

Giuseppe Lorizio

**Certezza della fede e debolezza della ragione:
il contesto culturale contemporaneo e la “questione” di Dio***

Modernità e post-modernità: la frammentazione del sapere

Per comprendere la rottura/continuità tra modernità e post-modernità prendiamo in prestito dall'arte un richiamo, che si presta alla lettura trasversale della *Fides et Ratio*, che tenteremo in questa sede. Vogliamo richiamare alla memoria la stanza della Segnatura¹ di Raffaello nella quale si trova l'affresco sulla Scuola di Atene². L'affresco stesso – interessante il commento che ne fanno le

* Relazione tenuta nel marzo 1999 nell' Aula magna della Pontificia Università Lateranense.

¹ Raffaello diede principio all'impresa capitale della sua breve vita negli ultimi mesi del 1508, incominciando dalla Stanza di mezzo, detta della Segnatura. Il nome ha fatto pensare a taluno che la sala fosse sede dell'omonimo tribunale ecclesiastico, mentre altri la credono destinata a studio e biblioteca privata di Giulio II. Vari indizi danno ragione a questi ultimi: innanzi tutto i soggetti degli affreschi, dove la giurisprudenza occupa un posto secondario rispetto alla teologia, alla scienza e alla poesia; poi un passo del Giovio, dal quale si apprende come la camera attigua, detta poi dell'Incendio, fosse il *triclinium penitior*, ossia la sala da pranzo privata del papa, che difficilmente s'immagina in comunicazione con un'aula di tribunale, ed infine un documento contemporaneo in cui quella camera vien chiamata «libreria». Forse il nome di Stanza della Segnatura deriva solo dal fatto che il pontefice vi usava firmare o sigillare (*signare*) gli atti ufficiali. Secondo il Giovio, amico e protettore di Raffaello, di cui scrisse per primo una breve vita in latino, il «programma», ossia i temi scritti delle varie composizioni svolte poi pittoricamente da Raffaello, fu compilato *ad praescriptum Julii pontificis*, e non v'è motivo per dubitarne, ma è assai probabile che il papa abbia dettato solo i soggetti da affrescare sulle pareti, mentre i particolari saranno stati da lui affidati al sottile ingegno di qualche umanista e teologo di chiarissima tendenza neoplatonica ficiniana, filosofia non estranea al Sanzio, il quale da giovane aveva frequentato la corte di Urbino, dove questa corrente di pensiero era tenuta in alta stima. Possiamo riassumere il programma nel seguente schema: glorificare sulle quattro pareti, in altrettante «storie» (come si diceva allora, ossia composizioni ricche di figure) le tre Idee platoniche supreme del Vero, del Bene e del Bello, corrispondenti alle facoltà fondamentali dell'anima umana: noetica, etica ed estetica. Queste medesime categorie vengono ripresentate sulla volta con crescente chiarezza prima nelle «allegorie» dei riquadri sui pennacchi, e poi, più in alto, come «simboli» inequivocabili nelle figure dei tondi, dove le si vedono personificate in forma d'individui. Si ha così una trascrizione pittorica dell'itinerario della mente del “saggio”, dalla oscura e difficile conoscenza delle idee nel mondo fenomenale, alla immediata e chiara contemplazione di esse nell'empireo sognato da Platone. In uno schema siffatto, e trattandosi di neoplatonismo cristiano, le tre Idee diventano quattro, poiché vi è un Vero naturale, accessibile all'intelletto umano, e uno rivelato da Dio, superiore alla ragione. A questi due modi del Vero sono dedicate le due pareti maggiori della Stanza, dove il primo è rappresentato nella *Scuola d'Atene* e il secondo nella cosiddetta *Disputa del Sacramento*.

² La scena – un'assemblea di filosofi e scienziati antichi presieduta da Platone ed Aristotele – si svolge sotto gli archi e le volte di una grandiosa basilica, che ricorda quella di San Pietro nel progetto del Bramante, al quale

monache di Vitorchiano dentro la presentazione delle Stanze delle Logge di Raffaello, a cura dei Musei Vaticani – può essere un’ottima introduzione al documento dal punto di vista dell’armonia tra fede e ragione così come è perseguita da sempre dalla Chiesa cattolica.

Questo luogo artistico ha una valenza particolare perché si situa cronologicamente proprio all’inizio di quella modernità, che la *Fides et Ratio* descrive come un momento piuttosto drammatico del rapporto tra fede e ragione, cioè come il momento in cui si è data la separazione fra il sapere e il credere³, quando appunto l’armonia stabilita nel Medioevo dalla grande Scolastica, viene ad interrompersi e a subire delle fratture.

Ci sarebbe da chiedersi come mai quelle buone intenzioni espresse pittoricamente, in quel consesso di filosofi chiamati a rendere onore alla Fede e all’Evangelo, oggi siano spettatrici – per una malaugurata e paradossale prospettiva rovesciata – di una frattura⁴.

Questo rapporto fra Chiesa cattolica e filosofia moderna e contemporanea ha del paradossale, ma si tratta del paradosso capace di destare stupore e suscitare attenzione in chi è disposto a leggere e interpretare senza fuorvianti precomprensioni tale vicenda. Allorché infatti la ragione esprime la propria presunzione di “conoscere il tutto”⁵ e quindi assume un atteggiamento di dominio sul reale e l’umano, il Magistero della Chiesa è lì a ricordarle i propri creaturali limiti e a farle prendere coscienza della propria radicale infermità⁶, quando invece la ragione si autoflagella ritenendosi incapace di conoscere alcunché ed assumendo un atteggiamento rinunciatario di fronte alle grandi domande

infatti il Vasari ne attribuisce il disegno. Di questa notizia vasariana si è molto discusso, ma evidentemente a torto, poiché, intorno al 1510 Raffaello possedeva solo modeste nozioni di architettura, e da sé non sarebbe stato capace d’immaginare un edificio come quello della *Scuola d’Atene*, allora senza esempio in Italia. Nell’esatto centro prospettico della composizione, Platone ed Aristotele dominano l’assemblea dei saggi disposti in gruppi, a seconda delle varie discipline, alcuni riconoscibili con sicurezza, grazie a qualche attributo caratteristico (come Pitagora col *diatessaron* e il cinico Diogene con la sua scodella, sbracato sulla scalea), altri solo in modo ipotetico. Socrate, dal profilo silenico, discute a sinistra con Alcibiade, Platone regge in mano il *Timeo* ed indica con la destra l’empireo delle Idee, ultima realtà, mentre Aristotele (con l’*Etica*) tiene la palma stesa fra cielo e terra, a mostrare come l’Idea non abbia esistenza propria e concreta, ma s’incarna solo negli individui che l’attuano in maniera più o meno perfetta. Aristotele da la destra a Platone e ciò è significativo per il carattere filosofico del programma qui svolto dall’Urbinate. In origine anche la *Scuola d’Atene*, come la *Disputa*, era costruita ad emiciclo: sul cartone autografo dell’affresco, conservato nella Biblioteca Ambrosiana di Milano, il primo piano è vuoto nella parte centrale. I due Trionfi del Vero si dovevano completare e contrapporre a vicenda: nella conoscenza teologica, lo sforzo del pensiero umano da solo non basta, e l’edificio della sua scienza sarebbe incompiuto se non lo coronasse la Rivelazione soprannaturale. Nella conoscenza della natura, invece, l’indagine umana può avanzare la pretesa della esaustività, ma non supera i limiti della ragione. Quest’effetto di contrappunto voluto fra i due affreschi si è in seguito attenuato per la introduzione tra i personaggi della *Scuola d’Atene*, del filosofo pessimista Eraclito, seduto in primo piano, accanto a un blocco di marmo, intento a scrivere su un foglietto col capo poggiato sulla mano. L’esame tecnico della figura mostra che essa fu aggiunta quando l’affresco era già terminato, su nuovo intonaco. La data di questa modifica è individuabile nell’agosto del 1511.

³ Cf *FeR* 45-48.

⁴ È ovvio che la frattura non si realizza immediatamente o in un momento preciso, ma risulta prevalentemente nel momento della modernità compiuta e quando, appunto, la modernità insieme si compie e poi lascia spazio a quella che si chiama la «post-modernità».

⁵ Cf F. ROSENZWEIG, «Sulla possibilità di conoscere il tutto», in *La stella della redenzione*, a cura di G. BONOLA, Marietti, Genova 1998³, 3-23. D’ora in poi SR.

metafisiche, che comunque abitano la coscienza di ogni essere pensante – “chi sono? da dove vengo e dove vado? perché la presenza del male? cosa ci sarà dopo questa vita”⁷ – allora la Chiesa è lì a ricordarle che non può abdicare al proprio ruolo e alle proprie prerogative e a spronarla perché osi l’avventura del sapere (basterà ricordare le critiche al fideismo da parte del Magistero ecclesiale).

La *Fides et Ratio* muove piuttosto nella seconda direzione, senza naturalmente dimenticare i rischi derivanti da assurde pretese razionalistiche, e quindi incoraggia il pensiero ad esprimersi al meglio in questo momento di trapasso culturale, che l’enciclica non esita a definire di postmodernità, indicandone limiti e potenzialità⁸. Da questo punto di vista va certamente salutato con interesse il fatto che, quando appunto si accinge ad offrire indicazioni relative al postmoderno, l’enciclica adotti un approccio tale da dirimere l’annosa questione che vede contrapporsi il fronte di coloro che leggono la formula (ed evidentemente anche il suo contenuto) in senso meramente congiunturale, sostenendo quindi che il termine stia a designare un fenomeno passeggero o una sorta di moda culturale, priva di prospettive di lungo respiro, e quanti al contrario ritengono che il postmoderno sia invece il nome, se non di una nuova epoca, dato l’imbarazzo stesso a trovare una parola adeguata per questo nostro tempo (postmoderno infatti dice semplicemente rapporto di contiguità cronologica e di superamento antitetico della modernità), almeno di un momento di trapasso epocale, tale da incidere profondamente sulla cultura e sulle coscienze dei nostri contemporanei. *Fides et ratio*, pur con le dovute cautele, non ha timore di parlare di “epoca della postmodernità”, nella quale emergono fattori autenticamente “nuovi”, “capaci di determinare cambiamenti significativi e durevoli” (*FeR* 91). E in questa prospettiva la parabola del trapasso dalla modernità alla postmodernità⁹ sembra potersi adeguatamente, anche se non esaustivamente, designare nei termini del passaggio dal *sistema* al *frammento*, e, in

⁶ Un esempio fra tutti la critica al razionalismo contenuta nella *Dei Filius* del Vaticano I.

⁷ *FeR* 1.

⁸ Cf *FeR* 91. “La nostra epoca è stata qualificata da certi pensatori come l’epoca della «post-modernità». Questo termine, utilizzato non di rado in contesti tra loro molto distanti, designa l’emergere di un insieme di fattori nuovi, che quanto ad estensione ed efficacia si sono rivelati capaci di determinare cambiamenti significativi e durevoli”.

⁹ Su moderno e postmoderno: AA. VV., *Modernità. Storia e valore di un’idea*, Brescia 1982; M. FERRARIS, *Tracce. Nichilismo, Moderno e Postmoderno*, Milano 1983; R. GUARDINI, *La fine dell’epoca moderna*, Brescia 1960; J. HABERMAS, *Il discorso filosofico della modernità*, Roma-Bari 1987; M. HEIDEGGER, «L’epoca dell’immagine del mondo» in ID., *Sentieri interrotti*, trad. it. a cura di P. CHIODI, La Nuova Italia, Firenze 1991⁶, 71-101; J. LE GOFF, *L’Europa medievale e il mondo moderno*, Bari 1994; K. LÖWITZ-L. STRAUSS, *Dialogo sulla modernità*, Roma 1994; G. LORIZIO, «Per una lettura simpatica del pensiero moderno in prospettiva teologico-pastorale» in M. SIMONE (ed.), *Il Concilio venti anni dopo. Le nuove categorie dell’autocomprensione della Chiesa*, Roma 1984, 109-120; ID., «Dalla storicità alle storie. Nichilismo, ermeneutica e debolezza del pensiero» in E. CATTANEO (ed.), *Il Concilio venti anni dopo*, cit. 154-166; ID., «Prospettive teologiche del postmoderno», cit.; J.-F. LYOTARD, *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere*, Milano 1981; ID., *Il postmoderno spiegato ai bambini*, Milano 1987; T. MALDONADO, *Il futuro della modernità*, Milano 1987; P. POUPARD (ed.), *Parlare di Dio all’uomo postmoderno. Linee di discussione*, Roma 1994; P. ROSSI, *Paragone degli ingegni moderni e postmoderni*, Bologna 1989; E. TROELTSCH, *L’essenza del mondo moderno*, Napoli 1977; G. VATTIMO, *La fine della modernità. Nichilismo ed ermeneutica nella cultura contemporanea*, Milano 1985; J. VERHAAR, «Aspetti del postmoderno», in *La Civiltà Cattolica* 146 (1995), I, 135-142. Per la critica

direzione antropologica, dalla figura dell' "uomo col suo bel ramo di palma", che procede attraverso l'esercizio di una ragione capace di vincere ogni battaglia, all' "io polvere e cenere"¹⁰, conscio della propria radicale caducità e temporalità, nonché della infermità del proprio pensiero e della propria ragione in ordine alla conoscenza della verità.

Dunque, una volta fatta, però, questa scelta di campo tra una post-modernità congiunturale e una post-modernità epocale, ci sono una serie di indicazioni dalle quali si evince la coscienza della complessità della situazione. "Questo termine – scrive il Papa – è stato dapprima impiegato a proposito di fenomeni d'ordine estetico, sociale, tecnologico. Successivamente è stato trasferito in ambito filosofico, restando però segnato da una certa ambiguità"¹¹ che conferisce al termine una polisemia possibile perché ciascun contesto poi determina anche il significato del termine.

Non sarà forse fuori luogo richiamare previamente il fatto che «come tutti i nomi collettivi, anche il "postmoderno" unifica fenomeni eterogenei e ha, perciò, uno spettro semantico tanto ampio quanto equivoco, ragione non ultima della sua fortuna (come, vent'anni fa, la categoria della "secolarizzazione"). A ben guardare, infatti, l'odierno discorso sul "postmoderno" esprime più una tendenza che non i suoi esiti definitivi, dicendo qualcosa sul distacco rispetto al "già" della precedente fase [...], ma tacendo sulla portata del "non ancora" [...] e sul grado di continuità o rottura tra le due epoche»¹².

Se il termine "post-moderno" viene inteso nell'accezione di "anti-moderno", allora questo elemento è presente nel DNA del cattolicesimo ufficiale e nella cultura che da esso promana¹³. Ma il rapporto fra pensiero cristiano e filosofia moderna abbisogna - a nostro avviso - di un lungo processo di revisione storiografica, tale da attivare un atteggiamento di prossimità simpatetica accanto a quello di distanza critico-prophetica, che tende a prevalere, prevaricando anche nella teologia¹⁴

alla nozione di «secolarizzazione» cf: H. BLUMENBERG, *La legittimità dell'età moderna*, Genova 1992. Per la discussione con K. Löwith cf *Aut Aut* 222 (1987) 60ss.

¹⁰ Cf F. ROSENZWEIG, «"Cellula originaria" de *La stella della redenzione*» in ID. *La scrittura. Saggi dal 1914 al 1929*, a cura di G. BONOLA, Città Nuova, Roma 1991, 243.

¹¹ *FeR* 91.

¹² P. VANZAN, «Quali linee e soggetti per una nuova evangelizzazione del mondo post-moderno», in *La Civiltà Cattolica* 139 (1988), II, 247.

¹³ Si pensi al *Sillabo* [cf DS 2980, dove si condanna la seguente proposizione: *Romanus Pontifex potest ac debet cum progressu, cum liberalismo et cum recenti civilitate sese reconciliare et componere.*] e all'*Antimoderno* di Maritain, questo testo del 1922 cerca di ripristinare la rinascita del tomismo, che faccia in qualche modo da scudo, da contrafforte, da baluardo nei confronti del modernismo dilagante.

¹⁴ Qui, tuttavia, ci stiamo appellando anche alla ricerca filosofica non nell'intento di individuare un'adeguata infrastruttura concettuale attraverso la quale esprimerci nel momento speculativo del nostro teologare, bensì intendiamo situarci al livello del cosiddetto momento positivo della ricerca, che comprende in primo luogo l'*auditus fidei* e le sue esigenze, ma che non ci sembra debba escludere l'*auditus temporis*, ossia un'adeguata lettura e interpretazione del contesto nel quale situare il nostro sapere. Tale attenzione al contesto non potrà non avere delle ricadute sulla speculazione teologica e sulle sue espressioni. Se l'attenzione al momento contestuale dovrà essere assunta da ogni settore del sapere teologico, essa interpella in maniera particolare la teologia fondamentale, la quale tradizionalmente si situa in posizione di frontiera e che non può certo appiattirsi nel ruolo di porgere gli elementi introduttivi alla dogmatica. Intendiamo misurarci con l'appello rivolto da Franz Rosenzweig ai teologi, affinché filosofeggino, ma in modo del tutto nuovo rispetto al passato:

È la concezione, dall'altra parte sempre antimoderna, di un rapporto critico, dialettico, in cui si esercita il pensiero credente nel suo carattere profetico, di istanza critica, di "discernimento", come quello operato, per esempio, da Augusto Del Noce¹⁵ nel momento in cui ha tratteggiato l'esito della modernità profeticamente intravedendo la deriva nihilistica della modernità che la *Fides et Ratio* denuncia in maniera molto forte in diversi punti, da Cartesio a Nietzsche. Questa sarebbe la parabola della modernità, così come la descrive Del Noce, che non dimentica l'altro percorso possibile che da Cartesio conduce a Rosmini.

Tuttavia sembra anche plausibile una lettura del post-moderno che non lo situa soltanto contro il moderno. Infatti «sicuramente il postmoderno fa parte del moderno. Si deve diffidare di tutto ciò che è acquisito, anche solo da ieri [...]. Un'opera può divenire moderna solo se è prima postmoderna. Inteso in questo senso, il postmodernismo non è il modernismo giunto alla fine, ma il modernismo allo stato nascente - e questo è costante»¹⁶

In rapporto al post-moderno come prodotto dal grembo della modernità e suo esito, la cultura cattolica ci sembra coltivare – allo stadio attuale della riflessione – un atteggiamento di comprensibile distanza, che si manifesta:

- come diffidenza nei confronti della rassegnazione alla debolezza del pensiero;
- come difesa dalla ricorrente tentazione gnostica, che sembra accomunare espressioni delle filosofie e delle nuove religiosità;
- come tendenza – espressa in tentativi di impostazione e di matrice diversissima – allo oltrepassamento del nichilismo;
- come custodia gelosa dei misteri speculativi e della metafisica.

“Oggi, per giungere a liberarsi dall'aforisma, quindi proprio per mantenere la sua scientificità, la filosofia esige che i «teologi» filosofeggino. Certo, i teologi in un senso nuovo. Perché, come mostreremo, il teologo che la filosofia esige in nome della propria scientificità è a sua volta un teologo che esige la filosofia, in nome della propria onestà intellettuale” [SR, 113].

¹⁵ Cf A. DEL NOCE, «L'idea di modernità», in AA. VV., *Modernità. Storia e valore di un'idea*. Contributi al XXXVI Convegno del Centro di Studi filosofici di Gallarate (23-25 aprile 1981), Morcelliana, Brescia 1982, 26-43. Dello stesso autore cf anche; *Il problema dell'ateismo*. Il concetto di ateismo e la storia della filosofia come problema, II Mulino, Bologna 1964; *Riforma cattolica e filosofia moderna*. I, Cartesio, II Mulino, Bologna 1965; *L'epoca della secolarizzazione*, Giuffrè, Milano 1970; ID., *Da Cartesio a Rosmini*. Scritti vari, anche inediti, di filosofia e storia della filosofia, Giuffrè, Milano 1992. Riguardo al nostro tema in Del Noce cf AA.VV., *Augusto del Noce*. Il problema della modernità, Studium, Roma 1995.

¹⁶ J. F. LYOTARD, *Il postmoderno spiegato ai bambini*, cit., 21-22.

Epocale o congiunturale che sia, il passaggio dalla modernità compiuta al cosiddetto post-moderno fa registrare una svolta di notevole portata nel rapporto fra il pensiero credente e la cultura “laica”. Se, infatti, nella contrapposizione radicale agli esiti razionalistici della modernità, la Chiesa, la teologia e la cultura cattolica hanno dovuto custodire e difendere a denti stretti il senso del mistero e del soprannaturale, ridimensionando le pretese di una ragione totalizzante e totalitaria, che si è espressa nella forma delle ideologie egemoniche, ora - a giudicare dai termini con cui si conduce in Italia il dibattito sulla religione - le posizioni sembrano invertirsi. La Chiesa, la teologia e il pensiero credente si trovano nella paradossale situazione di dover difendere la ragione e le sue possibilità in ordine alla conoscenza del Vero, in un sempre più serrato confronto con atteggiamenti e teorie rinunciarie e debolistiche, che la condannano al relativismo e allo scetticismo, forme anch'esse meno forti di quel prospettivismo nichilistico che - secondo Nietzsche - avrebbe caratterizzato quelli che per lui sarebbero stati i prossimi due secoli.

Non si tratta né di seguire le mode passeggere, né di andare contro corrente ad ogni costo. La ricerca della verità, presente nelle diverse espressioni e formulazioni storiche, ma che pur sempre le trascende, fa sì che la Chiesa e il pensiero che in essa si esprime, nonostante ritardi e incomprensioni, si ponga a difesa dell'uomo e della sua dignità, sia allorché mette in guardia la ragione dalle sue stesse prevaricazioni, sia allorché ne custodisce il valore e ne alimenta le possibilità. E da questo punto di vista la cultura autenticamente generata dal cristianesimo avrà sempre e comunque qualcosa da dire nella storia all'uomo di ogni tempo e di ogni condizione.

Agitare, nell'attuale momento storico, il fantasma di una nuova e forse più subdola ideologia sembra prematuro e controproducente, anche perché ciò condurrebbe alla contrapposizione di fronti, nella quale continuerebbe a perpetrarsi la deprecabile scissione fra sapere e credere, tra fede e cultura, tra pensiero credente e cultura laica, con risultati devastanti non solo per il mondo della cultura, ma anche per l'evangelizzazione. Si tratta piuttosto di rilevare le possibilità di incontro e di mettere in guardia dai rischi che il coinvolgimento in tale dibattito comporta per il sapere credente. La cautela del serpente non va disgiunta dalla semplicità e dall'ottimismo della colomba, l'atteggiamento critico-profetic non deve far dimenticare l'esercizio della simpatia e della solidarietà nei confronti di quanti cercano la verità con cuore sincero a qualsiasi credo appartengano.

Proprio il Papa ci suggerisce di trattare le correnti di pensiero che si richiamano alla post-modernità con un'adeguata attenzione. Ma in che modo possiamo leggere e prestare attenzione adeguata a questo contesto, culturale e filosofico, nel senso delle sue possibili aperture e chiusure alla rivelazione del Dio di Gesù Cristo?

Possiamo registrare - sempre a partire da una riflessione feconda su *Fides et Ratio* - due elementi che ci aiutano a dirimere il bandolo di questa matassa ancora non così lontana perché se ne possa dare uno sguardo prospettico ma non tanto vicina da non poterne focalizzare gli elementi.

Il primo elemento ci avverte della situazione di frammentazione che la post-modernità introduce nella cultura. E se la cultura è frammentata è perché l'uomo lo è, il soggetto si ritrova frammentato e nel frammento¹⁷. La frammentazione del sapere è il segno di una profonda crisi di senso, una drammatica perdita del centro. L'esperienza, appunto, è quella di un sapere ideologicamente organizzato, sistematico, monolitico, che è caduto e si è frantumato. Non si dà più un centro, tutti i centri sono in frantumi. Ognuno ritrova nelle proprie mani niente più che un segmento, nel quale non riesce a percepire alcun rimando al tutto, alla globalità, all'orizzonte di senso. Possono in qualche modo questi segmenti costituire una linea, disegnare una figura, inserirsi in un contesto? Nel "tempo della povertà"¹⁸ e della "perdita del centro"¹⁹, è possibile un qualche orientamento? Oppure il nostro sarà sempre e comunque un "eterno precipitare"?

Le risposte negative non mancano di esercitare una notevole presa sui nostri contemporanei. Concludendo un articolo di commento alla recente rappresentazione della *Walkiria* alla scala, mentre segnalava la concezione ciclica del tempo presente in tutta la tetralogia wagneriana e metaforicamente espressa da quell'oggetto simbolico che è l'anello [*L'anello dei Nibelunghi* è il titolo dell'intero ciclo], un articolista, colto e ben informato, cercava di decifrare il sistema tonale dell'intero ciclo, rilevando come *Das Rheingold* [= *L'oro del Reno*, titolo della prima opera] inizi in mi bemolle maggiore, mentre *Götterdämmerung* [*Il crepuscolo degli dei*, ultima opera del ciclo] si chiuda in re bemolle maggiore, sostenendo che con questo abbassamento di tono Wagner è come se dicesse: "Tutto ritorna all'origine, ma ad un gradino più basso di decadenza rispetto all'origine", e terminava il pezzo con queste parole: "Ma soltanto Wagner, chiudendo il ciclo ad anello, ci ha insegnato che la storia è un'illusione, e gliene siamo grati"²⁰. Non si tratta, come si può facilmente constatare, di posizioni nichilistiche espresse solo in ambito intellettuale ed accademico, bensì di mentalità e modi di pensare diffusi, che il teologo, in quanto credente che cerca di pensare, non può ignorare o facilmente sorvolare. La domanda di senso che il segmento di storia consegnato a ciascuno di noi certamente contiene esige anche delle risposte plausibili e significative, anche se non sempre facili da esprimere e comunicare.

¹⁷ Cf *FeR* 81: "E da osservare che uno dei dati più rilevanti della nostra condizione attuale consiste nella «crisi del senso». I punti di vista, spesso di carattere scientifico, sulla vita e sul mondo si sono talmente moltiplicati che, di fatto, assistiamo all'affermarsi del fenomeno della frammentarietà del sapere. Proprio questo rende difficile e spesso vana la ricerca di un senso. Anzi — cosa anche più drammatica — in questo groviglio di dati e di fatti tra cui si vive e che sembrano costituire la trama stessa dell'esistenza, non pochi si chiedono se abbia ancora senso porsi una domanda sul senso".

¹⁸ Come scriveva l'Heidegger degli *Holzwege*: «.. e perché i poeti nel tempo della povertà?». La parola "tempo" allude all'epoca di cui noi oggi facciamo ancora parte. Con la venuta e il sacrificio di Cristo ha avuto inizio, secondo la concezione storica di Hölderlin, la fine del giorno degli Dei. È caduta la sera. Da quando i "tre che sono uno": Ercole, Dioniso e Cristo, hanno lasciato il mondo, la sera del tempo mondano va verso la notte. La notte del mondo distende le sue tenebre. Ormai l'epoca è caratterizzata dall'assenza di Dio, dalla "mancanza di Dio". [M. HEIDEGGER, «Perché i poeti?», in *Sentieri interrotti*, cit., 247].

¹⁹ Cf H SEDLMAYR, *Perdita del centro*. Le arti figurative del diciannovesimo e ventesimo secolo come sintomo e simbolo di un'epoca, Borla, Roma 1983.

²⁰ *Il Sole-24 ore* del 4 dic. 1994.

L'altro elemento focale ce lo suggerisce *Fides et ratio* al numero 37²¹ quando parla della gnosi storica e cita *Colossesi 2, 8*: “Badate che nessuno vi inganni con la sua filosofia e con vuoti raggi alla tradizione umana secondo gli elementi del mondo e non secondo Cristo”. Sono davvero attuali, le parole dell’Apostolo, se le riferiamo alla post-secolarizzazione come ritorno del sacro sia a livello massivo (i vari essoterismi) sia a livello culturale (neo-paganesimo)²².

Proprio l’orizzonte filosofico contemporaneo post-heideggeriano si coniuga con riferimenti e tematiche chiaramente neo-pagani, per cui, paradossalmente, ma significativamente, la connotazione *post-cristiana* di queste filosofie si attua in forme *pre-cristiane*, che conviene smascherare ed attentamente meditare, anche nella prospettiva positiva ispirantesi al carattere di “avvento” della cultura odierna rispetto all’Evangelo.

A mettere in guardia i credenti da un troppo ingenuo irenismo nel confronto col cosiddetto pensiero laico dominante è proprio un filosofo che, pur non ritenendosi credente, partecipa attivamente al dialogo con teologi e filosofi cattolici. In uno dei saggi contenuti nel volumetto intitolato *I nuovi pagani*, Salvatore Natoli così si esprime:

“Da molti anni in discussioni private e pubbliche noto che l’ermeneutica è sempre di più applicata alla fede. Questa prassi è antica e ben consolidata. Più arrischiato è invece quell’atteggiamento, non so quanto involontario o intenzionale che fa valere o tratta la fede come un’ermeneutica. La mentalità ermeneutica mette in moto una circolarità infinita. Essa, creando un ambito costante di rinvii, elude il punto fermo. Nel senso che il punto fermo non è più un’origine, non è più un principio, ma è una decisione, vuoi della comunità, vuoi dei soggetti. In tale modalità si dissolve la fede. È sempre più difficile trovare il credente. Tutti i credenti stanno diventando ermeneutici. Quando dicono a me che io sono credente comincio a capire che non sono credenti loro”²³.

A Natoli si potrebbe obiettare che c’è ermeneutica ed ermeneutica e che non sembrano troppo facilmente assimilabili le posizioni di un Gadamer, di un Ricoeur e di un Pareyson, proprio in ordine a quell’istanza del “punto fermo”, sulla quale giustamente invita a riflettere. Ed è proprio questa istanza che ci sembra di dover raccogliere come elemento irrinunciabile per chi dal punto

²¹ “Nell’accennare a questo movimento di avvicinamento dei cristiani alla filosofia, è doveroso ricordare anche l’atteggiamento di cautela che in essi suscitavano altri elementi del mondo culturale pagano, quali ad esempio la gnosi. La filosofia, come saggezza pratica e scuola di vita, poteva facilmente essere confusa con una conoscenza di tipo superiore, esoterico, riservato a pochi perfetti. E senza dubbio a questo genere di speculazioni esoteriche che san Paolo pensa, quando mette in guardia i Colossesi: « Badate che nessuno vi inganni con la sua filosofia e con vuoti raggi ispirati alla tradizione umana, secondo gli elementi del mondo e non secondo Cristo» (2, 8). Quanto mai attuali si presentano le parole dell’Apostolo, se le riferiamo alle diverse forme di esoterismo che dilagano oggi anche presso alcuni credenti, privi del dovuto senso critico. Sulle orme di san Paolo, altri scrittori dei primi secoli, in particolare sant’Ireneo e Tertulliano, sollevano a loro volta riserve nei confronti di un’impostazione culturale che pretendeva di subordinare la verità della Rivelazione all’interpretazione dei filosofi”.

²² Cf il mio «Prospettive teologiche del post-moderno» in *Rassegna di Teologia* 30 (1989) 539-559.

²³ S. NATOLI, *I nuovi pagani*. Una nuova etica per forzare le inerzie del tempo, Il Saggiatore, Milano 1995, 137.

di vista credente intende dialogare con la cultura e la filosofia laica. Cedere al prospettivismo significa infatti rinunciare proprio a quel punto fermo ed affatto soggettivo, che per Natoli deve caratterizzare chi crede. L'unicità e l'universalità dell'evento Cristo non consente in nessun modo che il Risorto venga inserito come elemento di un pantheon politeistico, nel quale tutte le divinità sacre e profane (e di conseguenza tutte le fedi o non-fedi) hanno uguale cittadinanza. Questa cattura neo-pagana del cristianesimo si fa strada nelle coscienze e nella mentalità dell'uomo contemporaneo, disposto ad accogliere e/o tollerare l'evangelo, a condizione che non si proponga nella sua radicalità assoluta ed imprescindibile. Né chi sinceramente ritiene di poter pensare nell'orizzonte credente può dimenticare l'assunto di Rosenzweig, il quale faceva nascere la sua opera fondamentale *La stella della redenzione* dal puro e semplice punto di Archimede della *Offenbarung als Orientierung*²⁴ ("Rivelazione come orientamento").

In questo senso l'*incipit* dell'enciclica può davvero costituirne la chiave di lettura più adeguata: "La fede e la ragione sono come le due ali con le quali lo spirito umano s'innalza verso la contemplazione della verità"²⁵. Il testo, infatti, da un lato costringe ad evitare ogni forma di integralismo, sia da parte della fede nei confronti della ragione (integralismo fideistico), sia da parte della ragione nei confronti della fede (integralismo razionalistico), ma nello stesso tempo propone una visione contemplativa della verità, nella quale vengano dissolte tutte le forme di pensiero dominante o calcolante e si esprima in tutta la sua arricchente potenza il pensiero meditante, che se è davvero tale non potrà non assumere come proprio punto di Archimede la Rivelazione, che, nel quadro della *Fides et ratio*, è chiamata al ruolo di principio orientante non solo il sapere teologico, ma anche quello filosofico. Quasi parafrasando il noto testo di Rosenzweig, Giovanni Paolo II, così si esprime:

"La Rivelazione cristiana è la vera stella di orientamento per l'uomo che avanza tra i condizionamenti della mentalità immanentistica e le strettoie di una logica tecnocratica; è l'ultima possibilità che viene offerta da Dio per ritrovare in pienezza il progetto originario di amore, iniziato con la creazione. All'uomo desideroso di conoscere il vero, se ancora è capace di guardare oltre se stesso e di innalzare lo sguardo al di là dei propri progetti, è data la possibilità di recuperare il genuino rapporto con la sua vita, seguendo la strada della verità. Le parole del *Deuteronomio* bene si possono applicare a questa situazione: «Questo comando che oggi ti ordino non è troppo alto per te, né troppo lontano da te. Non è nel cielo perché tu dica: Chi salirà per noi in cielo per prendercelo e farcelo udire sì che lo possiamo eseguire? Non è di là dal mare, perché tu dica: Chi attraverserà per noi il mare per prendercelo e farcelo udire sì che lo possiamo eseguire? Anzi, questa parola è molto vicina a te, è nella tua bocca e nel tuo cuore, perché tu la metta in pratica» (30,11-14)"²⁶.

²⁴ F. ROSENZWEIG, «"Cellula originaria" de *La stella della redenzione*», cit., 242.

²⁵ *FeR* 1.

²⁶ *FeR* 15.

La scelta di porre al centro la rivelazione ci sembra oltremodo significativa e tale da conferire al percorso un reale e decisivo orientamento, capace di interpellare il pensiero filosofico della modernità compiuta e della postmodernità, che non di rado affronta con le proprie categorie e le proprie metodologie proprio questa tematica fondamentale della teologia cristiana. E tuttavia questa scelta non implica una vera e propria svolta, bensì include una posizione ben nota in campo cattolico in ordine al problema della verità, secondo cui questa si definisce per la sua capacità di *adaequatio rei et intellectus*. Ecco come si esprime il documento a questo proposito:

“Questo ruolo sapienziale non potrebbe, peraltro, essere svolto da una filosofia che non fosse essa stessa un sapere autentico e vero, cioè rivolto non soltanto ad aspetti particolari e relativi — siano essi funzionali, formali o utili — del reale, ma alla sua verità totale e definitiva, ossia all'essere stesso dell'oggetto di conoscenza. Ecco, dunque, una seconda esigenza: appurare la capacità dell'uomo di giungere alla *conoscenza della verità*; una conoscenza, peraltro, che attinga la verità oggettiva, mediante quella *adaequatio rei et intellectus* a cui si riferiscono i Dottori della Scolastica. Questa esigenza, propria della fede, è stata esplicitamente riaffermata dal Concilio Vaticano II: «L'intelligenza, infatti, non si restringe all'ambito dei fenomeni soltanto, ma può conquistare la realtà intelligibile con vera certezza, anche se, per conseguenza del peccato, si trova in parte oscurata e debilitata»²⁷.

L'orizzonte rivelativo lungi quindi dall'escludere quello adeguativo lo include e lo potenzia, sicché la verità come *revelatio* comprende ed esige la verità come *adaequatio* come sua condizione di possibilità e di capacità di attingere la cosa stessa e non semplicemente il suo manifestarsi.

Risulta programmatico e decisivo quel passaggio dell'enciclica nel quale, dopo aver messo in guardia dall'adozione di un pensiero meramente fenomenista e quindi relativista, viene affidato agli intellettuali cattolici un compito tanto arduo quanto affascinante e comunque imprescindibile: quello di percorrere senza cedimenti il travagliato, ma non impossibile cammino, che dal fenomeno conduce al fondamento, dal significato al senso, dalla serie dei come a quella dei perché:

“Una grande sfida che ci aspetta al termine di questo millennio è quella di saper compiere il passaggio, tanto necessario quanto urgente, dal *fenomeno* al *fondamento*. Non è possibile fermarsi alla sola esperienza; anche quando questa esprime e rende manifesta l'interiorità dell'uomo e la sua spiritualità, è necessario che la riflessione speculativa raggiunga la sostanza spirituale e il fondamento che la sorregge. Un pensiero filosofico che rifiutasse ogni apertura metafisica, pertanto, sarebbe radicalmente inadeguato a svolgere una funzione mediatrice nella comprensione della Rivelazione”²⁸.

Il termine “metafisica” cui l'enciclica fa riferimento in diversi cruciali passaggi, ha fatto sobbalzare la saccenteria di non pochi filosofi nostrani, che ritenevano ormai archiviata non solo la parola, ma anche ciò che essa esprime. Anche qualche teologo ha ritenuto di dover intravedere nelle

²⁷ FeR 82.

scelte di fondo della *Fides et Ratio* l'adozione di categorie obsolete ed inadeguate ad esprimere in termini oggi accettabili il rapporto fede/ragione. Certo l'impostazione di fondo del documento si pone in continuità con le scelte operate dal Magistero ecclesiale nella modernità compiuta ed in questo senso il riferimento al pensiero del grande Tommaso d'Aquino è determinante. Ci preme tuttavia far rilevare, in primo luogo, come l'atteggiamento verso la modernità, che pure viene ampiamente descritta nella prospettiva della lacerazione fra sapere e credere, che in essa si è prodotta, non sia solo quello negativo del rifiuto e della critica radicale, in quanto

“ad una attenta osservazione, anche nella riflessione filosofica di coloro che contribuirono ad allargare la distanza tra fede e ragione si manifestano talvolta germi preziosi di pensiero, che, se approfonditi e sviluppati con rettitudine di mente e di cuore, possono far scoprire il cammino della verità. Questi germi di pensiero si trovano, ad esempio, nelle approfondite analisi sulla percezione e l'esperienza, sull'immaginario e l'inconscio, sulla personalità e l'intersoggettività, sulla libertà ed i valori, sul tempo e la storia. Anche il tema della morte può diventare severo richiamo, per ogni pensatore, a ricercare dentro di sé il senso autentico della propria esistenza. Questo tuttavia non toglie che l'attuale rapporto tra fede e ragione richieda un attento sforzo di discernimento, perché sia la ragione che la fede si sono impoverite e sono divenute deboli l'una di fronte all'altra”²⁹.

In secondo luogo, e a proposito del pensiero di Tommaso, non ci sembra irrilevante come esso venga proposto in prima istanza come un modello di rapporto davvero dialogico con orizzonti e prospettive culturali e religiose diverse:

“Un posto tutto particolare – scrive il Papa - in questo lungo cammino spetta a san Tommaso, non solo per il contenuto della sua dottrina, ma anche per il *rapporto dialogico che egli seppe instaurare con il pensiero arabo ed ebreo del suo tempo*. In un'epoca in cui i pensatori cristiani riscoprivano i tesori della filosofia antica, e più direttamente aristotelica, egli ebbe il grande merito di porre in primo piano l'armonia che intercorre tra la ragione e la fede. La luce della ragione e quella della fede provengono entrambe da Dio, egli argomentava; perciò non possono contraddirsi tra loro”³⁰.

Inoltre nel richiamo alla metafisica e all'ontologia, che un autentico percorso speculativo esige e di cui un'adeguata intelligenza della fede ha bisogno, l'enciclica, mentre ribadisce la necessità del ricorso alla filosofia dell'essere, invita anche a evitare “di cadere in sterili ripetizioni di schemi antiquati”³¹, in quanto, allorché cristianamente intesa ed indagata, essa mostra un profondo carattere dinamico, ispirandosi non ad una nozione sostanzialistica dell'essere stesso, ma all'atto d'essere (= *actus essendi*), come un'autentica interpretazione del pensiero di Tommaso impone.

²⁸ FeR 83.

²⁹ FeR 48.

³⁰ FeR 44, sottolineatura mia.

³¹ FeR 97.

Infine nell'indicare correttamente il cammino percorso dalla filosofia cattolica nella modernità compiuta, dopo aver indicato il ruolo fondamentale della rinascita del tomismo, l'enciclica enumera una serie di percorsi alternativi, ma altrettanto importanti, attraverso i quali si è espresso il fecondo rapporto tra fede e ragione:

“Il rinnovamento tomista e neotomista, comunque, non è stato l'unico segno di ripresa del pensiero filosofico nella cultura di ispirazione cristiana. Già prima, e in parallelo con l'invito leoniano, erano emersi non pochi filosofi cattolici che, ricollegandosi a correnti di pensiero più recenti, secondo una propria metodologia, avevano prodotto opere filosofiche di grande influsso e di valore durevole. Ci fu chi organizzò sintesi di così alto profilo che nulla hanno da invidiare ai grandi sistemi dell'idealismo; chi, inoltre, pose le basi epistemologiche per una nuova trattazione della fede alla luce di una rinnovata comprensione della coscienza morale; chi, ancora, produsse una filosofia che, partendo dall'analisi dell'immanenza, apriva il cammino verso il trascendente; e chi, infine, tentò di coniugare le esigenze della fede nell'orizzonte della metodologia fenomenologica. Da diverse prospettive, insomma, si è continuato a produrre forme di speculazione filosofica che hanno inteso mantenere viva la grande tradizione del pensiero cristiano nell'unità di fede e ragione”³².

Non è difficile scorgere le figure di Rosmini, Blondel, la Stein dentro questa rapida ma efficace carrellata di prospettive.

L'apertura di questa pagina risulta ancor più incisiva, se letta alla luce di un'affermazione importante, posta in apertura del cap. V della *Fides et ratio*, dove sembra riecheggiare il detto di Blondel concernente lo stato che deve caratterizzare un autentico rapporto tra teologia e filosofia, a proposito della quale il filosofo rivendica una radicale libertà: *Non libera nisi adjutrix, non adjutrix nisi libera*:

“La Chiesa non propone una propria filosofia né canonizza una qualsiasi filosofia particolare a scapito di altre. La ragione profonda di questa riservatezza sta nel fatto che la filosofia, anche quando entra in rapporto con la teologia, deve procedere secondo i suoi metodi e le sue regole; non vi sarebbe altrimenti garanzia che essa rimanga orientata verso la verità e ad essa tenda con un processo razionalmente controllabile. Di poco aiuto sarebbe una filosofia che non procedesse alla luce della ragione secondo propri principi e specifiche metodologie. In fondo, la radice della autonomia di cui gode la filosofia è da individuare nel fatto che la ragione è per sua natura orientata alla verità ed è inoltre in se stessa fornita dei mezzi necessari per raggiungerla. Una filosofia consapevole di questo suo «statuto costitutivo» non può non rispettare anche le esigenze e le evidenze proprie della verità rivelata”³³.

Le tre vie di accesso al mistero

³² *FeR* 59.

³³ *FeR* 49.

Vorremmo indicare, ora, tre vie attraverso le quali quest'uomo contemporaneo, post-moderno, complesso e frastornato, può accedere al mistero del Dio di Gesù Cristo. A partire proprio dalle esigenze della cultura contemporanea le chiamiamo: via dell'interiorità, via della alterità, via della gratuità.

La via dell'interiorità

Il primo elemento che emerge, è l'elemento dell'interiorità. Sappiamo quanto sia sensibile l'uomo contemporaneo al messaggio che proviene dalla spiritualità, dalla mistica, come modalità attraverso cui incontrare se stesso. Al di là delle fuorvianti appropriazioni neo-gnostiche riteniamo, tuttavia, che la via dell'interiorità sia da sempre indicata come una delle vie attraverso le quali questo incontro tra noi e il Dio di Gesù Cristo si può realizzare.

Molto intelligentemente *Fides et ratio* pur aprendosi con il riferimento al γνῶσις σεαυτοῦ³⁴, scolpito sull'architrave del tempio di Delfi, prende le distanze da interpretazioni neo-pagane dandone una corretta interpretazione al numero 15 col tema – sopra sviscerato – della rivelazione come stella di orientamento.

Facciamo eco al *Noli foras ire, in teipsum redi, in interiore homine habitat veritas*³⁵ agostiniano analizzando la lezione di un filosofo poco conosciuto, che ci sembra esprimere - in termini spesso radicali e difficilmente condivisibili - la tendenza del pensiero contemporaneo a tematizzare l'interiorità come luogo in cui attingere la salvezza. Riteniamo che la proposta di un filosofo unilateralmente dedito alla elucidazione dell'immanenza come fondamento di ogni manifestazione dell'essere, possa in qualche modo offrire un apporto decisivo, anche se non esclusivo, al nostro interrogarci sulle attese di salvezza presenti nel pensiero contemporaneo.

Un'avvertenza preliminare risulta tuttavia necessaria a guidare una corretta comprensione dei contenuti fondamentali di questa “filosofia dell'immanenza”, o se si preferisce “della interiorità”, la quale non si svolge assolutamente nei termini dell'immanentismo materialista, ma al contrario fa propria la concezione opposta dello spiritualismo, che impregna tutta la realtà anche nei suoi aspetti più materiali ed esteriori. Parafrasando e capovolgendo un famoso verso di Peguy, possiamo dire che assistiamo in questo caso alla presa di coscienza del “carnale, che è esso stesso spirituale”³⁶, e che quindi trova il suo fondamento ed il suo fine nella realtà intima ed invisibile.

³⁴ *FeR* 1.

³⁵ AGOSTINO, *Le Confessioni* (a cura di C. CARENA), Roma 1965, III, 6. Cf anche le *Esposizioni sui Salmi*, 74,9; *FeR* 15.

³⁶ I versi di Charles Peguy suonano: “Car le surnaturel est lui-même charnel / Et l'arbre de la grace est raciné profond / Et plonge dans le sol et cherche jusqu'au fond / Et l'arbre de la grace est lui-même éternel / Et l'éternité même est dans le temporel / Et l'arbre de la grace est raciné profond / Et plonge dans le sol et touche jusqu'au fond /

Ma, oltre che all'immanentismo materialista, la filosofia di Michel Henry³⁷ si contrappone (senza tuttavia assumerne esplicitamente come interlocutori gli esponenti) all'affermazione della trascendenza radicale, di cui è portatore il pensiero d'ispirazione ebraica, così come si trova espresso nell'opera di E. Levinas. Sicché se la più importante opera del pensatore di Kaunas può legittimamente sottotitolarsi "Saggio sull'esteriorità", nel caso del filosofo di Montpellier dobbiamo parlare di pensiero dell'interiorità³⁸. Mentre la porta del santuario, nel finale de *La Stella della Redenzione*, si

Et le temps est lui-même un temps intemporel" (CH. PEGUY, *Ève*, in ID., *Oeuvres poétiques complètes*, Paris 1957, 1039s).

³⁷ Data la scarsa frequentazione di questa filosofia, ne diamo una bibliografia di riferimento quasi completa, in modo da offrire materiali per l'ulteriore approfondimento di queste pagine: Opere filosofiche di M. HENRY: *L'essence de la manifestation*, Paris 1963, 2vv.; *Philosophie et phénoménologie du corps*. Essai sur l'ontologie biranienne, Paris 1965; *Marx*. I: Une philosophie de la réalité. II: Une philosophie de l'économie, Paris 1976; *Généalogie de la psychanalyse*. Le commencement perdu, Paris 1985; *La barbarie*, Paris 1987; *Voir l'invisible*. Sur Kandinsky, Paris 1988; *Phénoménologie matérielle*, Paris 1990; *C'est moi la vérité*. Pour une philosophie du christianisme, Paris 1996. Articoli e saggi di carattere filosofico: «Le bonheur chez Spinoza», in *Revue d'Histoire de la Philosophie* 39-40 (1944) 187-225; 41 (1946) 67-100; «Le concept d'âme a-t-il un sens?», in *Revue philosophique de Louvain* 64 (1966) 5-33; «Introduction à la pensée de Marx», in *Revue philosophique de Louvain* 67 (1969) 241-266; «Forces productives et subjectivité, le socialisme selon Marx», in *Diogène* 88 (1974) 95-118; «Le concept d'être comme production», in *Revue philosophique de Louvain* 73 (1975) 79-107; «Phénoménologie de la conscience, Phénoménologie de la vie», in AA. VV., *Sens et Existence*. En hommage à Paul Ricoeur, Paris 1975, 138-151; «La métamorphose de Daphné», in *Les études philosophiques* 32 (1977) 319-332; «Qu'est que cela que nous appellons la vie?», in *Philosophiques* mai (1978) 133-150; «La rationalité selon Marx», in AA. VV., *Rationality today*, Ottawa 1979, 116-135; «Théodicée dans la perspective d'une phénoménologie radicale», in *Archivio di filosofia* 56 (1988) 383-393; «Acheminement vers la question de Dieu: preuve de l'être ou épreuve de la vie», in *Archivio di filosofia* 58 (1990) 521-531; «La parole de Dieu: un approche phénoménologique», in *Archivio di filosofia* 60 (1992) 157-163; «Qu'est-ce qu'une Révélation?», in *Archivio di filosofia* 62 (1994) 51-57. Romanzi: *Le jeune officier*, Paris 1954; *L'amour les yeux fermés*, Paris 1976; *Le Fils du Roi*, Paris 1981 (tutti editi da Gallimard). Studi su Michel Henry: J. COLETTE, «L'essence de la manifestation», in *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 51 (1967) 39-52; P. D. DOGNIN, «Le "Marx" de Michel Henry», in *Revue thomiste* 4 (1977) 610-624; A. DOMINGUEZ, *Une phénoménologie de l'intériorité. La philosophie de Michel Henry*. Tesi dottorale difesa nel 1968 presso l'Università Cattolica di Lovanio (non pubblicata); ID., «Michel Henry, un filosofo de la immanencia», in *Pensamiento* 34 (1978) 145-176; G. DUFOUR-KOWALSKA, «Michel Henry lecteur de Maître Eckhart», in *Archives de philosophie* 36 (1973) 603-624; ID., «Marx ou l'anti-marxisme», in *Contrepoint* 22-23 (1976) 247-249; ID., «Michel Henry au miroir de Marx», in *Critique* 360 (1977) 489-504; ID., «Un concept de la dialectique», in *Revue de théologie et de philosophie* 4 (1977) 296-306; ID., «Le Marx de Michel Henry et la question de l'idéologie», in *Archives de philosophie* 41 (1978) 641-657; ID., *Michel Henry, un philosophe de la vie et de la praxis*, Paris 1980; J. LACROIX, «Un philosophe du sentiment: Michel Henry», in ID., *Panorama de la philosophie française contemporaine*, Paris 1966, 164-170; G. LORIZIO, «La parousia dell'Assoluto nel pensiero di Michel Henry», in ID.(ed.), *Morte e sopravvivenza*, Roma 1995, 73-106; J. L. PETIT, «Autour du "Marx" de Michel Henry, I: Marx et l'ontologie de la praxis», in *Revue de Métaphysique et de Morale* 82 (1977) 365-385; J. RACETTE, «La philosophie du corps de Michel Henry», in *Dialogue* 7 (1968-9) 391-409; J. TEXTIER, «Autour du "Marx" de Michel Henry, II: Marx est-il marxiste?», in *Revue de Métaphysique et de Morale* 82 (1977) 386-409; X. TILLIETTE, «La révélation de l'essence. Notes sur la philosophie de Michel Henry», in AA. VV., *Manifestation et Révélation*, cit., 207-236; ID., «Michel Henry: "L'amour les yeux fermés"», in *Revue des Deux-Mondes*, vol. I (1977) 505-508; ID., «Corpo oggettivo, corpo soggettivo», in AA. VV., *Il corpo, perché? Saggi sulla struttura corporea della persona*, Brescia 1979, 53-65; ID., «Une nouvelle monadologie: la philosophie de Michel Henry», in *Gregorianum* 61 (1980) 633-651; ID., «Michel Henry: la philosophie de la vie», in *Philosophie* 15 (1987) 3-20; G. VAN RIET, «Une nouvelle ontologie phénoménologique. La philosophie de Michel Henry», in *Revue philosophique de Louvain* 64 (1966) 436-457.

³⁸ Un breve, ma interessante saggio di Jacques Colette propone una serie di considerazioni molto pertinenti riguardo ad un possibile confronto tra i due filosofi, a partire dalla comune contrapposizione nei confronti del pensiero heideggeriano nella sua ripresa della prospettiva trascendentalista, che in un certo senso lo accomuna ad alcuni esiti

schiede verso l'esterno e verso la vita che fuori di esso di esprime, la fatica speculativa di Henry intraprende il cammino inverso che dall'esteriorità porta all'interno del santuario della coscienza, cercando di raggiungere il luogo in cui l'essenza stessa si manifesta nella sfera più intima della soggettività.

Il punto di partenza del pensiero di Michel Henry va situato ben oltre gli esiti heideggeriani della filosofia trascendentalista. Come qualsiasi lettore avvertito potrà facilmente notare, si tratta infatti della tematizzazione del nucleo centrale del pensiero moderno, la soggettività, in un'ottica del tutto diversa da quella assunta dalle filosofie che quest'epoca ha prodotto. In questo senso Henry, in uno dei suoi lavori più recenti, parla di "cominciamento perduto"³⁹ della modernità, ma già le prime righe de *L'essence de la manifestation*, riproponendo un'osservazione heideggeriana⁴⁰, rimandano al *cogito* come all'imprescindibile riferimento costante di tutto il cammino da percorrere.

La questione fondamentale è quella dell'apparire, ovvero della manifestazione dell'essere, per cui il filosofo di Montpellier non teme di affermare il primato della fenomenologia sull'ontologia. Egli infatti si domanda:

“come, infatti, una qualunque cosa potrebbe essere per noi e cosa potremmo sapere noi a suo riguardo se essa non apparisse, se l'apparire non avesse già stabilito il suo regno? La validità del principio della fenomenologia è dunque completa: «tanto apparire, altrettanto essere»”⁴¹.

L'attenzione precipua alla tematica della manifestazione non deve tuttavia indurre a ritenere la strutturale visibilità dell'essere, al contrario ciò che si manifesta è in primo luogo, ossia fondamentalmente, l'“invisibile”, in quanto il contenuto stesso della rivelazione è la vita, la quale nella sua invisibilità è tutt'altro che un nulla fenomenologico:

“Ora, - scrive Michel Henry - non è certamente l'orizzonte di visibilità in cui consiste il mondo, e neppure tutto ciò che in esso si dà nella forma di fenomeno esterno o di oggetto. *Ciò che si rivela a noi prima di tutto è la nostra propria vita, e ciò avviene appunto fuori e indipendentemente da questo orizzonte di luce.* La vita prova se stessa immediatamente, senza distanza, senza che si scavi al suo interno nessuno scarto che la separerebbe da sé, senza che nessuno sguardo possa mai penetrare in lei per scoprirla in un qualunque Di-fuori, nella forma di «di fronte» o di oggetto. La vita è in sé estranea al mondo, acosmica - e, se il mondo designa un orizzonte estatico di

della filosofia kantiana [Cf J. COLETTE, «L'essence de la manifestation», in *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 51 (1967) 39-52].

³⁹ È lo stesso sottotitolo della *Genealogia della Psicanalisi* a contenere questa formula.

⁴⁰ Henry riporta prima in tedesco, quindi in francese un'espressione di *Essere e tempo*, dove Heidegger afferma che Cartesio lascia indeterminato il modo di essere della *res cogitans*, il senso stesso dell'essere del *sum*. Il filosofo di Montpellier ritiene al contrario di doversi concentrare sull'essere dell'*ego*: *je, moi*, che costituirà il tema della sua ricerca (cf M. HENRY, *L'essence de la manifestation*, cit., 1).

⁴¹ M. HENRY, *Genealogia della Psicanalisi*, trad. it. cit., 9.

visibilità, essa è invisibile. Nessuno ha mai visto la vita né la vedrà mai. Chi mai ha visto la propria pena, la propria angoscia, il proprio amore? Chi mai ha visto Dio?”⁴².

Si tratta, come si può facilmente constatare da questi brevi ma pregnanti testi, di una fenomenologia tutta particolare, che, proprio per restare fedele radicalmente alla nozione stessa di “fenomeno”, finisce col respingere quasi tutte le tesi della fenomenologia classica da Husserl ad Heidegger, da Scheler a Merleau Ponty⁴³. L’evento originario (*Ur-faktum*) consiste dunque nella manifestazione e nel suo darsi come “vita”, il fondamento di ogni possibile “fenomeno” sta dunque nella “rivelazione patetica e inestatica” della vita⁴⁴. Ma, nonostante le suddette distanze, l’appello della fenomenologia del XX secolo ad andare alle cose stesse (*zu den Sachen selbst!*) viene assunto decisamente e radicalmente dal filosofo di Montpellier. E qui la “cosa stessa” è appunto la vita, che si manifesta nella sua nudità e nella sua immediatezza.

In rapporto alla realtà propria di Dio noi non sappiamo nulla se non nella misura in cui Egli stesso si rivela. Nel tentativo di risposta alla domanda: come Dio si manifesta a noi? vengono quindi a coincidere la questione fondamentale della fenomenologia e quella della teologia, per cui, nella prospettiva di Henry, la teologia non è possibile se non in rapporto alla rivelazione ossia se non in quanto “fenomenologia”.

Muovendosi in questa direzione Michel Henry ritiene che si debba reinventare e quindi riscrivere una filosofia del linguaggio in generale, riscattando la parola da ogni residuo di visibilità, quindi da ogni permanenza ellenica ed occidentale, nel senso suddetto. Pertanto ogni Parola si costituisce come parola della vita, la quale manifesta la stessa vita nell’autorivelazione patetica della soggettività assoluta che è il Dire. La Verità e la Via non possono quindi che condurre alla Vita:

“Ogni Parola è la parola della vita. Ciò che si mostra in questa Parola, ciò che si rende manifesto, è la stessa vita, è l’autorivelazione patetica della soggettività assoluta che è il Dire. Ciò che essa dice, è essa stessa, è la determinazione patetica di cui ogni forma della vita è l’autorivelazione. Ciò di cui parla, è di essa stessa, di questa determinazione che è essa stessa. Essa non dice quello che dice a partire da altra cosa di cui parla, essa parla a partire da se stessa. Ecco dunque cosa significa Parola della Vita: far vedere mostrando in ciò che dice ciò di cui parla. «Far vedere»: rivelare, nell’auto-rivelazione patetica della vita, nella modalità in cui tutte le cose si presentano in noi, prima di ogni vedere concepibile, fuori di ogni mondo possibile. «In quello che essa dice»: nella sua carne sofferente. «Ciò di cui essa parla»: questa propria carne. Così della sofferenza, del dolore, «chiaro» a se stessa in quanto «oscuro», ossia rivelato a lei stessa nella sua affettività e tramite essa, in quanto dolore. *Il linguaggio è il linguaggio della vita reale.*[...] l’essenza originaria della Verità è la Vita e il logos non è altro che vita. Il Verbo che viene in questo mondo non è il logo greco, *la venuta nel mondo essa stessa in quanto tale*. Ciò che viene nel mondo piuttosto si sottrae, è la vita

⁴² Ib.

⁴³ Cf Ib., 7.

⁴⁴ Cf Ib., 11.

nascosta. [...] Questa vittoria contro se stessa nell'implosione invincibile del suo pathos che vive è l'Archi-rivelazione e, in questo modo, la Via che conduce fino ad essa - La Verità e la Via indissolubilmente congiunte"⁴⁵.

Alla luce di queste suggestive espressioni, Henry ripensa il metodo fenomenologico liberandolo dalla comprensione greca del *logos*, fondata sulla verità della percezione, che attraverso il Medioevo giunge alla modernità ed alla fenomenologia contemporanea. L'identità ultima del *logos* e del fenomeno non potrà infatti essere pensata in termini formali, perciò solo quella che Henry definisce una "fenomenologia materiale" sarà in grado di riconoscere nella materialità fenomenologica della pura fenomenalità, nella modalità del suo effettuarsi fenomenologico, la maniera in cui essa manifesta: la natura stessa del suo Dire e così l'essenza dello stesso *logos*. Sarà dunque la Parola della Vita, che pronunciando l'Invisibile lo rivelerà nella stessa essenza della Vita.

Nell'ultimo libro di M. Henry – *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme* – si tratta della verità nel cristianesimo. Non intende risolvere la questione se il Cristianesimo sia vero o falso, ma semplicemente mostrare la particolare forma di verità di cui Cristo è portatore. Si tratta di un libro difficile e certo non in tutto condivisibile. Richiamiamo solamente un passaggio, in cui Henry si interroga sulla salvezza che il Cristianesimo propone in termini di seconda o nuova nascita (o rinascita) dell'uomo, in quanto "figlio di Dio". La contrapposizione fra la verità del mondo (in particolare quello moderno) e la Verità della vita risulta radicale e frontale, ed è appunto tale profondo contrasto che consente di scoprire Gesù come il Cristo.

La via dell'alterità

La seconda via, dell'alterità, si situa proprio nel carattere trascendente della rivelazione. La rivelazione ci è data come manifestazione del "totalmente altro" che irrompe nella storia. Non è la risposta alle nostre domande, ai nostri quesiti; non è neppure il messaggio che viene perché ci siamo attrezzati a riceverlo; quand'anche avessimo assunto tutti gli accorgimenti possibili, atti a disporci a ricevere l'automanifestazione di Dio in Cristo, Dio, resta libero di manifestarsi o non manifestarsi. Di fatto si è manifestato, e si è manifestato irrompendo nella storia, quindi proponendosi a noi come il "totalmente altro".

Un primo luogo, cui ci sembra di dover prestare la nostra attenzione e nel quale si manifesta una forma di attesa di salvezza nella filosofia recente, può essere individuato nell'attenzione, molto viva nel dibattito attuale, verso il pensiero ebraico ed alcune sue figure rappresentative. È merito del pensiero di ispirazione biblica, ebraico e cristiano, aver offerto una riflessione profonda

⁴⁵ M. HENRY, *Phénoménologie matérielle*, cit., 131-133.

sull'intersoggettività e la reciprocità, tale da escludere ogni ritorno all'egoità e rendere possibile un autentico atteggiamento di accoglienza dell'a(A)ltero⁴⁶. Se l'esserci heideggeriano continua a muoversi in un orizzonte fondamentalmente soggettivistico, da cui non riescono a sottrarlo neppure le suggestive pagine, poetiche e filosofiche insieme, prodotte dalla cosiddetta *Kehre*, non così in autori come Buber⁴⁷ e Levinas, che si situano nell'orizzonte neo-ebraico, e come Gabriel Marcel⁴⁸, che elabora una filosofia dell'esistenza di chiara ispirazione cristiana. Ci soffermeremo soprattutto sul pensiero levinasiano⁴⁹, che si situa esattamente agli antipodi di ogni concezione soggettivistica, elaborando una eterologia, ricca di spunti per una filosofia dell'accoglienza.

Il punto di vista di questo autore complesso e insieme affascinante è quello dell'etica, il cui primato sull'ontologia risulta chiaramente affermato in ogni pagina sia delle sue opere più propriamente filosofiche che di quelle comunemente definite "confessionali". La Torah e il Talmud sono le fonti inesauribili di questo pensiero, che merita tutta la nostra attenzione anche perché assume come prospettiva privilegiata quella dell'a(A)ltero. Si tratta di capovolgere tutto l'itinerario della filosofia occidentale, che "dalla Ionia a Iena" (Rosenzweig)⁵⁰ non sa pensare se non in termini di soggettività. Il nichilismo, pratico e speculativo, che sembra sempre più caratterizzare la post-modernità, non solo filosofica, è frutto di questa direzione impressa al pensiero che non sa "pensare *altrimenti*" e all'uomo che non sa "essere *altrimenti*", dove l'avverbio significa semplicemente dal punto di vista altrui, assumendo l'altro come punto prospettico del nostro fare e del nostro dire.

L'espressione "mettersi nei panni dell'altro" non è qui soltanto metaforica. L'a(Altro) infatti irrompe nella mia esistenza provocando la mia responsabilità ed esigendo risposte che giungono alla denucleazione dell'io, al proiettarlo fuori di sé, appunto nell'altro, il cui volto mi interpella scardinando tutte le mie pre-comprensioni intenzionali. L'esperienza del lager costituisce l'orizzonte storico ed esistenziale entro cui questo pensiero si situa. In questo senso l'ebreo è coscienza critica della nostra civiltà occidentale e della nostra Europa, sicché Levinas dedica una delle sue opere principali, significativamente intitolata *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*,

⁴⁶ Per ulteriori approfondimenti cf X. TILLIETTE, «Dall'uno all'altro. Solitudine e intersoggettività», in ID., *Il Cristo dei non credenti e altri saggi di filosofia cristiana*, a cura di G. LORIZIO, Roma 1994, 143-172.

⁴⁷ Cf M. BUBER, *Il principio dialogico*, Milano 1959.

⁴⁸ Cf G. MARCEL, *Giornale metafisico*, Roma 1966; ID., *Il mistero dell'essere*, Torino 1970.

⁴⁹ Ricordiamo le opere fondamentali: E. LEVINAS, *De l'existence à l'existant*, Paris 1947 (trad. it. di F. SOSSI, Casale Monferrato 1986); ID., *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, L'Aia 1961 (trad. it. di A. DELL'ASTA, Milano 1980); ID., *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, L'Aia 1978 (trad. it. di S. PETROSINO-M. T. AIELLO, Milano 1983); ID., *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris 1982 (trad. it. a cura di S. PETROSINO), Milano 1983; ID., *Dio la morte e il tempo* (a cura di S. PETROSINO), Milano 1996. La bibliografia levinasiana è stata compilata da R. BURGGRAEVE ed è apparsa in *Salesianum* 39 (1977) 633-692 e 44 (1982) 459-478. Un'opera complessiva molto utile come introduzione al pensiero di Levinas è: G. MURA, *Emmanuel Levinas: ermeneutica e "separazione"*, Roma 1982.

⁵⁰ SR, 12.

“alla memoria degli esseri più vicini tra i sei milioni di assassinati dai nazional-socialisti, accanto ai milioni e milioni di uomini di ogni confessione e di ogni nazione, vittime dello stesso odio dell’altro uomo, dello stesso antisemitismo”⁵¹.

Il razzismo antisemita è dunque il paradigma di ogni pensiero egocentrico, che costituendosi in sistema, non si fa scrupolo di sopprimere il diverso o di soggiogarlo. A condizione di pensare altrimenti è possibile il vero esodo del soggetto, che non percorre più l’itinerario di Ulisse, il quale al termine del lungo viaggio si ritrova nella sua stessa casa, allo stesso punto di partenza, bensì il cammino di Abramo, che esce dalla propria terra affidandosi completamente all’Altro che lo conduce non più presso il sé⁵², ma nel luogo che gli ha preparato.

L’etica non è scritta su tavole morte, e tanto meno in trattati teorici, essa è rivelata nel volto dell’altro, che è la traccia dell’Altro o dell’Infinito. In particolare lo sprovveduto, il povero, lo straniero, il diverso, la vittima portano impresso nel loro sguardo il comandamento originario: “Tu non mi ucciderai!”, che non va inteso soltanto nel senso della soppressione fisica opera del carnefice, bensì di ogni atteggiamento che porta all’affermazione di noi stessi, prevaricando sugli altri e non mettendoci al loro servizio. L’a(A)ltro è misura di tutte le cose. Pertanto non sarà autenticamente accogliente l’atteggiamento di chi esercita l’ospitalità solo verso persone in grado di ricambiare il suo gesto, magari offrendo semplicemente una presenza gratificante. La sua irruzione nella mia vita viene piuttosto a destabilizzare il mio *ego* ed in quanto tale questo incontro porta l’esperienza della pura trascendenza, non riconducibile ad alcuna attesa previa.

In questo senso Levinas invita a rompere con una concezione dell’amore, inteso platonicamente come nel mito riportato nel *Convivio*, dove l’*eros* non fa che ricongiungere due metà originariamente appartenenti allo stesso essere, allo stesso androgino primordiale. Se così fosse, l’amore sarebbe semplicemente il nome di una forma di egoismo, perché in esso l’uomo in fondo cerca e trova se stesso e non l’a(A)ltro nella esteriorità del suo essere diverso. La bontà e quindi l’amore consistono

“nell’andare là dove non l’ha preceduta nessun pensiero illuminante - cioè panoramico -, nell’andare senza sapere dove. Avventura assoluta in un’imprudenza primordiale, la bontà è proprio la trascendenza. La trascendenza è trascendenza di un io. Solo un io può rispondere all’ingiunzione di un volto”⁵³.

L’io così pensato viene da Levinas interpretato come ostaggio nelle mani dell’a(A)ltro. “io, vale a dire *eccomi per gli altri*, che perde radicalmente il suo posto - o il suo riparo nell’essere - che entra

⁵¹ E. LEVINAS, *Altrimenti che essere o aldilà dell'essenza*, a cura di S. PETROSINO, Milano 1983, V.

⁵² Per un approfondimento di questa tematica cf P. RICOEUR, *Sé come un altro* (a cura di D. IANNOTTA), Milano 1993.

⁵³ E. LEVINAS, *Totalità e Infinito*, cit., 313.

nell'ubiquità che è anche un'utopia"⁵⁴. Il Re mendicante che bussa alla porta della mia soggettività esige l'*ospitalità*, che non consiste solo nell'assunzione di un atteggiamento di buona educazione o di elemosina. "L'altro come lo straniero è l'*ospite*, verso il quale sono tenuto a esercitare il primo dovere etico: l'*ospitalità*. La sua condizione di *apolide*, di *senza patria*, che lo fa straniero in ogni Paese qualunque esso sia, universalizza l'esigenza dell'accoglienza"⁵⁵. Levinas riprende l'*ospitalità* esercitata da Abramo verso i tre misteriosi visitatori.

La "traccia degli dei fuggiti", che Heidegger scorgeva nella poesia⁵⁶, diviene, nel pensiero levinasiano, traccia del totalmente Altro, presente nel volto dell'altro, che rende manifesta la Trascendenza, rivelando la Torah. La presenza dell'Altro nel volto dell'altro è da ritenersi nel senso di una luce riflessa, obliqua, un'esperienza che richiama quella dei *posteriora Dei*, nel famoso brano dell'Esodo, che pure Cohen aveva commentato⁵⁷:

"L'Altro come traccia. Non la traccia che lascia l'impronta delle dita, dei passi, ma la traccia che è lui stesso o che s'iscrive nel volto. Essenzialmente fuggitiva e traccia cancellata, come una traccia che si è cercato di confondere, e che non è più che la rovina d'una traccia, illeggibile e indelebile. È conforme alla natura della traccia che essa sia allusiva e nascosta [...]"⁵⁸.

Il tema della traccia rimanda a quello della gloria. A questo proposito Levinas richiama il nascondersi di Adamo nell'eden, nel tentativo di sottrarsi a Dio che lo cerca:

"La gloria si glorifica attraverso l'uscita del soggetto fuori dagli angoli bui del "quanto a sé" che offrono - come i cespugli del paradiso in cui si nascondeva Adamo mentre udiva la voce dell'Eterno Dio percorrendo il giardino dal lato in cui sorge il sole - una scappatoia alla convocazione in cui si mette in moto la posizione dell'io all'inizio e la possibilità stessa della origine"⁵⁹.

Ma di fronte all'a(A)ltro che mi interpella, la soggettività del mio io, è priva di vie d'uscita che le consentano in qualche modo di imboscarsi: l'accoglienza dell'a(A)ltro è dunque la prima responsabilità etica, il primo dovere, non estrinsecamente inteso come obbedienza ad una legge convenzionale, bensì inscritto nella stessa traccia che l'a(Altro) porta sul proprio volto. Se le spalle che Dio mostra a Mosé, si possono interpretare come la stessa Torah, che Dio ha donato e continua a

⁵⁴ ID., *Altrimenti che essere*, cit., 228.

⁵⁵ X. TILLIETTE, «Il discorso lancinante di Emmanuel Levinas», cit., I, 21s.

⁵⁶ Cf M. HEIDEGGER, *Sentieri interrotti*, cit., 247ss.

⁵⁷ Cf H. COHEN, *Religione della ragione dalle fonti dell'ebraismo*, Cinsiello Balsamo 1994, 158. Abbiamo presentato questo testo classico del pensiero neo-ebraico in G. LORIZIO, «Ragione e Rivelazione tra Ebraismo e Modernità», in *Rassegna di teologia* 36 (1995) 97-105.

⁵⁸ X. TILLIETTE, cit., 25s.

⁵⁹ E. LEVINAS, *Altrimenti che essere...*, cit., 181-182.

donare al suo popolo, allora il primo comandamento e la sua attuazione nella nostra vita, altro non è che l'espressione della gloria di Dio che ci è concessa, mentre abitiamo la contingenza della storia.

Come il rapporto con l'Altro trascendente, così quello con gli *altri*, risulta sempre a-simmetrico e mai paritario: non vi è reciprocità tra la mia solitudine radicale e l'irruzione dell'*altro*, che sconvolge la mia esistenza soggettiva. Questi, nella prospettiva levinasiana, ha sempre e comunque il primato, il suo punto di vista, la sua cultura, il suo orizzonte, per quanto immensamente distanti dai miei, richiedono comunque un atteggiamento di profonda e radicale accoglienza. L'apertura della soggettività non costituisce dunque una sorta di hobby, cui dedicare magari il proprio tempo libero e quanto rimane delle proprie energie dopo una giornata o una settimana di duro lavoro. Essa dovrà al contrario costituire una dimensione originaria della nostra esistenza autenticamente intesa: ne va infatti della nostra apertura all'Altro, che viene a redimere la nostra vita: ne va cioè della stessa redenzione.

L'ispirazione ebraica di questo pensiero - come di quello di Rosenzweig, - resta radicalmente fedele all'unica alleanza, che per questi autori è quella che per noi è l'antica. Onde evitare l'errore di facili trasposizioni in chiave cristiana, sarà bene richiamare un passaggio della *Stella della redenzione*, nel quale il Cristianesimo è chiamato a svolgere un ruolo missionario nei confronti dell'ebraismo. Sono parole dure, che non possiamo tralasciare in nome di un dialogo, che altrimenti rischierebbe di diventare irenico:

“[...] in questo frattempo il mondo intero si è riempito dell'idea messianica e delle parole della dottrina e dei comandamenti; quell'idea e queste parole si sono diffuse fino ad isole lontane e tra molti popoli di cuore incirconciso e di carne incirconcesa; ora tutti i affaticano sulle parole della Torah e con il problema della loro validità; e gli uni sostengono che quei nostri precetti sono certo veri, ma non sono più in vigore, mentre altri sostengono che vi sono nascosti dei misteri e che nulla vi deve essere inteso secondo il semplice senso letterale, che un giorno il Messia è venuto ed ha svelato il mistero. Ma solo quando verrà infine il vero Messia e questo gli riuscirà e sarà elevato e sublime, allora tutti costoro faranno ritorno a casa e riconosceranno che ciò era frutto di illusione”⁶⁰.

Interessante è il recupero della tematica del dialogo e del rapporto in orizzontale che possiamo derivare dalla lettura di questi testi. Corrobora la nostra convinzione il significativo richiamo che fa il Papa al n. 33⁶¹ della *Fides et Ratio*, quando parla della necessità di impostare la ricerca della verità a partire da un atteggiamento dialogico, cioè di apertura all'alterità.

⁶⁰ SR, 359.

⁶¹ “L'uomo, per natura, ricerca la verità. Questa ricerca non è destinata solo alla conquista di verità parziali, fattuali o scientifiche; egli non cerca soltanto il vero bene per ognuna delle sue decisioni. La sua ricerca tende verso una verità ulteriore che sia in grado di spiegare il senso della vita; è perciò una ricerca che non può trovare esito se non nell'assoluto.(28) Grazie alle capacità insite nel pensiero, l'uomo è in grado di incontrare e riconoscere una simile verità. In quanto vitale ed essenziale per la sua esistenza, tale verità viene raggiunta non solo per via razionale, ma anche mediante l'abbandono fiducioso ad altre persone, che possono garantire la

Anche la ragione ha bisogno di essere sostenuta nella sua ricerca da un dialogo fiducioso, da un'amicizia sincera. Il sospetto e la diffidenza, che a volte circonda la ricerca speculativa, per cui i filosofi e i teologi, come i capponi di Renzo, sanno solo litigare, vivendo in una situazione molto precaria entrambi, dimentica l'insegnamento di filosofi antichi, i quali ponevano l'amicizia come uno dei contesti più adeguati per il retto filosofare.

La via della gratuità. Fenomenologia del dono e "metafisica della carità"

Indichiamo l'ultima direzione, nella via del dono e della gratuità, dove interviene l'orizzonte sapienziale, che è proprio dell'Enciclica e che si respira quasi ad ogni pagina del testo della *Fides et Ratio*, e al quale dedica anche una trattazione specifica, quando parla della sapienza. Questa sapienza è un dono che viene dall'alto. È interessante come proponga Tommaso come modello di colui che sa far maturare la scienza in sapienza; gli sforzi umani di ricerca della verità risultano alla fine vani, se non gratuitamente ci è donata la verità. Il mondo e la cultura contemporanea riverberano particolarmente il tema della gratuità

Situiamo la riflessione su un piano volutamente, anche se non esclusivamente, "metafisico", nei termini di una ripresa filosofica della tematica della carità⁶². Ciò che rimane non pensato nell'attuale areopago filosofico è - a detta di Jean-Luc Marion⁶³, l'ultima figura che chiameremo in causa in questo nostro breve viaggio - l'*agape*. Se, infatti, il pensiero ebraico e la coscienza dell'olocausto ci pone al riparo da ogni possibile idolatria sistematica, esso - almeno nella sua espressione levinasiana - non sembra

certezza e l'autenticità della verità stessa. La capacità e la scelta di affidare se stessi e la propria vita a un'altra persona costituiscono certamente uno degli atti antropologicamente più significativi ed espressivi. Non si dimentichi che anche la ragione ha bisogno di essere sostenuta nella sua ricerca da un dialogo fiducioso e da un'amicizia sincera. Il clima di sospetto e di diffidenza, che a volte circonda la ricerca speculativa, dimentica l'insegnamento dei filosofi antichi, i quali ponevano l'amicizia come uno dei contesti più adeguati per il retto filosofare."

⁶² Interessante la posizione di Marion circa la metafisica, lucidamente espressa in una recente conferenza romana: "la metafisica si costituisce come scienza unificata soltanto dal momento in cui il concetto determina l'ente e lo porta su se stesso. Ma questa realizzazione impedisce tanto l'accesso all'ente in sé, quanto all'essere che si sottrae alla rappresentazione. Da ciò proviene il paradosso della modernità: finché la metafisica non ha né nome, né costituzione, affronta bene il suo ruolo ontico e ontologico, ma non appena un concetto di ente gli assicura un nome e un sistema, sottomette il suo ruolo ontico e ontologico all'esigenza trascendentale. Da cui un altro paradosso: finché non c'è «metafisica», la domanda metafisica resta aperta, per chiudersi non appena c'è una «metafisica». In poche parole, la metafisica non si costituisce che perdendosi, e non si raggiunge che ignorando se stessa" [J. L., MARION, *La scienza sempre cercata e sempre mancante*, 16. Relazione tenuta al Congresso Internazionale di Studi Rosminiani nel novembre 1998 (pro manuscripto)].

Chissà se questa retromarcia speculativa deriva dalla presa di coscienza del carattere non propriamente rigorosamente filosofiche dei primi scritti, oppure dall'accusa di fideismo che qualche critico ingeneroso gli ha rivolto, del resto anche la personalità dei filosofi resta misteriosamente irriducibile e fin troppo spesso indecifrabile.

⁶³ Tra i suoi lavori segnaliamo: J.-L. MARION, *L'idole et la distance*, Paris 1977 (trad. it. di A. DELL'ASTA), Milano 1979; ID., *Dieu sans l'être*, Paris 1982 (trad. it. di A. DELL'ASTA), Milano 1984; ID., *Prolégomènes à la charité*,

immunizzarci adeguatamente dal rischio dell'alienazione. A chi gli chiedeva se bisogna considerare epifania dell'Infinito anche il volto del carnefice, il buon Levinas non poteva rispondere che col silenzio, impostogli dalla sua stessa visione etica. Oltre questo silenzio sbigottito e impotente, si pone la possibilità di declinare specularmente la rivelazione in senso iconico ed agapico.

È la direzione entro cui si situa la filosofia di ispirazione cristiana⁶⁴, di cui il pensiero di Marion si propone come espressione, significativa ed insieme problematica, nel nostro tempo.

Le vicende della nozione di Dio nel pensiero del Novecento filosofico sembrano percorrere un triplice esodo o subire una triplice metamorfosi, ma si tratta di istanze che hanno caratterizzato l'intero percorso della metafisica cristiana attraverso i secoli:

- in primo luogo si tratta di liberare il discorso su Dio dalle reti ontologiche, ossia di pensare Dio al di là dell'essenza (come diceva Levinas e suggerisce Marion), superando la metafisica sostanzialistica;
- in secondo luogo la nozione di Dio va liberata anche dall'inclusione ontologica, per cui non si sa dire altro che Dio è l'essere, spesso entificandolo e cadendo nelle aporie di quella onto-teologia tanto deprecata da Heidegger⁶⁵;
- infine si tratta di pensare Dio come amore agapico, inclusivo (e non esclusivo) sia dell'orizzonte ontologico che di quello ontologico.

Sicché, piuttosto che pensare Dio *senza l'essere*, bisogna avere il coraggio di pensarlo *oltre l'essere*, il che consente il superamento di ogni idolatria, anche speculativa. In questa prospettiva filosofica la "differenza" lascia così il posto alla "distanza" e la sacralità neopagana è chiamata a dissolversi

Vesoul 1986; ID., «Filosofia e rivelazione», in *Studia Patavina* 36 (1989) 425-443; ID., «Esquisse d'un concept phénoménologique du don», in *Archivio di filosofia* 62 (1994) 75-94.

⁶⁴ Sulla "filosofia cristiana" ci siamo espressi in più occasioni, qui rimandiamo semplicemente ad alcune letture sull'argomento: AA. VV., *Pour une philosophie chrétienne*, Paris - Namur 1983; M. BLONDEL, *Le problème de la philosophie catholique*, Paris 1932; L. FOUCHER, *La philosophie catholique en France au 19ème siècle*, Paris 1955; E. GILSON, *L'Esprit de la philosophie médiévale*, Paris 1932: («Le problème de la phil. Chrétienne», 1-20; «La notion de phil. Chrétienne», 21-44); ID., *Christianisme et Philosophie*, Paris 1949; ID., *Le philosophe et la théologie*, Paris 1960; L. LABERTHONNIÈRE, *Essais de philosophie religieuse*, Paris 1903; ID., *Le réalisme chrétien et l'idéalisme grec*, Paris 1904; A. LEONARD, *Pensées des hommes et foi en Jésus-Christ. Pour un discernement spirituel chrétien*, Paris - Namur 1980; J. MARITAIN, *De la philosophie chrétienne*, Paris 1933; R. MEHL, *La condition du philosophe chrétien*, Neuchatel 1947; M. NÉDONCELLE, *Existe-t-il une philosophie chrétienne?*, Paris 1956; A. RENARD, *La querelle sur la possibilité de la philosophie chrétienne*, Paris 1941; P. THEVENAZ, *La condition de la raison philosophique*, Neuchatel 1960; C. TRESMONTANT, *Les origines de la philosophie chrétienne*, Paris 1962; R. VANCOURT, *La phénoménologie et la foi*, Tournai 1953; ID., *Pensée moderne et philosophie chrétienne*, Paris 1957. Oltre alla monumentale: E. CORETH - W. M. NEIDL-G. PFLIGERSDORFFER (edd.), *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*, Graz-Wien-Köln 1987, band 1: Neue Ansätze im 19. Jahrhundert; 1988, band 2: Rückgriff auf scholastisches Erbe; 1990, band 3: Moderne Strömungen im 20. Jahrhundert.

⁶⁵ Cf M. HEIDEGGER, *Identität und Differenz*, Pfullingen 1957, in particolare il saggio «Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik».

dinanzi alla *kenosi*. Il pensiero rivelativo recupera così una dimensione “iconica”⁶⁶, abbandonando l’“idolo” e le sue pretese egemoniche. Ecco come Marion svolge la propria critica all’idolatria filosofica, chiamando in gioco la rivelazione cristiana ed i suoi eventi fondamentali:

“[...] avanziamo una prima domanda: l’Incarnazione e la Resurrezione del Cristo investono il destino ontologico o restano un avvenimento puramente ontico? E poi quest’altra: un’obiezione all’indipendenza ontologica di Dio è strettamente legata all’anteriorità irrefutabile del «soggiorno divino» che dovrebbe accoglierlo; ma appunto, in che cosa può dipendere Dio dal soggiorno che Gli prepara l’umanità (in questa o quella figura della storia del mondo)? In realtà, un idolo dipende interamente da questo presupposto, in quanto lo riflette, gli dà un nome e vi trova il proprio volto. Ma l’annuncio ebraico e la rivelazione cristiana mettono in gioco, sullo sfondo di una critica all’idolatria di cui il pensiero moderno non ha ancora potuto fare a meno, una venuta del Dio fra i suoi che si attesta persino quando «i suoi non lo ricevettero» (Gv 1, 11). L’assenza del «soggiorno divino» più che limitare o impedire la manifestazione, ne diventa invece la condizione - come distruzione di ogni idolo che abbia preceduto l’impensabile - la caratteristica - Dio solo può rivelarsi nel momento e nel luogo in cui nessun altro ente divino può esistere - e persino il rischio più grande - Dio si rivela spogliandosi della gloria divina”⁶⁷.

La rivelazione è allora puro dono e questa sua caratteristica fondamentale ha valenza speculativa, ossia mette in gioco lo stesso pensiero, chiamato a “regredire dalla metafisica”, “superando la differenza ontologica”⁶⁸, e preoccupandosi del darsi stesso dell’amore originario ed originante: “Solo la distanza può dare all’essere che la vanità divenga dono senza ragione, poiché solo lei, che si abbandona in questi doni, sa riconoscere nella *Gelassenheit* un’icona della carità”⁶⁹.

La prospettiva sopra indicata di un dono che non ammette alcuna forma di scambio risulta qui rovesciata e contraddetta, in quanto si dà una dimensione autentica della restituzione:

“[...] il dire Dio impone di ricevere il dono, e - poiché il dono avviene solo nella distanza - di restituirlo. Restituire il dono, giocare in ridondanza la donazione impensabile è qualcosa che non si dice, ma si fa. Alla fine dei conti, l’amore non si dice, ma si fa. Solo allora può rinascere il discorso, ma come un godimento, un giubilo, una lode”⁷⁰.

Il tema dell’attesa si coniuga con la metafora dell’“in-crocio”. Qui si tratta dell’in-crocio dell’Essere, al quale è dedicata una lunga sezione del libro *Dio senza essere*, e la cui realizzazione viene riconosciuta come appartenente solo a Dio:

⁶⁶ Una ripresa di questa prospettiva in chiave cristologica in: C. SCHÖNBORN, *L'icona di Cristo*. Fondamenti teologici, Cinisello Balsamo 1988; C. GRECO, «Gesù Cristo, icona del Dio invisibile», in ID., *Cristologia e Antropologia*. In dialogo con Marcello Bordoni, Roma 1994, 156-180.

⁶⁷ J. L. MARION, *L'idolo e la distanza*, trad. it. cit., 218.

⁶⁸ *Ib.*, 236.

⁶⁹ *Ib.*, 249.

⁷⁰ J. L. MARION, *Dio senza essere*, trad. it. cit., 135.

“In-crocio dell’Essere: sino a questo punto non si intravede chi possa realizzarlo se non D \dot{x} o. E dunque, dato che solo D \dot{x} o potrebbe realizzarlo e dato che, nel migliore dei casi, D \dot{x} o, possiamo intravederlo solo negli spazi di tempo intermittenti lasciati dalle nostre idolatrie, negli intervalli dei nostri giochi di specchi, sui margini dell’abbagliamento solare nel quale culminano i nostri sguardi, è evidente che questo in-crocio possiamo scorgerlo solo a momenti. Infatti ciò che in-crocia l’Essere, eventualmente, si chiama *agape*. L’*agape* sorpassa ogni conoscenza, con un’iperbole che la definisce e, indissolubilmente, ne preclude l’accesso. L’in-crocio dell’Essere si gioca al nostro orizzonte, innanzitutto perché solo l’Essere apre lo spazio nel quale appaiono gli enti; in secondo luogo perché l’*agape* non ci appartiene di per sé. Noi dipendiamo - in quanto enti - dal governo dell’Essere. E non accediamo neppure in quanto «peccatori» all’*agape*. L’in-crocio dell’Essere, dunque, ci eccede e ci sfugge [...]”⁷¹.

“Dio senza essere”, allora, ben lungi dal costituire una professione di ateismo, neppure metodologico, non significherà che la spoliazione del divino e la sua inanizione. Marion - sulla scia di Blondel⁷² - recupera la tematica eucaristica, inserendola nel suo discorso “fenomenologico”, che a questo assume sembianze teologiche: “L’Eucaristia diventa così il banco di prova di ogni sistematica teologica, perché, conglobando tutto, lancia al pensiero la sfida più decisiva”⁷³. Il filosofo tenta di mettere in luce la dimensione rivelativa del mistero eucaristico, attraverso il concetto di “presenza” come “dono”, in un saggio fuori testo, che richiama (nel titolo soltanto) le riflessioni di Derrida, ma che può essere letto come prezioso contrappunto alla tematica del “dono senza presente”, che caratterizza il commercio in cui esercita i propri calcoli la ragione economica: qui al contrario il dono è al presente, in quanto realizza la presenza dell’Altro nella storia e nella vita di ciascuno. L’atteggiamento adorante di fronte al pane e al vino, consegnati per noi, realizza la “presenza” del Signore e vince ogni idolatria religiosa e speculativa:

“Solo nella preghiera diventa possibile una «spiegazione», cioè una lotta tra l’umana incapacità di ricevere e l’insistente umiltà di Dio che non cessa di colmare. E se non sarà sconfitto in questa lotta, il pensiero non riuscirà mai a vincere speculativamente”⁷⁴.

Conclusione

⁷¹ *Ib.*, 137.

⁷² Cf a proposito di Blondel, M. ANTONELLI, *L’Eucaristia nell’ "Action" (1893) di Blondel*. La chiave di volta di un’apologetica filosofica, Milano 1993; H. VERWEYEN, «Maurice Blondels Philosophie der Offenbarung im Horizont “postmodernen» Denkens», in *Archivio di filosofia* 62 (1995) 423-437.

⁷³ J. L. MARION, *Dio senza essere*, trad. it. cit., 193. Cf l’intero capitolo, intitolato «Del sito eucaristico della teologia» (*ib.*, 169-189).

⁷⁴ *Ib.*, 218-219.

Concludiamo dando ancora spazio all'arte, stavolta ci lasciamo suggestionare dalle pennellate scritte non più sulle volte intonacate ma sulla carta bianca dei fogli di Jean Paul Richter. Il testo è posto da Sedlmaier come appendice alla perdita del centro:

“In questo secolo si è scatenato il diavolo, ma si è scatenato anche lo Spirito Santo. Siamo, ahimè, alle soglie di tempi duri, frane e slavine precipitano insieme. Verranno alcuni decenni in cui chimica, fisica, filosofia e politica si congiungeranno insieme per stracciare il velo di Iside dell'apparenza anche televisiva, di quella silenziosa e alta figura di dea per la figura di Iside stessa. Siamo nel tempo, appunto, in cui domina l'apparenza, in cui vige la legge del più forte, non dal punto di vista dei muscoli, ma dal punto di vista dell'immagine, e allora in quest'epoca dobbiamo essere capaci di esercitare il discernimento, tenendo presente che il cuore umano si polverizza, ma non si polverizzerà mai la meta di esso. Invece di migliorare l'epoca, ciascuno lavori a migliorare se stesso. Ognuno seguiti a lavorare e a scavare in silenzio, con la lampada sulla fronte, nel buio del suo ripiano, nel pozzo della sua miniera, senza preoccuparsi delle acque che rumoreggiano intorno”⁷⁵.

⁷⁵ H SEDLMAYR, *Perdita del centro*, cit., 335-336.