anche da forme logiche diverse: sillogismo, logica formale, logica trascendentale, analogia, dialettica, paradosso, ecc. Certo qui si tratta pur sempre di forme generali e non personalizzate, ma abbiamo già un indizio della possibilità di concepire in modo plurale la ragione filosofica. E, ancor più, credo che non sarebbe difficile mostrare in ogni filosofia uno specifico stile argomentativo che fa ricorso e combina in modo personale forme logiche diverse. La scelta fra i diversi stili argomentativi e fra le diverse logiche non si decide all'interno di un puro confronto logico, ma più profondamente nell'esperienza di verità ultima di ogni filosofo, esperienza che ha una connotazione affettiva assolutamente dominante.

Anche se tutto ciò resta soltanto un'indicazione che esigerebbe di essere svolta più ampiamente, mi pare che il riconoscimento di una funzione essenziale dell'affettività nel pensare filosofico richieda quest'ultimo passo, che non sottrae all'affettività nemmeno la forma logica. Questa non è, come già Hegel ben sapeva, una veste che si adatta a qualsiasi contenuto, ma la specifica struttura di comunicabilità di una specifica esperienza di verità.

CAPITOLO 2
VERITÀ E VIOLENZA

1. *Filosofia come antidoto alla violenza*

Con Socrate e Platone il discorso filosofico si presentò come antitetico ai discorsi che giustificano la violenza del più forte. L'attacco di Callicle a Socrate nel Gorgia, che sembra anticipare Nietzsche, è un attacco alla filosofia in quanto intralcia il naturale dispiegarsi della violenza: «quelli che fanno le leggi – dice Callicle - sono i deboli, i più; essi evidentemente istituiscono le leggi a proprio favore e per propria utilità, […] spaventando i più forti, quelli che avrebbero la capacità di prevalere, per impedire, appunto, che prevalgano»[1]. E prosegue richiamandosi alla legge di natura, che prevede il prevalere del più forte, e rammaricandosi che la filosofia la intralci, più precisamente, la intralci il volere coltivare la filosofia anche in età matura rendendosi con ciò del tutto inadatti a trattare gli affari sia pubblici sia privati[2].

Che la filosofia in quanto votata alla verità sia antidoto alla violenza è stato più volte affermato e in tempi relativamente recenti la questione è stata tematizzata da Eric Weil, che in *Logique de la philosophie* scrive: «Il filosofo vuole che la violenza scompaia dal mondo. Egli riconosce il bisogno, ammette il desiderio, conviene sul fatto che l'uomo resta animale pur essendo ragionevole; quel che importa è eliminare la violenza»[3]. L'antidoto ad essa sta nella verità e più precisamente nel carattere di unicità e di universalità che le inerisce: se la verità è una, allora vale per tutti, e se tutti si riconoscono in essa, allora cessano i conflitti.

Di questo antidoto sono emerse, nella modernità, le controindicazioni, quella anzitutto della tensione insuperabile tra universale e individuale,

---

1 Platone, *Gorgia*, 483 b-c, trad. di F. Adorno, in PLATONE, *Opere complete*, 5, Roma-Bari, Laterza, 1988, p. 188.

2 Vedi Ibi, 483 d – 484 e.

3 E. Weil, *Logique de la philosophie*, Paris, Vrin, 1974, p. 20; trad. *Logica della filosofia*, a cura di L. Sichirollo, Bologna, il Mulino, 1997, p. 33.

che mette in discussione la legittimità della subordinazione dell'individuale all'universale, una tensione acuita dalla sua rilevanza sociale e politica. Questa tensione ha motivazioni diverse rispetto a quelle della sofistica, ma ha una radice simile proprio nella rivendicazione dei diritti dell'individualità. Lo stesso Weil ha evidenziato la difficoltà di uscire dall'impasse, ma nel suo orizzonte hegeliano non ha potuto cercare la liberazione dalla violenza se non nell'affermazione del primato dell'universale sull'individuale: «l'individuo umano non ha un suo proprio discorso coerente; opponendosi come violenza alla violenza, resta determinato dalla violenza; ma in quanto uomo universale, in quanto portatore del discorso assolutamente coerente, si innalza al di sopra del dato della sua esistenza»[4].

La subordinazione dell'individualità all'universale può assumere due forme, quella della semplice uniformazione e quella dialettica; la seconda ha il vantaggio di non limitarsi a contenere la violenza, ma invece di sfruttarla per conseguire una sintesi superiore. Ma questo vantaggio ha il costo di una subordinazione ancora più compiuta (cioè senza residui) dell'individuale all'universale, in quanto l'individuo è integralmente funzionalizzato alla realizzazione dell'universalità, mentre nel primo caso resta aperta la tensione tra il momento dell'universalità e quello della particolarità.

2. *Violenza del logos*

Proprio il più alto dispiegamento della potenza dell'universale, avvenuto nel pensiero idealistico, doveva inevitabilmente portare con sé la manifestazione delle sue crepe, e non è perciò un caso che nell'Ottocento le sue pretese siano state fortemente contestate sia attraverso la rivendicazione kierkegaardiana della singolarità sia attraverso la scoperta e la critica del pensiero ideologico. L'analisi marxiana ha esteso questa critica a tutti i sistemi di pensiero riconducendoli alle radici pratiche e agli interessi particolari che ne starebbero alla base e di cui essi fornirebbero la giustificazione. L'interpretazione ideologica della filosofia rovescia la sua pretesa di universalità e anche contesta la sua pretesa di operare per il superamento della violenza, dal momento che il pensiero ideologico finisce per essere giustificazione della violenza, perché offre legittimazione teoretica agli interessi particolari, dai quali scaturiscono violenza e oppressione sociale, che si nascondono e si trasfigurano nella sua apparente razionalità.

4 Ibi, p. 53; trad. cit., p.77.

L'ideologia non è semplicemente una nuova forma di sofistica; questa giustificava la violenza in quanto negava esplicitamente l'universalità anteponendo il criterio naturale della forza, l'ideologia invece non esclude consapevolmente l'universalità della verità: questa esclusione è piuttosto radicata in una rimozione originaria per lo più inconscia. A causa di questa rimozione l'ideologia finisce per diventare un pensiero ancora più intollerante: proprio perché è il risultato di una rimozione, è un pensiero accompagnato da cattiva coscienza, che lo rende intimamente insicuro, sospettoso e indisponibile al dialogo; e inoltre proprio perché le sue tesi sono già preliminarmente e indiscutibilmente decise dagli interessi che le motivano, esso non può essere disponibile al confronto con le tesi alternative, che vengono piuttosto scartate a priori; e infine proprio perché prevale l'interesse per il risultato pratico, la ricerca e la discussione teorica non sono al centro dell'interesse. Ma l'attribuzione di un marchio ideologico a tutti i sistemi di pensiero coinvolge anche la critica dell'ideologia, almeno nella sua versione marxiana. Essa infatti, mentre smaschera la pretesa pura teoreticità e asetticità dei sistemi di pensiero a cui attribuisce un carattere ideologico, conferma invece l'interesse materiale e la destinazione pratica del pensiero (anche di quello critico), sia pure difendendo un interesse e una destinazione dotati di maggiore universalità. Ne consegue che, poiché «l'arma della critica non può sostituire la critica delle armi, la forza materiale non può essere abbattuta che dalla forza materiale»[5], e dunque non solo l'ideologia ma anche la critica dell'ideologia deve sfociare nell'uso della violenza.

Dalla messa in discussione delle pretese egemoniche dell'universale (non importa se pensato come immanente o trascendente) e dalla loro riconduzione a interessi particolari nasce anche la critica nietzschiana al logos filosofico, critica che sintomaticamente implica una rivalutazione di quella violenza che la filosofia avrebbe voluto contenere. In Nietzsche vanno infatti distinti due livelli di violenza: quella che è propria della vita e che contribuisce alla sua espansione e quella puramente reattiva di coloro che soccombono e nel loro opporsi alla violenza in realtà fanno a loro volta violenza alla natura e alla vita. Anzitutto la violenza è naturale: «Parlare in sé di diritto e torto è cosa priva di ogni senso; in sé offendere, far violenza, sfruttare, annientare non può naturalmente essere nulla di "illegittimo", in quanto la vita si adempie essenzialmente, cioè nelle sue funzioni fondamentali, offendendo, facen-

5 K. Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*, in K. Marx – Fr. Engels, *Werke*, I, Berlin, Dietz Verlag, 1988, p. 385; trad. *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione*, in K.Marx – Fr. Engels, *Opere scelte*, a cura di L. Gruppi, Roma, Editori Riuniti, 1966, p. 64.

do violenza, sfruttando, annientando e non può essere affatto pensata senza questo carattere»[6]. In secondo luogo la violenza contribuisce allo sviluppo della vita: «Domandatevi se un albero che deve crescere superbo in altezza possa fare a meno del maltempo e della bufera: se inclemenza e contrasti dall'esterno, se una qualche forma di odio, di gelosia, di caparbietà, di diffidenza, di durezza, di avidità e di violenza non appartenga alle condizioni più favorevoli, senza le quali è a malapena possibile, sia pure nella virtù, un grande sviluppo. Il veleno, che fa perire la natura più fragile, rinvigorisce il vigoroso - per costui non ha neppure il nome di veleno»[7].

Al contrario l'intenzione della filosofia, come anche del cristianesimo, in quanto ispirata dal risentimento, sarebbe una negazione della vita ed avrebbe un esito distruttivo: «In Dio si è dichiarata inimicizia alla vita, alla natura, alla volontà di vivere! Dio, la formula di ogni calunnia dell' "al di qua", di ogni menzogna dell' "al di là"! In Dio è divinizzato il nulla, è consacrata la volontà del nulla!»[8]. E Dio, come sappiamo, è pensato come la verità universale.

Nella filosofia del Novecento la critica alla violenza del logos filosofico è diventata un motivo ricorrente. Forse più radicalmente ancora che nella critica francofortese al pensiero reificante essa si esprime nel pensiero di Levinas, che denuncia la violenza del logos individuandone due modalità: «Per la tradizione filosofica dell'Occidente ogni relazione tra il Medesimo e l'Altro, quando non è più l'affermazione della supremazia del Medesimo, si riconduce ad una relazione impersonale in un ordine universale […]. Gli enti si riconducono al Neutro dell'idea, dell'essere, del concetto»[9]. Dunque la filosofia sarebbe stata per lo più risoluzione o idealistica od oggettivitistica dell'alterità, e dunque in ultima istanza una «soppressione della molteplicità»[10]. È la seconda risoluzione quella a cui Levinas è particolarmente attento nella preoccupazione di contrastare Heidegger, al quale imputa l'intenzione di «situare il Neutro dell'essere al di sopra dell'ente che questo essere determinerebbe in qualche modo a sua insaputa»[11]. In

6 F. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, Seconda Dissertazione, § 11; trad. *Genealogia della morale*, a cura di F. Masini, Milano, Mondadori, 1979.
7 F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, § 19; trad. *La gaia scienza*, a cura di F.Masini e M.Montinari, Milano, Mondadori, 1971.
8 F. Nietzsche, *Der Antichrist*, § 18; trad. *L'Anticristo*, a cura di F. Masini, Milano, Mondadori, 1975.
9 E. Levinas, *Totalité et Infini*, Paris, Kluwer Academic, 1992, p. 87; trad. *Totalità e Infinito*, a cura di A. Dell'Asta, Milano, Jaca Book, 1980, p. 87.
10 Ibi, p. 337; trad. cit., p. 311.
11 Ibi, p. 333; trad. cit., p. 307.

generale perciò «la storia della filosofia è distruzione della trascendenza»[12], vale a dire negazione dell'alterità e dell'infinità. In questo senso la filosofia è violenza, come ribadisce Derrida, che intitola il suo primo celebre contributo su Levinas *Violence et métaphysique*. Su Derrida torneremo fra poco, ma prima occorre evidenziare il contributo di Heidegger all'elaborazione della nostra questione.

Ambivalente è la sua posizione: basterà ricordare, a questo proposito, le considerazioni sul primo coro dell'Antigone nell'*Introduzione alla metafisica*. La violenza è anzitutto carattere essenziale dell'uomo, visto come l'essere più inquietante, e ciò in due sensi: in primo luogo in quanto egli, «appartenendo per essenza all'essere», partecipa all'«imporsi predominante» dell'essente nella sua totalità, e in secondo luogo in quanto invece «usa la violenza nei confronti del predominante»[13]. La violenza nel secondo senso è la *techne* che si oppone alla *dike*[14], che è invece una violenza richiesta dall'essere stesso come il modo in cui esso, il predominante, si manifesta, cosa che fa precisamente attraverso il cedere, l'andare in rovina dell'esserci nel suo essere violentante: «La rovina rappresenta per lui il più ampio e profondo consenso accordato al predominante. Nella distruzione dell'opera compiuta […] reintegra il predominate nel suo ordine»[15].

Di conseguenza il pensiero avrà un nesso intrinseco con la violenza come violenza propria e come accordarsi alla violenza dell'essere: il logos è «un far violenza c o n t r o il predominante, ma in pari tempo anche, sempre, a s u o f a v o r e»[16]. Questo equilibrio è però fin dall'inizio un equilibrio che si è rotto, perché l'uscita dalla latenza non può che occultare la provenienza conducendo all'oblio dell'essere. Abbiamo allora una «secessione del logos»[17] che acquisisce un predominio sull'essere. Con Platone e Aristotele questa violenza sarebbe ormai compiutamente dispiegata e si perpetuerebbe e si approfondirebbe nei successivi sviluppi della filosofia.

Non potendo sciogliere il nodo che lega logos e violenza Derrida tenta invece la via del suo depotenziamento. Per certi aspetti la sua posizione è vicina a quella di Levinas e non a caso la sua riflessione sulla violenza del

12 E. Levinas, *Dieu, la Mort et le Temps*, Paris, Grasset, 1993, p. 234; trad. *Dio, la morte, il tempo*, trad. a cura di S. Petrosino, Milano, Jaca Book, 2003, p. 276.

13 M. Heidegger,*Einführung in die Metaphysik,* Tübingen, Niemeyer, 1998[6], p. 115; trad. *Introduzione alla metafisica*, a cura di G. Masi, Milano, Mursia, 1990, p. 158.

14 Vedi Ibi, pp. 122-23.

15 Ibi, p. 125; trad. cit., p. 170.

16 Ibi, p. 135; trad. cit., p. 182.

17 Ibi, p. 137; trad. cit., p. 185.

logos si sviluppa nel confronto con lui. Sinteticamente si potrebbe dire che egli segue Levinas nel riconoscimento della violenza del logos filosofico, ma non ne condivide la denuncia, che in fondo presuppone la possibilità di uscirne. In questo modo si colloca tra Heidegger e Levinas o, meglio, possiamo dire che guarda a Levinas, ma ritiene impossibile aderire alle sue posizioni estreme, al radicale rifiuto della violenza, quel rifiuto che scaturisce da un assoluto rispetto per l'alterità dell'altro. Osserva infatti Derrida che, per dire l'infinitamente altro, occorre che esso appaia nel medesimo: forse ciò significa già consegnarsi alla possibilità della violenza, ma allora si tratta di una violenza trascendentale e originaria, anteriore ad ogni scelta etica[18]. C'è una violenza nel parlare dell'altro come altro, è già violenza il fatto che l'altro, dovendo apparire attraverso il medesimo, non possa apparire come quello che è, ma questa violenza è allo stesso tempo non violenza perché apre il rapporto con l'altro[19]. Il discorso, che è nella sua origine violento, può fare la guerra alla guerra che lo istituisce senza tuttavia potere mai superare questa negatività. La guerra seconda è la minore violenza possibile, una violenza che solo il trionfo messianico potrebbe abolire[20], mentre la filosofia resta in un luogo intermedio fra la tragedia originaria e il trionfo messianico. La semplice limitazione della violenza che il sapere concede, potendo rispettare l'altro solo attraverso il medesimo, manifesta l'invalicabile finitudine originaria[21]. La pretesa della pura non violenza è per Derrida contraddittoria: una parola che si producesse senza violenza alcuna non determinerebbe nulla, non direbbe nulla; un linguaggio non violento sarebbe un linguaggio di pura invocazione, senza predicazione[22]. E perciò non si può uscire del tutto dalla violenza della filosofia, non ci si può sottrarre del tutto all'orizzonte hegeliano, cioè al pensiero dell'altro attraverso il medesimo, se non al prezzo di ricadere in altro modo nella pretesa hegeliana, quella cioè di uscire dalla finitezza.

Per quanto cerchi di correggere Heidegger con Levinas, Derrida resta più vicino al primo per il privilegio accordato al punto di vista ontologico, inconciliabile col primato levinassiano dell'etico. Dal punto di vista ontologico la violenza non può essere eliminata e può avere una giustificazione come condizione del dispiegarsi dell'essere, mentre invece dal punto di vista etico la violenza, poiché non deve essere, si può postulare che possa non essere.

---

18 Vedi J. Derrida, *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967, pp. 183-184.
19 Vedi Ibi, pp. 188 e 195.
20 Vedi Ibi, pp. 190-191.
21 Vedi Ibi, p. 192.
22 Vedi Ibi, p. 218.

3. *Relativismo*

Nel panorama filosofico e culturale attuale non è più tanto la ragione come tale ad essere imputata di violenza, quanto piuttosto ogni pretesa, sia essa razionale o fideistica, di affermare la verità (ma in fondo anche qui c'è un'eredità nietzschiana). La difesa dalla violenza sembra dover essere fondata sulla difesa dalla verità, cioè sulla sua relativizzazione. Il ripudio della verità unica accomuna il relativismo alla sofistica e all'ideologia, dalle quali però anche si distingue: rispetto alla sofistica, perché trae dal pluralismo delle visioni del mondo l'ingiustificabilità della pretesa che ciascuna avanza di imporsi sulle altre e perciò non si presta, come la sofistica, alla giustificazione della verità del più forte; rispetto all'ideologia, perché in questa il ripudio dell'unità della verità non è dichiarato, come nel relativismo, ma piuttosto occultato. Peraltro non è difficile vedere un rapporto genealogico tra l'ideologia e il relativismo. Questo infatti si è diffuso, fino a diventare modo comune di pensare, con la crisi delle ideologie, anche se si è alimentato sul piano filosofico della ripresa di Nietzsche e degli sviluppi di Heidegger. Il relativismo accoglie pienamente le ragioni di quella crisi e cioè l'inattendibilità delle pretese di verità delle ideologie, in quanto sistemi nei quali le idee hanno una portata soltanto storica e strumentale. E tuttavia lo smascheramento del carattere strumentale e anche violento delle ideologie non ha prodotto per lo più una riaffermazione della verità, ma piuttosto un suo indebolimento. L'ideologia ha squalificato la verità e in questo modo ha aperto la strada al relativismo. Più precisamente la fine della lotta delle ideologie ha prodotto soltanto la caduta delle loro pretese di verità lasciando però intatta ed anzi trionfante la loro forma di pensiero, vale a dire la ragione tecnica, il pensiero strumentale indifferente alla verità. In questa indifferenza alla verità il relativismo è figlio delle ideologie e non solo della fine della loro lotta.

All'origine del relativismo vi è poi anche, come noto, il diffondersi del fondamentalismo religioso, che nel proporre una visione oggettivistica ed esclusivistica della verità suscita avversione verso di essa. La verità fondamentalistica, come quella ideologica, è sicuramente violenta; e però non è convincente la tesi, oggi largamente diffusa, che ogni affermazione di verità, compresa quella filosofica, sia necessariamente esposta alla deriva del fondamentalismo intollerante. Direi piuttosto che invece il fondamentalismo è una caricatura della concezione filosofica della verità, perché la riduce a una verità storica assolutizzata dissolvendo così la sua trascendenza. Non si può allora troppo rapidamente assimilare la comprensione filosofica della verità e il fondamentalismo in un unico principio di violenza.

E tuttavia c'è qualche buona ragione per estendere la critica al fondamentalismo alle formulazioni metafisiche tradizionali della verità e persino per vedervi una certa parentela. La ragione sta nella concezione del logos come capace di oggettivare la verità, cioè di portarla in qualche misura a un'evidenza condivisibile e a una formulazione identica, allo stesso modo di una verità scientifica. Certo resta la differenza che dicevo, e cioè che l'affermazione filosofica della verità non è l'assolutizzazione di una sua comprensione storica (o almeno non vuole esserlo) ed anche sottolinea, in molti casi, la trascendenza del Principio. E tuttavia la metafisica oggettivante o metafisica ontica non può esorcizzare la violenza di una verità che s'impone oltre e contro le differenze storico-esistenziali della sua comprensione. La concezione oggettivante della verità metafisica, che ha la stessa forma della verità scientifica, non rende veramente ragione, anche se li afferma, dei due caratteri che caratterizzano la verità non scientifica, quella propria della filosofia come anche quella dell'esperienza religiosa e quella dell'esperienza morale, vale a dire la trascendenza della verità stessa e la libertà del rapporto con essa. Quanto al primo aspetto va detto che la verità oggettivabile è allo stesso tempo troppo al di sopra e troppo al di sotto dell'esistenza. Troppo al di sopra come una verità indifferente alle differenze, una verità che riconduce tutto a un'unica misura, una verità eterna che estromette l'individualità e il tempo. Troppo al di sotto, perché come verità oggettiva diventa disponibile, non più propriamente trascendente, perché è una verità afferrabile dalla ragione. È quanto ha mostrato Heidegger in modo assolutamente convincente indicando nella tecnica e nel pensiero tecnico l'esito inevitabile della metafisica.

Quanto poi al secondo aspetto, cioè la libertà del rapporto con la verità, esso è del tutto assente in una concezione oggettivistica della verità, che come tale s'impone in modo assoluto e senza mediazioni: di qui il suo carattere opprimente, violento. Ma di nuovo assistiamo qui a un ribaltamento: proprio perché è a misura della ragione, diventa una verità di cui l'uomo dispone, una verità che esalta la potenza della libertà umana fino a renderne possibile un uso arbitrario.

È la concezione oggettivistica della verità che alimenta allo stesso tempo l'intolleranza e il relativismo. Essa comporta infatti che chi non aderisca alla formulazione unica della verità sia irrimediabilmente considerato fuori di essa e perciò non tollerato. E questa è precisamente la conseguenza che ne traggono i relativisti, i quali, per evitare la costrizione inerente all'oggettivismo della verità, preferiscono negarla. Il relativismo non è che l'altra faccia del dogmatismo (conseguente all'oggettivismo) e della sua intolleranza. Esso coprendo di un velo di indifferenza ogni verità le priva

di valore e alimenta disinteresse nei loro confronti. In questo modo spiana la strada, almeno indirettamente, all'intolleranza.

Non vi può essere invece intolleranza quando si pensi la verità come trascendente e inesauribile e il rapporto con essa come mediato dalla libertà. In questo caso infatti sono compatibili molteplici interpretazioni della verità e si accede ad essa soltanto sintonizzando liberamente la propria esistenza all'appello della verità stessa. Un atteggiamento dialogico non è sufficientemente garantito da un principio di tolleranza fondato sull'indifferenza alla verità di tutte le posizioni, ma nasce piuttosto dalla convinzione che posizioni diverse possono partecipare della comune verità e che è assolutamente inutile imporre la verità con la forza, perché, se è trascendente, non è accessibile se non attraverso la libertà.

È dunque soltanto una concezione ermeneutica della verità che può salvaguardare allo stesso tempo la trascendenza, l'esistenzialità e la storicità della comprensione della verità e la libertà del rapporto con essa. Una concezione ermeneutica, però, nella quale verità e interpretazione siano inseparabili, perché è solo la loro inseparabilità a garantire che la verità non sia oggettivata oppure al contrario sia dissolta nelle interpretazioni, con il che si riproporrebbe la (falsa) alternativa fra razionalismo metafisico e relativismo.

4. *La verità non è violenta*

Riconosciuto dunque che il relativismo attuale non costituisce una risposta efficace alla violenza, tanto a quella pratica quanto a quella teorica, dei fondamentalismi, ci si deve ora chiedere se invece la proposta ermeneutica lo sia. Ma forse, prima ancora di cercare una risposta, dobbiamo tornare a chiederci se in linea di principio sia possibile un pensiero senza violenza, dobbiamo cioè tornare a discutere l'obiezione di Derrida. Recentemente Strummiello l'ha riformulata riferendola anche all'ermeneutica: occorre riconoscere una violenza ermeneutica come meta-violenza, violenza di secondo grado «che lavora e si applica sulle manifestazioni primarie di violenza – sui diversi modi, cioè, in cui la violenza accede al discorso e si dà come discorso»; sarebbe invece pericoloso credere in un'opposizione pura e senza compromessi alla violenza, sia perché sarebbe un disconoscimento della finitezza e sia anche perché in realtà nella «pretesa di purezza si può individuare in ultima analisi l'origine remota

di ogni violenza»[23]. Bisognerebbe invece riconoscere che non esiste mai una condizione pura del pensiero, che «il logos è sempre venato da altre esigenze, altre istanze, altri interessi»[24].

Questa tesi mi pare vera solo in parte. Vera perché la pluralità delle possibili formulazioni della verità non significa che ogni formulazione sia vera e quindi lascia sussistere l'esigenza dell'opposizione all'errore, opposizione che, se è netto contrasto, ha almeno l'apparenza della violenza. E inoltre è sempre possibile una divergenza conflittuale tra le diverse interpretazioni, anche se sono tutte formulazioni autentiche della verità. Ciò può accadere per tre ragioni. Primo, perché nella loro diversità le interpretazioni diverse non danno luogo facilmente né tanto meno necessariamente a un riconoscimento reciproco. Secondo, perché non esiste né un criterio oggettivo di riconoscimento né un principio di integrazione delle interpretazioni autentiche: se esistessero, sarebbero sottratti all'interpretazione, vi sarebbe cioè una conoscenza oggettiva della verità, che contraddirebbe l'assunto ermeneutico. Terzo, perché sono molti i casi in cui l'errore si insinua nell'interpretazione ostacolando ulteriormente la convergenza fra le diverse interpretazioni. E dunque non ci si può attendere una fine della lotta e un facile concordismo nemmeno se si abbraccia la via ermeneutica.

Ma quella tesi non mi pare invece accettabile nella misura in cui assegna necessariamente la violenza alla finitezza come tale e dunque anche al pensiero filosofico in quanto pensiero finito. Certamente di fatto il finito contiene una dimensione di violenza. Ma ritengo sia indebito passare dal fatto al diritto, anche se questo passaggio può sembrare più plausibile. Non mi pare che qui ci possa essere argomentazione decisiva e conclusiva, ma, come inevitabilmente accade in filosofia, quando si giunge alle questioni ultime, ci si deve accontentare di esaminare la plausibilità delle premesse, la correttezza delle conclusioni e la portata delle conseguenze di ogni tesi, riconoscendo il carattere di decisione pratica, di scommessa, che decide di esse.

Riguardo alla nostra questione, che differenza c'è fra l'attribuire la violenza al finito solo in linea di fatto o l'attribuirla anche in linea di diritto? Se l'attribuiamo in linea di diritto e non solo di fatto, allora dobbiamo accettarla e limitarci a negoziarla, senza poter mai giustificare una sua esclusione. Se invece l'attribuiamo soltanto in linea di fatto, allora diventa pensabile una completa rinuncia ad essa e un'armonia non violenta delle diverse formulazioni della verità. La forza dei fatti è tale che diventa molto facile trasformarli in diritti e ciò è inevitabile in una prospettiva metafisica

23 G. Strummiello, *Il logos violato*, Bari, Dedalo, 2001, p. 386.
24 Ibi, p. 388.

fondata sul principio di necessità, mentre la non coincidenza dell'ordine di fatto con quello di diritto diventa possibile, anche se difficile da pensare, in una prospettiva di ontologia della libertà.

Rilevanti sono le differenze fra le implicazioni etiche delle due prospettive. È chiaro, ad esempio, che l'imperativo categorico kantiano, che proviene da un altro ordine rispetto a quello dei fatti e però costituisce un aspetto essenziale della verità ultima, non avrebbe senso nella prospettiva che trasforma il fatto della violenza in diritto. L'affermazione del bene come verità etica apparirebbe anzi come violenza, nel senso che violenterebbe una natura naturalmente violenta. Ma in questo modo l'intera esperienza etica franerebbe. Mentre invece l'imposizione dell'ordine etico all'ordine dei fatti non appare violento se è conforme alla legge ultima della realtà a cui si applica.

Ma come avviene la rivendicazione della verità e del bene di fronte a un finito affetto, sia pure solo di fatto, dalla violenza e dall'errore? Non è comunque un esercizio di violenza? Ora la verità e il bene non possono essere violenti. La verità, quando s'impone, s'impone da sé, in virtù di se stessa, la verità ha la forza di imporsi da sé, ha cioè sufficienti ragioni per affermarsi e non ha bisogno di un aiuto esterno, come la violenza, l'uso del quale denuncerebbe la sua debolezza, l'insufficienza delle sue ragioni. La verità che viene imposta con la violenza (invece che con la persuasione) è una verità di cui si dubita, di cui non si ha fiducia. Ma, soprattutto, la verità nella prospettiva ermeneutica non si manifesta se non attraverso la mediazione della libertà della persona, se non in quanto accolta e accordata alla persona. Allo stesso modo la verità nell'ordine della prassi, il bene, non può essere imposta, perché un bene imposto non è un bene, dal momento che non è mediato dalla libertà, non è scelto. Verità e bene imposti sono ipocrisie e caricature; anziché manifestarsi come verità e bene, si contraddicono.

Tuttavia da un altro punto di vista va invece riconosciuta una certa violenza della verità e del bene. È la violenza della decisione, che non opprime la libertà, anzi proviene da essa, ma da una libertà in lotta, che produce nella decisione una separazione rispetto alle tendenze che si oppongono alla verità e al bene: l'affermazione del bene e della verità comporta sempre uno sforzo contro la resistenza opposta dal male e dall'errore, che troviamo in noi e fuori di noi. È una separazione interna a colui che decide, ma anche una separazione esterna nei confronti di chi non condivide la decisione. Per questo anche il Vangelo dice che nel Regno si entra «di viva forza» (Lc 16, 16) o che Gesù è venuto a portare non la pace ma la spada: «Non crediate che io sia venuto a portare la pace sulla terra. Non sono venuto a portare la pace, ma una spada. Sono venuto infatti a separare il figlio dal padre, la figlia dalla

madre, la nuora dalla suocera» (Mt 10, 34-38). Le condizioni in cui la verità e il bene si presentano sono molto spesso condizioni di estrema separazione e isolamento. C'è uno strappo, che ha un carattere di violenza, magari soltanto nella forma della resistenza. Ma, anche in questo secondo caso, si tratta solo di resistenza passiva, di violenza come sofferenza subita per amore della verità? Non è così, perché, come dice il passo di Matteo, vi è una rottura dei legami sociali che produce sofferenza (e non soltanto la patisce): questa resistenza, anche quando non diventi attiva, non è già di per sé conflittuale? E allora non si dovrà dire che la verità e il bene s'impongono attraverso un esercizio della violenza? È certamente così, ma ciò non consente ancora di affermare che la verità è violenta, perché la resistenza all'errore e al male non è affermazione della verità e del bene, ma è semplicemente il resistere di una verità e di un bene che si sono già altrimenti affermati. È il retaggio ineliminabile della violenza da cui di fatto (ma non di diritto) è segnato il finito. La resistenza contro il male e ancor più lo sforzo per affermare il bene (con la decisione, lo strappo, che esso richiede) comportano una qualche violenza, ma – e ciò è della massima importanza - questa violenza non è essa stessa produttrice della verità e del bene, è soltanto una condizione che rende possibile o il loro persistere o il loro distinguersi dal male.

Non è dunque la verità ad essere violenta, anche se essa non può manifestarsi senza resistere o senza opporsi a ciò che la nega. Ma l'unica positiva affermazione della verità e del bene è quella mediata dalla libertà. E non c'è niente di meno violento che l'accoglimento nella libertà, che significa assenza di costrizione, conformità al proprio essere, assunzione consapevole. Senza questo accoglimento la verità non esiste, cioè non si manifesta: non c'è verità filosofica fondamentale che non sia verità per l'esistenza. Perciò la verità non è violenta. E non è violenta anche per una seconda ragione e cioè perché restituisce ad ogni essere il suo diritto senza opporlo alla totalità. Si presenta qui il nesso essenziale di verità e amore, essenziale non solo perché la verità non può essere imposta, ma anche perché istituisce una totalità fondata sulla relazione di amore. Contro molta tradizione filosofica dobbiamo affermare che è verità solo quella che media l'universale e il singolare senza sacrificare né l'uno né l'altro, che non riduce la singolarità a favore della totalità e che non dissolve il legame fra le singolarità disperdendo l'essere in una pluralità irrelata. L'unico modo di pensare la mediazione dei singoli in una totalità non riduttiva e violenta è offerta dall'esperienza dell'amore, che istituisce la comunità proprio impedendo la totalizzazione violenta. Quel che il principio razionale di totalità rende impensabile lo si può cominciare a pensare, sia pure paradossalmente, a partire dall'esperienza della libertà e dall'esperienza dell'amore.

CAPITOLO 3
RELATIVISMO E RAGIONE ERMENEUTICA

1. *Relativismo e antirelativismo*

La critica più insidiosa a un pensiero speculativo di stampo esistenziale-ermeneutico viene oggi non tanto da una filosofia che assume la forma oggettivante della scienza, quanto piuttosto dal diffuso relativismo, nel quale confluiscono anche certi sviluppi dell'ermeneutica. Ad essi si affiancano quelle tendenze neoilluministiche, che vedono nel relativismo la fuoriuscita dai dogmatismi religiosi e la piena affermazione della laicità. Per restare all'ambito italiano basti pensare ai tentativi di fondarla sull'esclusione di qualsiasi assoluto e sulla negazione dello stesso principio di verità. Programmatico in questo senso è già il titolo del libro di Gustavo Zagrebelsky, *Contro l'etica della verità* (2008), che mette in dubbio in particolare la possibilità, affermata dalla Chiesa cattolica, di conciliare la democrazia con la pretesa di accedere a una verità assoluta. Di questa tesi ha dato un'efficace esposizione il saggio di Alfonso Di Giovine, *Laicità e democrazia*[1], che possiamo assumere come rappresentativo della (chiamiamola così) laicità escludente. In quel saggio si afferma l'esistenza di un nesso indissolubile fra laicità e democrazia, ma, muovendo da una visione della laicità che esclude chi crede in verità assolute o in valori assoluti, si trae la conseguenza che, con le parole di Kelsen, «l'idea democratica presuppone una concezione relativistica del mondo»[2].

La reazione al relativismo non viene oggi tanto dal pensiero ermeneutico quanto piuttosto dal pensiero analitico. Ad esempio Diego Marconi ha sviluppato una critica convincente del relativismo. Anzitutto di quello che egli chiama relativismo epistemico, secondo il quale non solo vi sono molte asserzioni che non è possibile giustificare, ma anche, più in generale, non si possono dare criteri di giustificazione assolutamente certi, perché anch'essi richiedono, a loro volta, criteri di giustificazione con la conse-

1 In *Studi in memoria di Giuseppe G. Floridia*, Napoli, Novene Editore, 2009.
2 Ibi, p. 257.

guenza che o si va all'infinito o si cade in un circolo. Ma – obietta Marconi – non si deve confondere verità con giustificatezza: «'giustificato' e 'vero' non sono sinonimi; anzi, una ragione per cui possediamo il concetto di verità è precisamente perché ci serve a distinguere tra il modo in cui le cose stanno e il modo in cui pensiamo che stiano, magari con ottime ragioni»[3]. In altri termini vi possono essere proposizioni che sono vere, anche se non sono giustificate o addirittura di fatto non giustificabili; e ci sono proposizioni giustificate (all'interno di un certo sistema di giustificazione) che non sono vere. Altrettanto insostenibile è quell'altra forma di relativismo, che Marconi chiama concettuale, per la quale i fatti sono accessibili sempre soltanto a partire da schemi concettuali, storicamente variabili, di modo che non si danno propriamente fatti che non siano prodotti anche da quegli schemi. Questo relativismo dipenderebbe da una confusione tra verità e accessibilità: «se il sale è cloruro di sodio, allora è cloruro di sodio anche ai tempi dei Greci, e quindi la proposizione che il sale è cloruro di sodio era vera anche allora, per quanto i Greci non avessero le risorse concettuali per concepirla»[4]. Naturalmente quella definizione del sale potrà essere smentita, nel nostro schema concettuale o in altri, ma ciò significa soltanto che non ha un grado di certezza assoluto, non invece che la sua verità è relativa allo schema concettuale adottato.

Certo Marconi sa bene che il relativismo trova le sue motivazioni più forti non nelle questioni di fatto, ma in quelle di ordine morale, religioso, metafisico. Sono soprattutto le questioni morali quelle che egli prende in considerazione mostrando l'insostenibilità del relativismo anche in questo campo. Esso infatti non può essere propriamente morale, perché riduce le scelte di valore, sia le proprie sia quelle altrui, a scelte di gusto. In questo modo finisce per «non rendere giustizia alla nostra esperienza morale, che non tratta le questioni di valore come questioni di gusto»[5]. Si aggiunga che questa riduzione delle scelte morali a questioni di gusto apre la strada all'irrazionalismo e alla violenza. Le semplici preferenze individuali infatti da un lato si risparmiano la fatica dell'argomentazione[6] e dall'altro rendono plausibile qualsiasi atteggiamento pratico, con la conseguenza che, in caso di conflitto, al confronto e alla ricerca si può facilmente sostituire la sopraffazione.

A favore del relativismo morale gioca ovviamente la circostanza che i principi morali non si sottopongono alla verifica dei fatti, per la ben nota

3 D. Marconi, *Per la verità*, Torino, Einaudi, 2007, p.151.
4 Ibi, p. 82.
5 Ibi, p. 136.
6 Vedi ibi, p. 146.

ragione che essi riguardano non l'essere ma il dover essere. Il dover essere ha che fare con il senso, cioè con i fini verso i quali si ritiene che il mondo e la storia debbano essere orientati. Per questa ragione i principi morali sono inseparabili dalle visioni religiose o metafisiche o, più in generale, dalle visioni del mondo, che mettono in gioco, appunto, questioni di senso. A lungo si è ritenuto che quei fini fossero inscritti nella struttura dell'essere e che su questa base fosse possibile fondare l'oggettività dei principi morali assimilandoli a leggi naturali. Successivamente si è preferito ripiegare sulla ragione fondando su di essa la pretesa oggettività dei principi morali e giuridici, per approdare infine a forme più deboli, quali l'oggettività procedurale e quella consensuale, forme nelle quali già sembra presentarsi un sostanziale relativismo.

Si può riproporre sensatamente oggi la questione della verità nella morale, nel diritto e, prima ancora, nelle visioni del mondo? Tenterò di rispondere alla domanda in due passaggi. Anzitutto si tratterà di vedere se le questioni morali, religiose, filosofiche possano essere trattate da un pensiero oggettivante, cioè da un pensiero che consideri il suo tema come qualcosa che gli sta di fronte e che può essere pensato in modo che la personalità del pensante e le condizioni del pensare possano essere rese ininfluenti. È chiaro che l'oggettività implica l'universalità (quell'universalità che è richiesta la ragione): infatti, proprio perché spogliato di determinazioni soggettive, l'oggetto considerato è per tutti lo stesso oggetto (magari solo fenomenico) dotato delle medesime determinazioni. La conoscenza oggettiva dice perciò le cose come stanno in se stesse (e non per qualcuno) e in questo senso è non solo universale ma anche vera.

Nel caso in cui, tuttavia, in quelle questioni l'oggettività non sia conseguibile, si tratterà di vedere se sia invece conseguibile una diversa forma di verità e di universalità, e cioè, in primo luogo, se l'oggettività non definisca soltanto una forma particolare e limitata di verità, e, in secondo luogo, se, posto che si dia anche un sapere non oggettivo della verità (nelle questioni di senso), esso possa non rinunciare alle istanze di controllo della ragione e con ciò alla dimensione dell'universalità.

2. *La verità morale*

Riguardo al primo punto mi pare abbastanza chiaro che ciò di cui trattano le questioni di senso non è qualcosa che possa essere compreso oggettivamente, come mostra già la comune esperienza morale, che, anche quando pretende di avere a disposizione precetti oggettivi, si trova assai

frequentemente in un duplice imbarazzo: da un lato quello dell'applicazione del precetto al caso concreto e dall'altro quello del conflitto dei doveri. Questi imbarazzi, che costringono ogni volta a riformulare la massima della propria azione, hanno la loro ragione anzitutto nel fatto che l'ordine morale fa riferimento a un orizzonte ontologico che precede e fonda la ragion pratica, un orizzonte trascendente. L'obbligazione morale è il manifestarsi di quell'orizzonte, che pretende di affermarsi in opposizione all'ordine dei fatti vigente. Quell'orizzonte non è oggettivabile, proprio perché trascende l'ordine dei fatti. Ciò comporta che ogni configurazione che ne diamo non può esserne una descrizione esauriente, perché mentre lo configuriamo, esso continua ad essere la condizione di possibilità del nostro stesso pensare e progettare. Ogni configurazione ne è un'interpretazione.

A questa tesi si possono rivolgere almeno due obiezioni. La prima è che la legge morale può assumere un carattere di oggettività purché sia pensata in termini meramente formali, come avviene nel principio agostiniano ("ama e fa quello che vuoi") e ancor più nella legge morale kantiana. In realtà la formalità non contraddice l'inoggettivabilità, perché non è nient'altro che affermazione di verità, di senso, di valore, di universalità, ma da essa non sono immediatamente deducibili massime che possano valere universalmente e immutabilmente: le massime sono sempre da inventare. Ma in secondo luogo si potrebbe obiettare che la legge formale è un criterio che rende oggettive tutte le norme che si sottopongono al suo vaglio e lo superano e cioè che si dimostrano universalizzabili. Già secondo Kant per definire una legge pratica occorre fare una prova mentale per verificare se la massima che si vuole assumere come legge possa diventare legge universale della natura. Così, facendo l'esempio del suicidio, Kant scrive che «in una natura simile [cioè una natura ideale governata dalla ragion pura] nessuno potrebbe por fine arbitrariamente alla sua vita, poiché una tale situazione non costituirebbe un ordine naturale permanente, e così in tutti gli altri casi»[7]. Apel e Habermas hanno ripreso questa tesi in un contesto diverso, privo cioè di ogni presupposto metafisico. Per il primo è la comunicazione stessa, quella che sta alla base anche dell'oggettività della scienza, a presupporre la validità delle norme morali fondamentali, quali il riconoscimento reciproco delle persone e l'esigenza di attribuire carattere normativo solo a ciò che può essere universalizzato[8]. A sua volta per

7 I. Kant, *Akademie-Ausgabe*, V, pp. 75-76; trad. *Critica della ragion pratica*, a cura di F. Capra, Bari, Laterza, 1966, p. 55.

8 Vedi K.O. Apel, *Transformation der Philosophie*, II, Frankfurt, Suhrkamp, 1973, p. 399; trad. *Comunità e comunicazione*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1977, p. 260.

Habermas, in modo parzialmente diverso da Apel, il principio di universalizzazione, che consiste nel fatto che le norme valide devono meritare il riconoscimento da parte di tutti gli interessati, è l'unico principio morale[9]; esso fonda un'etica di carattere procedurale, nel senso che non produce norme, ma verifica la validità di norme considerate ipoteticamente. In questo modo sembra che si possa conseguire un'oggettività svincolata dalla verità, l'oggettività della semplice universalità.

La ripresa di Kant da parte di Apel e Habermas è una ripresa impoverita dall'eliminazione della dottrina dei postulati. Ma questa dottrina in Kant non è una semplice appendice alla fondazione della morale, essa è piuttosto l'esplicitazione delle condizioni alle quali soltanto la validità della legge morale può essere garantita sottraendola al rischio dell'illusione; infatti «se il sommo bene [che richiede l'esistenza di Dio] è impossibile secondo regole pratiche, anche la legge morale, che prescrive di promuoverlo, dev'essere fantastica e ordinata a fini vani e immaginari e, quindi, in sé falsa»[10]. I postulati garantiscono l'accordo tra l'ordine della libertà e quello della natura, con il che conferiscono, sia pure in modo mediato, un fondamento ontologico alla legge morale e dunque la riportano alla verità. La semplice universalità non può perciò produrre la cogenza che le norme rivestono nell'esperienza morale, quella cogenza che proviene in ultima istanza dalla loro verità e che fa sì che esse pretendano di valere incondizionatamente forzando a scelte decisive nelle quali sono messe a repentaglio utilità e felicità.

L'oggettività, che, come semplice universalità, l'etica del discorso consegue, appare poi non solo debole, ma anche dubbia, alla luce di un altro importante aspetto dell'esperienza morale, e cioè il conflitto fra doveri. Il sorgere di tale conflitto è inevitabile dal momento che l'ordine del mondo non è, per così dire, un ordine neutrale che attende di essere informato dall'ordine morale, ma invece esercita molteplici forme di resistenza nei suoi confronti, con la conseguenza che la sua instaurazione richiede la distruzione di quelle forme di resistenza. In queste condizioni il criterio di universalizzabilità non risulta integralmente applicabile perché presuppone una situazione ideale che non si dà, mentre invece di fatto siamo in molti casi costretti a scegliere fra una massima che è universalizzabile ma la cui applicazione favorisce il perdurare della negazione dell'ordine morale e

9 Vedi J. Habermas, *Moralbewusstsein und kommunikatives Handel*, Frankfurt, Suhrkamp, 1983, p. 75 e *passim*; trad. *Etica del discorso*, Bari, Laterza, 1985, p. 73.

10 I. Kant, *Akademie-Ausgabe*, V, p. 114; trad. *Critica della ragion pratica*, cit., p. 143.

una massima che non è universalizzabile e che però rimuove un ostacolo decisivo all'instaurazione dell'ordine morale. Valgano qui i classici esempi della liceità del tirannicidio, che risale a Tommaso, o quello, discusso da Kant, del mentire per amore. Nel breve saggio *Che cosa significa dire la verità?*, che conclude l'*Etica*, Bonhoeffer respinge la tesi kantiana, perché ritiene che «una sempre migliore conoscenza della realtà è parte integrante dell'azione etica» e che non vi possa essere un astratto obbligo di veridicità che non tenga conto delle circostanze. E significativamente non si limita a contrapporre veridicità e opportunità, ma fa appello a un'istanza di verità superiore a quella che si fa valere nell'obbligazione di affermare la verità fattuale: «Per dire come una cosa è realmente, ossia per parlare in modo veritiero, bisogna che gli sguardi e i pensieri indaghino in che modo la realtà è in Dio, per mezzo di Dio e per Dio»[11]. I principi morali oggettivati finiscono per smentire la loro universalità, visto che entrano in conflitto. Si è allora costretti a rinviare a quell'ordine ideale (la realtà in Dio), che è ispirazione e vocazione originaria da cui l'esistenza è costituita, e che va di volta in volta liberamente configurato nelle concrete circostanze.

L'inoggettivabilità delle massime morali significa che la loro verità o falsità è affidata al rischio dell'interpretazione. Non va invece assunta come premessa che inevitabilmente conduce al relativismo. E nemmeno si può giustificare il relativismo come posizione che consente di attenuare i conflitti morali. Se questo accade, è perché esso impoverisce l'esperienza morale, che vive della tensione fra le condizioni di fatto e un ordine altro, che ha la forza di farsi valere e di sopportare le contraddizioni a cui dà luogo precisamente perché si presenta come l'ordine vero, il che non significa che possa giustificare oggettivamente la sua pretesa di verità. Ma l'impegno nell'obbedienza alla norma, il travaglio della scelta, la stessa invenzione della norma, il senso di colpa e il pentimento, le cose cioè che fanno la sostanza dell'esperienza morale, si giustificano soltanto se all'ordine morale viene attribuita la maestà della verità. Una maestà che non può provenire nemmeno dalla semplice razionalità della legge.

3. *La verità filosofica*

Ora se l'oggettività non può essere la forma appropriata della verità nelle questioni morali, ancor meno lo può essere in quelle religiose e

11 D. Bonhoeffer, *Ethik*, a cura di E. Bethge, München, Kaiser Verlag, 1966, p. 387; trad. *Etica*, Milano, Bompiani, 1983, pp. 308-311.

filosofiche. In tali questioni, anzitutto, l'approccio non può che essere esistenziale, dal momento che in esse è in gioco il senso dell'esistenza, e questo senso è, di nuovo, non un oggetto ma un orizzonte che abbraccia l'esistenza pensante e che come tale non si può dire senza che sempre ecceda il detto. Ora proprio questa eccedenza comporta che la dimensione personale del dire sia insuperabile, e cioè che, proprio perché inesauribile, l'originario che ci abbraccia possa essere detto in infiniti modi, ciascuno dei quali è reso possibile ed è definito dal particolare approccio di ciascuna esistenza pensante. A ciò si potrebbe obiettare che neanche la metafisica tradizionale, pur avendo un approccio oggettivante, ha per lo più preteso di esaurire la comprensione dell'originario (uso questo termine per includere l'essere, Dio, la libertà, i diversi modi in cui il principio si è definito), riconoscendone l'inesauribile eccedenza, e però non ha tratto dalla sua inesauribilità la conseguenza che esso sia inoggettivabile. A questa obiezione rispondo che l'originario non può essere composto da un nucleo essenziale oggettivabile e da una parte eccedente e inesauribile. L'originario inesauribile non è scomponibile, ma è invece unitario nella sua inesauribilità. Esso perciò non può essere colto se non nella sua unità che pure si manifesta soltanto di volta in volta secondo un particolare profilo.

Se ora questa comprensione non parziale, ma tuttavia prospettica, dell'originario può essere vera, si dovrà dire che il concetto di verità non è riducibile a quello di oggettività: quest'ultimo vale solo per i fatti, per tutto ciò che, per quanto accessibile solo attraverso strutture soggettive, si lascia tuttavia oggettivare, cioè porre di fronte come definibile e comprensibile a prescindere dai peculiari approcci della singola esistenza pensante.

Ma potremmo spingerci più in là, mostrando come quello di verità oggettiva sia un concetto valido ma insufficiente di verità. Anzitutto perché i fatti si danno nella relazione con una totalità e perciò senza il riferimento ad essa la conoscenza che se ne ha è perlomeno insufficiente; in secondo luogo e soprattutto perché ogni cosa o insieme di cose potrebbe apparire non soltanto come appartenente a una totalità chiusa ma come manifestazione di un principio trascendente (e in quanto tale non sarebbe mai definibile in modo esauriente); in terzo luogo, come già si è detto, perché si potrebbe introdurre una distinzione fra come le cose stanno e come dovrebbero stare, e in questo caso si dovrà attribuire anzitutto al secondo termine il carattere della verità, perché esso esprimerebbe il vero essere delle cose. Questi ampliamenti del concetto di verità ne spostano il senso dalle cose come stanno in se stesse alla loro relazione con le altre cose, con la loro origine e con la loro destinazione.

4. *Naturalità della ragione?*

Giungiamo allora all'ultimo problema, se si dia un accesso non oggettivo alla verità, che però non rinunci alle istanze di controllo della ragione e con ciò all'universalità, un'universalità e una verità non più garantite dall'oggettività. La difficoltà di una risposta positiva alla questione spiega il successo del relativismo, e anche il fatto che talvolta si cerchi di rispondere a quel successo con un ritorno all'oggettività. È il caso in particolare dell'attuale ripresa del tema delle leggi naturali, ripresa peraltro molto spesso generica e carente di adeguata fondazione. Non sono chiare infatti le procedure di accertamento della naturalità e/o della razionalità di diritti e norme. Come si può dire che siano naturali e conformi a ragione? E, se si pretende che lo siano, non si è poi costretti a tacciare di irragionevolezza chi non le condivide? E, ancora, non vi è conflitto tra natura e ragione, come attesta il fatto che il giusnaturalismo è stato costretto a prendere, con Kant, la forma del giusrazionalismo? È vero che la natura può essere intesa come quell'ordine naturale, nel quale la ragione ha il primato sull'istintualità. Se si parla di ragione naturale, invece che semplicemente di natura, si evita il rischio di assumere come normative le leggi della natura animale con le conseguenze aberranti, ad esempio, di ritenere lecita, perché naturale, la superiorità del più forte.

Anche la naturalizzazione della ragione non è però priva di rischi. In primo luogo non riesce ad evitare del tutto la tentazione di affermare una continuità fra natura animale e ragione. Si pensi ad esempio a quel passo di Tommaso nel quale la preoccupazione di escludere dalla natura il male lo porta a giustificare la violenza (una violenza naturale ma forse non razionale) in essa presente: «Se s'impedissero tutti i mali, molti beni verrebbero a mancare nell'universo. Per esempio, non vi sarebbe la vita del leone, se non vi fosse la morte di altri animali»[12]. Ma, soprattutto, la naturalizzazione della ragione rischia di sottrarre la ragione stessa ad ogni istanza critica, dimenticando, prima ancora che quella di Kant, la lezione di Pascal riguardo ai "naturali" erramenti della ragione. L'antropologia sottesa all'idea della ragione naturale è un'antropologia che sempre più si è definita in opposizione all'antropologia cristiana, anche perché si è sviluppata come tentativo di porre rimedio alle guerre di religione rivendicando un'istanza, appunto quella della ragione naturale, sottratta alle pretese di verità delle religioni. In realtà si trattava, com'è noto, di un'eredità del pensiero cristiano, che aveva assunto ed elaborato un'eredità classica. Ora il fatto che quell'idea potesse

12 Tommaso d'Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 22, a. 2.

essere giocata anche in senso antireligioso (e sia pure per ragioni indiscutibilmente valide) dovrebbe mettere sull'avviso coloro che se ne vogliano riappropriare acriticamente all'interno di un orizzonte religioso.

La consapevolezza del rischio di questa riappropriazione affiora peraltro in maniera abbastanza evidente nella tesi secondo la quale la ragione naturale è garantita nel suo corretto funzionamento solo grazie alla fede. Dal che consegue che la ragione naturale, che in linea di principio potrebbe prescindere dalla fede, in linea di fatto non lo può. Mi pare che finisca per andare in questo senso la riflessione di Joseph Ratzinger sul tema del rapporto tra fede e ragione. La posizione di Ratzinger appare peraltro piuttosto equilibrata. Anzitutto egli aveva riconosciuto, nel celebre dialogo con Habermas, la difficoltà di un ritorno al diritto naturale osservando che «questo strumento risulta purtroppo spuntato» e rinunciando perciò a «far leva su di esso», anche se auspicava una ripresa del «problema se non possa darsi una ragione della natura e così un diritto naturale»[13]. Quel che resta fermo tanto nella lezione di Ratisbona quanto nel mancato discorso all'Università della Sapienza è la convinzione che vi sia oggi un rischio di resa di fronte alla questione della verità, pericolo riconosciuto anche dal pensiero laico più avvertito (Habermas ad esempio). In questo senso possiamo dire che quella crisi della ragione che ha attraversato gli ultimi decenni dando luogo ad esiti esplicitamente relativistici è a sua volta entrata in crisi. Questa crisi, che potremmo definire come "crisi della crisi della ragione", viene da lontano: Habermas già la riconosceva in un testo nel 1976 quando accusava la coscienza borghese di cinismo per essersi liberata (già con il positivismo giuridico) dei contenuti normativi, sottraendosi così alla possibilità di una critica immanente[14]. È in fondo quella stessa resa di cui parla Ratzinger quando osserva che «la ragione alla fine si piega davanti alla pressione degli interessi e all'attrattiva dell'utilità, costretta a riconoscerla come fine ultimo»[15]. Di qui la sua attenzione al servizio che la fede può prestare come potente sollecitazione alla ricerca della verità, a cui peraltro corrisponde, simmetricamente, il riconoscimento della ragione come «organo di controllo, movendo dal quale la religione deve necessariamente farsi purificare e ordinare continuamente»[16].

---

13 J. Ratzinger – J. Habermas, *Etica, religione e Stato liberale*, Brescia, Morcelliana, 2004, pp. 50 e 52.

14 Vedi J. Habermas, *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*, Frankfurt, Suhrkamp,1976, pp. 10-11.

15 J. Ratzinger , *Non voglio imporre la fede*, in "L'Osservatore Romano", 16 gennaio 2008.

16 J. Ratzinger – J. Habermas, *Etica, religione e Stato liberale,* cit., p. 55.

Si delinea allora, come dicevo, una posizione equilibrata, che tuttavia dal punto di vista del pensiero laico può apparire come ambigua: da un lato infatti si prospetta una ragione naturalmente aperta alla verità, al punto da poter svolgere un'opera di correzione delle deviazioni religiose, dall'altro si richiede un supporto della fede, senza la quale la ragione di fatto mancherebbe la verità. Ciò che si nasconde dietro a questa ambiguità è qualcosa di ben noto, che tuttavia non viene per lo più adeguatamente esplicitato impedendo così di trarne le conseguenze. È la dottrina cristiana del peccato originale, dottrina che, filosoficamente interpretata, significa che uomo e cosmo sono segnati da una frattura, che sconvolge la loro condizione e destinazione originaria, e che però questa frattura non ha un carattere naturale, cioè non è inscritta nella struttura originaria del mondo, perché ha la sua causa nella libertà, ma proprio per questo, cioè proprio perché non è necessaria, non è in linea di principio irreversibile. Ma allora nell'orizzonte cristiano, invece che richiamarsi indistintamente a un ordine naturale, occorrerebbe distinguere tre concetti di natura: la natura quale era originariamente secondo il progetto della creazione, la natura quale storicamente si dà e quella natura redenta di cui parla Paolo, quando scrive che la creazione, che «è stata sottomessa alla caducità […] nutre la speranza di essere lei pure liberata dalla schiavitù della corruzione, per entrare nella libertà della gloria dei figli di Dio» (Rom 8, 20-21). È chiaro che per il credente ad assumere carattere normativo dovrebbe essere la natura redenta, che è fondata su quella originaria, anche se non coincide con essa.

5. *Ermeneutica contro relativismo*

Il problema della possibilità di accesso a una verità non oggettivabile lo possiamo riprendere a partire da questa tesi teologica sviluppandola in termini filosofici. Una verità non oggettivabile è una verità ideale (potremmo anche chiamarla una verità del desiderio). Verità non oggettivabile in quanto orizzonte che ci abbraccia, ma anche, come già dicevo, verità del dover essere, verità cioè che sorregge e ispira una trasformazione del mondo senza potersi configurare come un progetto determinato, come un fatto futuro. Questa verità non oggettivabile non è semplicemente un telos interno alla natura quale a noi si dà, un telos leggibile nelle tracce di finalismo della natura, che possono rinviare a un ordine della libertà non semplicemente opposto a quello della natura. Essa è piuttosto un paradosso, perché una ricomposizione delle fratture del mondo non è nemmeno immaginabile, eppure si presenta con la forza di un'istanza normativa.

Ora una verità di ordine morale, religioso, filosofico (in senso speculativo) è, o può essere, in ultima istanza, una verità di questo tipo. Certamente si può obiettare che una tale presunta verità ha piuttosto l'aspetto di un'illusione. A questa obiezione non c'è alcuna risposta decisiva. Con Pascal si dovrà dire che per la ragione ci sono cinquanta probabilità su cento che Dio non esista, cioè che il mondo non abbia senso e non sia destinato a un senso, piuttosto che esista, e che si può decidere il dilemma solo attraverso una scommessa. Supponendo ora che non sia un'illusione, ci si potrà chiedere quale sia la via di accesso a una tale verità e quali siano le garanzie, le istanze di controllo, che la ragione può fornire, pur considerando che il presupposto della scommessa impedisce di conseguire una compiuta universalità. Ora la verità inoggettivabile è una verità che si offre soltanto all'interpretazione, ma l'interpretazione è un sapere sempre personale e prospettico, che però, come ho detto riprendendo una cruciale tesi di Pareyson, non è una veduta parziale ma una veduta sull'intero della verità sia pure da un particolare punto di vista, e solo per questo può essere considerata vera. Si dovrà allora parlare non di molte verità, come vuole il relativismo, ma di molte interpretazioni autentiche. Qual è il contrassegno dell'interpretazione autentica? Oltre ai contrassegni formali, quali la non contraddittorietà o la potenza esplicativa, va ricordata la sua capacità di entrare in un confronto non conflittuale con altre prospettive, dando luogo a un'universalità diversa dall'uniformità, un'universalità certamente più problematica e precaria ma anche più adeguata alla verità intesa nel suo senso ultimo.

Questa concezione della verità resiste alle obiezioni del relativismo ed anzi le rovescia mostrando la sua povertà. La verità che si dà nell'interpretazione non richiede infatti l'adesione a un'unica formulazione e nemmeno la traducibilità di una formulazione nell'altra. In questo senso accoglie una tesi del relativismo. Ma soprattutto appare chiaro come favorisca e dia fondamento alla possibilità di un confronto non conflittuale fra prospettive diverse. La verità inesauribilmente interpretabile è una verità che come tale riconosce la compatibilità e tendenziale convergenza di altre interpretazioni (cioè di altre prospettive sulla verità). In questo modo diventa il fondamento del dialogo rispettoso delle differenze, venendo incontro a un'altra esigenza del relativismo, che questo in realtà solo apparentemente può giustificare. Nel relativismo il fondamento del dialogo è infatti l'indifferenza di tutte le prospettive rispetto alla verità. Ma il dialogo diventa interessante, impegnativo e anche appassionante solo perché in esso è in gioco la verità. Così come il profondo rispetto reciproco che il dialogo esige è fondato sul riconoscimento della comune appartenenza alla verità e sul fatto che il rapporto con la verità è mediato dalla libertà. Ma solo una verità trascendente

è come tale una verità che lascia liberi: proprio perché non si lascia oggettivare, richiede la mediazione libera e creativa dell'interprete. Potremmo trovare qui un'applicazione del detto evangelico, "la verità vi farà liberi".

CAPITOLO 4
UNITÀ E PLURALITÀ DELLA VERITÀ NELLE RELIGIONI E NELLE FILOSOFIE

1. *La verità nelle religioni*

Nelle religioni la questione dell'unità del vero può non essere prioritaria, perché più in generale può non essere prioritaria la questione stessa della verità intesa in senso teoretico, dal momento che esse possono giustificarsi, sufficientemente o anzitutto, come pratiche di vita, come vie per la salvezza o come efficaci modalità di accesso al sacro. Da questo punto di vista le religioni possono anche riconoscersi reciprocamente e convivere pacificamente senza aspirare a diventare egemoniche o almeno senza condannare ed escludere le altre. Il simbolo più espressivo di questa possibile pacifica convivenza è stato il Pantheon romano. Una tale pacifica convivenza sembrerebbe possibile solo in una prospettiva politeistica, convivenza pacifica in quanto fondata sulla separazione delle competenze e sulla reciproca indifferenza: la divinità di un luogo o di un popolo non può come tale pretendere di diventare la divinità di un altro luogo o di un altro popolo. Se non si scatena un conflitto tra popoli, non c'è motivo di scatenare un conflitto fra le divinità.

È invece, come noto, il monoteismo ad essere imputato, per sua natura, di esclusivismo, dal momento che, anche quando non ponga in primo piano la questione della verità, non può non avvertire il conflitto delle diverse credenze religiose. E tuttavia l'istanza universalistica di cui i monoteismi sono portatori li può rendere attenti agli aspetti di verità delle altre religioni e a riconoscere la tendenziale convergenza delle molteplici prospettive religiose. Se in molti casi i monoteismi hanno invece assunto un atteggiamento ostile reciprocamente e rispetto alle altre forme di religione, la causa va rintracciata anzitutto nella loro commistione con istanze sociali, economiche, politiche, che hanno condotto a declinare l'istanza universalistica in senso esclusivistico. L'unità del vero è un'istanza universalistica, che può essere svolta in due modi opposti: o come istanza di convergenza, sia pure al limite, di prospettive teoriche e pratiche diverse oppure come affermazione di un'unica prospettiva assunta come la sola vera.

Limitandomi al monoteismo cristiano vorrei ora approfondire il modo in cui in esso si pone la questione della verità nella duplice dimensione che abbiamo indicato: quella pratico-salvifica, rispetto alla quale il tema dell'unità del vero resta in secondo piano, e quella universalistica, che invece lo evidenzia. E vorrei anche mostrare la convergenza delle due dimensioni. Per quanto riguarda la prima sembra in effetti che il concetto di verità conservi, soprattutto in Giovanni, anche una valenza teoretica, ad esempio quando Gesù dice che «la verità (aletheia) vi farà liberi» (Gv 8, 32) o quando dice: «Io sono la via, la verità e la vita» (Gv 14, 6). In questi passi la verità sembra distinta dal senso pratico che assume nell'esperienza religiosa (come libertà, via, vita), anche se in realtà la si può intendere facilmente come fedeltà e azione salvifica divina. Nelle Scritture in generale la verità si riferisce alla manifestazione della gloria di Dio e della sua opera di salvezza. La fede cristiana poi riconosce in Gesù l'espressione della fedeltà di Dio ('emet e hesed). La parola di verità è quella che ci genera (1 Gc 1, 18) e a cui dobbiamo corrispondere. Essa è perciò una verità a cui dobbiamo ubbidire (v. 1 Pt 1, 22), che dobbiamo mettere in pratica (1 Gv 1, 6), in cui dobbiamo camminare (v. 3 Gv 3-4). È infatti l'amore per la verità ciò che ci salva (2 Ts 2, 10). Dunque verità non è altro che la volontà e l'azione salvifica di Dio attraverso la sua parola ed è la sua stessa parola incarnata; anche lo Spirito è verità (1 Gv 5, 6), ma lo è proprio in quanto porta a compimento l'opera salvifica di Cristo. Se la verità in senso cristiano è la manifestazione della volontà fedele di Dio nella parola e nella sua opera, manifestazione per l'uomo e per la sua salvezza, allora rapportarsi alla verità cristianamente non significherà tanto pensarla e affermarla teoreticamente come verità, quanto piuttosto prestarle fiducia e collocarsi in essa.

Che questa concezione biblica della verità sia in contrasto con quella teoretica di origine classica si mostra nel modo più netto nel dialogo fra Gesù e Pilato: « "Per questo io sono nato e per questo sono venuto al mondo: per rendere testimonianza alla verità. Chiunque è dalla verità ascolta la mia voce". Gli dice Pilato: "Che cos'è la verità?"» (Gv 18, 37). Il contrasto è molto interessante, anche perché evidenzia come il teoreticismo della verità abbia condotto allo scetticismo: una considerazione pura e asettica della verità, anziché preservarla, la porta al disfacimento, perché la priva del sostegno della testimonianza. È come se si manifestasse il fatto che una verità che non si faccia realtà, che non possa convincere, una verità, più ancora, che non sia voluta e attestata da Dio stesso, è una verità che non si regge e viene soverchiata dal dubbio. Forse il disperare della verità espresso da Pilato nasconde il desiderio di un suo altro senso, che la sua declinazione puramente teoretica nell'orizzonte culturale che gli è proprio

gli rende impossibile percepire portandolo a ripiegare inevitabilmente nello scetticismo.

Quanto alla dimensione universalistica della verità cristiana, anch'essa si esprime anzitutto non in forma teoretica, ma in un modo che conferma il suo carattere pratico-salvifico: essa significa cioè la destinazione di tutti gli uomini alla salvezza, una destinazione che si consegue anche prescindendo da un'affermazione teoretica della verità cristiana, e cioè anche senza riconoscere Cristo, come risulta chiaramente dal famoso passo di Matteo 25, 31 sgg. sul giudizio universale. È una verità della prassi che corrisponde alla fedeltà di Dio, ma una verità che non richiede dichiarazioni o riconoscimenti teorici (Si può forse interpretare in questo senso anche il passo di Matteo 7,21: «Non chiunque mi dice: Signore, Signore, entrerà nel regno dei cieli, ma colui che fa la volontà del Padre mio che è nei cieli»). Questi passi fanno pensare a una verità che è universalizzabile proprio perché è una verità della prassi, che prescinde dall'adesione ai medesimi contenuti dogmatici, che invece potrebbero dividere. Quell'unità della verità che la via teoretica di Pilato non poteva conseguire e che sfociava perciò nello scetticismo viene riguadagnata nella prassi. Quella di chi dà da mangiare e da bere al povero, di chi visita il carcerato, eccetera, è un'universalità del sentire, dell'operare e dello sperare, che unifica al di là del riconoscimento dei presupposti religiosi, che quindi possono anche essere diversi.

C'è poi un secondo aspetto del cristianesimo, che apre a una possibilità di universalizzazione e di un'universalizzazione non esclusivistica, un aspetto che non riguarda la natura della verità (se cioè sia pratica o teorica) ma il rapporto con essa. È quello che è stato messo in luce da Schelling quando ha definito la differenza fra la religione mitologica e quella rivelata. La religione mitologica è per Schelling «la religione naturale» pensata come «l'inizio e la prima religione». Questa religione è «religione necessaria, cieca, non libera»[1]. Essa consiste in un processo da cui la coscienza è coinvolta senza poterlo in alcun modo dominare. Al contrario « la rivelazione viene pensata espressamente come qualcosa che presuppone un atto fuori della coscienza e un rapporto che la più libera delle cause, Dio, ha dato o dà alla coscienza non necessariamente, ma liberamente. Mitologia e rivelazione stanno tra loro come processo essoterico e storia interiore. Nel processo c'è mera necessità, nella storia c'è libertà»[2]. «La rivelazione è il processo attraverso il

1 F.W.J. Schelling, *Sämmtliche Werke,* a cura di K.F.A. Schelling, Stuttgart e Augsburg, Cotta, 1856-61, XIII, p. 193; trad. *Filosofia della rivelazione*, a cura di A. Bausola, Bologna, Zanichelli, 1972, I, p. 280.

2 Ibi*,* XIV, p. 3; trad. cit., II 113.

quale l'umanità viene liberata dalla religione cieca, non libera» e attraverso il quale viene preparato quello che per Schelling è il terzo stadio di sviluppo della coscienza religiosa e cioè «la religione libera, spirituale – la religione della libera intelligenza e conoscenza»[3]. Dunque Schelling vede nella religione rivelata un passaggio intermedio tra la religione cieca, che nel suo sviluppo dà luogo a formazioni diverse ma tutte ugualmente necessarie, e la religione filosoficamente compresa, nella quale la coscienza è libera rispetto al suo contenuto (il che peraltro non significa che debba prescinderne fino a diventare una religione puramente razionale).

Che rapporto ha questa libertà della religione rivelata con l'universalità? Andando al di là di Schelling potremmo dire che la libertà di rapporto con la rivelazione comporta una messa a distanza della coscienza rispetto ad essa, che rende possibile un'adesione consapevole e giustificata, a differenza di quanto accade alla coscienza mitologica che non ha possibilità di scelta e di adesione consapevole. Ora un'adesione libera, consapevole e giustificata (quella di cui sembra parlare la I Pt 3, 15, quando esorta ad essere «pronti sempre a rispondere a chiunque vi domandi ragione della speranza che è in voi») si apre a una universalizzabilità non solo pratica, ma anche teorica, si apre cioè alla questione della verità. E rende possibile anche una pluralità di approcci alla verità rivelata, proprio perché la verità è mediata dalla libera e personale reazione alla sua manifestazione. In questo modo non sarà impossibile attribuire alla fede religiosa la capacità di problematizzarsi e di tendere all'universale, all'unità del vero, senza con ciò escludere la particolarità dei diversi approcci religiosi.

La prima conferma di questa compossibilità di unità e pluralità del vero la si trova nella formazione stessa del cristianesimo: la rivelazione cristiana è presentata non in un unico testo, ma in quattro Vangeli, che dicono in modi molto diversi – non solo narrativamente ma anche teologicamente - il medesimo evento di verità, senza contare le lettere apostoliche e gli altri testi del Nuovo Testamento. È qui evidente la pluralità di approcci all'unica verità, che presuppone la libertà del rapporto, pluralità che è poi diventata molteplicità di riti, di chiese, di teologie e di spiritualità, una molteplicità peraltro intesa e vissuta in modi diversi e non sempre pacifici, ma che sarebbe contrario allo spirito della rivelazione cristiana volere ridurre a uniformità. Questa pluralità è presente già nell'ebraismo ed anzi vi si esprime in modo più netto e con minori difficoltà, probabilmente perché in esso la verità non ha assunto quella valenza più teoretica che è stata propria del cristianesimo ellenizzato. È una pluralità che sembra esplicitamente giusti-

3 Ibi, I, p. 193; trad. cit., I, p. 280.

ficata dal *Salmo* 62, 12: «Una parola ha detto Dio, due ne ho udite», e di questa apertura ermeneutica della Bibbia ha largamente profittato l'esegesi rabbinica. Nell'ebraismo peraltro l'unità della verità è stata in qualche modo surrogata dall'unità della tradizione e dell'appartenenza, unità che ha potuto tenere insieme le interpretazioni più contrastanti della Scrittura. Anche nell'Islam la pluralità si è ampiamente manifestata, sia pure all'interno di una concezione più rigida dell'oggettività della manifestazione della verità nella scrittura coranica.

Nel cristianesimo c'è invece la consapevolezza che la Scrittura contiene la parola di Dio e non coincide invece immediatamente con essa: la parola di Dio è già interpretata e mediata dallo scrittore e per questo si presenta nel Nuovo Testamento in testi diversi. Della natura ermeneutica della scrittura biblica la tradizione cristiana, e non solo quella protestante, è perfettamente consapevole. La costituzione conciliare *Dei Verbum*, se pure non giustifica espressamente un approccio ermeneutico al testo biblico, tuttavia ne evidenzia due presupposti e cioè il fatto che nella Bibbia la parola divina è mediata dalla parola umana e in secondo luogo (e di conseguenza) che la medesima verità vi si manifesta in forme diverse: «Poiché Dio nella sacra Scrittura ha parlato per mezzo di uomini alla maniera umana, l'interprete della sacra Scrittura, per capir bene ciò che egli ha voluto comunicarci, deve ricercare con attenzione che cosa gli agiografi abbiano veramente voluto dire e a Dio è piaciuto manifestare con le loro parole. Per ricavare l'intenzione degli agiografi, si deve tener conto fra l'altro anche dei generi letterari. La verità infatti viene diversamente proposta ed espressa in testi in vario modo storici, o profetici, o poetici, o anche in altri generi di espressione. È necessario adunque che l'interprete ricerchi il senso che l'agiografo in determinate circostanze, secondo la condizione del suo tempo e della sua cultura, per mezzo dei generi letterari allora in uso, intendeva esprimere ed ha di fatto espresso» (n. 12).

Sarebbe certamente molto diverso considerare le parole della Scrittura come le parole stesse di Dio: come tali non solo sarebbero immodificabili ma anche non interpretabili, perché ogni interpretazione sarebbe un distaccarsi dalla parola divina stessa. Al contrario proprio il dirsi umano della parola divina, il suo essere già un'interpretazione, sollecita la pluralità delle interpretazioni. La parola di Dio contenuta nella Scrittura eccede infatti la scrittura stessa: questa è vincolante e normativa in quanto manifestazione autentica della verità, ma di una verità che eccede quella scrittura e che quindi, a sua volta, può essere inesauribilmente interpretata. E, di conseguenza, la parola biblica non solo è un'interpretazione della parola di Dio, ma anche si costituisce, nell'Antico come nel Nuovo Testamento,

come una progressiva autointerpretazione. C'è una dimensione ermeneutica interna alla Bibbia, per la quale la medesima verità si sviluppa in un generarsi interno della scrittura: è una scrittura che cresce su se stessa, che reinterpretandosi si deposita come nuova scrittura, che non si definisce cioè come semplice interpretazione di un testo precedente, ma invece assume la stessa pretesa di autorevolezza, la stessa normatività, del testo da cui dipende. L'interpretazione in questo caso non è una riscrittura, ma una nuova scrittura, anche se rinvia alla precedente.

2. *Conflitto e raccordo tra cristianesimo e filosofia*

Questi elementi costituiscono un ponte tra cristianesimo e filosofia, nel senso che il cristianesimo non ostacola, ma al contrario può favorire la libertà del rapporto con la verità, libertà essenziale alla filosofia, e può anche orientare verso una concezione allo stesso tempo unitaria e articolata della verità stessa. Il conflitto tra cristianesimo e filosofia interviene invece quando si contrappongano una verità religiosa intesa soltanto come rivelata e non anche, di conseguenza, offerta al libero assenso, e una verità soltanto prodotta dalla ragione, e non semplicemente da essa riflessa ed elaborata criticamente. Tanto la convergenza quanto il conflitto sono peculiari del cristianesimo. Per illuminare meglio la questione occorre partire dal diverso modo in cui si definì il rapporto tra religione e filosofia in Grecia. Qui il passaggio alla filosofia avvenne attraverso una frattura intervenuta nella coscienza mitica, una frattura non tanto nei contenuti quanto piuttosto nella forma della coscienza, nel senso che il mito fu per lo più non ripudiato ma reinterpretato. Socrate respinge nettamente l'accusa di ateismo e l'atteggiamento generale del pensiero greco è tutt'al più quello di una critica dell'antropomorfismo, esplicitata a partire da Senofane. Un vero e proprio conflitto non ha luogo, proprio perché la filosofia è un'elaborazione razionale della coscienza mitica e non nasce da un'opposizione della ragione a un'altra fonte di verità, qual è invece per il cristianesimo la rivelazione. Come ho ricordato attraverso Schelling, il mito è una condizione, per così dire, naturale della coscienza, e come tale non può avanzare pretese di verità contrapposte a quelle della filosofia.

Ora l'opposizione della rivelazione biblica, ebraica e cristiana, alla coscienza mitica non è semplicemente un contrasto fra religioni diverse, perché si configura piuttosto come una forzatura esercitata da una fonte di verità altra rispetto alla credenza naturale, che è quella mitica. E il cristianesimo come si oppone alla coscienza mitica naturale, così si oppone

(anche se non sempre l'ha fatto chiaramente) a una ragione semplicemente naturale, che da quella coscienza certo si distacca ma non si pone veramente in contrasto. Se il cristianesimo si è presentato, in Paolo, come follia per la ragione, ciò dipende da una certa sua innaturalità, quella innaturalità che è già espressa dalla Torah, da quella legge che contrasta con le tendenze naturali di cui le religioni mitologiche erano espressione, una innaturalità che isola Israele da tutti gli altri popoli.

Rispetto alla religione mitica il cristianesimo è allora da un lato, e cioè per i suoi principi di libertà e di universalità, più aperto alla filosofia e dall'altro, per la sua innaturalità, più ostile. Si spiega così il rapporto dialettico che ha intrattenuto con la ragione, oscillando dalla pretesa (con i primi Padri della Chiesa) di presentarsi come la vera filosofia, all'opposizione polemica, ugualmente presente nei Padri, fino alla reciproca influenza. Nel confronto con la filosofia il problema dell'unità della verità, che è proprio della filosofia, ma, come si è detto, è anche presente nell'universalismo cristiano, si profila più acutamente proprio come esigenza di accordare le verità razionali con le verità rivelate. Una parte significativa del pensiero medioevale e moderno è attraversato dal problema dell'unità e pluralità della verità a partire proprio dal rapporto tra verità razionali e verità rivelate. Le soluzioni proposte vanno dal concordismo all'esclusione reciproca, ma anche si profila la tensione fra esigenza dell'unità della verità e possibilità di formulazioni plurali.

Possiamo però esaminare il problema del raccordo e del conflitto tra verità rivelata e verità razionale anche sotto un altro profilo, che riprende la valenza prevalentemente pratico-salvifica delle verità religiose. Ci possiamo chiedere cioè non se la comprensione religiosa della verità possa aprirsi a quella teoretica propria della filosofia, ma invece se la filosofia non possa e non debba incontrare la concezione religiosa della verità. E in effetti la filosofia non è stata molte volte e giustamente intesa anche come orientata a una destinazione pratica o, prima ancora, come ispirata da istanze pratiche che riguardano le opzioni ultime dell'esistenza, e tra queste ovviamente anche da quelle religiose?

Se approfondiamo quest'ultimo punto possiamo vedere meglio come l'esperienza religiosa possa condizionare nell'essenziale la comprensione filosofica della verità, anche se resta la differenza per cui la religione non è costretta a porsi il problema della verità e della sua unità e, prima ancora, il problema dell'accertamento e della giustificazione della nostra comprensione della verità. Approfondire questo punto significa riconoscere che, prima della filosofia, la verità è già da sempre presente nel discorso e nella prassi dell'uomo, e che solo una filosofia presuntuosa può pensarsi come creatrice

di verità. Intesa nel suo senso ultimo e cioè come dischiudersi dell'essere e del suo senso, la verità non è una proprietà della proposizione, ma l'ambito in cui siamo e pensiamo e che appella e orienta la nostra esistenza e il nostro pensare. La verità dunque ci precede e ci sovrasta, non è nostra scoperta, ma è essa stessa la condizione della nostra possibilità di dirla. In questo senso la verità è per noi rivelazione e in questo c'è continuità con l'esperienza religiosa intesa nel senso più ampio e purché rivelazione sia intesa non semplicemente come trasmissione di un messaggio, ma come dischiudersi di un senso che tocca alla ragione dispiegare e interpretare. Su questi temi torneremo. Per ora limitiamoci a dire che la religione, benché attraversata dalla questione della verità, può non tematizzarla, può credere vero ciò in cui crede senza problematizzarne il fondamento e senza nemmeno problematizzare la compresenza di molte istanze di verità, senza cioè porre il problema dell'unità del vero. Mentre invece proprio la molteplicità e l'assenza di giustificazione teorica delle diverse pretese di verità è ciò che fa problema alla filosofia o, ancor più, è ciò che ha generato la domanda filosofica sull'unità del vero.

3. *Unità e pluralità della verità nella filosofia*

A quella domanda la filosofia, com'è noto, ha dato molteplici e contrastanti risposte, che vanno dall'affermazione rigida dell'unità fino alla stessa intenzionale (e in questo senso ancora filosofica) dissoluzione della verità. Quest'ultimo esito, che sembra smentire radicalmente la vocazione della filosofia, si è affacciato già nel pensiero antico e si è riproposto negli ultimi decenni, ad esempio attraverso quella impropria generalizzazione dell'ermeneutica, che, mediata da una ripresa di Nietzsche, ha condotto verso una soppressione nella verità a favore dell'interpretazione, una soppressione così generalizzata da coinvolgere anche l'epistemologia. Questo esito prende oggi la forma del relativismo, che trova le sue motivazioni più forti, più che negli esiti dell'antropologia culturale, nell'uso intollerante e anche violento che religioni e culture fanno talvolta della verità. Di fronte ai pericoli di intolleranza e violenza sembra a molti che la via del relativismo sia l'unica praticabile per garantire pace e giustizia. Ora però il relativismo assume come indiscutibile il fatto che religioni e culture abbiano un carattere intollerante e violento, invece di considerarlo un semplice rischio. A ciò si aggiunge che, riguardo alle concezioni della verità, il relativismo assimila alle religioni anche la filosofia senza riconoscere che proprio la filosofia è il luogo in cui si confrontano le diverse pretese di

verità precisamente a partire dall'esigenza di problematizzarle in vista del conseguimento di un punto di vista universale.

Il relativismo peraltro fa valere in filosofia un'istanza non solo di tolleranza ma anche di pluralità delle manifestazioni del vero, che può liberare dalla tentazione di irrigidire il senso della sua unità. Ma è necessario che quella pluralità sia resa compatibile con l'unità, perché sostenere semplicemente che vi sono molte verità equivale a negare la verità stessa: quale differenza vi sarebbe infatti rispetto alle semplici opinioni e alle apparenze? Se non è una, non contraddittoria, universale, allora non è nemmeno verità; si dovrà tutt'al più parlare di molteplici pretese di verità. Non credo tuttavia che sia da ciò legittimo concludere che per salvaguardare l'unità del vero lo si debba ridurre ad un'unica formulazione considerando falsi tutti i tentativi di formularlo diversamente.

Nemmeno poi è accettabile quella che può apparire come una via intermedia fra unità e pluralità del vero, quella cioè che afferma la verità ultima come risultato della sintesi di verità parziali. Occorre però precisare il concetto di verità parziale. Con esso si può intendere la registrazione di alcuni dati che descrivono un fatto senza darne una spiegazione compiuta, spiegazione che è possibile da ultimo solo attraverso il rinvio alla totalità. Entro questi limiti si può parlare di verità parziale. Diverso è il caso in cui con essa s'intenda una comprensione parziale che però pretenda di essere comprensione della totalità e che andrebbe integrata con altre visioni altrettanto parziali. In questo caso trattandosi di visioni della totalità non si può parlare di verità parziali, ma piuttosto di errori. E allora la verità risulterebbe da una somma di errori. Per fare un esempio, basti pensare a come Pascal ha mostrato che la verità non si ottiene sommando razionalismo dogmatico e scetticismo, considerati, come in effetti possono apparire, verità parziali, perché piuttosto si escludono a vicenda; si tratterà allora di trovare un nuovo principio che renda ragione delle istanze di ciascuna delle due correnti. Se il vero risultasse dagli opposti errori, allora finirebbe per essere un prodotto dell'errore: in questo modo per salvaguardare la pluralità delle manifestazioni del vero, si finirebbe per distruggere il vero stesso.

Il relativismo e la concezione della verità come integrazione di verità parziali sono imparentate, al di là dell'apparente contrasto, con due visioni più tradizionali della verità, rispettivamente con la radicale affermazione dell'ineffabilità del vero (che relativizzerebbe tutte le sue formulazioni), e con l'affermazione dell'unicità della formulazione del vero (che potrebbe risultare anche dall'integrazione delle cosiddette verità parziali). In realtà tutte e quattro queste concezioni hanno un decisivo punto di convergenza, e cioè la mancanza di distinzione tra la verità e le sue manifestazioni, tale

che affermare la prima significa negare le seconde e viceversa. Il relativismo. per affermare la pluralità delle formulazioni della verità, deve alla fine rinunciare alla verità stessa; il dogmatismo che ritiene conseguibile la formulazione unica della verità deve confinare la molteplicità delle prospettive nell'apparenza; la concezione per la quale la molteplicità concorre al vero solo nell'ambito della totalità implica che ciascuna posizione per sé presa sia falsa e solo nell'integrazione con le altre acceda all'unica adeguata formulazione della verità; e infine la tesi dell'ineffabilità della verità ne salvaguarda l'unità solo al prezzo di squalificarne tutte le formulazioni. In tutti e quattro i casi si muove dal presupposto che l'unità della verità implichi l'unicità della sua formulazione, se non addirittura l'impossibilità di ogni formulazione quando si tema che ogni formulazione rischi di compromettere quell'unità.

Per non perdere le plausibili ragioni del pluralismo delle manifestazioni della verità e d'altra parte non comprometterne l'unità di fondo, occorre non restringere il suo significato a quello oggettivistico. Come si è visto nel capitolo precedente, la verità oggettiva (sostanzialmente unica) è un attributo delle proposizioni che adeguano un fatto o aspetti di esso in modo determinato e inequivoco oppure di proposizioni logiche coerenti con il sistema assiomatico cui appartengono. Essa vale per i fatti (oltre che per le costruzioni logiche), in quanto, pur essendo accessibili solo attraverso strutture soggettive, si lasciano tuttavia oggettivare, cioè definire in modo univoco ed esauriente, tanto che le proposizioni che li descrivono possono essere formalizzate. Ma quello di verità oggettiva è un concetto valido ma insufficiente di verità, del tutto inadeguato a un concetto ontologico di verità. E ciò non soltanto nel senso di un discorso che verte sull'essere o sull'originario comunque definito, ma nel senso di una verità del discorso che si riconosce come originata da un evento manifestativo al quale più originariamente e più propriamente spetta il nome di verità. Su questo punto non ci si può non richiamare a Heidegger, in qualunque modo poi si voglia valutare il contenuto della sua comprensione dell'essere: egli ha mostrato che il concetto di verità come adeguazione o corrispondenza, e più in generale il concetto di verità come attributo della proposizione, presuppone un suo senso ontologico. La verità come proprietà della proposizione presuppone una verità come proprietà dell'essere, come sua disposizione o come suo senso. È soltanto nell'uscita dell'essere dalla latenza, nella sua apertura, che si trova la ragione ultima anche di quel corrispondere che si definisce nella forma della proposizione che si accorda con i fatti.

Ora del senso ontologico della verità va detto anzitutto che è il senso più propriamente filosofico. Ma se la verità va intesa come manifestazione

dell'essere (o dell'originario), che il discorso interpreta e custodisce, ciò comporta la sua inoggettivabilità. La verità filosofica non ha, o non dovrebbe avere, il carattere di oggettività già per il semplice fatto che ogni oggettivazione lascia fuori di sé la soggettività, il che non è compatibile con la verità in quel senso ultimo, un senso onniabbracciante e precedente la stessa distinzione di soggetto e oggetto. Proprio per questo è una verità (come verità dell'essere) che non può essere detta (come verità del discorso) senza che sempre ecceda il detto o meglio senza che nel detto si condensi un'inesauribilità di rimandi. Perciò questa eccedenza comporta che la verità (la manifestazione dell'essere) sia compresa in modo inesauribile, e dunque possa essere detta in infiniti modi, ciascuno dei quali è reso possibile ed è definito dal particolare approccio di ciascuna esistenza pensante.

Parlare di formulazione non oggettiva non significa tuttavia escludere l'intenzionalità del discorso veritativo, ma intenderla come indiretta e inesauribile. Ciò che si può dire della manifestazione dell'essere è indiretto perché essa coinvolge chi lo dice e perciò ciò che si dice è momento della manifestazione più che sua rappresentazione, e in secondo luogo, proprio per questo, e cioè proprio perché l'essere eccede e trascende il discorso che lo concerne, questo discorso in linea di principio non lo può mai esaurire. Una tale intenzionalità non può dare luogo a una corrispondenza, che implica un punto di vista, che qui non si dà, da cui abbracciare i due termini corrispondenti.

Dire che c'è verità in senso ontologico significa dire non semplicemente che l'essere si è manifestato, ma anche che si è reso accessibile nel suo senso e che questo senso è un'unità che unifica compiutamente il molteplice della manifestazione. Se il mondo fosse non senso, allora non si potrebbe dire di esso alcuna verità. La verità ha in ultima istanza un significato positivo, perché la manifestazione di un non senso produce incoerenza, incomprensibilità, illusione. Se non vi fosse senso, il vero non sarebbe uno e allora non sarebbe più vero, o, detto altrimenti, se dell'essere si dessero molti sensi non unificabili, allora si darebbero molte pretese verità, nessuna delle quali è la verità, perché non è in grado di abbracciare il tutto. Dire che Dio esiste è allora un modo per dire che si dà verità, un'unica verità. Il dilemma non è fra due verità, che Dio esista o che non esista, ma fra verità e non verità: dire che Dio non esiste non è una possibile verità, ma la rinuncia alla verità.

CAPITOLO 5
ACCORDO E DISACCORDO IN ERMENEUTICA

1. *Forme del disaccordo*

Nel pensiero ermeneutico la questione dell'accordo e del disaccordo si pone in modo diverso rispetto al modo in cui si pone nel pensiero scientifico. In questo l'accordo fra due o più interlocutori è in linea di principio inevitabile quando essi abbiano seguito le procedure prescritte da un paradigma scientifico e da un metodo di indagine condiviso. E non si dà ovviamente disaccordo quando si usino formulazioni diverse e però una formulazione sia traducibile nell'altra. Il disaccordo è invece inevitabile quando, usando schemi concettuali diversi, in un caso si ha accesso a certi fatti e nell'altro non lo si ha. È ciò che avviene quando si confrontano paradigmi scientifici diversi in un'epoca di rivoluzioni scientifiche. Si pensi ad esempio alla disputa sul vuoto fra Pascal e il gesuita padre Noël ma anche Cartesio. Si trattava di un disaccordo insuperabile perché uno dei due paradigmi scientifici, quello antico, non rendeva accessibile l'oggetto della disputa, e cioè il vuoto. Allo stesso modo si può dare disaccordo quando una scienza pretende di estendersi ad ogni ordine di fatti, come quando la fisica cerca di ridurre ai suoi schemi concettuali i fenomeni biologici. Anche qui avremmo un disaccordo e un conflitto determinato da schemi concettuali diversi, disaccordo peraltro superabile quando si riconosca che un solo schema non è in grado di rendere accessibile ogni ordine di fatti. Ma su questi temi rimando all'analisi del relativismo concettuale di Marconi, di cui si è già parlato.

Diverso è il caso del sapere ermeneutico, nel quale l'alternativa accordo/disaccordo non esaurisce tutte le possibilità, o meglio: in certi casi accordo e disaccordo assumono un senso diverso e, diciamo provvisoriamente, meno netto di quello che assumono nel sapere scientifico o in generale nel sapere che concerne i fatti, dove significano coincidenza o diversità di giudizio. Del resto l'accordo (e, conseguentemente, il disaccordo) assume nel linguaggio comune anche altri significati, ad esempio quello di convergenza di elementi diversi, e che restano diversi, in un

unico risultato. È ad esempio il senso musicale dell'accordo come suono risultante dalla simultaneità di più suoni; o anche il senso commerciale o politico come pattuizione risultante dalla combinazione non contraddittoria di istanze diverse. L'accordo in ermeneutica ha in comune con queste forme di accordo il riferimento a prospettive diverse, che non sono reciprocamente convertibili ma non si escludono, mentre l'accordo scientifico o, più in generale. l'accordo sui fatti tende all'identità o alla convertibilità delle affermazioni. Ma, a differenza di quello musicale o di quello commerciale o politico, l'accordo ermeneutico non produce mai una sintesi, un risultato unico in cui le diversità convergono (e in questo senso l'accordo ermeneutico può avere l'aspetto del disaccordo), mentre a sua volta la diversità ermeneutica, come vedremo, in certi casi non esclude un sostanziale accordo mentre in altri casi è una divergenza più radicale di quel disaccordo che si può verificare nell'accertamento dei fatti e nella loro spiegazione scientifica.

2. *I temi del sapere ermeneutico*

La specifica configurazione del disaccordo e dell'accordo in ermeneutica dipende dalla specificità dei suoi temi e dal senso e dalla portata del suo concetto di verità. Come si è visto, la filosofia ermeneutica, almeno nei suoi primi grandi esponenti, non ha escluso, seguendo in ciò un'indicazione di Heidegger, il concetto di verità oggettiva, relativo ai fatti: l'ha considerato un concetto di verità valido e tuttavia non esauriente e non primario. In prospettiva ermeneutica la verità si disloca al di là della distinzione soggetto-oggetto: essa è cioè l'unità che precede la loro distinzione e non la relazione di corrispondenza del soggettivo all'oggettivo. Così l'interpretazione di testi letterari o di eventi storici (sono i temi su cui di preferenza lavora l'ermeneutica di Gadamer) avviene a partire da una tradizione culturale e storica dalla quale essi traggono, riattualizzandola, il loro senso, una tradizione che non si lascia oggettivare, perché è il presupposto in cui già da sempre siamo e che precede e condiziona ogni operazione interpretativa (è una precomprensione). In questa reciproca appartenenza di soggetto e oggetto[1] non si può più parlare di oggettività del comprendere.

Per questo Ricoeur, muovendo da Husserl, sottolinea il riferimento alla *Lebenswelt* come strato di esperienza anteriore al rapporto soggetto-

1 Vedi H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen, Mohr, 1975[4], p. 437, trad. a cura di G. Vattimo, Milano, Fabbri, 1972., p. 527.

oggetto. Per Pareyson infine tema dell'interpretazione è propriamente la verità intesa nel senso di origine e totalità trascendente. È quella verità che si dà non solo nell'esperienza religiosa, ma anche in forme di esperienza più comuni. Pareyson ne evidenzia quattro: l'esperienza della natura come totalità che ci include e ci sovrasta, quella della legge morale come principio indisponibile e costitutivo della nostra libertà, quella della storia che anch'essa ci include e sovrasta rendendoci indisponibili tanto il futuro quanto il passato, e infine quella dell'inconscio che precede la coscienza e non si lascia mai compiutamente dominare[2].

L'inoggettivabilità dei contenuti del sapere ermeneutico non li confina nella sfera dell'indicibile, ma piuttosto in quella dell'inesauribilità del loro dirsi. L'ermeneutica è ugualmente lontana dall'oggettivismo e dall'ineffabilismo, che è poi il rovescio del precedente, col quale condivide il presupposto che ciò che non si può oggettivare non si può dire. L'interpretazione esce da questa alternativa in quanto comprensione indiretta, vale a dire comprensione non dell'oggetto stesso ma del modo in cui l'oggetto inesauribile modifica il soggetto conoscente, di modo che l'oggetto non è propriamente oggetto, perché costituisce il soggetto e non gli sta semplicemente di fronte, mentre il soggetto, per la stessa ragione, non è propriamente soggetto. Poiché quella ermeneutica è una comprensione nella quale l'oggetto si dà soltanto attraverso il coinvolgimento e la reazione del soggetto, si tratterà di una comprensione che ha un carattere personale. Non vi è più infatti un soggetto puro che ha uno sguardo neutrale sull'oggetto, ma un soggetto già affetto dall'oggetto, un'affezione che, precedendo ogni intenzione oggettivante, coinvolge le particolarità individuali del soggetto stesso. Non possiamo dire l'inoggettivabile come tale, ma solo la nostra esperienza di esso o meglio il nostro esserne affetti: perciò il sapere ermeneutico ha sempre un carattere indiretto e personale.

Se le interpretazioni hanno sempre questo carattere, non si può giungere a un loro accordo nel senso della coincidenza o della convertibilità delle comprensioni e nemmeno nel senso della composizione e integrazione. Resteranno sempre differenze irriducibili e incomponibili, che possono apparire disaccordi, ma questo è un modo improprio di intendere il disaccordo, che implica sempre l'incompatibilità delle formulazioni, cosa che non si può dire o non si può sempre dire delle diverse interpretazioni.

2 Vedi L. Pareyson, *Ontologia della libertà*, pp. 90-93.

3. *La pluralità delle interpretazioni tra accordo e disaccordo*.

a) *Ricoeur*

Come intendere allora le differenze di interpretazione? Esaminiamo i diversi modi di intenderle in Ricoeur, Pareyson e Gadamer. Ricoeur ha introdotto un'articolazione delle interpretazioni, che ne prevede, come dice il titolo di una delle sue opere più note, il possibile conflitto, nel senso di una radicale divergenza delle direzioni. L'interpretazione è intesa da Ricoeur come «discernimento di un senso nascosto in un senso apparente»[3]. Il suo oggetto sono i simboli e per simbolo Ricoeur intende «ogni struttura di significazione in cui un senso diretto, primario, letterale, designa per sovrappiù un altro senso indiretto, secondario, figurato, che può essere appreso soltanto attraverso il primo»[4]. Ora il conflitto delle interpretazioni non nasce dalla diversità dei simboli, ma dalle diverse metodologie e finalità interpretative. Ricoeur ne distingue tre: l'interpretazione archeologica, quella teleologica e quella escatologica, e aggiunge che i veri simboli implicano tutte e tre le ermeneutiche[5]. Tra l'ermeneutica archeologica, e cioè la psicoanalisi, e quella teleologica, che consiste in un movimento analogo a quello della hegeliana *Fenomenologia dello spirito*, e cioè in un'interpretazione progressiva delle figure simboliche, di modo che ogni figura trovi la sua verità nella figura successiva, vi è opposizione perché vanno in direzioni opposte. La psicoanalisi infatti regredisce verso l'arcaico, la teleologia avanza verso figure sempre più ricche e significative. Ancora più opposta alla psicoanalisi è l'ermeneutica escatologica, che è un'ermeneutica del sacro, che vede nei simboli religiosi il supremo contenuto di verità invece che l'illusione di cui parla la psicoanalisi.

Lo specifico apporto di Ricoeur al tema del disaccordo è l'individuazione di questo possibile conflitto delle interpretazioni. Fra i tre diversi tipi di interpretazione non vi è in linea di principio un disaccordo, perché esse non si escludono reciprocamente: ciascuna ha il proprio ambito di verità. Il disaccordo interviene quando esse si pensano come esclusive, in particolare quando l'interpretazione psicoanalitica confina le altre interpretazioni nella sfera delle illusioni.

3 P. Ricoeur, *Le conflit des interprétations*, Paris, Seuil, 1969, p. 260; trad. *Il conflitto delle interpretazioni*, Milano, Jaca Book, 1977, p. 279.
4 Ibi, p. 16; trad. cit., p. 26.
5 Vedi Ibi, pp. 27-28.

b) *Pareyson*

Pareyson accentua la differenza tra le diverse forme di interpretazione, al punto che, a differenza di Ricoeur, non considera più propriamente interpretazione la psicoanalisi. Questo perché egli intende l'oggetto dell'interpretazione non semplicemente come rappresentazione che contiene un senso nascosto all'interno di un senso apparente, ma piuttosto come rappresentazione che contiene un'infinità di senso. La psicoanalisi è assunta da Pareyson (che ovviamente non poteva tener conto delle sue declinazioni più recenti, ad esempio alla Bion) in un senso analogo a quello della critica dell'ideologia, e cioè non propriamente come pensiero interpretante, ma come pensiero demistificante, che riporta le rappresentazioni alla loro origine nell'inconscio o negli interessi materiali. La demistificazione conduce a un significato altro rispetto a quello proprio della rappresentazione analizzata, un significato nel quale quella rappresentazione viene ridotta e oggettivata. Al contrario l'interpretazione porta alla luce significati nascosti ma non altri rispetto a quelli immediatamente espressi dal simbolo. Anche nella prospettiva di Pareyson, come in quella di Ricoeur, fra interpretazione e demistificazione non vi è disaccordo, perché si tratta di ordini diversi di verità. Il disaccordo interviene soltanto quando si voglia assegnare esclusivamente al pensiero oggettivante della demistificazione la capacità di accedere alla verità.

Restando all'interno di quelle che Pareyson considera propriamente interpretazioni (e cioè quelle che hanno per oggetto la verità nel suo senso ultimo), si può dire che fra di esse non si dà propriamente disaccordo, ma piuttosto diversità di prospettive sulla verità. Non si dà propriamente disaccordo, perché la verità è una e unica mentre sono molteplici le sue interpretazioni, interpretazioni che, se sono tali, non fanno che manifestare la verità dal loro particolare punto di vista. Se non si dà disaccordo, non sembra però appropriato affermarne l'accordo, dal momento che le diverse interpretazioni hanno ciascuna un profilo definito, irriducibile a quello delle altre e quindi non traducibile nel loro linguaggio, e nemmeno esse sono integrabili come se fossero parti dell'unica verità totale. In questo caso infatti non sarebbero più manifestazioni della verità e delegherebbero questa pretesa a un punto di vista superiore capace di abbracciarle tutte.

Secondo l'ermeneutica di Pareyson il vero e radicale disaccordo è quello tra interpretazione della verità e ideologia (non demistificazione dell'ideologia, rispetto alla quale – come nel caso della psicoanalisi - vi è semplicemente diversità di obiettivi e anche di livelli di verità). Il vero disaccordo è, cioè, tra pensiero rivelativo e pensiero puramente espressivo quale è l'ideologia. Nell'ideologia il pensiero ermeneutico vede l'errore nel senso

più proprio, cioè quello che nasce da una falsificazione e da un pervertimento della verità, cioè un difetto di verità, che nasce non semplicemente da imprecisione o da errori logici facilmente correggibili oppure anche da una concezione più ristretta, oggettivistica, della verità, ma invece da una negazione profonda che si occulta e si rende irriconoscibile.

Una cosa molto diversa è quello che appare come disaccordo fra le diverse interpretazioni, ma che è invece piuttosto quello che più propriamente si può chiamare lo spazio del dialogo. Accordo e disaccordo nell'orizzonte del pensiero oggettivante tendono rispettivamente alla semplice identificazione e alla semplice esclusione reciproca. Il confronto con un'interpretazione diversa rende invece possibile, in prospettiva ermeneutica, un approfondimento della propria interpretazione e anche il riconoscimento della verità dell'altra pur nell'impossibilità di farla propria. Il carattere personale di ogni interpretazione comporta che ciascuna colga la verità sotto un particolare profilo, che inevitabilmente mette in ombra altri profili che ad altri interpreti appaiono più essenziali. Ciò che si produce non è possibile definirlo come disaccordo ma forse neanche come accordo. Non si può parlare di accordo né nel senso di convertibilità reciproca delle formulazioni né nel senso musicale di convergenza dei diversi nel produrre un unico risultato. Le diverse interpretazioni non si fondono qui in un'unica interpretazione, ma piuttosto, mentre restano ciascuna diversa e distinta, si manifesta tra di esse una sorta di familiarità, che è la coappartenenza a un unico ordine di verità. Familiarità che non esclude il rischio di disaccordo, disaccordo che appare tale anche per l'impossibilità di individuare un criterio di autenticazione delle interpretazioni, senza contare le imprecisioni e le possibili contaminazioni con il pensiero ideologico, che favoriscono le divergenze. E tuttavia si evidenzia la possibilità di una figura irriducibile all'accordo e al disaccordo, che possiamo chiamare del confronto simpatetico, dell'alterità non escludente, del riconoscimento reciproco. Che è poi, come dicevo, l'unica condizione del dialogo. Il dialogo ha senso unicamente se si riconosce di essere accomunati da un unico orizzonte di verità, se si ritiene di potere approfondire la propria comprensione della verità nel confronto con le altre comprensioni, mentre non ha senso se si nega l'appartenenza allo stesso orizzonte di verità o se si mira alla sopraffazione invece che all'ascolto attento delle prospettive altrui.

c) *Gadamer*

Anche Gadamer sposta l'attenzione verso il dialogo, al di là dell'accordo e del disaccordo, sostenendo che il fenomeno ermeneutico ne implica

l'originarietà[6] e che il linguaggio ha il suo vero essere solo in esso, cioè nel dialogo come esercizio dell'intendersi, all'interno del quale viene manifestato il mondo[7]. Una tesi questa che, com'è noto, ha una portata ontologica, perché per Gadamer l'essere è linguaggio, non nel senso che si riduca a linguaggio, ma nel senso che ha un carattere autorappresentativo senza con ciò distinguersi da se stesso[8]. Dunque per Gadamer, poiché il linguaggio ha una portata ontologica e poiché è essenzialmente dialogico, il dialogo non è una semplice possibilità ma una struttura ontologica.

L'esperienza della comprensione conduce a questa conclusione, perché, se è vero che essa è attraversata da difficoltà e disturbi, è altrettanto vero che «l'essere d'accordo è sempre presupposto laddove vi sia disturbo dell'accordo», disturbo che fa passare dal «tacito accordo» al «cosciente voler comprendere»[9]. Mi sembra significativo che Gadamer parli di «disturbo dell'accordo»[10] o di «disturbi nella comprensione»[11] piuttosto che di disaccordo. I disturbi possono anche essere profondi, come nel caso della nevrosi o dell'ideologia. Ma la terapia della nevrosi e la critica dell'ideologia tendono a ristabilire la comunità di comprensione attraverso un sapere esplicito del disturbo: queste «forme del ristabilimento […] confermano proprio con ciò la funzione costitutiva del comprendere»[12]. Queste tesi sono contenute in un saggio del 1970, *Linguaggio e comprensione*. In un testo molto più tardo, del 1994, *Ermeneutica sulle tracce*, Gadamer esprimendo la difficoltà del suo confronto con Derrida, un pensatore che pure egli considera riconducibile all'ermeneutica, articola meglio la distinzione fra comprendere ed essere d'accordo: «Mi sembra che finora non sia stato possibile comprendersi. L'intendersi non implica certo essere d'accordo. Al contrario dove c'è accordo non c'è bisogno di intesa. Si cerca sempre l'intesa su qualcosa di determinato, su cui non c'è pieno accordo»[13].

Precedentemente Derrida nel suo confronto con Gadamer aveva affermato che, al di là dell'accordo o del disaccordo, vi è un'interruzione, un'irriducibile alterità, che condiziona ogni possibile comprendere: «Che si parli del consenso o del malinteso (Schleiermacher), ci si può domandare se la

6 Vedi H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, cit., p. 351; trad. cit., p. 427.
7 Vedi ibi, p. 422; trad. cit., p. 510.
8 Vedi ibi, pp. 450, 462; trad. cit., pp. 542, 555.
9 H.G. Gadamer, *Gesammelte Werke*, 2, Tübingen, Mohr, 1986, p. 186; trad. *Verità e metodo 2*, a cura di R. Dottori, Milano, Bompiani, 1995, p. 153.
10 Ibidem
11 Ibi, p. 189; trad. cit., p. 156.
12 Ibidem
13 Ibi, 10, Tübingen, Mohr, 1995, p. 148; trad. cit., p. 345.

condizione del *Verstehen*, invece di essere il *continuum* del rapporto, […] non sia piuttosto l'interruzione del rapporto, un certo rapporto di interruzione, la sospensione di qualsiasi mediazione»[14]. Nella sua replica a questo intervento Gadamer aveva riconosciuto che vi sono fratture radicali, come quelle a cui si applica la psicoanalisi e inoltre che l'interpretazione psicoanalitica si muove in un'altra direzione rispetto all'ermeneutica, perché «non mira a comprendere ciò che uno vuol dire, bensì ciò che non vuole dire o che non vuole riconoscere»[15]. La differenza rispetto a Derrida è che per quest'ultimo «questa frattura deve sempre esserci, poiché in generale non si dà una comprensione trasparente dell'altro»[16]. Ma questo è per Gadamer contraddittorio con l'implicita intenzione di ogni dialogo di giungere alla reciproca comprensione. Anzi lo stesso riconoscimento dei limiti e delle difficoltà di comprensione dimostra che si sono percorsi «lunghi tratti di strada insieme, pur senza ammetterlo. Ogni solidarietà fra uomini, ogni stato di società lo presuppone»[17].

Possiamo allora riassumere così la posizione di Gadamer: 1. le interruzioni della comprensione presuppongono la comprensione stessa e possono essere superate attraverso un processo dialogico sia pure sempre aperto e interminabile; 2. vi sono casi di interruzione radicale per i quali il dialogo non è sufficiente, ma occorre invece il trattamento psicoanalitico o la critica dell'ideologia; 3. la comprensione è distinta, nel tardo Gadamer, dall'accordo.

3. *Conclusione*

Ciò che in ogni caso sembra comune a tutte le prospettive ermeneutiche è una differenziazione del concetto di disaccordo, che non viene limitato al senso, più ovvio e condiviso con il pensiero oggettivante, di disaccordo conseguente ad errori logici o a differenti procedure di accertamento e/o di spiegazione dei fatti, e nemmeno soltanto al disaccordo, messo in luce da Pareyson, come divergenza e incompatibilità fra pensiero rivelativo e pensiero ideologico. Queste forme del disaccordo sono esterne all'ermeneutica o nel senso che riguardano un altro ordine di verità con essa compatibile o

14 J. Derrida, *Buone volontà di potenza (Una risposta a Hans-Georg Gadamer)*, in "Aut-aut", 217-218 (1987), p. 60.
15 H.-G. Gadamer, *E tuttavia: potenza della volontà "buona"*, in "Aut-aut", 217-218 (1987), p. 61.
16 Ibi, p. 62.
17 Ibi, p. 63.

nel senso che riguardano il conflitto con un altro ordine di verità con essa incompatibile. A questi significati del disaccordo se ne aggiungono altri più interni alla pratica ermeneutica: 1. disaccordo come semplice differenza dei metodi interpretativi; 2. disaccordo in quanto in quella divergenza ciascun metodo tende a riassorbire in sé gli altri diventando esclusivo; 3. disaccordo come differenza di punto di vista interpretativo senza incompatibilità reciproca.

Il contributo che l'ermeneutica può offrire è dunque quello di una più ricca articolazione del concetto di disaccordo, per la quale può non intendere come disaccordo in senso proprio ogni differenza di giudizi non traducibili l'uno nell'altro. Nei processi interpretativi è disaccordo in senso proprio quello indicato sopra al secondo posto, quando cioè un metodo interpretativo si pone come esclusivo, o, più precisamente, quando la procedura demistificatrice (rispetto ai disturbi psichici o all'ideologia) pretende di valere come universale procedura interpretativa. E naturalmente va riconosciuto come disaccordo anche quello che nasce da errori logici o metodologici. Vi sono però differenze di giudizio irriducibili, che tuttavia non sono propriamente riportabili alla categoria del disaccordo, anche se appaiono tali o persino si comprendono come tali. Ciò vale per il primo tipo sopra indicato, che prevede la possibile coesistenza di due metodi interpretativi applicati anche agli stessi simboli o agli stessi testi, ma soprattutto vale per il terzo tipo, che prevede la coesistenza di diverse interpretazioni dello stesso genere. Quel che qui appare come disaccordo si può stemperare in maniera positiva, vale a dire non con la semplice tolleranza, ma con la capacità da un lato di distinguere i diversi sensi della verità e i conseguentemente diversi metodi del suo accertamento e dall'altro lato con la capacità di accedere a un riconoscimento reciproco e addirittura a una fecondazione reciproca. In filosofia si fa sovente questa esperienza di confronto con altre posizioni, di cui si coglie la ricchezza e la profondità e nelle quali tuttavia si avverte come un'incomprensibilità ultima, un limite sul quale il consenso si arresta. È quell'esperienza del dialogo, di cui parlavo sopra, nella quale si avverte che molteplici interpretazioni possono convergere, sia pure all'infinito, nell'unica, inesauribile verità.

È questo l'esatto contrario di quel che avviene in quelle prospettive, che, richiamandosi all'ermeneutica, svincolano le interpretazioni dalla verità. Se esistono soltanto le interpretazioni senza la verità, allora l'ermeneutica diventa relativismo e nel relativismo il dialogo diventa privo di senso, perché in ultima istanza ogni interpretazione è autosufficiente e non ha bisogno di giustificarsi e il ricorso ad altri criteri è inefficace: non ci si può ad esempio richiamare alla giustizia invece che alla verità, perché anche della

giustizia ci si deve chiedere quale sia la vera giustizia. Il criterio di verità è inaggirabile. La rinuncia ad esso rende ogni interpretazione indifferente ma anche potenzialmente conflittuale, perché senza verità non si può che avere una generalizzazione istituzionalizzata del disaccordo.

PARTE III
RELIGIONE, MORALE E POLITICA

CAPITOLO 1
FILOSOFIA E TEOLOGIA

1. *Nuove prospettive nel rapporto filosofia-teologia*

Negli ultimi decenni si è assistito, soprattutto in Italia e in Francia, a un interessante intreccio di prospettive filosofiche e teologiche, che si è spinto fino a ridiscutere i tradizionali confini, che separano filosofia e teologia. Sul versante filosofico si pensi in Italia a Pareyson e alla sua scuola, a Cacciari, a Ferretti, a Fabris, e in Francia a Levinas, a Henry, a Capelle, a Marion e più in generale alla cosiddetta svolta teologica della fenomenologia; sul versante teologico pensiamo a Balthasar, a Pannenberg, alla scuola milanese, più in generale alla rimonta dell'orientamento agostiniano su quello tomista. Tra i lavori recenti che hanno affrontato direttamente la questione ricordo quello di Ferretti, *Filosofia e teologia cristiana* (2002), quello di Fabris, *Teologia e filosofia* (2004), e quello di Capelle, *Filosofia e teologia cristiana* (2004); senza dimenticare l'importante lavoro svolto da riviste quali "Filosofia e teologia".

Capelle e Fabris esprimono un punto di vista simile, che sottolinea non solo il dialogo ma anche la presenza efficace di ciascuna disciplina nell'altra. Per Capelle la filosofia deve pensare anche l'oggetto della teologia, mentre la teologia è richiamata dalla filosofia alle esigenze della dignità del pensare e della comunicabilità delle sue affermazioni. Per Fabris la filosofia deve superare l'indifferenza che la allontana dalle questioni teologiche sia diventando criticamente consapevole delle ragioni di questa indifferenza sia recuperando il momento di coinvolgimento nella verità necessario alla filosofia stessa, e d'altra parte la teologia deve assumere quel distacco critico che è proprio della filosofia. Ciò è possibile perché «l'intimo legame di coinvolgimento e distacco risulta del pari filosofico e cristiano»[1]. La relazione di filosofia e teologia resta tuttavia non necessaria, esse sono reciprocamente autonome.

1 A. Fabris, *Teologia e filosofia*, Brescia, Morcelliana, 2004, p. 174.

Più radicale la posizione di Ferretti che afferma, sulla scia dell'ermeneutica pareysoniana ma andando al di là di Pareyson, la possibilità di una convergenza teoretica di filosofia e teologia, convergenza che ha almeno due presupposti. Dal lato della teologia si tratta di non assumere come limite la sua funzionalizzazione alla comunità dei credenti (come avviene in Schleiermacher o in Pareyson). Da parte della filosofia si tratta invece di comprendersi come interpretazione ontologica dell'esperienza religiosa in una prospettiva che pensando l'essere come libertà ammette la dimensione storica delle rivelazioni divine. L'unica distinzione accettabile è il riferimento a due diverse tradizioni ermeneutiche che si sono incontrate e scontrate in vari modi. Ma ciò non richiede né che si escludano né che si dividano i campi per poi integrarsi; al contrario in ultima istanza possono sovrapporsi.

La mia prospettiva, che è convergente con quella di Ferretti, anche se argomentata in modo parzialmente diverso, cercherò di illustrarla da un punto di vista filosofico e storico-filosofico, che riconosce un legame essenziale della filosofia con l'esperienza religiosa. È vero infatti che la filosofia nasce in Grecia in virtù di un distacco dal mito e che qualcosa del genere avviene nei primi secoli del secondo millennio (e ancor più avverrà nell'età moderna) con l'autonomizzazione della filosofia rispetto alla teologia, ma ciò non significa che le radici religiose, per quanto misconosciute, siano recise e che non continuino ad alimentare la riflessione filosofica.

2. *Il rapporto di filosofia e teologia e la natura dell'Europa*

All'analisi specifica del rapporto filosofia-teologia mi sembra opportuno premettere qualche considerazione più generale sui caratteri della cultura europea. Mi pare infatti che il complesso rapporto di separazione e convergenza di filosofia e teologia costituisca un aspetto caratterizzante dello spirito e della cultura dell'Europa, e che perciò non lo si possa comprendere se non si parte da una riflessione sui suoi caratteri costitutivi. L'Europa si è formata e si è sviluppata sulla base di molteplici dualità: classicità e cristianità, romanità e germanità, ebraismo e cristianesimo, cristianesimo e Islam, e poi ragione e fede, natura e grazia, e appunto filosofia e teologia; ma potremmo aggiungerne altre, quali stato e chiesa, diritto civile e diritto canonico, immanenza e trascendenza, tempo ed eternità, tradizione e rivoluzione, corpo e anima, particolarità e universalità, individuo e società, cultura umanistica e cultura scientifica.

Quella europea è una civiltà nella radice della quale è inscritto un principio dualistico: essa si è formata intorno a linee di frattura. La prima grande

frattura precedette il cristianesimo e fu il sorgere del pensiero filosofico e scientifico che incrinò l'unità della rappresentazione mitica mondo: la religione non fu abolita ma entrò in un rapporto di tensione e anche di contaminazione con la ragione filosofica e scientifica. Più profonda poi fu la frattura prodotta dal cristianesimo, sia perché in generale si trattava non più di uno sviluppo interno a un medesimo orizzonte culturale ma dell'incontro con un altro orizzonte, sia perché gli specifici contenuti della fede ebraico-cristiana portavano in sé potenti elementi di tensione, che si possono ricondurre tutti al tema della libertà. Dunque dualismi e tensioni da un lato nascono dall'incontro-scontro del cristianesimo con le altre componenti culturali dell'Europa, dall'altro sono interni al cristianesimo stesso, sì che nemmeno il prevalere in Europa del cristianesimo rispetto alle altre componenti non porta con sé il superamento di dualismi e tensioni. È infatti la libertà affermata dal cristianesimo, quella di Dio e quella dell'uomo, ad introdurre una netta discontinuità fra Dio e mondo, una discontinuità che alla luce dell'esperienza del peccato appare addirittura come scissione; ma d'altra parte proprio il cristianesimo ha affermato una più profonda e prima impensabile unità di divino e umano (quella dell'incarnazione). È questa un'estrema contraddizione, inimmaginabile nel mondo antico, che segna la cultura e la civiltà europea.

Insieme ai dualismi e alle fratture appartiene dunque allo spirito dell'Europa, e in particolare alla sua radice cristiana, l'aspirazione a comporli e a superarli, ciò che ha dato luogo a molteplici tentativi di sintesi e di contaminazione. E tuttavia bisogna dire che, anche se dualismi e tensioni non sono sempre stati così accentuati come lo sono oggi, è soltanto nel sogno e nel desiderio che la civiltà europea si è presentata nella forma di un'unità organica. Ricordiamo a questo proposito l'esordio del saggio *Europa* di Novalis: «Erano tempi belli, splendidi, quando l'Europa era un paese cristiano, quando un'unica Cristianità abitava questa parte del mondo plasmata in modo umano; un unico, grande interesse comune univa le più lontane province [...], un unico capo supremo guidava e univa le grandi forze politiche».

Era un sogno, la cui realizzazione sarebbe stata anche pericolosa. Era un sogno come lo sono stati i numerosi progetti utopici che il pensiero europeo ha elaborato, perché nelle diverse fasi storiche i molteplici dualismi hanno dato luogo alla prevalenza di un termine sull'altro, mai a una sintesi stabile e organica. E ancor più irrealizzabile è stata la ricorrente aspirazione a ripristinare un'integrità perduta non semplicemente rendendo compatibili i termini opposti, ma abolendoli. Quell'aspirazione che ad esempio in modo ricorrente si esprime come fuga verso l'oriente, verso quella cultura

che non sembra toccata dalle divisioni occidentali; oppure come desiderio di un ritorno alla natura o desiderio di una società senza classi, e persino nella forma del progetto nichilistico di una piena adesione alla vita non turbata dalla sovrapposizione di ordini trascendenti.

Ora tutte le critiche, passate e presenti, ai dualismi della cultura e della civiltà europea da un lato sono giustificate e comprensibili, ma dall'altro hanno qualcosa di patetico e di ingenuo, perché mirano precisamente a sopprimere le condizioni dell'identità europea. Così coloro che oggi tornano a proporre un'identità europea semplice, magari nella forma di una civiltà cristiana, a ben vedere non sanno quel che dicono, perché una composizione riuscita dei dualismi sarebbe sì la fine della crisi dell'Europa, ma con ciò sarebbe la fine dell'Europa stessa. Certo ci si può chiedere se restare nella crisi di identità, di cui oggi l'Europa sembra particolarmente soffrire, non significhi andare incontro a un esito distruttivo. Ma la crisi non va necessariamente pensata in termini soltanto negativi e dissolutivi. Pensarla così significa misconoscere lo spirito dell'Europa. Si può e si deve invece pensarla nei termini di una tensione feconda che deve essere mantenuta senza che sfoci in esiti distruttivi, nei termini cioè di un paradosso, di un nesso in cui ciascuno dei termini opposti riconosce l'altro e se ne alimenta, lasciando la sintesi compiuta all'escatologia. Perché l'altro e l'altrove sono i termini che fanno l'identità europea, un'identità certo precaria, che però non si dà se non in quei termini.

Dell'identità europea è dunque costitutiva la dialettica di dualità e unità, una dialettica complicata dal doppio registro di cui ho detto: da un lato è una dialettica fra il cristianesimo e le altre componenti culturali, dall'altro è una dialettica interna al cristianesimo stesso. Questa interpretazione delinea il quadro in cui andrà inserita la questione del rapporto di filosofia e teologia: da un lato si dovrà riconoscere l'unità di fondo delle due discipline e d'altro lato si renderà ragione della tensione sempre risorgente e che, anche nell'ipotesi della loro convergenza, si ripresenterà in forme diverse, proprio perché la tensione non è risolta nemmeno quando ci si ponga integralmente dal punto di vista dell'esperienza cristiana della verità.

3. *Il conflitto di cristianesimo e filosofia*

Fin dall'inizio il cristianesimo si era posto come alternativo non solo alle religioni, ma anche alle filosofie affermandosi come orizzonte ultimo di verità e non semplicemente come una religione accanto alle altre, che è magari possibile ricomprendere, insieme a queste, da un superiore punto

di vista (filosofico). Ma proprio per questo, d'altra parte, e cioè proprio perché si pensava come sostitutivo delle filosofie, capace di assumere le loro funzioni, il cristianesimo non si fermò a un rapporto puramente oppositivo, ma avvertì come naturale accostarsi ad esse e appropriarsi di esse, anzi poté persino adattarsi ad esse o pensarsi convergente con esse; ma ciò solo perché era convinto della propria egemonia, perché era convinto di essere la filosofia vera e compiuta. Per molti Padri della Chiesa valse la tesi di Giustino, secondo il quale il cristianesimo è superiore a qualsiasi altra dottrina filosofica perché in Cristo si è manifestato l'intero Logos che agli altri filosofi apparve solo parzialmente. Giustino perciò non si sottrae alla domanda di Trifone che lo interroga sulla sua filosofia: egli si dice filosofo e afferma che il cristianesimo è «l'unica filosofia certa e proficua»[2].

A sua volta Agostino non ha difficoltà ad assimilare i filosofi al cristianesimo: «I Platonici e qualunque altro filosofo che pensi così di Dio, pensano come noi»[3]; fino ad affermare che «la filosofia, ossia lo studio della sapienza, e la religione non sono due cose diverse»[4]. Qui ancora non è in questione la teologia, perché si tratta piuttosto direttamente del rapporto tra filosofia e cristianesimo e della loro possibile opposizione o convergenza. La teologia distinta dalla filosofia può nascere solo quando la prospettiva unitaria della Patristica verrà abbandonata e quella che era l'unica sapienza si articolerà in una filosofia (pensata come non contraria alla religione ma fondata sulla sola ragione) e una teologia (che utilizza strumenti filosofici ma è fondata sulla rivelazione). Ora mi sembra importante sottolineare che questa articolazione dell'unico sapere nei due saperi, filosofico e teologico, è già un'indicazione di soluzione del più originario problema del rapporto tra filosofia e cristianesimo. È una sorta di trattato di pace o almeno di armistizio, che rende possibile una pacifica convivenza, evitando le soluzioni estreme: che il cristianesimo si appropri della filosofia o che la filosofia escluda il cristianesimo. È un trattato di pace che apre nuove questioni, quelle del diverso statuto della filosofia e della teologia, dei loro confini e del loro rapporto, questioni che tuttavia non hanno senso se non si comprendono a partire dallo loro radice (il conflitto cristianesimo – filosofia, ma anche la tensionalità intrinseca al cristianesimo stesso). È un trattato di pace che cerca di sterilizzare quel conflitto e quella tensionalità o persino di

2 Cfr. Giustino, *Apologie*, a cura di G. Girgenti, Milano, Rusconi, 1995, *Seconda Apologia*, X.

3 Agostino, *De civitate Dei*, a cura di D. Gentile, (NBA), Roma, Città Nuova, 1978, VIII, x, i.

4 Agostino, *De vera religione*, a cura di A. Pieretti, (NBA), Roma, Città Nuova, 1994, V, 8.

evaderli, di aggirarli. Questo tentativo peraltro non riuscirà e il conflitto si ripresenterà anche nella nuova forma di conflitto di filosofia e teologia.

Credo si possa riconoscere che nelle altre religioni, e anche in quelle più vicine al cristianesimo, il rapporto è meno complesso e conflittuale, e ciò probabilmente a causa di una più facile accessibilità alla ragione e all'esperienza comune. Più del cristianesimo l'Islam si è potuto presentare come ragione naturale e razionale, e la grande filosofia araba medioevale ha potuto accordare facilmente la religione islamica con il principio di necessità della filosofia greca (anche se non sono mancate significative opposizioni, come quella di Al Gazali). Uno studioso islamico contemporaneo, Hassan Hanafi, ha sottolineato il carattere etico e universalistico dell'Islam, «l'unica […] che sia stata fondata da Abramo»[5], e ha sostenuto che «la religione di Abramo è la religione della ragione. Abramo nel Corano appare […] persino come un dialettico che usa argomentazioni razionali e dimostrazioni sperimentali», benché la sua non sia una ragione separabile dal cuore; e ancora ha sostenuto che «la religione di Abramo è la religione di natura»[6]. Anche l'ebraismo ha un contenuto più etico e, riguardo alla conoscenza di Dio, più sobrio, di modo che l'incontro con la filosofia, da Filone a Maimonide a Mendelssohn a Cohen fino al pensiero contemporaneo è stato meno difficile, anche se non privo di significatIbi contrasti (dalla mistica a Levinas).

Il cristianesimo ha avuto invece, come si è detto, allo stesso tempo una maggiore pretesa di assimilazione della filosofia e un contenuto più ostile alla ragione filosofica. Conflitto e convergenza si sono radicati anzitutto nella sua pretesa egemonica tanto religiosa quanto filosofica, una pretesa che, se di fatto è stata o è propria delle altre grandi religioni monoteistiche, gli è però più costitutiva. Essa è fondata sul suo porsi come rivelazione non soltanto di portata universale (allo stesso modo dell'ebraismo e dell'Islam), ma anche definitiva, integrale e radicalmente salvifica. Definitiva perché giunge fino alla consumazione della divinità e non può più, perciò, procedere oltre; integrale perché in essa Dio non rivela semplicemente la sua volontà ma offre se stesso; radicalmente salvifica perché introduce il regno di Dio, fine e redenzione della storia. Tutto ciò significa che Dio si fa storia e che la storia si divinizza. Ma è proprio questo il motivo per cui il cristianesimo finisce per oscillare fra mondanizzazione e negazione del mondo e della storia, e di conseguenza anche fra ricerca di piena conciliazione con quella sapienza mondana che è la filosofia e radicale opposizione ad essa.

5 H. Hanafi, *The Image of Abraham in the Qur'an and the Bible*, in *Le ragioni di Abramo*, a cura di S. Biolo, Torino, Rosenberg, 1999, p. 71.

6 *Ibi*, pp. 72-73.

Si tratta di due facce della stessa medaglia, al punto che sono potute addirittura anche coesistere nella medesima prospettiva filosofica o teologica. Per illustrare questo singolare intreccio di mondanizzazione e negazione del mondo, che investe il cristianesimo e sta alla base del suo complesso rapporto, convergente-conflittuale, con la filosofia, prendo due casi esemplari, uno filosofico e l'altro teologico, esemplari anche perché, mentre assumono ambedue quell'intreccio, ciascuno di essi gli dà un significato completamente diverso. Il primo è nelle *Lezioni sulla filosofia della religione* di Hegel[7], dove si parla della dottrina di Cristo, che consiste nella rappresentazione del regno di Dio come regno celeste e spirituale, «nel quale si gettano via tutti i valori che si ricercano nelle cose esteriori, mondane». Nella Bibbia «vi è un linguaggio di entusiasmo, che allontana tutti gli interessi umani», e in particolare la dottrina di Cristo è l'amore per conseguire il quale il discepolo deve «strapparsi, in senso negativo, da ogni cosa esistente», tanto dalle leggi quanto dalle preoccupazioni e dai legami mondani. Infatti la dottrina di Cristo, «in quanto dapprima si ferma all'universale, ha in questo universale, come universale astratto, la determinazione della negazione contro tutto ciò che esiste. In quanto affermazione dinnanzi a questo, l'universale è una dottrina rivoluzionaria, che in parte trascura, in parte annulla o capovolge tutto ciò che esiste». Poiché contiene l'affermazione della riconciliazione, la dottrina è polemica e rivoluzionaria rispetto ai precedenti rapporti nei quali il finito era posto nella separazione dall'infinito: «cadono tutte le cose terrestri e mondane; esse sono prive di valore e come tali vengono definite». Ora è necessario, per Hegel, che il regno di Dio si affermi dapprima in questa astrattezza, priva di mediazione, ma è altrettanto necessario che poi si realizzi nel mondo; perciò la svalutazione polemica del mondo «quando la verità ha la sua piena esistenza, perde la sua importanza». Dunque il cristianesimo, secondo Hegel, se nel suo sorgere è necessariamente polemico, è però destinato, per la sua stessa natura, a conciliarsi col mondo.

Anche Overbeck, l'amico di Nietzsche, mise l'accento sulle radicali differenze fra la predicazione di Cristo e delle prime comunità cristiane, da un lato, e il cristianesimo successivo, dall'altro. Mentre il Vangelo nega la storia o presuppone un mondo sovrastorico, la Chiesa esiste come potenza storico-mondana sia pure sviluppatasi dall'embrione pre-storico del

7 G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, in *Sämtliche Werke*, ed. Lasson, Leipzig, Meiner, 1925-1929; trad. it. di E. Oberti e G. Borruso, *Lezioni sulla filosofia della religione*, parte III, cap. IV, sez. 2, Bari, Laterza, 1983, pp. 129-136.

Vangelo[8]. Le istanze evangeliche non possono che essere contraddette dal cristianesimo storico: la semplicità richiesta al cristiano, il distacco dal mondo, la pretesa di iniziare un nuovo mondo con l'imminente ritorno di Cristo sono tutte cose essenziali al Vangelo e contraddette dalla storia della Chiesa[9]. Bisogna perciò riconoscere il fallimento storico del cristianesimo: ormai è evidente che esso non determina più la nostra vita e i tentativi di mediarlo con la cultura moderna non fanno che aggravarne la contraddizione, sì che ormai «la cosa migliore è se lasciamo che il cristianesimo si spenga in pace»[10]. Nel saggio *Sulla cristianità della teologia dei nostri tempi* Overbeck applica questa tesi al rapporto fra cristianesimo e scienza, che la teologia instaura. Da un lato il cristianesimo ha repulsione verso il sapere, ma dall'altro, per esistere e durare, deve mediarsi col mondo, anzi deve trovare un compromesso con il mondo e con ciò diventare oggetto del sapere. «Il cristianesimo si è dotato di una teologia solo quando si è voluto rendere accettabile in un mondo che da esso in realtà viene negato»; «la teologia non è altro che un elemento della mondanizzazione del cristianesimo» e ciò perché la scienza è considerata del tutto indipendente dalla fede, «completamente emancipata»[11].

Overbeck radicalizza l'opposizione fra purezza originaria del cristianesimo e sua mondanizzazione, e quindi anche fra cristianesimo originario e filosofia, che Hegel media e che invece viene da lui pensata come non mediabile. Un medesimo presupposto conduce così ad esiti opposti. Ciò può indurre a pensare che il presupposto sia sbagliato oppure, al contrario, che siano sbagliate – e simmetricamente sbagliate – le conseguenze che dal presupposto vengono tratte. Penso che siano sbagliati tanto il presupposto quanto le conseguenze o, il che è lo stesso, che tutti contengano una verità parziale: l'opposizione è in certo senso insuperabile (come vuole Overbeck) ma solo nel senso che il suo superamento è paradossale, e perciò non è una mediazione impossibile (e qui ha ragione Hegel), ma è una mediazione che non elimina la discontinuità (e qui Hegel ha torto). Il cristianesimo non si è soltanto opposto alla filosofia e non ha soltanto tralignato nell'incontrarla, ma ha anche realizzato e può realizzare una convergenza feconda, convergenza che però porta al limite le possibilità della filosofia, quel limite che chiamo paradosso.

---

8 Vedi F. Overbeck, *Christentum und Kultur*, a cura di C.A. Bernouilli, 1919, rist. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963, pp. 63-64.

9 Vedi *ibi*, pp. 64 sgg.

10 *Ibi*, p. 68.

11 F. Overbeck, *Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie*, Leipzig, Fritzsch, 1973; trad. di A. Pellegrino, Pisa, Edizioni ETS, 2000, pp. 33-34.

4. *Convergenza conflittuale di cristianesimo e filosofia*

A questa soluzione arriverò per gradi, il primo dei quali, il più semplice, è il riconoscimento dell'indubitabile apporto del cristianesimo alla tradizione filosofica, apporto che ha comportato per essa profonde trasformazioni. Si può parlare di un incontro fecondo, che è avvenuto non solo perché il cristianesimo aveva bisogno di accreditarsi (rischiando con ciò di corrompersi), ma anche perché offriva soluzioni nuove e anche più convincenti e più complesse a molti problemi filosofici. Sono questioni talmente note che non vale la pena di soffermarcisi più di tanto. Basti ricordare qualche punto. Anzitutto la concezione trinitaria di Dio, che permette di pensare l'origine del mondo da Dio allo stesso tempo come libera e come mediata, evitando tanto la derivazione necessaria quanto il puro salto (ambedue le possibilità si trovano in Plotino). Oppure il problema del male, che nel cristianesimo assume dimensioni e gravità ben più profonde rispetto alle precedenti tradizioni, in quanto viene completamente denaturalizzato. Oppure il problema del tempo, non tanto per l'abusata contrapposizione di tempo lineare e tempo circolare, quanto piuttosto per l'introduzione di differenze qualitative fra i tempi e per lo spessore ontologico che il tempo storico viene ad assumere. O ancora, e più in generale, il tema della libertà, che il cristianesimo offre come contenuto nuovo alla riflessione filosofica e che modifica profondamente la visione di Dio e dell'uomo, e dei loro rapporti, la concezione della storia, e la stessa ontologia, che non è più o non è più esclusivamente dominata dalla categoria della necessità.

Il problema dell'incontro fra cristianesimo e filosofia non è però solo un problema di contenuti. C'è infatti anche un problema di atteggiamento verso la verità, di rapporto con essa. Si può pensare a un accordo solo se il modo in cui la filosofia si pone di fronte alla verità e quello in cui si pone il cristianesimo non si contraddicono, pur essendo diversi. In effetti in molti casi il conflitto non è questione di contenuti. Vi è piuttosto un'accusa di dogmaticità, variamente declinata, che molti filosofi hanno rivolto all'atteggiamento cristiano verso la verità, e quindi anche alla teologia cristiana, accusa che taglia la questione alla radice, impedendo qualsiasi accordo. Per fare qualche esempio significativo, ricorderò anzitutto Spinoza con la sua lotta contro quello che egli considera un pernicioso pregiudizio, che avrebbe ostacolato il libero sviluppo della ricerca e provocato gravi turbamenti alla pace sociale, vale a dire il pregiudizio che la religione sia un sistema di verità ed anzi una filosofia superiore a ogni altra filosofia. Contro questi pericoli Spinoza rivendica il primato della filosofia fondato anzitutto su una netta distinzione e separazione rispetto alla religione e alla teologia: «Non

resta, ormai, che finalmente io dimostri come fra la fede, o Teologia, e la Filosofia non vi è alcun rapporto e alcuna affinità, perché non vi è alcuno, che conosca lo scopo e il fondamento di queste due dottrine, che possa ignorare come i fondamenti e i fini di esse siano assolutamente e in tutto diversi. Scopo della Filosofia è, infatti, niente altro che la verità, mentre scopo della fede […] nient'altro è che l'obbedienza e la pietà. Inoltre, fondamenti della Filosofia sono le nozioni comuni, […] mentre i fondamenti della fede sono le storie e le lingue»[12]. Ma non si tratta, per Spinoza, solo di distinzione di ambiti e di metodi, perché la filosofia conseguirebbe ancor meglio gli stessi scopi pratici della religione, il cui valore starebbe unicamente nella sua capacità di indurre all'obbedienza la gran massa di coloro che non sono in grado di elevarsi alla ragione. Spinoza è, insieme al libertinismo, all'inizio di tutta una tradizione di pensiero che pone l'incompatibilità di filosofia e fede non tanto nei contenuti (che a volte la filosofia assume dal cristianesimo in forma secolarizzata), ma proprio nel diverso rapporto verso la verità, nell'opposizione cioè tra un atteggiamento razionale e critico e un atteggiamento dogmatico che resta al di sotto delle esigenze della ragione.

Questa opposizione attraversa tutta la filosofia moderna culminando in Hegel e persiste ancora nel pensiero del Novecento. Penso qui anzitutto a Heidegger che oppone filosofia e fede non solo sul piano di un diverso atteggiamento intellettuale, ma anche sul piano esistentivo: la fede come specifica possibilità di esistenza resta un nemico mortale di quella forma di esistenza che è propria della filosofia in quanto libera assunzione di tutto l'esserci. Dunque per Heidegger non tutti i modi di esistere sono compatibili con la filosofia e in particolare non lo è quello della fede. E per questa incompatibilità, causata dalla sua dogmaticità, egli giungerà a revocare alla teologia lo statuto di scienza, che in un primo tempo le aveva accordato.

Simile ma più complessa la posizione di Jaspers, che riporta anch'egli l'opposizione sul piano dell'esistenza, oltre che su quello intellettuale, ma è costretto a riconoscere in qualche modo l'inseparabilità di filosofia e religione. Da un lato infatti egli distingue dalle fedi religiose una fede filosofica, dalla quale la filosofia trae i propri contenuti. Questa fede è più originaria delle fedi religiose e per questo si dà una differenza irriducibile di filosofia e religione. Alla fede filosofica inoltre spetta una certa superiorità come istanza critica e criterio di valutazione delle fedi religiose. D'altra parte tuttavia la fede filosofica sembra non bastare alla filosofia, che deve

12 B. Spinoza, *Tractatus theologico-politicus*, in *Opera*, III, ed. C. Gebhardt, Heidelberg, C. Winters Universitätsbuchhandlung, 1924; trad. it. S. Cesellato, *Trattato teologico-politico*, Firenze, La Nuova Italia, 1971, pp. 253-254.

riconoscere la propria povertà rispetto alle religioni e che in esse deve cercare alimento: da un lato viene presentata come avente un contenuto determinato, d'altro lato finisce per avere un carattere formale che non sussiste se non come forma dei contenuti di fede delle religioni storiche.

Quello di Jaspers è forse il maggiore sforzo possibile per avvicinare filosofia e cristianesimo restando in un quadro sostanzialmente illuministico, un quadro cioè nel quale si dia per ovvio che la distinzione tra filosofia e cristianesimo (o più in generale religione) è distinzione fra sapere critico e sapere dogmatico e, corrispondentemente, fra una disposizione esistenziale libera e una soggetta all'autorità. Anche Jaspers ha assunto nella sua filosofia contenuti religiosi, marcando però rigorosamente la distinzione e persino l'opposizione fra il rapporto filosofico e il rapporto religioso verso i contenuti di verità.

I due esempi che ho scelto non fanno che rivisitare e aggiornare un'opposizione secolare, dalla quale non si può uscire se si continua a pensare il cristianesimo – e anche la teologia in quanto fondata sulla fede cristiana – come estraneo a quella criticità rivendicata dalla filosofia e che ne costituisce il segno distintivo. Ed effettivamente penso che non sia così o almeno che non necessariamente sia così (anche se storicamente in parte lo è stato). Vi è infatti nel cristianesimo un aspetto costitutivo sul quale si può fondare una criticità anche radicale: questo aspetto è l'esperienza di libertà che il cristianesimo radicalizza. Non è allora forse un semplice accidente storico il fatto che, al di là delle chiusure dogmatiche, sul terreno cristiano si sia potuta ampiamente sviluppare quell'esperienza e quella pratica di libertà che è la filosofia.

Mi pare utile, a questo proposito, ritornare sull'interpretazione che Schelling offre del rapporto fra religione mitologica e religione rivelata, di cui si è già parlato nel capitolo 4 della Parte prima. Nella *Filosofia della rivelazione* scrive: «Le rappresentazioni della mitologia sono prodotti di un processo necessario, di un movimento della coscienza naturale, lasciata semplicemente a se stessa, sul quale nessuna causa libera fuori della coscienza […] ha ancora un influsso, mentre la rivelazione viene pensata espressamente come qualcosa che presuppone un atto fuori della coscienza e un rapporto che la più libera delle cause, Dio, ha dato o dà alla coscienza umana non necessariamente, ma liberamente. Mitologia e rivelazione stanno tra loro come processo essoterico e storia interiore. Nel processo c'è mera necessità, nella storia c'è libertà»[13]. La mitologia è un processo necessario della

13 F.W.J. Schelling, *Sämmtliche Werke*, Stuttgart/Augsburg, Cotta, 1861, XIV, p. 3; trad. it. a cura di A. Bausola, Bologna, Zanichelli, 1972, II, p. 113.

coscienza perché in esso la coscienza è dominata dal divino, «l'uomo, prima di ogni pensare e sapere è originariamente, per così dire, catturato e impegnato con Dio»[14], mentre la rivelazione è un rapporto libero e personale con Dio. Perciò nella prospettiva di Schelling rivelazione e filosofia si pongono in un rapporto di continuità: la rivelazione prepara quella liberazione della coscienza che la filosofia sviluppa e ciò perché instaura fra l'uomo e Dio, fra la coscienza e la verità, un rapporto libero. Prolungando un po' il discorso di Schelling, potremmo dire che il cristianesimo affermando la libertà del rapporto con l'essere non ha ristretto, ma al contrario ha aperto lo spazio della filosofia. E qui potremmo aggiungere che il contenuto è diventato forma, e cioè che quei nuovi contenuti che la rivelazione cristiana offre alla riflessione filosofica sono allo stesso tempo condizioni del suo esercizio (non si vuole ovviamente affermare che prima del cristianesimo mancassero le condizioni del filosofare; si può però dire, e così si conferma la tesi di Schelling, che la filosofia si è sviluppata precisamente quando la religione mitologica, già in età classica, è entrata in crisi, e che la rivelazione cristiana ha confermato e rafforzato questo distacco dall'orizzonte di necessità del mito). È infatti solo la libertà, cioè l'intervallo, del rapporto con la manifestazione della verità la condizione di possibilità di un rapporto critico con essa, così come la filosofia lo richiede.

Un altro aspetto importante che ha reso problematico il rapporto di teologia e filosofia è quello che riguarda il nesso di storicità e universalità della verità, nesso che è stato per lo più svolto in termini di conflitto, attribuendo al sapere filosofico il carattere di universalità e restringendo la teologia a un sapere fondamentalmente storico. E tuttavia anche sotto questo profilo il rapporto può essere visto in termini di convergenza: anche in questo caso, come nel precedente, si possono rintracciare nel cristianesimo motivi che non contrastano ed anzi possono favorire quella che appare l'istanza più propria del discorso filosofico. Riguardo all'universalità va rilevato in primo luogo che la filosofia ha contribuito all'universalizzazione del cristianesimo e che quasi inevitabilmente questa universalizzazione filosofica ha prodotto un'attenuazione della storicità della verità cristiana, mentre l'identità cristiana può conservarsi solo affermando la storicità irriducibile del fondamento della fede, senza allegorizzarlo e razionalizzarlo. D'altra parte però nel far questo la filosofia ha assecondato una tendenza propria del cristianesimo stesso: questo è infatti la prima religione che, fin dall'origine, non ha un fondamento nell'appartenenza etnica e non cerca di affermarsi soprattutto nel mondo in cui è nata, che perciò è naturalmente

14 *Ibi*, XIII, p. 191; trad. cit., I, p. 278.

cattolica e la è perché ha un presupposto più esistenziale, e quindi universalmente partecipabile, che non storico-sociale. Non è perciò difficile riconoscere che la dimensione dell'universalità è tutt'altro che estranea al cristianesimo, ma, di più, esso porta con sé l'istanza, nuova, di una mediazione fra particolarità e universalità, fra storicità e verità, istanza introdotta attraverso l'idea di un'incarnazione del Logos e la dialettica che essa istituisce fra universalità del Logos e unicità della sua manifestazione storica o fra questa manifestazione e l'azione dello Spirito.

La filosofia non ha che da guadagnare nel far suo questo nesso, sia pure tensionale, di universalità e storicità della verità, perché arricchisce la sua universalità ed esce dal dualismo di storia e verità. Peraltro è un passo che essa ha compiuto tardivamente, non prima di Vico, che ha riconosciuto lo svolgimento storico della verità e il suo depositarsi originario in forme non razionali. È un passo che ne richiede un altro, e cioè che la filosofia, nel suo accedere a un punto di vista più universale, non recida le radici storico-esistenziali a cui – lo riconosca o no – sempre è legata, e cioè l'esperienza originaria di verità in cui si radica l'elaborazione teorica, esperienza che, nella varietà delle forme che può assumere, ha in fondo una valenza religiosa. Anzi essa deve riconoscere che è illusorio un accesso all'universalità che pretenda di annullare la determinatezza storico-esistenziale e che questa determinatezza non sta necessariamente in conflitto con l'universalità. Occorre insomma contestare l'assioma indiscusso secondo il quale la filosofia come opera razionale dovrebbe prescindere dalla storia e dalla personalità del suo autore e dalle sue più profonde esperienze di verità.

Del resto proprio la criticità della filosofia, di cui si è detto sopra, richiede la consapevolezza delle condizioni del filosofare, e perciò anzitutto di quella determinatezza storico-esistenziale della comprensione della verità. Un rapporto organico con l'esperienza cristiana della verità non sarà allora di ostacolo alla filosofia, ma le consentirà di evitare i rischi di un'universalità astratta, e quindi non veramente universale, e di una criticità anch'essa talmente astratta che si rovescia nel suo contrario non riconoscendo le condizioni stesse del suo esercizio.

5. *Distinzione e unità di filosofia e cristianesimo*

Quanto ho detto sin qui delinea una determinata figura della filosofia attraverso tre tratti essenziali: a) un radicamento in un'esperienza originaria ed esistenziale della verità (che a sua volta implica: che la verità sia data e non costruita, che sia data in forma determinata, che nella comprensione

della verità ne vada dell'esistenza); b) una ricezione critica della verità; c) una sua universalizzazione. Ma proprio questi caratteri, come abbiamo visto, non solo non sono conflittuali con il cristianesimo, ma al contrario gli appartengono. Si potrebbe allora persino dire che fra le ragioni che hanno determinato lo storico conflitto di cristianesimo e filosofia ci sia stato un equivoco, nel senso che quel conflitto sarebbe stato l'esternazione di tensioni interne al cristianesimo stesso - quella fra rivelazione e libertà come quella fra universalità e storicità della verità - ma non riconosciute come appartenenti ad esso.

Per sciogliere questo equivoco è necessario riconoscere che filosofia e cristianesimo differiscono essenzialmente non perché i loro contenuti di verità debbano essere necessariamente diversi, o addirittura perché solo nella filosofia la verità si possa esprimere adeguatamente, ma perché appartengono a modalità diverse di rapporto con la verità. Infatti la filosofia rispetto alla religione è un sapere di secondo grado, e, più ancora, la religione è un'esperienza di verità prima che un grado del sapere, il che non significa che l'esperienza di verità col suo carattere di immediatezza sia inferiore alla mediazione del sapere dispiegato e abbia bisogno di passare ad essa.

Tanto la lunga tradizione di ostilità della filosofia nei confronti del cristianesimo quanto la sua tendenza assimilatrice hanno tratto motivo dalla pretesa inadeguatezza della religione sotto il profilo del sapere, quell'inadeguatezza per cui essa è stata vista come il luogo della superstizione e delle favole o almeno, nella tradizione idealistica da Hegel fino a Croce e Gentile, come il luogo in cui la verità è espressa in forma ancora inadeguata, adatta alle menti incolte e non filosofiche. La distinzione principale tra cristianesimo e filosofia, che qui si riconosce, è una distinzione di gradi del sapere nella medesimezza del contenuto. Scrive Hegel: «La filosofia si rende esplicita solo in quanto rende esplicita la religione e, rendendosi esplicita, fa esplicita la religione»; ne consegue che «religione e filosofia vengono a coincidere» e la coincidenza è talmente piena che non riguarda solo i contenuti ma anche le funzioni: della filosofia si dice infatti che è «servizio divino»[15].

È chiaro che, se viene assimilato a un sapere di grado inferiore, il cristianesimo può, nel migliore dei casi (quello dell'idealismo, non invece quello dell'illuminismo), ottenere un riconoscimento di verità, ma questo a prezzo di una sottomissione al grado più elevato del sapere. In realtà cristianesimo e filosofia non si differenziano solo come sapere rappresentativo e sapere razionale, così come non si differenziano come sapere dogmatico e sapere

15 G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della religione*, cit., Introduzione, Sezione 3°; trad. cit., I, pp. 28-29.

critico, perché il cristianesimo, prima che sapere, è esperienza religiosa, contatto originario con la verità. Questa differenza non smentisce quella coerenza possibile tra cristianesimo e filosofia su cui ho insistito. Prendiamo il tema centrale della criticità della filosofia. Il rafforzamento o almeno la conferma che essa ha trovato in quel rapporto di libertà con la verità che per il cristianesimo è costitutivo, manifesta insieme la continuità e la discontinuità, la convergenza ma anche la necessaria distinzione di cristianesimo e filosofia. La libertà del rapporto religioso con la verità è anzitutto esperienza dell'adesione e della scelta, adesione e scelta che si compiono nella lotta contro la tentazione del rifiuto. L'istanza critica della filosofia è invece anzitutto un atto teoretico di sospensione delle pretese di verità anche della religione, una sospensione che può essere umile e fiduciosa ma è pur sempre sospensione. L'esperienza religiosa è adesione esistenziale alla verità; è esperienza della verità a cui si può resistere. La filosofia nella sua istanza critica compie sempre un passo indietro, che tematicamente mette in dubbio l'esperienza di verità, un passo con il quale, come dice Schelling, si abbandona tutto: «Chi vuole veramente filosofare deve rinunciare a ogni speranza, a ogni desiderio, a ogni nostalgia; non deve voler nulla né saper nulla, sentirsi del tutto povero e nudo»[16].

Perciò non si può propriamente istituire una comparazione tra filosofia e fede cristiana, come avverrebbe se fossero saperi di forme e di gradi diversi. E infatti a seconda del punto di vista da cui sono compresi, si rivelano di volta in volta superiori o inferiori. La religione è più originaria e più ricca di contenuto ed è più che un sapere, è un'adesione, un contatto originario con la verità, è un'esperienza di verità che come tale è anche un sapere e però è più che un sapere, ma paga questa superiorità in termini di minore consapevolezza critica e chiarezza; al contrario la filosofia paga la sua maggiore consapevolezza, criticità e analiticità con un certo impoverimento dei contenuti e una difficoltà ad abbracciarli unitariamente, che consegue ad un distanziamento dall'esperienza.

Pensare il rapporto tra filosofia e cristianesimo come rapporto fra sapere superiore e sapere inferiore impedisce dunque di riconoscere la loro più profonda distinzione. In questo modo non vi è incontro autentico e rapporto fecondo, perché si finisce per affermare la superiorità della filosofia: l'unità e la continuità di cristianesimo e filosofia vengono affermate a scapito dell'autonomia del cristianesimo. E nemmeno però si ha un rapporto fecondo quando vengono considerati come saperi diversi (provenienti cioè

16 F.W.J. Schelling, *Sämmtliche Werke*, cit., IX, p. 218; trad. *Conferenze di Erlangen*, a cura di L. Pareyson, Milano, Mursia, 1990, p. 204.

da due diverse fonti della verità, la ragione e la rivelazione), tra i quali si può stabilire tutt'al più una non contraddizione e persino un'integrazione, ma in fondo una reciproca estraneità.

Si devono dunque distinguere le diverse nature di filosofia e religione, senza negare la convergenza ed anzi l'omogeneità di fondo riguardo al comune riferimento all'unica verità. Ciò avviene solo se la ragione non si pone come fonte autonoma di contenuti di verità, distinta dalla rivelazione, e a sua volta la rivelazione non è considerata come forma inferiore di conoscenza; se, inoltre, la ragione è compresa come percezione di verità (*Vernunft* da *Vernehmen*), come comprensione di contenuti ricevuti in un'esperienza originaria di verità (che è in ultima istanza un'esperienza religiosa), che la ragione (sempre seconda) può accogliere senza mai esaurire. Se non si limita il potere della ragione alla funzione di percezione e di elaborazione critica dei contenuti di verità, si è costretti a ipertrofizzarla facendone un organo di produzione della verità totale o parziale. Il primo caso (quello della produzione totale) è il caso di Hegel e della tradizione idealistica, il secondo è quello della tradizione tomistica, che, come noto, ha avuto in teologia un larghissimo influsso. Il suo difetto principale è di aver duplicato le fonti della verità (ragione e rivelazione), essendo con ciò costretta anche a duplicare gli ordini ontologici, natura e soprannatura; essa è stata costretta a sopravvalutare la ragione come fonte autonoma di conoscenza e di conseguenza a sottovalutare la rivelazione assegnandole un ruolo importante ma complementare; è stata costretta come a sezionare la verità, quella che è colta dalla ragione e quella che è colta dalla rivelazione, come se potesse essere verità quella che è parte della verità (e non prospettiva sull'intero della verità); è stata costretta a far dipendere l'intelligibilità della fede dall'apporto estrinseco della ragione, e d'altra parte, volendo che la ragione si accordi con la fede, ha finito surrettiziamente per inserire in essa, pur dichiarandola neutrale, elementi religiosi (tutta la questione delle verità e delle leggi naturali non è forse un'attribuzione surrettizia alla ragione di contenuti che in realtà provengono dalla rivelazione, in particolare dall'idea di una natura non corrotta?).

Tutti questi inconvenienti sono evitati se la religione non è considerata un sapere parziale o addirittura di ordine inferiore, ma invece un'integrale esperienza di verità, anzi quell'esperienza privilegiata in cui l'uomo incontra la verità, e se simmetricamente la conoscenza filosofica è riconosciuta non come conoscenza pura ma come comprensione e interpretazione critica di quell'esperienza di verità. Se nel cristianesimo si ha un'esperienza originaria della verità, allora la ragione filosofica deve attingere ad essa e non a se stessa né in modo parziale (tomismo) né in modo integrale (idealismo).

Ora fra i modelli che la tradizione ci offre è il modello agostiniano quello nel quale la verità viene pensata come originariamente e unitariamente offrentesi in un nesso inscindibile di rivelazione e comprensione, di esistenza e conoscenza: nella fede si ha un'illuminazione della verità, di cui la conoscenza filosofica si alimenta e si appropria senza mai esaurirla. Questo sembra essere il modello che meglio consente una connessione di cristianesimo e filosofia non estrinseca e giustappositiva e tuttavia rispettosa della loro distinzione, una connessione che riconosce la possibile fonte religiosa della conoscenza filosofica senza con ciò porre la filosofia né al di sotto né al di sopra della religione. È il modello che, sul versante teologico, sembrava proporre Ratzinger nel saggio su La verità cattolica (pubblicato su "Micromega" nel 2000 e nuovamente nel 2005). I punti fondamentali di questo modello sono i seguenti: a) il cristianesimo si è presentato nel mondo antico allo stesso tempo come la *vera religio* e la *vera philosophia*, cioè ha soddisfatto l'esigenza religiosa, che non era soddisfatta da un culto solo politico-sociale e da una divinità identificata con un principio metafisico, e ha soddisfatto anche l'esigenza conoscitiva (il Dio biblico non è irrazionale); b) è diventato convincente anche per la prassi di carità che ha instaurato; c) ha realizzato perciò una sintesi di fede ragione e morale. d) Ora questa sintesi implica un intreccio e un circolo in cui i tre termini si confermano reciprocamente: la fede suscita e richiede la ragione – la ragione accredita la fede – ma la fede è anche opzione per l'etica della carità – e questa offre una conferma della verità della fede.

Questo appariva a Ratzinger l'unico modo per riproporre oggi la questione della verità di fronte alla sua dissipazione in un pluralismo indifferente. È un modo attraverso il quale si stabilisce non una confusione o sovrapposizione di fede e filosofia, e nemmeno una giustapposizione, ma invece una continuità, una coerenza e un sostegno reciproco, sorretti da un'identità di fondo (il riferimento all'unica verità): il discorso filosofico svolge in forma razionale e critica un'esperienza di verità che è allo stesso tempo prassi, sentimento e conoscenza. Si definisce così un nesso intrinseco di filosofia e cristianesimo, che è possibile perché la fede, pur essendo un fatto esistenziale, ha una (sia pur non necessaria) apertura filosofica e perché la filosofia ha un fondamento esistenziale-religioso.

È ben noto come sulla scia di Agostino un nesso non estrinseco tra cristianesimo e filosofia si sia dato anche in età moderna e contemporanea in prospettive di stampo non razionalistico, nelle quali il nesso di conoscenza e prassi o conoscenza ed esistenza è stato considerato inscindibile, nelle quali cioè a una concezione non teoreticistica della filosofia è corrisposta una concezione non puramente prassistica del cristianesimo: in Pascal, in

Kierkegaard, ma anche in certi momenti dell'idealismo, e poi in alcuni momenti dello spiritualismo e dell'esistenzialismo.

6. *Ermeneutica dell'esperienza religiosa e paradosso*

La tradizione agostiniana riguardo al rapporto tra filosofia e cristianesimo ha trovato infine una conferma e un singolare approfondimento nella proposta pareysoniana di una filosofia come ermeneutica dell'esperienza religiosa, che ho già fatto intervenire nelle considerazioni precedenti. Il carattere ermeneutico della filosofia rende possibile la sua continuità con l'esperienza religiosa, come filosofia che, avvalendosi di una ragione interpretativa e non costruttiva, deve presupporre un'esperienza, in senso lato, rivelativa della verità, quale è appunto l'esperienza religiosa. La distinzione di filosofia ed esperienza religiosa è in questa prospettiva non meno forte della loro connessione. L'esperienza religiosa non ha bisogno di passare alla filosofia, proprio perché non è un sapere insufficiente. Al contrario in essa si coglie un'infinita pienezza di senso che basta a se stessa senza richiedere integrazioni ulteriori. E tuttavia vi sono almeno due motivi che possono spingere alla filosofia. Da un lato è proprio l'infinita ricchezza di senso che induce a distinguerne ed evidenziarne sempre nuovi aspetti: l'inesauribilità viene esplicitata dall'approfondimento filosofico. D'altro lato quell'infinita pienezza di senso è minacciata, è avvertita come precaria (ciò che vale soprattutto per il cristianesimo in virtù della dimensione di libertà che lo caratterizza), e la filosofia è un tentativo di contrastare questa precarietà, di far fronte alla minaccia, cercando di chiarirne i termini, ma per far questo si deve portare fino al punto in cui tutto può precipitare nel non senso. Il lavoro filosofico-ermeneutico non consiste allora soltanto nel chiarificare i contenuti dell'esperienza religiosa; ma più ancora nel provare criticamente quei contenuti nel loro tenore di verità mostrando la loro capacità di illuminare, arricchire e approfondire l'esperienza umana: si pensi in particolare ai temi della libertà, del male, del senso dell'esistenza, della speranza, dell'alterità, della trascendenza. Fr. Schlegel definì la filosofia come teologia applicata, per intendere che essa esercita la sua filosoficità non perché non abbia presupposti, ma perché mette alla prova i suoi presupposti (religiosi) nel confronto con i diversi ambiti dell'esperienza umana. In questi approcci filosofici alla verità religiosa la criticità è salvaguardata, perché essi richiedono un passo indietro rispetto all'immediatezza e alla pienezza dell'esperienza religiosa, passo che consiste essenzialmente nel verificare l'universalizzabilità della verità religiosa, il suo significato universalmente umano.

La filosofia, così intesa, può prolungare dunque istanze proprie dell'esperienza religiosa cristiana ed essere perfettamente coerente con essa, ma ciò non significa affatto che perfezioni la religione e che quindi ne sia un compimento. Come già dicevo, infatti, la filosofia è sempre, rispetto alla verità, allo stesso tempo un guadagno e una perdita. Se consente di esplicitare l'inesauribilità del senso, lo fa a prezzo di una certa frantumazione della sua unità, quell'unità di senso che nell'esperienza religiosa si dà in pienezza. Allo stesso modo se contrasta la minaccia a cui il senso è esposto (invece che limitarsi a patirla come avviene nell'esperienza religiosa), non lo può fare se non anche aggravandola, portandosi, come dicevo, fino al punto in cui il rischio diventa mortale. Ecco dunque come da un lato l'esperienza religiosa si prolunghi nella filosofia, ma d'altro lato vi sia discontinuità. A sua volta la filosofia appare dipendente dall'esperienza religiosa, almeno nella misura in cui voglia conservare la sua dimensione speculativa; e tuttavia anche la filosofia si riconosce autonoma, nella misura in cui espone al rischio estremo ogni esperienza di senso che la religione le offre, e nella misura in cui, in linea di principio, non si riconosce dipendente da un'esperienza religiosa piuttosto che da un'altra, anche se di volta in volta lo è.

L'orizzonte che il cristianesimo ha aperto alla filosofia sia riguardo ai contenuti sia riguardo ai metodi non ha dunque indebolito i suoi caratteri specifici, ma li ha invece per molti versi rafforzati, e inversamente il cristianesimo non è necessariamente minacciato ma anzi, nella distinzione delle sfere spirituali, può essere confermato dalla filosofia. Il cristianesimo non è veramente minacciato dalla filosofia in generale, ma solo da alcune filosofie. La sapienza di questo mondo rispetto alla quale l'annuncio cristiano è follia e che perciò tende ad escluderlo è la sapienza soltanto mondana, quella che nega l'orizzonte religioso.

Ma tutto ciò non basta. Se ci limitassimo a questo, se cioè ci limitassimo a dire che fra cristianesimo e filosofia la convergenza è possibile e addirittura che il conflitto non ha veramente ragione di essere, non renderemmo ragione sino in fondo della originarietà, persistenza e ampiezza di quel conflitto. Il fatto è che il cristianesimo non si limita a introdurre un orizzonte di libertà e di trascendenza, non si limita a mediare universalità e storicità, e non si limita, infine, ad offrire nuovi e più profondi contenuti, ma anche costringe il pensiero ad andare al limite delle sue possibilità, lo costringe a pensare l'impensabile - in particolare l'Incarnazione del Verbo, la sua morte e resurrezione, l'escatologia - lo costringe a pensare quella sintesi paradossale fra purezza della verità e sua realizzazione storica, che Hegel e Overbeck hanno mancato. Qui non è sufficiente mostrare che la filosofia converge con il cristianesimo in quanto si fa ermeneutica dell'esperienza

religiosa. Bisogna andare oltre, per riconoscere che anche quell'ermeneutica è attraversata dal paradosso, il paradosso di fronte al quale il pensiero è sempre tentato di ritrarsi o di mettere in atto strategie di razionalizzazione. La filosofia può e deve percorrere la via del paradosso (e in questo modo il cristianesimo le si offre senza snaturarsi), ma può farlo non naturalmente e non spontaneamente, può farlo solo se costretta, costretta perché essa contraddice quella che è o è diventata la sua naturale tendenza: essa tende inevitabilmente verso l'autosufficienza e perciò verso l'immanentizzazione, cioè verso il pieno dominio sul suo oggetto. Da questo punto di vista il cristianesimo continua a restare per la ragione filosofica, anche quella ermeneuticamente orientata, una manifestazione di verità sconvolgente, una saggezza della follia.

7. *Filosofia e teologia*

Come ho già detto e come risulta chiaro anche dal riferimento alla tradizione agostiniana, questa prospettiva tende in certo modo a scavalcare la teologia e quindi sembra mancare completamente il tema del confronto della filosofia con la teologia. O almeno appare come una proposta provocatoria che tende a sollecitare la teologia, così come si è storicamente configurata, a ripensare il proprio ruolo.

In realtà il mio discorso trova conferma nel fatto che, al di là delle appartenenze disciplinari e istituzionali, vi sono discorsi teologici dotati di tale criticità e universalità da non distinguersi dalla filosofia e vi sono filosofie, come quelle di cui ho parlato, che hanno un tenore decisamente teologico. Certo c'è una maggiore libertà e ampiezza della filosofia, per cui può assumere ispirazioni religiose diverse o ispirazioni non religiose. E ci sono invece maggiori vincoli per la teologia, non tanto in quanto interpreta un'esperienza religiosa, ma in quanto svolge una funzione ecclesiale. Sembra che su questo terreno la filosofia non la possa davvero seguire. E tuttavia non si può escludere che anche l'intento intraecclesiale possa diventare compatibile con la filosofia: sarebbe come sostenere che le opere d'arte pensate per il culto o per intenti celebrativi non siano, a causa di queste condizioni, opere d'arte. Certo deve trattarsi di teologia non meramente applicativa, deve essere una teologia che, pur nella eventuale specificità del suo tema, scende criticamente fino ai principi e alle questioni ultime. Deve essere una teologia radicalmente onesta, nella quale la preoccupazione di servire la comunità ecclesiale non diventi un ostacolo ma piuttosto uno stimolo e una fonte di ispirazione; allo stesso modo in cui la materia

dell'opera d'arte e le richieste del committente possono diventare per l'artista non gabbie ma stimoli creativi. Forse la teologia deve osare scendere di più in campo aperto e soprattutto deve evitare l'ambiguità di un ossequio formale e forzato all'autorità. Da parte sua invece la filosofia deve perdere l'illusione di essere creatrice di verità e riconoscere il vincolo che le viene da una radicale precedenza della verità, ritrovando così la sua dimensione speculativa e metafisica.

Lungo questa strada la distinzione fra le due discipline potrà diventare non più un difficile problema, ma persino una questione oziosa. E tuttavia anche in questo caso quella tensione tra filosofia e teologia che la tradizione ci ha consegnato non andrebbe perduta, ma si trasformerebbe, come dicevo, in tensione interna al pensare – filosofico o teologico che sia – tensione che nasce da quella provocazione che è per il pensiero la manifestazione di una verità libera, inesauribile e che l'uomo tende a contraddire.

CAPITOLO 2
ATEISMO DEL CREDENTE E FIDEISMO DELL'ATEO

1. *Nuovi ateismi*

Il problema di Dio tende a configurarsi oggi in modo nuovo rispetto a qualche decennio fa, almeno nel dibattito pubblico ma non senza significative ricadute nella mentalità comune. Accanto all'agnosticismo e all'indifferentismo o alla critica alla religione fondata su motivi politici o etici vi è infatti una significativa ripresa dell'ateismo scientifico. Basterà ricordare qualche titolo dell'ultimo decennio: *Traité d'athéologie* di Michel Onfray (2005), *The End of Faith* di Sam Harris (2005), *The God Delusion* di Richard Dawkins (2006), *God is not Great* di Christopher Hitchens (2007), *God: the Failed Hypothesis* di Victor Stenger (2007). A questi attacchi corrispondono simmetricamente tentativi di difesa razionale del teismo, come quello di Paul Capan e Paul Moser, *The Rationality of Theism* (2003). A questo teismo razionale si può avvicinare la ripresa dell'idea di una ragione naturale, che, come è ritenuta capace di attingere le leggi morali, così facilmente e coerentemente potrà essere orientata anche alla dimostrazione dell'esistenza di Dio.

Queste nuove tendenze producono scontri e incomprensioni, come è evidente se si guarda alla durezza delle polemiche e allo smarrimento del dialogo, una parola certo in passato un po' abusata, ma la cui perdita non può che produrre nefaste conseguenze; fra le altre la perdita dei grandi vantaggi della secolarizzazione, quelli descritti ad esempio in *L'età secolare* da Taylor, secondo il quale secolarizzazione non è soltanto desacralizzazione delle istituzioni o allontanamento dalla pratica religiosa, ma anzitutto comprensione della fede come opzione possibile e libera, una fede sottratta a ogni costrizione sociale e culturale. In modo simile secondo Gauchet l'uscita dalla religione non è uscita dalla fede, ma da quel mondo nel quale la religione ha una funzione strutturante della forma politica e dell'ordine collettivo[1]. La conseguenza di tale uscita è un'attivazione della fede, che sostituisce la con-

1 M. Gauchet, *La religione nella democrazia* (1998), Bari, Dedalo, 2009, p. 23

vinzione personale al dominio del costume e della comunità[2]. Ciò comporta un indebolimento delle chiese, al quale corrisponde simmetricamente un esaurirsi delle risorse intellettuali e spirituali della laicità[3]. Peraltro Gauchet non si nasconde che questo processo appare contraddittorio, perché coesiste con il tentativo di ridefinire le religioni in funzione identitaria[4] e di rivendicare per esse un ruolo culturalmente egemonico.

Il riproporsi dell'ateismo, anche nelle nuove forme, è indubbiamente reattivo rispetto a queste tendenze. Rispetto alla tendenza identitaria l'ateismo trova appiglio nelle degenerazioni in termini di fanatismo, di chiusura, di irrazionalità, di ostilità nei confronti dell'altro e di violenza, che l'enfasi identitaria può portare con sé. Rispetto alle pretese di accreditarsi nell'ambito del sapere entrano in gioco obiezioni epistemologiche che contestano la pretesa veritativa della fede e la conseguente pretesa di egemonia culturale, tanto più quando questa tenda a diventare premessa di egemonia sociale e politica.

Cercherò di evidenziare gli errori profondi che segnano queste concezioni della religione, almeno per quanto riguarda il cristianesimo. Anzitutto va detto che la fede cristiana non è o almeno non è nata come esperienza di identificazione in termini storico-mondani e che ogni tentativo di renderla tale è una regressione al paganesimo. La fede cristiana, e prima ancora quella ebraica, è anzitutto esperienza del totalmente Altro senza peraltro essere una mistica del nulla. Quella di Karl Barth sulla differenza tra fede e religione è una grande lezione, per i cristiani e per i non cristiani, che oggi dovrebbe essere ripresa. Il Dio delle tradizioni monoteistiche è, infatti, l'Altro, l'Indisponibile, il Trascendente, in questo senso è in ultima istanza mistero impenetrabile, che nessuna religione è di per sé capace di avvicinare; ma allo stesso tempo è quell'Altro che si è avvicinato all'uomo e gli ha parlato, si è posto, in modi diversi, in relazione con lui. Il mistero di Dio è un mistero rivelato, non il puro Uno o il Tutto o il Nulla, nel quale l'uomo può soltanto perdersi, e neanche quel puro incomprensibile rispetto al quale l'unico atteggiamento giustificabile è l'agnosticismo: di fronte a un Dio che sia puro mistero non si può più dire nulla, nemmeno se esista o no. Se Dio e-siste, allora si rivela, cioè si pone fuori di sé, si manifesta. Il rigore razionalistico che vorrebbe preservare la purezza dell'idea di Dio, e per questo si ferma alla pura incomprensibilità, in realtà finisce nell'ateismo, nella negazione della sua esistenza. Il mistero di Dio, a ben vedere, non è soltanto la sua pura incomprensibilità, ma piuttosto la dialettica di alterità

2 Ibi, p. 41.
3 Ibi, p. 42.
4 Ibi, pp. 103, 109-111.

e relazione, di incomprensibilità e comunicazione. Chi trova impossibile entrare in questa dialettica paradossale, non può entrare nel mistero di Dio o almeno del Dio cristiano.

Ora se Dio si manifesta, ma si manifesta come il totalmente Altro, allora questa manifestazione avviene nella forma di un'uscita da sé, di un consegnarsi, di uno spogliarsi dell'essenza divina. I modi di questa paradossale manifestazione sono tre: anzitutto nel dono che Dio fa del suo essere per far essere un altro da sé (creazione), in secondo luogo nel suo porsi al livello della creatura per rendere percepibile la sua manifestazione, e infine nel suo farsi creatura e in ciò esponendosi alla sofferenza e alla morte. A seguire questa logica di spoliazione e di donazione è chiamato il cristiano: la sua fede è un essere per l'altro, anzitutto nell'assunzione del peccato e della sofferenza dell'altro. Essere per l'altro non implica non essere nulla di determinato. In primo luogo perché ci si può spogliare solo se si è ricchi; in secondo luogo perché, come Levinas ha mostrato, è possibile definire un'identità attraverso l'alterità in quanto identità costituita dalla specifica responsabilità che l'uno ha per l'altro, responsabilità che egli non può delegare ad altri, responsabilità soltanto sua nella quale non si può far sostituire: «Unicità significa qui impossibilità di sottrarsi e di farsi sostituire, unicità nella quale si annoda la ricorrenza stessa dell'io»[5]. Poiché è specifica e non generica, è per il suo prossimo, allora è una responsabilità che individualizza e che identifica.

Accade invece oggi che i simboli e i contenuti della fede cristiana vengano talvolta presi come insieme di rappresentazioni che definiscono l'identità di un gruppo religioso o di un'etnia. Si produce allora una completa trasmutazione idolatrica del cristianesimo. È un'antica idolatria e anche la più grave delle idolatrie, perché non consiste nel divinizzare ciò che non può essere divinizzato, ma nel ridurre a idolo ciò che per sua natura non può diventarlo. E la natura dell'idolo è di essere a nostra disposizione per svolgere una funzione tutta intrastorica e intramondana.

2. *Il momento ateo della fede*

La totale alterità di Dio, a partire dalla quale soltanto si può evitare l'idolatria, rende l'esperienza religiosa confinante con l'ateismo. Significativa-

5 E. Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence,* La Haye, Nijhoff, 1978, p. 73; trad. *Altrimenti che essere*, di S. Petrosino e M.T. Aiello, Milano, Jaca Book, 1983, p. 72.

mente i primi avversari del cristianesimo riconobbero questa sua dimensione atea, anche se non compresero che essa doveva essere dialettizzata e non invece pensata come risultato. Allo stesso modo non sarà dialettizzata quando, insistendo sull'oltrepassamento della figura metafisica di Dio, si produrrà quella sua dissoluzione cristiana, che è avvenuta ad esempio in Bloch e in Vattimo. Di momento dialettico ateo della fede non si può poi nemmeno propriamente parlare nella mistica, se in essa la dimensione fusionale prevale; va però riconosciuto come nella mistica cristiana vi sia in molti casi una dialettica paradossale di identità e alterità.

Il momento ateo della fede è quello della distruzione di tutte le immagini di Dio e del suo silenzio, che culmina nella morte di Cristo, preceduta dall'abbandono da parte di Dio padre: è quella completa assenza di Dio, che, come Pareyson ha giustamente rilevato, non è semplicemente un momento ateo della fede ma un momento ateo della divinità, quello di «Dio contro se stesso»[6]. L'ateismo nasce tanto dall'esperienza dell'infinita distanza e incomprensibilità di Dio, dal suo essere altro, quanto dalla sua manifestazione cioè dal suo essere per l'altro. Ateismo in quanto da un lato Dio è inattingibile e dall'altro si manifesta *sub contrario*. Non si tratta soltanto di credere in Dio, nella creazione, nella provvidenza, a partire da segni incerti e dubbi, ma si tratta di credere in un Dio che si rivela come un Dio che si nasconde ed anzi che è estromesso dal mondo e sconfitto. Perciò, come scrive Bonhoeffer, «i cristiani stanno vicini a Dio nella sua sofferenza»[7]. È ancora il tema pascaliano del *Deus absconditus*, che si rivela attraverso il nascondimento. Si tratta dunque di credere in un Dio che non si pone come Dio. La fede cristiana attraversa questa assenza di Dio in quanto è inseparabilmente fede nel Dio creatore e fede nel Crocifisso, cioè nel Dio incarnato e sconfitto. Ma non l'attraversa semplicemente per superarla in una sintesi superiore: il Risorto è una visione e una promessa, che non cancella la ferita della crocifissione. Il Risorto è il crocifisso: come dice l'Apocalisse, l'Agnello è «come immolato» (Ap 5, 6); a sua volta Pascal scriveva significativamente che «Gesù sarà in agonia fino alla fine del mondo»[8].

Di conseguenza la fede non è il sapere immediato che deve negarsi per giungere a sé; ma nemmeno è una certezza immediata che non ha bisogno di mediazione riflessiva: non può esserlo proprio perché è una certezza

6 L Pareyson, *Ontologia della libertà*, Torino, Einaudi, 1995, pp. 199 sgg.

7 D. Bonhoeffer, *Cristiani e pagani*, in *Widerstand und Ergebung*, München, Siebenstern Taschenbuch, 1968, p. 182; trad. *Resistenza e resa*, Milano, Bompiani, 1969, p. 298

8 B. Pascal, *Pensieri*, ed. Chevalier 736, trad. a cura di A. Bausola, in Pascal, *Pensieri Opuscoli Lettere*, Milano, Rusconi, 1984.

contraddetta. La fede cristiana è affidamento all'incredibile e perciò non può fare a meno della mediazione riflessiva almeno nella forma della sospensione, del dubbio, dell'angoscia. In secondo luogo l'alterità assoluta di Dio, quell'assoluta discontinuità tra Dio e mondo, che costituisce la radice dell'ateismo cristiano, può essere pensata solo attraverso la categoria della libertà, l'unico modo per comprendere il mondo non come espressione e quindi non in forma di continuità rispetto a Dio. Ma se Dio si rapporta all'uomo in termini di libertà, allora resta aperta la possibilità del rifiuto (dunque dell'ateismo). E proprio in quanto di fatto il rapporto è segnato da quel rifiuto, e cioè dal male, allora la rivelazione di Dio passa attraverso un'alterità più radicale, e cioè Dio non solo si rapporta all'uomo in forme non divine, ma addirittura nelle forme antidivine del reietto e del condannato. Ciò avviene perché la redenzione deve, di nuovo, rispettare la libertà, il che richiede che non avvenga con dispiego di potenza che semplicemente cancelli il male, ma piuttosto attraversandolo e rendendo possibile il suo libero capovolgimento. Per questo Cristo accetta la croce e non chiama gli angeli a liberarlo. La *Leggenda del Grande Inquisitore* mostra in modo mirabile come la via della libertà seguita da Cristo non possa che apparire inefficace e induca a rifiutare l'opera redentiva, che viene sostituita da un'opera coercitiva fondata sulla sottrazione della responsabilità e sull'attenuazione del male. È questa un'altra forma di ateismo cristiano non dialettico, che dipende dall'incapacità di rendere compatibile Dio con il male e la redenzione con la libertà umana.

Il momento ateo della fede è invece richiesto non solo dalla compatibilità, ma addirittura dall'implicazione di quei termini. Non vi può essere infatti redenzione dal male nella libertà se non come assunzione di responsabilità per esso e assunzione della sofferenza che ne consegue. Solo in questo modo non vi è cancellazione del male miracolistica o arbitraria. La realtà del male e la responsabilità per esso continuano a sussistere, ma sono portate reciprocamente e in ultima istanza sono portate da chi, come Cristo, può assumerle tutte e in questo modo può svuotare il male. Ora perché ciò avvenga occorre che Cristo sia fatto peccato e sia caricato di tutte le sofferenze: questa è la negazione del divino, il più radicale momento ateo della rivelazione cristiana, a cui corrisponde il più radicale momento ateo della fede, quello per cui si crede non solo in un Dio totalmente altro, ma anche in un Dio che contraddice Dio. E tuttavia in questa negazione di sé Dio percorre l'unica via possibile per realizzare la sua opera, cioè una salvezza dell'uomo, che sia rispettosa dell'uomo.

Ecco allora che la fede cristiana non è una fede assurda, anzi appare come l'unica capace di rendere plausibile la salvezza. Ma questa plausibi-

lità sconta l'impensabilità della negazione della divinità. Si può anche dire che proprio questo abbassamento di Dio è la prova della sua onnipotenza, per la quale Dio salva proprio negando la sua divinità. Ma è necessario interrompere qui il movimento dialettico, perché se possiamo ben pensare che la redenzione richieda quell'abbassamento, non possiamo pensare come Dio resti Dio nella sua negazione. Alla dialettica della conciliazione va opposta la dialettica del paradosso, quella nella quale ambedue i contrari sono irrinunciabili, ma non per ciò la loro sintesi è pensabile. Così la redenzione richiede che sia Dio ad operarla ma allo stesso tempo che in quest'opera Dio neghi se stesso. Come anche il Grande Inquisitore dovette riconoscere, la salvezza offerta da Cristo è l'unica vera salvezza e tuttavia essa appare impraticabile, perché lascia l'uomo libero e non ricorre né alla forza del miracolo né a quella del potere. La verità della fede è inseparabile dalla sua stoltezza.

Il Grande Inquisitore non fa che riprendere una reazione dei discepoli di Cristo, quando ne commentarono le parole dicendo: «Questo linguaggio è duro; chi può intenderlo?» (Gv 6, 60). Ed è così duro che oggi, come sempre, la fede cristiana tende a edulcorarsi o a distorcersi per aggirare la durezza del paradosso. Basta uno sguardo superficiale alla realtà della Chiesa per capire che le questioni della libertà, del male e della redenzione non sono per lo più al centro della sua attenzione, che il cristianesimo tende a risolversi in etica e politica, che anziché sul paradosso si preferisce insistere sulla ragionevolezza del cristianesimo e anziché alla qualità si bada molto spesso alla quantità, anche qui seguendo un'indicazione del Grande Inquisitore, che rimprovera a Gesù di aver voluto una fede per pochi eletti trascurando la gran massa dei deboli e dei mediocri.

Assistiamo oggi a una duplice decadenza della fede. Da un lato la fede identitaria, che proprio perché reagisce alla crisi di tutte le identità deve bandire ogni dubbio e occultare ogni contrasto ed è perciò quanto mai aliena da qualsiasi paradosso e più in generale da qualsiasi problematizzazione. Fede sicura di sé come non può non essere una fede fatta non dei contenuti a cui idealmente si richiama, ma delle tradizioni, dei costumi, delle insegne e delle bandiere, che creano coesione interna e opposizione all'esterno. Dall'altro una fede delle buone idee e dei buoni costumi, ragionevole e tranquilla, raccolta intorno a dettami etici e politici, sgravata (come ancora vuole il Grande Inquisitore) della pesante e inquietante incombenza di dover decidere del bene e del male e di passare attraverso il buio della fede in un Dio crocifisso. È una fede che finisce per essere, come quella identitaria, una fede confortevole, che, in modo diverso, svolge la medesima funzione di tanta religiosità odierna fai-da-te, che ha il compito di liberare dall'ango-

scia e restituire serenità e equilibrio. L'autentica fede cristiana vive invece in sé il dramma dell'ateismo, che, come disse Dostoevskij, è il penultimo gradino della fede. È una fede esperta dell'ateismo, una fede che lo contiene in se stessa, perché è una fede che crede in ciò che la smentisce, fede in un Dio che per essere Dio si nega come Dio.

3. *Il nuovo ateismo*

L'attuale ripresa dell'ateismo riceve, come dicevo, un potente impulso dalle due forme in cui oggi le religioni tendono nuovamente a definirsi: quella identitaria e quella che ritenta la via dell'egemonia culturale. Quanto alla prima l'ateismo trova molte ragioni nelle derive autoritarie e soprattutto aggressive che in molti casi quelle interpretazioni delle religioni comportano. Non pochi pensano secondo il verso di Lucrezio: «*Tantum religio potuit suadere malorum*»[9], ritenendo che le religioni siano state e siano ancora la causa principale delle guerre e che perciò la loro sparizione non possa che giovare all'umanità. Risponderei con un'altra citazione latina, il noto adagio: *corruptio optimi pessima* (ciò che è migliore, se si corrompe, diventa il peggiore; anche l'amore, la forza fisica, la forza di carattere, ecc.). Certamente le religioni che sottovalutano il momento dell'assoluta trascendenza di Dio sono già disponibili a corrompersi e la corruzione è l'abbassamento di Dio a forza e strumento mondano. Ma la forza devastante che le religioni possono produrre è in qualche modo la dimostrazione che l'operazione riduttiva che esse hanno tentato è un'operazione contro natura (contro la natura della religione). Quando è ridotto idolatricamente a forza mondana il divino continua a portare con sé quell'irriducibile potenza che si manifesta, in modo distorto, come forza devastante. Appunto la *corruptio optimi*.

La critica atea sbaglia allora obiettivo, ma certamente è in molti casi indotta a farlo. Non le si può imputare la colpa di non riuscire a vedere ciò che gli uomini religiosi fanno di tutto per occultare. I nuovi atei più avvertiti sanno benissimo che non si può fare di ogni erba un fascio. Così Dawkins afferma: «Se la religione sottile e raffinata dei Tillich e dei Bonhoeffer predominasse, il mondo sarebbe sicuramente un posto migliore e io avrei scritto un altro libro. La triste verità è che quella religione pacata e onesta è numericamente trascurabile»[10]. Molti pensano invece che la

9 Lucrezio, *De rerum natura* I, v. 101.
10 R, Dawkins, *L'illusione di Dio*, Milano, Mondadori, 2007, p. 5.

deriva fondamentalista e violenta della religione non sia la conseguenza di una sua distorsione o corruzione. Così Michael Levine, pur ammettendo che non sempre la religione è violenta e che per molti è un carattere positivo della loro vita, ritiene che: «Una volta che la religione sia riconosciuta come pregiudizio radicato nel narcisismo, nell'invidia e nel bisogno impellente di sentirsi speciali, la connessione fra religione e violenza è più facile da spiegare»[11]. Parleremo fra poco delle nuove interpretazioni atee della religione, ma prima delle contestazioni teoriche vanno meglio considerate, anche se si connettono strettamente con le prime, quelle pratiche, che imputano alle religioni devastanti conseguenze politiche e sociali. Non è sufficiente ribaltare l'accusa osservando, pur con buone ragioni, che la negazione della religione ha prodotto non minori devastazioni. E non si può adottare l'abusata affermazione di Dostoevskij che se Dio non c'è, tutto è permesso. Anche perché essa non dice: "se non si crede in Dio", ma: "se Dio non c'è". Si può ritenere che un mondo senza Dio non possa essere dotato di ordine e di senso; ma ciò non autorizza a pensare che ogni affermazione di ateismo sia un'opzione a favore di un mondo insensato e privo di valore. Più che di ribaltare le accuse, si tratterebbe di individuare meglio la radice della violenza, dell'intolleranza e del fanatismo. Lo stesso Levine, a ben vedere, non li fa tanto risalire alla religione come tale, quanto piuttosto a quelle che egli riconosce come sue radici, narcisismo, invidia, esigenza di sentirsi speciali ed eccezionali. Non è difficile riconoscere che queste disposizioni e tendenze possono trovare sbocco tanto in visioni del mondo religiose quanto in visioni atee. Eppure, come dicevo, la religione può essere un detonatore o un fattore che ingigantisce le conseguenze. In questo senso si può accogliere la tesi di Lucrezio, che in quel verso stigmatizzava il sacrificio di Ifigenia richiesto dagli dèi per propiziare la partenza della flotta guidata dal padre Agammenone. Ma allo stesso modo si potrebbe dire che la religione sollecita e dilata le disposizioni al bene, all'altruismo, alla generosità, presenti nell'uomo.

In ogni caso se è vero che i nuovi atei dovrebbero non ignorare le degenerazioni passate e possibili dell'ateismo, è chiaro che il loro discorso ha di mira il presente, vale a dire il fondamentalismo islamico ma anche quello cristiano, che negli Stati Uniti raggiunge una larga fetta della popolazione: secondo Graham Oppy, i cristiani evangelicali raggiungono il 10% della popolazione, e i "born-again" il 40%; a ciò si aggiunga la loro enorme in-

11 M. Levine, *New Atheism, Old Atheism and the rationality of Religious Belief*, in *The Relationship of Philosophy to Religion Today*, edd. P.D.Bubbio and P.A.Quadrio, Newcastle, Cambridge Scholars Publishing, 2011, p. 166.

fluenza politica[12]. E possiamo aggiungere che neanche il mondo cattolico è immune da derive fondamentaliste.

Per quanto riguarda il profilo più propriamente teorico le critiche dei nuovi atei fanno leva, pur nella varietà delle posizioni, sul deficit di razionalità della fede e sulla spiegabilità delle credenze religiose a partire da motivazioni psicologiche. Il compito che mi propongo è duplice: da un lato mostrare che queste spiegazioni della genesi della religioni non sono valide, almeno per quanto riguarda il cristianesimo, e dall'altro che anche al nuovo ateismo si può obiettare quel che già obiettava Pascal, che si confrontava anch'egli non tanto con atei dogmatici quanto piuttosto con posizioni scettiche, e cioè che anch'esso non può sottrarsi a una scommessa, a un'opzione di fondo, che potremmo anche chiamare fede.

Quanto al primo aspetto, si tratta di una ripresa della vecchia accusa alla religione di essere generata da un bisogno di rassicurazione. Così Onfray pensa che i credenti «preferiscano rassicuranti finzioni infantili alle crudeli certezze degli adulti»[13]. In modo più articolato Levine, come si è detto, fonda la religione su una triplice radice psicologica: il narcisismo, l'invidia e il bisogno di sentirsi speciali. Ora è certamente vero che la religione può assumere e assume molto spesso quei connotati, ma essi non valgono per qualsiasi esperienza religiosa e in particolare per quella cristiana, o meglio si deve riconoscere che essi caratterizzano solo un'esperienza cristiana degenerata. Si pensi in primo luogo alla legge del Sinai, che segna una netta differenziazione della rivelazione ebraica rispetto alle religioni circostanti, perché contiene una limitazione del desiderio e un suo assoggettamento all'universale. Il Dio ebraico e cristiano è un Dio che non corrisponde al desiderio, che resta un altro indisponibile e per questo nemmeno raffigurabile. Inoltre la disposizione esistenziale della fede ebraico-cristiana è quella dell'uscita da sé e dell'essere per gli altri, che è negazione del narcisismo e dell'invidia. Quanto al bisogno di sentirsi speciali, non si deve leggere il tema della vocazione o dell'elezione come un privilegio, ma come una missione e una missione che carica di responsabilità chi ne è investito. Riguardo poi al bisogno di rassicurazione, va detto che la promessa cristiana da un lato rassicura, nel senso che afferma una prospettiva di senso del mondo e della storia, ma dall'altro eleva quella prospettiva in modo tale da produrre più inquietudine che rassicurazione. Una prospettiva naturalistica può essere più rassicurante. E in effetti Dawkins sottolinea che «si può essere atei

12 Vedi G. Oppy, '*New Atheism' versus 'Christian Nationalism'*, in *The Relationship of Philosophy to Religion Today*, cit., pp. 124-125

13 M. Onfray, *Trattato di ateologia*, Roma, Fazi, 2005, p. 18.

felici, equilibrati, morali e intellettualmente appagati»[14]. Inoltre non si può nemmeno dire che il bisogno di rassicurazione dei credenti sia infantile, un bisogno che perciò gli atei adulti e maturi non avvertirebbero più. La speranza nel Regno di Dio è fondata infatti su un tale capovolgimento di tutte le attese naturali e su un passaggio così innaturale da eccedere ogni aspettativa sia adulta sia infantile. Non c'è facile rassicurazione nella proposta di una via verso la salvezza che passa attraverso la morte di Dio.

Quanto al tema della presunta superiore razionalità dell'ateismo occorre distinguere posizioni diverse, che si basano però tutte sull'insostenibilità epistemologica dell'ipotesi creazionistica e dunque negano la religione dal punto di vista della sua portata conoscitiva. I campi di applicazione sono due, la fisica e la biologia. Nella fisica possiamo registrare la posizione di Stephen Hawking, che all'interno di una teoria (la cosiddetta teoria M) che ammette una pluralità di universi ritiene che: «La loro creazione non richiede l'intervento di un essere soprannaturale o di un dio, in quanto questi molteplici universi derivano in modo naturale dalla legge fisica: sono una predizione della scienza»[15]. Un'affermazione che chiude il discorso, sulla base del presupposto che la spiegazione fisica è autosufficiente. E certamente non può che essere così: se la fisica ha bisogno di un altro sapere per spiegare ciò che essa deve spiegare, allora finisce per essere subordinata a questo, e se poi questo sapere è di dubbia scientificità, allora viene meno anche la scientificità della fisica.

Forme di ateismo di questo tipo trovano sostegno in una concezione fisicista della creazione, una concezione, di nuovo, che non fa i conti con la radicale alterità del Dio ebraico-cristiano. Questa radicale alterità comporta che il mondo sia stato posto come autonomo e non con un legame di dipendenza causale o funzionale dal creatore. Si può forse interpretare in questo senso il "molto buono" con cui nel *Genesi* Dio giudica la creazione: qualcosa che gli sta di fronte, molto buona anche perché autosufficiente. Nella stessa direzione va poi la dottrina dello tzim-tzum, che pensa la creazione come un ritrarsi di Dio, cioè appunto un lasciare spazio astenendosi da ogni intervento su ciò che si lascia essere. Ha dunque ragione Hawking nell'affermare che l'universo o gli universi derivano in modo naturale dalla legge fisica. La domanda sull'origine della legge fisica non è più una domanda fisica e nemmeno è utile per fornire una spiegazione più completa dell'origine del mondo. Si può certamente accusare l'ateismo scientifico di non riconoscere un altro livello di discorso, ma altrettanto fuorviante è cer-

14 R. Dawkins, op. cit., p. 13.
15 S. Hawking – L. Mlodinow, *Il grande disegno*, Milano, Mondadori, 2011, p. 9.

care di rispondere ad esso ponendosi sul suo stesso terreno e cioè pensando in termini scientifici il rapporto Dio-mondo.

Più interessante è il modo in cui la questione si pone sul terreno della biologia, perché, data per scontata, anche da un punto di vista creazionista, l'autonomia dell'universo, cioè la sufficienza delle sue leggi per spiegarne tutti i fenomeni, ci si può poi chiedere se in esso si riveli o meno la presenza di un disegno intelligente, che ne attesti la provenienza divina e per così dire completi il senso del suo essere "molto buono". È questo il punto su cui la discussione è più diffusa e accanita con la nota contrapposizione fra i sostenitori del disegno intelligente e i loro avversari atei. Ma anche qui sembra difficile contraddire le argomentazioni degli atei o almeno di quelli non dogmatici e almeno finché si resta sul terreno della scienza. Così mi pare che Dawkins abbia buon gioco quando critica la dottrina di quei teisti che difendono l'idea della creazione basandosi sull'improbabilità che un organismo si produca per casuale assemblaggio. La sua tesi è che l'improbabilità statistica degli organismi richiede che si ricorra non all'alternativa fra il progetto e il caso, ma a quella fra il progetto e la selezione naturale. La selezione naturale risolve, secondo Dawkins, il problema dell'improbabilità, perché scompone un evento in piccole parti: è un accumulo di eventi, ciascuno dei quali è solo leggermente improbabile. La comparsa di una molecola genetica con la quale inizia la vita era certamente molto improbabile, ma bastava che accadesse una sola volta, mentre l'adattamento delle specie all'ambiente è molto più frequente. Al contrario appare a Dawkins molto meno plausibile pensare a un progettista: «Qualunque entità capace di progettare qualcosa di improbabile […] sarebbe giocoforza altrettanto improbabile […]. Lungi dal porre fine a un processo vizioso, Dio lo vizia alla grande»[16]. Per Dawkins la spiegazione teistica del fenomeno della vita, oltre ad essere una spiegazione che non spiega nulla, è un argomento pigro, che di fronte a qualcosa di sorprendente salta subito al soprannaturale.

Come si vede, anche Dawkins pone la questione sul piano strettamente scientifico. Poiché non si può ancora dimostrare l'inesistenza di Dio, egli ritiene che si debba tenere una posizione agnostica e tuttavia il suo è un agnosticismo soltanto provvisorio, perché «l'esistenza o inesistenza di Dio è un fatto scientifico inerente all'universo, dimostrabile in teoria, se non in pratica»[17]. In attesa della risposta scientifica si possono assegnare delle probabilità e, per le ragioni sopra riportate, le probabilità dell'esistenza di Dio sono per Dawkins bassissime. Analogamente Levine ritiene che se la

16 R. Dawkins, op. cit., p. 122.
17 Ibi, p. 56.

religione non può essere falsificata, tuttavia non esistono argomenti razionali che possano sostenerla[18]. E a questo proposito contesta la tesi di un altro ateo, il già menzionato Oppy, secondo il quale «è un errore supporre che non ci può essere una fede religiosa ragionevole»[19], anche se si deve ritenere che la sua probabilità di essere vera sia molto bassa. La sua convinzione poggia anche sul dato di fatto che nella filosofia accademica degli USA vi è stata negli ultimi anni una ripresa di posizioni teistiche, la cui crescente influenza dipenderebbe anche dall'insufficienza dell'attenzione e del confronto con esse da parte dei filosofi naturalisti. Per questo a Oppy pare opportuno tenere aperta la discussione, benché non si intravveda la possibilità di raggiungere risultati e anche se si ritenga che la teoria del disegno intelligente non possa competere con l'evoluzionismo.

Ora posizioni come questa, per quanto appaiano più aperte, in realtà mancano il punto decisivo della questione e ciò perché pretendono di mantenere la discussione su teismo e ateismo sul piano scientifico. Anzi proprio per questo mi paiono in fondo più convincenti le posizioni alla Dawkins, che considera il presupposto teistico come non scientifico, o alla Levine, che sottolinea come le prove di Dio fondate sui miracoli contraddicano la moderna epistemologia storiografica[20]. Proprio se e perché ci si pone sul piano scientifico, l'ipotesi Dio deve essere esclusa, esclusa - aggiungerei tuttavia - non in assoluto ma appunto sul piano scientifico.

Se le cose stanno così, il conflitto fra nuovi atei e (chiamiamoli così) nuovi teisti è fondato su un grosso equivoco. Di ciò in qualche misura hanno sentore i due autori sopra citati, che riconoscono l'esistenza di una teologia più raffinata e onesta. Abbiamo già richiamato il riferimento di Dawkins a Tillich e a Bonhoeffer. Aggiungiamo – cosa molto interessante – che Dawkins ricorda come le tesi dei nuovi teisti ricorrano al Dio tappabuchi, mentre invece sotto questo aspetto «la scienza si scopre alleata di teologi raffinati come Bonhoeffer»[21]. A sua volta Levine ricorda Kierkegaard e Tillich a proposito dell'impossibilità storica di provare i miracoli e in particolare si richiama al tema del paradosso kierkegaardiano[22]. Purtroppo essi non traggono profitto da questi riferimenti, che restano come una possibilità aperta e un compito da svolgere. E ciò perché considerano la scienza come l'unica forma di sapere dotata di legittime pretese di verità e sottopongono perciò i contenuti della fede a un trattamento scientifico.

18 Vedi M. Levine, cit,, p. 161.
19 G. Oppy, op. cit., pp. 120-121.
20 Vedi M. Levine, op. cit., pp. 174-175.
21 R. Dawkins, op. cit., p. 129.
22 Vedi M. Levine, op. cit., pp. 173-174.

Ora ritengo che la scienza non sia l'unica forma di sapere che può avere pretese di verità. Abbiamo già ricordato, nella Seconda Parte, come vi siano questioni, come quelle morali e filosofiche, nelle quali è in gioco il senso della totalità e questo senso non è un oggetto scientificamente trattabile, perché è un orizzonte che abbraccia la stessa esistenza interrogante e precede la distinzione di soggetto e oggetto e come tale non si può dire senza che sempre ecceda il detto. E perché mai in tali questioni dovremmo negare la possibilità di accedere alla verità? Certo dovrà essere un altro tipo di verità, una verità che non può essere oggettivata e la cui eccedenza comporta che la sua comprensione sia inesauribile e dunque possa essere detta in infiniti modi, ciascuno dei quali è reso possibile ed è definito dal particolare approccio di ciascuna esistenza pensante.

4. *La scommessa*

Questa verità non oggettivabile ha alla sua radice una fede, cioè una percezione e rappresentazione della verità, il cui fondamento ultimo non è né empirico né logico, ma va ricercato piuttosto nella costituzione dell'esistenza e nella sua libertà ed è perciò allo stesso tempo una percezione originaria (perciò si dice che la fede è un dono) e una scelta. I contenuti di questa fede non interferiscono con le conoscenze scientifiche e non si sovrappongono ad esse in nessun modo. A questo proposito ci si può richiamare a Kant e alla sua tesi che il riconoscimento della libertà e del finalismo né si oppone né si combina con la comprensione scientifica dell'ordine della natura. I contenuti della fede hanno per oggetto ciò che sta al di là dei fenomeni naturali e storici, non in una soprannatura e in una soprastoria, ma in ciò che per così dire sta dietro o meglio dentro la natura e la storia. Si possono cioè leggere nella natura e nella storia segni di un senso che non smentisce nessuna conoscenza scientifica senza peraltro essere riconducibile ad essa.

A questo proposito va ricordato, anche per il suo richiamarsi a Kant, il recente tentativo di Stuart Kauffman di conciliare scienza e senso del sacro in una prospettiva atea. Quest'ulteriore forma di nuovo ateismo ha un segno molto diverso rispetto ai precedenti, perché si fonda su una critica del riduzionismo e cioè sul riconoscimento dell'irriducibilità dell'ordine biologico e di quello mentale alla fisica, un antiriduzionismo che peraltro tenta di trovare le condizioni delle forme superiori di vita già nell'ordine fisico attraverso un'interpretazione acausale della meccanica quantistica. Quella di Kauffman è una

sorta di religione della natura (c'è un esplicito richiamo a Spinoza[23]), alla quale egli tenta di ricondurre tutte le forme di religiosità, comprese quelle teistiche, nella convinzione che l'esperienza del sacro si radichi nell'ammirazione per la straordinaria potenza e varietà della creatività naturale. Ora tanto il richiamo a Kant quanto quello a Spinoza appaiono non del tutto giustificati. Di Kant non vengono accolti i limiti del finalismo e quanto a Spinoza va detto che il *Deus sive natura* è un'elevazione della natura a Dio non meno di quanto sia una riduzione di Dio alla natura. Quello di Kauffman è un tentativo conciliativo, che vuole soddisfare le istanze religiose senza Dio. Ma se il sacro non è presenza e manifestazione di Dio, non è più sacro; e se tuttavia si ha un'esperienza del sacro nella natura, è perché si percepisce in essa la presenza del divino, una percezione che presuppone un'esperienza del divino stesso. L'accusa di riduzionismo può allora essere ribaltata su Kauffman e sulla sua interpretazione del sacro. Il suo resta in ogni caso un tentativo interessante come sintomo dell'esigenza di una maggiore unità dei saperi e delle diverse sfere della cultura.

Ciò che accomuna la posizione di Kauffman a quella degli altri nuovi atei (atei scientifici) e a quella del teismo scientifico (creazionismo e disegno intelligente) è il non riconoscere che su Dio come principio trascendente e senso ultimo della realtà non si può decidere anzitutto in termini scientifici, ma in ultima istanza si può soltanto, o meglio anzitutto, scommettere e, ancor più, non si può non scommettere. Per gli uni, gli atei scientifici, la natura è autoesplicativa e non ha bisogno di Dio o addirittura, nel caso di Kauffman, rende ragione anche della presunta esperienza di Dio; per gli altri, i teisti scientifici, l'ordinamento della natura è la prova dell'esistenza di Dio. Ma invece, come dice Pascal, nella natura vi sono tracce sufficienti per credere, e tuttavia non sufficienti a convincere l'ateo e a rendere irragionevole la sua posizione[24]. La scommessa di chi crede in un Dio creatore e redentore non è priva di ragioni, ragioni di ordine spirituale, ma anche fondate su segni esterni, che comunque non hanno valore di prova. Non si può dimostrare la storicità di questo o quel miracolo o che la vita e l'uomo si spiegano meglio facendoli derivare da un Creatore intelligente. Ammettere o non ammettere un'origine e una destinazione non naturale della natura e non storica della storia, è cosa non assoggettabile a criteri scientifici di verità. Perciò chi pretende di difendere il teismo scientificamente in realtà cerca di razionalizzare una scommessa non dichiarata.

Che cosa può allora indurre a scommettere per l'esistenza di un Dio creatore e salvatore del mondo? Non condivido su questo aspetto l'argomento

23 Vedi S. Kauffman, *Reinventare il sacro*, Torino, Codice, 2010, p. 299.
24 Vedi *Pensieri,* cit., 414, 451.

pascaliano, che ha un carattere troppo utilitaristico e, da un punto cristiano non mi pare sostenibile, perché lega la salvezza alla fede esplicita. Condivido invece l'imprescindibilità della scommessa, perché l'alternativa si pone e non è decidibile con argomenti razionali. Ora la posizione dei nuovi atei è che non c'è nulla su cui scommettere perché invece la scelta negativa sarebbe, per alcuni, quella più razionale o, per altri, l'unica razionale. Ma anche questa posizione, come quella dei teisti scientifici, nasconde in realtà una scelta, una scelta non dichiarata. E proprio il fatto che ciascuna posizione accusi quella opposta di insufficiente scientificità fa pensare che la discriminante sia un'altra, e cioè appunto un'opzione più radicale che oltrepassa l'orizzonte scientifico.

Peraltro che l'opzione teistica vada ricondotta alla fede non può stupire, perché è conforme alla tradizione prevalente. Più sorprendente, ma credo giustificata, è la tesi che anche l'ateismo sia il termine di una scelta libera, sorprendente perché esso invece vuole per lo più apparire come via obbligata e indiscutibile. In questo senso l'ateismo assume i tratti del fideismo, cioè di una fede che non si riconosce come tale e che perciò non è consapevole delle proprie condizioni e dei propri limiti. La scelta atea è una scelta perfettamente legittima, ma per lo più mascherata e in questo senso fideistica, nel senso cioè di un'adesione immotivata e cieca o la cui motivazione dichiarata non è quella vera. Che l'ateismo inclini verso questo tipo di fideismo è connaturato alla sua pretesa di attenersi esclusivamente alla realtà naturale. Ma è proprio questa pretesa ad essere fondata su un'opzione non ulteriormente giustificabile.

Sarebbe allora auspicabile che il confronto prendesse la via del riconoscimento della inevitabilità della scommessa e argomentasse la preferibilità di una determinata scelta a partire dalle implicazioni ontologiche, esistenziali ed etiche che ciascuna delle due comporta. In questo modo – ed è una conseguenza tutt'altro che trascurabile – si passerebbe dall'attuale scontro degli opposti dogmatismi o fideismi al riconoscimento delle ragioni dell'altro e al confronto argomentato. Paradossalmente la prospettiva della scommessa finisce per rivelarsi molto più razionale di quella scientista.

CAPITOLO 3
LIBERTÀ E SCELTA

1. *Scelta e valori*

I valori sono per lo più guardati dai filosofi con grande sospetto almeno a partire dalla critica di cui Heidegger, riprendendo anche tesi nietzschiane, li ha fatti oggetto. Una critica alla sovrapposizione dei valori come ordine del dover essere all'ordine dell'essere stava peraltro già, in termini diversi, alla base del tentativo romantico di oltrepassare l'etica kantiana. Agli occhi dei romantici appariva come giustificabile e accettabile solo un dover essere radicato nel nostro essere ed anzi identificato con esso; questo dover essere si esprime nella norma: "Sii te stesso", una norma che non fa del resto che reinterpretare estendendolo il principio kantiano dell'autonomia, con la differenza che per Kant il vero essere dell'uomo, ciò che lo fa uomo e come tale diventa normativo, è la ragione, mentre per i romantici conta l'individualità spirituale di cui la ragione è soltanto una componente. Tanto il punto di vista kantiano quanto quello romantico avevano le loro buone ragioni e i loro limiti. I romantici avevano ragione nel richiedere una normatività radicata nell'integralità della persona e capace di rispettarne e valorizzarne l'individualità; anche se rischiavano di cadere nell'illusione dell'anima bella, della possibilità cioè di una perfetta armonizzazione di ragione e sensibilità. Kant a sua volta aveva ragione nel sottolineare che si dà comunque una tensione fra la norma e le inclinazioni individuali, anche se rischiava di dicotomizzare la persona. In effetti anche se si segue la norma del "Sii te stesso", anche se si obbedisce a ciò che è più proprio del nostro essere, questa obbedienza avviene attraverso una lotta contro inclinazioni che tendono a svolgere l'individualità in modo da sottrarla all'istanza, pur ineliminabile, dell'universalità: l'obbedienza all'essere proprio può acquisire un significato morale solo se è pensabile, sia pure al limite, un'armonizzazione delle individualità, cioè appunto una dimensione di universalità. Dunque l'istanza kantiana dell'universalità va conservata, perché non può assurgere alla dignità di legge morale una norma che abbia una portata meramente individuale e che perciò lasci aperto il conflitto delle individualità; e tuttavia non si può facilmente

rigettare l'istanza romantica, senza la quale si è costretti ad accettare come costitutiva la contraddizione interna alla persona.

La proposta di scelte morali fondate su valori che pretendano di affermarsi al di sopra e contro la nostra individualità è diventata oggi ancora più implausibile nel declino dei costumi tradizionali e delle tradizionali forme di controllo sociale. Del resto la forzatura richiesta da quel tipo di scelte, se è vero che ha temprato il carattere di molte persone, ha anche in molti casi favorito comportamenti conformistici e ipocriti. È infatti la pretesa o l'illusione di poter facilmente sottomettere la sensibilità alla ragione, di poter facilmente ricongiungere universalità e individualità ciò che ha generato quell'ipocrisia spesso a ragione rimproverata a persone religiose o comunque di alti principi, ipocrisia che consiste anzitutto nel seguire la legge o il valore in modo esteriore e artificioso fingendo o illudendosi di un'adesione profonda che invece non c'è, e che consiste in secondo luogo e di conseguenza nell'imputarsi la giustificazione, nel ritenersi buoni quando invece le tendenze più profonde restano perverse. La consapevolezza della persistenza delle tendenze egoistiche dovrebbe invece far apparire sorprendenti le nostre azioni buone, sorprendenti in quanto superano quelle nostre radicate tendenze. Da un punto di vista religioso il carattere sorprendente delle nostre azioni buone si manifesta nella convinzione che esse siano tali per grazia.

Altrettanto illusoria è la pretesa simmetricamente opposta di poter compiere scelte facili e spontanee quando, per conformarsi al proprio essere individuale, ci si liberi dall'oppressione della legge universale. La tensione infatti si ripresenta, il che accade non perché (come molti ritengono) non ci saremmo ancora liberati del peso delle norme morali e di quello della tradizione e del conseguente senso di colpa, ma perché l'istanza etica ci è costitutiva, più precisamente perché ci si accorge che la nostra spontaneità forse non coincide con la nostra vera natura, e che in realtà ciò che avvertiamo come spontaneo è parziale e deviante.

Solo acquisendo questa consapevolezza diventa possibile operare scelte né solo esteriormente conformi alla legge né solo illusoriamente conformi alla nostra natura. Come è possibile evitare questi opposti scogli? Come è possibile evitare da un lato la doppiezza generata da scelte forzate e non intimamente condivise e dall'altro l'illusione di un facile adeguamento alla propria natura? La mediazione è qui offerta dal principio della convinzione, di cui occorre sottolineare l'importanza nell'esperienza etica. Potremmo dire che la convinzione è il sostituto della spontaneità in un essere libero che è sottoposto a istanze contrastanti e che già per questo non può propriamente essere spontaneo. La pretesa di ritrovare una spontaneità della propria natura è in fondo la pretesa di recuperare l'innocenza perduta. Ma

l'innocenza sta al di qua dell'ordine morale ed è un pericoloso miraggio, anche se, a fronte della durezza della lotta che l'agire morale comporta, è comprensibile l'ammirazione che essa suscita in noi. La libertà in generale (la nostra libertà anzitutto, ma anche la libertà di Dio) non può essere pura spontaneità e non può esserlo perché la libertà non è sufficientemente definita dall'autonomia e dalla creatività, ma è anche scelta e una scelta non può propriamente essere spontanea, perché passa attraverso l'esame di alternative e lo scioglimento di dilemmi. Ora se non può essere spontanea, la scelta può però essere una scelta convinta. Questa è il risultato di una libertà che lotta fra tendenze contrastanti: è perciò una scelta che porta i segni della lotta, ma che, proprio attraverso questa lotta invece che attraverso una facile spontaneità, si rafforza e si radica profondamente nella persona. È il contrasto non occultato ma esplicitato e risolto ciò che produce la forza della convinzione, sì che diventa importante non evitare i conflitti morali, ma saperli attraversare. Là dove manca la convinzione (e vi è convinzione solo dove vi è consapevolezza della difficoltà della scelta morale) la scelta del bene è ipocrita, è un'adesione forzata e superficiale che non ha radici profonde. Certo anche la convinzione, in quanto implica una lotta, comporta una forzatura, ma è un atto di forza che piega la resistenza e produce un'accettazione consapevole e libera, mentre la sottomissione ipocrita è quella che lascia sussistere intatte, nascondendole, le tendenze contrarie e consente loro di ripresentarsi in altra forma, e cioè con un'adesione alla norma motivata da vantaggi che se ne possono trarre, in ultima istanza motivata dal principio della felicità.

In questo senso, come ha messo in luce Kant, sono assai pericolose le etiche eudemonistiche, comprese quelle di carattere religioso, secondo le quali fine del rispetto della legge morale e fine della pietà religiosa è la felicità ultima (per quanto riguarda il cristianesimo è questo un ulteriore effetto della contaminazione con la sapienza greca). Ora la felicità come fine, per quanto legittimo, non può sopravanzare la norma morale, che si ispira non a criteri di felicità ma di verità e giustizia. In termini religiosi questo principio (kantiano) è espresso dal detto evangelico, secondo il quale dobbiamo cercare anzitutto il Regno di Dio e la sua giustizia, il che peraltro non esclude il valore della felicità, ma esige che la norma morale non possa essere assunta come strumento in vista della felicità. Se lo si fa, allora l'ipocrisia è inevitabile: mi comporto onestamente senza perseguire veramente l'onestà, amo il mio prossimo senza amore, perché ciò che veramente m'importa è quella felicità che appare conseguibile soltanto attraverso la via obliqua dell'agire conformemente alla legge morale. In termini più religiosi questo è l'atteggiamento di chi agisce onestamente e ama gli

altri solo per amor di Dio (con le conseguenze vantaggiose che ci si attende da questo amore), quasi che si potessero separare le due cose, mentre invece si può veramente amare qualcuno solo per lui stesso, e quel suo proprio se stesso è la radice divina che è in lui.

Sulla base di queste considerazioni e cioè escludendo che la scelta morale sia fondata sull'applicazione puramente estrinseca e forzata di valori oppure al contrario sul recupero di una natura spontanea, come si potrà definire la norma fondamentale che dovrà orientare le scelte morali? Si potrà adottare la norma romantica del "Sii te stesso", della fedeltà a se stessi, da intendere però come fedeltà a quella propria vocazione profonda, che coincide con la peculiare prospettiva sulla verità che ciascuno di noi è (e che in termini religiosi si definisce come chiamata di Dio, vocazione in senso proprio, compito che Dio ci ha assegnato), e che come tale, cioè appunto come prospettiva sulla verità o vocazione divina va supposta come compatibile con le prospettive altrui, cioè va supposta come allo stesso tempo particolare e universale. E se si vuole invece evidenziare meglio la dimensione di universalità si potrà adottare la formulazione agostiniana: "Ama e fa' ciò che vuoi", nella quale la libertà dell'amore consente che allo stesso tempo si esprima l'individualità personale e il suo orientamento all'universalità. Solo così è pensabile quella mediazione tra universalità e particolarità a cui non sono giunti, per opposte ragioni, né i difensori dei valori né i difensori della spontaneità naturale.

2. *Scelta e pluralismo culturale*

La scelta morale incontra dunque il suo primo e fondamentale ostacolo nella difficoltà di operare questa sintesi di particolare e universale, sintesi fallita dalle opposte semplificazioni del particolarismo egoistico e spontaneistico e dell'universalismo astratto e repressivo, una difficoltà di grande rilievo psicologico e pedagogico, perché mette in gioco l'unità della persona. A questa difficoltà strutturale se ne aggiunge oggi un'altra, quella cioè che proviene dalla presenza di una pluralità di modelli culturali. La difficoltà si aggrava quando quella pluralità venga avvertita come pluralità indifferente, rispetto alla quale le scelte che si possono operare sono come quelle che si fanno al supermercato, dove tutti i prodotti sono tendenzialmente uguali e perciò ci si presentano come indifferenti, e l'unico criterio che può sopravvivere è quello quantitativo della convenienza. La difficoltà in questo caso è quella che si definisce come imbarazzo della scelta, difficoltà che nasce dall'assenza di criteri; una scelta senza norma,

senza criterio, non è veramente una scelta, perché non è motivata, ma è un abbandonarsi alle casuali pulsioni del momento.

Sembrerà strano porre il problema in questi termini quando l'esperienza sembra mostrare che non l'indifferenza ma il conflitto segna la relazione fra i diversi modelli culturali. Questo è vero, ma in realtà il conflitto ha anzitutto una dimensione giuridica e politica più che non etica. Una società multiculturale infatti pone anzitutto problemi di compatibilità e convivenza di modelli diversi, di regole capaci di farli coesistere, e non tanto problemi etici. Il rischio di ordine etico indotto da una società multiculturale è quello invece di interpretare il multiculturalismo come indifferenza di tutti i valori. Ma se la norma fondamentale è quella che ho detto, allora l'alternativa fondamentale, la scelta vera e propria, non è quella fra modelli diversi, ma piuttosto quella fra accoglimento e rifiuto della propria vocazione. Secondarie sono poi le scelte culturali e di costume, che il confronto con altri modelli culturali può anche influenzare, ma rispetto ai quali – ripeto - si pone anzitutto il problema giuridico e politico della loro compatibilità. Il che non significa che non si ponga anche un problema di discriminazione morale fra i diversi costumi, che devono essere valutati secondo un criterio non tanto di omologazione (che riflette un'idea di universalità astratta), quanto piuttosto di universalizzabilità. Un costume, che rispecchia la peculiarità di una personalità o di una cultura, ha una valenza etica soltanto se, al di là della difficoltà pratica di compatibilità con altri modelli, non contiene in sé elementi che gli impediscano in linea di principio di essere universalizzato (è il criterio della legge morale kantiana).

Ciò non toglie che la presenza di modelli culturali diversi comporti qualche difficoltà in più riguardo all'esercizio della scelta, non solo perché, come ho detto, può suggerire l'indifferenza dei valori morali, ma anche perché, se la compatibilità pratica dei diversi modelli di costume risulta difficile, allora diventa più difficile il momento applicativo della scelta, e infine perché quella incompatibilità può suscitare riflessi identitari che sostituiscono alla libertà della scelta il conformismo e aggravano i conflitti.

3. *Libertà e scelta*

Per illuminare la questione della scelta morale occorre però risalire al di là della questione del costume e dei modelli culturali. La scelta morale richiede due condizioni preliminari imprescindibili e inseparabili: una libertà che si possa effettivamente orientare verso possibilità alternative e il riferimento alla norma. Non c'è veramente scelta se di fatto non è possibile

scegliere diversamente. Non è una vera scelta quella che è il risultato di una legge inderogabile del proprio essere e sia pure di un essere spirituale, una scelta che perciò è inevitabile anche se effetto non di una causa esterna ma di una determinazione interna, una scelta tanto spontanea quanto immancabile. Torniamo qui al tema della spontaneità, che quando significa conformità incontrastata alla legge morale è quell'agire innocente, a cui ho già fatto cenno. È opportuno approfondire il tema dell'innocenza. Essa ha due significati: è l'assenza di colpevolezza, ma è anche il modo di essere di chi non conosce ancora il male o, più precisamente, di chi è al di là del bene e del male (lo stadio edenico). L'innocenza è oggetto di grande ammirazione perché in essa si mostra un accordo naturale, non forzato, fra le inclinazioni e il bene. È un'ammirazione di carattere morale per la forza del bene, per la sua presenza efficace nella natura umana, ma è soprattutto un'ammirazione di carattere estetico, che ha per oggetto l'armonia spontanea tra l'ordine morale e l'ordine naturale. Se, in quanto assenza di colpevolezza, l'innocenza è la condizione in cui il bene si accorda con la natura, in quanto invece è al di qua del bene e del male, non è come tale propriamente imputabile non solo di male ma neanche di bene, non ha perciò un rilievo morale. Il bene è infatti un principio dialettico: può essere scelto soltanto discriminando il male.

A questa tesi, che restringe il valore dell'innocenza, si possono rivolgere obiezioni che hanno il loro peso soprattutto nell'ambito teologico. Non si dovrà dire ad esempio che sotto l'influsso della grazia l'uomo opera il bene spontaneamente superando la tendenza al male indotta dal peccato originale e recuperando una sorta di innocenza originaria? Ma questo è il modo errato di porre la questione, un modo errato che resta impigliato nelle contraddizioni delle secolari dispute sul rapporto natura-grazia. La grazia ridà la capacità di scegliere il bene, ma alla grazia è sempre possibile resistere. Il fatto che senza la grazia l'uomo non possa compiere il bene non comporta che con essa sia costretto a compierlo: anche attraverso la grazia il bene è un bene scelto.

Più grave è l'obiezione che riguarda la libertà di Dio, ma su questa mi soffermerò fra poco. Voglio piuttosto sottolineare ora come la possibilità di una scelta autentica venga meno non solo quando si seguano spontaneamente le leggi della propria natura senza alternative di fatto possibili, ma anche quando manchino le leggi, perché senza di esse non vi sono criteri di discriminazione fra le diverse opzioni possibili (che diventano allora indifferenti): la norma prescrive e indirizza verso un'opzione, e allo stesso tempo pone tale opzione in alternativa con le opzioni contrarie.

La composizione fra queste due istanze, quella dell'effettiva presenza di possibilità alternative e quella del riferimento a norme moralmente vinco-

lanti, è probabilmente il punto più difficile di ogni pratica educativa: è il cuore dell'educazione dell'uomo come educazione alla libertà. La difficoltà è oggi aumentata da un rilevante deficit di pratica della libertà e di riflessione su di essa. È vero che è cresciuta la richiesta di libertà sociale e politica e che abbonda la riflessione teorica su questa forma di libertà, ma è anche vero che non si approfondisce la sua dimensione etica, esistenziale e soprattutto ontologica. Anzi permane una sostanziale diffidenza verso queste dimensioni della libertà. Ma ciò significa lasciarla senza adeguato fondamento e di fatto favorirne una concezione arbitraristica. Resta peraltro ancora viva, soprattutto nell'ambito del pensiero religiosamente orientato, la concezione opposta, più tradizionale, quella che la restringe a libertà per il bene (la cosiddetta *libertas maior*), pensando invece la scelta del male come risultato di una condizione di schiavitù, di soggezione alle passioni. Ora se è giustificata, come dirò, questa superiorità della libertà per il bene, la sua assunzione come forma esclusiva della libertà ha, come l'esperienza dimostra, conseguenze disastrose per la promozione della capacità di scelta morale.

Conseguenze disastrose anzitutto sul piano politico. Una concezione della libertà esclusivamente come *libertas maior* è infatti il presupposto teorico che rende ragione di una ricerca della giustizia (del bene politico) che finisce per soffocare la libertà. A questo proposito si dovrebbe riflettere sull'influenza che atteggiamenti e dottrine religiose, per i quali la libertà di scelta è secondaria e va guardata con diffidenza, hanno avuto sulle teorie politiche che hanno preteso di imporre la giustizia senza riguardo per la libertà. In questo modo si è finito per perdere insieme alla libertà anche la giustizia. La giustizia non è infatti una semplice distribuzione equa di beni e opportunità, ma include essenzialmente il riconoscimento dell'altro nei suoi diritti e nella sua dignità e dunque nella sua libertà.

Altrettanto gravi sono le conseguenze morali. Se quel che conta è seguire il bene, identificando in ciò la vera libertà, e non tanto il seguirlo per libera scelta, allora si tenderà a privilegiare il contenuto dell'azione e il rispetto della norma rispetto alla libertà che l'ha prodotta; l'esercizio della libertà di scelta con i suoi caratteri di ambiguità e di drammaticità sarà avvertito come pericoloso e sospetto, si cercherà di condizionare le scelte in modo sempre più pressante e massiccio e poco per volta la moralità sarà confusa con il conformismo.

Sul piano religioso poi si è molto spesso dimenticato che il cristianesimo è una religione della libertà, come Dostoevskij ha drammaticamente illustrato nella *Leggenda del Grande Inquisitore*, non per considerare secondaria l'opera della redenzione e l'avvento del Regno, ma per sostenere che senza libertà non vi è salvezza, senza libertà l'opera salvifica si trasforma

in quella società totalitaria, che pochi decenni dopo si sarebbe realizzata in Russia, ma di cui Dostoevskij aveva visto i germi nello stravolgimento del messaggio di Cristo operato da uomini di Chiesa. In effetti nella prassi religiosa si è sovente ritenuto che la cosa più importante fosse indurre all'appartenenza e alla pratica, dalle conversioni di massa ai sottili condizionamenti psicologici agli strumenti di coercizione sociale e giuridica, e si è spostata l'attenzione sul costume invece che sulla dinamica esistenziale del rapporto di fede con i suoi caratteri di rischio e scommessa. Si è fatto allora del cristianesimo una questione di ordine, di stabilità sociale, di buon senso, di identità culturale e nazionale. Si è dimenticato l'inquietante e il destabilizzante del cristianesimo, che è un salto nel buio, che richiede un esercizio estremo di libertà, un'esposizione al dilemma e all'incertezza di una scelta decisiva non garantita, che come tale è una scelta nel senso più proprio, cioè appunto una scelta che decide un dilemma fondamentale senza essere così motivata e orientata da apparire quasi inevitabile. Proprio perché in essa ci si gioca integralmente e senza garanzie, la fede, come ha intuito Dostoevskij, esalta la libertà. Senza la libertà e la libertà di scelta la fede cristiana si deforma e perde il suo carattere specifico regredendo al livello del costume se non addirittura della religione mitologica.

4. *Inseparabilità di libertà e scelta*[1].

La tradizione culturale da cui proveniamo ha fatto emergere con molta fatica una concezione compiuta della libertà. Eppure l'orizzonte cristiano, che di quella tradizione è parte essenziale, ha il suo asse nella libertà, libertà di Dio e libertà dell'uomo. La libertà è stata addomesticata in molti modi, soprattutto affermando, sulla scia di Agostino, quella superiorità della libertà per il bene (*libertas maior*) di cui si è detto. Ora di questa forma di libertà occorre affermare l'imprescindibilità ma non il primato, quasi che la seconda fosse trascurabile: non vi è una *libertas maior* e una *libertas minor*, si tratta piuttosto di due aspetti inseparabili dell'unica libertà, sì che da sé sole le due forme non possono propriamente essere chiamate libertà. La libertà infatti non è sufficientemente definita né dal semplice arbitrio né dal semplice riferimento alla norma morale, ma solo dalla sintesi dei due. La dimensione per cui la libertà è libertà per il bene è imprescindi-

1 In questo paragrafo completo quanto scritto nell'Introduzione per esporre sinteticamente il nocciolo dell'ontologia della libertà di Pareyson e lo svolgimento che io ne ho dato in *Libertà e dono dell'essere*, Milano, Marietti, 2009.

bile, perché una libertà senza norma è una libertà che si disperde, è cioè un arbitrio indifferente che solo apparentemente opera delle scelte perché non ha criteri sulla base dei quali decidere. I difensori della *libertas maior* hanno certamente ragione nel sostenere che un agire puramente arbitrario non è un agire libero, perché questo suppone una scelta consapevole, cioè una scelta motivata e una scelta motivata non si può dare se la libertà opera senza criterio. E poi in realtà una libertà indifferente sta sotto il dominio del principio di necessità, nel senso che ne è la semplice negazione: dove non c'è né autodeterminazione né eterodeterminazione, si può pensare soltanto la semplice indeterminazione. Ma l'indeterminazione è soltanto una negazione della necessità e come tale ne dipende.

D'altra parte non è veramente libero quell'essere che, benché non determinato da altro, non può che esprimere la sua essenza o seguire la sua finalità interna. Né è libero quell'agire che non può che conformarsi alla norma, anche se si tratta di un agire consapevole. Certamente vi è una superiorità della scelta per il bene (come scelta conforme alla natura o alla legge) nel senso che la scelta contraria, per quanto libera, è una scelta distruttiva, che rovina l'essere e può avere conseguenze paralizzanti per lo stesso esercizio della libertà. Ma se si può fare soltanto il bene, allora quello che si fa non è propriamente bene. Il bene in senso morale è una condizione di perfezione che non consiste semplicemente in una serie di qualità positive, ma include anche essenzialmente una libera affermazione. L'essere come bene non è l'essere che semplicemente è, che è in modo necessario, non è l'essere che si trova ad essere senza poter giustificare il suo trovarsi ad essere, ma l'essere che, essendo stato liberamente posto, è stato affermato, fondato, convalidato, assicurato. Accade allora che anche sotto il profilo ontologico l'idea della libertà come scelta si riveli proficua. Solo un essere che è stato scelto, che è stato posto, che non semplicemente si è trovato ad essere spontaneamente e necessariamente, solo un tale essere ha un fondamento, quel fondamento che la tradizione metafisica ha cercato vanamente di surrogare con il principio della *causa sui*, un principio questo, che o è semplice affermazione di necessità di essere senza giustificazione e provenienza oppure è una forma mascherata e irriconoscibile di libertà originaria.

Contro una lunga e pur veneranda tradizione occorre allora pensare Dio a partire non dalla necessità dell'essere ma dalla libertà. Dio non è l'essere necessario, ma la libertà originaria che si è affermata, e proprio in questo modo si è posta come Dio, come il bene assoluto, escludendo l'imporsi del non essere, cioè il male. Si compiono qui due passi decisivi. Il primo consiste nel pensare l'originario non più come essenza che si realizza, ma come

pura origine, pura attività, puro inizio da cui l'essere scaturisce. Il secondo passo consiste nel recuperare alla stessa libertà divina la dimensione del libero arbitrio senza con ciò scadere nell'arbitrarismo.

È stato l'idealismo a compiere il primo passo andando al di là del principio metafisico della *causa sui* e destituendo l'essere del suo primato. L'essere non ha il carattere dell'originarietà, che spetta soltanto a ciò che pone l'essere, a ciò che possiede la forza dell'inizio. Il concetto di inizio, pensato sino in fondo, significa di più e altro rispetto alla causa sui, non significa semplicemente indipendenza da altro e dipendenza soltanto da sé. Un essere necessario la cui natura si attua da sé sarebbe una natura della quale non è spiegabile l'origine e che perciò non può essere puro inizio. Un vero inizio deve essere un inizio assoluto, che dà luogo a un essere che non è nulla prima di essere posto attraverso quell'inizio, che non è se non in quanto è posto.

Ma questo inizio, affinché sia puro e assoluto, va pensato inseparabilmente anche come libera scelta (così come ha fatto Pareyson). Se l'inizio è assoluto nel senso che nulla è predeterminato, nemmeno l'essere della libertà iniziante, allora è un inizio che va pensato come scelta fra l'essere e il non essere della stessa libertà iniziante; la libertà è assoluta anche perché può scegliere di essere o non essere, di affermarsi o negarsi, perché non è costretta ad essere, ma dispone della sua stessa possibilità di essere (pensiero paradossale!). È una scelta insondabile, e certamente può essere detta arbitraria e ingiustificata perché, a differenza delle scelte umane, non è preceduta da nulla. E tuttavia non può essere definita come una scelta cieca; e ciò perché è posizione di un'alternativa (quella appunto fra l'essere e il nulla). Se non ponesse questa alternativa - che non preesiste ma è definita nell'atto stesso in cui viene decisa - la libertà originaria non sarebbe in possesso di tutte le sue condizioni, per così dire non sarebbe del tutto padrona di sé, la sua esistenza si darebbe necessariamente, senza essere un vero inizio. L'inizio è dunque una scelta e perciò un atto in cui c'è intelligenza e non un atto di cieco arbitrio; ma è una scelta che sceglie tra termini che non preesistono e che essa stessa pone. Tutto, assolutamente tutto, è allora posto dalla libertà.

È naturalmente importante, a questo proposito, sottolineare, per quanto possibile, la differenza (ma anche la somiglianza) fra libertà divina e libertà umana. La scelta divina, si è detto, è arbitraria nel senso che non è preceduta da nulla, non ha un criterio preventivo a cui riferirsi. Ma allora non è arbitraria nel senso umano del termine, come hanno finito per pensare i volontaristi da Ockham a Cartesio, cedendo a un antropomorfismo che ha nuociuto a una comprensione compiuta della libertà originaria e favorendo così indirettamente la posizione dei sostenitori della *libertas maior*. Non vi

è in Dio una successione fra la sua originaria libertà e la scelta della legge a cui la sua libertà dovrà poi sottostare: quell'atto originario inseparabilmente fa essere la libertà, istituisce la legge e vi si sottopone. Non si può dire allora, come ancora Cartesio sostiene, che Dio avrebbe potuto decidere che qualsiasi tesi fosse vera o giusta. Dio infatti non sceglie arbitrariamente tra molteplici tesi possibili, ma invece la verità e l'errore, il bene e il male, così come l'insieme di tutte le possibilità, si costituiscono e si definiscono nell'atto stesso dell'autoposizione divina. Al contrario le scelte dell'uomo sono vincolate a leggi già poste, perché la sua è una libertà ricevuta.

Qui sta la differenza rispetto alla libertà divina, mentre la somiglianza sta nel fatto che anche per l'uomo la norma diventa efficace non estrinsecamente ma solo in quanto viene fatta propria: la libertà finita è cioè sottoposta a una legge già data, ma che non è operante senza il suo consenso; la legge che presiede alle sue scelte l'uomo l'ha ricevuta, ma deve in certo modo riaffermarla (e quindi può anche rifiutarla), porla nuovamente, affinché sia efficace. Anche per l'uomo non vi è propriamente successione fra la norma e la scelta che fa riferimento alla norma, perché la scelta avviene attraverso una libera assunzione e reinterpretazione della norma.

5. *Scelta e trascendenza della norma*

La libertà umana si esercita dunque positivamente quando si fa obbedienza alla legge, e cioè tiene insieme la legge e la scelta. Obbedienza è infatti libera adesione alla legge, è responsabilità di una scelta che in primo luogo deve ogni volta rinnovare la sua fedeltà alla legge e in secondo luogo deve interpretarla e applicarla al caso concreto. "Ama e fa' quello che vuoi", ma di ciò che fai devi portare la responsabilità, perché la tua è stata una libera e creativa risposta all'appello della legge, appello impegnativo ed anzi costitutivo del tuo essere: devi rispondere precisamente perché sei stato interpellato ma non costretto ad accogliere quell'appello e, se lo hai accolto, lo hai interpretato in un modo che è dipeso solo da te. Questo secondo aspetto della scelta, quello per cui quando essa è ispirata dalla norma deve anche svolgerne un'interpretazione, un'interpretazione rischiosa perché corre il pericolo di tradirla, è un aspetto importantissimo, perché evidenzia il carattere assolutamente centrale che ha la scelta nella dinamica della libertà. Ma questo aspetto mette in luce anche un presupposto importante, e cioè che la legge morale deve avere un carattere formale, non importa quale formulazione si preferisca, quella agostiniana, quella kantiana o quella romantica. Una legge di carattere formale, che non det-

taglia le prescrizioni, è una legge che rispetta ed esalta la libertà, perché richiede un'applicazione creativa e responsabile. Di nuovo qui si evidenzia il carattere divino della libertà, quello per cui essa non è soltanto esecutrice ma anche creatrice della norma: per l'uomo non si tratta naturalmente di creazione assoluta, ma di quella creazione finita in cui consiste l'interpretazione.

Il carattere formale della norma è infine il segno della sua inoggettivabilità e l'inoggettivabilità è il segno della sua trascendenza. Di modo che la norma è tanto più riconosciuta e rispettata nella sua santità quanto meno assume una forma costrittiva sia riguardo alla sua efficacia sia riguardo alla determinatezza del suo contenuto. Proprio nella libertà di accoglierla o di rifiutarla e nella libertà di interpretarla e perciò di determinarla, proprio in questa duplice dimensione della scelta, si manifesta la maestà della legge morale, una legge trascendente che non è comparabile e riducibile a legge della natura. L'educazione morale dovrà dunque indirizzare al riconoscimento di questa maestà della legge, ma per farlo dovrà allo stesso tempo e inseparabilmente esaltare la libertà e responsabilità della scelta. Deresponsabilizzazione e conformismo sono i peggiori nemici della libertà anche se praticati a fin di bene. Come ha sostenuto Dostoevskij, è meglio il male liberamente commesso che il bene imposto. Chi infatti sceglie liberamente il male, conservando l'energia e l'autonomia della libertà, conserva qualche capacità di ritornare al bene, chi invece ha perso la capacità di scegliere ha perso anche irrimediabilmente la capacità del bene.

CAPITOLO 4
INCONTRARE LO STRANIERO

1. *I luoghi della familiarità e le loro perversioni. L'estraneità come rimedio alle perversioni della familiarità*

Se ci si vuole avvicinare a una concezione positiva dello straniero, conviene partire dal concetto contrario, cioè dal concetto di familiare, per mettere in evidenza le potenzialità negative, che (insieme a quelle positive) lo costituiscono. Se infatti si ritiene che il familiare s'identifichi senza riserve col positivo, allora l'estraneo può, nel migliore dei casi, apparire soltanto come un familiare di grado inferiore, tanto più accolto quanto più si avvicina al modello del familiare e invece, in ciò per cui si discosta, appena tollerato, e infine, in ciò per cui contrasta la familiarità, combattuto ed espulso. La relazione di familiarità è apprezzata perché è rassicurante. Non a caso le forme di xenofobia, che oggi si vanno diffondendo, fanno leva precisamente sul richiamo alla sicurezza: lo straniero è come tale un potenziale attentatore alla nostra sicurezza. È più facile individuare la causa dell'insicurezza nel volto straniero, nei suoi abiti e nei suoi costumi, invece che in complessi fattori, economici, sociali e culturali. Si ha bisogno di spiegazioni semplici, perché la stessa semplicità della spiegazione è rassicurante, e si ha bisogno di capri espiatori facilmente identificabili, mentre invece le spiegazioni complesse, difficili da comprendere, e la responsabilità diffusa rendono sfuggente la minaccia e, anziché liberarne, provocano angoscia.

Colui che ci è familiare ci appare rassicurante, perché spontaneamente conferma la nostra identità: è un altro nel quale troviamo qualcosa di affine, di simpatetico, cioè troviamo una variazione di noi stessi e perciò pensiamo di conoscerlo e di prevederne gli atteggiamenti, e dunque non vediamo minacce. Oppure è rassicurante perché lo abbiamo reso familiare assimilando a noi ciò che in lui è altro, magari con qualche forzatura che reprime o nasconde ciò che non è assimilabile. Così l'altro diventa prevedibile, lo teniamo sotto controllo, e perciò siamo rassicurati mentre troviamo in lui una conferma di noi stessi.

Ma si vede subito come questa familiarità sia, nel migliore dei casi, povera, riduttiva, persino noiosa. Quando dall'altro non c'è più da attendersi nulla di nuovo, l'interesse per lui si spegne (così come si spegne l'interesse per la vita quando ci si può attendere soltanto una ripetizione di ciò che viviamo, e ciò anche se la nostra vita sembra felice). Quando i gesti e le reazioni diventano scontati, abitudinari, la vita si spegne: l'abitudine, come ripetizione dell'identico (così rassicurante!), è un'immagine ed anzi un'anticipazione del *rigor mortis*. Molte relazioni umane si estinguono per questa ragione, quando cioè dall'altro non ci si aspetta più nulla di nuovo, ma solo la ripetizione delle stesse cose, delle stesse parole, perché tutto è ormai scontato. C'è una pagina straordinaria dei *Diari* di Max Frisch, che illustra bene questo rischio in riferimento all'esperienza dell'amore. Ne riporto qualche passaggio: «È degno di nota il fatto che proprio della persona che amiamo non possiamo dire affatto come ella sia. La amiamo semplicemente. [...] L'amore libera da qualsivoglia immagine. [...] La nostra convinzione di conoscere l'altro è la fine dell'amore; in ogni caso tuttavia il rapporto di causa ed effetto è forse da porre in modo diverso da come saremmo tentati di fare; non è perché conosciamo l'altro che il nostro amore finisce, ma viceversa: poiché il nostro amore è al termine, poiché ha esaurito la sua forza, è per questo che la persona per noi è finita. [...] "Tu non sei" dice il deluso o la delusa "chi ritenevo che tu fossi". E chi ritenevano che fosse? Un mistero, quale la persona sempre è, un enigma, ed è ciò che non abbiamo più la forza di sopportare. Ci facciamo allora un'immagine. In ciò sta l'assenza di amore, il tradimento»[1]. Il passo ricorda il divieto biblico di farci immagini: farci un'immagine è pretendere di sottoporre l'alterità infinita al nostro sguardo abbracciante e penetrante. Le patologie della famiglia, della comunità o dell'amicizia (che vanno ben oltre, in molti casi, alla semplice fine della relazione) hanno che fare con questa distorsione, cioè con il prevalere del principio di assimilazione, che si esercita come pretesa di conoscere l'altro. In termini psicologici sono descrivibili come effetti della mancanza del terzo, rapporti duali in cui l'uno mangia l'altro, lo assimila. La causa della crisi della famiglia va ricercata non esclusivamente ma certo anche in questa distorsione psicologica e morale, per la quale si cerca di far prevalere il principio dell'identità su quello dell'alterità.

Con ciò non intendo proporre la semplice sostituzione dell'alterità all'identità, una sostituzione che non risolve il problema, perché di per sé produce solo una non relazione. I principi di identità e di alterità dovranno

1 M. FRISCH, *Die Tagebücher 1946-49*, in *Gesammelte Werke*, 2, Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1976, pp. 369-370.

essere superati nella loro unilateralità e governati da un altro principio, e cioè da un principio di comunione, capace di instaurare una relazione (che, nella sua forma compiuta, possiamo pensare solo come ideale) nella quale l'unità procede di pari passo con l'affermazione dell'alterità. Proviamo a pensare questa paradossale coincidenza.

Qual è la sua condizione di possibilità? Mi pare che la fondamentale sia la seguente: che la propria identità (personale, famigliare, culturale, religiosa) sia tale da contenere già in se stessa la relazione con l'alterità. Solo perché in me stesso c'è l'altro (e un vero altro), posso incontrare l'altro senza con ciò semplicemente negare me stesso e senza negare l'altro. Analogamente, solo perché la mia famiglia è un'esperienza riuscita di alterità, e cioè non è un'esperienza di semplice fusione affettiva o di semplice reciproca estraneità, solo per questo divento capace di incontrare l'altro (e non semplicemente scontrarmi con lui o eluderlo o assimilarlo); o ancora, solo perché nella mia realtà amicale e sociale s'instaurano rapporti nei quali l'unità è cercata attraverso il rispetto delle differenze, allora diventa possibile l'incontro con lo straniero.

Ma prima di poter pensare le modalità dell'incontro con l'altro uomo e con quel particolare altro che è lo straniero, è opportuno fare un più attento percorso, che prenda sul serio la difficoltà di questo incontro a partire proprio da una delle esperienze più comuni dell'uomo. Si tratta infatti di una difficoltà di grande portata, che non riguarda episodi casuali e circoscritti della nostra esperienza storica, ma una dimensione fondamentale dell'esistenza, e cioè la sofferenza. Come cercherò di far vedere, la sofferenza è il più comune sintomo del rapporto con l'alterità. O, detto altrimenti, è il luogo in cui si dischiude il rapporto con l'alterità dell'altro, e ciò spiega tutta la difficoltà di quel rapporto.

2. *La sofferenza come sintomo dell'alterità*[2]

La sofferenza è infatti un'esperienza di interruzione, di intralcio nello scorrere fluido della vita, di scambio non ben regolato con l'esterno o fra parti diverse di un organismo o di un corpo sociale. Qualcosa colpisce o non funziona, qualcosa cioè ostacola il naturale svolgimento delle funzioni vitali, il soddisfacimento dei bisogni, le relazioni con gli altri, l'espansione del desiderio. La sofferenza è, in questo modo, esperienza di non perfet-

2 Riprendo qui tesi sviluppate nel mio *Del male e di Dio*, Brescia, Morcelliana, 2006.

ta appartenenza alla totalità, parziale esclusione dal suo processo. In essa l'uomo è privato di ciò che lo tiene in comunione con il mondo e con gli altri, di ciò che lo rende parte dell'organismo cosmico e sociale; in questa non appartenenza l'essere sofferente sta per se stesso, è isolato e contratto nella sua individualità.

Come espressione di non appartenenza, isolamento dagli altri e dal contesto, la sofferenza diventa perdita della comunicazione, silenzio. Quando raggiunge il suo apice, essa non riesce nemmeno più a esprimersi nella protesta, nel lamento o nel grido, diventa mutismo. Mutismo che esprime l'incomprensibilità della sofferenza, sulla quale non c'è più nulla da dire e a causa della quale non si è più capaci di dire nulla. Inibizione del pensiero, che diventa anche paralisi dell'azione. Mutismo anche come espressione di ostilità: l'isolamento diventa chiusura dell'individualità ostile ad ogni rapporto con quell'esterno che le si è negato, sguardo accecato che vede solo più i propri fantasmi, no assoluto fino alla follia. Silenzio di fronte agli altri, cui corrisponde il silenzio degli altri, la loro incapacità di dare senso alla sofferenza altrui e di ristabilire una comunione: insomma esperienza di estraniazione. Silenzio che, infine, può apparire anche come silenzio di Dio: esperienza della sua estraneità, della sua ostilità o della sua indifferenza. E il silenzio di Dio è l'inabissarsi dell'ultima possibilità di una risposta, completo naufragio del senso.

Ma, a ben vedere, questa deriva della sofferenza può inaspettatamente rivelare, o almeno annunciare, una nuova dimensione di senso. In quanto impasse dell'essere, in quanto sottraentesi ad ogni relazione, la sofferenza non solo pone fuori della totalità, del *continuum* vitale, ma, di più - in quanto mi pone in una condizione altra, in quanto mi rende altro – mostra che essa sorge proprio perché ciò con cui sto in relazione è altro, un altro che non si armonizza con me e che può variamente configurarsi, come natura o come persona, come caso o come Dio.

La sofferenza appare dunque come relazione con l'altro, ma essa non è semplicemente una delle tante forme di relazione con l'altro. Poiché infatti l'alterità è rottura della totalità, poiché è intralcio della regolata e fluida continuità della vita, allora non la si può incontrare se non passando attraverso la sofferenza. Pensiamo a esperienze semplici e fondamentali quali il distacco dall'utero materno e più in generale a ogni crescita di autonomia, pensiamo a ogni fuoriuscita da un alveo accogliente (dal risveglio mattutino, all'allontanamento dalla casa, dalla famiglia, dagli amici, all'interruzione improvvisa di una procedura consueta a cui siamo abituati), fino ai conflitti con gli altri. Di fatto non entriamo in relazione con gli altri nella loro alterità se non attraverso la sofferenza, almeno quella generata dall'in-

terruzione del rapporto di fusione con essi o di dominio su di essi, cioè di semplice e non ostacolata espansione del nostro io.

Ora, se è la condizione di riconoscimento dell'alterità, la sofferenza sarà anche la condizione preliminare del rispetto dell'alterità degli altri, di modo che da un lato dobbiamo riconoscere che non c'è relazione con l'altro che non abbia una componente di sofferenza e dall'altro la sofferenza sembra poter acquisire un senso, una finalità positiva che la può riscattare. Ma è decisivo il modo in cui si risponde alla sofferenza: la risposta adeguata, che rende produttiva la sofferenza stessa, è quella capace di ristabilire una relazione rispettando l'alterità.

Un modo che sembra efficace, in quanto rispettoso dei caratteri della sofferenza e della sua gravità, è quello della compassione. In essa si è vista una via privilegiata per entrare in comunione con gli altri. Tuttavia anche la compassione è una figura ambigua, perché, come ben si vede in Schopenhauer, tende al superamento della sofferenza nella totalità, tende cioè non tanto a recuperarne un senso, quanto piuttosto a dissolverla dissolvendo l'individualità e l'alterità. In questa prospettiva l'esperienza di alterità, imposta dalla sofferenza, si chiude: mentre faccio mia la sofferenza altrui, questa viene assimilata alla mia. L'assunzione della sofferenza altrui ristabilisce non tanto la comunione quanto piuttosto l'identità sostanziale di tutti gli uomini. Ma allora la comunione non è propriamente comunione, proprio perché nega le differenze.

Che cosa si richiede, invece, perché la sofferenza ristabilisca la comunione senza eliminare quella dimensione di alterità che essa ha manifestato? Se una reintegrazione del sofferente nella comunione senza riduzione dell'alterità fosse possibile e riuscisse, si avrebbe un notevolissimo guadagno, quello di trasformare una reintroduzione nella totalità in una comunione nell'alterità, in una comunione cioè che presuppone il riconoscimento dell'irriducibile interruzione, di cui la sofferenza è stata espressione. Riconoscere questo carattere significa intendere la compassione in modo nuovo: il "con" di compassione non è empatico, ma è segno di relazione con un'alterità irriducibile: è il "con" del rispetto, dell'obbedienza e del servizio. È un'altra compassione.

Più conforme a questo "con" è, paradossalmente, quell'entrare in rapporto con il sofferente, secondo la parola della Bibbia, come con «uno di fronte al quale ci si copre la faccia» (Is 53, 3), un atteggiamento che evita le ambiguità della compassione. La sofferenza deve destare orrore, ripulsa: la sofferenza altrui deve essere guardata senza alcun compiacimento, incontrata e accolta nella sua insopportabilità, perché nella sofferenza l'altro diventa più altro da noi, più misterioso e irriducibile, e interpella la nostra

responsabilità. La comunione con l'altro si ristabilisce non perché la sua sofferenza sia annullata e tanto meno perché sia diventata specchio della nostra, ma perché è portata come sofferenza altra, come sofferenza dell'altro, come sofferenza della sua sofferenza e non come conferma e consolazione della nostra. Perché s'istituisca una comunione nell'alterità, occorre che, da un lato, si sappia portare la propria sofferenza, cioè la si disponga come relazione all'altro, senza volgerla verso la semplice individualizzazione, verso una dimensione esclusivamente ostile dell'alterità, e d'altro lato si porti la sofferenza dell'altro nella sua alterità e cioè ci si relazioni all'altro in ciò che più lo individualizza, in ciò che più lo respinge da noi; insomma, da un lato l'individualità (nostra) deve porsi come relazione, dall'altro la relazione (con l'altro) deve riferirsi all'individualità irriducibile.

3. *La specificità dell'incontro/scontro con lo straniero e l'esperienza religiosa*

Convogliamo ora sul nostro tema i risultati della riflessione sulla sofferenza come esperienza elementare e universale di alterità. L'esperienza di estraneità che la sofferenza porta con sé e l'esigenza di comunione che essa richiede attraversano tutte le relazioni umane, e tuttavia la relazione con lo straniero ha una sua specificità. Infatti, a differenza della relazione con la famiglia o con la nostra cerchia sociale, quella con lo straniero prende le mosse dall'estraneità, non è cioè esperienza di una familiarità interrotta, che provoca sofferenza, ma anzitutto esperienza di estraneità. Di fronte allo straniero siamo immediatamente a disagio, siamo angosciati dall'imprevedibile, e quasi perdiamo il controllo. Questa reazione è percepita dallo straniero e si riflette su di lui disponendolo alla diffidenza. Lo spessore di questo muro di diffidenza, di potenziale ostilità, di disagio, non va banalizzato, non può essere attribuito moralisticamente a mancanza di senso morale o illuministicamente a mancanza di cultura. Queste condanne affrettate, oltre ad essere controproducenti, sono sbagliate. La reazione emotiva di spavento, di diffidenza e persino di ostilità è un sintomo che non va né trascurato né colpevolizzato, così come non va condannata la reazione di fastidio o persino di orrore (il coprirsi la faccia) di fronte alla sofferenza. Queste reazioni rivelano infatti qualcosa di importante, e cioè che l'altro è altro, non riconducibile alle nostre identità, portatore di un mondo che non comprendiamo e che può mettere in discussione il nostro.

L'incontro con lo straniero è possibile allora soltanto scalando quel muro, non abbattendolo o aggirandolo. Rispettare la diversità significa pre-

cisamente non banalizzarla: non basta dire che in fondo siamo tutti uguali, che le differenze sono irrilevanti e che le reazioni di paura sono fisime. Se le differenze fossero irrilevanti, allora ciò che costituisce lo specifico dell'altro, la sua cultura, la sua religione, sarebbe svilito proprio da questa apparente apertura a lui. Invece bisogna riconoscere che l'incontro è difficile e lo è precisamente perché le differenze sono importanti. Oserei dire che occorre ingigantire e non assottigliare le diversità.

Ma per passare dallo scontro all'incontro occorre che la relazione di alterità, mentre non viene ridotta, sia però integrata da un'altra relazione. Come è possibile questa integrazione? La sofferenza rende attenti all'alterità perché attraverso di essa l'io è ferito nella chiusura della sua identità. Ma allora l'apertura all'altro, che la sofferenza può promuovere, non può che essere negativa. E cioè, se l'io è essenzialmente chiusura identitaria, desiderio di omologazione, volontà di possesso, allora l'altro è sempre soltanto ciò che lo nega, ciò che nega la chiusura identitaria, il desiderio di omologazione, la volontà di possesso. Perché si dia comunione con l'altro è necessario che l'alterità non soltanto sia riconosciuta e rispettata, ma anche, come dicevo all'inizio, diventi paradossalmente momento costitutivo della stessa identità.

Se si trova questo momento di alterità costitutivo della stessa identità, allora non sarà necessario mettere tra parentesi le differenze per trovare un nocciolo comune (che poi sarebbe molto generico), ma si potrà invece trovare le possibilità di convergenza a partire dalla via specifica di ciascuno. Che cosa significa questa tesi se l'applichiamo alla questione dell'incontro fra culture e religioni diverse? Significa che si dovrà fare in modo non tanto che le religioni si secolarizzino, cioè si riducano a un nocciolo razionale condivisibile da tutti gli uomini all'identico modo, ma al contrario si dovrà fare in modo che esse siano più fedeli a se stesse, e cioè a quel nocciolo di verità trascendente (ecco qui la dimensione di alterità!) che è proprio di tutte le religioni in modo più o meno chiaro e lineare (non è che tutte le religioni vadano considerate uguali, eppure ciascuna è o può essere un'esperienza originaria di verità). Siamo abituati a considerare la religione come l'ostacolo maggiore all'incontro con lo straniero. Ma è vero il contrario: l'esperienza religiosa è quella che può condurre all'incontro con lo straniero, perché l'esperienza di Dio è, almeno nelle religioni monoteistiche, la più profonda e radicale esperienza dell'Altro, della chiamata inattesa e inaudita, dell'uscita dalla fusionalità; ecco l'alterità costitutiva dell'identità.

Nella Bibbia ne abbiamo continui esempi. La vocazione del padre della fede, Abramo, suona come: "Vattene dal tuo paese, dalla tua patria" (Gn 12, 1): abbandona dunque le tue radici, la tua identità; anzi Dio gli cam-

bia persino il nome (da Abram a Abraham). E la condizione di straniero caratterizza i discendenti di Abramo fino all'Egitto e all'esperienza del deserto. Ma pensiamo poi allo stesso patto di alleanza, che è sancito con la consegna della legge. Il suo forte contenuto etico ne fa un'esperienza di alterità e di trascendenza: la Torah sancisce un'alleanza che non ha lo scopo di avvicinare gli uomini a Dio facendoli entrare nella sfera del sacro; la legge interrompe il soddisfacimento del desiderio, la fusionalità, pone dei limiti, rende invalicabile il confine che ci separa dall'altro e ne impone il rispetto. Si pensi infine all'attenzione e all'accoglienza dello straniero che la legge comanda, spesso associandolo alla vedova e all'orfano: "Non molesterai il forestiero né lo opprimerai, perché voi siete stati forestieri nel paese d'Egitto" (Es 22, 20). Ancora di più dice un passo del *Levitico* (19, 34), che va al di là della semplice tolleranza per identificare lo straniero con il prossimo (non più il lontano ma il vicino), cioè con colui che è come noi: "Il forestiero dimorante fra di voi lo tratterete come colui che è nato fra voi; tu l'amerai come te stesso perché anche voi siete stati forestieri nel paese d'Egitto". In ambedue i casi si sottolinea l'uguaglianza di esperienza fra stranieri e Israeliti: la condizione di forestiero è parte essenziale della vicenda di questi ultimi. Anche qui abbiamo una dimensione di alterità che è costitutiva dell'identità e proprio per questo rende possibile una relazione con l'altro, che non sia una semplice negazione dell'identità propria.

Nel *Nuovo Testamento*, poi, mentre perde rilievo la definizione etnica e politica di straniero, diventa centrale la condizione esistenziale di straniero propria del cristiano. Come l'ebreo si sentiva esule e straniero rispetto a Gerusalemme, così il cristiano si sente esule e straniero rispetto alla nuova Gerusalemme. Nella prima *Lettera di Pietro* i cristiani sono definiti "pellegrini e ospiti sulla terra" (2, 11) e nella *Lettera agli Ebrei* si pongono in continuità la fede dei patriarchi e quella dei cristiani dicendo che tutti i credenti «ora aspirano a una patria migliore, cioè a quella celeste» (11, 16). Non si può ignorare come questa estensione dell'esperienza di estraneità sia stata interpretata da molta spiritualità cristiana in senso evasivo; ma non è così, perché la nuova patria è la trasformazione e non l'abolizione di questa patria. Ma restiamo al tema: è costitutiva dell'esperienza cristiana questa tensione verso l'Altro, verso la novità radicale. Il cristianesimo rivela all'uomo di essere costitutivamente una relazione con l'Altro (con l'Infinito) e che questa relazione entra in conflitto (a causa della condizione di peccato) con la relazione che abbiamo con noi stessi e con il mondo (altrettanto costitutiva). Allora il cristianesimo non è una religione della familiarità, delle radici, dell'identità, dell'interiorità.

Anche quest'ultimo aspetto, molto esaltato dalla spiritualità cristiana, viene per lo più deformato. Quando Agostino dice che la verità abita in noi (*in interiore homine*) intende dire che Dio è più intimo a noi di quanto noi lo siamo a noi stessi. Ma allora vi è una differenza fra l'intimità di Dio e la nostra intimità e le due intimità entrano in tensione, una tensione paradossale perché sono due dimensioni del medesimo soggetto, cioè di noi stessi. All'oblio di questa tensione contribuiscono oggi non solo la tradizione di una spiritualità intimistica, ma anche nuove tendenze, da quella religiosità del benessere psico-fisico e dell'armonia interiore fino alla religione civile e identitaria, totalmente dimentica della trascendenza. Ma il cristianesimo non è una religione della conciliazione: non concilia né con se stessi né con la ragione né con le proprie radici né con lo stato. Il cristianesimo è tensione, contraddizione, estraniazione, differenza, attesa del futuro escatologico.

La religione identitaria e civile è invece idolatria, come espansione dell'io e del noi; ed è secolarizzazione in senso negativo, è cioè degradazione del divino a potenza mondana, forza storica. E in secondo luogo naturalmente non può che essere di ostacolo all'incontro con lo straniero, perché sacralizzando la componente identitaria finisce per farla diventare esclusiva, di modo che rispetto allo straniero restano solo più le possibilità dell'assimilazione e dell'emarginazione. Nell'un caso e nell'altro l'alterità dello straniero è negata; fra assimilazione e emarginazione non c'è vera differenza, perché sono due aspetti del medesimo processo: integrando ciò che è assimilabile, si emargina ciò non lo è.

L'esperienza religiosa autentica come esperienza di trascendenza sembra essere la condizione fondamentale della possibilità di incontro con lo straniero, perché attraverso di essa l'io, il principio di identità, si trova ad essere costituito dall'Altro. Potremmo dire paradossalmente che solo avendo esperienza di Dio si è capaci di incontro con lo straniero. Ciò contraddice l'idea secondo la quale invece sarebbero le religioni a favorire lo scontro, il che è certamente vero se la religione si corrompe assumendo quella forma idolatrica e immanentizzata, che ho detto.

In ogni caso, sia a causa di questa degenerazione della religione sia, prima ancora, della difficoltà di comporre, prima di tutto in noi stessi, identità e alterità, di fatto l'incontro con lo straniero per lo più non avviene e non è avvenuto nella forma di cui parla la Bibbia. È avvenuto invece per assimilazione forzata. Ma non si sono forse prodotte in questo modo nuove e ricche sintesi? O forse, più che sintesi, contaminazioni. La cultura vinta ha fatto valere la sua diversità, come già i latini dissero della Grecia che, conquistata, conquistò i conquistatori. La cultura vinta si può far valere su quella vincente impedendo una semplice assimilazione. E in effetti, in linea

di principio, l'altro non lo si può propriamente catturare e assimilare, lo si può solo distruggere; quel che se ne cattura non è lui stesso, l'altro sfugge alla presa, allo stesso modo in cui chi vuole afferrare Dio si ritrova con un idolo e allo stesso modo in cui non ci si può impadronire di un uomo: lo si può imprigionare, soggiogare e anche uccidere, ma in questi modi non ci si impossessa della sua alterità, perché lo si riduce alla misura dei nostri poteri e ci si lascia sfuggire ciò che egli propriamente è.

Come la nostra cultura europea sia lo specchio di questa difficoltà di catturare e integrare l'altro e come si componga di molti apporti diversi, di molte alterità, spesso represse, che però tendono a riemergono in modo conflittuale, di ciò si è già detto più sopra: quella europea è una civiltà nella radice della quale è inscritto un principio dualistico, una struttura di alterità, che d'altra parte paradossalmente si combina con quel supremo principio di unità che il cristianesimo ha introdotto affermando la congiunzione in Cristo del divino e dell'umano.

4. *Il rovesciamento del rapporto di familiarità ed estraneità*

Ma qual è la condizione ultima di possibilità di incontro, di comunicazione e di fecondazione reciproca fra le diverse identità culturali in questo complicato e instabile intreccio di identità e alterità? La condizione è quella che chiamerei l'universalità ermeneutica, il fatto cioè che vi sia una partecipazione comune degli uomini, per quanto turbata e confusa, all'unica verità trascendente. Se si rifiuta questo presupposto, si mette a rischio l'incontro con l'altro. L'incontro infatti riesce a due condizioni: che ciascuno riconosca il valore dell'identità dell'altro e che le due identità non siano incompatibili in linea di principio. Queste condizioni vengono meno sia in una visione relativistica sia in una visione assolutistica della verità. Per i relativisti non vi è propriamente nessuna verità, ma allora nessuna prospettiva merita di essere presa sul serio, sono tutte indifferenti. Certo da questo punto di vista non si fa guerra all'altro in nome di una presunta verità che si possiede, ma nemmeno si valorizza la prospettiva dell'altro. Per gli assolutisti della verità poi non resta che la distruzione dell'identità altrui (considerata falsa) o l'integrazione nella propria (considerata l'unica vera). Ma invece, piuttosto che di relativismo, si dovrebbe parlare di prospettivismo e, piuttosto che di integrazione, si dovrebbe parlare di fecondazione, quel processo attraverso il quale ogni identità diventa più ricca e complessa. Universalità significa che le molteplici identità culturali e religiose possono essere viste come punti di vista sulla verità (magari me-

scolate con errori) e come tali capaci di riconoscersi reciprocamente anche se non propriamente di integrarsi. Riconoscimento reciproco significa non soltanto rispetto, ma anche, come dicevo, fecondazione reciproca. L'incontro con l'altro può infatti non tanto aggiungere pezzi alla nostra identità o stravolgerla, ma fare in modo che questa sviluppi meglio una potenzialità, che restava nascosta e implicita, e che invece è emergente nell'altro.

Che significato possiamo dare allora all'incontro con lo straniero? Incontrare lo straniero significa in primo luogo mettere in campo il nostro stesso essere stranieri: ricordarci che noi siamo stati stranieri in Egitto. Come dicevo, chi non si sente straniero, chi non ha l'altro dentro di sé, chi cioè ha soltanto l'esperienza della casa propria, non è capace di accogliere lo straniero, ma vede in lui soltanto una minaccia (e possiamo anche dire che chi viaggia, chi studia con interesse le lingue straniere, chi è curioso di altri popoli e culture, è più capace di accoglienza). In secondo luogo significa mettere in gioco la nostra identità. Non si tratta tanto di considerarla come una delle tante identità possibili, perché anche in questo modo si potrebbe continuare a ritenere di non dovere in alcun modo mettere in discussione la propria. A ben vedere questo è un atteggiamento perfettamente compatibile con il relativismo. Le diverse identità invece sono compatibili e si pongono in relazione solo se hanno una radice comune nell'unica verità trascendente. Se manca questa, allora sono incomunicabili e tendenzialmente ostili. Si capovolge qui l'accusa che i relativisti rivolgono a chi crede nell'unità della verità: non è questa fede che fomenta i conflitti, ma al contrario il relativismo. E naturalmente anche l'assolutismo, il credere cioè che esista un unico modo in cui la verità si può dare; e del resto il relativismo presuppone l'assolutismo: se la verità si può dare in un unico modo, allora il suo presentarsi in forme molteplici è segno della sua relatività.

Ma perché mettere in discussione la propria identità? Precisamente perché il confronto con le altre prospettive da un lato può aiutare a correggerne i limiti e gli errori, e dall'altro perché, come detto, la arricchisce, non per addizione ma perché favorisce l'emergere di sue potenzialità nascoste. Incontrare lo straniero significa allora apprendere anche su se stessi, imparare a conoscere e ad approfondire la propria identità, abituarsi a non irrigidirla, ma piuttosto considerarla un'identità vivente e mobile, come identità che non sta in rapporto soltanto con se stessa, un'identità che non è autoreferenziale, ma un'identità che sta in rapporto con una verità che la costituisce ma anche la trascende, abbracciando altre identità e mettendo in comunicazione con esse. Lo straniero ci è maestro perché ci aiuta a incontrare la nostra identità e a renderla vivente; e ci aiuta a vedere i nostri punti deboli. E infine, e conseguentemente, incontrare lo straniero significa

fare un'esperienza di trascendenza, di oltrepassamento verso il totalmente Altro, verso la verità, che è la fondamentale condizione dell'incontro.

Nell'incontro con lo straniero siamo messi di fronte a un'irriducibile alterità, incontriamo l'altro come altro, incontriamo qualcosa di irriducibile a una misura comune, ma proprio questo ci sollecita a esplorare le vie di una comunione nell'alterità. E allora lo straniero ci è maestro anche in un altro senso, nel senso che è proprio questa esperienza estrema dell'incontro con lui la via attraverso la quale possiamo guadagnare un rapporto più autentico con chi ci è più vicino e familiare. Non intendo dire che ciò che accomuna sia di per sé un ostacolo a un rapporto autentico, piuttosto è una forte tentazione a dirottare la relazione sui termini comuni e così a impoverirla. L'incontro con lo straniero c'insegna a riconoscere lo straniero anche in chi ci è più familiare.

Ecco allora il paradosso che regge tutta la questione: non si tratta tanto di rendere lo straniero più familiare, quanto piuttosto di rendere il familiare più estraneo. Ciò che accomuna non va trascurato o addirittura negato, ma deve essere oltrepassato per ritrovare l'irriducibile alterità proprio in ciò che accomuna; si tratta di mettere in luce le differenti declinazioni che ciascuno offre degli stessi elementi comuni: lingua, orizzonte culturale, religione. E in questa forma, nella quale appare anche l'alterità irriducibile, gli elementi comuni non saranno uguaglianze ma piuttosto convergenze e armonizzazioni che indicano l'unità possibile, unità della comunione (della pluralità dei diversi) e non della conformità. La compatibilità di alterità e unità è certamente un paradosso, che può evitare la contraddizione solo se l'unità è un'unità trascendente ed è perciò quell'unità che è allo stesso tempo alterità assoluta.

CAPITOLO 5
CRISTIANESIMO E DEMOCRAZIA

1. *Cristianesimo e potere politico*

Poiché il rapporto fra cristianesimo e democrazia è un capitolo o una specificazione della questione del rapporto fra cristianesimo e politica, la concezione della democrazia da un punto di vista cristiano è condizionata dalla più generale concezione di quel rapporto. Nella straordinaria varietà di modi in cui esso storicamente si è configurato ed è stato pensato, almeno un punto è rimasto costante: la limitazione dell'importanza, del valore e della funzione dell'ordine politico rispetto a quello religioso.

Questa limitazione è stata interpretata essenzialmente in due modi, ciascuno dei quali comprende numerose varianti. Il primo è quello dell'indipendenza dei due ordini e di una relativa indifferenza dell'ordine politico rispetto a quello religioso, il secondo è quello della fondazione religiosa dell'ordine politico. Il primo sembra avere la sua giustificazione nel celebre passo evangelico sulla distinzione fra Dio e Cesare e la sua prima applicazione nella lettera *A Diogneto*, che, parlando della posizione dei cristiani nella società, li descrive così: «Vivono nella loro patria, ma come forestieri; partecipano a tutto come cittadini e da tutto sono distaccati come stranieri. Ogni patria straniera è patria loro, e ogni patria è straniera. […] Dimorano sulla terra, ma sono cittadini del cielo. Obbediscono alle leggi stabilite, ma col loro modo di vivere vanno ben al di là delle leggi» (V, 5, 9-10). Il secondo modo si fonda ad esempio su questo passo della *Lettera ai Romani*, 13, 1-6: «Ogni persona stia sottomessa alle autorità superiori; perché non vi è autorità se non da Dio; e le autorità che esistono sono stabilite da Dio. Perciò chi resiste all'autorità si oppone all'ordine di Dio; quelli che vi si oppongono si attireranno addosso una condanna; infatti i magistrati non sono da temere per le opere buone, ma per le cattive. Tu, non vuoi temere l'autorità? Fa' il bene e avrai la sua approvazione, perché il magistrato è un ministro di Dio per il tuo bene; ma se fai il male, temi, perché egli non porta la spada invano; infatti è un ministro di Dio per infliggere una giusta punizione a chi fa il male. Perciò è necessario stare sottomessi,

non soltanto per timore della punizione, ma anche per motivo di coscienza. È anche per questa ragione che voi pagate le imposte, perché essi, che sono costantemente dediti a questa funzione, sono ministri di Dio».

Su questa base il potere politico è legittimato in quanto lo si fa discendere da Dio, ma per la stessa ragione finisce per apparire subordinato al potere religioso. Questa almeno è stata l'interpretazione storicamente più diffusa ed efficace, quella che, all'interno della *societas christiana*, ha sí distinto i poteri, quello politico come potere sui corpi e quello religioso come potere sulle anime, ma all'interno di una chiara subordinazione, che, con la Bolla *Unam Sanctam* di Bonifacio VIII, ha ricondotto all'autorità ecclesiastica la titolarità di ogni potere. In questa interpretazione si possono riconoscere due forzature: la prima, più evidente, consiste nel trasferimento dalla titolarità divina di ogni potere alla titolarità ecclesiastica; la seconda consiste nel passaggio dalla giustificazione funzionale del potere politico alla sua assunzione nella sfera religiosa. Anche la dottrina luterana, se ha evitato il primo rischio, non è stata del tutto immune dal secondo, in quanto ha considerato ufficio divino l'esercizio dell'autorità.

Nel contesto della *Lettera ai Romani* è tuttavia chiarissimo che Paolo intende il potere politico nella sua funzione di coercizione della violenza e del sopruso e non come positiva presenza divina. Illuminante a questo proposito è l'esegesi che di quel passo fece Barth nel suo celebre *Commentario*, secondo la quale a essere preso di mira da Paolo sarebbe l'atteggiamento rivoluzionario che pretende di instaurare quella giustizia che solo Dio può instaurare e che finisce per sostituire un male con un altro. Nel passo paolino – scrive Barth - «esiste una pregiudiziale, non in favore dell'ordine esistente, ma contro la rivoluzione. La pregiudiziale consiste in questo, che la vera rivoluzione viene da Dio e non dalla ribellione degli uomini»[1]. La concezione negativa e limitativa del potere politico sembra del resto quella meglio attestata negli scritti neotestamentari. E in ogni caso vi si trova una netta desacralizzazione di quel potere, come risulta ad esempio dal seguente passo del *Vangelo di Luca*: «I re delle nazioni le governano, e coloro che hanno il potere su di esse si fanno chiamare benefattori. Per voi però non sia così; ma chi è il più grande tra voi diventi come il più piccolo e chi governa come colui che serve» (22, 25)[2]. Evidente è qui l'allusione ai monarchi ellenistici e la demistificazione del loro potere assoluto con la netta opposizione fra ordine mondano e ordine della redenzione. Ancora

1 K. Barth, *Der Römerbrief*, Zürich, EVZ-Verlag, 1967, p. 469; trad. *L'Epistola ai Romani*, a cura di G. Miegge, Milano, Feltrinelli, 1993, p. 466.

2 Vedi anche Mc 10, 42.

Barth trae di qui una conseguenza paradossale: «non vi è alcun modo più energico di minare alla base l'ordine esistente che il lasciarlo valere nella guisa qui raccomandata, senza suoni, canti, illusioni»[3]. Dunque il potere va demistificato nella sua pretesa di innalzarsi a ordine sacrale e questa demistificazione si compie non nel sostituirlo con un potere che abbia una pretesa più alta, ma nel riconoscerlo nella sua mera funzione negativa, funzione che certamente lo giustifica ma anche lo depotenzia.

Solo molto lentamente ci si è liberati della concezione sacrale o quasi sacrale del potere politico in quanto fondato sull'autorità di Dio (si pensi ai Re che sono tali "per grazia divina") e lo si è fatto sfruttando la distinzione fra Dio e Cesare nel senso dell'autonomia delle realtà mondane o comunque della loro indipendenza dalla sfera di competenza dell'autorità ecclesiastica. Questo distacco dalla sacralità dello stato è reso possibile da un'accentuazione della differenza escatologica, differenza radicale fra regno di Dio e regni mondani, e ogni volta che la differenza si attenua risorge la tentazione sacralizzante, magari non più reazionaria ma rivoluzionaria. Dal punto di vista della differenza escatologica anche una preferenza per la forma democratica dello stato non deve essere organicamente connessa con il cristianesimo e assolutizzata.

Nell'ultimo secolo o almeno a partire dall'ultimo dopoguerra la Chiesa cattolica ha espresso questa preferenza per la democrazia dimenticando l'anatema che il *Sillabo* di Pio IX aveva scagliato contro chi sosteneva «che il pontefice romano si debba riconciliare con il progresso, con il liberalismo e con la civiltà moderna»[4]. Il punto di svolta decisivo è il riconoscimento della libertà religiosa, che implica il riconoscimento della libertà di coscienza e la sottrazione allo stato di qualsiasi potere di custodia della verità religiosa (e dunque qualsiasi funzione sacrale), riconoscimento che ancora il *Sillabo* escludeva bollando come erronea la tesi che «nella nostra epoca non è più conveniente che la religione cattolica sia ritenuta come l'unica religione di stato e qualsiasi altro culto sia escluso»[5], e che gli immigrati in regioni cattoliche possano esercitare pubblicamente il loro culto[6]. Nell'enciclica *Pacem in terris* di Giovanni XXIII troviamo invece questa esplicita dichiarazione, che suona come un'evidente correzione del precedente magistero pontificio: «Tuttavia per il fatto che l'autorità deriva da Dio, non ne segue che gli esseri umani non abbiano la libertà di sceglie-

3 K. Barth, Op. cit., p. 464; trad. cit., p. 467.
4 Denzinger-Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum,* ediz. XXXVI, Barcelona, Herder, 1976, n. 2980.
5 Ibi, n. 2977.
6 Vedi Ibi, n. 2978.

re le persone investite dal compito di esercitarla; come pure di determinare le strutture dei poteri pubblici, e gli ambiti entro cui e i metodi secondo i quali l'autorità va esercitata. Per cui la dottrina sopra esposta è pienamente conciliabile con ogni sorta di regimi genuinamente democratici» (n. 31). Il carattere innovativo di questo passo sta non soltanto nell'accettazione della democrazia, ma nell'esplicita disarticolazione del nesso tradizionale fra origine divina dell'autorità e preferenza per la forma monarchica.

Se non si può dire che l'imporsi della forma liberaldemocratica dello stato sia avvenuta, per lo più, con il sostegno delle chiese (in particolare di quella cattolica), che piuttosto si sono adeguate ad esso, ci si può chiedere però se esso non sia avvenuto anche grazie a un sotterraneo impulso della concezione cristiana della libertà o della sua secolarizzazione. Essendosi presto legato a forme autoritarie di società e di stato (del resto conformi alle condizioni e alle strutture economiche del tempo) e avendole esso stesso assunte nella sua organizzazione interna, il cristianesimo non poteva farsi promotore di una forma liberaldemocratica di stato, ma, poiché ne portava con sé alcuni presupposti ideali (come mostrerò fra poco), quella forma poté affermarsi, sia pure in contrasto con il potere ecclesiastico e solo quando lo sviluppo economico-sociale lo consentì. Che ci sia stato questo influsso indiretto è dimostrato dal fatto che i principi di libertà affermatisi in forma secolarizzata retroagiranno poi sulla stessa esperienza religiosa cristiana riconducendola a una dimensione ad essa più propria, ciò che è stato possibile proprio perché quei principi scaturivano dal cristianesimo stesso. Per chiarire questo punto ci si può richiamare all'importante interpretazione della secolarizzazione di Charles Taylor, che ne articola tre significati. Il primo è il dissolversi del legame delle istituzioni con la realtà religiosa. Il secondo consiste nell'allontanamento dalla fede e dalla pratica religiosa. Il terzo, quello su cui egli concentra la sua attenzione, consiste «nella transizione da una società in cui la fede era incontestata e, anzi, non problematica, a una in cui viene considerata un'opzione fra le altre e spesso non come la più facile da abbracciare»[7]. Ora questo svincolare la fede dalle istituzioni sociali e politiche non è forse un principio cristiano? Un principio cristiano che tuttavia storicamente è stato contrastato dal cristianesimo istituzionalizzato. Questa contraddizione è all'origine di molti equivoci e di molte inutili contese intorno alla secolarizzazione e investe direttamente il problema del rapporto fra cristianesimo e democrazia.

7 C. Taylor, *L'età secolare*, Milano, Feltrinelli, 2009, p. 13.

2. *Cristianesimo e principi democratici*.

Tra gli equivoci da evitare vi è anche quello di una nuova sacralizzazione dell'ordine politico, questa volta nella sua forma democratica. La piena accettazione della democrazia da parte delle chiese cristiane va invece relativizzata, visto che dal punto di vista del regno di Dio non vi è nessuna forma di regno storico che possa pretendere di assumere un valore assoluto. Questo rischio del resto non è un'ipotesi astratta, dal momento che una delle possibilità aperte dalla secolarizzazione è stata quella di teologizzare (nel senso di assolutizzare) l'ordine politico investendolo di compiti e di significati che originariamente appartenevano al regno di Dio e non al regno degli uomini. Il cristianesimo non può che essere ostile a quelle forme di democrazia che assolutizzino lo stato, sia nel senso di assumerlo come istanza ultima, autogiustificantesi, sia nel senso di limitare i diritti delle persone concependoli come derivanti dal potere statale e subordinati ad esso.

E tuttavia, fatte salve quella relativizzazione e questa limitazione dello stato democratico, il nesso fra cristianesimo e democrazia è forse meno labile di quanto non appaia sulla base di queste considerazioni. Una democrazia intesa come inseparabile dallo stato di diritto, e cioè una democrazia liberale, che richiede non semplicemente il consenso della maggioranza ma anche le condizioni di formazione ed espressione di un libero consenso, e dunque i diritti fondamentali dell'uomo, è una forma di stato fondata su un concetto di libertà di origine cristiana. Che la genesi storica di questa forma di stato sia avvenuta in piena indipendenza dalle chiese cristiane e in opposizione ad esse non produce un'obiezione decisiva contro quella tesi, non soltanto per le ragioni storiche sopra ricordate, ma anche perché è perfettamente conforme allo spirito del cristianesimo il fatto che le verità evangeliche travalichino i confini delle chiese. E ciò comporta che esse siano assunte ed elaborate, e magari travisate, al di fuori dell'esplicito riferimento al Vangelo e comporta anche la possibilità che restino occultate e incomprese all'interno delle chiese. Così è potuto accadere che, mentre le chiese continuavano a difendere un modello monarchico assoluto, al di fuori di esse si affermassero principi di libertà di ispirazione cristiana. Uno degli aspetti paradossali di questo sfasamento fu il fatto che la rivendicazione di quei principi, non essendone riconosciuta la radice cristiana, dovette passare per la via indiretta di un recupero dell'eredità classica (peraltro ormai segnata dall'impronta cristiana).

Del resto è vero che alcuni elementi del moderno concetto di libertà erano già greci: così la libertà come indipendenza e la libertà come autodeterminazione. Il cristianesimo aggiunge la libertà di fronte alla divinità

e al destino e perciò anche finisce per attribuire un peso particolare alla libertà di scelta fra bene e male. Siamo liberi non più soltanto in quanto possiamo deliberare razionalmente sui mezzi per conseguire i fini inscritti nella nostra natura e dunque, da questo punto di vista, «l'uomo è principio delle azioni»[8]; né siamo liberi soltanto in quanto possiamo accettare o non accettare il nostro destino, cioè in quanto siamo volenti o nolenti rispetto al fato che trascina (come volevano gli stoici). Ben di più, noi abbiamo una libertà di scelta rispetto ai nostri fini e anche rispetto alla divinità. Questa libertà è giustificata all'interno di una relazione di libertà che definisce la divinità stessa. L'uomo è (sia pure relativamente, in modo finito) libero rispetto a Dio solo perché Dio è libero rispetto al mondo e all'uomo. All'esperienza greca della necessità del mondo il cristianesimo oppone la libertà della creazione e all'incantamento della coscienza mitologica oppone la libertà della rivelazione. Su quest'ultimo aspetto Schelling - come ho ricordato più sopra - ha mostrato molto efficacemente come rivelazione cristiana e mito si differenzino non soltanto e non tanto riguardo ai contenuti, ma anzitutto rispetto alla diversa relazione con la divinità, rispettivamente relazione di libertà e di necessità.

Il cristianesimo si fonda dunque sulla libertà e la esige: libertà della creazione, libertà del rapporto di Dio con l'uomo in quanto appello, vocazione, libertà dell'uomo nei confronti di Dio come libera risposta all'appello, e infine libertà come oltrepassamento dei legami che sottomettono l'uomo alle potenze mondane, il peccato e la morte, e naturalmente anche i poteri sociali e politici. È una libertà che sottrae la persona alla riduzione a momento di una totalità, ontologica, naturale, storica, sociale, statale. Non solo la creazione e la rivelazione sono strutture di libertà, ma anche la redenzione non la si può comprendere se non come evento di liberazione dai vincoli nei quali l'uomo è caduto a causa del peccato. Mi pare difficile negare che questa radicale rivendicazione di libertà, soprattutto per quanto riguarda l'essere svincolati da una totalità storica e mondana e il possedere la dignità di responsabili del proprio destino, sia stata di importanza decisiva nell'ispirare la concezione liberale dello stato e le carte dei diritti dell'uomo.

E insieme alla libertà il cristianesimo è portatore di un'istanza egualitaria che non solo non contrasta ma piuttosto apre a una concezione democratica dello stato. Il passo di *Galati* 3, 28: «Non c'è più giudeo né greco; non c'è più schiavo né libero; non c'è più uomo né donna, poiché tutti voi siete uno in Cristo Gesù», di per sé non esclude (e infatti Paolo altrove

8 Aristotele, *Etica nicomachea*, 1112 b.

non esclude ed anzi sembra accettare senza difficoltà) la disuguaglianza sociale, e persino la schiavitù, su cui si fonda la disuguaglianza politica. E tuttavia affermando un'uguaglianza più fondamentale – qui non soltanto ontologica ma anche e soprattutto in ordine alla redenzione - indebolisce i fondamenti anche della disuguaglianza sociale e politica. Più in generale possiamo affermare che il cristianesimo non contiene di per sé un positivo fondamento della libertà civile e della democrazia, perché annuncia una libertà e un'uguaglianza più radicali. In questo modo se da un lato è potuto convivere con regimi sociali e politici illiberali e non democratici, dall'altro conteneva una forte spinta a contestarli e superarli.

3. *Desacralizzazione del potere*

Nel riconoscimento del ruolo spirituale del cristianesimo riguardo alla formazione dei moderni stati occidentali si annida però un pericolo, quello di volerlo in certo modo istituzionalizzare traducendolo in norme che garantiscano privilegi alle istituzioni cristiane e alla loro presenza nella società. Così, per toccare questioni attuali, si richiede autorevolmente di esporre il crocifisso nei luoghi istituzionali o di menzionare le radici cristiane nella costituzione europea. Sono richieste che si giustificano solo sulla base di un'accettazione di fatto della democrazia, che però nasconde il permanere dell'antica istanza di un primato giurisdizionale della religione. Oppure si giustificano sulla base di una maldestra confusione fra società civile e stato. Nel primo dei casi attuali citati dalla legittima richiesta di libera presenza nella società di simboli e di organizzazione cristiane, presenza che può anche essere largamente egemone, si passa alla pretesa che questa presenza vi sia e persino sia obbligatoria nei luoghi e nelle istituzioni dello stato o delle sue articolazioni amministrative (come sedi delle amministrazioni pubbliche, scuole pubbliche, uffici pubblici, tribunali), che per loro natura devono essere non tanto plurali, come la società civile, quanto piuttosto neutri; nel secondo caso un richiamo al cristianesimo in una carta costituzionale europea è giustificatissimo sul piano storiografico (anche se le radici dell'Europa sono molteplici: greco-romane, barbariche, arabe, oltre che cristiane), ma non lo è più se pretende di avere conseguenze normative, come si può legittimamente sospettare trattandosi di un documento di portata giuridica.

L'eventuale egemonia spirituale e culturale del cristianesimo si deve perciò giocare al di fuori di qualsiasi privilegio normativo; altrimenti non solo contraddice il principio liberale della neutralità dello stato riguardo

a tutte le religioni o visioni del mondo, ma anche diventa autocontraddittoria, perché contrasta quei principi di libertà di cui il cristianesimo è portatore (e che hanno ispirato lo stato liberaldemocratico). È ovvio che, ove quell'egemonia si verifichi, è perfettamente legittimo, in una prospettiva democratica, che vengano promosse e approvate leggi (poniamo, ad esempio e senza entrare nel merito, contro l'aborto), delle quali si può rivendicare l'ispirazione cristiana, non perché in quanto cristiane avrebbero un superiore diritto, ma perché considerate (e argomentate come) conformi ai diritti dell'uomo; purché si resti – s'intende – all'interno della concezione laica e liberale dello stato, per la quale una legge, benché voluta dalla maggioranza, non può violare i diritti degli altri. Altra cosa naturalmente è dire che ne viola le convinzioni, ma ciò è perfettamente legittimo nel gioco democratico. Appare allora non convincente la tesi di chi sostiene che la proibizione dell'aborto sarebbe antidemocratica perché violerebbe la libertà delle donne e le convinzioni di molti. Una legislazione antiabortista si può giustificare infatti come difesa del diritto di un essere umano in formazione e non come imposizione ad altri di un credo religioso (non entro qui, di nuovo, nel merito della questione, che deve tener conto di altre varianti, quali soprattutto del criterio della scelta del male minore). Anche la stessa proibizione dell'eutanasia (che è altro rispetto all'accanimento terapeutico che oggi molti vogliono far passare per eutanasia) non è una violenza né ideale né fisica, perché è invece quella difesa del diritto alla vita, che la società tutela anche nei confronti di chi tenta il suicidio, rendendo legittimi i tentativi di impedirlo.

Incompatibile con la democrazia liberale è certamente adottare a maggioranza provvedimenti che ledono le libertà fondamentali. Ma giudicare quando vi sia e quando non vi sia lesione di questi principi è in certi casi molto arduo e anche una decisione della Corte costituzionale in merito può lasciare insoddisfatti. I confini in alcuni casi non sono netti ed è perciò legittimo in quei casi prevedere la libertà di coscienza (com'è accaduto per il servizio militare e per gli interventi abortivi), anzi questo rappresenta un superiore livello di liberalità. Non è invece democratico cercare semplicemente di sottrarsi a norme che non si condividono. In questo caso, e quando non sia prevista l'obiezione di coscienza, il cristiano in quanto vincolato dalla sua fede deve trasgredire la norma ritenuta incompatibile con essa, ma in quanto rispettoso della democrazia è tenuto ad accettare le conseguenze della sua trasgressione. Come già Socrate insegnava, non c'è *vulnus* alle leggi quando si accetti la pena conseguente alla trasgressione di una norma che la propria coscienza non può accettare. Anche quando promuova una tale trasgressione della legge il cristia-

nesimo non entra in conflitto con la democrazia, perché accettare la pena significa accettare l'ordinamento democraticamente stabilito: accettare la pena significa infatti accettare se non il contenuto materiale della legge, almeno il principio dell'obbedienza al potere democratico. La sanzione è infatti un momento della norma, una possibilità da essa prevista, di modo che trasgredirla accettando la sanzione non è in fondo un atto contrario all'ordinamento.

Il cristiano che pratica questa resistenza alle leggi considerate ingiuste, anche se democraticamente approvate, testimonia quell'irriducibilità del regno di Dio all'ordine politico, che di per sé non costituisce una lesione della democrazia, ma ne attesta l'indifferenza o almeno la superiorità rispetto a quell'ordine. Naturalmente quella testimonianza potrà contribuire a modificare l'orientamento della maggioranza rispetto alle leggi vigenti. La disubbidienza può essere considerata lesiva dell'ordinamento democratico solo quando l'ordine politico venga sovradeterminato assumendo una dimensione quasi sacrale. Ma quello democratico è uno stato secolarizzato, e ciò non perché la sovranità appartenga al popolo invece che al monarca - si potrebbe infatti sacralizzare la volontà popolare – ma piuttosto perché ha di per sé una concezione della sovranità meno sacrale. Il principio di maggioranza nella sua mutevolezza che esso comporta ha infatti tendenzialmente un'inclinazione molto più secolare del principio monarchico, che nella sua unità, continuità e indipendenza dal variare delle circostanze e delle convinzioni appare come un'immagine più appropriata del potere divino. Il principio democratico aiuta a smascherare quella surrettizia sacralizzazione o meglio risacralizzazione (successiva alla caduta dei regni pagani) del potere politico, che è giustificata da una lettura parziale e ideologica dei passi evangelici e paolini che lo riguardano, lettura che fa coincidere la provenienza divina di ogni potere con la consacrazione dei poteri vigenti. In realtà nell'idea del monarca che è tale per grazia di Dio e che del potere di Dio costituisce l'immagine c'è una blasfemia, perché l'attribuzione a Dio di ogni potere (propria del monoteismo creazionista) è un'espropriazione dei poteri mondani, che proprio in quanto assumono una dimensione sacrale si mettono in antagonismo con il regno di Dio. Del resto anche il celebre passo del "Date a Cesare" si può facilmente e, credo, più correttamente interpretare come un'affermazione dell'assoluto primato di Dio, come se si dicesse: restituite a Cesare la sua effigie, riprodotta sulla moneta, e non affidatevi ad essa, non riponete in essa la vostra fiducia e i vostri interessi; a Dio date invece quel che è di Dio, e cioè niente di meno che la vostra vita, e non pretendete di intrattenere con lui quella relazione di scambio che si materializza nella moneta del tributo.

4. *Democrazia come relativismo?*

Più di ogni altro regime la democrazia mette in luce la variabilità e quindi la relatività delle istituzioni e delle norme. Si può da ciò dedurre che la democrazia, come molti oggi ritengono, presupponga un contesto culturale relativistico e possa prosperare solo in esso? Non credo, perché ritenere che gli ordinamenti politici non emanano da un potere divino e non sono immutabili, ritenere che non sono il luogo proprio della manifestazione della verità non significa essere relativisti. Quegli ordinamenti, infatti, non escludono ma piuttosto consentono il formarsi e il dispiegarsi delle convinzioni più profonde, quelle che hanno pretesa di verità, e hanno il compito di proteggerle invece che di invaderne il campo. Dire che si può essere democratici solo se si è relativisti è come dire che non si può essere democratici se si hanno convinzioni profonde, sia pure non dogmaticamente sottratte al confronto. Ora è contraddittorio avere convinzioni profonde e pensarle come relative. Chi afferma insieme le due cose o ha convinzione non profonde (relative, appunto) oppure non è veramente relativista. Il discrimine non sta nel riconoscimento di una verità assoluta ma nella pretesa di possederla e perciò di imporla sottraendosi al confronto e deducendo da essa regole che debbano valere per tutti. Il relativismo procedurale della democrazia è dunque funzionale alla protezione della verità in quanto ostacola ogni imposizione e distorsione esterna e favorisce invece l'unico modo adeguato in cui la verità può essere accolta, e cioè la libera formazione della convinzione. Questa libertà include anche il confronto con le convinzioni diverse e ammette la pluralità delle formulazioni della verità nei diversi contesti culturali senza forzarle in vista di un'omologazione ma anche senza escludere la possibilità di una convergenza in un orizzonte ultimo di verità, in mancanza del quale il confronto non sarebbe produttivo e nemmeno sensato. È allora un ragionamento troppo sbrigativo, che si produce per approssimazioni analogiche, quello di chi, dal pluralismo che gli ordinamenti democratici ammettono e persino favoriscono, inferisce la relatività della verità e considera il relativismo come un naturale presupposto della democrazia.

A ciò si aggiunge che a loro volta i principi su cui si fonda lo stato liberaldemocratico, compresa l'ammissibilità e in questo senso la relativizzazione di tutte le verità, non sono a loro volta relativizzabili se non al prezzo di metterlo in pericolo. Ciò non implica che la messa in discussione di quei principi debba essere vietata. Se non vuole contraddirsi, lo stato liberaldemocratico deve lasciare aperta la stessa possibilità della sua negazione, ciò che del resto è storicamente avvenuto quando per via democratica sono an-

date al potere forze che hanno negato la democrazia. Il celebre paradosso di Böckerförde, per il qual lo stato liberale secolarizzato vive di presupposti che non può garantire, non può essere risolto né relativizzando quei presupposti, e quindi indebolendo quella forma di stato, né affidando la loro difesa a procedure antidemocratiche, e quindi trasformando la sua natura. Lo stato liberale non è più tale se garantisce i suoi presupposti in modo non liberale, e perciò deve correre il rischio di esporsi a idee e forze che lo negano. Ma, per evitare l'autocontraddizione che consiste nel difendere i suoi presupposti liberali con strumenti antiliberali, non è necessario pensare che quei presupposti siano verità relative, a meno di ritenere che una verità, se ha un valore assoluto, allora non può che essere imposta.

Questo equivoco secondo il quale non è compatibile con la democrazia una presunzione di verità assoluta è molto diffuso. Possiamo richiamare a questo proposto il già citato saggio di Alfonso Di Giovine, *Laicità e democrazia*, che afferma l'esistenza di un nesso indissolubile fra laicità e democrazia, muovendo da una visione della laicità che esclude verità o principi assoluti, e traendo la conseguenza (con le parole di Kelsen) che «l'idea democratica presuppone una concezione relativistica del mondo»[9]. In questo modo si confondono due cose totalmente diverse, e cioè si pensa che il riconoscimento di una verità assoluta (cioè di una verità *tout court*) coincida con l'impossibilità di metterla a confronto e in discussione. Questa deduzione è radicalmente falsa. O meglio può essere sostenuta solo a partire da una concezione della verità che abbia un carattere insieme oggettivo ed evidente (come è sotteso dall'idea che vi siano leggi morali e giuridiche naturali conformi a ragione). Se invece la verità non si dà in modo oggettivo, perché in quanto inesauribile non si può oggettivare ma solo interpretare, e se inoltre non ha il carattere dell'evidenza, perché la sua comprensione richiede un atto libero di accoglimento, allora l'affermazione dell'assolutezza della verità e il rifiuto della sua imposizione sono perfettamente compatibili[10]. Allo stesso modo non può non apparire incoerente la pretesa di fondare il relativismo democratico sul non relativismo dei suoi principi, come avviene ancora in Di Giovine, per il quale la democrazia implicherebbe un relativismo assiologico, ma questo avrebbe un limite preciso nei valori che la fondano, vale a dire nell'«assolutezza del valore della dignità umana» e nei «valori, sostanziali e procedurali, ad essa ontologicamen-

9 A. Di Giovine, *Scritti in memoria di Giuseppe G. Floridia*, cit., p. 257.

10 Questa forma di comprensione della verità, mediata dalla libertà, implica che la verità stessa abbia origine nella libertà. Ho sviluppato il tema nel già citato saggio *Libertà e dono dell'essere*.

te connessi»[11], valori riassumibili in quello della laicità, chiamato anche «valore di tutti i valori»[12]. Ma l'idea di un valore di tutti i valori si colloca decisamente al di fuori di una prospettiva relativistica.

5. *Il cristianesimo nella società democratica: tra religione civile e testimonianza evangelica*

Per rendere coerente la giustificazione dello stato liberaldemocratico occorre dunque riconoscere la verità non relativa dei suoi principi senza con ciò sottrarli alla discussione. Ciò comporta che si debba riconoscere e accettare la fragilità delle garanzie intrinseche, degli anticorpi dello stato liberaldemocratico. I suoi fondamenti si reggono in ultima istanza solo sul consenso, sull'egemonia delle culture che li sostengono. E proprio qui diventa interessante e importante il contributo che il cristianesimo può fornire alla sua giustificazione e alla sua difesa. Il che non significa che debba essere nuovamente assunto come religione civile, religione cioè la cui natura e funzione sia quella di fornire la base ideale di una determinata forma di società e di stato. Se fosse tale, il cristianesimo aderirebbe strettamente alla forma di società e di stato alla quale si riferisce. Lo specifico sostegno che, invece, può fornire allo stato liberaldemocratico sta paradossalmente nel suo proporsi non come suo organico supporto ideale, ma come fede in un assoluto - in un assoluto che però è libertà - e ancora come fede in un regno che non è di questo mondo. Poiché il regno, che la fede cristiana attende, è sempre radicalmente altro rispetto ai regni storici ed è un regno definitivo e compiuto, in linea di principio il cristianesimo non può essere la religione civile dello stato liberaldemocratico. Se lo fosse, sarebbe costretto o a trasfondere in quella forma di stato la sua propria assolutezza e così lo deformerebbe, oppure dovrebbe rinunciare alla sua assolutezza per aderire a quella relatività con cui lo stato liberaldemocratico deve trattare ogni convinzione, oppure ancora dovrebbe soggiacere anch'esso a quella contraddizione, che ho già rilevato, consistente in una fondazione assoluta del relativismo. Proprio perché nello stato liberaldemocratico tutte le verità devono essere trattate con quel carattere di relatività che non corrisponde al carattere di assolutezza con il quale la verità di fede è compresa, è inevitabile che questa non possa essere semplicemente funzionale a quella forma di stato. Tra monarchia assoluta e regno di Dio poteva sembrare che

11 A. Di Giovine, op.cit., p. 258.
12 Ibi, p. 263.

ci fosse una maggiore somiglianza[13], anche se quella somiglianza nasceva dall'applicazione del modello politico monarchico alla regalità divina più che non l'inverso. Altrettanto non si può dire dello stato liberaldemocratico, proprio perché in esso quella somiglianza non può apparire e il cristianesimo è finalmente preservato dalla tentazione di confondere il regno di Dio con i regni di questo mondo.

Si comprende allora come il Magistero cattolico degli ultimi cinquant'anni abbia potuto accogliere i principi dello stato liberaldemocratico, a partire da quello della libertà religiosa, quasi come ovvi, senza preoccuparsi della contraddizione rispetto alle dichiarazioni dottrinali dei secoli precedenti. La svolta più autorevole e decisiva è stata quella del Concilio Vaticano II, che nella *Dichiarazione sulla libertà religiosa* afferma che «il diritto alla libertà religiosa si fonda realmente sulla stessa dignità della persona umana […]. Questo diritto della persona umana alla libertà religiosa deve essere riconosciuto e sancito come diritto civile nell'ordinamento giuridico della società» (I, 2). Questo diritto è stato più volte ribadito e ancora recentemente affermato con forza nel messaggio di Benedetto XVI per la Giornata mondiale della pace del 2011[14], nel quale il Papa difende il diritto di ogni persona di professare e manifestare la propria religione senza «incontrare ostacoli se volesse, eventualmente, aderire ad un'altra religione o non professarne alcuna» (n. 5), e sostiene che «la professione di una religione non può essere strumentalizzata né imposta con la forza» (n. 7). Per il Magistero cattolico il diritto alla libertà religiosa riveste un'importanza fondamentale, perché non è un diritto a sé stante, ma, come dice il messaggio citato, «è elemento imprescindibile di uno Stato di diritto; non la si può negare senza intaccare nel contempo tutti i diritti e le libertà fondamentali, essendone sintesi e vertice» (n. 5). Dunque si può dire che la libertà religiosa trascina con sé tutti i diritti fondamentali, che stanno alla base dello stato liberaldemocratico, perché dal punto di vista cristiano quella con Dio è la relazione costitutiva della persona, è la relazione che consente di affermare che l'uomo è libero, che non dipende da nessuna potenza, perché Dio l'ha costituito libero, e la relazione con Dio, che è la sua relazione fondamentale, è una relazione libera.

Su questa base il cristianesimo può dare un significativo sostegno allo stato liberaldemocratico e offrire un contrappeso alla sua fragilità costituti-

13 Come scrive M. Gauchet, «che cos'è un re se non un concentrato di religione dietro sembianze politiche?» (*La religione nella democrazia*, Bari, Edizioni Dedalo, 2009, p. 24).

14 Pubblicato nella Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2011.

va difendendo la verità dei principi della dignità della persona, dell'intangibilità dei suoi diritti, della sostanziale uguaglianza di tutti gli uomini e della fraternità come modello di socialità che rende possibile la coesione anche al di fuori delle costrizioni giuridiche e di costume. Il cristianesimo tiene insieme l'assolutezza di questi principi e il loro poter essere accolti solo nella libertà, in quanto propone una verità che è manifestazione di una libertà assoluta e come tale può essere compresa e accolta soltanto da altre libertà. Una verità di questo tipo non è accessibile se non da un pensiero che ha la fede come elemento costitutivo, ma la fede è tale precisamente perché sta al di qua dell'evidenza e proprio come tale rende possibile ed anzi richiede verifica e confronto. È solo una fede degenerata in dogmatismo a produrre intolleranza e a diventare incompatibile con la democrazia. Una fede non dogmatica non è, come potrebbe sembrare, una fede debole, incline al relativismo. Al contrario è la fede dogmatica ad essere debole, perché la dogmatizzazione dipende dalla paura di perdersi, dalla paura di essere messa in discussione e di soccombere nel confronto. Una fede non dogmatica può essere paradossalmente una fede più convinta e solida e di conseguenza meno timorosa della critica e del confronto.

Il contributo che allora il cristianesimo può offrire alla democrazia sta anzitutto nella capacità di consolidare i principi su cui essa si regge impedendo che la sua relatività costitutiva diventi motivo di sgretolamento relativistico delle sue basi. In secondo luogo può contribuire con la sua prassi a realizzare e a promuovere pratiche di solidarietà che rafforzano la coesione sociale, una coesione che l'ordinamento democratico non può direttamente garantire, anche se può favorire attraverso politiche che promuovano la giustizia sociale. Il contributo che il cristianesimo può offrire al rafforzamento della democrazia diventa però del tutto inefficace e controproducente nel caso in cui le chiese richiedano che venga ad esse riconosciuto uno statuto privilegiato quasi come di organo di garanzia e di tutela dei principi e degli ordinamenti democratici, tanto più se questo riconoscimento trascina poi con sé altri privilegi, economici e normativi. La democrazia offre alle chiese una grande opportunità, quella di recuperare la loro funzione più propria nella società, funzione che si fonda sulla fedeltà alla missione di appello alla conversione, di annuncio di salvezza (annuncio della resurrezione e del regno escatologico), e di testimonianza della carità, e non invece sull'assunzione di funzioni sociali, culturali e politiche. La fedeltà a quella missione, che possiamo dire trascendente, è ciò che può rendere più efficace la presenza del cristianesimo, perché ciò di cui la democrazia ha bisogno non è tanto un nuovo partito, un altro gruppo di pressione e nemmeno un'agenzia etica, ma, come ho detto, è una fondazione e un con-

solidamento di quei principi su cui essa si regge e che però non può darsi. Se invece le chiese diventano prevalentemente forze in campo nel gioco democratico, allora relativizzano il loro ruolo e la loro funzione, e con ciò tradiscono la loro natura, perché diventano forze storico-mondane e vengono considerate, come talvolta oggi accade, alla stregua delle altre forze storico-mondane, privandosi così della capacità di offrire al mondo e alla storia quell' "altro" di cui hanno bisogno. Questo è il paradosso a cui oggi assistiamo, almeno in Italia: che quanto più la gerarchia ecclesiastica rafforza la sua diretta partecipazione alla vita politica (partecipazione peraltro democraticamente legittima), tanto più il messaggio evangelico si oscura e la sua testimonianza s'impoverisce, mentre aumenta invece l'indifferenza e la diffidenza nei confronti del cristianesimo.

ESSERE E LIBERTÀ

Collana diretta da Claudio Ciancio

1. Ezio Gamba, *La legalità del sentimento puro. L'estetica di Hermann Cohen come modello di una fi losofi a della cultura*
2. Gianluca Cuozzo, *L'angelo della melancholia. Allegoria e utopia del residuale in Walter Benjamin*
3. Luca Ghisleri, *L'unità nella dualità. Ontologia della rivelazione di K. W. F. Solger*
4. Nicolò Seggiaro, *Le chair et le pli. Merleau-Ponty, Deleuze e la multivocità dell'Essere*
5. Leonardo Lotito, *La bellezza tautosemica. Rifl essioni sul simbolo e sull'allegoria a partire dall'opera di Karl Philipp Moritz*
6. Daria Dibitonto, *Luce, oscurità e colore del desiderio, Un'eredità non ancora indagata della fi losofi a di Ernst Bloch*
7. Jean-Luc Marion, *Fenomenologia della donazione*
8. Francesco Forlin, Martino Dalla Valle (a cura di), *L'essenza della libertà. Guida alla lettura delle Ricerche Filosofi che di F.W.J. Schelling*
9. Pagano Maurizio (a cura di), *Lo spirito. Percorsi nella filosofi a e nelle culture*