laNOTTOLAdiMINERVA
Journal of Philosophy and Culture
supplement

i n t e r n a t i o n a l s e c t i o n

A place of academic reflection and speculative
writing on the international philosophical,
humanistic and scientific scene

Publisher

Cultural Association Center Leone XIII
www.leonexiii.org

Electronic edition

http://www.leonexiii.org/centrocult_nottola.htm
<https://www.rivistalanottoladiminerva.it/>

Editor-in-chief

Marco Moschini
Department of Philosophy, Social Sciences, Humanities and Education
University of Perugia P.zza Ermini, 1
06122 Perugia
marco.moschini@unipg.it

Editor and scientific committee person in charge

Marco Casucci
Department of Philosophy, Social Sciences, Humanities and Education
University of Perugia P.zza Ermini, 1
06122 Perugia
marco.casucci@unipg.it

Editorial board

María Josefina Ovelar de Benitez (National University of Concepción, Paraguay)
secgral@unc.com.py

Francesco Porchia (University of Perugia, Italy/University of Vienna, Austria)
francesco.porchia@studenti.unipg.it

Dario Tordoni (University of Perugia, Italy)
d.tordoni@gmail.com

Marco Viscomi (University of Perugia, Italy)
marcoviscomi@libero.it

Scientific council

Daniel Arasa (Pontifical Athenaeum of the Holy Cross, Rome, Vatican City)
Concepción Bados Ciria (Autonomous University of Madrid, Spain)
Mariano Bianca (University of Siena, Italy)
Martino Bozza (Sfi Perugia, Italy)
Luigi Cimmino (University of Perugia, Italy)
Gianfranco Dalmaso (University of Bergamo, Italy)
Boris Gunjević (Westfield House, College in Cambridge, United Kingdom)
Markus Krienke (University of Lugano, Switzerland)
Massimiliano Marianelli (University of Perugia, Italy)
Letterio Mauro (University of Genoa, Italy)
Juan Manuel Moreno Díaz (University of Seville, Spain)
Giuseppe Nicolaci (University of Palermo, Italy)
Boško Pešić (Università J. J. Strossmayer of Osijek, Croatia)
Paolo Piccari (University of Siena, Italy)
Clarito Rojas Marín (National University of Concepción, Paraguay)
Danijel Tolvajčić (University of Zagreb, Croatia)
Furia Valori (University of Perugia, Italy)
Pavao Žitko (University J. J. Strossmayer of Osijek, Croatia)
Martin Zlatohlávek (Charles University, Prague, Czech Republic)
Silvano Zucal (University of Trento, Italy)

Edoardo Mirri (University of Perugia, Italy) †

Le proposte di pubblicazioni devono essere inoltrate in formato digitale (word) alla redazione della rivista all'indirizzo redazione.nottola@gmail.com. Gli autori delle proposte devono certificare, nella mail di proposta, di non aver già pubblicato il loro contributo o che questo non sia simultaneamente stato sottoposto o accettato da altre redazioni. Il limite di grandezza dei saggi è di 50000 caratteri (spazi e punti inclusi). È necessario inviare anche un abstract in inglese (1500 battute circa) e delle keywords (sempre in inglese).

Fin dalla sua fondazione tutti gli articoli presenti nella rivista vengono inviati, dopo una prima lettura, ai membri del comitato scientifico che esprimono un giudizio critico. Gli elaborati quindi vengono inviati a due lettori anonimi (blind peer review) per il giudizio sulla pubblicazione del contributo. L'esito della valutazione (accettato, rifiutato, richiesta di modifica) viene comunicato all'autore.

Fede e filosofia
Table of contents

<i>Prefazione. Fede e filosofia: una restituzione</i>	1
Marco Moschini University of Perugia, Italy	
<i>La fede razionale di Piero Martinetti</i>	4
Martino Bozza University of Perugia, Italy	
<i>Note su fede e filosofia a partire dal dialogo avvenuto fra Raimon Panikkar e Emanuele Severino</i>	17
Simon Francesco Di Rupo University of Perugia, Italy	
<i>Dalle Briciole alla Malattia Mortale. Spunti essenziali per una rilettura della filosoficità della fede in Kierkegaard</i>	33
Mattia Loreti University of Perugia, Italy	
<i>La giuridicità nell'intuizione cattolica del mondo e la decisione sovrana in Carl Schmitt</i>	47
Carmelo Meazza University of Sassari, Italy	
<i>Il cristianesimo-filosofia di Moretti-Costanzi e gli impliciti nella fede filosofica di Jaspers. Due prospettive ancora in dialogo</i>	59
Marco Moschini University of Perugia, Italy	
<i>Un possibile dialogo per ripensare il Medesimo? Considerazioni sul rapporto tra filosofia ed esperienza religiosa in Luigi Pareyson</i>	70
Francesco Porchia University of Perugia, Italy / University of Vienna, Austria	

Prefazione.
Fede e filosofia: una restituzione

Marco Moschini

University of Perugia, Italy

È ormai una tradizione di questa rivista di uscire non solo con un “numero ordinario”, ma anche con uno o più *Supplementi*. Affidando a questo tipo agile di fascicolo l’approfondimento di un tema di riflessione che ha impegnato il gruppo che edita questa rivista. Tutti noi non solo coltiviamo il piacere di convocare ordinariamente, in numero ricco e più ampio, amici, studiosi, specialmente giovani, da cui desideriamo attingere ricchi spunti di meditazione su temi specifici e focus; ma il nostro gruppo si propone di svolgere questo impegno dentro una comunità che insieme pensa e si pone domande che prendono corpo in condivisioni svolte in momenti formali e informali. E queste discussioni non vogliono cadere nel vuoto, ma le vogliamo anche vedere scritte e registrate.

Non è da poco tempo che nella nostra comunità ci si confronta sui temi tipici dell’ontologia e della filosofia della religione e in molti incontri comuni queste tematiche sono state affrontate con grande attenzione. Per questo nel presente *Supplemento* abbiamo affidato i risultati che sono usciti in uno di questi spazi di riflessione: quelli sulla questione capitale “fede e filosofia”.

Certo si è voluto affrontare tale tema senza la presunzione di esserne i primi e tanto meno i definitori assoluti (pare ovvio). Tanto più che questi sono due argomenti non solo sterminatissimi, ma che chiedono il coinvolgimento intenso, e il confronto, tra due paradigmi che possono insieme apparire da una parte cooperanti come dall’altra completamente distanti.

Tale tematica, poi, non può essere svolta - per esempio - a prescindere che per il dire della fede o per il dire della filosofia, bisogna comunque esserne implicati in proprio; e che quindi intersecandosi con la vita si ognuno, ogni uomo può offrirne contenuti. E resta ovvio che su queste tematiche si possono immaginare infinite variazioni.

Testimonianza di tutte le forme generate in un tale coinvolgimento, sebbene ancora pochissime tra quelle che si danno, sono le incalcolabili riflessioni che si sono prodotte nella storia delle idee e che hanno segnato, principalmente, la filosofia stessa e la teologia in modo particolare. Consapevoli di che si potrebbe parlare sulla fede da fedeli o standone fuori, abbiamo però affrontato il tutto scegliendo di esserne coinvolti comunque e inevitabilmente.

Per cui le domande, e le relative sfumature, che abbiamo riassunto ora in questa prefazione, come un “dire dentro” e un “dire fuori” del rapporto fede e filosofia intendono comunque valutare il senso profondamente speculativo di questa domanda; ben sapendo

che, intrinseca ed implicita ad essa, è la questione sulla natura speculativa della filosofia in rapporto alla verità e al vivere.

Abbiamo così raccolto le nostre idee ed abbiamo cercato insieme di sondare alcune voci, prese a campione di alcune prospettive.

Abbiamo attinto, in forma evidentemente esemplare e selettiva, prevalentemente dal panorama contemporaneo italiano; il quale appare ancora una volta, in questo fascicolo come in altri, uno dei riferimenti più importanti per il nostro gruppo che intende sempre mostrare la forza e la fecondità di nomi italiani - più o meno noti - i quali tutti hanno arricchito e arricchiscono in maniera determinante e profonda la riflessione filosofica.

Ma non ci siamo ovviamente fatti mancare di riflettere almeno su alcune voci di autori classici e speciali del contesto filosofico. Questo per mostrare appunto declinazioni diverse, continue e autorevoli, sul tema. Era, ed è, nostro interesse spostare l'attenzione dei lettori su questa tematica attraverso una sorta di piccolissima rassegna di alcune delle posizioni rispetto al tema del rapporto tra fede e filosofia, la quale si è svolta - come inevitabile - in specifico sul confronto (davvero impegnativo) tra fede cristiana e filosofia. Non trascuriamo mai di osservare, infatti, la persistenza di tale misurazione, tra filosofia e cristianesimo, che costituisce una delle grandi discussioni filosofiche e culturali da circa duemila anni.

Il lettore troverà così alcune riflessioni mie sul carattere, inevitabilmente identitario, di fede e filosofia, cristianesimo e filosofia, così come si è delineata nella proposta di Teodorico Moretti-Costanzi; questa viene posta in prospettiva a quella sul tema "fede rivelata e filosofia" di Jaspers. E il confronto è con il Tedesco che supera certo il tema dell'ateismo nel valutare il carattere trascendente della rivelazione ma che non coglie quello che vede il Moretti-Costanzi: l'identità tra fede e ragione che si radicalizza nella piena identità cristianesimo-filosofia. Una posizione non priva di problemi connessi; primo tra i quali il proporre un'identità religione e filosofia.

Il confronto con la "religione" e la filosofia viene poi visto in controluce, e in senso opposto, nella prospettiva che, invece, vuole ricondurre la religione al ruolo subalterno e dipendente ad una razionalità; la quale indipendentemente può costituirsi a difesa di ciò che è sotteso dal sentimento religioso. È questo l'argomento trattato nel saggio di Martino Bozza che tematizza, attraverso il pensiero di Pietro Martinetti, la proposta di fede razionale (antico argomento del kantiano) e che molto originalmente è stata restituita dal grande filosofo italiano del XX secolo.

Con Francesco Porchia, infine, si chiude la rassegna sulle voci italiane spostando il focus sulla posizione interessantissima e coinvolgente, come sempre, di Luigi Pareyson, dal quale si ritorna sempre pensosamente attratti. In questo caso Porchia accoglie la prospettiva della riflessione sul Medesimo, cara a tutti noi, per leggerla nel pensiero pareysoniano alla luce della sua analisi del tema fede e filosofia ed esperienza religiosa. Se Dio resta il punto focale unico e di fede e di filosofia, è possibile allora pensare un'ontologia della libertà che, nella riflessione sul fondamento, possa consegnarci alla riflessione e al dialogo incentrato significativamente su quel punto comune, su quel Medesimo di cui si sostanzia il pensiero e la libertà.

A questi tre esempi di affrontamento del tema fede e filosofia si è aggiunto, ed abbiamo accolto con grande piacere, il contributo di Carmelo Meazza che ha così voluto aiutare questa riflessione offrendoci un'analisi, come sempre attenta e critica, sul pensiero di C. Schmitt. Questo pensatore, letto in un lavoro giovanile *Römischer Katholizismus und politische Form*, ha permesso a Meazza non solo di problematizzare la questione della forma e del presentarsi del cattolicesimo, ma ha aggiunto, a questa riflessione del fascicolo, anche quello sguardo sul pensiero politico e morale che serviva a questo *Supplemento* per mostrare la necessità di non perdere l'attenzione ai risvolti morali, pratici e politici, che comporta, sovente, l'analisi del tema assunto nel nostro dibattito.

È presente, nel risultato della rivista, una riflessione su un classico della filosofia e un classico rispetto alla tematica affrontata. Non poteva mancare una considerazione su Kierkegaard. Filosofo che è stato più volte citato e attraversato dagli autori trattati qui (e nome ricorrente spesso nei nostri incontri di studio). Si è preso questo compito gravoso, la vastità del tema nel Danese è chiara, Mattia Loreti. Il giovane studioso, con un'appassionata lettura in controluce delle *Briciole della Postilla* e della *Malattia mortale*, ha cercato, riuscendoci, di restituire la proposta, intesa e radicale, di Kierkegaard il quale - a ben ragione - è da segnalare come il propugnatore e il testimone più vivo della filosoficità intrinseca del cristianesimo; anche in questo caso il pensiero di Kierkegaard viene riconosciuto e presentato come centrale nella questione qui posta. L'autore non ha mancato di evidenziare punti critici ai quali ha risposto ricentrando l'autore sui suoi testi.

Nel volume, infine, Simon Francesco Di Rupo presenta un'interessante ricostruzione critica di Tarca di un dibattito - veramente singolare - avvenuto a Venezia nel 2004, tra Emanuele Severino e Raimon Pannikar. I due filosofi qui vengono osservati, e ne vengono riproposte le loro posizioni, in un momento di fecondissimo dibattito su fede e filosofia. Solo che questi due temi sono assunti entro una dialettica che parte dai caratteri che tale confronto assume nella tradizione occidentale ed orientale. Due voci autorevoli per porre questo tema in un focus necessario per costruire ponti, sguardi e attraversamenti più vasti.

Ovviamente in questa prefazione mi sono permesso di dare l'ordine della discussione e degli interventi, mentre, come è consuetudine in questa rivista, i relativi contributi verranno restituiti in rigoroso ordine alfabetico degli autori.

Spero che le questioni aperte dai contributori siano interessanti per i lettori e mi auguro anche che questo dibattito, appena socchiuso su un mondo sterminato, dia coraggio per non abbandonare la tematica. Sulla quale si deve ritornare per arricchire l'esercizio del filosofare, specie in chi si accosta ad esso anche per la prima volta. A loro è rivolto il lavoro di questa rivista.

La fede razionale di Piero Martinetti

Martino Bozza

University of Perugia, Italy

Abstract

The relationship between religion and philosophy receives special attention in Piero Martinetti's reflection. For the Italian philosopher, in fact, even the experience that man makes through religious intuition must be brought back to reason, it is in fact the guide of every dimension of man. Clearly this is not just a schematizing reason, it is a reason that takes into consideration the spirituality derived from religious experience, but it is still a reason that acts in the field of gnoseology. The experience of faith resulting from this kind of relationship between religion and reason is thus strongly connoted in a dependence on man's rational faculty; in Martinetti's theoretical framework there is no room for the conception of a faith that is legitimized by supernaturalness or for an intimist and sentimentalist conception of faith. Faith is described as an experience that intuits the sphere of the divine but which, in order to remain under the aegis of reason, cannot penetrate cognitively toward that ontological dimension. Similarly, Martinetti's attitude toward confessions and religious tradition is highly critical because the only real parameter for indicating the legitimacy of the experience of faith appears to be that of rational scrutiny. The ensuing reflection is certainly original as an attempt is made to bring faith and reason into a union, only apparently antithetical, thus arriving at a definition of faith that is new and rich in stimuli for reflection.

Keywords

Faith; Spirituality; Reason; Symbol; Religion.

Nel momento in cui ci si avvicina alla lettura delle opere di Piero Martinetti viene naturale un sentimento di profondo rispetto per la persona, non potrebbe essere altrimenti visto ciò che la storia consegna in dote quando si parla di tale filosofo: non ci sarebbe nemmeno bisogno di citare il fatto storico, ormai noto, che riporta alla sua inflessibilità nel non voler adempiere a quanto imposto dal ministro dell'educazione nazionale Balbino Giuliano, ovvero il giuramento di fedeltà al fascismo per tutti i professori universitari, correva l'anno 1931, mese di dicembre, e Piero Martinetti fu, fin da subito, tra i pochi a indicare con fermezza il rifiuto verso tale atto richiesto. È importante e significativo sottolineare questa netta presa di posizione poiché le conseguenze furono chiaramente severe per la persona e per lo studioso: messo forzatamente ai margini del mondo accademico dovette affrontare anche l'esperienza dell'ingiusta detenzione; ciò non lo condusse però al disimpegno o

all'abbandono degli studi, anzi il periodo successivo al 1931, vissuto a Spineto, luogo del personale ritiro dal mondo, è intenso e fruttuoso per i suoi studi, in particolare per l'ambito della filosofia della religione rispetto al quale dimostra un particolare interesse. Lo studioso e la persona Piero Martinetti rappresentano quindi un esempio morale, civile e di educazione alla libertà che certamente deve essere tenuto presente e che davvero induce un profondo rispetto, ecco dunque che la consapevolezza di tale storia fa sì che il termine che indissolubilmente appare adeguato per descrivere in maniera immediata questa personalità sia quello di coraggio. Il coraggio appare la cifra trasversale che può descrivere questa esistenza e con il termine coraggio in verità si può descrivere non solo la vita storica di Piero Martinetti, leggendo i suoi scritti questo termine può rappresentare anche una chiave ermeneutica per addentrarsi nelle righe delle sue opere, soprattutto per quanto concerne la filosofia della religione. Questa è la chiave di lettura con la quale si cerca di presentare, in questo lavoro, il modo in cui Piero Martinetti è giunto a confrontarsi con la sfera della fede e della religione. Appare infatti certamente coraggioso il suo modo di addentrarsi nella questione dell'ulteriorità intelligibile: mai allineato a nessuna tradizione religiosa precostituita e molto sospettoso anzi, in molti passaggi evidentemente ostile verso le forme istituzionalizzate del sacro, aperto ad una visione della religione come fatto reale e veritativo ma senza mai procedere con un incedere che non sia esclusivamente condotto da una razionalità gnoseologicamente definita, capace di saper guardare alla sfera della spiritualità ma senza mai ammettere il ricorso alla teologia e ad una fede intesa secondo la tradizione canonica del termine. Questi tre elementi appaiono come le caratteristiche che distinguono e specificano la riflessione sulla filosofia della religione di Martinetti e, allo stesso tempo, suggeriscono anche una strada di evidente, assoluta, originalità che, in ogni senso, è sinonimo di evidente libertà e anche di evidente coraggio, appunto.

Il pensiero religioso che viene a svilupparsi nell'opera di Piero Martinetti non confluisce in un'unica opera ma si pone in una pluralità di scritti che evidenziano come tale interesse sia presente a più riprese in vari momenti della vita del filosofo, ad indicazione di un impegno in tale ambito che non è appunto momentaneo, ma risulta invece essere una costante attenzione nel suo percorso di pensiero. In particolare risultano importanti ai fini della ricostruzione dello sviluppo del tema della religione e della fede nel pensiero di Martinetti i seguenti testi: *La funzione religiosa della filosofia*, saggio pubblicato per la prima volta del 1907 e riedito nuovamente in molte altre pubblicazioni, il saggio *Del conflitto tra religione e filosofia* edito nel 1914 e successivamente ripubblicato, vi è poi *Il compito della filosofia nell'ora presente* del 1920 che è stato depositario di ulteriori pubblicazioni, il *Breviario spirituale* del 1922 pubblicato anonimo, si deve poi ricordare il saggio del 1929 *L'educazione religiosa*, vi sono poi le due grandi opere edito nel 1934 che costituiscono due grandi contributi fondamentali per comprendere il pensiero religioso di Martinetti, si tratta di *Gesù Cristo e il Cristianesimo* e di *Ragione e Fede. Introduzione ai problemi religiosi*, entrambi i testi sono stati poi oggetto di successive ripubblicazioni in particolare *Ragione e Fede* viene ripubblicato ad anche rivisto in diverse occasioni, in particolare si devono citare le edizioni del 1942 e del 1972, quest'ultima con introduzione di Luigi Pareyson, del 1935 è il saggio *La*

religione, mentre nel 1936 viene scritto *Un Cristianesimo dualista*, quasi tutti questi scritti degli anni Trenta sono pubblicati nella Rivista di Filosofia, unico luogo in cui i testi di Martinetti trovano alloggio, una delle rare eccezioni è lo scritto *Il Vangelo*, edito sempre nel 1936, che trova collocazione presso la casa editrice Guanda di Modena, nel 1938 scrive *Morale, religione e filosofia* e *Sul fondamento trascendente della vita morale*, è del 1939 il saggio *Problemi religiosi nella filosofia di B. Spinoza*; oltre a questi testi deve essere indicato come la riflessione sulla filosofia della religione di Martinetti sia completamente orientata anche attraverso un profondo lavoro di confronto e di analisi delle opere di grandi autori della storia della filosofia, vanno quindi ricordati i lavori del filosofo italiano su Platone, Spinoza, Kant, Schopenhauer, Hegel, Rosmini, Spir, Schuppe, Cohen, Tyrrell, Otto, Barth¹. Il presente lavoro, facendo principalmente riferimento all'opera *Ragione e fede*, cercherà di indicare le principali linee di originalità che il concetto di fede presenta nella riflessione di Piero Martinetti. Il primo passo che deve essere mosso per appropinquarsi alla consistenza del fenomeno religioso secondo Martinetti è l'evidenza che quando ci si trova di fronte al mondo della spiritualità, che dunque per forza induce a riflettere sul piano della religione, non si è né di fronte ad un immaginario mondo ultrasensibile né ci si trova in una nuova zona d'essere, il mondo dischiuso dalla religione è la sfera della realtà quale appare ed è per l'uomo. Questa prima sottolineatura introduce al carattere preponderante della filosofia della religione di Martinetti che è quello del razionalismo: non si può ritenere che il fenomeno religioso sia un evento che possa essere colto senza la ragione, questa è l'unica guida che può condurre l'uomo a effettuare esperienze di realtà e di conoscenza e l'esperienza dell'ambito della religione non è altro che una delle esperienze conoscitive che l'uomo è in grado di fare. Posta in tale maniera la questione risulta quindi già schematicamente indirizzata: vi è una continuità tra filosofia e religione poiché entrambe le discipline hanno a che fare con la questione della ricerca della verità, entrambe sono volte alla ricerca della dimensione veritativa in una consistenza intelligibile che, secondo la terminologia della religione, può dirsi spirituale, così, da questo punto di vista, la ragione, e con essa la filosofia come modalità autentica di utilizzo e di sviluppo della ragione, ingloba anche quelle esperienze che apparentemente esulano da essa ma che invece, in quanto momenti che si connotano come conoscitivi, sono gestiti e governati dalla razionalità universale, il riferimento è chiaramente ai momenti della moralità e della religione. La ragione, come sostiene Luca Natali nell'introduzione ad una recente pubblicazione di *Ragione e fede*, rappresenta così quell'orizzonte di senso che contiene in sé anche la morale e la religione perché ogni orizzonte di senso può essere tale solo se entra in un percorso conoscitivo, fuori da esso non vi è realtà poiché non vi è esperienza e possibilità di essa: «Delineato il ruolo della ragione nei termini non di momento particolare del percorso conoscitivo, ma di suo orizzonte di senso, Martinetti è in grado di compiere un passo ulteriore e decisivo: l'inglobamento delle sfere della morale e della religione nell'alveo della

¹ Per la completezza delle opere di Piero Martinetti e per i relativi studi critici si rimanda al sito della Fondazione Martinetti che risulta in grado di fornire in maniera precisa ed esauriente il quadro d'insieme della Bibliografia: si tratta di fondazionemartinetti.unito.it affiliato all'Università di Torino.

vita razionale»². Martinetti apre *Ragione e fede*, che certamente è una delle sue opere più significative sul tema della religione, con una sorta di dichiarazione d'intenti: viene ad essere data una definizione del termine ragione secondo il significato e la rilevanza filosofica che tale concetto vuole avere nell'intenzione dell'autore, si legge quando segue:

«La parola “ragione”, che ha ricevuto tanti sensi negli scritti dei filosofi, è presa qui nel significato più vasto a designare il complesso dei procedimenti naturali dello spirito umano nell'acquisizione del sapere: essa comprende perciò tutti i processi del pensiero scientifico filosofico, dall'osservazione e dalla critica dei fatti alla determinazione dei loro rapporti causali, delle loro leggi e dei principi in un sistema unico logicamente coerente. L'accento è posto in questa definizione sulla parola “naturale”, che è intesa qui nel senso suo comune e semplice»³.

Appare chiaro l'orizzonte kantiano che è sotteso in questo approccio di Martinetti, il filosofo tedesco rimane nello sfondo di questo impianto teoretico poiché tutto ciò che viene descritto come possibile esperienza che l'uomo può compiere trova una reale possibilità di esplicazione solo nelle coordinate spazio temporali guidate da una ragione gnoseologicamente caratterizzata, che appunto in maniera naturale converge verso l'universalità, non vi può quindi essere in tale visione prospettata da Martinetti nessun riferimento alla sfera di una *ratio superior* che sente, intuisce e coglie una realtà eccedente la dimensione del qui ed ora, una tale prospettiva è completamente estromessa dall'orizzonte descritto da Martinetti, in piena continuità con l'impostazione classica del kantismo. Non stupisce quindi che da parte di Martinetti vi sia quasi una completa, e voluta, dimenticanza della dimensione della teologia, il filosofo italiano si mette esplicitamente a confronto con la dimensione della religione ma non con la sfera della teologia, questo ambito non può in nessuna maniera assurgere al novero di disciplina razionale: Martinetti si dimostra in maniera netta ostile a qualsiasi forma di irrazionalismo teologico e la stessa teologia si evidenzia da sé come un modo di procedere che indaga la sfera dell'irrazionale, la dimensione di un piano intelligibile che vuole essere trattato alla stregua del piano fenomenico. Ciò risulta non accettabile per l'impianto di matrice kantiana di Martinetti in quanto tutto l'orizzonte del sacro che sfugge al piano del controllo conoscitivo già diventa un mondo del non conoscibile, ovvero un mondo del non esperibile per l'uomo, diviene quindi superfluo e anche inutile sviluppare qualsiasi forma di riflessione che potrebbe essere solo fantasiosa o pretestuosa, in definitiva ci si ritrova nel mondo dell'impossibilità esperenziale, quindi ogni velleità della teologia si va a scontrare contro l'evidenza di fatti che non possono essere oggetto della portata delle facoltà conoscitive umane e per questo risultano solo una vacua pretesa. Tuttavia in questo impianto razionalista Martinetti sembra mutuare dalla lezione kantiana anche un aspetto che il filosofo tedesco ha riconosciuto, ma ha anche circoscritto alla *Dialettica Trascendentale*, nella *Critica della ragion pura*, si tratta della naturale tendenza alla sintesi, all'unità di cui la pervasività della ragione va alla ricerca, la ragione non giunge alle sue conclusioni con il solo ragionamento, ma secondo Martinetti,

² L. Natali, *Introduzione*, in P. Martinetti, *Ragione e fede*, Morcelliana, Brescia 2016, p. 13.

³ P. Martinetti, *Ragione e fede*, cit., p. 89.

sebbene sia sconosciuta qualsiasi tipo di intuizione extra intellettuale nel processo conoscitivo, vi è da parte della facoltà conoscitiva umana quella che il filosofo italiano chiama “intuizione intellettuale” a saper orientare verso la completezza e verso l'unità, questa tendenza a voler donare una spiegazione univoca e completa del reale risponde così ad un'esigenza razionale e la religione è parte della risposta che l'uomo filosoficamente cerca per tale questione della completezza conoscitiva. Le parole di Martinetti in merito risultano chiare:

«Una concezione razionale è una concezione svolta secondo i mezzi naturali del conoscere obiettivo: essa parte dal dato, che la ragione accoglie senza poterlo ulteriormente penetrare o risolvere, si eleva alla visione delle unità e dei principi che lo reggono e conclude (nella filosofia) a quelle verità universali ed assolute, che essa non può più afferrare e designare altrimenti che per mezzo di simboli. Ciò che dirige lo spirito nella sua formazione non è solo il ragionamento (che vi ha una parte subordinata), ma anche e ben più l'intuizione intellettuale, la visione dell'unità in tutti i suoi gradi, la potenza di costruire, in accordo coi principi dell'attività logica, una visione unitaria della vita»⁴.

La dimensione della religione è una parte essenziale di questo tentativo di donare una spiegazione onnicomprensiva della realtà, senza di essa la tendenza a cercare una visione unitaria della vita non troverebbe compimento. L'originalità e, si può anche sostenere, la vera aporeticità, dell'impianto teoretico di Martinetti è tutta nel pretendere che tale slancio verso la sfera della religione debba essere concepito senza avvalersi di una tradizionale concezione di fede. Su questo punto è bene soffermarsi perché qui deve essere compreso lo snodo teoretico decisivo che caratterizza il pensiero martinettiano. La fede intesa come fiducia nell'incondizionato, nella sfera intelligibile verso la quale si deve rivolgere una fiducia senza condizioni non è la strada che per Martinetti deve essere seguita, tale orientamento infatti deve essere considerato privo di qualsiasi fondatezza razionale e pertanto deve essere abbandonato. Martinetti evidenzia come possano essere ravvisabili due modalità di concepire in maniera tradizionale la fede come strada per giungere in maniera non razionale alla sfera del divino ed entrambi gli intendimenti di tale concezione della fede vengono dichiarati illegittimi, o, per meglio dire vengono dichiarati illegittimi, razionalmente, i fondamenti su cui si basa tale concezione della fede. In primo luogo si tratta di una considerazione della fede intesa come “soprannaturalismo teologico”: da questo punto di vista la fede sarebbe giustificata nel suo essere la strada non razionale verso l'assoluto dal fatto che storicamente sia avvenuta una rivelazione straordinaria, fuori dal comune, che ha sconvolto i normali parametri del reale e per questo appare una via non dubitabile e non negoziabile verso la trascendenza. Il valore di questa concezione della fede sarebbe quindi giustificato dal carattere soprannaturale, e per questo non criticabile, di alcuni eventi che dovrebbero indurre l'uomo a seguire un orientamento che, evidentemente, appare eccedente e superiore rispetto al reale fenomenico. Rispetto a questo primo modo di intendere l'autorevolezza, apparentemente inoppugnabile, della fede, Martinetti si pone in una linea di opposizione che oltre ad essere ben presente in *Ragione e fede* va a costituire

⁴ *Ivi*, p. 94.

una linea di pensiero presente in maniera trasversale in tutte le sue opere sul tema della religione che e in particolare va a contraddistinguere l'impianto argomentativo della sua grande opera di filosofia della religione *Gesù Cristo e il Cristianesimo*. Il primo argomento che Martinetti fa emergere per opporsi a questa apparente pervasività della soprannaturalità della fede storica è quello della assoluta illegittimità di qualsiasi argomento miracolistico per suscitare un convinto sentimento di appartenenza ad una fede; se da un lato questa posizione appare come un controsenso, poiché per stessa ammissione del filosofo italiano quasi tutte le religioni appaiono orientate verso una fede da fatti miracolosi, dall'altro lato Martinetti è molto chiaro e risoluto nell'indicare come la concezione del divino che emerge dal fatto miracoloso debba essere criticata: non si può infatti pensare ad una sfera del divino che entra in gioco a suo piacimento o per una non ben definita chiamata nel mondo dell'uomo ed elargisce così favori ad un uomo anziché ad un altro secondo nessun criterio logico, ciò appare come un non senso non solo della ragione umana ma anche e soprattutto del rigore con cui la perfezione del divino deve essere pensata. Ora, va detto che nella descrizione del divino a cui Martinetti accenna in *Ragione e fede* non si propende per una chiara adesione ad una posizione deista, come quanto appena detto lascerebbe presupporre, Martinetti è ben consapevole che la sfera del divino porta con sé un'aura di indicibile, di non indagabile, di non comprensibile, per tali motivi Dio è descritto non solo come legge, regolarità, causa, ma, allo stesso tempo, non si può nemmeno dire tanto altro di Dio; in definitiva tale figura resta in una sorta di limbo della non conoscibilità, ma anche di fronte alla constatazione di questa indefinitezza, nulla lascia presupporre che si possa pensare ad un divino che in maniera misteriosa, quasi magica e non giustificata, entri inspiegabilmente nella vita degli uomini a colpi di soprannaturale. Così il miracolo, l'evento soprannaturale nella sua non ascrivibilità ad una dimensione di regolarità nella perfezione del divino, resta un evento che non porta nulla alla definizione della sfera dell'assoluto, ma anzi lascia l'uomo sospeso in un sentimento di dipendenza verso qualche cosa che tuttavia resta non definito e non chiaro. E questo è l'altro grande punto contro cui Martinetti si scaglia in maniera perentoria, qui, va detto senza mezzi termini, il bersaglio critico del filosofo è sicuramente il cristianesimo e in particolare il cattolicesimo nella sua tradizione millenaria. Proprio il sentimento di dipendenza creato attraverso una tradizione consolidata che sfrutta il ricorso alla soprannaturalità appare a Martinetti il più evidente tratto dissonante di una definizione di fede: attraverso la tradizione non viene nemmeno più propagata e sacralizzata la Scrittura, che sarebbe il fondamento della soprannaturalità del cristianesimo, la tradizione non fa altro, invece, che legittimare, in maniera autoreferenziale, l'istituzione cristiana, la Chiesa. In ciò si cela la grande mistificazione che per Martinetti rende la fede consolidata nella tradizione qualche cosa di inaccettabile e di assolutamente non accoglibile da una valutazione filosofico razionale. Questi sono anche i passaggi più crudi e più duri che si leggono nelle pagine di *Ragione e fede*, dove trasuda tutta una non risolta acredine verso il mondo del cattolicesimo, si legge infatti:

«A differenza di altre grandi religioni, la chiesa cattolica ha contro di sé un'esecrabile colpa: le mani sue grondano del sangue di migliaia d'innocenti: la ferocia con cui essa ha tormentato e soppresso i

suoi avversari è senza pari della storia. [...] Come può una religione, che ha reso possibili e approvati simili atti d'una ferocia che disonorerebbe anche tribù di cannibali, presentarsi a noi come la religione ideale della santità e della carità?»⁵.

E ancora in altri passaggi: «Volete essere cattolici? Rinunziate senz'altro all'esame ed alle prove, imponete silenzio alla vostra ragione, abituatevi a credere senza vedere e senza sapere ed abbandonate completamente nelle mani d'un direttore di coscienza la vostra intelligenza e la vostra personalità intiera»⁶. È stato poc'anzi detto che probabilmente c'è un non risolto con la Chiesa cattolica che riecheggia nelle parole di Martinetti, si afferma ciò perché, se da una parte è certamente chiaro il messaggio di condanna di una tradizione autoreferenziale e autolegittimante verso se stessa che indulge verso le proprie colpe e non sempre è in grado di esplicitarle, dall'altro lato la perentorietà nell'incapacità di riconoscere meriti, la ottenebrante impossibilità di far emergere anche le più flebili luci che nel mare di tenebra disegnato evidentemente ci saranno state, la mancanza di attenzione per le vette di pensiero che la storia del cristianesimo porta nella storia e nella storia della filosofia in particolare, appaiono segni di una ottusità che non è riconoscibile nella brillantezza del filosofo Martinetti e che quindi restano oggetto di un non detto che lascia aperto uno spazio ermeneutico di approfondimento. Detto quindi di come la dimensione del soprannaturale non possa essere presa in considerazione per Martinetti come giustificazione della fede, occorre seguire il filosofo italiano nella spiegazione della sua negazione di legittimità anche al fondamento del fideismo in quello che viene chiamato “irrazionalismo teologico”. In questa seconda concezione della fede positiva che Martinetti critica, il riferimento al mondo protestante e alla corrente del modernismo è esplicitamente chiarito, in effetti la critica si rivolge verso un certo tipo di atteggiamento: «Il principio di questa divinazione religiosa è naturalmente cercato, esclusa la ragione, nel sentimento, nell'attività od in qualche particolare forma d'intuizione indipendente dalla ragione»⁷. Di fronte ad un impianto profondamente razionale e anche razionalista, quale è quello presentato da Martinetti, viene quindi a manifestarsi una cesura netta con qualsiasi tipologia di superamento della sfera sensibile e intellettuale, l'atto di accusa viene così a coinvolgere tutte quelle tipologie di approccio al mistero del divino che si ergono a valorizzare, ed anzi agli occhi di Martinetti a idolatrare, il sentimento a discapito dell'atto intellettuale, così tutte le forme di religiosità che si basano sull'etica derivante da un sentimento, come ad esempio quella della pietà, vengono catalogate dal filosofo italiano come attinenti a questo campo di un fideismo irrazionale e quindi senza fondamento. Allo stesso tempo però Martinetti non disconosce completamente il ruolo del sentimento a favore di una ragione rigidamente concepita come esclusivo organo di schematizzazione, questo è forse il passaggio in cui si nota la originalità di questa posizione. Martinetti infatti si dimostra attento conoscitore di alcune delle posizioni, con le quali evidentemente non si trova in accordo, che meglio esprimono questo punto di vista del fideismo che viene definito irrazionalista, vengono infatti presi in

⁵ *Ivi*, pp. 120-121.

⁶ *Ivi*, p. 127.

⁷ *Ivi*, p. 133.

considerazione e citati degli autori sul cui studio Martinetti si è speso molto, si tratta di Tyrrell, Barth e Otto; questi grandi nomi del pensiero religioso di Ottocento e Novecento sono portatori di un pensiero che Martinetti ha compreso e analizzato e si sente dalle pagine che dedica a questi contenuti che questi autori sono i suoi autori di riferimento, e si nota la volontà di compiere una sintesi di questo ambito di pensiero: viene presentata una grande esigenza rispetto alla quale la fede che si basa sul sentimento e sulla facoltà del sentire vuole dare una risposta, la realtà che l'uomo esperisce viene colta come «...dualismo escatologico radicale. Due mondi contrapposti: da una parte il mondo della natura e della storia, animato dalla volontà di vivere, dall'Eros, penetrato da una corruzione originaria, soggetto alla vanità e alla morte: dall'altro il “completamente altro”, il divino, l'inconcepibile, il regno dell'essere vero e del riposo»⁸, in questa visione dialetticamente contrapposta all'uomo non resta altro da fare che cercare una linea di mediazione, o ancora meglio all'uomo non resta altro da fare che cercare la via della conciliazione tra queste due realtà eterogenee a cui sente di appartenere, ma la via di conciliazione di due mondi così incommensurabili non esiste nell'ambito dell'umano, non è nelle possibilità dell'uomo tenere uniti in armonia due piani del suo essere così ontologicamente scissi, ed ecco allora che l'unica strada sembra essere quella di un vero e proprio miracolo che si compie nella piccolezza della condizione umana: «Questo miracolo è la fede: è l'eterno che entra nell'io senza essere in nessuna connessione psicologica con il nostro io umano: perché tutto ciò che è attività umana è anche illusione e vanità. Perciò non è fondato sulla ragione: anzi è la negazione della ragione come di tutto il resto»⁹. Seguendo dunque questa linea di indirizzo, che è quella che viene ad essere recepita dalla comprensione di Barth, Martinetti non fa altro che indicare come, dal suo punto di vista, tale evento della fede non rappresenti altro che un ambito della pura irrazionalità, della pura sovrannaturalità che si palesa nell'uomo e di fronte alla quale l'uomo risulta una sorta di spettatore: «Non vi è quindi preparazione alla fede: tutte le eccellenze come i difetti umani sono qualche cosa di indifferente per il rapporto dell'uomo con Dio. I sapienti, i santi, i giusti non sono nulla dinnanzi a Dio»¹⁰, questa visuale andrebbe a prospettare la fede come il luogo del superamento della ragione, ma anche del superamento dell'uomo stesso, ed in effetti la narrazione del cristianesimo non fa altro che indicare questo superamento che l'uomo necessita di fare rispetto alla sua sfera sensibile. Per Martinetti, però, la questione deve oltrepassare questi termini e poiché appare legittimo che l'uomo si senta disposto verso un universo della fede che conduce alla religione occorre che cambi quindi non tanto questo irrefrenabile desiderio di trovare una conciliazione della eterogeneità caotica del reale attraverso la fede, ciò che deve cambiare è invece è altro: «Soltanto è necessario liberarci dal concetto della ragione come d'una facoltà raziocinante»¹¹, in questo passaggio vi è dunque tutta l'originalità e anche la difficoltà del pensiero di Martinetti: la ragione non è quella intesa da un freddo razionalista, la ragione che è qui in gioco è la facoltà che sa elevare

⁸ *Ivi*, p. 142.

⁹ *Ivi*, p. 143.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ *Ivi*, p. 147.

l'uomo, sa far cogliere la grandezza che l'immediatezza dell'esperienza fenomenica non sa far cogliere nella sua apparenza, è la ragione che conduce alla sintesi, al punto di vista unitario sulla realtà a seguito dell'intuizione intellettuale che ha aperto la dimensione della spiritualità. Per Martinetti questo ruolo di unica fonte di esplicazione della realtà la ragione può e deve compierlo sempre e in realtà lo fa, è come se l'uomo non si accorgesse che ogni passaggio della comprensione di ciò che esperisce viene compiuto dall'attività razionale, anche morale e religione ricadono sotto questo lume, allo stesso modo ciò che viene indicato come contenuto della fede non può non sottostare a questa attività razionale. Vi è però un passaggio che non risulta sempre chiaro a tutti e che, per Martinetti, fa veramente la differenza, tale passaggio è mutuato da Tyrrell, come indicato nello scritto di Martinetti, ma in realtà è presente anche ne *La religione entro i limiti della semplice ragione di Kant*, che Martinetti conosce bene; così si legge in *Ragione e fede*: «Naturale conclusione della ragione è la conoscenza simbolica. Un'intuizione razionale dell'assoluto non è possibile; perciò noi la rendiamo per mezzo d'un'espressione simbolica: i più alti concetti filosofici non differiscono essenzialmente in questo dalle immagini del mito»¹². Con questa linea di indirizzo appare come orizzonte imprescindibile quello delle forme a priori che dalla necessaria esperienza sensibile conducono al concetto, senza questi passaggi non ci sarebbe alcuna conoscenza, poi certamente sono presenti quelle che Martinetti chiama intuizioni morali e intuizioni religiose, ma esse, poiché non fanno altro che inondare la realtà umana della certezza di un piano trascendente, non possono essere considerate che come pure conoscenze simboliche in quanto indicano un piano d'essere che sfugge alla potenzialità conoscitiva umana, così ecco che la ragione, con le sue forme a priori, riesce ad essere proficua rispetto a tale ambito quando si rende in primo luogo consapevole che si tratta di contenuti che devono essere letti in maniera simbolica e, in secondo luogo, quando la ragione stessa si prodiga per mettere in atto la lettura simbolica di tali contenuti. Amedeo Vigorelli, in un recente scritto sottolinea l'originalità che assume in *Ragione e fede* questa sottolineatura del ruolo della conoscenza simbolica nell'ambito della fede:

«Più che di *conflitto* tra ragione e fede, bisognerà allora parlare di *collaborazione* tra le due componenti (la prima di indole teoretica, la seconda pratica) dell'unica ragione. Funzione della filosofia è anzi quella di purificare il dogma religioso dalle incrostazioni, di carattere storico e letterale, che possono contribuire al suo "paganizzazione". Lo strumento concettuale per fissare i pur necessari confini tra religione e filosofia è offerto dalla riflessione sul *simbolismo*. Essa rappresenta una costante nella evoluzione del pensiero di Martinetti»¹³.

Solo in questo orientamento è possibile per Martinetti concepire il ruolo della fede, se l'esperienza della religione è un dato di fatto, in quanto il fenomeno religioso indica la volontà di cercare la verità nella sua unitarietà che trascende la sfera del fenomenico, la fede, dall'altro lato, rappresenta il mezzo attraverso cui questa ricerca avviene. Ecco, una volta

¹² *Ivi*, p. 150.

¹³ A. Vigorelli, *L'eterno nel tempo. La metafisica di Piero Martinetti (1872-1943)*, in AA. VV., *Metafisici torinesi*, a cura di G. Cuzzo e A. Dall'Igna, collana «Quaderni di Filosofia», Mimesis, Milano 2022, p. 19.

chiarito che la fede, in questa chiave di lettura, è un momento esclusivamente sentimentale che deve quindi essere letto attraverso il parametro di una ragione che recepisce e analizza il simbolo che la fede trasmette, occorre però porre una questione rispetto al quadro offerto da Martinetti, la questione è in realtà semplice, quanto essenziale: si tratta ancora di fede intesa in maniera autonoma o in realtà si sta presentando una ragione che fagocita tutto e quindi anche la fede risulta essere un'appendice di una ragione onnicomprensiva? Tale risulta la domanda fondamentale e tale domanda è legittima perché seguendo il discorso di Martinetti la ragione, pur non caratterizzandosi come freddamente calcolante, risulta comunque essere l'unico vero strumento di comprensione della realtà e ogni altra facoltà risulta accessoria o comunque sottoposta al controllo completo della facoltà razionale. In realtà Martinetti è consapevole di come sia presente il rischio di annichilire completamente la fede e prova così a dare una prospettiva per offrire un nuovo modo di intendere la fede. La prospettiva che si offre è in realtà frutto di un monismo e precisamente di un monismo logico-razionale: non vi può essere costruito conoscitivo umano che non sia prodotto dalla ragione; quindi anche la fede, che potrebbe apparire di per sé come una costruzione completamente altra rispetto alla ragione, è in realtà un prodotto di un atto di ragione. Si evidenzia la posizione di Vigorelli, in merito, che sottolinea tale aspetto:

«Martinetti fisserà le distanze del suo razionalismo religioso rispetto ad ogni confessionalismo teologico in *Ragione e fede* (1934). In questo scritto impegnativo, che dà un indirizzo teoretico alle indagini di filosofia della religione contenute in *Gesù Cristo ed il cristianesimo*, egli svolge una critica definitiva dei due principali indirizzi della teologia contemporanea: il *soprannaturalismo* della tradizione cattolica e il *sentimentalismo* fideistico della tradizione protestante. Entrambe le visioni religiose, che sembrano esaurire il cristianesimo storico, attingono a un concetto limitato della ragione, identificata con il sapere “raziocinante e sillogizzante”, oltre a confondere in modo indebito il principio di libera indagine razionale della filosofia con un principio d'autorità ad essa estraneo»¹⁴.

Per chiarezza occorre sottolineare come Martinetti si presti a sostenere che lo slancio della fede inizi da un'intuizione che è precisamente l'intuizione religiosa, ovvero un'attività, vicina a quella dell'intuizione morale, attraverso la quale si coglie una dimensione spirituale a cui l'uomo sente di appartenere e verso la quale, dunque, si sente di compiere un percorso. Si apre quindi immediatamente una dimensione pratica nella fede, in quanto appare evidente all'uomo che lo strumento per percorrere questa strada è la volontà e, di conseguenza, l'azione. Ciò conduce Martinetti a collocarsi, in maniera abbastanza evidente in *Ragione e fede*, mentre in altre opere invece non vi sarà tale posizione così netta, in antitesi con il rapporto di dipendenza che Kant aveva individuato tra morale e fede, con quest'ultima che era considerata come derivante e dipendente dalla moralità, Martinetti, invece, in diversi passi di questa sua opera sostiene come tutto il mondo morale sia vicino ed anche assimilabile all'intuizione religiosa che presuppone, come detto sopra, un successivo impegno pratico, ecco dunque che si può notare un rapporto di dipendenza della morale dalla dimensione spirituale scoperta con l'intuizione religiosa. Ma al di là di questa

¹⁴ *Ivi*, p. 18.

sottolineatura, l'impianto descritto da Martinetti appare molto vicino a quello kantiano per la dottrina della fede razionale, infatti, oltre all'avversione sempre presente per qualsiasi forma di fede che sia inculcata o governata da autorità esterne, stessa avversione che si legge negli scritti kantiani sul tema della religione, ciò che permane in *Ragione e fede* di Martinetti è il senso di dipendenza che la fede deve alla ragione, così infatti scrive il filosofo italiano, alla conclusione del suo testo: «La fede non è dunque, così possiamo formulare la prima conclusione, un altro modo di conoscere derivante da certezze soprannaturali o da intuizioni sentimentali e mistiche, che sussista accanto alla ragione: la fede è essa stessa un'opera della ragione, un grado, un risultato provvisorio della ragione. Perciò essa è pensabile solo in funzione della ragione: una fede che sia qualche cosa di originario e di assoluto non è concepibile»¹⁵. Il discorso di Martinetti in fondo è molto semplice: una fede che non sia inculcata da alcuna autorità risulta essere un modo in cui la ragione cerca di gestire, anche e soprattutto con il ricorso al simbolo e con un'ermeneutica della sua comprensione, quell'intuizione religiosa che apre uno spazio alla spiritualità dell'uomo e che impone di proporre un sistema assoluto. Si apre così lo spazio ad una spiegazione che sia in grado di fornire ragioni ultime e definitive, inquadrata in tale maniera certamente la fede non può essere considerata che uno strumento della ragione che si trova costretta, per innata tendenza dell'uomo, a investigare e a muoversi in quelle zone di confine che sono di difficile cammino per la stessa indagine razionale, ma agendo in tale maniera non viene mai smarrita la via della legittimità gnoseologica: «E giudicata così, alla luce della ragione gnoseologica, questa fede non è una fede cieca e ingiustificata, ma uno sforzo verso il conoscere assoluto, quindi una fede che ha, come conoscenza, un valore, cioè è anche ragione»¹⁶. Posto in tali termini il discorso di Martinetti giunge ad essere un richiamo ed anzi un grido di denuncia verso le tante forme di fideismo che nel corso della storia del pensiero si sono affacciate alle vite degli uomini e che hanno condizionato tali vite, quindi questo richiamo ad una considerazione della fede come una via, verso quel sacro che chiama l'uomo da sempre nella storia, da percorrere secondo i parametri di una ragione che deve condurre ogni passo in tale sentiero, appare un atto di prudenza e di invito ad un discernimento razionale che possa permettere all'uomo di restare sempre padrone di sé e soprattutto possa permettere all'uomo di restare sempre responsabile delle azioni che il proprio credo conduce a compiere. Quindi questo richiamo alla condotta razionale che deve accompagnare la vita di qualsiasi atto di fede assurge ad essere un severo richiamo ma anche un sincero afflato alla autenticità dell'umano, affinché ciò che contraddistingue l'uomo, la ragione appunto, non venga ma meno. Dall'altro lato occorre anche prendere in considerazione questa riflessione di Martinetti dal punto di vista esclusivamente teoretico, come del resto impone la serietà e la rigosità con le quali il filosofo italiano conduce la propria esposizione di pensiero. Da questo punto di vista certamente la posizione descritta deve destare molti stimoli di discussione, in particolare ciò che emerge con forza è la caratura che deve realmente assumere una tale concezione della fede. È chiaro infatti che dal discorso di Martinetti la

¹⁵ P. Martinetti, *Ragione e fede*, cit., pp. 170-171.

¹⁶ *Ivi*, p. 171.

fede risulti essere uno strumento integralmente gestito dalla ragione e questa posizione è certamente legittima, ciò che però sembra dover essere ulteriormente giustificato o quantomeno indagato è il luogo da dove nasce questa esigenza di approfondire un percorso spirituale, si tratta di un luogo metafisico che è colto da ciò che Martinetti chiama “intuizione religiosa”, chiaramente il rimando a tale zona d'essere è una dimensione che sfugge ad una ragione gnoseologicamente intesa e proprio per tale motivo per Martinetti è legittimo ed anzi anche utile un utilizzo quasi ermeneutico dei simboli che ricorrono nel mondo della religione e la fede deve saper fare un corretto uso di tali simboli appunto. Le parole di un interprete del pensiero del Canavesano indicano questa la via di apertura a questo mistero intelligibile senza che vi sia la possibilità di una netta soluzione finale:

«Tuttavia anche questa ricerca non mette capo alla conquista della verità, perché all'Uno ci si può solo avvicinare in un progresso indefinito e lo si può cogliere solo indirettamente, nel punto di tangenza in cui l'intuizione intellettuale, operante nella nostra mente, si protende verso l'ineffabile e incondizionata unità negativa. Quell'intuizione si delinea pertanto come il vertice della conoscenza speculativa e insieme come sfuggente e ineffabile. La mente umana ne riesce ad afferrare solamente le ambigue tracce, per cui il concetto di Uno, pur essendo il nome più alto e puro di Dio, ha in effetti lo stesso statuto gnoseologico di tutti gli altri concetti della filosofia: quello di essere nient'altro che un'effigie della verità, una figura provvista di valore simbolico, al pari di tutte le altre cifre in cui si raccoglie e si rende parzialmente intelligibile, in chiave dubitativa e congetturale, l'esperienza»¹⁷.

Ecco allora che è forse in questa origine metafisica che occorrerebbe cercare, anche se evidentemente una ragione che decide di rimanere volutamente in un atteggiamento gnoseologico e una fede razionale che ne è conseguenza non ne risultano capaci e Martinetti recide il campo da qualsiasi dubbio sulla legittimità di un approfondimento del genere: la ragione non supera la dimensione dell'esperienza anche se la medesima ragione ha certezza di una sfera spirituale che è condizione dell'esistenza umana. In fondo, pur non volendo ridurre la profonda riflessione di Martinetti sulla sfera della religione ad un semplicistico deismo, rimane il sapore di una continuità con un certo razionalismo di matrice kantiana: la sfera dell'assoluto è evenienza indubitabile, forse ancora più che nell'universo descritto da Kant, tuttavia questa sfera può essere oggetto di una riflessione sui simboli, nulla di più. Non c'è possibilità di una ragione che si faccia interprete del proprio sentire, non c'è possibilità per una ragione che possa cercare di attribuire un significato al proprio credere, Martinetti propone l'analisi del termine “credenza” ma non fa procedere la ragione nell'attività di metaintepretazione del proprio credere. Non si tratta di una ragione fredda, è una ragione che si fa carico delle proprie intuizioni, è una ragione che vuole cercare di approfondire il sentimento, la dimensione del religioso, come si legge nella parole che Elio Franzini dedica a Martinetti e alla sua apertura verso la dimensione della metafisica:

«Martinetti dichiara che la teoria della conoscenza non esaurisce i compiti della filosofia, ma acquista senso e significato *soltanto* quando la si riconosca come “parte della metafisica”, quasi sua

¹⁷ S. Mancini, *La metafisica dell'Uno di Piero Martinetti come pensiero orante*, p. 259, in «Materiali di Estetica», 2018 (5,2), pp. 246-255.

“preparazione negativa” alla sua opera positiva. Bisogna allora interrogarsi sul senso del mondo: e qui la teoria della conoscenza non è più sufficiente, dal momento che bisogna lasciare spazio a una più articolata esplicazione del reale, che è compito della metafisica vera e propria. Vi è in essa una tensione verso un’Unità trascendente a cui infinitamente si tende, termine ideale a cui aspira il nostro spirito che pure è “legato alla terra”. E su queste basi che si sviluppa la funzione religiosa della filosofia, che nasce da un’esigenza dell’anima nella costante ricerca di un’unione con il Tutto»¹⁸.

Ma questa apertura verso l’universo metafisico avviene senza mai prescindere dal criterio logico che contraddistingue la ragione, questa è certamente una delle originalità di Martinetti, viene così a delinearsi una ragione che ha una profonda paura di sbagliare e di compiere gli errori che il passato dona nella storia come monito. Un atto di responsabilità quello di Martinetti, importante e che deve essere ricordato. Il dubbio a livello teoretico permane però nel cercare di valutare se questa ragione, così timorosa di cadere nell’irrazionale, riesca ad essere coerente fino in fondo con se stessa, ovvero con la stessa ragione che ha colto il disvelarsi di una condizione metafisica del reale e non rischi quindi di perdere contenuti che quel mondo del sentire potrebbe forse dischiudere: «Il valore religioso supremo è quindi la verità: il criterio supremo della sua valutazione è, in ultima analisi, un criterio logico»¹⁹.

¹⁸ E. Franzini, *Crisi del moderno e modernità della crisi. La responsabilità della filosofia e della teologia*, p. 185, in «Teologia», 2020 (45), pp. 179-192.

¹⁹ P. Martinetti, *Ragione e fede*, cit., p. 174.

Note su fede e filosofia a partire dal dialogo avvenuto fra Raimon Panikkar e Emanuele Severino

Simon Francesco Di Rupo

University of Perugia, Italy

Abstract

This contribution highlights the details of an actual meeting between Raimon Panikkar and Emanuele Severino on 9 March 2004.

Our task will be to follow, track by track, the natural course of the dialogue that took place that day between the two, in the Aula Magna of Architecture in Venice, according to an exact philosophical purpose: to focus on the merits of the spontaneity of the confrontation between two giants of thought who intend to place themselves at the disposal of a "bi-frontal" maieutics, in which the dialogue between the traditions of the West and the East is interwoven with the question of faith and philosophy.

Keywords

Spirituality; Faith; Philosophy; Ontology; Dialogue; Severino; Panikkar.

1. Introduzione.

Nel presente contributo vi è l'interesse di mettere in luce i dettagli di un incontro realmente avvenuto fra Raimon Panikkar²⁰ e Emanuele Severino²¹ il 9 marzo del 2004. Grazie al pedissequo e prezioso lavoro di ricostruzione del filosofo Luigi Vero Tarca in uno specifico volume edito da Jaca Book dal titolo *Parliamo della stessa realtà? Per un dialogo tra Oriente e Occidente*²², abbiamo l'opportunità di verificare quella che egli, con

²⁰ Nato nel 1918 a Barcellona da madre spagnola e cattolica e da padre indiano *hindu*, si spegne nella sua abitazione di Tavertet in Catalogna il 26 agosto 2010. Partecipa sia sul profilo della biografia spirituale personale, che sul piano dell'opera intellettuale, a una pluralità di tradizioni: indiana ed europea, hindu e cristiana, scientifica e umanistica, come testimoniato dalle opere tradotte in oltre venti lingue. Laureato in chimica, filosofia e teologia. Ha insegnato in Europa, India e Stati Uniti dedicando i suoi studi alla religiosità e al dialogo interculturale.

²¹ Brescia 1929 – 2020. Dopo la laurea a Pavia con Gustavo Bontadini, con una tesi su Heidegger che desterà l'interesse dello stesso filosofo tedesco, insegna Filosofia Teoretica prima alla Cattolica di Milano e poi all'Università Ca' Foscari di Venezia, dove rimane fino al 1989. A partire dal 2002 collabora con l'Università Vita-Salute S. Raffaele di Milano. Accademico dei Lincei, è stato autore di numerose opere tradotte in molte lingue.

²² R. Panikkar, E. Severino, *Parliamo della stessa realtà? Per un dialogo tra Oriente e Occidente*, Introduzione di Luigi Vero Tarca, a cura di Milena Carrara Pavan, Jaca Book, Milano 2014. La sbobinatura del dialogo avvenuto in Aula Magna a cura di Luigi Vero Tarca ha permesso una rielaborazione scritta in cui quest'ultimo, in quanto allievo di Severino, ha controllato la veridicità dei concetti chiave e la scorrevolezza del processo argomentativo. Un lavoro di eguale precisione filologica e contenutistica è stato fatto da Milena Carrara Pavan

una felice espressione metaforica, ritiene essere una dinamica fra una rete che permea la totalità dell'Essere (l'ontologia di Emanuele Severino) e il mare come eccedenza della struttura della rete (ossia la mistica di Panikkar). Il nostro compito vorrà essere quello di seguire traccia per traccia l'andamento naturale che ha preso il dialogo quel giorno fra i due, nell'Aula Magna di Architettura a Venezia, secondo un proposito filosofico ben preciso: mettere a fuoco i pregi della spontaneità del confronto fra due giganti del pensiero che intendono porsi a disposizione di una maieutica "bi-fronte", in cui il dialogo fra tradizioni di Occidente e Oriente si intreccia alla domanda circa la fede e la filosofia. L'emersione di elementi prospettici talvolta complici, talvolta distanti, ma sempre dettati dalla naturalezza del confronto, permette di dare ragione della specificità dei due filosofi nello stesso momento in cui noi lettori componiamo una terzietà che vuole approfondire le posizioni ripercorrendo le opere che durante il confronto risultano, ovviamente, implicite. A questo scopo ci proponiamo di fornire, a margine della ricostruzione del dialogo, continui riferimenti che rimandino alle opere di Panikkar e Severino mediante cui potersi orientare sia su un piano filologico che teoretico. Riterremo comunque opportuno, allo scopo di fare ordine nei complessi snodi teorici dei due filosofi, dedicare a ciascuno uno specifico paragrafo.

Nel primo, dedicato a Emanuele Severino, daremo conto dell'approccio da egli tenuto lungo il momento dialogico, corroborando le posizioni da lui espresse con riferimenti ad alcuni passaggi delle sue opere che riterremo utili per chiarificare lo sfondo teoretico.

Nel secondo paragrafo ci concentreremo sulle posizioni assunte da Raimon Panikkar riguardo i temi severiniani con lo scopo di evidenziarne la prospettiva spirituale. In sede conclusiva vorremo fare tesoro della relazionalità fra i due filosofi volendo sostenere la tesi – del tutto panikkariana – dell'importanza del dialogo interculturale.

Vorremo chiederci quindi, sbilanciandoci più dal lato del filosofo catalano, se la fede non sia, oltre che un elemento dell'interiorità spirituale di ogni singolo uomo, anche uno strumento di miglioramento dell'esperienza dialogica in ambito filosofico.

Il risultato atteso sarà quello di consentire un momento di riflessione attorno alle intersezioni fra modalità di visioni sull'Essere che facciano risaltare sia l'importanza dell'esperienza religiosa "cosmoteandrica", in Panikkar, sia l'attenzione alla storia del pensiero Occidentale reo di essere dimentico dell'eternità per via della "follia" nichilistica che crede vero il procedere del divenire dal nulla verso il nulla, secondo il discorso severiniano. È in questa convivenza "momentanea" fra le due visioni che si gioca la nostra idea di porre a confronto l'ontologia fondamentale con l'esperienza del sacro – o per dirla altrimenti: la teoresi con la religiosità – ai fini di una restituzione della complessità del concepire e dell'esperire il "reale".

Naturalmente, un percorso di questo tipo non ha pretese di esaustività nei riguardi delle due complesse produzioni e posizioni filosofiche dei dialoganti chiamati in causa. Tuttavia, se il lettore avrà tolleranza nei confronti di alcuni passaggi che necessiteranno

nei confronti di Panikkar. Proprio a cura della Carrara Pavan in quel periodo, infatti, si affacciava nell'editoria filosofica un'accuratissima Opera Omnia di Panikkar edita da Jaca Book.

il dono della sintesi, potrà, per via di questa, circoscrivere la sua attenzione in modo meno ridondante e dispersivo possibile su un interessante squarcio di filosofia contemporanea riguardo la nozione di “fede”.

2. *L’approccio di Emanuele Severino al dialogo con Panikkar*

La specialità dell’incontro di Severino con Panikkar del 2004 consiste in due aspetti: da un lato, come riconosciuto con galanteria da Severino al principio della conferenza, i due filosofi sono forti di una lontana conoscenza, tramite i convegni del noto filosofo della religione Enrico Castelli (Torino 1900- Roma 1977), più precisamente noti come “Colloqui Castelli”, eventi filosofici frequentati dal Panikkar fra il 1960 e il 1963 durante un periodo di libera docenza di filosofia della religione presso l’università *La Sapienza* di Roma²³. Alla luce di tale importante retroterra storico condiviso, un incontro al principio del nuovo secolo fra Severino e Panikkar si presenta come un gradito spunto di rinnovata riflessione fra due pensatori che riconoscono da decenni qualità speculativa l’uno nei confronti dell’altro²⁴.

Da un altro punto di vista, più strettamente teorico, va sottolineato come non sia scontato che un filosofare come quello di Severino si apra a una filosofia a forte vocazione religiosa come quella di Panikkar. Per Severino una filosofia autentica, una filosofia prima, non deve servirsi di immagini, miti, suggestioni, evocazioni, o concetti che si avventurino con automatismo nei territori della teologia o del sacro prima di aver chiarito la “struttura originaria” dell’essere. Questa, come dice Alessandro Carrera, dovrà basarsi solo ed esclusivamente su rigorose deduzioni. È quello che Severino ha cercato di fare in una carriera filosofica pluridecennale «costruendo un sistema assolutamente logico deduttivo, nel quale la differenza tra essere e non essere, tra realtà e apparenza, vuole essere assoluta e auto-evidente. A questo scopo, Severino ha dovuto creare un mondo che è in completo contrasto con l’esperienza del senso comune»²⁵.

Opponendosi al senso comune, Dio, la fede, il sacro e il sapere teologico non vengono presi in considerazione con tono fondativo, filosoficamente parlando, perché non possono essere logicamente dedotti: «il che non significa [...] che le apparenze non ci

²³ Si rimanda alle parole di L. Villanova: «questi colloqui sono di fondamentale importanza nella vicenda intellettuale di Panikkar: infatti gli interventi preparati dal teologo per i singoli simposi cui partecipava (egli ha preso parte a quasi tutti i colloqui, che avevano di volta in volta un tema diverso) costituirono di fatto l’occasione di fissare i nodi teorici fondamentali del suo pensiero», in L. Villanova, *Raimon Panikkar. Dal divino al sacro*, Mimesis, Milano 2015, p. 22.

²⁴ Dice Severino: «*Ho molto piacere di essere qui oggi con il professor Panikkar, che conosco da molto tempo. Non so se lui si ricorda di quando eravamo a Roma, tanto tempo fa, e i convegni internazionali organizzati da Enrico Castelli erano un’abitudine molto bella. Ricordo come il giovane Panikkar fosse già una figura eminente di questi convegni*», in R. Panikkar, E. Severino, *Parliamo della stessa realtà?*, cit., p. 16. Oggigiorno, l’Istituto di Studi Filosofici Enrico Castelli si fa ancora promotore di iniziative che interessano la filosofia della religione. Vedi [Istituto di studi filosofici "Enrico Castelli" – La Sapienza – Università di Roma \(istitutoenricocastelli.it\)](http://istitutoenricocastelli.it)

²⁵ A. Carrera, *Dalla Gioia alla Gloria. Severino e la mistica della deduzione*, in «Annali d’Italianistica», 2007 (25), p. 77.

siano. Ci sono, e noi ci viviamo in mezzo, ma avendo completamente dimenticato che sono apparenze, e che tutto il nostro affannarci tra passato e futuro si staglia sopra una immutabilità di fondo»²⁶, una totale staticità dell'essere nella quale tutte le contraddizioni, sono già da sempre risolte nella verità dell'essere che, tuttavia, nel linguaggio severiniano della maturità, trova nei termini di "Gioia" e "Gloria" un ammiccamento alla semantica teologica che gli risulta funzionale; attingendo al vocabolario soteriologico "secolarizzandolo" ad uso proprio, il filosofo bresciano potenzia un discorso che non si vuole limitare più a delimitare la follia dell'Occidente come peculiare isolamento dell'uomo dalla verità: di quest'ultima la filosofia di Severino vuole farsi portavoce lueggiando sull'eternità²⁷.

Alla fonte di tale proposito sta la convinzione di ciò che è la filosofia, ovvero "cura per ciò che sta in luce", secondo la derivazione di "sophia" da *saphes*, che significa "chiaro"²⁸.

La storia della filosofia, in Severino, è appunto la storia di questa cura per la luce, una continua dialettica e dialogica fra posizioni che non possono essere ridotte a "campi di lotta senza fine" e senza nesso²⁹. La filosofia, per Severino, ha un compito: porre tutto in discussione sulla scorta dell'indiscutibilità del fondamento. Il suo oggetto è l'originario, la verità assoluta: l'eternità dell'essere, la non – verità del divenire.

Bisogna tuttavia prestare attenzione: il carattere dialogico severiniano non va inteso come un principio relazionale di un discorrere fra opinioni – un'*endoxa*, insomma – bensì va inteso come un discorrere che ha per oggetto solo la verità e *dalla parte* della verità: «il logo è dialogo, dialogo tra la verità e la sua negazione»³⁰, poiché «non si tratta di salvare gli altri, portandoli nella verità, ma di salvare la verità. La immutabilità del vero vive in questo suo storicizzarsi nella lotta contro l'errore»³¹.

La filosofia così intesa è la realizzazione dell'essenza dell'uomo. Ma tale essenza dell'uomo non emerge in definitiva, in dialogo proficuo; la verità è *contraddizione*, la vita dell'uomo è eminentemente non veritativa, data la fede nel divenire: Severino denuncia

²⁶ *Ivi*, p. 78.

²⁷ Si rimanda al passo: «L'immenso da cui [gli enti] sono attesi è la "Gloria" - e anche il patimento che è necessità che appaia perché appaia la Gloria, secondo il senso che ad essa compete al di fuori della storia dell'occidente e del mortale [...] Se la terra fosse destinata alla solitudine e dunque al contrasto tra la solitudine e il cerchio finito dell'apparire del destino, il disvelarsi della Gioia sarebbe contrastato dal disvelarsi del dolore e dell'angoscia [...] [Ma] la terra, inoltrandosi nel cerchio dell'apparire del destino, è destinata all'oltrepasamento della solitudine: il destino della verità è destinato a manifestarsi non contrastato dall'isolamento della terra. Questa destinazione appartiene al destino. Il disvelamento della Gioia, nel suo esser libera dal contrasto con la solitudine della terra, è *la Gloria*», in E. Severino, *La Gloria. ἄσσα οὐκ ἔλπονται: risoluzione di «destino della necessità»*, Biblioteca Filosofica n.20, Milano, Adelphi, 2001, pp. 30-31.

²⁸ Cfr., E. Severino, *L'identità della follia. Lezioni veneziane*, Rizzoli, Milano 2007, p. 22.

²⁹ Si rimanda al passo: «in questo modo si tende a trascurare quanto di razionale è pur sempre possibile accertare, nonostante ogni fobia per la filosofia della storia, nello sviluppo della storia della filosofia (intendo alludere a quella razionalità che spiega come, ad esempio la filosofia di Aristotele sia condizionata da quella platonica, e quella neoplatonica da quella aristotelica e platonica e così via); sì che la storia della filosofia si presenta come un luogo di esaltati e di allucinati, ognuno dei quali dice sempre di sì a quello che egli dice e sempre di no a quello che dicono gli altri. Ma la storia della filosofia si presenta così solo se non la si conosce, o non la si vuole conoscere», in E. Severino, *Studi di filosofia della prassi*, Adelphi, Milano 1962, p. 74.

³⁰ *Ivi*, p. 38.

³¹ *Ivi*, p. 69.

questo aspetto sulla base della sua opera giovanile fondativa, ossia *La Struttura Originaria*, in cui peraltro non dedica parole tenere nei confronti dei filosofi che non sposino la sua argomentazione³².

Successivamente Severino avrà bisogno di “ritornare a Parmenide”³³ per corroborare il suo sguardo ontologico dell’ “essere che non può non essere”, completando l’impianto filosofico veritativo capace di derubricare l’intera storia del pensiero da Parmenide in poi come “nichilismo”, in quanto fedele alla contraddizione in cui consiste il divenire: «la storia della filosofia non è per questo un seguito di insuccessi: si deve dire piuttosto che gli sviluppi e le conquiste più preziose del filosofare si muovono all’interno di una comprensione inautentica dell’essere»³⁴.

Come sostiene giustamente Leonardo Messinese, allievo di Emanuele Severino, tale comprensione inautentica dell’essere, nella storia del pensiero, è frutto della preponderanza dell’ “interpretazione”, ossia di quel volere attribuire significati alle cose senza carpirne la verità (ossia l’eternità) intrinseca:

«Severino, nel criticare ogni possibile “riabilitazione” veritativa del conoscere interpretativo, non si limita a rimarcare la problematicità (= non incontrovertibilità) dell’ “incremento” dei significati che viene a realizzarsi in virtù dell’interpretazione, ma sottolinea innanzitutto e più radicalmente la non verità di tali significati, a motivo dell’essenziale “non verità” dell’io dell’individuo che ne costituisce l’orizzonte – un “io” il quale fonda se stesso sull’io della volontà interpretante e dell’ “isolamento della terra”. La “terra”, nel pensiero di Severino, è la totalità degli enti che sopraggiungono nell’apparire; il suo “isolamento” deve essere inteso rispetto alla verità dell’essere»³⁵.

Questo pensiero “interpretante”, di fatto, fuorvia dalla verità per via di una fede che accomuna sia la religione che ogni forma epistemica che affermi (consapevolmente o meno) il divenire, isolando l’uomo dalla verità del suo destino.

Uno scenario filosofico che si calamiterà delle critiche autorevoli (il filosofo Cornelio Fabro in primis) che gli costeranno il termine della docenza presso la Cattolica di Milano per via di insanabili contrasti con la “Congregazione per la dottrina della fede”, rappresentati dal giudizio di incompatibilità sostanziale con il Cristianesimo nel 1969³⁶.

³² E. Severino, *La struttura originaria*, Brescia, La Scuola, 1958: «Le altre filosofie sono dunque negate in un duplice senso: in quanto non si è in grado – stando sul piano del sapere originario – di affermarne l’esistenza, e in quanto che, qualora si riuscisse ad affermare tale esistenza, sarebbero, come “altre” dalla mia, negazione della struttura originaria» p. 23. Un passaggio così crudo sembra decisamente stemperato, nella visione della storia della filosofia sopra citata da *Filosofia della prassi*, pubblicato quattro anni dopo.

³³ E. Severino, *Ritornare a Parmenide*, in «Rivista di filosofia neoscolastica», 1964 (LVI.2), pp. 137–175.

³⁴ Cfr., E. Severino, *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1982, nuova edizione ampliata 2005, p.19. Si tratta dell’incipit di *Ritornare a Parmenide* secondo la riedizione di *Essenza del Nichilismo*.

³⁵ L. Messinese, *La questione della verità e del suo pluralismo nell’attuale pensiero filosofico e culturale. Una discussione con Emanuele Severino*, in «Archivio di filosofia», 2011 (79,1), published by Accademia Editoriale, stable URL: <https://www.jstor.org/stable/24488742>, p. 152.

³⁶ Sempre nella riedizione di *Essenza del nichilismo* sopra citata compaiono due accurate e accorate risposte “ai critici” (p. 287) e “alla Chiesa” (p. 317). In quest’ultima spicca, negli interessi del nostro saggio, la seguente affermazione: «Considerare il rapporto fede-ragione dal punto di vista della fede, significa rinunciare alla ragione nell’atto stesso in cui si intende riconoscerne l’autonomia, e lasciare la fede completamente indifesa di

Partendo da questi presupposti, ma al contempo non vincolandoci solo ad essi, ci chiediamo: in quale modo dunque si pone, Severino, nei confronti del dialogo “fisico” con Panikkar?

Nel piccolo ma denso volume di cui ci stiamo qui occupando, il dialogo fra i due pensatori è propiziato dalla figura del filosofo Luigi Vero Tarca il quale, più che da moderatore, si propone da ispiratore: «quando due grandi spiriti si incontrano, accade qualcosa di particolare; è come se si creasse un campo energetico percepibile fisicamente, persino nelle vibrazioni dell’aria»³⁷. Questo l’incipit con cui Tarca descrive l’atmosfera creata il nove marzo del 2004 nell’Aula Magna dell’Istituto Universitario di Architettura a Venezia, in un incontro che aveva come titolo “Uomo, Cosmo e Dio tra Oriente e Occidente”. Tarca sollecita i due filosofi in poche ma ficcanti parole, chiedendo conto della prospettiva filosofica di ciascuno dapprima in senso generale, così da capire in che misura entrambi possano essere intesi come pensatori esterni al «modo di vivere e pensare oggi dominante»³⁸.

Dopo aver espresso la sua contentezza per l’incontro con Panikkar, Severino passa in rassegna alcuni aspetti su cui cerca concordanza con il filosofo catalano, mantenendo comunque l’intenzione di rispondere alla domanda di Tarca circa il profilo generale del proprio pensiero.

I punti di maggiore connessione con il pensiero panikkariano, secondo Severino, riguardano il comune terreno d’interesse verso l’ontologia dei Greci, così come la lontananza da ciò che domina la contemporaneità, ossia la civiltà della tecnica, che Severino vede appunto come coerente emanazione della Follia dell’Occidente che ha fede nel “divenir altro”, nel non-essere. Severino compie lo sforzo di adottare un esempio che possa fare da ponte con la sensibilità religiosa di Panikkar:

«Questa fede si manifesta ben prima dell’Occidente come volontà preontologica. L’uomo vuole diventare altro cibandosi delle forze supreme della realtà. *Eritis sicut dii*, dice il serpente: «sarete come dèi», se mangerete il frutto che vi è stato proibito. Quindi quel frutto è il divino, perché se mangiandolo ci si porta all’altezza di Dio, ossia ci si impossessa dello spazio del divino, diventando pertanto il divino (diventando quell’ “altro” dall’umano che è il divino), allora quel frutto è Dio»³⁹.

In questo passaggio Severino prende (insolitamente) in prestito immaginari teologici “tout-court”, seppur con l’intenzione di smascherarne la portata nichilistica.

fronte al costituirsi della ragione e al modo in cui la ragione concepisce il rapporto fede-ragione», in E. Severino, *Essenza del nichilismo*, cit., p. 328. Qui Severino accusa la prospettiva tomistica (di cui anche lo stesso Fabro è portatore) di aver ridotto la ragione ad una autonomia limitata dalla fede che decide in ultima istanza il valore della ragione stessa. In questa invettiva, però, compare in modo non occulto una visione negativa della fede religiosa che denota un razionalismo severiniano di rara evidenza nella sua produzione; aspetto che con le reazioni di Panikkar, come vedremo, verrà alla luce. Per un’accurata contro-risposta tomista a Severino si rimanda a V. Pelliccia, *La metafisica davanti al mistero eucaristico. Nota critica alle lezioni veneziane di Emanuele Severino*, in «Aquinas», 2008 (51,1-2), pp. 223-243.

³⁷ R. Panikkar, E. Severino, *Parliamo della stessa realtà?*, cit., p. 9.

³⁸ *Ivi*, p. 15.

³⁹ *Ivi*, p. 17.

Il nichilismo è, per Severino, la costante dell'Occidente nella misura in cui l'ente equivale al niente tramite la persuasione della realtà del divenire; la storia della specificazione del nichilismo è la storia dei vari gradi in cui l'uomo ha tentato di surrogare la pienezza dell'essere negata dal suo equivalere al niente.

Questo progetto di dominio sul divenire corrisponde alla storia della "epistème" che vive le sue stagioni dapprima in quella che, nel passaggio sopra citato, viene chiamata "volontà preontologica"; passando poi per la costituzione della metafisica come progetto razionale del mondo - che sfocia nella scienza moderna come calcolo e previsione e, ancora - nello sviluppo esecutivo di quest'ultima: la tecnica.

È in quest'ottica che Severino si può permettere di asserire, come ad esempio fa in *Essenza del Nichilismo*, che «Dio e la tecnica sono le due fondamentali espressioni del nichilismo metafisico»⁴⁰.

Questo avviene, riprendendo la trascrizione dell'intervento durante l'incontro, perché la tradizione dell'Occidente intende avvolgere il "diventare altro" sotto l'egida di un "Immutabile", come nel caso del Divino nell'esempio del serpente, ma ponendo comunque (come principio di base indiscutibile) questa presunta evidenza del divenire. Motivo per cui, la stessa tradizione epistemica, sia religiosa che filosofica «è destinata a veder fallire ogni suo tentativo di sfuggire all'angoscia che il "diventare altro" produce [...]»⁴¹.

Da questo declivio storico-filosofico, Severino asserisce che il pensiero contemporaneo ha una coerenza essenziale sottostante, una potenza concettuale e pratica distruttiva, di cui cantori antesignani sono ad esempio Nietzsche e Leopardi⁴². Nello Zarathustra nietzscheano, in particolare, emerge la contraddizione per cui una verità definitiva non è possibile, se si vuole affermare la creatività umana. La "morte di Dio" è un concetto funzionale all'emersione della coerenza della follia nella fede del divenire altro, a contrasto della quale «è necessario metterla in questione e negarla – allora non è d'accapo possibile (non solo è stato già da sempre possibile), ma è necessario affermare una dimensione in cui appare con verità assoluta il senso del mondo»⁴³.

In questa posizione di Severino emersa "naturalmente" durante il dialogo, riecheggia un passaggio importante di *Essenza del nichilismo*:

«Se il tramonto dell'Occidente implica il tramonto del mondo, l'attesa del mondo resta pur sempre il passo decisivo: s'incomincia in essa a prestare attenzione al senso autentico della verità dell'essere e ad avvedersi così dell'abissale impotenza della civiltà della potenza. Si incomincia a scoprire la malattia mortale. Ma chi se ne preoccupa? L'Occidente è una nave che affonda, dove

⁴⁰ E. Severino, *La terra e l'essenza dell'uomo*, in *Essenza del nichilismo*, cit., p. 197. L'intero itinerario storico-filosofico è rappresentato nel modo più approfondito all'interno dei tre volumi *La filosofia dai greci al nostro tempo*, Bur, Milano 2004, rispettivamente dedicati a: pensiero antico e medievale, moderno e contemporaneo.

⁴¹ R. Panikkar, E. Severino, *Parliamo della stessa realtà?*, cit., p. 18.

⁴² Su questo specifico segmento della produzione severiniana rimandiamo a un nostro precedente lavoro: S.F. Di Rupo, *L'alba della contemporaneità e il destino dell'Occidente. Riflessioni sullo spirito del nostro tempo a partire dalla collocazione storico-filosofica di Leopardi e Nietzsche operata da Emanuele Severino*, in «Giornale Critico di Storia delle Idee», 2010 (2.3), pp. 175-190.

⁴³ R. Panikkar, E. Severino, *Parliamo della stessa realtà?*, cit., p. 19.

tutti ignorano la falla e lavorano assiduamente per rendere sempre più comoda la navigazione, e dove, quindi, non si vuol discutere che di problemi immediati, e si riconosce un senso ai problemi solo se già si intravedono le specifiche tecniche risolutorie. Ma la vera salute non sopraggiunge forse perché non si è capaci di scoprire la vera malattia?»⁴⁴.

Nel momento in cui si scopre la “malattia”, però, si giunge parallelamente a una definizione del “destino” in cui l’essere è salvo dalle sue alienazioni. Ma l’impianto severiniano pare incerto nel prendere una via:

«Come decidere, cosa fare per uscire dalla follia essenziale? Ebbene, anche a costo di deludere, debbo dire che il senso del ‘decidere’ appartiene essenzialmente al senso greco della ‘cosa’ [...] se l’uscita dalla follia, se la liberazione dall’alienazione fossero determinate da una decisione (cioè da un’azione), allora tale uscita e liberazione sarebbero inevitabilmente un *permanere* nella follia»⁴⁵.

Concedendoci il lusso di una licenza figurativa, verrebbe da dire che il “destino” dell’uomo a partire da Severino è, in ultima analisi, un destino simile a quello toccato ad Atlante, straziato dalla punizione per cui egli debba tenere sulle spalle l’intera volta celeste, al di sotto di un’umanità dimentica, per via della sua alleanza con Crono, *il tempo*, ovvero il suo più grande traditore⁴⁶.

Per sottolineare con attenzione l’inevitabile ricaduta anti-umanista del discorso severiniano basti notare l’innegabile cupezza con cui egli tratta, negli sbocchi finali del convegno, il tema della concordia:

«Il dialogo fra gli uomini può arrivare alla pace autentica non in quanto si svolge fra coloro che vivono avvolti da quella persuasione, ma in quanto è la verità che noi siamo che dialoga con se stessa e capisce se stessa [...] Ciò che chiamiamo “uomo” è il contenuto di una interpretazione da parte del nichilismo, ossia della “follia” dell’Occidente e dell’Oriente [...] Tutto il volere, in quanto tale, è malato; ma non c’è “yoga” mediante il quale l’uomo possa saltare fuori dal volere. Egli vive nella malattia. La salvezza non dipende dalle nostre decisioni, ma dalla verità che è destinata a farci uscire dal contrasto di cui abbiamo parlato, portando al tramonto la volontà e la fede nel diventare altro»⁴⁷.

La chiusura di Severino nei confronti della positività del sacro è palese. Il “sacro” non ha cittadinanza nell’impianto teorico del filosofo bresciano. La stessa menzione dello “yoga” con tono squalificante lascia poco spazio a dubbi sull’eventuale vicinanza con le sensibilità spirituali di Panikkar.

⁴⁴ E. Severino, *Sul significato della morte di Dio*, in *Essenza del nichilismo*, cit., p.263.

⁴⁵ E. Severino, *Studi di filosofia della prassi*, cit., p.378.

⁴⁶ Si rimanda in merito alle parole di Severino: «Uso la parola destino non per fare il mistico, ma per usare una espressione che in qualche modo fa capire che si sta parlando di uno stare diverso da quello che sta sopra il divenire riconosciuto come il divenire, laddove il destino allude a qualcosa di diverso», in E. Severino, *Elenchos*, in *Il problema del fondamento nella filosofia italiana del Novecento*, a cura di Piero Ceravolo, Aracne 2006, p. 54.

⁴⁷ R. Panikkar, E. Severino, *Parliamo della stessa realtà?*, cit., p. 42.

Questo scacco alla fede (così evidente nel dialogo veneziano) verrà a galla in maniera ancora più decisiva nei discorsi del suo ultimo periodo, come ad esempio in *Educare al pensiero*, in cui la fede «è essa stessa, in quanto tale (dunque ogni fede) fattore angosciante: la fede è dubbio [...] la volontà del divino e dell'uomo è il diventare altro, che culmina nel diventare nulla»⁴⁸.

A nostro avviso sono illuminanti, allo scopo di sottolineare la posizione oltranzista di Severino sul sacro, le parole di Alessandro Carrera:

«Le conseguenze di questo permanere nella contraddizione (permanere eterno, perché nulla e nessuno verrà a riscattarlo) sono serissime. La conclusione del percorso di Severino è la reintegrazione, assolutamente tragica, del *mysterium tremendum* nella Gioia, del Venerdì Santo nella Pasqua, senza che nessuna differenza li separi. Se escludiamo Spinoza, nessun filosofo ha mai cercato, come Severino, di pensare l'universo solo ed esclusivamente *sub specie aeternitatis*, considerando le cose come possono apparire nella mente del firmamento e non alla mente dei mortali, ma resta da chiedersi se le conclusioni da lui raggiunte non appartengano piuttosto a una forma di mistica contemplativa (contemplativa del potere della deduzione, non di una *Visio Dei*) che si serve del linguaggio filosofico come di una scala pronta per essere gettata una volta che la destinazione viene raggiunta»⁴⁹.

Ma possiamo circoscrivere la fede, come Severino fa, a un solo concetto negativo che intenda descrivere l'alienazione dell'uomo dalla verità? Il dialogo con Panikkar si dissolve in una sola "filautia" filosofica oppure il "sottosuolo" di un'occasione di questo tipo, per prendere in prestito un termine caro a Severino stesso, impone uno sguardo più ampio e profondo su temi fondamentali come la concordia, l'amore, il riconoscimento?

Il superamento del nichilismo è conseguibile solo mediante l'abbandono del linguaggio che testimonia l'"isolamento della terra" in una sorta di "lasciar essere l'essere", oppure nella "terra" stessa l'uomo può cogliere i frutti sapienti della meditazione e della potenza del legame con la tradizione?

Perché squalificare la dimensione religiosa come co-appartenente alle altre "follie" declinando qualsiasi invito alla riscoperta della ierofania come dimensione veritativa? Siamo forse di fronte, come dice Carrera, a una "mistica della deduzione" in cui tanto peso ha la deduzione, e poco la mistica?

Sarà Panikkar a contribuire maggiormente a un'apertura di senso che possa legare fede e filosofia.

3. La reazione di Panikkar all'impostazione severiniana

A fronte dell'assertività di Severino, Panikkar intende mostrare tutta la sua franca gratitudine verso lo spessore filosofico di volta in volta mostrato. Lungi dall'essere un affettato convenevole, il modo di congratularsi a vicenda con espressioni come

⁴⁸ E. Severino, *Educare al pensiero*, a cura di Sara Bignotti, Scholè, Brescia 2022 (seconda edizione ampliata), p. 105.

⁴⁹ A. Carrera, *Dalla Gioia alla Gloria. Severino e la mistica della deduzione*, cit., p. 98.

«finalmente un discorso filosofico! Congratulazioni»⁵⁰, da parte di Panikkar, oppure, nel caso di Severino: «è raro poter discutere con calma, e poi con una certa tonalità affettiva di fondo unificante»⁵¹, sono formule che travalicano la formalità e circoscrivono un perimetro armonioso, portatore di un filosofare condiviso nella profondità, seppur da due posizioni che presentano evidenti differenze.

Nonostante l'invito di Tarca a manifestare il terreno comune del loro pensiero lontano da quello "dominante", una volta scesi "in medias res", i due filosofi conquistano in modo crescente la libertà di porre sul tavolo della discussione le loro radicali differenze, ma senza divergenze; con tutta la loro specificità mantenuta viva, senza scadere nella ricerca viziosa del conflitto speculativo.

Sottolineiamo questo aspetto perché lo reputiamo cruciale nel prendere visione di un piano etico fondamentale: un confronto come quello svolto fra questi due eminenti pensatori non funge solo da appuntamento accademico che, in modo più o meno antiquario, vogliamo riportare alla memoria senza ulteriore scopo. Ciò che ci proponiamo è di mostrare come sul piano eminentemente teoretico, la qualità della proposta di ciascun filosofo trova dignità e volontà di approfondimento proprio perché stimolata da un pensiero differente, manifestantesi "in diretta". È il potere della maieutica che la filosofia greca, specificatamente platonica, ha sempre inteso mostrare, a interessare il nostro sguardo sulla cifra di un dialogo del genere.

Raimon Panikkar non può accettare sino in fondo alcuni specifici passaggi severiniani, e con brillante (e talvolta ironico) acume, seppure appunto con grande rispetto, non tarda ad esprimerlo⁵².

Ad esempio, nel caso delle primissime prese di distanza rispetto a pietre miliari del vocabolario severiniano: «è stata fatta questa costruzione: attenzione però che questi mulini a vento sono molto reali e a Don Chisciotte sembravano giganti»⁵³.

I "mulini a vento" severiniani che maggiormente occupano spazio nelle osservazioni di Panikkar sono: il concetto di follia; il linguaggio con cui si parla di tecnica; l'exasperazione del principio parmenideo. Nel nostro caso, vorremo individuare i lineamenti di certe tematiche con l'intenzione di focalizzarci sul tema della "fede" come principale direttrice dei nostri interessi.

Innanzitutto, Panikkar non può accettare il tono con cui Severino maneggia la parola "follia", consegnandola alla semantica delle posizioni illogiche:

«Vorrei ora domandare a Severino cosa intende per "follia", parola che trovo molto simpatica. Non sto pensando solo a Dostoevskij, ma anche ai "folli di Cristo e altre cose analoghe. Trovo

⁵⁰ R. Panikkar, E. Severino, *Parliamo della stessa realtà?*, cit., p. 19.

⁵¹ *Ivi*, p. 23.

⁵² Dice Panikkar: «Mi si dirà: allora non c'è dialogo possibile». Eppure, malgrado non sia possibile... Dialoghiamo! Io mi sento, sul serio, d'accordo con Severino, e sento che lui non può essere d'accordo con me, e qui c'è un divario. Bisogna superare questa contraddizione, non riducendo il pensiero al pensiero logico, al pensiero coerente. Questo lo aveva intuito anche la Grecia quando parlava dello *hieros gamos*, del matrimonio sacro tra conoscenza e amore», in *ivi*, pp. 22-23.

⁵³ *Ivi*, p. 20.

simpatica questa parola perché ritengo che rompa questa specie di razionalismo in cui la follia è sempre intesa come qualcosa di negativo, anzi di patologico. Per me, la follia sarebbe quasi un complimento»⁵⁴.

Il fatto che Panikkar intenda partire immediatamente con una messa in discussione della “follia” si iscrive in un quadro filosofico ben preciso. Non a caso egli sottolinea come tale abuso lessicale risenta di “una specie di razionalismo” che, fondamentale, si posiziona ben lontano dalla grande importanza rivestita dalla mistica nel pensiero panikkariano. Come specifica Luigi Villanova, per il filosofo catalano «non abbiamo alcun motivo d’identificare l’*on* del *logos* con l’*on* in quanto tale [...] Il corso del pensiero, di fatto, ha imboccato la direzione parmenidea, con il risultato che l’epistemologia diventa ontologia e la perfetta onto-logia arriva alla identificazione tra l’*on* e il *logos*, essere e pensiero»⁵⁵. Questo è uno dei punti di maggiore distanza con Severino. Nella produzione panikkariana si scorge sovente un audace parallelismo trinitario⁵⁶, secondo cui il “logos” è sì all’inizio, ma non è l’inizio stesso. Lo statuto ontologico dell’essere non può e non deve, in Panikkar, squalificare la dimensione del silenzio, origine e sviluppo di ogni mistica. Il principio, più che il verbo, è proprio il silenzio, «cioè il Padre da cui scaturisce la Parola, scrisse verso la fine del primo secolo il martire sant’Ignazio di Antiochia: il Dio uno si manifestò attraverso suo figlio Gesù Cristo, il quale è la sua Parola uscita dal silenzio»⁵⁷.

Se Severino denuncia a ogni piè sospinto l’alienazione dal precetto parmenideo lungo tutta la storia della filosofia, Panikkar, in alcuni passaggi chiave della sua produzione filosofica, sostiene esattamente il contrario. Da più di due millenni l’Occidente è ostaggio del dogma parmenideo: «negli ultimi ventisei secoli l’Occidente è vissuto nel fascino del principio di Parmenide. L’Essere si rivela nel Pensare e il Pensare ci rivela l’Essere [...] Benché il vero Parmenide scrivesse poesie con un linguaggio che non era parmenideo, la ricezione di Parmenide è stata ridotta alla formula Essere è Pensare, Pensare è Essere»⁵⁸.

Con queste basi, all’interno del dialogo con Severino, Panikkar esprime un punto di partenza ben diverso da Severino circa il problema del dominio della tecnica. Per Severino, essa si trova in assonanza con le filosofie del nostro tempo “nichilistiche”, poiché esse condividono con la tecnica la “morte di Dio”, a partire da cui l’agire dell’uomo non ha di fronte a sé limite alcuno. La filosofia contemporanea, mostrandosi come l’assoluta e rinnovata evidenza del divenire, dice Severino «benedice, autorizza la tecnica a procedere senza dover tener conto di nulla. Quel sottosuolo mostra l’impossibilità di ciò

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ Luigi Villanova, *Raimon Panikkar. Dal divino al sacro*, cit., p. 44.

⁵⁶ Cfr., R. Panikkar, *La pienezza dell’uomo. Una cristofania*, Jaca Book, Milano 1999.

⁵⁷ *Ivi*, p. 45. Si rimanda inoltre al passo: «Il silenzio dell’uomo, tuttavia, si incontra e si fonde con il silenzio di Dio. Il silenzio dell’uomo è un silenzio di consenso al silenzio di Dio [...] Il parlare del mistico è un parlare contro le parole, più parla e più si accorge di avere a disposizione una lingua morta, fatta di parole usurate», in M. Baldini, *Il linguaggio dei mistici*, Queriniana, Brescia 1986, pp. 90-91.

⁵⁸ R. Panikkar, *Pluralismo e interculturalità*, in *Culture e religioni in dialogo*, Tomo 1, Jaca Book Milano 2009, p. 199.

che sbarra la strada all'emancipazione della volontà di potenza della tecnica»⁵⁹. Ma è in questo specifico frangente che Panikkar ribalta la questione. È un passaggio del dialogo che necessita di essere citato per esteso:

«Se mi domandassero in questa sede un esempio del pensiero “strumentecnico”, direi che l'abbiamo appena sentito. Per me, malgrado tutti gli sforzi, l'amico Severino non è sfuggito al pensiero strumentale e ha utilizzato lo strumento della ragione per arrivare a tutte le sue conseguenze. Pensiero tecnico, quindi la ragione come uno strumento per arrivare all'intelligibilità [...] Ma chi ci ha detto che quello che “è” coincida con quello che si può dire? Chi ci dice dunque che la Realtà obbedisca al principio di non-contraddizione? Tale principio va rispettato dentro al suo campo, e il suo campo è quello della dizione, del dire. Principio di “contraddizione”, altrimenti tutto il discorso non ha senso. Ma non è contro l'Essere; l'Essere non è identico al logos, alla dizione, alla parola. Credo si possa esprimere razionalmente o irrazionalmente. Il mare sfugge, il mare è presente. A me non sfugge il mare: sta là e permette che mi tuffi in esso»⁶⁰.

In questo punto specifico del dialogo, Luigi Vero Tarca sente la necessità di specificare, per il pubblico filosofico, come questa visione del “mare” in Panikkar non possa trovare Severino d'accordo. Anche il mare deve essere compreso almeno da quella “rete” che consiste nel suo definirlo come “non catturato dalla rete”. È a quel punto che Panikkar si concede la tagliente battuta «soltanto che io non ho nessuna rete con cui andare a pescare!»⁶¹. Una battuta che, per quanto energica e godibile nel contesto dell'evento allora svoltosi, deve condurre noi, in questa sede, ad approfondire il pensiero di fondo entro cui si muove questa posizione del filosofo catalano.

Scendendo nel piano più profondo della speculazione panikkariana ci rendiamo conto di come l'ontologia di Severino, per quanto unitaria nella sua considerazione dell'eternità dell'essere, risenta, secondo gli schemi interpretativi di Panikkar, di un'eredità dualista. Quella “mistica della deduzione” di Severino cui ci si richiama testé citando Carrera, non è altro che un lascito della concezione dualistica del reale, per cui nella definizione dell'essere si necessita immediatamente di introdurre il nulla come pietra di paragone. A Panikkar non serve rinnegare la fede opponendole la verità dell'essere, perseguibile solo con il pensiero. Motivo per cui un concetto fondamentale della filosofia panikkariana

⁵⁹ R. Panikkar, E. Severino, *Parliamo della stessa realtà?*, cit., p. 26.

⁶⁰ *Ivi*, p. 27. Ciò non vuol dire che Panikkar non tratti con estrema serietà il tema della tecnocrazia, in rapporto alla secolarità. Si riporta inoltre il seguente passo: «oltre a essere geografica, la sua conquista è anche di carattere spirituale. Non possiamo fare astrazione da questa realtà ma dobbiamo oltrepassarla, perché ci conduce verso la catastrofe, ecologica, culturale e spirituale. Non si tratta di adottare un atteggiamento di confronto violento o dialettico con la tecnologia, che del resto sarebbe condannato allo scacco (i tecnocrati sono più potenti, e in genere più intelligenti) ma di una vera emancipazione dall'influsso della civiltà tecnologica sulla vita umana [...] Questa emancipazione non può realizzarsi che a partire da una seria conversione (metanoia) del mondo tecnologizzato, nel corso di una meditazione profonda sul disagio attuale dell'umanità», in R. Panikkar, *Secolarità sacra*, Tomo 1, Jaca Book, Milano 2020, pp. 169-170. In questo tema di fondo le convergenze con Severino risultano chiare. Ciò che invece rappresenta uno sviluppo differente consiste ovviamente nel fatto che questa “conversione”, per Panikkar, non può non tenere conto dell'importanza dell'elemento religioso in tutto il mondo come motore stesso, di questa conversione.

⁶¹ *Ivi*, p.33.

consiste nell'a-dualismo, ossia la visione *advaita*. Il concetto chiave di una posizione di questo tipo afferma che non è nulla di separato dal sacro, tutto ha una dimensione sacra⁶².

Risulta prezioso il contributo interpretativo di Carmelo Dotolo quando nota come «va colto l'approccio di R. Panikkar per il quale considerare le credenze come deficit dell'intelligenza sembra essere uno stratagemma tipico di una negligenza conoscitiva che preferisce il default del pregiudizio razionalistico»⁶³, laddove invece per il Nostro la fede assume un ruolo di totale incisività nella comprensione del reale. Essa non è leggibile secondo i canoni dell'illusione, sia sul piano ontologico che etico, perché come osserva ancora Dotolo «la risposta della fede in quanto atto diviene *Weltanschauung* che elabora la costruzione dello spazio comune, conducendo l'esperienza religiosa sul confine di una responsabilità che lotta contro ogni disumanizzazione»⁶⁴.

Una disumanizzazione che, per Panikkar, non si rintraccia solo nella cultura tecnocratica o eminentemente razionalista, ma anche nelle afasie di certi esistenzialismi, rei di porre al centro della considerazione filosofica la sfera sentimentale dell'uomo, lasciando vicoli ciechi alla trascendenza. Ne parla in un prezioso pamphlet dal titolo *La confidenza*:

«L'interesse che ha un certo esistenzialismo per tali temi ha fatto sì che di solito se ne accentuino gli aspetti prevalentemente negativi, come il disgusto, la nausea, l'odio, la vergogna, l'angoscia, l'indifferenza, tralasciando vibrazioni sentimentali eminentemente positive che invece non possono essere ignorate se si vuole pervenire a una comprensione integrale della natura umana [...] Nell'analisi esistenziale di quei sentimenti ci aspetteremmo di vedere un balzo verso la trascendenza, dato che in essi interviene un "altro" che li determina. Ma, continuando a fare esempi di valore assiologico negativo, si sfocia fatalmente in una concezione pessimistica, nichilistica (e in fondo atea) della nostra esistenza»⁶⁵.

In questo passaggio emerge chiaramente come sia naturale la presa di distanza di Panikkar dalle modalità in cui Severino approccia al tema della fede. Squalificare quest'ultima relegandola al rango delle "follie" che deviano rispetto all'autentica attenzione verso l'essere risente esso stesso di una retorica dell'insuccesso spirituale, di

⁶² «Il sacro, come reale, non appartiene all'ordine della soggettività (sarebbe superstizione), né a quello dell'oggettività (sarebbe magia). La realtà non è puramente soggettiva (è più di un'idea) e nemmeno meramente oggettiva (anche noi ne facciamo parte). L'esperienza del sacro supera le dicotomie letali e le schizofrenie spirituali; permette la realizzazione totale dell'essere umano, senza alienarlo dal mondo. Risponde all'insaziabile aspirazione dell'uomo verso l'unità e l'infinito, senza gettarlo in una confusione caotica e monista. È ovvio che questa concezione implica una cosmologia diversa da quella dominante [...] La sua cornice più naturale è la visione cosmoteandrica della realtà, in cui il sacro non è tutto, ma permea tutto», in R. Panikkar, *Secolarità sacra*, cit., pp. 41-42. Panikkar concepisce la realtà come cosmoteandrica, ossia come un complesso di relazioni fra cosmo, Dio e l'uomo. Per Panikkar non si costituisce dialogo se prima non si comprende l'altro (che questo altro sia la Terra, un altro uomo, o il divino) come interno a questa tripartizione del reale, in cui ognuno è intimamente coinvolto.

⁶³ C. Dotolo, *Universalità della fede e verità dell'umano*, in AA.VV., *Ritorno alla sorgente. Raimon Panikkar tra filosofia, teologia e missiologia*, a cura di Carmelo Dotolo e Gaetano Sabetta, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2019, p. 56.

⁶⁴ *Ivi*, p. 67.

⁶⁵ R. Panikkar, *La confidenza. Analisi di un sentimento*, Jaca Book, Milano 2013, p. 12.

una zona-limite in cui lo scacco dell'uomo è tutto a carico della fede e in cui invece, la razionalità deduttiva gode di un'impunita capacità testamentaria.

Panikkar considera più nichilistico proprio questo atteggiamento filosofico "retrattile", che non ha il *coraggio* della fede. Se Severino è stato il filosofo della Struttura Originaria, la filosofia panikkariana «è indirizzata all'apertura originaria», come dice Claudio Torrero, in cui viene tracciata una nuova via «pur snodandosi attraverso il multiforme scenario delle credenze così come si è configurato nei secoli e millenni, e senza mai prescindere da esse e dalla collocazione personale di ciascuno»⁶⁶. Motivo per cui uno dei meriti più grandi del Nostro consiste proprio nella pedissequa promozione del dialogo interculturale e interreligioso, in cui un valore principale che viene assunto a direttrice etica consiste nel dialogo "intrareligioso", ossia quella capacità di assumersi, da parte di ogni fede, il carico della propria tradizione nella stessa misura in cui risulta decisivo aprirsi al dialogo con altre forme di sacralità tradizionali⁶⁷.

Panikkar ci pone di fronte a una prospettiva di fede plurale - non di fede "al" plurale - che fornisce le coordinate teoretiche per non affidarsi alla sola verità dell'essere, ma anche alla verità degli esseri, perché

«il rapporto fra fede e comprensione non si basa sul fatto che la fede è così ben preparata che ha bisogno solo di cercare per trovare una comprensione coerente con i propri assunti. La fede è l'apertura esistenziale dell'Uomo a tutto ciò che egli non è [...] La fede implica comprensione, la comprensione implica fede»⁶⁸.

4. Conclusioni

Nel percorso che abbiamo svolto ci siamo concentrati sia sulla qualità del dialogo che sul suo "sottotesto", ossia andando a ricercare riferimenti bibliografici atti a chiarire le posizioni di Severino e Panikkar che si sono svolte spontaneamente.

L'interesse maggioritario di questo contributo è stato quello di favorire uno sguardo sul rapporto fra fede e filosofia interrogandoci sul terreno in cui posizioni indubbiamente diverse hanno goduto di un reciproco riconoscimento.

La suggestione che ha mosso il nostro contributo è consistita proprio nell'osservare una dinamica che possa promuovere un'etica del discorso filosofico, ossia che funga da esempio per i confronti di una comunità filosofica attuale che necessita di ritrovare la

⁶⁶ C. Torrero, *La via del pluralismo*, in AA.VV., *Ritorno alla sorgente*, cit., p. 30.

⁶⁷ «Va da sé che non tutti sono chiamati a una simile impresa, e che non tutti ne sono capaci. Oltre a una particolare forma mentale, essa presuppone forse una speciale galassia caratteriale e culturale che consente di sottoporsi a questa esperienza senza essere contaminati dall'esotismo, dall'esibizionismo o semplicemente da un intellettualismo forsennato. In una parola, c'è bisogno forse di una sorta di connaturalità per mettersi in questa avventura in maniera autentica. Lo ripeto: non si tratta di fare esperimenti né con la propria fede né con quella degli altri. La fede può solamente essere vissuta; ma viverla può richiedere talvolta di rischiarla per rimanerle fedele», in R. Panikkar, *Dialogo interculturale e interreligioso*, in *Culture e religioni in dialogo*, Tomo 2, Jaca Book, Milano 2013, p. 73.

⁶⁸ R. Panikkar, *Pensiero filosofico e teologico*, in *Filosofia e teologia*, tomo 2, Jaca Book, Milano 2020, p. 406.

“fatica del concetto” di hegeliana memoria unitamente a un rispetto e una profondità spirituale che non devono, invece, suscitare nessuna fatica.

Il riconoscimento, in questo senso, è un valore ben più fattuale e concreto di una vaga tolleranza, poiché con gli strumenti della franchezza e dell’ascolto riesce a superare i limiti di una staticità all’interno del proprio recinto teorico (o financo ideologico), favorendo inter-fertilizzazione ed emersione della grandezza del proprio retroterra tradizionale, proprio nella misura in cui è disposto al dialogo con altri saperi di pari intensità teoretica. Quando ci riferivamo, al termine dell’ultimo paragrafo, al valore di una verità plurale (e non “al” plurale) intendevamo proprio enfatizzare l’importanza del dialogo filosofico come comunione di spiriti dediti alla ricerca della “verità”, e non “delle verità”, in senso generico⁶⁹.

Uno squarcio come quello offerto, a nostro giudizio, ha posto le basi per un ripensamento della qualità del discorso filosofico per la contemporaneità. Un tempo in cui è urgente ripensare il senso della “domanda filosofica”, che non obliteri la dimensione della fede come se si trattasse di uno sfondo culturale anacronistico, ma che vi riconosca le coordinate già da sempre attive e per sempre valide che valgono per qualsiasi discorso sulla preziosità della vita: la testimonianza e la verità.

La filosofia “è un tramandare”, dice Marco Moschini, perché la verità «realmente invita quindi a un’esperienza di saggezza la quale si compie nella testimonianza di chi si ritrova continuamente in essa. L’unica prova di questa presenza è proprio questa testimonianza. Non sillogizzazioni, non abilità particolari, non estraneità alla ricerca del vero: questa è la suprema prova di vitalità del filosofare»⁷⁰. La vitalità di un filosofare che non vede la fede come un limite, ma come un ampliamento dell’orizzonte della domanda, che non è solo interrogazione sulla storia del pensiero, né autocompiacimento erudito, ma innanzitutto scoperta del sacro come dimensione interiore capace di vedere nel dialogo non solo un compito gradito fra studiosi, ma un momento di conoscenza del sé che può far bene agli altri, e viceversa un momento degli altri che può far bene al sé, perché, dice sempre Moschini:

«Tutti noi siamo qualcosa di più di ciò che appare di noi stessi; ciascuno di noi ha una biografia la quale non si presenta come cronaca stanca di eventi che ci sono occorsi, ma ciascuno di noi ha

⁶⁹ Sotto questa prospettiva, il Luigi Vero Tarca, oltre che avere il merito della promozione del dialogo fra Panikkar e Severino, offre anche uno spunto decisivo nel volume R. Madera, L.V. Tarca, *La filosofia come stile di vita. Introduzione alle pratiche filosofiche*, Paravia Bruno Mondadori Editore, Udine 2003: «La pratica filosofica compiuta consiste in una piena integrazione dell’esistenza personale con la vita comunitaria. Credo che cominci a diventare evidente come uno dei drammi della nostra vita politico-sociale consista nella scissione che sussiste fra la dimensione esistenziale-personale e quella strutturale-istituzionale. È a causa di questa scissione che tutti i tentativi di miglioramento si rovesciano nel proprio opposto; perché una trasformazione “buonista” dell’individuo che non prenda in considerazione il reale funzionamento del meccanismo oggettivo fa sì che le migliori intenzioni del singolo vengano “macinate” dal “tritacarne” in cui consiste un sistema che per principio prescinde, nel proprio funzionamento, dalle esigenze personali e dai valori etici», in *ivi*, p. 203.

⁷⁰ M. Moschini, *La domanda filosofica*, Editrice Carabba, Lanciano 2015, pp. 180-181.

una storia di vita nella quale potremmo e dovremmo rintracciare una sorta di “confessione di Dio riconosciuto come datore di ogni nostro dono, del meglio che c’è in noi»⁷¹.

Urge, forse, grazie anche a testimonianze di dialogo come quella affrontata in questa sede, un superamento del solo, e singolo, discorso filosofico, per ripristinare l’importanza del dialogo filosofico. Urge forse, per prendere spunto dall’operazione missiologica di Panikkar, una “missiologia ontologica”, un’etica della promozione della domanda radicale sull’essere come sorgente di vita e di senso che sappia ascoltare e ascoltarsi. Là dove il solo discorso divide, il dialogo condivide. In questo quadro la filosofia della religione può affermarsi come vettore dell’importanza dello spirito per l’epoca che viviamo, e non limitarsi solo a uno sguardo che plana sul vero dall’alto di un sapere depositato che non si dona.

L’importanza del dono e della reciprocità non sono solo concetti teorici ma guide per l’esperienza del sapere; sono lumi per contribuire alla permanenza della riflessione spirituale nello scenario di un mondo sempre più informato eppure sempre meno formato, che ha parallelamente scoperto una nuova e profana velocità nel dimenticare e nell’esperire una forma di solitudine che non ama la verità. Una solitudine senza mistica; un individualismo, per dirla sempre con Moschini, che «sta trasformando le nostre realtà nelle coabitazioni solitarie e nel tempo del solipsismo sistematico»⁷².

Alla luce di quanto detto, vorremmo concludere favorendo, grazie a Raimon Panikkar, uno sguardo in cui la fede possa non solo “difendersi”, ma proporsi come chiave di lettura per un vivere armonioso con la domanda sulla verità:

«Neppure Dio è un essere solitario [...] Chi non fa la scoperta del “tu” – che ovviamente non può essere fatta senza pensiero, senza amore, senza azione – perde l’opportunità di fare l’esperienza divina [...] Ecco perché quando uno si scopre il “tu” di Dio sperimenta Dio. E come tutti sanno solo quando si ama si scopre il tu. E il tu è pure il povero, è l’altro, il compagno, alcuni direbbero perfino il nemico: è il balzo verso la trascendenza che non spezza l’immanenza»⁷³.

⁷¹ M. Moschini, *Soste nel cammino. Considerazioni sull’esperienza di fede*, Editrice Carabba, Lanciano 2019, pp. 52-53.

⁷² *Ivi*, p. 121.

⁷³ R. Panikkar, *L’esperienza di Dio*, Editrice Queriniana, Brescia 1998, pp. 109-113.

Dalle *Briciole* alla *Malattia Mortale*. Spunti essenziali per una rilettura della filosoficità della fede in Kierkegaard

Mattia Loreti

University of Perugia, Italy

Abstract

This paper raises the question of the relationship between faith and philosophy in a classic like Kierkegaard. This is one of the central themes of Kierkegaardian reflection, especially in the mission of the "religious writer" who assumed the task of showing the radicality of the Faith with respect to any rational understanding. An attempt has been made to question this rigidity by trying to trace an internal dialogue to the *Philosophical Crumbs* and *The Sickness unto Death*, where the philosophical resource of the Faith has been emphasized in the synthetic oppositions of the *Crumbs*, and in the problem of the foundation of the self in the *The Sickness*. The intention, then, of such intervention is to try again, also starting from the rigid kierkegaardian exclusions, a profitable relationship between philosophy and faith, with Kierkegaard and beyond Kierkegaard itself, to re-propose the theme of an inevitable "philosophicity" of the faith.

Keywords

Kierkegaard; Faith and reason; Philosophy of faith; Disperation; Self.

Il rapporto tra fede e filosofia è uno dei temi centrali della monumentale opera kierkegaardiana, in cui il Danese non ha esitato ad evidenziare la radicalità del Cristianesimo e dell'impegno della Fede. Come è noto, il suo impegno di "scrittore cristiano" ha perorato l'irriducibilità del Cristianesimo di contro ad ogni sua razionalizzazione, anche e soprattutto accentuando il carattere paradossale e contraddittorio delle categorie cristiane rispetto all'intelletto umano, e alla filosofia come riflesso della sua indagine.

La distanza si può misurare proprio all'interno delle sue opere considerate più filosoficamente ateggate come le *Briciole di filosofia*⁷⁴, in cui emerge uno scarto che si approfondirà nella *Postilla conclusiva non scientifica alle "Briciole di filosofia"* nella fuorviante considerazione "oggettiva" della verità del cristianesimo.

*La Malattia mortale*⁷⁵ è il testo invece dove Kierkegaard si prodiga in una vera antropologia filosofica di grande acume riguardo al tema della disperazione. In questo testo

⁷⁴ S. Kierkegaard, *Briciole di Filosofia*, in *Le grandi opere filosofiche e teologiche*, a cura di C. Fabro, Bompiani, Milano 2013 (d'ora in poi *Briciole*).

⁷⁵ S. Kierkegaard, *La malattia mortale*, a cura di C. Fabro, SE, Milano 2008.

un tema perenne della filosofia torna ad intrecciarsi con l'esperienza religiosa e con la fede, secondo il taglio che il filosofo danese dona alla prospettiva della disperazione e della fondazione del sé.

Il dialogo selettivo proposto dalle *Briciole* alla *Malattia Mortale* vuole essere, allora, un tracciato ermeneutico interno per rileggere il rapporto tra filosofia e fede proprio a partire dal riavvicinamento, a tutta prima controverso, tra i due tesi – senza la pretesa di esaurirne il senso complessivo, né di fornirne una dettagliata analisi.

Sarà utile, allora, ritornare su alcuni passi di Kierkegaard dove tale rapporto emerge in modo più specifico, per poi instaurare un dialogo tra le due “occasioni” del pensiero del Danese, che forse possono dire qualcosa di più rispetto alla lettera, per ritessere a partire da Kierkegaard stesso, e oltre di lui, un rapporto meno conflittuale tra fede e filosofia.

1.1 La verità e i due insegnamenti

In apertura alle *Briciole* Kierkegaard introduce alla questione della verità e del suo insegnamento, materia di riflessione sviluppata successivamente nel testo, ma la cui portata è già alle spalle dell'interrogativo iniziale: «Fino a che punto può essere oggetto di insegnamento la verità?»⁷⁶. Infatti in esso si intrecciano le questioni che emergeranno nell'esposizione della “via socratica” e della “via cristiana” all'insegnamento, che presuppongono una ben precisa condizione di accesso alla verità. La domanda vuole prendere di petto il presupposto tacito che muove la speranza e gli sforzi dell'insegnamento: «Chiunque insegni qualcosa [...] lo fa sempre accettando un presupposto tacito: che chi ascolta sia nella condizione di comprendere e di apprendere»⁷⁷. L'interrogativo in apertura è il tentativo di delineare l'elemento trascendentale che condiziona l'instaurarsi del rapporto educativo tra l'allievo e il maestro, che coinvolge in una triangolazione ben specifica: la posizione del primo, lo statuto della verità nel suo rapporto e con l'allievo e con il maestro, e il ruolo del maestro stesso.

Rispondere attraverso la “via socratica” significa per Kierkegaard riprendere il problema della ricerca della verità e radicalizzare la soluzione della reminiscenza del *Menone* platonico. Infatti, posto che l'allievo abbia in sé la condizione per comprendere la verità, si delinea immediatamente il suo rapporto con essa: questa è già da sempre “in potenza” in esso, per cui egli solo storicamente e contingentemente deve raggiungerla. L'allievo, in altri termini, è già nella verità avendone la capacità di comprenderla; dovrà internarsi e realizzare tale potenzialità, che però di diritto è già presente.

Il maestro, allora, non può che socraticamente riconoscersi solo come un'occasione:

«A questo scopo Socrate aveva coraggio e prudenza abbastanza, non solo per se stesso ma anche per essere rispetto agli altri soltanto l'occasione, fossero anche i più ottusi. [...] Se questa è la situazione per insegnare la verità, allora il fatto che io l'ho saputa da Socrate o da Prodicò o da una

⁷⁶ S. Kierkegaard, *Briciole*, cit., p. 599.

⁷⁷ E. Rocca, *Kierkegaard*, Carocci, Roma 2012, p. 161.

servetta, mi può interessare soltanto dal punto di vista storico oppure, se sono entusiasta di Platone, dal punto di vista poetico»⁷⁸.

Parimenti il situarsi storico dell'apprendimento si riduce alla propria occasionalità, che si configura solo come momento propizio al riemergere della verità, ma non incidente su di essa; venendo riassorbito, nella sua portata, dall'eternità della verità già da sempre posseduta, seppur inconsapevolmente.

Ecco sintetizzata sul piano del rapporto uomo-uomo la via d'insegnamento come arte maieutica, la capacità di decentrarsi da parte del maestro, la cui personalità ed autorità nei confronti del vero si relativizza rispetto all'innescarsi della germinazione dell'apprendimento interiore: «è un dettaglio di second'ordine anche chi mi ha insegnato qualcosa; è stato lui o lei, ma avrebbe potuto altrettanto bene essere un altro; l'insostituibilità di quel determinato insegnante scompare, è stato solo "un'occasione" nel processo interiore, in fondo solipsistico, dell'apprendimento»⁷⁹.

A rigore, però, seppure il processo sembrerebbe tutto a vantaggio dell'allievo, il paradigma relazionale del rapporto allievo-maestro mantiene un'eminente reciprocità, dove tanto l'allievo ha nel maestro l'occasione del suo apprendimento, quanto il maestro deve all'allievo di diventare maestro, e di ricevere altrettanto da tale relazione. Si mostra perciò un aspetto della relazione rimasto in sordina nella focalizzazione sull'allievo, ossia quanto tra allievo e maestro ci sia un reciproco scambio di funzioni: «Fra uomo e uomo è questa la situazione più alta: il discepolo è l'occasione perché il maestro comprenda se stesso, e viceversa il maestro è l'occasione perché il discepolo comprende se stesso»⁸⁰.

Ma è possibile un altro paradigma d'insegnamento, che implicherebbe una ridiscussione della relazione tra allievo e maestro, della posizione dell'allievo di fronte alla verità, così come un nuovo statuto del maestro stesso in tale relazione triangolata?

Se così fosse si tratterebbe di tentare di pensare ciò che non può essere pensato. Infatti se le condizioni della nostra conoscenza determinano ciò che ci può essere insegnato - e se nessun insegnante può estendere "qualitativamente" tali limiti - non si tratterebbe, soltanto, di estendere le nostre conoscenze ampliando la materia del conosciuto - in quanto già potenzialmente conoscibile -, ma di «forzare quelle condizioni, per giungere a pensare ciò che va oltre le possibilità umane di pensare»⁸¹.

Qui il primo paradosso in cui una tale esigenza deve confrontarsi sul piano umano della ragione e dei suoi principi indifferibili; e cioè che se il pensiero vuole pensare ciò che gli sarebbe, di diritto, impensabile, di fatto, ci si troverebbe nella condizione in cui il pensiero verso l'impensabile rinnegherebbe se stesso e, al contempo, l'impensabile stesso: «Se davvero il pensiero potesse scoprire ciò che non può essere pensato, negherebbe sé stesso come pensiero, decretando la propria fine. Ma, e qui sta l'altro aspetto del paradosso, proprio questo il pensiero non può; se il pensiero potesse scoprire, cioè pensare, l'impensabile, lo

⁷⁸ S. Kierkegaard, *Briciole*, cit., p. 603.

⁷⁹ E. Rocca, *Kierkegaard*, cit., p. 163.

⁸⁰ S. Kierkegaard, *Briciole*, cit., p. 619.

⁸¹ E. Rocca, *Kierkegaard*, cit., p. 163.

avrebbe reso pensabile»⁸². Rimanendo nella via socratica - e cioè mantenendo che le condizioni del nostro conoscere sono ciò che orienta la nostra comprensione, e i limiti di ciò che ci può essere insegnato - il nostro “pensato” è il nostro “pensabile”; e anche quando di diritto ci si pone di fronte all’impensabile, in quanto pensato non si può, di fatto, non rivelarlo come già da sempre pensabile. Motivo per cui il pensiero non può annunciare il diverso da sé senza renderselo assimilabile.

Questo è il paradosso da cui parte la seconda via d’insegnamento che è la “via cristiana”, e che Climacus si propone di analizzare: nel sovvertimento della via socratica si può pensare un’alternativa che comprenda un maestro con l’autorità della verità, e che il momento dell’apprendimento non sia solo occasionale ma, evento decisivo, sia “il momento”?

L’alternativa da indagare prevede innanzitutto una nuova posizione di partenza per l’allievo. Socrate risolveva il paradosso menoniano con la nescienza temporanea destinata a capitolare di fronte alla reminiscenza, e con la conseguente posizione dell’allievo nella verità già da sempre; ora, rinunciando a tale risoluzione occorre considerare come il discepolo si trovi fuori dalla verità, sia appunto la non-verità. L’allievo si trova ad essere totalmente passivo di fronte ad essa, deve riceverla e non può farla riemergere dalla sua interiorità.

Di conseguenza muta anche il ruolo del maestro. Quest’ultimo deve essere in grado di portare ad esso la verità: «Se ora il discepolo deve ricevere la verità, allora bisogna che il maestro gliela porti; non solo, ma bisogna che gli dia anche la condizione per comprenderla»⁸³. Ma qui la figura del maestro non basta, nel senso che se egli fosse in grado non solo di insegnare ma anche di fornire la condizione per comprendere la verità, non assolverebbe solo al compito della formazione, bensì a quello ben più fondamentale della sua creazione: «Ma questo non è possibile ad alcun uomo: se ciò si potesse fare, dovrebbe essere per opera di Dio stesso»⁸⁴.

In questa nuova situazione il Maestro *sui generis*, che fornisce la verità e la condizione per comprenderla, non può essere che Dio; così come la posizione di partenza, come perdita delle condizioni di comprensione della verità, l’essere la non-verità da parte del discepolo, è la posizione del peccato⁸⁵, in quanto colpevole⁸⁶ dilapidazione della possibilità di comprendere la verità.

Il recupero della condizione non può essere nella disponibilità dell’uomo, ma deve essere un ritorno da parte di Dio a donare e la verità e la sua condizione; e allora il Maestro si fa: «*Salvatore*, poiché egli salva il discepolo dalla non-libertà [...]; *Redentore*, perché libera colui che s’era fatto prigioniero da se stesso», ma anche «un *Riconciliatore* il quale toglie

⁸² *Ivi*, p. 164.

⁸³ S. Kierkegaard, *Briciole*, cit., p. 607.

⁸⁴ *Ibidem*.

⁸⁵ *Ivi*, p. 609.

⁸⁶ Scrive Kierkegaard che il discepolo in quanto creato da Dio doveva aver avuto la condizione per comprendere la verità, e che ora la sua esterioresità alla verità non può essere né dovuta a Dio né tantomeno al caso, ma è l’esito di un suo responsabile sperpero: «La non-verità non è quindi esser fuori della verità, ma è essere polemicamente contro la verità, vale a dire [...] ch’egli ha spreco e spreca la condizione», in *ibidem*.

l'ira che grava sulla sua colpa»⁸⁷, così come sarà *Giudice* di un tale «deposito, di cui il fiduciario deve sempre dare conto»⁸⁸.

È questo il contesto in cui “il momento” diventa decisivo nella via cristiana, in cui nella risoluzione da parte di Dio di riempire la storia, vi è il fondamento della beatitudine eterna in un evento storico in cui “l’eternità inizia”⁸⁹. La dinamica del “momento” non ha allora gli attributi dell’occasionalità del momento socratico, ma dev’essere qualcosa di assoluto e di assolutamente decisivo:

«Un simile “momento” è di natura del tutto peculiare. Certo esso è breve e temporale, com’è ogni momento; è transeunte, com’è ogni momento; è passato, com’è ogni momento nel momento dopo. Eppure esso è il momento decisivo, eppure esso è riempito dall’eternità. Un momento siffatto deve allora avere un nome speciale: chiamiamolo la *pienezza dei tempi* (*Gal.*, 4,4)»⁹⁰.

Il discepolo dalla non-verità giunge alla verità e alle condizioni per comprenderla. Questo è il passaggio di una conversione che è una Rinascita, per cui l’uomo che riacquista una simile condizione è «un altro uomo di un’altra qualità»⁹¹, di un altro livello, tale che il suo stato precedente viene assimilato al non-essere, e tale passaggio al venire all’essere, in cui “rinasce” colui che era già nato:

«In quanto l'uomo era nella non-verità, e ora con la condizione riceve la verità, ecco che si opera in lui un mutamento, come dal non-essere all'essere. Ma questo passaggio dal non-essere all'essere è per l'appunto quello della nascita. Tuttavia colui che esiste, non può - è chiaro - nascere, e tuttavia egli nasce. Chiamiamo questo passaggio *Rinascita*, grazie a cui l'uomo viene al mondo una seconda volta»⁹².

1.2 Il progetto “poetico” dell’amore di Dio

Nella versione socratica si era visto come il maestro e l’allievo apportassero l’uno all’altro un guadagno nella comprensione di se stessi; ma la via cristiana implica anche un rovesciamento di tale dinamica: come considerare, infatti, un Maestro che non ha bisogno di comprendersi attraverso il proprio allievo? Cosa deve muovere l’instaurarsi di una relazione del genere quando alla base delle sue ragioni non vi può essere la suddetta reciprocità, stante anche la differenza radicale, tradotta dal peccato, tra Chi è la Verità e chi è la non-verità?

Questa riflessione dà lo spunto a Kierkegaard per riaffermare l’assolutezza del gesto d’amore di Dio verso l’uomo-allievo:

⁸⁷ *Ivi*, p. 611.

⁸⁸ *Ibidem*.

⁸⁹ *Ivi*, p. 669.

⁹⁰ *Ivi*, p. 613.

⁹¹ *Ibidem*.

⁹² *Ibidem*.

«Ma se Dio muove se stesso e non per bisogno, cos'è allora che lo muove se non l'amore? Perché questo non ha per l'appunto la soddisfazione del bisogno fuori di sé, ma in sé. [...] È per amore quindi che Dio si è deciso a questo passo fin dall'eternità; ma come il suo amore è la causa, parimenti l'amore deve essere il fine [...]. Bisogna allora che l'amore s'indirizzi al discepolo e il fine sia quello di guadagnarselo; perché solo nell'amore il diverso diventa uguale, solo nell'uguaglianza ovvero nell'unità c'è comprensione; ma senza la perfetta comprensione Dio non è il Maestro»⁹³.

Per Kierkegaard, l'amore di Dio sembrerebbe prendere la venatura tragica di un amore infelice fin dall'inizio, poiché Dio vuole rendersi comprensibile - questo il vero tormento dell'amore: non essere compresi⁹⁴ - senza distruggere la differenza dell'uomo da sé: «quest'amore è fundamentalmente infelice, perché essi son tanto dissimili l'uno dall'altro; e quel che sembra tanto facile, la possibilità cioè per Dio di farsi comprensibile, non è tanto facile, se Egli non deve annientare la differenza»⁹⁵.

Climacus di fronte a tale difficoltà introduce un "espediente poetico", per immaginare ipoteticamente in che modo tale unità possa realizzarsi. La prima ipotesi è l'elevazione dell'amato-uomo fino a consentirgli di dimenticarsi di se stesso, nel mostrarsi di Dio nella sua gloria, ma la preoccupazione di Dio è proprio nell'illusione in cui cadrebbe l'amato stesso di «credere di essere amato a cagione di quegli abiti»⁹⁶ di cui Dio stesso lo riveste. Un'unione, questa, che il Maestro non può realizzare per amore dell'amato, di cui Kierkegaard riassume il segreto del dolore di Dio nell'amore verso l'uomo:

«Chi comprese questa contraddizione del dolore: che il non rivelarsi è la morte dell'amore e che il rivelarsi è la morte dell'amato? O, quanto spesso l'anima degli uomini brama la potenza e la forza e col pensiero di continuo le cerca come se il loro conseguimento spiegasse ogni cosa, senza sospettare che in cielo non c'è soltanto gioia, ma anche dolore: quant'è duro infatti dover rifiutare al discepolo quel ch'egli desidera con tutta l'anima, e doverlo fare proprio perché egli è l'amato!»⁹⁷.

L'unione dovrà compiersi secondo un'altra via, che è quella dell'abbassamento dell'amante-Dio: l'Incarnazione di Dio in Cristo come quella forma di amore per cui Dio sceglie di essere realmente uomo, il più umile:

«Per poter realizzare l'unità con l'uomo, bisogna che Dio diventi uguale all'uomo. Così Egli apparirà uguale al più povero. Ma il più povero non è forse colui che deve servire agli altri? Quindi Dio si mostrerà in figura di servo (Fil., 2,7). [...] Essa è invece la sua vera figura: perché questa è l'insondabile essenza dell'amore, di voler essere [...] uguale all'amato»⁹⁸.

⁹³ *Ivi*, p. 621.

⁹⁴ «L'infelicità non consiste nel fatto che gli amanti non riescono a unirsi, ma nel fatto che non possono comprendersi a vicenda. [...] Quell'infinito profondo dolore appartiene essenzialmente all'uomo superiore, perché lui soltanto comprende nello stesso tempo l'incomprensione: appartiene in fondo soltanto a Dio, perché nessun rapporto umano può offrire un'analogia valida», in *ivi*, p. 623.

⁹⁵ *Ibidem*.

⁹⁶ *Ivi*, p. 629.

⁹⁷ *Ibidem*.

⁹⁸ *Ivi*, p. 631.

È per questo che Dio non assunse l'“abito” dell'uomo, ma tutta la sofferenza, la fame, la sete e persino l'abbandono nella morte come il più povero degli uomini; a tanto obbliga la libertà della purezza dell'amore:

«Qualsiasi altra rivelazione sarebbe per l'amore un inganno, perché si dovrebbe o compiere un mutamento nel discepolo (ma l'amore non muta l'amato, ma se stesso) e nascondergli che ciò era necessario, oppure con imperdonabile leggerezza continuare a ignorare che ogni comprensione non era che illusione (è questa la non-verità del paganesimo). Ogni altra rivelazione sarebbe per l'amore di Dio un inganno»⁹⁹.

1.3 Il “plagio più spregevole”

Ora quella che veniva presentata come un'ipotesi poetica si rivela, nelle intenzioni kierkegaardiane, come un'indiretta critica all'impostazione stessa del suo saggio. Climacus si rivolge da sé (per bocca di un oppositore immaginario) l'accusa di non essere il vero autore della soluzione poetica, frutto di un'ipotesi immaginaria, che egli stesso ha presentato; il suo infatti è il “plagio più spregevole”. Perché?

Perché questo è plagiare il progetto di Dio, come se fosse un progetto “pensabile” dall'uomo stesso. La radicalità del Cristianesimo è tale che può essere assunta solo *ex post* come un progetto criticamente discutibile da parte della ragione umana – seppur mai raggiungibile dalle sue ragioni – e solo a patto di obliarne il vero Autore, ossia Dio:

«è stato per questo che tu hai qualificata la mia condotta per il plagio più spregevole, perché il mio furto non è stato fatto a un uomo, né al genere umano, ma perché l'ho fatto a Dio; oppure, prescindendo da questa faccenda del furto che sarebbe bestemmia, anche se io non sono che un uomo singolo, anzi un ladro spregevole, ecco che mi son dato l'aria di essere Dio!»¹⁰⁰

Il fatto che Dio voglia farsi uguale all'uomo è il pensiero “meraviglioso e abietto”¹⁰¹ allo stesso tempo che l'uomo non può nemmeno concepire, sia nel senso che non può sorgere da esso, sia nel senso che non può intenderlo fino in fondo; l'uomo che pur pensasse Dio uguale all'uomo stesso non potrebbe però pensare l'abiezione del Dio che si immagina uomo, abiezione che, al contempo, come atto d'amore di Dio è il pensiero del “miracolo più bello”:

«l'uomo avrebbe potuto arrivare a immaginare l'eguaglianza dell'uomo con Dio o l'eguaglianza di Dio con l'uomo; ma come potrebbe immaginare che Dio ha immaginato se stesso uguale all'uomo? Se Dio non ne ha dato nessun segno, come potrebbe venire in mente all'uomo che il Dio benedetto ha bisogno di lui? Certo, questo è il pensiero più abietto, o piuttosto un pensiero così abietto non poteva sorgere in lui, anche se - quando Dio gliel'ha affidato - protestasse, prostrato in adorazione: quest'idea non è mai sorta nel mio cuore (I Cor., 2, 9) e io trovo che è quest'idea il miracolo più bello. Eccoci ora, così, ambedue davanti al miracolo, il cui solenne silenzio non può essere turbato dalle nostre chiacchiere umane sul mio è tuo, la cui veneranda parola soverchia infinitamente le umane contese sul mio e tuo: allora perdonami se ho avuto la stranezza di scriverlo. È stato un errore, e quel

⁹⁹ *Ivi*, p. 633.

¹⁰⁰ *Ivi*, p. 637

¹⁰¹ E. Rocca, *Kierkegaard*, cit., p. 177.

che ho scritto poeticamente e troppo diverso da ogni poema umano, così che non è affatto una composizione poetica, ma un *miracolo*»¹⁰².

La critica e l'accusa alla considerazione dell'amore di Dio e dell'Incarnazione come un progetto ipotizzabile dal pensiero umano è l'esplicitazione dell'intenzione performativa di Kierkegaard nei riguardi del lettore: rendere manifesto come la considerazione della via cristiana come progetto di pensiero, come qualcosa di pensabile ed ipotizzabile dall'intelletto umano con le sue forze sia un'illusione e un'assurdità, qualcosa che esso stesso, si ribadisce, non può concepire in nessuno dei due sensi. La sua radicalità non può essere trattata secondo le categorie della razionalità umana, che può solo involgere in contraddizioni ed aporie di fronte ad essa; non solo, Kierkegaard mostra infatti come l'intelletto e l'immaginazione umana non possano nemmeno porsi il problema stesso del cristianesimo come "loro" ipotesi:

«La paradossalità delle *Briciole filosofiche* è che la via cristiana è presentata come un progetto di pensiero» per cui «il fatto che la via cristiana sia esprimibile come un progetto *umano* di pensiero finisce per smentire la possibilità di avere un altro modello oltre a quello socratico. [...] / Di qui la necessità di negare al tempo stesso che la via cristiana sia un progetto umano di pensiero»¹⁰³.

Questo è il non esplicito alla base del testo kierkegaardiano, che il Danese riprende anche nella conclusione della "Morale" delle Briciole:

«Il progetto di questo saggio porta al di là della posizione socratica, come si può vedere a ogni punto. Se poi esso sia più vero della posizione socratica questa è un'altra questione, che non si può decidere in un baleno, poiché qui si è assunto un organo nuovo: la fede; e un nuovo presupposto: la coscienza del peccato; e una nuova decisione: il "momento"; e un nuovo maestro: Dio nel tempo. Senza di essi mai avrei osato in verità far visita per avere illustrazioni da quell'ironista ammirato per millenni, al quale, come nessuno, neppure io mi avvicino senza sentirmi battere il cuore dall'entusiasmo? Ma pretendere di andare al di là di Socrate, quando in fondo si dicono le stesse cose di lui, e soltanto meno bene di lui, questo almeno non è affatto socratico»¹⁰⁴.

L'ultima frase indica il naufragio a cui sono destinati i tentativi di ricondurre la posizione cristiana nelle categorie della naturale razionalità umana: andare al di là di Socrate «quando in fondo si dicono le stesse cose di lui» sta a significare tentare di superare l'orizzonte della sua posizione mantenendo le stesse condizionalità e gli stessi "strumenti" razionali, non riformati dalla e per la rinascita della Fede. Ecco allora che la filosofia come indagine razionale deve rassegnarsi ad indicare lo scarto, la differenza della proposta radicale del cristianesimo; differenza però che non può, ancora una volta, essere costruita o riconosciuta da essa stessa nella sua autonomia, ma è l'esito di una ricettività che ne manifesta la passività di fronte alla prospettiva cristiana. La sua originaria estraneità al paradosso deve condurla

¹⁰² S. Kierkegaard, *Briciole*, cit., p. 637.

¹⁰³ E. Rocca, *Kierkegaard*, cit., p. 175-176.

¹⁰⁴ S. Kierkegaard, *Briciole*, cit., p. 743.

al riconoscimento del suo declino per affidarsi ad una nuova “sensibilità”, ad un nuovo “organo”: l’occhio della Fede che ha per oggetto il paradosso¹⁰⁵.

Occorre però chiarire il significato che Kierkegaard attribuisce al termine “organo” in riferimento alla fede. Questa non potrà mai essere un possesso dell’uomo, come una capacità acquisita nella comprensione pacifica della sua funzione. La metafora dell’organo dovrebbe specificare come il nuovo organo sia sempre sulla soglia del rigetto, in quanto rispetto alla razionalità e al procedere intellettuale dell’uomo rimane essa stessa sempre paradossale:

«questo organo donato non può naturalizzarsi in una facoltà percettiva, conoscitiva o pratica, naturale o sovrannaturale, che diventi *possesso* dell’essere umano. [...] / La fede non solo riconosce nella differenza assoluta il paradosso assoluto, ma riconosce sé stessa come assolutamente paradossale, solo così può “essere felice nel suo rapporto” al paradosso»¹⁰⁶.

Così ancora una volta Kierkegaard marca la distinzione tra la fede e l’intelletto, che si deve rendere inefficace al fine della “comprensione” della fede (genitivo soggettivo); riaffermando la distanza che filosofia e fede mantengono rispetto alla posizione cristiana.

Il testo kierkegaardiano si presenta allora come una costruzione che internamente preme alla propria implosione: pensare il cristianesimo come un progetto di pensiero non fa che denunciare l’inadeguatezza delle categorie umane a tale compito, e più profondamente come non possa nemmeno presentarglisi come una sua considerazione ipotetica:

«Proprio presentando il cristianesimo come progetto di pensiero, Kierkegaard mostra con estremo coraggio concettuale l’aporeticità di una *filosofia* del cristianesimo, quella che fin dall’annotazione del 1835 cercava. Di essa non si può dare un sistema coerente, solo briciole. [...] Le briciole sono allora proprio le aporie di un cristianesimo *pensato*»¹⁰⁷.

Il “cristianesimo pensato” viene messo alle strette di fronte alla radicalità del Cristianesimo stesso, che tradisce l’impossibilità di ricondurlo alle proprie esigenze intellettuali. Solo la Fede come “felice passione” opera un sodalizio felice tra l’intelletto e il paradosso che consiste nel reciproco riconoscimento della propria differenza, ma soprattutto della destituzione dell’intelletto stesso di fronte alla sua incomprendimento manifesta del paradosso. E se il cristianesimo non può che imporsi all’uomo come il paradosso assoluto, l’intelletto non può che ridursi all’abbandono alla “sensibilità” della Fede, pena il permanere del suo scrupolo intellettualistico e riaffermarsi a scapito di essa, portando all’infelice esito dello scandalo.

¹⁰⁵ «Come ciò avvenga, l’abbiamo già mostrato: avviene quando l’intelletto e il paradosso s’incontrano felicemente nel “momento”, quando l’intelletto si mette in disparte e il paradosso si abbandona da se stesso; e il terzo momento in cui questo avviene [...], è quella felice passione alla quale ora vogliamo dare un nome, anche se non è proprio il nome quel che più c’interessa in questa faccenda. La chiameremo: *Fede*», *ivi*, p. 671.

¹⁰⁶ E. Rocca, *Kierkegaard*, cit., p. 172.

¹⁰⁷ *Ivi*, p. 178, corsivo mio.

2.1 *La malattia per la morte: la disperazione*

In quest'opera il "cristiano straordinario" Anti-Climacus presenta in seno all'esperienza religiosa un problema squisitamente filosofico: l'originarietà e la fondazione del sé. *L'incipit* mette subito in chiaro le prime determinazioni da cui parte il testo: «L'uomo è spirito. Ma che cos'è lo spirito? Lo spirito è il sé. Ma che cos'è il sé? Il sé è un rapporto che si rapporta a sé stesso, oppure è questo nel rapporto: che il rapporto si rapporta a sé stesso: il sé non è il rapporto, ma che il rapporto si rapporta a sé stesso»¹⁰⁸. L'uomo è un rapporto che si rapporta a se stesso, è ciò che fa di egli un sé, ma prima di rapportarsi a sé vi è già un rapporto che non può essere considerato l'io come spirito nel suo movimento di riflessione, infatti: «L'uomo è una sintesi d'infinito e di finito, di tempo ed eternità, di possibilità e necessità, insomma una sintesi. Una sintesi è un rapporto tra due principi. Visto così l'uomo non è ancora un io»¹⁰⁹.

Il nocciolo del discorso riguarda la datità di questo rapporto, ma soprattutto il porsi originario del movimento di riflessione del rapportarsi; le opzioni per Kierkegaard sono due: «Un tale rapporto che si rapporta a se stesso, un io, o deve essere posto da sé o deve essere stato posto da un altro»¹¹⁰. Le forme della disperazione ruotano intorno a queste due alternative: disperatamente voler essere se stessi, dove il sé vorrebbe farsi autosufficiente, originario; o disperatamente non voler essere se stesso, dove il sé si rinnega insieme con l'alterità insita nella propria costituzione.

2.2 *Le due forme della disperazione propria*

Questo è in gioco nella disperazione nella sua forma compiuta, che Kierkegaard esamina minuziosamente - anche dal punto di vista psicologico - dopo aver passato in rassegna le forme della disperazione che originano dalla sproporzione di uno dei due poli che costituiscono il rapporto, dell'infinito rispetto al finito, e viceversa, o della possibilità rispetto alla necessità, e viceversa.

La disperazione "matura", invece, accompagnata da una progressiva consapevolezza di sé e della disperazione ha, come detto, due forme: una di esse consiste nella disperazione di "non voler essere se stessi", che Kierkegaard battezza come "disperazione della debolezza". Quest'ultima passa dal disperare di se stessi in quanto vittime delle avversità del mondo, fino alla disperazione "della" propria debolezza, mortificandosi nella consapevolezza del proprio valore eterno, culminando infine nell'affascinante figura del "taciturno", che si lacera per la propria condizione e al contempo se ne compiace, chiudendosi ad ogni rapporto comunicativo¹¹¹ che possa tradire il suo segreto, maturando il pensiero del suicidio come forma di estrema chiusura e segretezza della propria lacerazione interiore.

¹⁰⁸ S. Kierkegaard, *La malattia mortale*, cit., p. 17.

¹⁰⁹ *Ibidem*.

¹¹⁰ *Ibidem*.

¹¹¹ Sui significati del silenzio in Kierkegaard si rimanda a E. Rocca, *Il silenzio*, in *Tra estetica e teologia. Studi kierkegaardiani*, Edizioni ETS, Pisa 2004.

La forma però più potenziata della disperazione, anche quella più grave, è la disperazione di “voler essere se stessi”, dove assume la forma della “disperazione dell’ostinazione” e “per ostinazione”. Qui si assiste ad una progressiva presa di coscienza del sé nella sua eternità, corrispondente alla consapevolezza di doversi confrontare con Dio. L’ostinazione è infatti caratterizzata da un esplicito rifiuto di ogni legame che possa imporsi come superiore in quanto fondante; il sé vuole “creare” se stesso, vuole imporsi come il suo unico padrone. Quest’ultima forma ha il suo apice nella figura del “demoniaco”, colui che non osa nemmeno ricevere aiuto da Dio, ma anzi vuole assumere tutto il suo tormento senza dipendere da altro:

«L’origine del demoniaco è spesso la seguente. Un io che disperatamente vuol essere se stesso geme per qualche difetto penoso che ormai non si può togliere e separare dal suo io concreto. Proprio su questo tormento egli concreta tutta la sua passione, che finalmente diventa una frenesia demoniaca. Ora anche se Dio nel cielo e tutti gli angeli venissero in suo aiuto; no, ora egli non vuole più, ora è troppo tardi; una volta avrebbe dato volentieri tutto per sbarazzarsi di quel tormento, ma lo si è fatto aspettare troppo e ora il tempo è passato; ora preferisce infuriare contro tutto, essere colui ch’è maltrattato da tutto il mondo, dall’esistenza»¹¹².

Nella sua spirale progressiva di ipertrofia dell’io agonisticamente in lotta con Dio - quasi al limite di un personaggio dostoevskijano – il demoniaco non desidera più recidere il legame con il proprio fondamento ma, al contrario, porsi come prova contro quel “mediocre scrittore”¹¹³ del Creatore, argomento contro la bontà dell’esistere e di Dio:

«crede ribellandosi contro tutta l’esistenza, di aver ottenuto una prova contro l’esistenza, una prova contro la bontà dell’esistenza. L’individuo disperato crede di essere lui stesso questa prova, ed è ciò ch’egli vuol essere; vuol essere se stesso, essere se stesso nel suo tormento per potere, con questo tormento, protestare contro tutta l’esistenza»¹¹⁴.

Il demoniaco come massima espressione della malattia, perciò, ha un esito paradossale, poiché, nel suo assumersi come prova contro Dio e l’esistenza, implicitamente riconosce la propria derivazione da Lui: denunciare la scrittura di uno scrittore mediocre è pur sempre una sovra-scrittura, mai una scrittura originaria. Il demoniaco nel suo titanismo portato agli estremi non fa che riaffermare la già da sempre limitata ipertrofia del proprio sé; per cui al culmine della disperazione, nella forma del disperatamente voler essere se stessi, Kierkegaard non può che ritrovare il rifiuto fondamentale di ciò che si ha da essere e che si è da sempre, facendo collassare lo stesso sé che pretendeva la propria absolutezza, e confermando come «disperare di sé, voler disperatamente sbarazzarsi di se stesso, è la formula per ogni disperazione, così che la seconda forma della disperazione, disperatamente voler essere se stesso, può essere risolto nella prima: disperatamente non voler essere se stesso»¹¹⁵.

¹¹² S. Kierkegaard, *La malattia mortale*, cit., p. 69.

¹¹³ *Ivi*, p. 71.

¹¹⁴ *Ibidem*.

¹¹⁵ *Ivi*, p. 23.

2.3 La disperazione come peccato e la fede antidoto della disperazione

Nella seconda parte del testo Kierkegaard identifica la disperazione con il peccato, dando di quest'ultimo delle determinazioni molto precise. Innanzitutto la sua definizione compiuta: «il peccato è che l'uomo, dopo aver saputo per mezzo di una rivelazione divina che cosa è il peccato, davanti a Dio o disperatamente non voler essere se stesso, o disperatamente voler essere se stesso»¹¹⁶. Il peccato perciò si caratterizza proprio per la sua "positività": il peccato non è negazione, ma è una posizione, è una risoluzione fondamentale davanti a Dio, che consiste nel permanervi. Non è, perciò, l'atto in quanto negativo, non è una discontinuità in una condizione neutra, anzi al contrario «il singolo peccato nuovo è soltanto un sintomo dello stato del peccato il quale è veramente peccato»¹¹⁷.

Ma il contrario del peccato in senso assoluto è la Fede¹¹⁸; e la Fede consiste nella risoluzione stessa della disperazione che è il peccato: «la formula per lo stato in cui non c'è nessuna disperazione: cioè nel rapportarsi a se stesso e volendo essere se stesso l'io si fonda, trasparente, nella potenza che l'ha posto. E questa formula, come spesso si è ricordato, è la definizione della fede»¹¹⁹.

La Fede, come si è già visto nelle *Briciole*, è una rinascita dell'uomo stesso paragonabile al passaggio dal non-essere all'essere, che rende capaci di credere e non scandalizzarsi di fronte al paradosso del Cristianesimo. È al contempo la condizione della comprensione della verità e della consapevolezza di essere nella non-verità, e cioè nel peccato; ed è anche la vittoria sulla malattia universale della disperazione. E se la disperazione poneva la questione della posizione del sé bisognerà riconoscere, a partire da Kierkegaard e oltre Kierkegaard, alla Fede una risorsa "anche" filosofica riguardo al problema della fondazione del sé nel riconoscimento del legame ontologico tra il principiato e il Principio, di cui la "malattia mortale" ha mostrato come non se ne possa trascurare la "presenza"; suggerendo implicitamente la filosoficità di un pensiero rinnovato dalla rinascita nella Fede. Sarà possibile allora, diversamente dalle *Briciole* ma anche in una certa continuità, concepire positivamente non solo l'assurdità di un "cristianesimo pensato", ma soprattutto la fecondità di un "Cristianesimo pensante", in cui anche il pensiero filosofico possa prosperare nella Fede?

È grazie ad essa ed in essa che l'uomo può dirsi un sé che ritrova il suo fondamento, che riesce ad assumersi la responsabilità di voler essere se stesso autenticamente nel riconoscimento della potenza che lo pone; è solo nella Fede che l'uomo riesce a superare la scissione tra sé e l'esistenza, tra sé e il Principio, elevandosi oltre la minuta prospettiva dell'io che non accetta altri padroni e vuole farsi assoluto, ma che non riesce a recidere quel legame

¹¹⁶ *Ivi*, p. 92.

¹¹⁷ *Ivi*, p. 104.

¹¹⁸ «Ma molto spesso è sfuggito agli uomini che il contrario del peccato non è affatto la virtù. [...] No, il contrario del peccato è la fede, come si dice nella Lettera ai Romani: "Tutto ciò che non è dalla fede è peccato" (*Rom*, 14, 23). Questa è una delle determinazioni più decisive per tutto il cristianesimo: che il contrario del peccato non è la virtù, ma la fede», in *ivi*, p. 80.

¹¹⁹ *Ivi*, p. 124.

con Colui dal quale vorrebbe slegarsi, ricadendo in un esistenzialismo umanistico abitato dal tormento cosmico per la propria derivazione; polemico contro il mondo e l'esistenza, in un'ostinata guerriglia con Colui da cui voleva invece emanciparsi, finisce in una lotta senza possibilità di successo.

Bisogna parimenti prendere le distanze da chi ha considerato la disperazione come una surrettizia dimostrazione¹²⁰ dell'esistenza di Dio a partire dalla non-autosufficienza dell'uomo in quanto finito; dove la Fede non potrebbe che configurarsi solamente come una ragionevole risoluzione esito di una necessità logica. La situazione è completamente opposta: nella Fede non vi sono problemi e prove ma solo, se si vuole, argomenti "della" Fede di un'autoevidenza che esclude qualsiasi analisi razionale (che si porrebbe esteriormente, al di fuori della Fede stessa), espressione della sua nuova *ratio*, irriducibile al calcolo delle dimostrazioni logiche¹²¹. Una *ratio* che innegabilmente rappresenta la possibilità di innalzarsi oltre l'umano, in senso stretto, oltre lo scandalizzarsi della sua intellettualità che lo renderebbe incapace di recuperarsi nella consistenza del legame che lo fonda.

Quello che si è tentato di tracciare all'interno dell'opera di Kierkegaard è un piccolo sentiero alla ricerca di una rilettura del rapporto tra fede e filosofia nel pensiero nel Danese. Una rilettura che cerca, invece di marcare la profonda differenza tra filosofia e fede, di reimpostare il loro dialogo notando, anche nelle determinazioni così rigide come quelle kierkegaardiane, alcuni spunti per una collaborazione che implica certamente discontinuità qualitativa, ma non un'esclusione fondamentale. Si vorrebbe perciò interpretare quella rinascita dell'uomo già nato, attraverso la Fede, come "anche" una riforma del proprio pensare oltre l'umano stesso. La Fede come passione felice che rinnova l'esistenza non può che riflettersi anche in una metamorfosi qualitativa della razionalità, nei cui limiti, per Kierkegaard, si muoveva l'indagine filosofica; e allora nel licenziarsi da sé dell'intelletto si potrebbe vedere non l'abbandono dell'*intelligere tout court*, ma l'imprimersi di una *ratio* irriducibile alla ragione umana, una *ratio* che manifesta l'occhio della fede, metafora che introduce il *novum* di un *intellectus fidei* che rende conto della rinascita intera dell'uomo

¹²⁰ Per un quadro di tale interpretazione da parte dei critici si rimanda a P. Lübcke, "Aver posto se stesso o essere stato posto da un altro", in E. Rocca (a cura di), *Søren Kierkegaard. L'essere umano come rapporto. Omaggio a Umberto Regina*, Morcelliana, Brescia 2008, pp. 73-88.

¹²¹ D'altronde Kierkegaard sembra chiaro anche nelle *Briciole* riguardo a chi intendesse intraprendere la dimostrazione dell'esistenza di Dio: «Se nel momento in cui comincia la dimostrazione è egualmente indeciso se Dio esiste o non esiste, allora egli certamente non dimostra; e se codesta è la situazione all'inizio, costui non arriverà mai a incominciare, in parte per il timore di non riuscire poiché Dio forse non esiste, e in parte perché non ha nulla con cui incominciare», in S. Kierkegaard, *Briciole*, cit., p. 649; a richiamare la condizionalità della Fede per sbarrare la strada ad ogni tentativo dimostrativo. Se si vuole, nessuna "prova" conclude "alla" esistenza di Dio, ma semmai "dalla" esistenza di Dio, che è il punto di partenza delle Fede; per cui «Colui perciò che vuol dimostrare l'esistenza di Dio [...], costui dimostra, in mancanza d'altro, qualcosa che spesso non ha neppure bisogno di essere dimostrata e in ogni caso non è mai meglio provata», in *ivi*, p. 647. Kierkegaard richiama qui la figura dell'insipiente, a testimonianza della stoltezza dell'intelletto che impedisce il dissolvimento del problema della prova, e che tanto più rende manifesta la stoltezza di chi nega Dio su tali basi: «Perché è lo stolto che dice nel suo cuore: non esiste Dio (Sal., 14, 1; 53, 2)», in *ibidem*.

nella Fede. E allora se una filosofia del cristianesimo o della fede, intesa come analisi critico-razionale delle categorie del cristianesimo, è un'umanizzazione della radicalità del cristianesimo stesso, si potrebbe però considerare la proficuità di una filosofia *della fede e del cristianesimo*, ove il rinnovamento totale del Singolo, che essi impongono, consti di una riqualificazione del pensare stesso, dove il ricusarsi dell'intelletto di fronte al paradosso sia l'avvenimento di un nuovo *intelligere*?

Questo consentirebbe di non precludere alla riflessione filosofica quel Dio in quanto Principio che non si limiti però al "dio dei filosofi"; come anche di riaffermare, nella filosofia stessa, non solo l'esercizio di una razionalità umana, ma la sua appartenenza e la sua destinazione verso una *σοφία* che impone un'emendazione del proprio pensare come esito di una riqualificazione che, con le parole di Kierkegaard, è un rinascere del già nato nella Fede, che prescrive nella propria "autopsia"¹²² un intendimento sostanziato da essa stessa.

¹²² L'espressione è di Kierkegaard: cfr., *ivi*, cit., pp. 731, 685.

La giuridicità nell'intuizione cattolica del mondo e la decisione sovrana in Carl Schmitt¹²³

Carmelo Meazza

University of Sassari, Italy

Abstract

In this study, we aim to revisit the articulation of the question of state of exception as it appears in Carl Schmitt's works, starting from the juvenile text *Römischer Katholizismus und politische Form* (Roman Catholicism and political form), to then analyze some texts on the concept of sovereignty.

Keywords

Schmitt; Catholicism; State of exception; Sovereignty.

1. In un saggio molto celebre Schmitt ritiene che il modo più radicale per interrogare un ordinamento giuridico sia quello di portarsi al suo bordo più estremo. Questo bordo estremo è *lo stato di eccezione*. Pochi altri concetti della scienza giuridica risultano così male interpretati e sovrainterpretati come questa nozione di *eccezionalità*. Incomincerei col dire, molto rapidamente, che lo stato di eccezione non va confuso con i momenti di eccezione o di emergenza previsti nella maggior parte degli ordinamenti giuridici. Questo per una ragione non sempre compresa tra gli interpreti. Interpreti soprattutto, va detto, in ambito filosofico.

Lo stato di eccezione non appartiene cioè alla medesima decisione con cui una regola ordinaria può essere sospesa. Non è semplicemente un'eccezione alla regola e non implica semplicemente la *connaturalità* che stringe insieme una regola e la sua disapplicazione. Lo stato di eccezione incrocia naturalmente l'eccezione per cui una norma può sempre essere sospesa nella sua vigenza, ma non si può dire che il suo *potere* sia il medesimo. Ripeto, non si può dire che il potere o – forse possiamo dire – la sua *potenza* sia la medesima.

Come si ripete tante volte, la decisione assoluta a cui richiama Schmitt sta dentro e fuori l'ordinamento giuridico, per questo incrocia il potere di sospensione proprio ad un ordinamento. Tuttavia, il *fuori* che qui è in questione, questo *fuori* dall'ordinamento, non è il fuori visto a partire dalla vigenza di un ordinamento. Stiamo attenti, perché questo è un punto delicato e fragile.

¹²³ Relazione proposta al laboratorio di filosofia politica organizzato dalla Sezione Universitaria di Sassari della SFI a Sassari il 25 maggio 2023 sul tema: *La critica del moderno in Carl Schmitt*.

Il *fuori* visto nella prospettiva o nella vigenza di un ordinamento, infatti, è sempre il *caos*. Il *caos* è l'ombra che un dispositivo giuridico proietta fuori di sé insieme a una certa immagine di inizialità e consistenza che alimenta la sua forma ideologica.

2. La *decisione* di Schmitt ha invece un *fuori* che non è relativo all'ordinamento in quanto tale, non è la sua proiezione retrospettiva, non è il caos. In questo senso, provo a dirlo rallentando un po', la decisione sovrana, la decisione in uno stato di eccezione appare in un certo senso assoluta rispetto all'ordinamento, ma non assoluta rispetto alla *situazione*. In questo senso uno stato d'eccezione va sempre inscritto in una *situazione* e questa *situazione* non si può mai descrivere con l'ideologia che un ordinamento proietta come suo *inizio* e come suo *fuori*. Questa *situazione* ha un raggio più ampio rispetto al cerchio che si chiude intorno all'ordinamento vigente. Questo spiega perché per Schmitt in uno stato d'eccezione non scompare affatto la natura di una certa giuridicità pur venendo meno la sua natura di un ordinamento. Anzi è proprio lo stato d'eccezione a rivelare in modo chiaro che la dimensione del diritto non esaurisce né satura il carattere di un ordinamento.

Questa decisione sovrana, dunque, non si porge sul *caos*. Non sarebbe una decisione in uno stato di eccezione se la sua interfaccia fosse la *caoticità*. In questo senso non si comprende questa decisione ricorrendo alla categoria dell'*arbitrio* o anche del semplice *volere*.

La decisione sovrana di uno stato di eccezione comporta un *volere* aderente a una certa situazionalità. Questa decisione non arbitraria e non semplicemente voluta si muove in ciò che dovremmo nominare come ambito *antecedente* la forma del diritto, si esprime cioè nella *situazione* che *permane* al di là della caduta dell'ordinamento vigente. La sua forza, la dimensione della sua giuridicità, sta nell'attraversare il caos come effetto della caduta della vigenza dell'ordinamento a partire però dalla stabilità della situazione antecedente. Al di là del caos c'è sempre una *normalità* in cui il diritto è, in un certo senso, anticipato, in cui la decisione si trova iscritta ed è solo per questo che essa può concorrere a ciò che Schmitt chiama, con una espressione non sempre bene compresa, «situazione media omogenea»¹²⁴. Se non si determina una *situazione media omogenea* non può restituirsi una nuova norma generale cioè una nuova vigenza ordinamentale. Questa *situazione media* sta per così dire al limite o al confine tra la situazione antecedente che il caos non ha mai intaccato essenzialmente e la nuova normatività. Il presupposto teorico decisivo Schmitt lo esprime in questo modo: «Ogni norma generale richiede una strutturazione normale dei rapporti di vita, sui quali essa di fatto deve trovare applicazione e che essa sottomette alla propria regolamentazione normativa»¹²⁵.

Questa affermazione è conseguente al principio per il quale nessuna norma è applicabile al caos.

¹²⁴ C. Schmitt, *Definizione della sovranità*, in *Le categorie del politico*, a cura di G. Miglio e P. Schiera, Il Mulino, Bologna 2019, p. 39.

¹²⁵ *Ibidem*.

3. Poniamoci ora questa domanda: sarebbe possibile circoscrivere una sfera non politico-giuridica, in un certo senso metagiuridica, in Schmitt? Qualcosa che istituirebbe un relativo campo di indifferenza e persino di resistenza al momento politico-giuridico, al *momento* in cui un popolo si rende politico nella forma, ad esempio, dell'identità nazionale? In qualche modo resistente alla logica in fondo metastorica dell'amico-nemico? Una sfera che tuttavia nel corso della modernità si sarebbe quasi prosciugata e resa remota sotto la pressione enorme degli apparati della statualità e ancora di più delle ideologie che ne hanno sostenuto la effettualità?

Si tratta di un insieme di domande che sarebbe un errore, per un interprete attento, risolvere troppo affrettatamente. Ora, c'è un testo che queste domande le attraversa diagonalmente e che forse è restato troppo ai margini delle interpretazioni complessive del suo pensiero filosofico-politico.

Si tratta del volumetto dal titolo *Cattolicesimo romano e forma politica*¹²⁶.

Forse, lo dico con prudenza, non si comprendono in modo adeguato le tesi principali di Schmidt sul teologico-politico se i passaggi essenziali di questo testo rimangono in ombra o fuor campo.

Diciamo pure che non è facile per un giurista, ma anche un filosofo, seguire le scansioni teoriche di questo testo. Non solo perché il suo lessico è ricoperto di molti strati di polvere fino a rendere alcune espressioni torbide e remote, ma soprattutto perché questo testo richiede una competenza teologica assai accurata, non facile da reperire tra filosofi e giuristi.

In questo testo si delineano alcuni dei tratti tipici del moderno. Questi tratti tipici, ben scolpiti da Schmidt, sarebbero però attenuati nella loro portata se non si comprendesse ciò che lui chiama «l'inconcepibile potenza politica del cattolicesimo romano»¹²⁷.

Il moderno di cui qui Schmitt traccia i lineamenti sarebbe incomprendibile al di fuori della paura davanti «all'inconcepibile potenza». Ora, uno dei tratti costitutivi di questa *potenza* sarebbe una speciale duttilità rispetto alle forme costitutive del politico. Essa non si identifica con l'ordinamento proprio al politico e, proprio per questo, può al contempo adattarsi e sottrarsi. La sua modalità di esistenza resta accanto, qualche volta in attrito, delle volte in alleanza e sostegno, in ogni caso, in una certa indifferenza, e trascorre, sopravvive e perdura oltre gli ordinamenti storico-politici.

4. Questa potenza si deve associare per Schmitt a uno dei caratteri fondamentali di questa intuizione del mondo, cioè al suo tratto di universalismo. Evidentemente se c'è qualcosa verso cui il moderno reagisce con spavento è proprio questo *universalismo*, forse la linea di tensione di maggiore attrito con un percorso storico che tende alla delimitazione dei confini. Questo universalismo non può che trovarsi in attrito con la *localizzazione* nazionale del

¹²⁶ C. Schmitt, *Cattolicesimo romano e forma politica*, tr. it. e cura di C. Galli, Giuffrè Editore, 1986.

¹²⁷ *Ivi*, p. 31.

popolo. Se la nazione è il momento della caratura politica di un popolo, il momento in cui la singolarità di un popolo entra nella sfera del politico, l'universalismo di cui il cattolico esprimerebbe l'intuizione, accade invece sul lato del sito singolare di un popolo. Come se un intimo legame, una speciale immanenza stringesse insieme, nello stesso sito di esistenza, la singolarità in cui un popolo si pone nella storicità e il principio formale del religioso cattolico. Come se il cattolico avesse questo tratto di intensa focalizzazione rispetto ad altre esperienze del religioso: una maggiore aderenza al momento in cui un popolo resiste o non si conclude pienamente nell'istanza del politico. Il carattere di questa peculiarità viene definita da Schmitt in modo certamente inconsueto: si tratterebbe egli dice del *principio di rappresentazione*.

Occorrerebbe indagare a fondo questo principio poiché non solo esso contrassegna l'esperienza dell'universalismo, ma fa reazione, forse la più potente reazione, all'ordine tecnico-economico. Con questa implicazione evidentemente: se il politico non si riduce completamente a funzione di questa inclinazione tardo-moderna dell'esperienza tecnico-economica è perché, in qualche modo, conserva una risorsa in questo retroterra del legame tra popolo e universalismo. Nella risorsa di questa implicazione si determina una *formalità* che, per così dire, sorvola senza lasciarsi implicare dalle polarità o dal dualismo che connotano l'epoca moderna del mondo occidentale.

Schmitt lo chiama dualismo radicale e caratterizzerebbe ogni ambito dell'epoca presente pur presentandosi in varie configurazioni. Il centro vitale di questo dualismo si animerebbe di un particolare concetto di natura. In questo schema bipolare la natura si assume come il *barbarico* o il *selvaggio*. Nel senso però di qualcosa che non avrebbe in sé alcuna forma propria, quindi per un verso inviolabile ed estranea in questa sua informalità e dall'altra già sempre predisposta alla forma. Già sempre predisposta a una *totalizzazione*.

5. Schmitt lascia comprendere che in questa nozione molto antica si innesta l'ideologia moderna di lavoro produttivo o di lavoro industriale, a sua volta associato a una certa idea protestante di vocazione o asceti intramondana. In queste linee dominanti della civilizzazione europea si affermano una polarità e un dualismo in cui la nozione della *terra* immanente all'universalismo resta nello sfondo. Qualcosa quindi in cui la *forma* non è sotto l'ipoteca della produzione e del lavoro, qualcosa che non ricava dal lavoro produttivo e, forse, potremmo aggiungere, dal semplice circolo dei bisogni, il suo *canone* fondamentale.

Si tratta di una *natura* fuori dallo schema polare barbarico o selvaggio e artificio. In questa intuizione cattolica *natura* e *ratio* sono una unità. In questa unità tutto ciò che viene edificato non si sovrappone alla terra come un artificio, ma appare come una sua espressione. La forma è fedele alla terra, è fedele a quella unità di *natura* e *ratio* in cui la *terra* esiste.

Per questo, secondo Schmitt, dove si è diffusa questa universalità il paesaggio restituisce in vario modo una forma che fa resistenza alla polarità e al dualismo della civilizzazione tecnico-politica.

Non c'è tempo qui per discutere la precisione teologica di questa indagine di Schmidt. Diciamo la sua raffinata competenza teologica. Alcuni aspetti però devono essere evidenziati rapidamente.

In questa intuizione ed esperienza del mondo si pratica, secondo Schmitt, una «specifica superiorità formale nei confronti della materia della vita umana»¹²⁸. Si tratta di una peculiarità formale che consente una adesione speciale a ciò che Agamben chiamerebbe *nuda vita*. Una adesione con un suo incremento di pienezza e al contempo il presidio di una razionalità al più alto livello di elaborazione. Si tratta del principio di rappresentazione a cui abbiamo già fatto cenno, che costituisce una resistenza tenace al pensiero tecno-economico. Una resistenza al dominio tecno-economico. Al rilancio e l'alleanza interna tra sviluppo tecnico-scientifico ed espansione delle forze del mercato.

La peculiarità formale che aderisce alla *nuda vita* istituisce, per così dire, un piano di sussistenza che non si annulla con il piano delle antitesi con cui avanza la civilizzazione del moderno.

La *formalità* non vive della tensione tra *forma* e *materia*, così come non prevede un salto o un di livello tra natura e artificio, non si può dire, in altri termini, che, per l'intuizione cattolica del mondo, l'umano inauguri un dislivello ontologico e stabilisca una tensione polare tra cultura e natura o tra artificio e natura. Non c'è in questa intuizione del mondo una *ontologia dell'insussistenza*.

In Schmitt prevale qui la memoria tomista di una forma che, prima ancora di costituire l'atto di sussistenza d'essere di qualcosa, istituisce l'atto di un parteciparsi o spaziarsi dell'essere in comune. Ma non posso insistere su questo.

6. La peculiarità di questa forma resta ancora incompresa però se non se ne illustra la sua tipicità giuridica. In un passo rapidissimo Schmidt scrive che i politici e i giuristi sono emarginati dalla civilizzazione tecno-economica. La ratio tecno-economica evidentemente non si concilia con la *ratio* del politico e del giuridico. L'ideologia con cui elabora il proprio primato fa del politico e del giuridico un proprio semplice correlato strumentale oppure una resistenza da sopprimere.

Occorre però precisare un punto importante: la giuridicità che qui è in questione non si ricomprende del tutto nella tensione amico-nemico. Il politico e il giuridico che sono messi a margine dalla tecno-economia si chiariscono a vicenda, si tratta cioè di una politica che resta inattiva senza l'istituzione di una giuridicità e di una giuridicità che assume in quanto tale valore politico.

Ciò che la tecno-economia respinge ai margini è un nesso di politicità e giuridicità che proprio l'intuizione del mondo aveva saputo esprimere. Questa esperienza del mondo dunque propone e afferma una formalità d'altro ordine rispetto a quella economico-produttiva. Una formalità capace di imprimersi nella singolarità di un paesaggio, di una città, nell'idioma delle singolarità di un popolo, e di celebrare tutto questo come la trama

¹²⁸ *Ivi*, p. 43.

interna di un ordinamento comune. Si tratta di una teo/ontologia che non si alimenta del principio della differenza ontologica, che non si alimenta di una ontologia dell'insussistenza.

7. Rileggiamo ora alcuni celebri e commentatissimi testi e passaggi di Schmidt lasciando nello sfondo questo testo giovanile.

Dopo aver insistito sull'appartenenza a pieno titolo dell'eccezione alla scienza giuridica Schmitt scrive: «L'eccezione è ciò che non è riconducibile; essa si sottrae all'ipotesi generale, ma nello stesso tempo rende palese in assoluta purezza un elemento formale specificamente giuridico: la decisione»¹²⁹. L'eccezione va dunque inclusa nella sfera della giuridicità e conseguentemente occorre includervi a pieno titolo il momento della *decisione*.

La norma giuridica prende la sua positività, assume la forza della vigenza, in un momento che non ha ancora positività e non ha ancora vigenza, una inizialità che non risponde al comando di un imperativo legale. La legge è sospesa in *un fuori legge*. Una legge *fuori legge* che non cesserà di animare il corpo giuridico, il quale ne conserva la traccia permanente inscrevendo quasi sempre nel proprio stesso statuto la possibilità di una qualche forma di autosospensione eccezionale.

Si tratta però di una traccia per certi versi equivoca poiché l'eccezione sovrana, quell'eccezione in cui si mostra il tratto dirimente della decisione, non va confusa con l'emergenza con cui un ordinamento può prevedere la sua autosospensione.

L'eccezione e la decisione in essa possibile non obbediscono a una regola giuridica e, tuttavia, proprio per questo rivelano ciò che è istitutivo o costituente la forza di un ordinamento. Schmitt lo scrive in questo passo, forse troppo breve: «Nella sua forma assoluta il caso d'eccezione si verifica solo allorché si deve creare la situazione nella quale possano avere efficacia norme giuridiche»¹³⁰.

Vi è dunque una relazione tra *eccezione* e *situazione*. Una eccezione senza situazione non avrebbe forza costituente. La forza costituente sta in una combinazione singolare di eccezione e situazione, momenti in qualche modo sovrapponibili ma distinti.

8. Evidentemente, non sempre il crollo di un ordinamento lascia aperto un campo in cui eccezione e situazione si richiamano a vicenda. Se la *decisione* rientra nella fero della giuridicità è proprio per questa interna implicazione tra *eccezione* e *situazione*. Poco più avanti Schmitt scrive: «Non esiste alcuna norma che sia applicabile al caos»¹³¹. Anche questo passaggio è di grande concentrazione e sintesi. Eppure, ha una dirompenza che meriterebbe di essere subito evidenziata.

¹²⁹ C. Schmitt, *Definizione della sovranità*, in *Le categorie del politico*, cit., p. 39.

¹³⁰ *Ivi*, p. 39.

¹³¹ *Ibidem*.

Potremmo dire che non vi sia Hobbes in questo passaggio. Il caos non ha niente in sé, anche quando è portato al limite *dell'essere per la morte*, al limite estremo della paura per la vita, che sia capace di generare il miracolo di una composizione.

La forza di un ordinamento giuridico non può contare sulla transustanziazione del caos in ordine, né il caos ha in sé la massa critica necessaria per offrire la necessità della forma né una forma può trovare in sé la potenza formale in cui si esercita. Il nesso tra *eccezione* e *situazione*, dunque, non ripete lo schema hobbesiano della sovranità.

Nessuna norma, dunque, è applicabile al caos.

È proprio l'*eccezione* che per Schmidt rende evidente l'impossibilità di coniugare il caos con la norma. Rivela questa impossibilità proprio nel con/tempo in cui l'*eccezione* è in relazione con la *situazione*. Ricordiamo il passo citato: c'è caso di eccezione se si crea la *situazione*. Una situazione che il caos non sovrasta. Se il caos dovesse prendere il sopravvento non vi sarebbe caso d'*eccezione* e decisione sovrana. Per comprendere meglio questa *situazionalità* in un certo senso antenormativa occorre riprendere gli orientamenti impliciti in questo passo, anch'esso quasi fugace: «Ogni norma generale richiede una strutturazione normale dei rapporti di vita, sui quali essa di fatto deve trovare applicazione»¹³².

Questa strutturazione normale ripete in modo più esplicito la *situazione* con cui la decisione ha a che fare. Spiega che una norma generale che non trovasse un qualche orientamento in questa strutturazione normale, cioè in questa situazione che emerge nel campo dell'*eccezione*, che proprio l'*eccezione* può rendere ancora più manifesta, non dispiegherebbe la forza giuridica nel diritto. Metterebbe a rischio la stessa giuridicità della norma, la sua vigenza. Questa strutturazione normale non è dunque il caos senza norma. È piuttosto una *normalità* senza la quale la norma del diritto fa fatica ad applicarsi. Parafrasando un po' Schmidt potremmo dire: fa fatica ad applicarsi e deve supplire a questo con un supplemento di forza, con un supplemento di formalizzazione nei due sensi in cui questo si può esprimere, o come eccesso di totalizzazione mediante il limite estremo di uno stato d'*eccezione* nel comando assoluto e arbitrario, oppure mediante il regime inerte della totalizzazione giuridica, il suo eccesso normativo.

9. Ecco, dunque, un punto decisivo e dirimente, provo a cadenzarlo lentamente: Tanto più è remota questa *normalità* o *situazione* tanto più un ordinamento giuridico riceve la sua vigenza dalla pura forza. L'*eccezione* si traduce come sovranità d'*arbitrio* o come *arbitrio* sovrano. L'elemento della forza prende il sopravvento sulla potenza della situazione.

Con questa conseguenza molto seria: un ordinamento sospeso nell'*eccezione* arbitraria è come se non avesse l'energia del *katechon*. Se pensiamo il *katechon* anche come quell'energia storica che *rallenta* il declino di un ordinamento. Minore è il rapporto tra decisione e situazione maggiore è il carico di violenza nichilistica che si imprime in un ordinamento. Maggiore è questa violenza minore è la durata storica dell'ordinamento

¹³² *Ibidem*.

politico. Secondo un principio che Schmidt ha scolpito con un passaggio che in fondo meriterebbe un'attenzione speciale per il suo carattere di cardinalità teorica: «Nessun sistema politico può durare, anche soltanto per una generazione, con la sola tecnica della conservazione del potere»¹³³.

Si tratta in fondo di un bilancio dell'esito di Weimar e si tratta di una proiezione verso il destino del politico in Occidente.

L'ipotesi che mi sentirei di proporre è la seguente: forse Schmitt doveva verificare che il piano della situazione della *normalità* antegiuridica di cui parla nei suoi testi giovanili e che sono oggetto dei commenti più diffusi, sarebbe stato sempre più sormontato e avrebbero fatto sempre meno resistenza alle *potenze del caos*. Fino al punto che lo stesso stato di eccezione si sarebbe sempre più polarizzato nella reciprocità propulsiva tra *caos* e *formalizzazione nichilistica*.

L'ordinamento giuridico avrebbe sempre più fatto ricorso allo stato di eccezione dove la sovranità non può che sporgersi o nei limiti dell'arbitrio e dell'emergenzialità permanente, oppure alla totalità della giuridificazione e al culto della normatività giuridica.

In queste linee di coerenza allora si può affermare che Weimar è anche il fallimento o comunque uno scacco di questo saggio giovanile di Schmitt sullo stato di eccezione. Più che esserne la conferma, come qualche volta si è detto, ne costituisce piuttosto la smentita.

10. Proprio l'esito di Weimar, dunque, mostra il fallimento del nesso tra ordinamento del diritto e *situazione*. Nel punto di quiete la decisione sovrana non è in grado di trovare orientamento nel disfaccimento dell'antegiuridico. La surroga o il supplemento che riempie il vuoto ontologico con l'idea mitica di nazione, nazionalità, razza, non può che alimentare la barbarie della formalità politica. Forse Schmidt comprende, tra vari mimetismi e accenti diversi, con una lucidità sorprendente che, nonostante le apparenze, il sito politico dell'Occidente sarebbe entrato nell'epoca in cui la crisi dell'ordinamento statale, la sua instabilità essenziale, sarebbe stata la marca prevalente. La crisi diventa il coefficiente di un sistema politico giuridico che non trova più nella *situazione* il campo di potenza in cui rallentare il deperimento della sua vigenza. Quel deperimento che è inscritto nel fatto che la forma della giuridicità ha la sua origine e la sua genesi in una lesione ontologica. Una lesione ontologica di cui la *misura* è proprio quella *normalità* della strutturazione di cui Schmitt scrive nel testo a cui ci siamo riferiti.

È probabile che nel corso degli anni trenta Schmitt possa essersi trovato sul punto di dubitare di una presenza, anche solo residuale o remota, del principio di *rappresentazione*. Ciò che stava accadendo non era solo il collasso delle democrazie in relazione alle potenze dissociative dell'epoca borghese e del tempo della tecno-scienza, non si rivelava solo l'ingenuità di ancorare la giuridicità alla pura normatività. Ciò che poteva apparire in atto era la totale emarginazione di ogni resistenza alla forma del nichilismo politico. L'esito che sembrava consolidarsi era l'arbitrio sovrano, lo stato d'eccezione, la mobilitazione

¹³³ *Ivi*, p. 44.

permanente su un lato e sull'altro lato della crisi la pura estensione del principio della procedura, altro modalità del nichilismo della forma, l'altra modalità dell'istanza di una totalizzazione.

Weimar scolpisce questa insegna sul potere costituzionale: l'ordinamento giuridico non è in grado di ordinare la guerra civile immanente del conflitto sociale. L'ordinamento costituzionale democratico non regge la tensione interna tra potere costituente e potere costituito, l'esito scorre su una doppia possibilità in diverso modo catastrofica: o l'eccesso del potere costituente come eccezione sovrana, quindi reazione o rivoluzione come sovversione dell'ordine costituito, oppure diradazione della distinzione tra potere costituente e potere costituito fino all'ipertrofia del normativismo giuridico, fino alla paralisi delle iperburocrazie.

11. Non a caso sarà l'esito di Weimar a rimandare naturalmente Schmidt verso una ripresa della visione originaria di Hobbes. Ricordiamo rapidamente questo manifesto fondativo del politico moderno.

Tra caos e inizio della statualità non si trova una corrispondenza originaria. Come si sa, in Hobbes tra le forme della dissoluzione e la forma pura della edificazione non c'è transizione diretta, non c'è il principio di una dialettica, c'è piuttosto una sorta di una transustanziazione. L'ordine dello stato proviene certo dalle passioni degli uomini, è una costruzione dell'umano, e tuttavia comporta una sorta di supplemento di eccezione, quasi un miracolo, una inizialità che eccede l'ordine di quelle passioni, si autoinveste di una eccezione trascendentale rispetto al caos. Si tratta di un vero e proprio trapasso.

Di un trapasso che non è detto riesca. Non è detto che il caos nel suo momento autodisruttivo, nel punto in cui tocca il limite stesso del morire o dell'annientamento, per contraccolpo, possa trovare ordine nella forma di ordinamento sovrano.

L'alchimia degli elementi non è scontata. Il trapasso resta sempre in bilico sempre sul punto di essere trascinato verso il basso delle passioni di distruzione. Occorre che su quel caos che non ha alcuna situazione pregiuridica, si installi una protesi, una sovrannatura, che faccia esattamente ciò che la grazia compiva sulla volontà nell'epoca precedente, con la differenza che la grazia non violava la natura su cui si poggiava, mentre qui la statualità si poggia sul vivente con la medesima esteriorità con cui un supplemento tecnico diventa la protesi di un corpo vivente. Il trapasso dunque non è naturale, così come per le medesime ragioni il caos sarà sempre imminente e minaccioso sotto la copertura delle forze sovrane.

Si tratta del supplemento tecnico e meccanico. Occorre cioè l'energia autonoma di una meccanica, la forza inerziale di un meccanismo perché questo supplemento abbia durata e resista al caos imminente. Il secolo di Hobbes, come si sa, aveva celebrato e ammirato la potenza dei meccanismi, la durata meccanica di un movimento rispetto all'entropia che scava la vita vivente.

Il meccanismo si concilia, deve conciliarsi, con una decisione o una certa volontà di volere, che sottraendosi alla dissipazione, sollevandosi su se stessa, possa caricare la macchina, possa determinare la sua meccanica.

Il meccanismo non funziona senza animazione, senza un certo soffio sovrano. D'altra parte, il soffio sovrano, la sua decisione resta sospesa in una possibile regressione, troppo sospesa alla propria eccezione, nella propria initialità, per garantire la durata. Occorre che il terrore in cui avviene il cambio di stato tra il caos e l'ordine si consolidi in un principio di inerzia, appunto in un meccanismo che in cui la volontà sovrana possa trovare consistenza e durata. Da un lato la meccanica della statualità si sostiene dalla spinta e forza iniziale, dall'altra la lascia persistere nel nuovo Leviatano insieme dio macchina e uomo. Questa nuova persona giuridica deve conservare nel suo scopo quella iniziale energia di fusione, deve conservare e anche celare il pericolo a cui resta esposto, il caos che continua a minacciarlo. Ora, stiamo attenti, non si spiega questa immagine del politico con cui la modernità europea elabora se stessa, al di fuori di una ontologia scavata dall'inconsistenza, esito di una ontologia debole. Esito estremo della dissociazione avvenuta ormai su vari piano tra il teologico e l'ontologico. Hobbes esprime con la massima coerenza e la massima energia questa dissociazione e questa dissipazione.

12. Si potrebbe dire che l'*istante* temporale sia il coefficiente di quella insussistenza ontologica in cui il moderno elabora una delle sue linee di forza più influenti e durature. Sarà il centro o il punto di vortice in cui un campo trascendentale affida alla temporalità la sua potenza costituente. Sarà perfettamente continuo con i due analoghi con cui il campo del politico e il campo del metafisico moderno si riscontrano a vicenda: l'insussistenza caotica della materia sociale e l'insussistenza caotica del reale ridotto a mera impressione. Le due figure sono sovrapponibili e marcano di una speciale tipicità il moderno europeo-occidentale. Non sono le uniche naturalmente, tuttavia, questa ontologia dell'insussistenza è la figura teorica più omogenea all'espansione della civiltà economica politica del capitale. La più corrispondente agli effetti enormi di dissociazione permanente che essa promuove.

Se guardiamo, molto rapidamente, alle sceneggiature concettuali della filosofia, si potrebbe dire che sia l'*istante* temporale a caricarsi di tutto il peso di una ontologia totalmente dissociata da un'immagine del mondo segnata da una teo/ontologia. È l'*istante* temporale che diventa il coefficiente di quella insussistenza ontologica in cui il moderno elabora una delle sue linee di forza più influenti e durature. Sarà infatti il tempo-istante che cercherà di garantire il trapasso dall'insussistenza alla sussistenza, il centro o il punto di vertice in cui un campo trascendentale diventa potere costituente. Potere costituente senza situazione ante/normativa. Condizione di possibilità dell'esistente.

Due immagini teoriche sono più che analoghe in questo quadro: l'insussistenza caotica della materia sociale e l'insussistenza caotica del reale ridotto a mera impressione. Le due figure sono sovrapponibili e segnano di una speciale tipicità il moderno europeo occidentale. Entrambe richiedono una formalizzazione che non può che scadere in una totalizzazione.

La pratica della cattiva metafisica conosce questa legge quando pratica la logica del fondamento. Tanto più una fondazione fissa la stabilità di una totalizzazione tanto più è sul punto di precipitare nel suo vortice. L'imperativo metafisico per eccellenza, infatti, non è mai il puro principio di presenza, non è mai riducibile alla presentazione di una presenza, ma consiste piuttosto nella polarità che inaugura. Una presenza fissata nel suo principio, stabilizzata nel suo istante presente non fa che sprofondare nel suo venire meno. Il quale, a sua volta, non è l'eversione della pura presenzialità né è piuttosto il complemento in cui si tende e si dispiega la potenza formale di una totalizzazione.

Nel momento in cui l'ultima teologia politica di Hegel si rivela inadeguata, nel momento in cui nessuna dialettica del negativo garantisce il trapasso dall'economico al politico, una ontologia dell'insussistenza ricompare, con modelli aggiornati, ma con la medesima matrice di fondo. Una matrice che presuppone una radicale dissociazione tra il teologico e il politico. Una ontologia dell'insussistenza torna a costituire l'esito, per certi versi tragico, di questa dissociazione.

Anzi, occorre fissare bene questo quadro di riferimento: una ontologia dell'insussistenza non solo accomuna la formalizzazione del politico alla formalizzazione di un campo trascendentale, ma, anche, per quanto possa apparire controintuitivo, abbraccia, nella medesima coerenza per la quale un istante temporale appare sempre dislocato nel passato e nel futuro, le figure dell'utopico.

13. La visione utopica, almeno in parte, si sovrappone alla coerenza teorica che afferma il declino del teologico/politico. Nessun utopismo poteva infatti essere realmente concepito nell'epoca medievale. Ciò che dovremmo comprendere bene anche per attraversare i grandi fallimenti dei movimenti di emancipazione del Novecento è che intorno a questa ontologia dell'insussistenza le forze della reazione e forze dell'emancipazione rischiano di specchiarsi a vicenda.

Le forze della reazione attingono ideologia dalle potenze mitiche e il passato remoto funge da risorsa mitica in cui generare coesione, le forze della emancipazione sono invece dislocate verso il futuro e cercano di trarre da esso la forza dell'energia storica. In entrambi i casi si genera un effetto nichilistico di totalizzazione. Un effetto di un potere senza potenza, di un potere senza vigenza. Un potere senza avvenire.

Ora, chiediamoci, concludendo, che accade all'intuizione cattolica del mondo di Schmidt?

Nessun dubbio che in Schmitt non vi sia alcuna illusione sul tramonto definitivo di una certa immagine del mondo, la secolarizzazione è in questo senso definitiva. Tuttavia, difficile contestare come in lui, nonostante tutto, continui ad operare, in vario modo, quell'intuizione del mondo.

La domanda per noi è come comprendere o ricomprendere la linea di resistenza al nichilismo della forma politico del moderno contenuto in quella intuizione. Vorrebbe dire comprendere in modo più raffinato il teologico/politico. Convincerci che ne sappiamo in fondo molto poco. Poiché nominare il teologico/politico significa nominare il teologico

sapendo che da tempo, da generazioni, nominiamo questo ambito con i nomi di una cattiva metafisica. E non è detto che recuperiamo le risorse di questa intelligenza quando siamo completamente catturati dalla critica heideggeriana alle ontoteologie. Per comprendere questa linea di resistenza e anche le figure che essa ha variamente assunto nel corso dell'ultima civilizzazione, per capire più a fondo quindi ciò che a volte chiamiamo pensiero critico, pensiero che critica le forme nichilistiche della civiltà euro/atlantica, dovremmo sapere ricomprendere tutti i piani di immanenza che quell'intelligenza comporta.

C'è un filosofo recentemente scomparso che ha denunciato con le sue parole e le sue invenzioni una ontologia dell'insussistenza. Che ha mostrato come essa sia stata lo specchio curvo in cui reazioni e rivoluzione hanno generato le catastrofi politiche del XX secolo. Questo filosofo è J.-L. Nancy.

Non è il solo, lo cito così concludendo rapidamente, perché so che è proposto e studiato dai alcuni dei nostri colleghi di scienze giuridiche. Nel dibattito potremmo riprenderlo, aiuterebbe a capire meglio la stessa intuizione cattolica di Carl Schmitt.

Il cristianesimo-filosofia di Moretti-Costanzi e gli impliciti nella fede filosofica di Jaspers. Due prospettive ancora in dialogo

Marco Moschini

University of Perugia, Italy

Abstract

In this article, the aim is to propose the thought of Moretti-Costanzi to the affirmation of the relationship between philosophical faith and revealed faith by K. Jaspers. The Moretti-Costanzi leads to an identity of Christianity and philosophy rather than taking note of their inevitable confrontation as is the case in Jaspersian thought. In this sense, the German philosopher's proposal of a necessary but marked confrontation between philosophy and faith becomes, in the Italian thinker, instead a necessary way of understanding both philosophy and faith. Not forgetting, however, the problematic implications of this identification. These problems are presented here together with possible solutions deduced from an analysis of Moretti's own thought.

Keywords

Philosophy; Faith; Christianity; Theology.

«Noi occidentali siamo tutti cristiani, perché forgiati in questa zona, mossi nel nostro animo da quella provenienza, determinati nelle nostre decisioni e nei nostri fini e pieni di immagini e rappresentazioni che risalgono alla Bibbia...La filosofia in conclusione si può dire cristiana perché essa appartiene al mondo dell'Occidente!»¹³⁴.

Nel pronunciare questa frase Jaspers, sulla scorta della sua disamina del concetto di “fede filosofica”, stabilisce una definizione del filosofare molto importante, e cioè che la filosofia occidentale si svolge tutta nell'atmosfera biblica e nell'atmosfera del cristianesimo; quindi, bene o male, siamo indotti anche dal filosofo tedesco ad affermare che non possiamo pensare se non col cristianesimo e con la Bibbia. Questa frase è senz'altro molto impegnativa e certo non è detta solo da Jaspers, ma pronunciata svariate volte nella storia della filosofia contemporanea¹³⁵.

¹³⁴ K. Jaspers, *La fede filosofica*, tr.it e a cura di F. Costa, Longanesi, Milano 1970, p. 53 e p. 66.

¹³⁵ La questione sulle origini e radici cristiane della nostra civiltà è viva e ha visto un reale ribaltamento di prospettiva. Ricordare qui i passaggi interpretativi sarebbe improbo. Tutti possono accorgersi di un'ambivalente valutazione dell'impatto del cristianesimo nella nostra cultura: dalla prospettiva illuminista – ancora riecheggiata – del tutto falsa e contraria alla verità storica, ideologica e furiosamente polemica, la quale

Eppure, non si può dimenticare come la posizione del filosofo tedesco è altra e diversa rispetto a quello che si può intendere su questa affermazione. Si sa che per Jaspers resta vero che sussiste un insormontabile iato, una distanza essenziale, tra quella che egli indicava come esperienza vera ed autentica della filosofia e la fede e specie la fede rivelata. Nella prima siamo visti intrecciati come in una sorta di legame e rapporto con quella realtà assolutamente trascendente ed omniabbracciante che stimola, spinge, invita, il pensiero ad andare verso un'ulteriorità profonda, fino alla radice dell'esistenza rinunciando alla semplicistica determinazioni di un proprio esserci; la seconda, la fede rivelata (sempre opposta alla fede filosofica) è certo sicuramente "fede" che però nella rivelazione e nella rivelazione scritturistica ritiene che la verità, tutta la verità, tutta la trascendenza sia riassunta in un Dio se rivelante, esclusivo; e nel caso dell'esperienza religiosa ebraico-cristiana, tutto si raccoglie nella figura storica del Dio biblico e in particolare del Cristo. Così questa fede rivelata rimanda sì alla trascendenza, e in questo orizzonte essa è fedele, ma al contempo non coglie il Cristo come una delle cifre della trascendenza medesima! Anzi lo afferra come la sola trascendenza bloccando il dialogo e la comparazione necessaria con la ricchezza della tensione assicurata invece dalla fede filosofica¹³⁶.

Allora l'affermazione in esergo di Jaspers, certo importante, certo stimolante, inquadrata nel pensiero del filosofo, ripropone, in sottofondo, l'asserzione di un'imprescindibilità inevitabile del cristianesimo, ma con l'aggiunta di un'implicito "purtroppo" relativamente alla stessa e in un "malgrado" rispetto alla pienezza filosofica da esso raggiunta. Infatti, la fede cristiana, seppur riconosciuta rilevante, non manca di involuppare nel suo vincolo e non nasconde il suo limite inevitabile: la rivelazione. Dunque, ci dovremmo interrogare se la fede cristiana può o meno esprimere la sapienzialità filosofica oppure se la naturale apertura della filosofia alla trascendenza sia altro da essa e ben superiore a questa.

Una questione che non si può certo risolvere in pochi tratti di scrittura, ma, forse lo scopo di questo contributo resta solo di lasciare aperta e rinnovare questa stessa questione. La quale – come si è detto - non è nuova ed ha attraversato la speculazione, anche contemporanea, con un'intensità e rilevanza di voci e di proposte.

In questo caso però intendo affrontarla confrontando a queste determinazioni di Jaspers una proposta che in ambito italiano aveva proceduto all'identificazione di cristianesimo e filosofia; una visione offerta in emendazione decisa di quell'affermazione profonda di P. Carabellese che aveva sostenuto il carattere trascendente e teologico che la filosofia stessa

sottolineava la funzione nefasta esercitata dal cristianesimo, si è giunti oggi ad una opposta e decisa ampia rivalutazione che culmina perfino nelle riflessioni di un Rodney Stark che invece presenta l'elemento religioso, e il cristianesimo in particolare, come il vero movente della libertà, della ricchezza e del progresso della civiltà occidentale. Questo dà conto del percorso variegato e complesso intorno alla valutazione di questo impatto del cristianesimo. Ma di certo tutte le posizioni, anche quelle taciute, sono accomunate da un elemento comune: l'importanza del cristianesimo per la nostra civiltà. R. Stark, *La Vittoria della ragione: Come il cristianesimo ha prodotto libertà, progresso e ricchezza*, traduzione di G. Tonoli, Lindau, Torino 2006.

¹³⁶ Significativo, oltre il capolavoro di Jaspers già citato, anche uno scritto significativo del 1960 dove questo contrasto tra fede filosofica e fede rivelata è ampiamente svolto. K. Jaspers, *La fede filosofica a confronto con la rivelazione cristiana*, a cura di R. Garaventa, Orthotes, Napoli-Salerno, 2014.

assume come suo esclusivo problema¹³⁷. Si intenderà quindi tenere aperta la *vexata quaestio* sulla sapienzialità della fede cristiana, nell'alveo della proposta, decisa e senza un "purtroppo", di un'identità tra cristianesimo e filosofia che fu di Teodorico Moretti-Costanzi: è appunto il filosofo umbro che intese riformare, in senso cristologico, l'ontologismo critico di Carabellese.

Da tale posizione si potrà desumere l'urgenza del confronto tra Cristianesimo e filosofia e fede che ci impegnerà, in questo supplemento, non solo a riflettere sul tema fede e filosofia, ma ci darà anche occasione per porgere un tema di discussione speriamo fecondo, foriero di sviluppi futuri.

Si è detto che quella proclamata e decisiva inevitabilità del pensiero occidentale, come pensiero cristiano, sia riconosciuta con quelle mezze parole con le quali è spesso ripetuta, detta, quasi come una sconsolata constatazione; essa appare poco considerata e, in sostanza, non interiorizzata. Spesso essa viene sovente rivisitata, riprodotta, ed è pronunciata con rassegnazione e sconforto. L'osservazione di Jaspers, non esente da questi limiti, è da ascrivere nel numero di queste "sopportazioni". Ma vi è da notare che esse non sono meno interessanti; queste fanno emergere una considerazione opposta: ovvero fanno accorgere che tale inevitabilità della filosoficità del cristianesimo è pronunciabile nel suo senso più vero solo da persone elevate nella consapevolezza del pensare nella fede; questa se è posta, invece, dall'esterno, risulta essere senz'altro peregrina. Più che una sapiente constatazione del vero, come voce di un positivo accertamento, essa viene a suonare solo come un mesto riconoscimento.

L'affermazione di filosoficità del cristianesimo, addirittura dell'identità dell'una e dell'altro, avrà, invero, un significato, e sarà intesa completamente, solo se si presenta come pronunciamento di un pensiero riconosciuto sin nei suoi principi, ritrovato in sé medesimo; in un sé che dice della fede, e nella consapevolezza della fede. Così, una volta compreso tutto l'iter a cui conduce quest'esperienza della fede, si dirà, e non è altrimenti, che noi non possiamo non pensare che biblicamente e cristianamente perché, come pensanti siamo biblici e cristiani.

Questa è la risposta che mi pare di dover misurare in confronto a quei "purtroppo", impliciti o espliciti, rispetto alla sapienzialità della fede. E traggio questa risposta tra le righe del Moretti-Costanzi. Non nuovo per altro ai confronti anche a distanza con Jaspers. Il filosofo italiano ha sovente trattato del tedesco citandolo spesso anche se ad egli ha dedicato solo direttamente un capitolo di una sua opera dal titolo *Superamento dell'esistenzialismo ateo* del 1952, nella quale presentava in Jaspers una delle voci più solide ed autorevoli di questo necessario sorpasso¹³⁸. Sebbene su posizioni diverse ne apprezzava lo spessore teoretico e si sentiva stimolato dal suo pensiero ad un confronto su un livello autentico. Condivideva con lui l'aspirazione alla trascendenza di certo e la critica al pensiero

¹³⁷ P. Carabellese, *Il problema teologico come filosofia*, Tipografia del Senato, Roma 1931 ora a cura di E. Mirri, ESI, Napoli 1994.

¹³⁸ T. Moretti-Costanzi, Jaspers, in *Superamento dell'esistenzialismo ateo*, in *Appendice a L'asceta moderno*, 2° edizione, Edizioni italiane, Roma p. 166 e seguenti, ora in *Opere*, cit., pp. 2601-2614.

occidentale e alla metafisica, la critica a Heidegger e la ricerca e gli spazi aperti alla ascetica del pensiero che vedeva rifulgere nella dottrina della cifra. In particolare, si pose in dibattito sulla interpretazione del ruolo e del senso del cristianesimo in Nietzsche; Jaspers come si sa vedeva un fecondo spazio di confronto tra Nietzsche e il cristianesimo come un elemento essenziale per comprendere la filosofia dell'Anticristo, mentre per Moretti-Costanzi il cristianesimo è operante in Nietzsche in maniera diretta e chiara¹³⁹.

Nella criteriizzazione di Jaspers c'è più che un "malgrado tutto": in quella particolare affermazione del filosofo tedesco si sottende ben più che uno sconcolato ammettere. I suoi intendimenti si potrebbero esprimere così in modo esplicito: certo che ci sono tanti modi di pensare, anche se questi provengono da una stessa natura, ma tutti sono diretti alla loro verità, nella quale non possono non imbattersi. Nell'inciso jaspersiano si trova la più completa giustificazione, rispetto alla ricerca del vero, di qualsiasi modo di pensiero, in specie quindi di quello meramente conoscitivo su cui spesso si è basata la "metafisica" che da questa origine ne risulta viziata.

Di contro a questa apertura di Jaspers verso una fede filosofica ed un appartenere del cristianesimo a questa come vi appartengono diversi modi di pensare, il Moretti-Costanzi restringe il grado di estensione del sapere; elimina questa pluralità dei modi possibili di pensiero, ma nel momento in cui elimina questi modi di pensare, nel momento stesso elimina le constatazioni inconcludenti di una fede filosofica, allarga lo sguardo nella visuale sofica sino a comprendere ed indicare la sola strada, intesa nel modo di Parmenide, e così intende condurre alla verità tramite la verità stessa.

Si può scorgere che nel pensiero della verità non si giunge ad un'astrattezza, ad un concetto algido e lontano, ma, immersi in un'esperienza coscienziale e originaria, è l'io stesso che si viene a costituire ed in esso è interessato; questo è completamente immerso nel pensare della verità che è condotto sino a ritrovarsi alle fonti del suo essere, riconoscendosi "persona". Ricondotto al senso del proprio esistere, allontanato del tutto dal percepirsi semplice e mero "esserci".

Appunto, il pensare è autentica risalita a ciò a cui si è, e non un affastellare problematiche sopra problematiche, per poi giungere al niente a cui la mentalità e l'esercizio della gnoseologia (anche metafisica) inevitabilmente conduce. La radice profonda del pensare, autentico, criteriato e criteriante, si manifesta solo in un io elevatosi e qualificatosi; ed è possibile riconoscerla solo nel mio sentire, nella riemersione coscienziale che questo esprime. Solo nel mio interessamento è possibile riconoscere la verità come tale, che non

¹³⁹ K. Jaspers, *Nietzsche und das Christentum*, Piper, Monaco 1946; tr. it. *Nietzsche e il cristianesimo*, a cura di G. Dolei, Marinotti, Milano 2008 e T. Moretti-Costanzi, *Il cristianesimo in Nietzsche*, in AA.VV., *Kierkegaard e Nietzsche*, in "Archivio di Filosofia", 1953, pp. 201-207; ora anche in appendice a *Meditazioni inattuali sull'essere e il senso della vita* in *Opere*, a cura di E. Mirri e M. Moschini, Bompiani, Milano 2009. Come si sa tra il termine cristianesimo e Nietzsche vi è una comunanza di termine, ma vi è una "e" e un "in" che segnano la distanza tra i due filosofi interpreti del grande filosofo.

può essere letta che nell'esperienza che facciamo della nostra persona testimoniante e nella comunitarietà con gli altri.¹⁴⁰

Proprio qui sta il discrimine tra la mentalità gnoseologica e il pensare ontologico, tra il “non-pensare” (l'espressione, si sa è dello Heidegger) ed il pensare filosofico: la verità, filosoficamente e rivelativamente, è fondata sulla verità stessa e non ha bisogno di elementi giudicativi esterni. È vissuta come tale: inveramento. Per questo la fede e i suoi contenuti rivelativi, che ne sono inerenti, sono verità non perché dimostrate, ma perché sono verità scoperte, anzi più propriamente, sono verità che mi rivelano e mi fanno accorto del mio stesso parteciparne. Le verità filosofiche nulla hanno a che fare con le verità formali che sono tali in quanto vengono costituite su qualcosa che è solo fattualmente concepito e vigente sulla norma di una perfetta equazione logico-dimostrativa tra soggetto ed oggetto; la verità in cui si istituisce filosoficamente la fede non consta, ma invero costituisce. Sì, la verità, e ciò che questa comporta, non può che costituire, cioè rendere saldi in ciò che di essa e in essa si scopre. In questa non sono possibili fraintendimenti; essa è veramente la strada aperta, certa e unica, di compiutezza e di salute; è la verità alla quale tendiamo come essenza stessa della *sofia* che ci consegna l'unità nella consistenza del mondo, anche se questo appare nel suo costitutivo dualismo “soggetto”/“oggetto”¹⁴¹.

Alla nozione della scienza “sapida” – giusta l'aggettivazione che la distingue dalla mera scienza -, in cui si riconoscono facilmente gli autentici amanti della Sapienza, veri filosofi, vi è da aggiungere un elemento essenziale: la consapevolezza cioè che la verità è il Cristo. Esso dà l'indicazione coscienziale a cui si è fatto riferimento e non può che richiamare a ciò esso è e manifesta, rivela¹⁴².

Nella strada del vero non si può non tener presente che il credo costante, l'interesse per il Cristo, è un richiamo che si offre a tutti come punto culmine di una scoperta di verità dell'essere nella sua totalità; nella vera ontologia, nei suoi veri oggetti: ovvero Dio come principio, il mondo come sublime, e i molti che mi sono innanzi come presenza. Dio, mondo e i molti, sono i tre termini sostanziali della coscienza che non vengono e non verranno mai dimostrati (qui Kant aveva certo ragioni da vendere) perché essi si pongono e si manifestano e sono parlanti solo nella verità.

Spinti da questa consapevolezza si può intendere in che senso e in che maniera più decisa cosa si è cercato di emendare nell'implicito del discorso riferito da Jaspers: ovvero che nel pensiero giudaico biblico, illustrato nel cristianesimo, è consentito veramente poter

¹⁴⁰ Un concetto che troviamo espresso con vivezza e profondità in un'opera morettiana il cui titolo esplica bene quanto si intende dire. Cfr., T. Moretti-Costanzi, *L'uomo come disgrazia e Dio come fortuna*, CLUEB, Bologna 1972, ora in *Opere*, cit., pp. 93-1044.

¹⁴¹ «Ma il principio assoluto è il principio di ogni essere; l'uno è il principio di ogni pluralità, il semplice “è” principio del composto, ciò che è puro da ogni forma le produce tutte. Esso è *év kai páv*. Così, chi vuole conoscerlo solo ed esclusivamente come *év* nella sua unità lo conosce solo a metà, e la sua religione, sia teoretica sia pratica, resta imperfetta ed impotente» *L'accusa che si fa è alla Chiesa occidentale che ha scelto la seconda via perdendo così il carattere sofico che ha mantenuto la teologia orientale non contaminata dalla metafisica gnoseologicistica. È questa l'idea (condivisibile) di V. Solov'ëv, La Sophia*, in *La conoscenza integrale*, a cura di A. Dell'Asta, La casa di Matrona, Seriate 1998, p. 169.

¹⁴² Non un caso che la cristologia ha assunto un ruolo fondamentale anche nella filosofia contemporanea. S. Zucal, *Cristo nella filosofia contemporanea. Da Kant a Nietzsche*, San Paolo, Milano 2000.

rintracciare l'autentico pensare; è possibile propriamente rintracciare il pensare in ciò che è autenticamente pensabile.

Questa considerazione non vuole essere di certo buttata là, bensì vuole essere proposta proprio a riscatto e precisazione dello stesso pronunciamento di Jaspers; Al “malgrado tutto” e agli infelici sottintendimenti che quest'ultimo ha posto e ai quali è da rispondere, ci si deve rivolgere e vi si deve rispondere con consapevolezza affermando come nel pensiero giudaico cristiano è data la possibile accortezza e il riconoscimento dell'ossatura e del cardine stesso del pensare: un'attrazione e una proiezione della coscienza e riconoscimento di essa nella verità.

All'esteriorità di pensiero, manifestata da tutti coloro che pronunciano ogni “malgrado” e ogni “purtroppo” sulla soficità dell'esperienza di fede, è da contrapporre un diverso pronunciamento di quella stessa dichiarazione nella consapevolezza di ciò che si è scoperto vero nella nostra veggente interiorità di coscienza. Il “malgrado” di Jaspers diventa quindi, in questa prospettiva, un “per fortuna”; Anzi è da sottolineare, consideratamente consapevolmente, la gioiosità di un “per fortuna” pronunciato con decisione sulla base dell'esperienza di verità e ripensamento della persona che questa identità di cristianesimo e filosofia comporta. La verità concretizza la persona e questa manifesta con tutti i singoli la realtà di ognuno e di ogni cosa. Con questa sicurezza è al contempo da respingere la notizia di ogni “purtroppo”. Infatti, senza questa condizione fondata e fondativa, non potremmo vederci per quello che siamo¹⁴³.

Interessante che in questo livello di consapevolezza che ho detto sofico, spesso nella tradizione di pensiero tipica del platonismo, e del platonismo cristiano in particolare, si è parlato di “stato filosoficamente rivelato”; e che cosa in quello stato si rivela? Si mostra la notizia della verità che è udita così forte da istaurare un'autentica revisione e riemersione del vero e di noi, resi veri, nella fede che è sapiente in quanto riconduce sino al principio stesso del pensare.

Ora si deve trarre la conclusione di tutto ciò indicando nel cristianesimo come fede e fede sapiente, il contenuto dove si guadagna, con il senso e la concretezza dell'essere personale, l'autentica filosofia come livello del pensare dell'essere. In questo trovo prezioso il filosofare del Moretti-Costanzi e guardo con grande interesse al suo discorso, condotto in confronto a quell'affermazione jaspersiana prima esposta; il filosofo italiano finisce per proclamare, senza mezzi termini, che non solo non esiste una possibile vicinanza al veridico da parte della filosofia gnoseologica, ma che nemmeno una filosofia, costruita sulla medesima limitatività, assumendo per essa l'aggettivo di cristiana ha diritto di rivendicare una stringenza veridica. Un equivoco insormontabile se si immagina che l'aggettivo cristiano è dato alla filosofia solo quando tratta di argomenti ispirati dal cristianesimo ma che resta

¹⁴³ «La richiesta teologica degli affossatori del Dio metafisico lontano, desiderosi del Cristo che lo presenti nella sua realtà, fra tutti loro, è in fondo quella medesima dei cristiani dei primi secoli, dispregiatori di un Dio fatto di soffio, desiderosi soltanto di quello visibile redentore, intelligenti nel miglior modo delle parole in certo senso dette dalla Samaritana da Gesù», in T. Moretti-Costanzi, *L'uomo come disgrazia e Dio come fortuna*, in *Opere*, cit., p. 928.

sostanzialmente sempre alieni alla struttura della filosofia stessa¹⁴⁴. Solo nel cristianesimo pieno ed esteso, nella sua completezza e globale emersione del suo sentire, si dà il supremo pensare; il cristianesimo, nella visione di Moretti-Costanzi, ha talmente valore perché è esperienza della verità in quanto elevazione e riacquisto della mente in Cristo, criterio di ogni riconoscimento esso è filosofia. Il cristianesimo non è un'aggiunta alla filosofia, un elemento esterno che gli dà qualche sapore di cui la filosofia stessa potrebbe fare a meno! Anzi il contrario.

L'autentico sapere, davvero *Sophia*, in cui si è chiamati a tendere, contrapposta al cosalistico e conoscitivo *scio*, è sempre il *sapere* di Dio; dove quest'ultimo genitivo è da intendersi sia come soggetto sia come oggetto; Perché Dio è a un tempo il fondamento di possibilità e l'orizzonte di significanza del pensare. Sicché non si dà, né si riconosce, alcuna differenza tra teologia e filosofia in nome di questa reciprocità e naturalità del pensare con la fede.

Con tale unificazione ed operazione, che caratterizza il punto ultimo di arrivo del pensiero del Moretti-Costanzi, si perviene ad un punto estremamente delicato¹⁴⁵. Un argomento anche estremamente complicato. Infatti, quando si parla di "cristianesimo-filosofia", agli occhi di chi si pone criticamente di fronte ad esso, visto che il cristianesimo appare solo nella sua manifestazione rituale, pare una riduzione al fideismo. Una sorta di riduzione ad una sola fede della filosofia. Fede importantissima questa ma bensì tale da portare erroneamente l'obbiettivo a comparare il cristianesimo a qualsiasi altra religione positiva e quindi a respingere l'identificazione della filosofia che per definizione non conosce esclusivismi ed esclusivismi religiosi. La filosofia, per l'obbiettivo, essendo esercizio neutrale, e sapiente, razionale e comune non può chiudersi in un quadro religioso positivo ed esclusivo. Il cristianesimo, in questa posizione, viene colto solo come una tra tante altre religioni generando una confusione che comporta notevoli incomprensioni soprattutto quando si viene affermando che la fede è ontologica e quindi filosofica e che la teologia risulta quindi essere il medesimo che filosofia teologale.

Ignaro della rivendicazione di una *ratio superior* che vuole esplicitarsi e realizzarsi, il perplesso, anche se seriamente interessato a questa prospettiva, da razionalista qual è, incomincia a domandarsi prima della storicità del Cristo, di cui come si è visto inizia col chiedere dimostrazioni ragionevolmente provate e riprovate, e spesso finisce per poi negare razionalità alla religione e con essa quindi alla identificazione con la sapienza. Il

¹⁴⁴ Devo rimandare a due pensosi e importanti saggi del Moretti-Costanzi dove si affronta con non poco coraggio la distanziamento del Cristianesimo-filosofia dalla cosiddetta Filosofia cristiana. È il cristianesimo che è filosofia e non la filosofia che viene un po' condita o colorata nella sua neutralità da un elemento religioso. Come si vede la distanza è abissale. T. Moretti-Costanzi, *L'equivoco della filosofia cristiana e il cristianesimo-filosofia*, Clueb, Bologna 1977; ora in *Opere*, cit., pp. 1277-1324 e T. Moretti-Costanzi, *Le ragioni della miscredenza e quelle cristiane della fede*, Clueb, Bologna 1979; ora in *Opere*, cit., pp. 1325-1568.

¹⁴⁵ La produzione finale e matura del Moretti-Costanzi culminerà in una trilogia intensa dedicata appunto al tema del Cristianesimo-filosofia che diventerà la marca più autentica della sua proposta di pensiero. Le tre opere sono quelle pubblicate ad Assisi presso la Sala francesca di Cultura "Padre A. Giorgi" nel 1981, *La fede sapiente e il Cristo storico*; nel 1982 *La rivelazione filosofica e il cristianesimo-filosofia come tradizione di realtà* del 1986. Ora in *Opere*, cit., pp. 1569-1832.

cristianesimo egli dice, nella sua particolare veduta, pretende essere il solo ed esclusivo fruitore del vero, e però è tale solo in diretto riferimento all'intervento storico del Cristo; Tutto il cristianesimo allora richiede la concretezza di tale evento storico. Nel senso che la sola questione archeologica dia prova della fede in Cristo altrimenti egli sarebbe ridotto ad un mero Gesù della storia e non appunto all'"Emmanuele", al "Dio con noi", che è cuore della rivelazione. È la limitatezza e la voluta distanza che contraddistingue tutte le molte *Vita di Gesù* che molti hanno voluto scrivere per demitizzare e ridurre la figura del Cristo ad un dato meramente cronologico. Ad esse rispose per sempre G. Papini e la sua *Storia di Cristo*, nella quale il primitivo bestemmiatore, conscio di quelle sottese intenzioni nelle *Vite di Gesù*, volle opporre da convertito l'esperienza di Cristo vivo che è storia e storia attuale¹⁴⁶. Il suddetto perplesso pone i suoi dubbi in un terreno ben solido già nel solo domandarsi come accettare questa concretezza storica che pone il cristianesimo come una tra le tante religioni che vengono onorate nel mondo con una solida tradizione di culto e di teologia; e così si pone la questione di come può conciliarsi con la pretesa su cui il cristianesimo insiste di volersi arrogare l'appellativo relativo di cattolico cioè universale? Come può essere universale, vera per tutti, una religione storica che deve fondarsi su testi che sono storici, documentati e databili? Come possono questi considerarsi testi sapienziali se in essi noi riconosciamo una nascita storica e filologica? Sono anche queste le obiezioni che si pone anche Jaspers¹⁴⁷.

Se a questi interrogativi, si rispondesse secondo un ragionamento conoscitivo, allora veramente il cristianesimo non verrebbe ad apparire altro che come una religione tra le altre, uguale alle altre, e l'aggettivo cattolico veramente verrebbe a suonare come estremamente presuntuoso e fuori di centro.

Il cristianesimo preso come "religione uguale alle altre e come le altre" dovrebbe comportare l'accettazione di tutte le conclusioni di Jaspers per le quali alla fede religiosa, storicamente determinata e limitata, è da contrapporre la fede filosofica, eterna, costante, fondata.

Ma su tutta questa tematica non si può che rimandare ancora a quanto ha argomentato il Moretti-Costanzi: lo speciale riconoscimento storico degli eventi, di cui si sostanzia positivamente la religione cristiana, non può essere compreso validamente se non ad un livello di coscienza superiore rispetto a quello limitato conoscitivamente. I fatti evangelici, i fatti relativi di tutto un reale, manifestatosi in tutta la concretezza attestano la primalità del cristianesimo che è anche religione ma non solo questo; questi fatti sono riconosciuti nell'esperienza fedele come le narrazioni di fatti che vogliono tramandare la certezza di tale esperienza della verità che è in pari tempo via e vita; e sono riconoscibili solo in quanto noi ci siamo resi criteriati, in coscienza unificata, interessati divinamente, teologicamente.

¹⁴⁶ Rimando al meraviglioso libro di G. Papini e la sua *Storia di Cristo*, Vallecchi, Firenze 192. Ultima ristampa del 2007 a testimonianza di una ancora preziosa ricchezza.

¹⁴⁷ Oltre al già citato *La fede filosofica a confronto con la rivelazione cristiana* di K. Jaspers rimando anche a un testo di un'interessante intervista che fu condotta dal filosofo con Heinz Zahrnt; in questa tutti i temi relativi al rapporto fede e rivelazione sono stati toccati in un dibattito serrato e a tratti illuminante. K. Jaspers e H. Zahrnt, *Philosophie und Offenbarungsglaube. Ein Zwiegespräch*, Furche-Verlag H. Rennebach, Hamburg 1963; in italiano *Filosofia e fede nella rivelazione. Un dialogo*, a cura di G. Penzo, Queriniana, Brescia 1989.

Il riconoscimento dei fatti evangelici può aversi solo negli stessi fatti, vissuti nel medesimo tempo non solo come eventi in sé determinati e attestabili storicamente, ma anche come nostra propria vita, nella sensibilità necessaria per vivere la verità; eventi nei quali si esprimono, nei nostri sentimenti, le nostre esperienze che sono sapienzialmente elevate nella nostra vita¹⁴⁸.

Riconoscersi implicati e completamente qualificati nella fede vuol dire evitare di cercare specificazioni e delimitazioni in questa storia archeologica. Riconoscersi implicati e qualificati è possibile solo accogliendo questa storia non esteriormente, ma con un completo e sapido consenso adorativo, per il quale siamo compartecipi di quegli avvenimenti storicamente e presentemente contemporanei.

La compartecipazione a cui qui ci si riferisce, a cui si è riferito il cristianesimo, come attesta tutta la scuola dei suoi dottori, è la compartecipazione che ci rende, ci rivela, coscientemente quei fatti come i nostri stessi fatti, come eventi che ci riguardano: fatti che ci coinvolgono e che ci riguardano in uno speciale sentire. Sono fatti colti in uno speciale agire in una nuova morale che inaugurano e sostanziano un nuovo accorgersi della verità. È l'estetica nuova, l'estetica pia, di cui il Moretti-Costanzi ha tanto detto¹⁴⁹.

Per questa visione la filosofia non tiene un rapporto con la fede nella quale questa svolge il ruolo di una ancella in ricerca affannosa di argomenti e di dimostrazioni, ne è sovrapponibile con essa relativamente a temi e contenuti. La compartecipazione a cui si viene introdotti nel pensiero di Moretti-Costanzi è l'apertura a nuovi orizzonti; sono gli orizzonti di perennità a cui è legata la realtà nella concretezza dei termini della coscienza, i quali sono ancora una volta Dio, mondo e i molti. La compartecipazione vuol dire condividere il sentire e provare la manifestazione della novità, vuol dire esercitare un elevato sentire-volere-intendere come autentico sapere capace di accogliere e comprendere il disvelamento della realtà di cui siamo integralmente partecipi.

Ora il cristianesimo si attua ed è vissuto nella compartecipazione ai suoi eventi come ad eventi che manifestano la propria veggenza del vero. Il cristianesimo sperimenta a livello superiore della coscienza, la concretezza, la sapienza che è risalita del suo credere; il cristianesimo è espressione nel Cristo che è il principio, il salvatore dal tempo con il tempo, che rivela l'essere veri e riconoscibili "in Dio" (indiati) di ognuno e di tutto¹⁵⁰.

Il mondo, gli altri, tutto e tutti, resi veri nella verità, tanto da divenire il contenuto medesimo della filosofia. Ecco allora che il cristianesimo, con il suo pensare, con il suo sentire, con la sua etica dell'amore-*caritas*, è per Moretti-Costanzi ciò che chiama a nuovi modi di sentire e di agire. In questa novità risiede la sua elevatezza che non esclude le altre religioni, fedi, filosofie, ma le raccoglie tutte in sé negli aneliti, nei contenuti, nelle aspirazioni e perfino nelle opposizioni. Il cristianesimo, nel suo sforzo di indicarci la verità del tempo e della storia come luogo dove il Principio, Dio, prende carne non disprezzando

¹⁴⁸ È l'insegnamento immortale di quella che, a ben diritto, rappresenta la monumentale testimonianza del carattere altamente teologico della propria biografia spirituale: *Le confessioni* di sant'Agostino.

¹⁴⁹ T. Moretti-Costanzi, *L'estetica pia*, Patron, Bologna 1966, ora in *Opere*, cit., pp. 727-826.

¹⁵⁰ Il concetto di "indiazione" (neologismo agostiniano in verità) sta alla base del bellissimo sermone *Tu qui es Principium* di Cusano.

l'umano, si manifesta nel punto massimo atteso da tutti: quello di una salvezza dalla caducità sempre sperimentata come incombente.

Si è quindi così al punto di arrivo e al più alto significato della proposta di Moretti-Costanzi: la proposta che si pone appunto in contrapposizione a quella jaspersiana intorno alla fede filosofica. Però si tratta ora di vedere e considerare a cosa conduca e cosa comporti il dire che il cristianesimo è filosofia; in pratica si deve chiarire quanto del Moretti-Costanzi c'è di essenziale e quanto caratterizza la sua visione di questa identità di cristianesimo-filosofia come autentica riproposta di un filosofare autentico e puro.

Il pensare e il filosofare sono possibili solo nel recupero coscienziale che si attua nel cristianesimo che appare così religione sapiente – lo si è ripetuto - nel dire così del cristianesimo come religione e come formula di un'intelligenza sapiente, non già comparativamente con altre intelligenze e a loro discapito e in lotta con esse; bensì per sua propria qualità, se esprime una superiorità che la caratterizza, la realizza, a quel livello di coscienza in cui essa si colloca e che non è suo propriamente, ma è dato a ciascuno, ai tutti; non è un livello riservato a vantaggio di chi da solo vi si pone espungendo altri. L'elevatezza del cristiano non è egemonizzata da lui, bensì comporta una suprema consapevolezza coscienziale che è valida per tutti, per il credente in altre fedi come per chi non crede e per chi è ateo. Per questo con il Moretti-Costanzi si può parlare di cristianesimo-filosofia senza il tema di escludere alcuno e senza arroccarsi dogmaticamente nei principi di una religione positiva. Parlando del cristianesimo e nel cristianesimo non si viene ad intendere lo stesso come una qualsiasi religione, bensì come un nuovo modo di intendere le cose attraverso la qualità che poco fa si è definita e indicata come criterio: la cristità¹⁵¹.

La religione cristiana non può presentarsi né come pari ad altre religioni, né come la prima fra le altre come egemone; la religione cristiana è unica perché sorge nella sensibilità che la sua fede comporta, chiarifica e completa; la religione cristiana non sta da sola perché in essa convergono tutti gli avveduti anche i non cristiani; il cristianesimo è la filosofia proprio perché richiede il livello sapiente della coscienza. Ben lungi dall'essere un'enunciazione estemporanea e particolare, il concetto di cristianesimo-filosofia esplica gli accorgimenti perenni della consapevolezza rinnovatasi e articolatasi nel solco di un'avvedutezza che è dalla verità e della verità.

Insomma, l'emendazione della fede filosofica di Jaspers è da ricercarsi per Moretti-Costanzi nell'affermazione dell'identità di cristianesimo-filosofia in modo da far apparire quella fede che in vero è "fede sapiente" secondo la lezione di San Bonaventura. Fede nella quale con la quale e per la quale concretamente parliamo; il cristianesimo è fede nello stato di coscienza realizzandosi nella protensione verso ciò che è il suo autentico possesso: la verità.

È possibile dire, ancora una volta, che nel confronto con Jaspers il Moretti-Costanzi abbia cercato di cogliere il senso filosofico del cristianesimo, o meglio: abbia cercato di esplicitare l'essenza del cristianesimo nella sua essenziale filosoficità. Questo con la fede che comporta

¹⁵¹ Rimando al mio M. Moschini, *La cristità in Teodorico Moretti-Costanzi*, in «Rosmini Studies», 2015 (1), pp. 89-101.

si pone nell'*apex mentis* che è da intendere proprio con San Bonaventura come apice del pensare e al contempo fede sapiente¹⁵².

Per Moretti-Costanzi il cristianesimo si identifica con la filosofia, la quale è testimonianza del recupero coscienziale della realtà ontologicamente vera, priva di questa affermazione la stessa realtà resterebbe altrimenti completamente celata all'insipienza gnoseologica. Nel concetto di fede sapiente è dato comprendere la determinazione dell'essenza della fede come il punto di attuazione del supremo stato filosofico. Come il grado più alto della coscienza asceticamente autenticata; il livello ove il vero-bello-buono di cui la coscienza si costituisce, appaiono come i tre oggetti in cui si attua la consapevolezza sofica. I tre contenuti che ad un tempo vengono a qualificare il cristianesimo nel suo modo d'essere sapiente. Nella concretezza coscienziale del cristianesimo si attua quel tendere oltre della filosofia che la costituisce fede, ma come vera fede il cristianesimo è anche filosofia.

Su tale perentoria affermazione si deve riflettere e in questo fascicolo questo tema sarà il nostro oggetto.

¹⁵² Per ritrovarsi ancora nel neo-bonaventurismo a cui dischiude questa prospettiva morettiana.

Un possibile dialogo per ripensare il Medesimo? Considerazioni sul rapporto tra filosofia ed esperienza religiosa in Luigi Pareyson

Francesco Porchia

University of Perugia, Italy / University of Vienna, Austria

Abstract

Could a dialogue between faith and philosophy be possible? Starting with some reflections on the work of Luigi Pareyson, this paper aims to present a path in our contemporary world in an attempt to answer the question. Although faith and philosophy are oriented towards apparently different dimensions, they share the same point: God. The challenge is to rethink ontology in such a way that it is possible to overcome the logical and objective side of the foundation. Pareyson's reflection then aims to present an Ontology of Freedom that can face this challenge.

Keywords

Pareyson; Faith; God; Hermeneutics; Mythology.

1. Fede e filosofia. Una relazione impossibile?

Quello tra fede e filosofia è un rapporto tanto interessante quanto problematico da risolvere. Tale questione sembrerebbe rimandare immediatamente alla relazione che sussiste tra cuore e ragione, tra un'esperienza interiore, si potrebbe dire "soggettiva", ed una ricerca che vuole ritrovare un contenuto che, nella sua universalità, si presenti come "oggettivo", al di là della sola dimensione interiore e personale. In relazione e oltre queste prime considerazioni, le quali pongono un possibile motivo del darsi della differenza tra le due prospettive, l'intento che anima questo lavoro è orientato sulla possibilità del delinearci di un punto di contatto tra fede e filosofia. A tale scopo ci si concentrerà in merito alla possibilità di riscoprire il senso di un dialogo tra fede e filosofia nella nostra contemporaneità, attraverso uno studio condotto da Luigi Pareyson, in cui il filosofo italiano si è dedicato in particolare alla riscoperta del rapporto tra esperienza religiosa e filosofia¹⁵³. La questione, come viene sviluppata dall'indagine condotta da Pareyson, pone

¹⁵³ Si farà riferimento al testo che è stato originariamente pubblicato come L. Pareyson, *Filosofia ed esperienza religiosa*, in «Annuario filosofico», 1985 (I), pp. 7-52, successivamente pubblicato come: L. Pareyson, *L'esperienza religiosa e la filosofia*, in Id., *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Einaudi, Torino 1995 e 2000, pp. 85-149. Per una recente ricostruzione della tematica nel pensiero di Pareyson si rimanda a: F. Tomatis, *Il Dio vivente. Libertà, male, Trinità in Schelling e Pareyson*, Morcelliana, Brescia 2022, in particolare il capitolo ottavo: *Ontologia della libertà e possibilità dell'esperienza religiosa*, pp. 277-287.

effettivamente un confronto tra l'oggetto dell'esperienza religiosa e quello della filosofia ricercando il Medesimo, nelle differenti determinazioni ad esso attribuite e al di là di queste¹⁵⁴. La questione che dovrà essere affrontata in questo studio, riprendendo le pagine citate del filosofo italiano, riguarda dunque la possibilità di una eventuale conciliazione tra fede e filosofia sul comune presupposto che le unifica¹⁵⁵. Proprio a tale scopo l'indagine non potrà che iniziare per mezzo di alcuni interrogativi: in che modo differiscono il dio dei filosofi e quello della fede? È necessario ripensare l'indagine filosofica alla luce di questo confronto e in che relazione sarebbe posta questa "nuova" filosofia rispetto alla metafisica classica?

2. *Il Dio dei filosofi e quello della fede: una reale differenza?*

Si è sottolineato come fede e filosofia condividano il medesimo oggetto: Dio. Eppure, ciò che immediatamente diviene evidente è come in realtà quel punto, comune alle due prospettive, si presenti in esse in modo differente. Il motivo di differenza più evidente emerge dal modo in cui ci si pone verso Dio. La fede è contraddistinta da quella dimensione di prossimità che culmina proprio con la preghiera, espressione immediata di una relazionalità tra il singolo, il fedele ed un "tu", un Dio prossimo, in ascolto della preghiera¹⁵⁶. Il Dio dei filosofi può essere inteso come quella causa prima, la sostanza, l'oggetto che può esser colto per mezzo della contemplazione, o dei tentativi di dimostrazione condotti sul piano logico. Su tale questione si sofferma Pareyson, in apertura del saggio prima citato:

«Il problema dell'esperienza religiosa non è il problema metafisico di Dio, come invece suppone chi ancora si chiede se Dio debba o non debba concepirsi come sostanza o causa o come altro che sia. Questo è, se mai, il "Dio dei filosofi", al quale potrà essere – o, meglio, essere stata – interessata la filosofia, ma che non riguarda certo la religione. Il Dio della religione è un'altra cosa: è il Dio di Abramo, Isacco e Giacobbe, il Dio vivente e vivificante, è un Dio a cui si dà del tu e che si prega, un Dio a cui si dice con trepidazione *miserere mei* e con disperazione *ne sileas*, a cui ci si rivolge domandando angosciati *quare me repulisti?*»¹⁵⁷.

¹⁵⁴ Ci si riferisce, con "Medesimo", al fondamento inteso nella sua eterna essenza quale punto di partenza per poter comprendere l'esistenza e per ritrovarne un senso che possa evidenziarne l'autenticità. Così all'interno del tempo che è mutevole, la storia ritrova il proprio autentico significato alla luce di quel medesimo fondamento, sempre eterno e immutabile punto di riferimento dell'esistenza.

¹⁵⁵ Col termine "filosofia" ci si riferisce, in questa sede, alla metafisica in particolare, la quale ritrova in Dio l'oggetto della propria ricerca: lo si potrebbe chiamare "essere", "causa prima", "principio", "cominciamento", ecc., eppure, sempre di quello si parla. Il Dio della metafisica costituisce effettivamente l'oggetto di ricerca che in questa sede sarà posto all'interno del confronto tra fede e filosofia.

¹⁵⁶ Sul valore della preghiera e sulla necessità di recuperarne il senso di prossimità, in particolare in seguito al periodo di pandemia, si rimanda a K. Appel, *In cerca della preghiera, in Dio, dove sei? Ripensare la preghiera nel tempo dell'emergenza*, a cura di K. Appel-M. Nardello-A.T. Queiruga, EDB, Bologna 2020, pp. 9-19. In merito si rimanda anche al passaggio di Pareyson: «Anzitutto non bisogna dimenticare che nell'esperienza religiosa Dio prima che un Io è un Tu: quello a cui l'uomo religioso si rivolge è propriamente un Tu, non direttamente un Io. È un Tu supremo, che si adora in silenzio, con timore e tremore, e a cui si rivolgono inni di lode e di ringraziamento [...]; con cui si parla e che si prega», in L. Pareyson, *Ontologia della libertà*, cit., p. 120. Si ritornerà in seguito sull'importanza del Tu attribuito a Dio come Persona.

¹⁵⁷ *Ivi*, p. 85.

La differenza che viene assunta in questa sede è evidente e non riguarda tanto l'oggetto ricercato, ma le modalità e i differenti intenti proposti da fede e filosofia. Nella fede vi è quella dimensione di prossimità che si instaura tra il fedele e Dio che è estranea all'indagine metafisica. Il Dio dei filosofi non può che apparire come un oggetto distante, indifferente rispetto alle richieste dell'individuo che lo interroga. L'essere perfettissimo della metafisica rischia di porsi in un contrasto netto rispetto alla condizione di finitezza dell'individuo, mortificandone così la propria essenza e consegnando all'individuo un mondo separato, perso in una finitezza priva di qualsiasi possibilità di redenzione, ma colpevole del proprio essere finito. La fede conserva qualcosa di irrapresentabile, qualcosa di indeterminabile, che si pone al di là del Dio della sola contemplazione, dall'oggetto della metafisica.

Si dovrebbe forse concludere che la filosofia allora resti estranea rispetto al Dio della fede? Come potrebbe il pensiero filosofico, anche il più elevato, comprendere ciò che si pone al di là del punto massimo pensabile nella propria ricerca? L'esperienza di Dio, nella prospettiva religiosa, schiude una dimensione più profonda, irrapresentabile, che rimanda ad una trascendenza che è intesa come simbolo dell'annunciarsi di Dio nel finito¹⁵⁸. Una presenza che presuppone il silenzio, il nascondimento e che sfugge, in particolare, a ogni tentativo di determinazione da parte dell'essere umano. Pareyson introduce, per presentare una reazione della filosofia rispetto a questo annunciarsi/velarsi di Dio, una dialettica della libertà, basata non tanto su una staticità intrinseca del fondamento/oggetto (che contraddistinguerebbe effettivamente il carattere della sostanza della metafisica classica), quanto su un vivo dinamismo che sussiste tra fisicità e trascendenza, tra finito e infinito¹⁵⁹:

«L'inseparabilità di fisicità e trascendenza che caratterizza il simbolismo non è qualcosa di statico e inerte, ma è movimentata dalla dialettica che si instaura fra i due termini, la quale si configura in diverso modo a seconda che si tratti di mantenere l'inesauribilità o di conservare il silenzio, due effetti, fra gli altri, che manifestano la sua vigorosa efficacia. Il dinamismo di questa dialettica si esplica anzitutto nei confronti dell'*inesauribilità della trascendenza*. Essa appare allora come una

¹⁵⁸ Il tema della trascendenza è fondamentale, non solo perché in grado rendere evidente la connessione tra esperienza religiosa e filosofia, come si vedrà successivamente, ma anche per poter aprire ad un dialogo tra credenti e non credenti. Scrive in merito F. Tomatis: «L'inattualità dell'attualità di Pareyson è data dalla necessità nel suo pensiero della trascendenza, per comprendere l'esistenza e quindi per rendere possibile il dialogo fra persone, credenti e non credenti. [...] Per Pareyson l'esistenza umana è costitutivamente esperienza di trascendenza. Seguendo la lezione jaspersiana in merito alle esperienze limite dell'esistenza, Pareyson indica nel fatto che l'uomo non sia del tutto, eppure sia qualcosa, la sintesi di ogni esperienza di trascendenza. [...] La libertà rivela come esistendo l'uomo trascenda se stesso. L'uomo è la libertà, esercizio di libertà, ma tale propria libertà l'uomo non l'ha creata, non l'ha data a se stesso, piuttosto la trova già data, presente, trascendente ogni suo potere e volere, esistente da ultimo senza perché», in F. Tomatis, *Attualità di Pareyson*, pp. 278-279, in *Il Pensiero della libertà. Luigi Pareyson a cent'anni dalla nascita*, a cura di C. Ciancio e M. Pagano, Mimesis, Milano 2020, pp. 277-284.

¹⁵⁹ La filosofia non resta inerte davanti alla questione della trascendenza, elemento caratterizzante l'esperienza religiosa. Questo elemento comune tra filosofia ed esperienza religiosa pone una possibile convergenza, come sottolinea F. Tomatis: «La filosofia non può eludere la costitutività dell'esperienza di trascendenza per l'uomo, anzi se ne vuole indagare radicalmente i limiti e le possibilità, principalmente deve rivolgersi a essa – sino a comprendere la possibilità che, nell'esperienza di trascendenza, si dia un'esperienza religiosa, di rapporto tra Dio e uomo» in F. Tomatis, *Il Dio vivente*, cit., p. 279.

dialettica di estrema vicinanza e incolmabile lontananza, di medesimezza e ulteriorità, di coincidenza e alterità, insomma di identità e differenza»¹⁶⁰.

Secondo questa prospettiva, Dio non costituisce più allora l'oggetto determinato da contemplare, ma è considerato come libertà, in una ricerca che pone l'individuo al di là dell'essere stesso, davanti all'abisso e alla possibilità stessa del non essere¹⁶¹. In questa possibilità si dona il pensiero di Dio come libertà. È proprio questa esperienza dell'abisso a costituire il punto cruciale per ripensare l'indagine filosofica al di là della mera determinazione del pensiero calcolante. Pensare Dio (libertà) oltre Dio (il concetto di Dio), presuppone pensare la tremenda possibilità del nulla. Pensare ciò che si pone oltre l'essere stesso spalanca inevitabilmente l'abisso che dischiude l'indeterminato, l'*apeiron*, la pazzia¹⁶².

¹⁶⁰ *Ivi*, p. 108.

¹⁶¹ Sulla considerazione di Dio come libertà si rimanda alle riflessioni di Pareyson sul passo di *Esodo* 3,14 attraverso cui egli afferma: «Le diverse e divergenti interpretazioni di questo passo si possono forse ridurre alle tre seguenti, che si esprimono anzitutto nella differenza delle traduzioni: Io sono colui che è, Io sono colui che sono, Io sono chi sono», in L. Pareyson, *Ontologia della libertà*, cit., p. 119. Di queste tre affermazioni, di cui le prime due si soffermano su Dio come Essere e come Persona interessa in questa sede la terza, di cui Pareyson afferma: «La traduzione più conforme mi sembra dunque "Io sono chi sono", ch'è una straordinaria e stupefacente espressione dell'ironia divina, cioè di quella specie di "irrisione" in cui Dio esprime così bene la sua inaccessibile trascendenza e sconfinata libertà. [...] L'*ego sum qui sum* significa dunque in primo luogo il rifiuto divini di dire il proprio nome; ciò che per un verso conferma l'incolmabile trascendenza di Dio, e quindi la sua innominabilità, non incomparabile tuttavia con una sua nominazione storica o simbolica; e per l'altro verso rivendica l'estrema e illimitata libertà di Dio, anzi propone una concezione di Dio come libertà assoluta, senza ch'essa abbia da enunciarsi in termini concettuali e oggettivanti», in *ivi*, p. 122. M. Coser rievoca questo passaggio evidenziando come il tema della libertà, come elemento che precede l'essere stesso, sia strettamente connesso ad un altro tema fondamentale per il pensiero di Pareyson, ovvero quello del male: «Ci si trova in questo modo di fronte ad un paradosso. Nel momento in cui si manifesta la teogonia, essere e non essere si incontrano. Nell'abisso che precede la venuta all'essere di Dio è già operante la volontà divina che decide di esistere. Nell'abisso del nulla primordiale, nel caos del non essere è già presente la libertà di Dio che decide di imporsi sul nulla. Ciò introduce un aspetto inquietante nella filosofia della libertà proposta da Pareyson. Infatti, per imporsi sul nulla e per negare il male, la libertà di Dio deve averne una percezione, deve farne esperienza e ciò lega la divinità stessa ad un aspetto della negatività. L'atto libero che segna l'inizio della positività è al contempo un atto di negazione del negativo, della possibilità del male che esiste nel momento del "Dio prima di Dio", nel caos primordiale in cui la volontà divina decide di auto-negarsi. Questa negazione del negativo lascia una propria traccia nella divinità, un'ombra oscura sulla luminosa affermazione del bene», in M. Coser, *Colpa ed espiazioni. La cristologia filosofica di Luigi Pareyson*, pp. 163-164, in «Rosmini Studies», 2015 (2), pp. 161-170.

¹⁶² Pareyson riprende, rielaborandola, la riflessione di F.W.J. Schelling delle *Conferenze di Erlangen*, in cui il filosofo tedesco presenta la necessità di superare il concetto stesso di Dio col fine di ritrovarlo nella sua autenticità: «Qui dev'essere abbandonato tutto ciò che è finito, tutto ciò che è ancora un essente; qui deve scomparire l'ultima dipendenza; qui si tratta di abbandonare *tutto*, non solo, come si suol dire, moglie e figliuoli, ma tutto ciò che soltanto è, persino *Dio*, giacché anche Dio da questo punto di vista non è che un essente», in F.W.J. Schelling, *Historisch-Kritische Ausgabe*, a cura della Schelling-Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1976-: II,10, p. 619 (d'ora in poi citato come "AA" seguito dal numero della sezione e da quella del volume); tr. it. L. Pareyson, *Conferenze di Erlangen*, p. 203, in *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, a cura di L. Pareyson, Mursia editore, Milano 1974, pp. 197-226. Pareyson rintraccia proprio nell'estasi della ragione, introdotta da Schelling nelle *Conferenze di Erlangen*, il punto di principale di passaggio dalla filosofia negativa a quella positiva, in modo che la questione costituisca un punto fondamentale anche per il rapporto tra esperienza religiosa e filosofia, come si avrà modo di sottolineare in questo lavoro.

3. *La possibilità del nulla e l'estasi della ragione. L'importanza del simbolo e della mitologia.*

La perdita e l'abbandono del concetto di Dio presenta dunque la possibilità stessa del nulla. Pensare ciò che sta al di là dell'essere perfettissimo della metafisica pone l'annuncio di ciò che non può essere rappresentato, proiettandosi così oltre l'essere stesso. Ma al di là dell'essere vi è il nulla, ciò che non è ancora essere ma lo è in potenza (ecco il tema della libertà che si annuncia come libera scelta di Dio che porta alla vittoria dell'essere sul nulla. Cosa implichi la questione della possibilità del nulla e, dunque, del male in Dio, verrà sinteticamente affrontato successivamente con opportuni riferimenti in questo studio). Allo stesso tempo il nulla non lo si presagisce esclusivamente nella possibilità originaria, ma anche nel dissolvimento del concetto di Dio. Quando il Dio dei filosofi diviene insufficiente per poter rispondere alle prove della vita esso si sgretola, così che il principio di ragion sufficiente viene meno¹⁶³. Scrive in merito Pareyson:

«Il "Dio prima di Dio" è dunque l'abissalità stessa di Dio: quell'immane voragine in cui l'abissale libertà divina si sprofonda, incontrandovi un altro elemento abissale quale il nulla. Malgrado la fitta caligine che regna in questa profondità, una precisazione si impone. "Prima" di Dio non c'è propriamente il nulla, né ci può essere, ché Dio non sarebbe Dio. Ciò non implica un ritorno all'essere necessario: "prima" di Dio c'è il "Dio prima di Dio", cioè la sua libertà. Ma la sua libertà come volontà di esistere è essenzialmente vittoria sul nulla, il che implica che del nulla essa abbia qualche percezione»¹⁶⁴.

È evidente come in questi passaggi Pareyson sia influenzato dalla tradizione neoplatonica come dall'idealismo tedesco¹⁶⁵. Pensare Dio oltre l'essere, significa pensare la possibilità del

¹⁶³ Ancora una volta è Schelling colui che pone la domanda abissale, data dall'assenza del principio di ragion sufficiente: «Una generazione scompare, un'altra segue per scomparire a sua volta. Invano noi aspettiamo che accada qualcosa di nuovo in cui finalmente questa inquietudine trovi la sua conclusione; tutto ciò che accade, accade soltanto affinché nuovamente possa accadere qualcos'altro, che a sua volta, andando verso un altro, trascorre nel passato; in fondo così, tutto accade invano, e in ogni operare, in ogni fatica e lavoro dell'uomo non è che vanità: tutto è vano, poiché è vano tutto ciò che manca di un vero fine. [...] Veramente egli, l'uomo, mi spinge alla suprema domanda, piena di disperazione: Perché in generale c'è qualcosa? Perché non è nulla?», in F.W.J. Schelling, *Sämmtliche Werke*, 14 vol. (II sez.), a cura di K.F.A. Schelling, J.G. Cotta, Stuttgart-Augsburg 1856-1861: XIII, p. 7 (citato come "SW" seguito dall'indicazione del volume); tr. it., A. Bausola, *Filosofia della rivelazione*, Bompiani, Milano 2002, p. 11. Per un'analisi sullo sviluppo della domanda fondamentale in Schelling si rimanda a L. Pareyson, *La "domanda fondamentale": "Perché l'essere piuttosto che il nulla"?*, in «Annuario filosofico», 1992/8, pp. 9-36, ora in *Ontologia della libertà*, cit., pp. 353-384, di cui in particolare si rimanda al paragrafo dedicato a Schelling, in *ivi*, pp. 376-383.

¹⁶⁴ *Ivi*, p. 133.

¹⁶⁵ Afferma in merito lo stesso Pareyson: «Se qualcuno troverà in quanto segue qualche traccia del pensiero di Plotino e di Schelling, non potrò che rallegrarmene, dato che il primo è stato ed è per me la lettura di tutta una vita, e il secondo è a parer mio l'interprete più profondo – anche prima di averlo letto, se pure lo lesse – dell'ottavo trattato della sesta *Enneade*, il trattato 39, uno dei punti più alti – un culmine assoluto – del pensiero occidentale. [...] Ma di fronte ad autori così grandi, sarò contento se questo mio richiamo riuscirà a convincere qualche studioso odierno a mettere in circolazione un punto del pensiero di Plotino e di Schelling, che malgrado la sua straordinaria profondità è relativamente poco diffuso e discusso, mentre sarebbe in grado di aprire prospettive vigorosamente rivelatrici sul cuore della realtà e sul senso delle cose», *ivi*, p. 131. L'influenza del neoplatonismo e dell'idealismo, in particolare Plotino e Schelling, risulta fondamentale nel

nulla assieme al sù originario, alla vittoria dell'essere sul nulla. La possibilità del nulla e la decisione per l'essere costituiscono, al medesimo tempo, il carattere di ambiguità della libertà originaria¹⁶⁶. Una questione che rimanda alla creazione. La libera scelta di Dio di essere è legata alla possibilità stessa della creazione. Pareyson traccia in merito l'itinerario, la successione, che scandisce il superamento della possibilità tra essere e nulla, e a cui segue un sistema di tempi:

«È per la libertà originaria che l'esistenza di Dio è una vittoria sul nulla, anzi è la prima vittoria sul nulla, in senso assoluto. Ne seguirà un'altra, la creazione del mondo, che si può considerare come originaria solo perché si ricollega a quella prima come suo prolungamento. Ma la protostoria è più antica, già cominciata quando sopraggiunge la creazione: il primo atto è quello con cui Dio con la libertà ch'è la sua essenza istituisce la propria esistenza, ossia irrompe e si fa posto dissipando il non essere, espugnando la negatività e trionfando sul nulla»¹⁶⁷.

Eppure, pensare la successione diviene l'atto di rappresentarsi ciò che è l'eterno inizio, ciò che si pone al di là del tempo e che ne costituisce l'inizio¹⁶⁸. Ma come poter sopportare

tentativo di Pareyson di ripensare un'ontologia, una fondazione di essa al di là dell'essere stesso, un'ontologia della libertà. Scrive in merito C. Ciancio: «Diversa è la prospettiva di Pareyson, perché non soltanto oltrepassa l'essere, ma anche cerca di pensare la relazione fondativa fra l'al di là dell'essere compreso come libertà originaria e l'essere stesso. Ciò risulta chiaro già dalla sua interpretazione dell'Uno plotiniano, nel quale Pareyson riconosce la libertà come principio abissale [...]. Venendo alla seconda fonte di ispirazione di Pareyson, l'idealismo tedesco, va detto che quel ribaltamento del rapporto essere-pensiero, che già il principio cartesiano implicitamente adombrava e che l'idealismo esplicitamente svolge, riceve, secondo Pareyson, un ulteriore superamento nell'ultimo Schelling. Questi infatti oltrepassa lo stesso idealismo mostrando che non solo l'essere non può essere assunto come principio ultimo, ma neanche la ragione, perché non può compiere il passaggio all'esistenza, ma può soltanto dare ordine all'esistente e renderlo intelligibile», C. Ciancio, *Attualità e sviluppi del pensiero dell'ultimo Pareyson*, pp. 260-261, in *Il pensiero della libertà*, cit., pp. 259-264.

¹⁶⁶ *Ivi*, p. 133.

¹⁶⁷ *Ivi*, p. 134.

¹⁶⁸ Pareyson si sofferma sul paradosso di pensare un Dio prima di Dio: «Dio è al tempo stesso prima e dopo di sé. Dio c'è già prima di esistere, a volere la propria esistenza, e, quando poi esiste, si vede che la sua essenza era proprio la libertà con la quale volle esistere. Ora, se si assume come punto di riferimento il tempo umano, è ovvio che questo "prima" e questo "dopo" e la loro simultaneità hanno un significato intemporale», *ivi*, p. 130. Vi è un sistema di tempi, in cui si distingue l'eternità dal tempo e si pone un "tempo" della creazione, come intermediario. Il tempo della creazione comunque eterno, ma lo si distingue dall'eternità in senso stretto poiché si tenta di rappresentare la successione che la contraddistingue, costituendo così un tempo non finitizzabile. In tale prospettiva torna nuovamente la riflessione schellinghiana: «Il tempo non è concepibile senza un prima e un poi, senza un *prius* e un *posterius*. Solo dove questi esistono c'è vera successione e quindi tempo. Ne deriva però che, fino a quando c'è soltanto un elemento della successione, non c'è successione reale. [...] Dal fatto però che il tempo è cominciato soltanto con la creazione, non deriva che prima della creazione non ci fosse alcun tempo; e per converso [...] si può ben dire che il mondo è sorto nel tempo, che cioè esso è soltanto l'elemento di un tempo che va oltre il mondo. Ed essendo questo tempo prima del mondo di per sé solo ancora non-tempo, lo si può chiamare anche eternità, ma non eternità assoluta. Esso è eternità perché è ancora non-tempo, non ancora tempo reale, e pur tuttavia già tempo possibile. Per distinguerla dall'eternità assoluta, questa eternità può essere chiamata precedente al mondo. Essa è ciò che prima si postulava, ciò che sta in mezzo tra l'eternità assoluta e il tempo, se si intende per tempo solo il tempo del mondo. [...] Il vero tempo consiste di una serie di tempi, e, viceversa, il mondo è solo un elemento del vero tempo, quindi esso stesso un tempo, come dimostra già la parola, la quale deriva infatti da "durare" e indica propriamente una durata, un durare», in SW XIII, pp. 307-308; tr. it., *Filosofia della rivelazione*, cit., pp. 513-515.

questo pensiero dell'abisso? Come poter ricollocare nel discorso filosofico ciò che si pone al di là di ogni possibile determinazione?

Il Dio dei filosofi risulta essere inadeguato per poter rispondere alle prove della vita: la mera contemplazione non risulta essere sufficiente per spiegare lo scandalo del male, la sofferenza o per rendere ragione della possibilità stessa del nulla¹⁶⁹. Il Dio della contemplazione non permette di rispondere alla domanda fondamentale: il personale necessita di ciò che è prossimo, altrettanto personale¹⁷⁰. Questo è l'elemento incalcolabile che si ricerca in Dio¹⁷¹.

Occorre allora ripensare il fondamento in modo da uscire dalla dinamica di determinazione che lo ridurrebbe a mero oggetto del soggetto razionale. Il ruolo stesso del linguaggio deve essere ripensato. Pareyson parla allora di simbolo, di linguaggio poetico e di mitologia. Il simbolo è ciò che ad un tempo rivela velando il fondamento nella sua prossimità col mondo. Non una scissione tra trascendente e immanente, ma una presenza muta. Con le parole di Pareyson:

«Ma quando si tratta di preservare il silenzio che avvolge la trascendenza, la dialettica del simbolismo si configura in altro modo, e diventa dialettica di rivelazione e occultamento, scoperta e ottenebramento, manifestazione e nascondimento. Come s'è visto il simbolo, che come immagine sensibile sembra fatto più per nascondere che svelare ciò che per natura sua lo trascende infinitamente, in virtù di quella dialettica si mostra invece il più adatto a rivelarlo, in quanto lo fa nel modo che gli è più confacente, nel senso che si presta a rivelarlo nascondendolo, anzi a manifestarlo mediante lo stesso nascondimento. È con questa dialettica, la quale nel suo movimento esprime e

¹⁶⁹ La filosofia razionale, logica, rischia nella prospettiva di Pareyson di annullare il problema stesso del male, di non risolverlo, mortificando così la condizione stessa dell'esistenza. La filosofia deve essere pensata come ermeneutica del mito in modo da poter riproporre la questione in connessione all'ermeneutica del mito. Scrive in merito Coser: «Pareyson zufolge muss die Philosophie eine Hermeneutik des Mythos und der religiösen Erfahrung werden, wenn sie etwas Entscheidendes über das Negative sagen will», in M. Coser, *Das Böse in Gott. Die Tollkühne Abhandlung Luigi Pareyson*, p. 40, in «Disputatio philosophica», 2013 (XV), pp. 37-44.

¹⁷⁰ Cfr., SW XI, pp. 566-567; tr. it. L. Lotito, *Introduzione filosofica alla filosofia della mitologia*, Bompiani, Milano 2002, pp. 611-613.

¹⁷¹ Si è già sottolineato come l'incalcolabile essenza del fondamento sia proprio la libertà e come la libertà originaria presupponga la possibilità stessa del male e la vittoria del bene su questo. Risulta fondamentale però distinguere la libertà originaria da quella dell'essere umano, in ordine da non considerare Dio come autore del male. Scrive in merito Coser: «Può dunque l'uomo accusare Dio di aver introdotto il male nel mondo e di essere la causa delle sue sofferenze? Niente affatto. Pareyson pone qui una netta distinzione tra l'origine e l'autore del male. L'origine del male è sicuramente in Dio, ma lo è pur sempre come possibilità scartata *ab aeterno* dalla libertà divina. Per questa ragione Egli non può essere anche l'autore del male. Poiché la perfezione della libertà divina ha negato il male nella storia eterna, sarebbe assurdo ritenere che Dio sia l'autore del male presente del mondo», in M. Coser, *Colpa ed espiazioni. La cristologia filosofica di Luigi Pareyson*, cit., p. 164. È l'essere umano ad eccitare quella potenza dormiente del male, in modo che il primo atto di libertà dell'essere umano si svela essere atto satanico: «La libertà umana nella sua forma immediata, ossia nell'emergere come volontà *autoprincipiantesi e quindi come individualità, è follia satanica*», in K. Appel, *Il significato del mito nella filosofia di Pareyson e nella filosofia di Schelling*, tr. it. E. Gamba-M. Coser riv. K. Appel-A. Rossi, p. 89, in *Il pensiero della libertà*, cit., pp. 75-102. Il tema del male in Pareyson è certamente affine all'elaborazione che ne ha condotto Schelling, il quale affermava la possibilità del male in Dio prima della creazione, ma sosteneva che il male diviene possibile effettivamente solo nella creatura (Cfr., AA I,17, 144; tr. it. S. Drago Del Boca, *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e gli oggetti che vi sono connessi*, p. 107, in *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, cit., pp. 77-140; cfr., F.W.J. Schelling, *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*, 2 vol., a cura di W. Ehrhardt, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1992, p. 61; e cfr., SW XIII, 237; tr. it. *Filosofia della rivelazione*, cit., p. 397).

ricalca il movimento stesso dell'esperienza religiosa, che il simbolo si mostra in grado di rispettare l'ulteriorità della trascendenza e tutelare la riserva con cui essa si sottrae al discorso»¹⁷².

L'inaccessibilità del fondamento nella sua essenza autentica è data dal suo rivelarsi e sottrarsi ad un tempo, questione che rimanda proprio alla questione della libertà. Ciò che non può essere oggetto di determinazione, ciò che non può essere incatenato dalla definizione, costituisce la libertà del fondamento, il lato non calcolabile della personalità¹⁷³. Occorre allora ricorrere ad un linguaggio simbolico, poetico, mitico per restituire l'immagine del fondamento nella sua inesauribilità, contro il pensare per concetti:

«La superba pretesa di attingere la divinità con puri concetti è controproducente, e allontana e respinge ciò che si vorrebbe cogliere e penetrare, mentre a tal fine riesce a esser molto più efficace il fascinoso incanto dell'immagine e molto più captante la delicata concinnità del simbolo. Certo, rispetto alla precisione e al rigore del concetto e alla fatica che ne accompagna l'arduo cammino il simbolo non può contrapporre che il suo dimesso aspetto sensibile e la spontaneità della sua nascita poetica; ma dove l'indeterminatezza dell'oggetto è dovuta non alla nebulosità d'un'idea vaga e indistinta, ma alla sua essenziale e irriducibile ulteriorità, allora la schietta umiltà del simbolo trova il suo compenso a spese dell'indebita e sterile *hybris* della ragione, rendendosi per questa via pronta a riscuotere la sua completa remunerazione»¹⁷⁴.

Questo allora risulta essere il senso della mitologia come luogo del rivelarsi della libertà, come possibilità di cogliere filosoficamente ciò che permette l'esperienza religiosa, oltre il mero oggetto statico, determinato¹⁷⁵. Può pertanto la filosofia comprendere ciò che sembra essere al di fuori di ogni possibile coglimento?

¹⁷² L. Pareyson, *Ontologia della libertà*, cit., p. 111.

¹⁷³ Importante risultano in merito le riflessioni di Appel sul tempo festivo: «Nel contesto del settimo giorno si dice che Dio riposa/festeggia: il settimo giorno non appartiene più all'ordine umano del tempo, ma è assegnato a Dio e interrompe e trascende così il tempo umano. [...] Il settimo giorno, accompagnando e compiendo gli altri sei senza essere integrabile in essi, impedisce un'autosufficiente coincidenza del tempo (cronologico) con se stesso. Il tempo rimane aperto. [...] Quindi ogni giorno, cioè l'intero tempo mondano, è aperto alla trascendenza di Dio, che si porta a espressione nel divino e festoso settimo (o ottavo) giorno», in K. Appel, *Il significato del mito nella filosofia di Pareyson e nella filosofia di Schelling*, cit., pp. 78-79.

¹⁷⁴ L. Pareyson, *Ontologia della libertà*, cit., p. 104.

¹⁷⁵ Afferma Pareyson: «Insomma il mito è esperienza di realtà e verità, è verità e realtà esperite, ciò che implica un coinvolgimento totale: umanità e trascendenza, uomo e Dio. Il suo *sensu* è profondo, di là dai *significati*. Il mito è l'interpretazione primigenia della verità quale ogni uomo è a se stesso, è la verità com'essa parla originariamente a ciascuno, è la memoria dell'origine e la rammemorazione dell'immemorabile, è l'ascolto dell'inoggettivabile trascendenza, è la rivelazione stessa dell'essere, della verità, della divinità: è Dio *come* parla all'uomo, è Dio *che* parla all'uomo. Ecco perché l'esperienza religiosa va aggiunta a livello profondo, lì dov'essa è inseparabile dal pensiero e dalla poesia, poetica per il suo simbolismo e veritativa per la sua forza rivelatrice», in *ivi*, p. 143. In merito scrive anche G. Pintus, il quale sottolinea come: «La filosofia deve guardare al mito a partire dal modo in cui il mito si dà. La riflessione filosofica avrà, allora, il compito di problematizzare il mito e le idee religiose al fine di mostrare il senso che possono avere per il credente come per il non credente. Ne risulta che compito dell'ermeneutica consiste in una universalizzazione del mito, nel favorire l'accesso al suo portato a chiunque», G. Pintus, *La libertà e il male. Studio su Luigi Pareyson*, p. 252, in «Quaderni di Inshibboleth», 2023 (19,1), pp. 249-263.

4. *L'ermeneutica in Pareyson: la distinzione tra filosofia negativa e positiva.*

Alla luce di ciò che è stato già introdotto nei paragrafi precedenti di questo studio, inizia a divenire maggiormente evidente come il ruolo della filosofia assuma un valore particolare all'interno di questo possibile dialogo intavolato tra esperienza religiosa e pensiero filosofico. Si è presentata la diversità che presuppone Dio, inteso come Persona, e il Dio dei filosofi, una differenza che sembra in un primo momento distanziare la prospettiva filosofica da quella religiosa. Eppure, ci si dovrebbe chiedere se il compito della filosofia si arresti al solo tentativo di dimostrare, di provare ciò che si è svelato essere immune a questi tentativi, o se non vi sia qualche altra possibile applicazione del pensiero filosofico. Pareyson rintraccia un possibile compito ulteriore da attribuire alla filosofia, quello ermeneutico:

«La filosofia, poi, in quanto sopravviene a scelta già fatta, non ha più voce in capitolo, non certo per affermare l'esistenza di Dio, ma nemmeno per negarla, perché anche il ripudio di Dio non è frutto d'un ragionamento, ma atto profondo e originario della persona. D'altra parte la filosofia non ha il compito di dimostrare l'esistenza di Dio, perché essa non estende la conoscenza a nuovi ambiti di realtà, ma riflette su esperienze esistenziali: il suo compito non è dimostrativo, ma ermeneutico»¹⁷⁶.

Occorre un ripensamento stesso del filosofare che non si arresti ai soli risultati della metafisica classica. Certo, questo non significa pensare una nuova filosofia che sia posta in contrasto con la metafisica ed il suo oggetto, ma occorre indagare differentemente quel medesimo oggetto. Ciò che costituisce il punto più alto della metafisica, ciò di cui non si può pensare il maggiore, è anche maggiore di ciò che è possibile pensare¹⁷⁷. In relazione a ciò si dona la differenza tra filosofia positiva e negativa che, riprendendo il pensiero di F.W.J. Schelling, viene intesa da Pareyson come una delle possibilità di conciliazione tra esperienza religiosa e filosofia¹⁷⁸. Tra il Dio dei filosofi e quello religioso Pareyson intravede una

¹⁷⁶ *Ivi*, p. 148.

¹⁷⁷ Si rimanda al passaggio di Anselmo d'Aosta: «Dunque, Signore, non solo sei ciò di cui non si può pensare il maggiore, ma sei anche qualcosa di maggiore di quanto si possa pensare», in Anselmo d'Aosta, *Monologio e Proslogio*, tr. it. I. Sciuto, Bompiani, Milano 2002, p. 341.

¹⁷⁸ Afferma in merito Pareyson: «Un'ultima procedura sarebbe possibile, sul prolungamento dell'idea schellinghiana d'una "filosofia negativa e puramente razionale". La differenza tra le filosofie negative e la filosofia positiva potrebbe consistere in ciò, che le prime sono sistemi logici, coerenti e conclusi, dotati di certezza e totalità, ma vuoti e astratti in quanto meramente formali e ipotetici, mentre la filosofia positiva è ermeneutica, concreta, aperta ai sempre nuovi apporti dell'esperienza, ma condannata al rischio e all'angoscia dell'interpretazione. Nelle prime un valore simbolico e rivelativo potrebbe esser ravvisato nella loro capacità di fornire un'anticipazione alla seconda e di attenderne verifica e conferma», in I. Pareyson, *Ontologia della libertà*, cit., p. 149. La prospettiva di Pareyson sembra allora differire dalla schellinghiana suddivisione tra filosofia negativa e positiva. Il filosofo tedesco, com'è noto, non ha fornito una sistemazione definitiva per il rapporto tra filosofia negativa e positiva. Attraverso la *Filosofia della rivelazione*, e dunque alla rielaborazione che di essa ne ha fatto il figlio secondo l'ultimo periodo di insegnamento a Berlino a partire dal 1840, Schelling sembrava suggerire ad un tempo sia l'autonomia che la continuità tra le due filosofie, come differenti modi di pensare il Medesimo: «Ora, si dovrebbe dire invece: per il compimento della filosofia sono necessarie e quella negativa e quella positiva – l'ultima però, non nel senso che quei tali credettero, cioè non nel senso che essa sia fondata attraverso la prima, che sia soltanto una prosecuzione della negativa, poiché nella positiva ha piuttosto un *modus progrediendi* del tutto diverso, in quanto qui si rovescia completamente anche la forma dello sviluppo. [...] Nella sua conclusione, la filosofia negativa contiene l'esigenza della positiva, e, pur consapevole di sé, tutta comprendendosi ha l'esigenza di porre la positiva fuori di sé; in questo senso la negativa fonda da

inconciliabile opposizione. Condizione di un dialogo tra l'esperienza religiosa e la filosofia diviene allora la rinuncia alle pretese della ragione, del soggetto del giudizio, di dominare, determinandolo, il fondamento, in modo da non sopprimere la libertà:

«Fra il Dio dei filosofi e il Dio dell'esperienza religiosa sarà dunque mantenuta e ribadita una piena opposizione, con l'unica aggiunta che anche la filosofia – non quella oggettivante, bensì quella ermeneutica –, quando parla di Dio, intende riferirsi, benché indirettamente, al Dio religioso? C'è forse un modo di superare l'opposizione: basterebbe poter sopprimere il carattere oggettivante e la presunzione razionalistica inerenti al concetto filosofico di Dio¹⁷⁹».

In tal senso potrebbe essere aperto un dialogo tra esperienza religiosa e filosofia, superando l'apparente inconciliabilità tra quella dimensione interiore della fede e la pretesa di universalità dell'Oggetto puro del pensiero filosofico¹⁸⁰.

5. Conclusioni: ripensare il Medesimo.

Le riflessioni di Pareyson potrebbero essere considerate come un invito a ripensare il Medesimo alla luce di un senso riscoperto e rinnovato. Forse, per poter comprendere le ragioni di un possibile dialogo, occorrerebbe ricorrere nuovamente alle riflessioni di Schelling, il quale si era già interrogato sulla questione nella sua *Filosofia della rivelazione*:

«La fede non supera dunque la ricerca, ma la esige, appunto perché essa è la conclusione della ricerca. Una conclusione della ricerca deve pur darsi. Si può dire in un certo senso, cioè nel senso in cui ogni inizio o iniziare è propriamente la fede in una fine che non viene ancora vista [...], in questo senso si può certamente dire che già l'inizio della scienza è fede. Questa fede, però, tende al sapere, e si porta appunto nell'effettivo sapere, cosicché chi ha più fede è anche il più dotto e, viceversa, chi si affida al massimo al sapere è anche colui che più crede. [...] Certo, anche relativamente a qualcuno che sia giunto fino alla suprema conoscenza, anche allora resterà in dubbio se costui sia capace di accoglierla e accettarla, se egli abbia coraggio per essa, perché ci vuole coraggio per essa, a causa dell'eccezionalità dell'oggetto, e ci deve essere un'esaltazione entusiastica, appunto per superare ogni dubbio. Si danno casi nella vita umana – rari in verità, ma si danno –, in cui l'uomo di fronte a una felicità improvvisa e inaspettata che gli sta dinanzi agli occhi dubita se prenderla o no, non ha il coraggio di crederci»¹⁸¹.

parte sua la positiva, mentre la positiva non ha, vicendevolmente, l'esigenza di venir fondata da quella», in SW XIII, p. 92; tr. it., *Filosofia della rivelazione*, cit., p. 153.

¹⁷⁹ L. Pareyson, *Ontologia della libertà*, cit., pp. 148-149.

¹⁸⁰ Sempre in continuità con la filosofia schellinghiana, il superamento di una prospettiva ferma ad un pensiero della necessità in favore di una ontologia della libertà sarebbe affine con la tematica dell'estasi della ragione, inteso come elemento ad un tempo unificante e divisorio di filosofia negativa e positiva, così allo stesso modo la trascendenza in Pareyson non elimina la finitezza. Scrive in merito Tomatis: «Senza mai poter superare la trascendentalità dell'ontologia della libertà, svolta nel punto di vista del finito dell'esistenza umana personale, la filosofia pareysoniana può aprirsi all'esperienza religiosa e farsi ermeneutica filosofica dell'esperienza filosofica cristiana [...]. Proprio come la filosofia positiva schellinghiana, senza abbandonare la razionalità né il costante presupposto critico della filosofica negativa e del suo dottamente ignorante esito estatico, diventa un "empirismo superiore", un "realismo superiore", che interpreta il mito e la religione, l'arte e la storia filosoficamente, tuttavia non pretendendo di ridurli e rinchiuderli in un sistema filosofico definitivo, razionalisticamente così perfetto tanto da comprendere in sé l'esistenza, sino alla pretesa di attestare l'essere, bensì in maniera storica, empirica, esperienziale, personale, secondo un sapere che cresce con il procedere temporale e si pone alla sua eventualità, inesauribilità, libertà», in F. Tomatis, *Il Dio vivente*, cit., p. 285.

¹⁸¹ SW XIV, pp. 15-16; tr. it., *Filosofia della rivelazione*, cit., pp. 903-905.

È possibile cogliere allora il senso di mutua reciprocità che intercorre tra fede e filosofia, le quali si richiamano a vicenda. L'esperienza religiosa si configura come espressione del rapporto del singolo col trascendente: essa offre la dimensione della prossimità e della personalità del fondamento. È nella prospettiva filosofica che la personalità del fondamento viene ripensata in favore di una universalità condivisa. La fede offre la possibilità al singolo di rivolgersi a Dio come a un "tu", la filosofia, se intesa al di là del paradigma razionalistico, comprende come quel "tu" della fede e della preghiera sia in realtà traccia di una prossimità col divino che accomuna tutti gli esseri umani, oltre la dimensione della fede, rendendoli al medesimo tempo forti di una unicità data da quell'essere persona che proprio li accomuna: questo è l'elemento di incalcolabilità che è dato dalla libertà¹⁸². La filosofia deve pertanto uscire dalla sola dimensione contemplativa che rischia di ridurre Dio, e l'alterità in generale, a oggetto rappresentato.

A conclusione di questo breve studio sulla questione si riportano le parole di Pareyson:

«Il Dio dei filosofi è il Dio della filosofia oggettivante, risultato di pensiero diretto. Questo Dio propriamente non esiste: è un puro nome che il filosofo pronuncia invano; un concetto vuoto a cui non corrisponde alcuna realtà, e a cui in ogni caso bisognerebbe dare contenuto, cosa che non si può fare se non ricorrendo al mito, all'esperienza religiosa, alla fede. Anche il filosofo, dunque, e in generale per tutti, il Dio di cui si parla non può essere che quello della fede, ch'è l'unico Dio di cui si possa parlare. Dio non come concetto della filosofia ma come centro dell'esperienza religiosa: così considera Dio il credente. Ma così deve considerarlo anche il filosofo; anche la filosofia, quando parla di Dio, se pure ne parla o ne vuol parlare, non può parlare che del Dio dell'esperienza religiosa, non del Dio dei filosofi. Ecco perché il suo discorso su Dio è indiretto: la filosofia incontra Dio non direttamente, ma come centro del mito, di cui essa fa l'ermeneutica, come centro dell'esperienza religiosa, di cui essa è interpretazione. E in tal caso un discorso filosofico su Dio si può fare, e avere di Dio un concetto (in senso simbolico)»¹⁸³.

¹⁸² La prossimità è ciò che permette il mutuo riconoscimento dei singoli oltre una mera dimensione solipsistica. Scrive in merito M. Moschini: «Solo un amore che si fa prossimo a tutti si potrà agevolmente offrire una nuova forma di socialità a chi sente il morso di solitudini inscindibili. Una nuova forma di amicalità che esprime appunto "lo stare con te per fare un cammino insieme". Questa la solida base per un incontro di singoli chiamati a costituirsi in comunità; dove nessuno si perde nell'indistinzione, ma dove tutti si collochino, con le loro personali identità, in una comunione di vita che è fatta di volti e sguardi condivisi e orientati al bene comune, alla felicità, alla solidarietà», in M. Moschini, *Soste nel cammino. Considerazioni sull'esperienza della fede*, Carabba, Lanciano 2019, pp. 88-89.

¹⁸³ L. Pareyson, *Ontologia della libertà*, cit., pp. 146-147.