

LA DISCORSIVITÀ DELLA FEDE E LA QUESTIONE DEL SENSO UN ITINERARIO

L'interrogazione sul senso della vita

Si cerca oggi da varie parti di illuminare la fede, o di abolirla del tutto, con il pretesto che sia retaggio di tempi arcaici, in cui la scienza non aveva ancora raggiunto il livello attuale (e quindi l'uomo era in balia di forze esterne oscure) dato l'aspetto rudimentale della tecnica. Oggi d'altronde sembra che l'avanzare incondizionato dei mezzi tecnici abbia prodotto un nuovo incombere dell'esteriorità, da cui ci si vuol liberare ricorrendo, come ai primordi dell'umanità, alla magia. L'imperante utilizzazione della tecnica ha oggettualizzato l'umano (l'uomo ci siamo sentiti dire dai novissimi « è cosa ») e confondendo l'essere con il fare ha smarrito il senso dell'agire quotidiano. L'assoluta preminenza data oggi alle attuazioni tecnico-scientifiche e la categorizzazione di esse quale supremo termine di giudizio anche per la realtà umana ha prodotto una *scissione* (ciò che gli psicologi chiamano « Spaltung ») nell'unità somato-psichica o intellettuale-affettiva dell'uomo. È una scissione artificialmente indotta, perché l'uomo sempre nelle sue opere mostra un intento costruttivo, cui concorrono tutte le sue facoltà armonicamente congruenti in un fine che si qualifica come bene estetico-morale, spontaneamente agente.

Cercheremo di spiegare meglio più oltre; qui per il momento importa dire che, data la complessa struttura dell'uomo che vive in orizzonte storico, bipolare, ma non ne è esaurito, il senso del fenomeno non viene in luce se non ricercando, oltre l'aspetto immediato, il significato nascosto. Questa forza assorbente della *ragione scientifica-atomizzante* sull'uomo, che per concorde ammissione pare dati dall'illuminismo — non solo quello « storico » ma quello perenne della struttura intellettuale umana — forse è una delle ragioni della sopravvivenza dell'uomo contro la sua stessa natura. Ma ha snaturato anche il concetto di religiosità, che pare, per ammissione di studiosi antichi e moderni, sia uno dei concetti più propri e contigui alla naturalezza spontanea del pensiero dell'uomo in ogni tempo.

Da parte antilluminista si dà tutta la colpa di questo inaridimento delle istanze affettivo-intellettuali dell'uomo alla « ragione », senza domandarsi in realtà: quale ragione? ⁽¹⁾

(1) Si ricordi, fra le altre risposte possibili, quella che J. RATZINGER dà nel suo libro: *Introduzione al cristianesimo*, concedendo, in campo teologico, fiducia

Riproponiamo qui allora la classica indagine critica della ragione, dei poteri conoscitivi della ragione riguardo alla fede, o più semplicemente: *dell'uso di ragione* che l'uomo indubbiamente fa da quando è al mondo per darsi una risposta a quello che è il problema più urgente (e a volte angoscioso) della sua vita: *l'interrogazione sul senso della storia* in generale e della sua propria in particolare, *in rapporto alla finalità della vita*. L'uomo, in orizzonte spaziale temporale, storico, da sempre va cercando qual è la « ragione di vita », una ragione per cui vivere, un fine per cui agire, che gli dia (o gli restituisca come oggi pare irrinunciabile in epoca di scissione individuale e collettiva) un equilibrio logico-affettivo, un equilibrio che ricostituisca individualmente e socialmente « la forma dell'intero » ⁽²⁾. Sappiamo tutti che dalla nostra storia occidentale già vissuta ci vengono risposte per lo meno pacificanti (« conosci te stesso », rientra in te ed esprimiti secondo la tua misura interiore, ecc. secondo i canoni di una « ragionevole » corrente cosiddetta « metafisica » che oggi pare venga disprezzata a vantaggio di un'empiria pura e semplice).

Il grande problema della cultura moderna è la perdita del significato della storia e del volto unitario del mondo: proprio sulla discussione intorno a ciò si è fondata la formidabile « generazione del Novecento », cui appartengono e l'empirismo logico e il neokantismo, e che ha incentrato le sue ricerche sul nesso « senso/significato » a scopi logico-conoscitivi per un verso e per l'altro antropologico-umanistici, ma le due correnti, come è avvertito dagli studi posteriori, s'incontrano proprio sul comune problema del « senso della vita ». La « filosofia della ragione » nel programma del neokantismo cassireriano « deve diventare filosofia della cultura nel suo insieme » e ciò è veramente un'apertura di orizzonte su una via di ricerca che tutti oggi sentiamo come *interdisciplinare*. Qui si vuol suggerire, come d'altronde pare si stia già cominciando a fare, che la nuova metafisica tenti una *fondazione globale di ontologia, gnoseologia e fenomenologia*. Infatti la fenomenologia per sé sola significherebbe, come già fu avvertito dalla Scuola filosofico-teologica di Marburgo, una ricaduta nell'empirismo e una perdita del nesso unitario di esperienza-senso, nesso che il Cassirer, erede del neokantismo, rinviene nel simbolo (logico-estetico): principio di unità per il pensiero e mezzo offerto ad esso per realizzarsi e oltrepassarsi, ordinandosi. Ma vogliamo per il momento metodologicamente ignorare la metafisica, per vedere dove si possa giungere con i mezzi puri e pratici di ragione ragionante, discorsiva.

Cercheremo di seguire uno schema di lavoro, che certamente non sarà completo, dal momento che il problema è molto vasto e di non facile soluzione, né abbiamo qui la pretesa di esaurirlo se molti specialisti più preparati di noi ancora ne discutono. E d'altronde le do-

al ragionamento nella ricerca di fede. Si veda in particolare la sua definizione di « ragionevolezza della fede ».

(2) La riflessione di Hegel, infatti, sul mondo storico a lui contemporaneo, nel tentativo di definire « lo spirito » della sua epoca « come interindividuale dimensione del fare collettivo » fu suscitata proprio dall'osservazione della scissione socio-culturale in atto ai suoi tempi. Si veda al proposito: L. LUGARINI, *Hegel dal mondo storico alla filosofia*, Armando, Roma, 1973.

mande sulla vita, l'uomo e il destino sono tuttora senza risposta se non nel nesso mito-mistero, come vien detto. Il ritorno di interesse per il mito, infatti, in epoca contemporanea — si pensi alle ricerche di archeologi, antropologi, psicologi, sociologi, linguisti, storici della religione — mostra il tentativo di ricercare il senso dell'Essere che la ragione scienziasta ha smarrito; e ogni epoca di trapasso rivisita i miti alla ricerca della verità. Bisogna ora domandarsi: questa ricerca, che sembra veramente « il proprio » dell'uomo nel suo insieme sensibile-intellettuale, è una scienza o è un'arte? E se è un'arte da chi l'abbiamo appresa? Potrebbe dirsi, come già è stato detto, che ogni opera umana è un'opera artigiana di cui non si possono dare regole fisse, ma solo modelli (e l'allievo saggia sulle opere del maestro il suo talento). C'è qualche filosofo che parla di nessi « inventivi » propri del ragionamento umano nei casi estremi in cui l'intelletto giunge a toccare l'*Incondizionato Infinito* che è termine di ragione, l'Essere: titolo necessario e universale di tutti i postulati di ragione. E qualcuno ha dato una definizione « Essere realissimo e necessario » cui l'essere, l'io pensante-agente è costantemente rivolto, anche a sua insaputa. Ma qui non vogliamo tirarci dietro l'accusa di « idealismo » che si sa essere oggi una delle più pericolose. Ma Kant, cui va attribuita la responsabilità di queste definizioni, « idealista » non era (l'idealismo come corrente di pensiero è storicamente posteriore a lui) semmai era un inguaribile « scolastico » di ascendenza wolffiana e persino sognatore protoromantico ⁽³⁾.

Il metodo logico-empirico e il « pensiero complesso »

Per non porre la soluzione « a priori » ma seguire il famoso procedimento scientifico, che deve mostrare come la ricerca si sia fatta « empiricamente » da sé, cominceremo proprio dal campo empirico e storico dell'oggi della nostra travagliata storia di ricerca comunitaria. Ad ogni svolta storica, quale quella attuale, si affaccia, come abbiamo detto, il problema fondamentale della « validità di ragione ». La scienza pare liberarci da questo dilemma con l'ottica di un'apertura e di un progresso, dato che un'illuminazione in altro senso, nel senso etico-religioso, è una semplice approssimazione. Oppure si cerca di raggiungere oggi in filosofia quello che qualche studioso contemporaneo definisce l'ultimo « consiglio della disperazione: trovare una fede ragionata » ⁽⁴⁾.

(3) Kant, che com'è noto sostiene che « una concezione religiosa mette in gioco tutta una vita », sognava per il pensiero quella stessa naturalezza, che nella vita si produce spontaneamente (e che non è meccanicismo o naturalismo come gli interpreti posteriori hanno frainteso). Si veda quanto egli dice nella *Critica della ragion pura*: « È triste che soltanto dopo aver per lungo tempo, dietro la guida di un'idea che giace nascosta in noi, raccolte rapsodicamente molte conoscenze ad essa relative a guisa di materiali da costruzione e messe magari insieme per lungo tempo tecnicamente, diventi possibile per noi vedere l'idea in piena luce, e abbozzare un tutto secondo gli scopi della ragione architettonicamente » (*op. cit.*, Dottrina trascendentale del metodo, cap. III, trad. Gentile, Lombardo-Radice, Laterza, 1977⁶ (con Introduzione di V. Mathieu), p. 631).

(4) Si veda S. K. LANGER, *Philosophy in a New Key*, Harvard University Press, 1954; cap. I (in traduzione, ed. Armando, Roma 1972). E da avvertire che la « nuova chiave » trovata dalla Langer in estetica potrebbe sembrare poco cassi-

Nel campo della ricerca empirica comunque ha avuto molta fortuna fino ad oggi il famoso metodo della « *übersichtliche Darstellung* », secondo cui la soluzione della ricerca balzerebbe in primo piano dal semplice accostamento del materiale, accostamento illuminante di per sé, senza aggiunta di una spiegazione. È un metodo tentante anche perché la ricerca inizia effettivamente così: si pone il materiale in nostro possesso in una successione che si spera mostri un risultato; ma se vogliamo veramente essere onesti con noi stessi dobbiamo porci la domanda: è possibile che la semplice giustapposizione del materiale ci dia la soluzione *senza* bisogno di formulare « prima » alcuna ipotesi di lavoro? Il Wittgenstein in realtà — il cui pregio è l'aria cristallina del discorso e la semplificazione « geometrica » del linguaggio — riconosce però, e non solo nell'ultima fase della sua ricerca ⁽⁵⁾, che per il pensante le rappresentazioni non sono frutto di semplice « rispecchiamento del reale », ma una nostra proiezione conforme a un'idea (strana per la verità questa parola in bocca ad un empirista) già formata in precedenza. Ma è da avvertire che l'empirismo logico, nei suoi migliori rappresentanti, ammette che « raffigurazione » (o presentazione di contenuti di coscienza) e realtà hanno in comune la « forma logica »: il che da una parte lascia aperta la porta sulla possibilità di una conoscenza, dall'altra riecheggia il detto di Kant « la forma è determinante per il giudizio » ⁽⁶⁾ e ancora la definizione di « reale » che si ha in Hegel « il reale è razionale ».

Inoltre, e anche questo è un altro pregio del nostro filosofo, egli dice che, quando si è di fronte a problemi che investono il senso della vita umana e alla conseguente raccolta di materiale etnologico-linguistico, « empirico » in una parola, ivi inerente non si possono cercare ad ogni costo spiegazioni di tipo logico-scientifico o psicologico. Tutto ciò invece mostra una « profondità » e uno « spirito comune » e ha un senso tipicamente umano-religioso e mitico. Né si può spiegare questo materiale « umano », prendendo a prestito, e in questo non si può non essere d'accordo, modi espressivi (o diremmo meglio « pregiudizi ») propri della generazione del nostro tempo, perché in questo campo non si possono dare spiegazioni. L'unica spiegazione possibile è una *forma di descrizione*: « così è la vita umana » cioè pregnante di senso. Ora, per essere più precisi, una spiegazione in termini scientifici del materiale umano è veramente impossibile, è preferibile quindi, per il momento, una forma di descrizione; ma in nessun caso ci si può fermare alla ri-

reriana, dal momento che questa chiave è per sua stessa ammissione logico-matematica e analitico-psicologica.

(5) A noi qui interessa proprio l'ultima fase della sua ricerca, rimastaci in appunti dattiloscritti e pubblicati « postumi ». L. WITTGENSTEIN, *Bemerkungen über Frazers « The Golden Bough »*, 1967, Wittgensteins Nachlass Verwalter; trad. it. *Note sul « Ramo d'oro » di Frazer*, Adelphi, Milano, 1975. Gli appunti non furono pubblicati in vita perché, per sua stessa ammissione, il W. avrebbe dovuto « parlar bene della metafisica ».

(6) Kant infatti, nel suo metodo di ricerca, certo non empirista, anche se empirico perché « artigianale », postula nessi categoriali « *erdichtet* » inventivi: ipotesi o postulati di « ragion pura », in cui la *forma*, che negli schematismi dell'intelletto appariva vuota, finisce per essere contenuto.

sposta « così è la vita umana », che sappiamo benissimo tutti essere pregnante di senso. Cerchiamo perlomeno, per approssimazione, di avvicinarci a questo « senso » espresso dalla vita. Non credo che basti una semplice « chiarezza ed evidenza » del materiale sinotticamente disposto a darci una risposta, solo perché, seguendo il maestro danubiano, « in mancanza di teoria non si dà errore ». Ma se egli stesso ha ammesso che il materiale umano non è sistemabile scientificamente?

Non è che si voglia cogliere qui un pensiero in contraddizione con se stesso, dal momento che sappiamo tutti che il problema del senso della vita a tutt'oggi è ancora in discussione, e per forza di cose ogni pensiero ha le sue contraddizioni e i suoi dubbi, più o meno metodici. Altrimenti la ricerca sarebbe finita da tempo, a meno che non si voglia seguire già a priori una via che altri, da molto nella storia, ci hanno indicata col loro esempio. Ma questi oggi, in campo « scientifico », sono stati squalificati e radiati addirittura dall'albo.

Perciò, per non ricadere nuovamente in termini come « mistico » o « senso/significato », che d'altronde sono stati già abbondantemente discussi, bisogna chiarire che, qualunque sia la ricerca e in qualunque campo si faccia, antropologico o fisico-matematico, non si può prescindere da una « ipotesi di lavoro » posta proprio a-priori e intuita come possibile soluzione del problema. Si rischia altrimenti di ricadere in un relativismo onnicomprensivo. Ma se tutti gli uomini di scienza hanno sempre proceduto *per intuito* dal punto in cui non v'erano più strumenti tecnici adeguati? Si ricordi che la scoperta del secolo, la nota « teoria della relatività », fu per la maggior parte opera di pura ipotesi, per mancanza di materiale adatto a compiere la verifica (o « falsificazione » come usa dire). E, sia detto tra parentesi, pare che il suo scopritore non andasse esente da una certa qual « Anschauung » religiosa (7).

Bisogna allora ricercare anche in campo teorico, e non solo empirico, il senso di questa « profondità » del pensiero complesso, proprio non

(7) Penso sia utile qui una precisazione. Si evidenziano infatti tre punti: 1) Per scienza si dovrebbe intendere « conoscenza » e non « manipolazione » (che è magia feticista) dell'uomo. 2) Il pericolo, nella ricerca scientifica, è, l'assolutizzazione del « concetto », che valga a sé e non come mezzo, trovato e offerto al pensiero per progredire. Si veda al proposito quanto il CASSIRER dice in *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neuen Zeit*, Verlag B. Cassirer, Berlin, 1922. Einleitung pp. 12-13 (trad. it. *Storia della filosofia moderna*, I, Newton Compton, Roma 1976. Introduzione pp. 45-46). 3) Non è del tutto esatto affermare che una mentalità scientifica non può accordarsi con una professione di fede, ci serviremo anche in questo caso di una testimonianza. Si ricordi che MAX PLANCK, uno dei padri fondatori della scienza moderna, in un suo libro (*Scienza, filosofia, religione*) in cui indaga il rapporto scienza-fede dice espressamente che solo una mente religiosa, come ad es. Keplero o Galileo, può penetrare l'universo e farne una visione scientifica coerente, cioè « sistematica » e non semplici nozioni frammentarie. In definitiva poi egli dimostra che le sue convinzioni di fede non sono « irrazionali » ma perfettamente in sintonia col funzionamento logico della sua mente (si veda anche *La conoscenza del mondo fisico* », Zurigo 1933, in trad., Einaudi 1949). Possiamo a questo punto parlare ancora di illuminismo come schiarimento dell'essere? È vero che l'essenza di un pensiero non è del tutto riassumibile in tali categorie, ma d'altronde non dovrebbe essere lecito assumerle, come si fa oggi, con intento puramente polemico o spregiativo.

solo dei popoli preistorici, popoli di tradizione orale, ma attinente anche al pensiero nostro attuale, quando si pone domande sul senso della vita. In questo campo proprio il Wittgenstein ci dà una mano quando afferma che ogni spiegazione che si voglia dare per il materiale antropologico è *una spiegazione di tipo « estetico »*, sostitutiva: spiegare una cosa non direttamente, ma con altre che le somigliano; potremmo dire quindi: dare una spiegazione « per analogia », porre un oggetto indiretto in luogo di uno diretto. La ragione di tutto ciò risiede proprio nel modo di presentare (*darstellen*) che è tipico del pensiero umano.

Si ricordi che nel procedimento conoscitivo la coscienza segue, secondo le risultanze fenomenologiche, *tre stadi*: espressione, rappresentazione, conoscenza (« legge fondamentale » della coscienza); nell'ultimo stadio, quello conoscitivo, il simbolo, che nel momento espressivo conservava alquanto di concreto, diventa vero e proprio *simbolo sostitutivo*: « Symbol » che sintetizza la realtà in base allo schematismo mentale il cui prodotto è il concetto. Ma c'è da dire che il progresso verso la conoscenza è attuato da un'intrinseca unione tra il livello logico e quello emozionale, unione che si manifesta nel *procedere simbolico* proprio all'uomo che usa, nel suo *discorso* (sia intuitivo che linguisticamente espresso) una via simbolica (nel simbolo la coscienza media il reale con sé giungendo all'autocoscienza) in cui giocano dialetticamente simbolo logico (Symbol) e segno estetico (Zeichen). Su questa via « espressiva e logica » insieme comincia l'arte e la filosofia: « la metafisica ». E in un certo senso, se ci è permesso dirlo, anche la filosofia è un'arte, dal momento che tutti i tentativi di *fondazione scientifica* della metafisica — a cominciare da quello kantiano nella Critica della ragion pura, rifluito poi nella Critica del giudizio — sono andati delusi.

Il tipo di *spiegazione* estetico è quindi l'unico che può soccorrere, perché descrive in modo diverso l'oggetto in questione, che nel caso presente (il Dio invisibile) è veramente indescrivibile direttamente descrivendo oggetti che gli somigliano. Da qui si comprende come quel tipo, sopra descritto, di accostamento illuminante sia simile ai procedimenti per analogia, ai giochi concettuali quali la similitudine e l'equivalenza, all'espedito letterario della metafora, ma a condizione che la soluzione del problema, come si è detto, non scaturisca solo a posteriori. Necessita quindi l'uso di una teoria.

Il problema della comunicazione intersoggettiva

Nel campo del *reale concreto* oggi infatti si lamenta proprio l'inaridimento delle facoltà linguistiche e di pensiero dell'uomo contemporaneo, per cui, oltre che affidarsi a una « fede ragionata » per vincere la disperazione, l'ultimo consiglio di ragione è, come al solito, chieder consiglio ai *poeti*, i quali per via « estetica » cioè di sensibilità spirituale espressa in termini logico-simbolici, cioè in parole comunicabili intersoggettivamente, pare giungano, più vicini di tutti alla soluzione del problema: « conoscere è comporre un giudizio in base alla sensazione (o esperienza spirituale) mediante la libera im-

maginazione » (*) oggi anche i poeti tacciono, è proprio un tempo di estrema povertà (*). Il dramma dell'epoca contemporanea — ciò che per le persone religiosamente senzienti è inteso come il pericolo che « Dio non parli più » — è infatti da una parte l'eccessiva concettualizzazione e del pensiero e del linguaggio, e dall'altra la riduzione pura e semplice della comunicazione intersoggettiva a gesti, e nemmeno tanto gentili. Si ha in conclusione l'inaridimento espressivo, dal momento che le parole, prese nelle spire dei *conflitti ideologici*, hanno prodotto l'effetto dissolvenza e non comunicano più, né logicamente né emotivamente. Se ne ha una prova anche nel campo della linguistica contemporanea che ha dichiarato apertamente il suo scetticismo nei confronti della comunicazione verbale, privilegiando quella non-verbale appunto o intuitiva. Si è seguito insomma alla lettera il monito wittgensteiniano (di ciò di cui non si può parlare bisogna tacere) superiore metro di giudizio nei confronti di un conflitto ideologico che ha confuso le lingue, e ci si è confinati infine nell'opaco silenzio di « cosa ».

L'uomo finalmente padrone della sua storia, del suo essere e della vita stessa, grazie alle novissime acquisizioni tecniche, e alla brutta constatazione del « factum », non ha più bisogno di « miti » in cui credere (si ricordi che *credere* etimologicamente vuol dire « affidare » sé, confidarsi, fidarsi). Si è giunti quindi, a forza di privilegiare *il reale* — ma quale reale? dal momento che la realtà è simbolica: mista di reale e ideale — non solo alla « demitizzazione » come è in uso di dire oggi, ma a una forma nuova di « *iconoclastia* » e questa volta come « caccia all'uomo », non solo alle immagini. Dato che l'« immagine del mondo », che ci è stata consegnata dalle passate età in ogni campo del sapere, non piace più, e d'altronde le nuove acquisizioni della fisica odierna l'hanno in parte « falsificata », non vogliamo più nessuna immagine, tantomeno quelle tradizionali. Ora questo sintomo non è nuovo, è la crisi di rigetto che si presenta ad ogni svolta storica: processo di separazione reale in un modo di vita e di pensiero rispetto al precedente; in ogni sinclinale della storia infatti si ha lo scontro tra l'antico che muore a fatica e il nuovo che cerca di nascere. La *crisi ideologica* è lo scotto che si deve pagare per potersi « superare » (aufheben), ma un superamento, come già voleva Hegel, che

(8) La citazione è kantiana, in più parti della Critica del giudizio. La « sensibilità » quindi, fuori da ogni ottica « sensista » — quale fu fino a poco tempo fa la lettura fuorviante del pensiero « scolastico » kantiano — è intesa come « senso interno »: « *intus susceptio* » come usa dire Kant. E per tal via viene recuperato quell'elemento secondo cui Kant poneva impossibile la conoscenza: *la sensibilità spirituale che fa esperienza del Sé* (l'Erfahrung des Geistes) o l'orecchio spirituale, come usa dire oggi in teologia.

(9) Heidegger in « Holzwege » parlava infatti di « poeti nel tempo della povertà » ma purtroppo sappiamo che per far rinascere il discorso sul sacro, nel solco già tracciato dalle età precedenti, non bastano i poeti col loro « messaggio »: *occorre anche un pensare « concettualmente definitorio »*, una « metafisica », che, se vogliamo, già Kant aveva qualificato come « *teologia trascendentale* » (Critica della ragion pura). Si veda perciò anche la polemica Cassirer-Heidegger negli incontri di Davos, sul problema del kantismo e della possibilità della *nuova metafisica*, che per Heidegger resta problema mentre per Cassirer è quasi una certezza. M. HEIDEGGER-E. CASSIRER, *Débat sur le kantisme*, Beauchesne, Paris, 1972.

non distrugga (iconoclastia), ma tenda a conservare, in una sfera superiore, il meglio di pensiero e di opera che l'età precedente ci ha lasciato. E la filosofia (o metafisica) ad ogni svolta del sapere si pone come fondante nesso interdisciplinare, perché *le forme spirituali di espressione* non generano solo dal divenire storico, cioè non sono un semplice prodotto della storia nel suo svolgersi. Occorre postulare invece, ciò che è caratteristico del *criticismo trascendentale* e della filosofia classica in generale, che nella storia della civiltà si abbia conferma di ciò che nelle forme spirituali è già implicito *prima* (è il concetto dell'Eterno presente) di ogni divenire.

Già Hegel infatti, che oggi sappiamo viene letto, ancor più di ieri, nelle più disparate maniere, e non delle più ortodosse, parlava di « alienazione » per tutti coloro, e per la società in generale, che non si riconoscono più nel proprio passato, o nella propria tradizione culturale, che è lo stesso. « Il vero è l'intero » usava dire e anche Kant insisteva sull'Uno-tutti, non solo fondamento del sapere, ma organismo unitario. E non era semplice razionalismo, ma probabilmente il senso dell'Essere che agiva, anche inconsapevolmente. Si può trovare anche una spiegazione di queste forme espressive nella memoria, poiché sappiamo tutti che Hegel prima che filosofo fu studente teologo e Kant, prima ancora, aveva ereditato dalla madre pietista una profonda religiosità.

Quindi o i conflitti tra l'antico e il nuovo vogliamo nuovamente risolverli « nel deserto » ⁽¹⁰⁾, dato che stiamo ovunque facendo terra bruciata, oppure bisogna, per continuare a vivere ancora insieme, cercare per un'altra via, che non sia dualistica (ogni scissione è incomprendibile), ma tenda a ricostituire l'unione dell'uomo col Sé. La storia dimostra che le lotte ideologiche per distinguere chi ha ragione e chi ha torto seminano il mondo di stragi; la scienza, ove sia vera « conoscenza » come abbiamo detto, non può perciò essere considerata scissa da preoccupazioni etico-religiose. Infatti il superamento della crisi si può trovare solo nel *senso unitario*, che si mostra sempre nel lavoro umano razionalmente compiuto: strettamente connesso nei suoi fini teorico-pratici.

Kant usava dire: « l'ideale del Bene » connesso con la legge (di ragione) morale, che dà certezza logica più certezza morale strettamente intrecciata, mostra « una ragione che semplicemente si sviluppa »

(10) La soluzione, a parte ogni biblico riferimento, fu inaugurata, per il pensiero moderno, già da Cartesio. Perché non ricordare che il dubbio cartesiano sulla facoltà di ragione (dubbio tanto attuale ancor oggi) usciva anche come risposta al clima dell'epoca? Come non ricordare la personale convinzione di « camminare solo e nelle tenebre »? C'è quindi da postulare una preoccupazione *etico-religiosa*, nel bel mezzo delle stragi della guerra dei Trent'anni, e vederne una conseguenza anche nel modo in cui Cartesio (che afferma ripetutamente di non voler insegnare alcun metodo, ma mostrare solo come egli ha condotto il suo pensiero fuori dai conflitti ideologici) risolse il suo *problema esistenziale*. Si ritirò in solitudine in Olanda, « presso un popolo attivissimo e più curante dei propri affari che di quelli altrui », in modo da potersi sentire in pace « come nei più lontani deserti ». Non era l'ideale aristocratico dell'intellettuale, come vien frainteso spesso, ma forse l'intimo desiderio di un'anima profondamente angustata.

avendo a fondamento il Bene: « il tutto cresce dall'interno », « nessuno tenti di fondare una scienza senza avere un'idea a base ». « L'Essere supremo [che qui vuol dire *semplicemente* Dio] resta dunque per l'uso semplicemente speculativo della ragione *un semplice ma perfetto ideale*, un concetto, che *chiude e corona* la conoscenza umana intera, e la cui realtà *oggettiva*, è vero, non è dimostrata, ma non può neanche essere contrastata; e se ci ha da esser una *teologia morale* [sogno e tormento di Kant, che indagherà poi l'estetica] in grado di supplire a questo difetto, allora la *teologia trascendentale*, prima solo problematica, dimostra la sua indispensabilità, per la determinazione del suo concetto e per l'*incessante censura d'una ragione* molto spesso ingannata dal senso, e non sempre d'accordo con le sue proprie idee. La necessità, l'infinità, l'unità, l'esistenza fuori del mondo (non come anima del mondo) [quindi Kant non era uno « spinoziano »], l'eternità *senza le condizioni del tempo*, l'onnipresenza *senza le condizioni dello spazio*, l'onnipotenza, e così via, sono meri predicati trascendentali; e quindi *il concetto* purificato di essi, onde ogni teologia ha tanto bisogno, può essere solo preso dalla *teologia trascendentale* » (11). Qui pare Kant parli chiaro e distinto, ma più che fare un commento, che lasciamo volentieri agli specialisti, si potrebbe prendere questo passo come ipotesi di lavoro. Si potrebbe suggerire cioè che i concetti di eternità onnipotenza, onnipresenza, coi quali in genere si qualifica la divinità, per essere « purificati », vadano visti in prospettiva appunto « trascendentale »: non come semplici predicati di pensiero, ma *reali* perché, per un verso, trascendenti e semplicemente intuibili per via spirituale, per l'altro, immanentisticamente dimostrati sul piano storico dalla nostra provvisorietà e dalla relatività presente del nostro pensiero.

Per questo molti pensano che la kantiana Critica del giudizio non sia accessoria al sistema, ma veramente il punto di arrivo di tutto il pensiero kantiano. Infatti Kant vi ragiona delle *facoltà artistico-spirituali* dell'uomo, ne mostra la finalità etico-estetica e il disinteresse, dice che la regola per fare o giudicare un'opera viene estratta dal fatto, postula però dei « modelli » ideali o esempi concreti ai quali

(11) Così conclude Kant la sua faticosa indagine sulla Dialettica trascendentale, cap. III « l'ideale della ragion pura », dando appunto una Critica di ogni teologia fondata su principi speculativi della ragione (*Critica della ragion pura*, trad. Gentile, Lombardo-Radice, Laterza, 1977⁶, pp. 500-501). Si sa che Kant è giunto fin qui dopo aver esplorato tutto il campo della ragion pratica, a partire proprio dalle istanze « scientifiche » della scoperta newtoniana; quindi il suo è un punto d'arrivo teorico-pratico. Non sembra inutile richiamare qui un passo di un teologo, fondamentale pensiamo per ogni futura teologia che voglia qualificarsi « trascendentale » (teoretico-pratica quindi). Dice Tommaso infatti: « *videtur quod sacra doctrina sit scientia practica* » richiamandosi esplicitamente all'Aristotele della Metafisica, e aggiunge « *sacra autem doctrina ad operationem ordinatur secundum illud Jac. 2 [22] Estote factores verbi et non auditores tantum* ». Ma di fronte al tentativo, già in atto ai suoi tempi, di ridurre l'insegnamento della fede a una semplice « pratica » si sente in dovere di puntualizzare: « *magis tamen est speculativa quam practica: quia principalius agit de rebus divinis quam de actibus humanis, de quibus agit secundum quod per eos ordinatur homo ad perfectam Dei cognitionem in qua beatitudo aeterna consistit* ». Si veda il commento « attualizzato » di questo passo in M. CORBIN, *Le chemin de la théologie chez Thomas d'Aquin*, Beauchesne, Paris, 1974.

ci si ispira senza copiare, ma saggiandovi le proprie capacità. Insomma Kant si mostra molto più pratico e realista che non si sia creduto per l'addietro (questa è la caratteristica della kantiana sintesi a-priori), ma conclude, sinceramente, che della *creatività* umana non si danno spiegazioni: nessun poeta può spiegare « scientificamente » come si siano combinate nella sua testa le sue idee ricche di pensiero e piene di comunicativa.

Dobbiamo notare per forza di cose come la cosiddetta « estetica » tenda inevitabilmente a risolversi in indagine sulle facoltà spirituali o sull'attività dello spirito, che è lo stesso, spirito di una civiltà, spirito di un'epoca, che si manifesta « per segni » visibili e intuibili. Infatti l'uomo attraverso il tempo ha bisogno di riconoscersi in « opere » personalmente firmate, opere che mostrano una creatività, propria di una coscienza che è autocoscienza. La totalità, o meglio globalità, delle forme di espressione, in ogni campo dell'agire umano, presenta davvero un'*unità sistematica*: tutto in una cultura e in un'epoca, che hanno raggiunto il loro equilibrio, è armonicamente connesso. Qui agisce la particolare « Anschauung » umana che tende all'unità ⁽¹²⁾. Invece il nostro agire oggi, purtroppo assomiglia molto più a un « age quod agis » piuttosto che a un « perficere »: agire per un fine, portare a compimento secondo un ideale, che potrebbe mostrarsi ideale etico-estetico.

La ragione di vita e il « fare » umano: la fede

La via secondo la quale oggi il pensiero cerca la sua ragione di vita è, come abbiamo detto all'inizio, una *fede ragionata*; ma abbiamo pure visto che la fede, di qualunque colorazione fosse, aveva già sostanzialmente di sé quello che a tutt'oggi, anche in campo avversario, viene riconosciuto come un grande pensiero: quello tedesco pre-idealistico, che sfocia nella trilogia critica kantiana. Kant, che ci pare un grande « scolastico » perché erede dello « scolastico » *Leibniz*, cerca una stabilità e un centro solido — che l'idealismo poi nervosamente dissolverà — una fede che produca speranza e dia forza per conoscere-agire (si veda la Critica della ragion pratica). Questa fede, che oggi viene definita riformista o pietista, era in realtà basata sul grande ottimismo di *Leibniz*, religiosamente ragionante e fattivamente partecipe dei problemi delle Chiese del suo tempo. La concezione morale leibniziana di un « Regno della grazia » — frainteso poi per strada come « grazia artistica settecentesca » — passerà poi a Kant, e non è « vuoto moralismo » ma ci ricorda un detto famoso: « tutto è grazia ». Kant da *Leibniz* quindi eredita un « credo quia rationale » e il gusto per l'*estetica*. Questa sembra oggi, e non a torto, la *nuova via* per giun-

(12) J. Ratzinger avverte infatti che proprio questo « principio di unità » intuito come fondazione dell'essere, introdusse Agostino, fin dalla riflessione giovanile, alla comprensione dell'*ecclesialità*. Fu poi il confronto della sua intuizione originaria con la tradizione della Chiesa africana (che mostrava già in atto, a suo modo, questa « unitas ») a dischiuderle la sua « via di ricerca » più matura. Cfr. J. RATZINGER, *Popolo e casa di Dio*, Jaca Book, Milano, 1971, pp. 49-52.

gere all'ontologia, benché in altro campo sia intesa ancora come dottrina della sensazione (o sensismo) quando non semplicemente come dottrina dell'arte. Ma comunque il filo conduttore è identico, è una estetica che — nascendo da un bisogno irrefrenabile di trovare una composizione pacificante alle lacerazioni del corpo sociale ⁽¹³⁾, dal desiderio acuto di un *regno promesso*, che non si riesce ad attuare tanto facilmente nell'oggi e nel qui — cerca uno sbocco.

All'inizio del secolo, tra le due guerre, abbiamo visto che nella Scuola di Marburgo (che ha tuttora validi rappresentanti in campo teologico) il *filo d'oro dell'estetica*, lasciato da Kant, è stato ripreso dal Cassirer, al tempo della sua « ortodossia » neokantiana. Ora il Cassirer ci pare originale non solo per il suo concetto di simbolo, che è stato ampiamente utilizzato, quanto per quello di « espressività » ⁽¹⁴⁾, che per un verso pesca in quel serbatoio « spiritualista » veramente inesauribile dell'etica-estetica, questa volta del Seicento inglese (anche qui di ascendenza scolastica) per l'altro apre nuovamente sul mistero della vita che ha « segni » espressivi manifesti in noi e attorno a noi.

È strano, ma tutto questo « fare » filosofico ci mostra come un passamano tra epoche diverse, persone diverse, di fedi diverse, ma congruenti tutte in un fare, tradizionale e quindi religioso. Hegel direbbe che è l'opera dello Spirito (Geist). L'uomo in sostanza produce, singolarmente e collettivamente nel corso del tempo, « nessi inventivi » nella sua opera ragionata, perché già li inviene in quel mistero inesauribile della vita, che è un « magisterium » continuo e ha un « senso » complesso. Questo senso nell'opera compiuta si trova espresso e recepito (da parte del creatore, come del fruitore) come *pacificante*, perché pieno di quella globalità che è la Sapienza, che a ciascuno ha distribuito i suoi doni. Da quanto detto nei paragrafi precedenti perciò possiamo concludere che la vita si media con se stessa nella coscienza, secondo la sua legge fondamentale di sviluppo: questo è il punto d'arrivo della moderna *fenomenologia*. Ma già Cassirer avvertiva che il pericolo di affidarsi esclusivamente alla fenomenologia dà come risultato una distruzione della *logica*. Inoltre bisogna fare i conti con il desiderio, forse mai acutamente sentito come oggi, di una *fiducia originaria*, di un ritorno in patria, di un essere presso di sé, auspicato proprio contro

(13) Si ricordi come oggi, in campo religioso, e non solo qui, si cerchi una composizione dei conflitti, una « *reductio in unum* »; e come molti teologi, socialmente attivi, riconoscano nel dolore umano, oggi steso veramente ad abbracciare tutta la terra, la grande croce del Cristo e insieme il desiderio della resurrezione.

(14) È la teoria cassireriana della « percezione del fenomeno espressivo » (das Ausdrucksphänomen). « Infatti ogni realtà che noi cogliamo è nella sua forma originaria, non tanto la realtà di un determinato "mondo di cose" che sia di fronte a noi e si contrapponga a noi, quanto piuttosto la certezza di una *vivente attività che sperimentiamo*. Questo adito alla realtà (Wirklichkeit) ci è però concesso *non nella sensazione come dato* (als sinnlichem Datum) ma solo nel fenomeno primitivo dell'espressione e dell'intendere (Verstehens) adeguato all'espressione. Senza il fatto che in determinate *percezioni vissute* (Wahrnehmungserlebnissen) si manifesta un senso espressivo (Ausdrucks-Sinn), l'esistenza rimarrebbe per noi muta » (*Philosophie der symbolischen Formen*, III, pp. 85-86). In trad.: *Filosofia delle forme simboliche*, Firenze, 1961, I, tomo 1, pp. 96-97.

l'eccessivo intellettualismo che ogni civiltà presto o tardi elabora, dissecando le istanze poetiche della « libera immaginazione spirituale ».

L'*operare umano* (il « Tun »), diceva Hegel, è l'opera di tutti e di ciascuno, ognuno se ne attribuisce il merito, ma in sostanza la storia vien fuori dall'operare globale di tutti, congruente in un fine, il cui giudizio è per noi intuitivo, ma della cui soluzione certamente non disponiamo. Su questa strada s'apre il senso del mistero della nostra vita, anche se sappiamo che, come nel caso della comunicazione poetica, è Parola che detta dentro, e quindi non più « esterna », ma « intimior mea me ». Si manifesta l'urgenza comunque di esprimerlo, di parlarne in qualche modo; di parlarne anche in comunione con altri, per cercare, sulla base delle proprie esperienze di vita, una soluzione valevole per l'agire proprio e altrui. Per cui ognuno costruisce la propria opera saggiandola sull'opera già compiuta di altri. È un fare religioso, una « traditio »: religiosamente pensato, ritualmente compiuto. È ciò che alcuni teologi oggi definiscono vagamente come il trovarsi a colloquio con il completamente Altro, benché si sappia che è Persona ed è conosciuto, perché ha condiviso, come Uomo, *storicamente* il nostro piano d'esistenza. Pensiamo perciò sia un condividere « storico », non solo perché storicamente fisso in un passato, ma anche perché continuo e sempre attuale: il « sempre-presente ». Ne abbiamo singolare testimonianza non solo da quelle opere artistiche che si chiamano Vangeli, ma dal primo, se vogliamo, che cercò di essere, nelle sue lettere come nella sua vita, un Vangelo vivente. Paolo infatti non incontrò il Cristo « faccia a faccia » come altri, ma, dopo che « storicamente » Egli era già asceso al Padre, Lo incontrò in un luogo puntuale: folgorato nella propria intima esperienza di morte-resurrezione in Lui.

Qui si può trovare forse il significato del detto hegeliano « la religione si racconta » e Hegel, sappiamo, da buon teologo luterano, conosceva bene Paolo e lo filtra a meraviglia nelle sue opere. Il detto di Hegel ci sembra molto espressivo, perché, se per religione s'intende, com'è etimologicamente, « religare » cioè riallacciare i legami — interrotti dalle convulsioni della storia che avanza — con ciò che di meglio vi è nel vissuto delle epoche passate, ci vengono dette chiaramente due cose. Per prima, che bisogna mettere in comune il proprio lavoro con quello altrui, né rigettare quindi la tradizione né accettarla ciecamente, ma ragionarvi su in comune: legare insieme, interrogare insieme la propria « ragione di vita », che, come abbiamo visto qui, ha un senso storico-ideale ben preciso.. In secondo luogo, che bisogna cercare avendo fiducia nel proprio talento personale, e lasciando fiducia a quello altrui; qualche teologo oggi dice che di Dio non potrà parlare se non chi ne ha fatto « esperienza ». E qui pare di sentire parole ben note, espresse mille volte in varie lingue, dalle età passate, parole cui molti oggi chiudono gli orecchi, forse proprio per « paura della storia ». La storia infatti, a chi vuol sentire, mostra le opere precedenti, insegna a seguire esempi di vita, a procedere con fiducia (che alla latina si dice « fides ») per una via, in cui solo bisogna invenire nel già fatto. È come recuperare il materiale disperso, come tavole scampate a un naufragio, non copiare per semplice « pratica », ma persino in-

ventare il nuovo che ancora resta da fare. Tutto ciò riusciamo a fare in base a una *cifra stilistica*, che chissà donde abbiamo ereditato, forse da una Sapienza originaria eternamente presente, ma di cui bisogna fidarsi, per superare e la scissione individuale e quella comunitaria ⁽¹⁵⁾.

Si può dire, come vien spesso ricordato oggi, che la predicazione del Cristo in Galilea, oltre a offrire un *esempio concreto di vita*, si esprimeva linguisticamente « per parabole », per ragionamenti e apolooghi tratti dal modo consueto di parlare della gente del Suo tempo e del Suo paese. Era anche questo un fare artistico e poetico, tuttora ne sentiamo la bellezza a secoli di distanza. Ma il contenuto di questo linguaggio, che allora pareva immanente al tempo, era veramente trascendente il tempo storico, perché nel Cristo abbiamo *la sintesi* di ciò che è umano e di ciò che è divino. Dio quindi, invisibile, si è dato al nostro piano della visibilità, condividendo con noi le categorie dello spazio e del tempo, proprio per farcele superare. Infatti quelle parabole esprimevano, in bocca a tale Uomo, una sapienza non limitata all'hic et nunc della quotidianità giudaica; tanto che i Suoi uditori, affascinati dallo splendore dimesso di tale eloquio, se ne uscivano con la famosa frase: « Tu solo hai parole di vita ».

LILIANA SERRATÌ DONNARUMMA
Via R. Giuliani, 40 - Roma

(15) Si veda al proposito Y. CONGAR, *Un peuple messianique*, Cerf, Paris, 1975. In particolare la vibrata protesta (in *Préface*, p. 8) « nous parlons en théologien », certo nei riguardi di molta, troppa, filosofia e teologia « del genitivo ».