

**Dispense di Filosofia
della Religione
(ad usum auditorium)**

prof Alessandro Corsi

**a.a. 2015-2016
ISSR “N. Stenone”
Pisa**

1. La domanda filosofica

La filosofia è un tipo di sapere che ha le sue peculiarità. Da Socrate in poi il filosofo pone la domanda essenziale: “che cosa è questo?”. Tale domanda non mira a una risposta meramente “enumerativa” (ad es. Religione è il Cristianesimo, il Buddismo etc.) ma alla indicazione dell’elemento peculiare che con la sua presenza individua un determinato essere come se stesso e non altro. Questo elemento peculiare è tradizionalmente chiamato “essenza”, o come direbbe Aristotele “il che cos’era l’essere una certa cosa”¹; oggi potremmo anche dire che tale elemento consista nel significato di un certo nome per come è usato in un certo linguaggio o, innanzitutto e per lo più, nel linguaggio comune.

Dunque il filosofo della religione vuole sapere che cosa è “religione”; tutte le altre discipline di studio della religione presuppongono in qualche modo questa domanda: lo storico deve sapere di che cosa fa la storia, così come il sociologo o lo psicologo quale sia l’oggetto del proprio studio. Da questo punto di vista si deve dire che ognuna di queste discipline presuppone e, *in nuce*, spesso contiene, una filosofia della religione, o almeno una visione della religione in generale.

Dunque la domanda filosofica sulla religione è inaggirabile. Ci possiamo persino spingere fino a sostenere che ogni essere umano ha una “pre-comprensione esistenziale” di che cosa sia una religione, filosofo compreso. Questa pre-comprensione è una comprensione culturalmente e storicamente determinata della religione, che il filosofo della religione ha necessità metodologica

¹ “το τί ἦν εἶναι”, cf. Aristotele, *Metafisica*, VII, 1028 b 34.

di portare a una forma di “chiarezza analitica”.

Si può intanto cominciare ad osservare che la parola stessa “Religione” è già di per sé carica di connotazioni: è una parola di origine latina che si è prestata così com’è nelle lingue occidentali. Già i Greci dell’epoca di Socrate non avevano questa parola. Neppure gli Ebrei biblici. A tutt’oggi nelle lingue non indoeuropee e nelle culture dei popoli che le parlano non è presente quel termine. Si potrebbe, tuttavia, sostenere che in assenza del termine è pur presente il concetto: *”rem tene verba sequuntur”* come diceva Catone il censore. Ma anche questa idea presuppone molto: ad es. che ci sia qualcosa di identico nell’uomo che permanga nel mutare dei contesti storico-culturali. Esiste qualcosa come una “natura umana” che valga in maniera trans-culturale e trans-storica? E le lingue e le culture, nella loro multiforme pluralità, dunque non sarebbero altro che molteplici espressioni di un qualcosa di in sé, in verità, identico? Questa posizione non si può escludere, in linea di principio, ma pare troppo gravida di implicazioni non discusse. Compito del filosofo è, invece, proprio quello di discutere tutto. Come direbbe Heidegger, filosofia è mettere in discussione “l’ovvietà delle cose ovvie” [*Selbsverständlichkeit*]; oppure come diceva Marino Gentile: “la filosofia è un domandare tutto che è tutto domandare”².

Si dovrà adottare quindi una sorta di **platonismo metodologico**: non è necessario presupporre l’esistenza “reale” della idea di Religione in sé, ma è utile essere consapevoli della necessità di

² M. GENTILE, “un domandare tutto, ma insieme un tutto domandare”, *La metafisica presofistica. Con una Appendice su “Il valore classico della metafisica antica”*. Introduzione di Enrico Berti. 2006 p. 116 [ed. 1939, p. 89]).

assumere fino in fondo ciò che è già implicito nella ricerca di una filosofia della religione: il filosofo proietta sui fenomeni un concetto essenzialmente unitario di religione. Il filosofo usa una pre-comprensione filosofica della religione.

Si tratta di mettere in gioco consapevolmente questa pre-comprensione nel rapporto con i fenomeni in un procedere di tipo **ermeneutico**³. Al principio della sua ricerca il filosofo ha una certa idea della religione che viene interpellata e messa alla prova in rapporto a quei fenomeni e a quegli eventi che sembrano avere qualcosa che fare con quella idea. La situazione del filosofo è qui analoga a quella di un qualunque lettore di un qualunque libro al principio della sua lettura. Egli presuppone che il libro che si accinge a leggere abbia un senso; intuisce in qualche modo quale questo senso possa essere e “verifica e corregge” *in itinere* l’idea di quale possa essere tale senso. Quando il filosofo si accinge a studiare la religione deve essere consapevole del fatto che egli entra sempre in un dialogo che è già avviato e di cui egli in qualche modo vuole attingere il principio. “Che cosa è la religione?” Se fronteggiamo seriamente questa domanda ci troviamo nello stesso stato di imbarazzo descritto da Agostino a proposito della domanda “che cosa è il tempo?”: “se nessuno me lo domanda - egli dice - penso di saperlo, ma quando me lo domandano non lo so più”⁴. Questo stato di imbarazzo è tipico del principio del discorso filosofico in quanto messo in discussione

³Le espressioni “platonismo metodologico” e “procedimento ermeneutico” sono da considerarsi in questo testo come due nomi diversi per lo stesso modo di procedere.

⁴ AGOSINO, *Confessioni*, lib. XI, c.14: “*Quid est ergo tempus? Si nemo ex me quaerat, scio; si quaerenti explicare velim, nescio*”.

della ovvietà dell'ovvio.

2. La scelta di una “via”

Per mettere in atto la ricerca filosofica sulla religione è necessario trovare almeno una via e di un metodo (ὁδός) da seguire. Nel principio della ricerca molte vie appaiono possibili ed ognuna apparentemente manifesta dei vantaggi e dei limiti. Tutte quante per altro in principio appaiono un po' arbitrarie. Ma alcuni punti fermi appaiono subito assodati:

1. E' necessario tener di conto della “sitatezza” culturale del nostro discorso sulla religione, ovvero pare opportuno partire, seguendo l'antico consiglio metodologico di Aristotele, da ciò che ci è più vicino e perciò ci appare più noto e procedere poi verso ciò che ci è più lontano e perciò più ignoto⁵. Quindi la nostra ricerca filosofica partirà dall'idea di religione dell'uomo medio occidentale del XXI secolo, o meglio, dall'idea che egli potrebbe formarsi o essersi formato.
2. Dobbiamo essere, d'altra parte, consapevoli della pretesa di universalità che è implicita nell'atteggiamento filosofico. Nel porre la domanda su che “cos'è la religione” il filosofo non ha di mira una definizione parziale e/o limitata e/o transeunte della religione; egli pretende piuttosto di ottenere una definizione essenziale, perenne della religione. Egli è costitutivamente e metodologicamente platonico nel suo procedere conoscitivo. Se poi questa definizione essenziale sia effettivamente ottenibile

⁵ ARISTOTELE, *Fisica*, I, 184a16–23.

oppure no, questo non cambia la natura epistemologica del domandare filosofico. Tale pretesa di universalità resterebbe anche se quella universalità dovesse rivelarsi infine del tutto inattuabile. Questa universalità ad esempio potrebbe continuare a valere come ideale regolativo del discorso filosofico sulla religione e risultare utilissima nell'arte di confutare assolutizzazioni indebite di elementi parziali dell'esperienza religiosa. Questa attitudine all'universalità del discorso filosofico "serve", in linea incoativa almeno, a tentare di mantenere in vista il fenomeno religioso in tutta la sua complessità.

Una possibilità, per altro molto praticata, è quella di utilizzare l'etimologia della parola "religione" come filo conduttore iniziale della ricerca. Vediamo dove questa via ci può condurre.

La tradizione ci fornisce tre etimologie prevalenti, di cui una in particolare è ritenuta "filologicamente" più attendibile. Esse sono:

1. Cicerone, nel *De natura deorum*, dice che "religione" (*Religio*) deriva dal verbo *relegere*, che è una forma intensiva di leggere e significa "leggere molto attentamente."⁶
2. Lattanzio, nelle *Divinae Istitutiones*, dice che "religione" deriva da *religare*, che è una forma intensiva di legare e significa "legare molto strettamente."⁷
3. Agostino indica, oltre quelle di cui sopra, una terza possibile origine del termine da *reeligere*, scegliere di nuovo, ma è probabile che questa interpretazione sia originata dalla particolare visione

⁶ CICERONE, *De natura deorum*, II, 28, 72

⁷ LATTANZIO, *Divinae Istitutiones*, IV, 28

che egli ha della storia della salvezza cristiana.

L'interpretazione che mediamente risulta più diffusa in generale sembra essere la seconda, anche se la prima non è priva di sostenitori e la terza ha pure il suo "perché". La religione sarebbe dunque "un legame ben stretto tra l'uomo e il divino". Un legame indica una determinata maniera di essere in relazione, una maniera "vincolante". Vi è in questa interpretazione *in nuce* la potenzialità di una interpretazione che rimanda all'esercizio di una "forza", all'uso di un certo tasso di "coercizione" e quasi di "violenza", nel legame religioso. Tuttavia solitamente non si prende in considerazione questa potenzialità interpretativa e ci si limita a considerare *prima facie* in maniera neutra questo "legame" semplicemente come "relazione". Dunque si conclude dicendo che la religione sarebbe "una relazione stretta tra l'umano e il divino".

La prima interpretazione è ritenuta, per altro, da molti la più corretta dal punto di vista strettamente etimologico: *religio* da *re-legere*. "Leggere attentamente". Essa sembra porre l'accento su un aspetto più procedurale della religione; ad esempio sul fatto che si debba porre la massima diligenza possibile nel compimento dei riti, al fine della loro efficacia oppure anche di per sé. Il punto dell'efficacia tende sempre un po' a spostare il rito verso il confine con la magia. Da l'altro lato si potrebbe qui porre anche l'accento su quella dimensione interiore dell'attenzione e della diligenza che è la "devozione". Il rito praticato con diligenza è il rito praticato con devozione. Quindi la cosa sembra scindersi in due aspetti: quello formale "esteriore" della attenzione procedurale alla correttezza del rito e quello "interiore" della attenzione e della tensione del

soggetto umano verso la divinità (come nell'idea ebraica della *kavanah*, ad esempio).

La terza non viene quasi presa in considerazione oggi da molti, poiché appare troppo connotata dalla peculiare visione teologica di Agostino d'Ippona: *religio* da *re-eligere* significherebbe uno "scegliere di nuovo, dopo uno stato di abbandono e separazione"; Dio ha scelto di nuovo l'umanità dopo la separazione dovuta al peccato dell'uomo. Tuttavia se, da un lato questa connotazione teologica "agostiniano-cristiana" appare innegabile, bisogna riconoscere che anche questa interpretazione ha motivi di grande interesse in generale; essa pone, ad esempio, l'accento sull'esperienza di "morte e resurrezione" che sembra essere alla base di molte religioni. Molta della efficacia esistenziale della religione sembra consistere proprio in questa esperienza di rinascita che essa consentirebbe di fare e/o rifare. Per cui pare decisamente opportuno tenere presente anche questa terza etimologia; del resto a noi non interessa tanto la correttezza "filologica" di queste etimologie, quanto piuttosto la loro efficacia "storico-culturale" la loro *Wirkungsgeschichte*, per dir così, "la storia dei loro effetti nella storia" e l'uso che ne possiamo fare come piste di indagine per la ricerca orientata dalla domanda filosofica "che cos'è la religione?".

3. Altra via: gli ingredienti generali della religione

Un'altra via possibile consisterebbe nel cercare, attraverso lo studio comparativo delle religioni, ciò che vi può essere di comune

tra di esse: una via storico-fenomenologica che si basa sui dati forniti dalle scienze religiose. Questo metodo, tuttavia, non può uscire dal circolo ermeneutico: si dovrebbe in un certo senso già sapere che cosa è religione per trovarne fenomeni pertinenti nel complesso della umana esperienza. Questa valida obiezione la mettiamo momentaneamente tra parentesi; lo studio comparativo delle religioni, con il suo procedere spesso con metodo storico-fenomenologico, ha innegabilmente prodotto alcuni frutti. Si sono reperiti attraverso di esso alcuni fenomeni che sembrano ricorrenti nelle esperienze religiose più varie e che sembrano fungere quasi da costanti dell'esperienza religiosa in generale. Possiamo qui indicare, senza alcuna pretesa di esaustività, alcune di queste presunte costanti; la più diffusa sembra essere ad esempio quella del "**rito**": ogni religione sembra tendere a sostanziarsi in riti a tal punto che non vi sarebbe religione senza rito e il rito assurgerebbe ad "ingrediente" fondamentale di ogni religione. La domanda filosofica "che cosa è il rito?" appare quindi inevitabile per una filosofia della religione. Il rito sembra essere, tuttavia, un elemento di un ambito più vasto solitamente indicato col termine di "**culto**". Dal latino *colere* il cui ambito semantico può essere tradotto con termini quali, ad esempio, "coltivare", "curare" "prendersi cura di...". Inoltre si potrebbe anche richiamare l'attenzione sul fatto che in molteplici esperienze religiose il rito e il culto non sono altro che forme di quell'atteggiamento umano che chiamiamo in generale "**preghiera**". "Che cosa è dunque il culto?" E "che cosa è la preghiera?" Sono altrettante domande fondamentali in cui tende a specificarsi la domanda filosofica generale sulla religione.

Un'altra caratteristica desumibile dallo studio comparativo delle religioni è quella della divisione del tempo e dello spazio e del mondo/ambiente in generale in ambiti di appartenenza o non-appartenenza: la religione tende a produrre una "differenziazione qualitativa" del Tempo e dello Spazio. Il luogo del culto è "**il tempio**", dal verbo greco *τέμνω*, che significa "tagliare", "separare"; il tempio è lo spazio del culto, "ritagliato" dall'altro spazio che resta così fuori ed escluso dal culto. Il tempio è il luogo del "**sacro**", ciò che resta fuori del tempio è invece il "**profano**"; "sacro" deriva dal verbo latino *secerno*, che, analogamente al verbo greco di cui sopra, significa "separare", "tagliare", "distinguere"; "profano" deriva dal latino *pro fanum*, cioè appunto "ciò che sta davanti/fuori dal tempio" (*fanum*=tempio). La figura antropologica tipicamente legata al culto nel tempio è "**il sacerdote**", colui che "dà il sacro", colui che è abilitato a "maneggiare" il sacro. Si rende necessaria una particolare abilitazione per "maneggiare il sacro" dal momento che il sacro si manifesta anche come una realtà ambigua e ambivalente: da un lato essa può "favorire" l'uomo, ma dall'altro può essere anche estremamente nociva. Qui entrano in scena altre due categorie tipiche della sfera semantica nella quale siamo venuti a muoverci: "**il puro e l'impuro**". Il puro tende a identificarsi con il sacro e l'impuro con il profano. Maneggiare il sacro con mani impure, cioè proveniendo dall'ambito "profano", può provocare distruzione. Lo stesso specialista del sacro, il sacerdote, ha necessità costante di "**purificazione**". Per avvicinarsi al sacro egli deve purificarsi, mondarsi, liberarsi, sia pure provvisoriamente dalla sua stessa

inevitabile “profanità”, dato che anch’egli ha necessità di vivere nel mondo della impurità profana; in quello che, addirittura, in alcune tradizioni diventa “**il mondo**” *sic et simpliciter*. “Mondano” si identifica qui con “profano”. In considerazione di questa pericolosa ambivalenza del sacro l’uomo profano preferisce delegare il suo rapporto con il sacro al suo specialista, al sacerdote, il quale però, in cambio, dovrà rinunciare in tutto o in parte dal partecipare alla vita profana. Posto che sia necessario per il “buon vivere” avere una relazione con il sacro, ecco che il sacerdote acquisisce qui un enorme potere. Poiché molti eventi assai significativi per l’uomo sfuggono in verità al suo potere e al suo controllo appare necessario “ingraziarsi” potenze più alte e forti in grado di dominare quegli eventi: il “guerriero”, per fare un esempio, non può affrontare la battaglia senza prima aver sottoscritto una buona “polizza assicurativa” efficace col “grande Assicuratore” dell’universo; egli andrà prima al tempio e chiederà al sacerdote di fare per lui qualcosa che gli renda il padrone delle guerre “**propizio**”. La “cosa” che il sacerdote farà per il guerriero, o per qualunque altro richiedente che provenga dal mondo profano, sarà un “**sacrificio**”: il sacerdote “offre” qualcosa alla divinità, una cosa che ha un rimando all’offerente stesso, a colui cioè che richiede il sacrificio. “Sacrificio” letteralmente significa, dal latino *sacrum+facio*, “fare sacro” o, meglio forse, “rendere sacro”. Ci sono poi alcune figure antropologiche ulteriori che hanno una relazione con la sfera del religioso; ad esempio: **il profeta, l’indovino, il sapiente, il taumaturgo, il monaco, l’asceta, l’eremita** etc.. Bisogna indagare meglio che tipo di relazione

abbiano queste figure con la religione e che tipo di mutazioni esse producano nella religione.

4. Altra via: tre modelli fondamentali di religione

Una ulteriore possibilità di indagine per avviare la ricerca, ancora derivata dall'ambito delle scienze religiose, potrebbe consistere nel desumere da esse una suddivisione semplice dei tipi di religione possibili, certamente relativamente inadeguata rispetto alla complessità del fenomeno, che in forma estremamente sintetica potrebbe essere posta come segue:

A. Religioni naturalistico-sacrificali: sono quelle religioni che appaiono legate ai ritmi della natura, incentrate sulla figura del sacrificio di un elemento naturale come offerta alla divinità. La figura antropologica qui prevalente è quella del sacerdote. La concezione del tempo appare qui prevalentemente ciclica e circolare.

B. Religioni storico-rivelate: sono quelle religioni che scaturiscono dalla parola di uno o più profeti che portano all'uomo la parola rivelatrice della divinità, nonché l'impegno e la promessa di questa divinità a favore del suo popolo, purché esso ne rispetti le leggi. Il patto di alleanza tra la divinità e il popolo garantisce il popolo nel suo bisogno di tutela. La concezione del tempo è qui prevalentemente lineare-vettoriale. Qui nascerebbe il concetto stesso di "storia", come concatenazione di eventi dotata di senso. La realizzazione della promessa è il senso di questa storia.

C. Religioni mistico-sapientziali: sono quelle religioni che

scaturiscono dalla riflessione di un sapiente “illuminato”, il quale è entrato in contatto con una diversa dimensione dell’esperienza, ha fatto scoperte decisive e ripropone poi la sua via come via di salvezza per gli altri. Il tempo non è qui nulla di rilevante e il monaco è la figura antropologica prevalente. La religione tende, in questa figura, a manifestarsi prevalentemente come autodisciplina, anche se non si esclude l’aiuto dei maestri precedenti, che talvolta possono divenire oggetto particolare di culto e devozione.

Nella realtà della storia, le religioni appaiono come una mistura di questi tre modelli. Se il modello B sembra “ritagliato” ad esempio sull’Ebraismo, e tuttavia presente nello stesso Ebraismo l’elemento sacrificale del modello A e la letteratura sapienziale che riporta al modello C. Questi modelli hanno funzione euristica e ermeneutica.

5. Religione e Morale

Dalla religione, in qualunque dei tre modelli essenziali sopra brevemente descritti, discendono regole di comportamento. Ogni religione sembra contenere una morale, ma non ogni morale sembra implicare una dimensione religiosa. A partire almeno da Pierre Bayle, nella storia del pensiero occidentale, si concepisce la possibilità dell’esistenza di una società di atei; e già a partire da Hugo Grozio (*De iure belli ac pacis*, 1625), si pensa che alcune regole possano valere ugualmente “*etiamsi Deus non daretur*”⁸, “quand’anche Dio non esistesse”. La teorizzazione e la pratica

⁸ “*Et haec quidem, quae iam diximus, locum aliquem haberent, etiamsi daremus – quod sine summo scelere dari nequit – Deum non esse aut ab eo non curari negotia humana*”, H. Grozio, *De iure belli ac pacis*, p. XI, 1625

esplicita ai nostri giorni di una morale "laica", cioè appunto che prescindendo in ogni modo dalla religione, ci induce a riflettere sulla origine della morale: la morale nasce dalla religione oppure essa ha una origine diversa e poi viene, per dir così, assunta e "consacrata" dalla religione? Se si prende ad esempio un codice assai famoso di regole di comportamento, quali "i dieci comandamenti", vediamo che alcune di queste regole sono motivate con il ricorso a Dio e alla sua rivelazione, altre invece sono semplicemente enunciate. Ciò potrebbe significare che le regole non motivate valgono a prescindere da Dio e dalla sua rivelazione? "Non uccidere" vale sempre e dovunque per ogni comunità di esseri umani? Che dire allora, ad esempio, del cannibalismo? E' forse vero che tale principio valga all'interno del clan di appartenenza e si debba tradurre in realtà così: "non uccidere il tuo simile che appartiene al tuo clan". In guerra, infatti, il nemico "si può" e "si deve uccidere"; egli non appartiene al nostro clan e, in certe forme di religione, Dio stesso combatte al fianco del suo popolo e giunge fino a comandare persino lo sterminio del nemico sconfitto. C'è a questo livello del discorso un problema di mancanza di **universalità della norma etica**. Il popolo di Israele compie questo passaggio durante l'epoca dell'esilio babilonese (VI a.C.): dal primitivo **enoteismo** al **monoteismo** vero e proprio. Nel primo caso il Dio di Israele è pensato come il più forte tra gli dei che fa vincere le battaglie poiché li sconfigge: l'enoteismo è un momento interno al **politeismo**, che di solito si manifesta operativamente come **monolatria**, cioè come culto (λατρεία) indirizzato a un solo Dio tra molti.; nel secondo caso, il

monoteismo appunto, Dio è pensato come unico e creatore di tutto, dunque egli è Dio “anche” del nemico. E' facile vedere come il monoteismo sia la porta attraverso cui entra in scena il tema della universalità della norma etica: Dio è unico e perciò universale, creatore e perciò è all'origine di ogni uomo e del suo codice etico. Il comandamento "non uccidere" deve valere anche in relazione allo “straniero”. Sulla base di questi presupposti in epoca medievale è stato elaborato il concetto di "legge di natura" in senso etico; una legge che con Grozio, all'inizio del XVII secolo, diventa valida anche senza l'idea dell'esistenza di Dio come suo “garante”. Può apparire paradossale, ma è proprio la stessa idea di un Dio unico a rendere possibile pensare l'universalità della norma che a partire dal XVII secolo sarà sempre più pensata come ostacolo a quella stessa universalità: quando l'idea di Dio e della sua esistenza non sarà più universalmente condivisa, l'universalità che essa ha prodotto, sarà pensata senza di essa e anche contro di essa. Resta tuttavia aperta anche in epoca moderna la domanda circa il fondamento della universalità della norma etica; ad essa saranno date diverse risposte, "la natura umana", "la ragione", "lo spirito" etc., sempre tuttavia indicando un principio presuntivamente universale e presuntivamente immutabile in sé.

C'è inoltre da considerare quale peso abbia sul comportamento umano in generale l'idea di una forma di sopravvivenza del soggetto alla sua morte, cioè l'idea tradizionale della “immortalità dell'anima”; una sopravvivenza pensata come condizionata dal comportamento "buono" o "cattivo" tenuto dal soggetto umano in questa vita. Se, ad esempio, fossi un membro della pubblica

amministrazione e mi fosse offerta una "mazzetta" di un milione di euro, avendo la certezza di non essere mai scoperto in questa vita (e nella certezza che questa sia l'unica vita che mi è data, appunto), perché dovrei non prenderla? Cioè applicare la regola "non rubare"? E, in generale, perché dovrei continuare a fare il bene se non ne ricevo nessun "vantaggio" in questa vita? Si tratta del classico "**problema di Giobbe**" (che Immanuel Kant chiamerà "antinomia della ragion pratica"⁹ di cui si parlerà analiticamente più avanti) o anche del "giusto sofferente", a fronte dell'apparente prosperare dell'iniquo. Si tratta insomma qui della domanda sul senso dell'agire morale: "perché in generale dovrei fare il bene piuttosto che il male?". Una domanda a cui spesso le religioni offrono una risposta nella idea di un destino ultraterreno dell'anima umana, tuttavia legato al comportamento qui e ora.

L'esigenza di fissare regole di comportamento per gli esseri umani sembra sorgere dalla necessità che essi hanno in generale di vivere "insieme", di formare una "società". Da questo punto di vista ogni regola di comportamento sembra riconducibile alla semplice c.d. "regola aurea": **non fare agli altri ciò che non vorresti fosse fatto a te**. Ma tale norma sembra insufficiente, ad esempio, a regolamentare direttamente ciò che il soggetto fa di se stesso "nella sua solitudine". Si può forse trasformare la nota affermazione di Dostoevskij "se Dio non c'è, allora tutto è lecito" in questa: "se non c'è società, allora tutto è lecito"? Laddove la società non sembra esserci, ad esempio in un ipotetico "stato di

⁹ I. KANT, *Critica della ragion pratica*; trad. it. di P. Chiodi, in I. Kant, *Scritti morali*, Utet, Torino 1970, pp. 260 - ss.

natura” di hobbesiana memoria, tutto sembra essere lecito. Inoltre, quello che il soggetto fa di se stesso nella sua solitudine, nella sua “vita privata” (ιδίος βίος) non avrebbe rilevanza morale, se non nella misura in cui almeno indirettamente riguardasse la società? La nota affermazione di Dostoevskij sembra sostenere che non c'è morale senza Dio, ma questo non implica immediatamente dire che non ci sarebbe morale senza religione; c'è da chiedersi, infatti, se l'uso del concetto di Dio in generale sia “monopolio” della religione. La filosofia, ad esempio, fin dai suoi albori rivendica con forza la legittimità del suo discorso, per dir così, “non religioso” su Dio, lo spazio della **teologia filosofica**, con funzione, ad esempio, di critica e di purificazione nei confronti dell'antropomorfismo eccessivo degli dei del *pantheon* classico.

Dio può essere inteso ad esempio come l'assoluto che garantisce l'assolutezza ai valori morali. I profeti biblici criticano spesso e volentieri il culto del tempio quando esso appare svincolato da una vita moralmente buona. Un culto religioso senza una vita morale diviene “mera adulazione” nei confronti di Dio. “Una religione senza morale è vuota e una morale senza religione è cieca”, si potrebbe dire, parafrasando un detto di stile “kantiano”: cioè, da un lato, una religione esclusivamente “culturale e rituale” sarebbe mera adulazione in rapporto a Dio, dall'altro, una morale senza apertura verso l'assoluto non troverebbe il suo senso e non riuscirebbe a rispondere al “problema di Giobbe”.

6. Dio, la religione e la filosofia

Il problema del rapporto tra religione e morale ci ha condotto a porre il problema del rapporto tra religione e uso non religioso del concetto di Dio. Può sembrare una domanda priva di senso, eppure ci chiediamo se il rapporto Dio-religione sia un rapporto ovvio ed ovviamente esclusivo: dove si parla di Dio siamo *ipso facto* dentro la religione? Esiste la possibilità di parlare di Dio fuori della religione? Un pensiero "laico" su Dio?

Originariamente questo pensiero "laico" su Dio si chiamò "filosofia prima" o anche "teologia", almeno così fece Aristotele nella *Metafisica*. Una delle radici della filosofia greca è costituita proprio dalla "critica della religione", in particolare in riferimento all'antropomorfismo presente massicciamente nella religione greca degli dei dell'Olimpo. La riflessione filosofica sviluppa autonomamente un concetto di Dio purificato dall'antropomorfismo presente nell'esperienza religiosa. Il concetto filosofico di Dio funziona da elemento purificatore rispetto al concetto religioso, ma tende inesorabilmente a privarlo della capacità relazionale su cui si fonda l'atteggiamento religioso stesso. La filosofia greca elabora un concetto di **Dio come essere perfetto** e, perciò, **immutabile** e dunque **impassibile**. Uno dei vertici della riflessione filosofica occidentale su Dio è costituito dal discorso che Aristotele fa nel libro XII della *Metafisica*, in cui egli dice che "Dio è pensiero di pensiero"¹⁰. Il ragionamento aristotelico si sviluppa più o meno così: poiché Dio è sostanza immateriale, egli è, cioè, pura attività di pensiero, si identifica con ciò che è oggetto del suo pensare; se

¹⁰ Aristotele, *Metafisica*, lib. XII, 1074b 15 1075a 10

Dio pensasse qualcosa di imperfetto sarebbe perciò stesso imperfetto, ma poiché egli è perfetto non può pensare altro che ciò che è sommamente perfetto, cioè appunto se stesso; Dio pensa se stesso, ma poiché egli è pensiero puro si può anche dire che egli, nella misura in cui è oggetto del suo pensiero, pensa il pensiero, ovvero è appunto "pensiero di pensiero". Questo concetto di Dio, però, rischia di rendere problematica la religione intesa come relazione verso di lui: che senso avrebbe infatti pregare un tale Dio? Un Dio che appare chiuso dentro la gabbia della perfezione del suo sé, è un Dio con cui non si può entrare in relazione, è un Dio dinanzi al quale non ha senso "inginocchiarsi"; egli non se ne accorgerebbe neppure. Sarà Epicuro qualche anno più tardi a sintetizzare al meglio l'uso che l'uomo può fare di questo concetto di Dio: egli funge da "modello" per il saggio. Nella *Lettera a Meneceo*, detta anche "sulla felicità", dove tra l'altro esplicita il suo nuovo concetto della filosofia come "farmaco", egli respinge l'accusa che gli viene rivolta di empietà e ateismo dicendo che sono piuttosto empi coloro che attribuiscono al Dio cose indegne della sua perfezione, cioè i seguaci della religione tradizionale con il suo marcato antropomorfismo; egli, al contrario, pensa il Dio nella sua perfezione come "immutabile e impassibile" e giunge ad affermare coerentemente che Dio esiste ma non può occuparsi degli uomini, perché questo porterebbe nocimento alla sua "atarassia" (αταρασσία), alla sua perfetta imperturbabilità. Dunque Dio non si occupa degli uomini, sono piuttosto gli uomini che devono occuparsi di lui, quale modello di vita felice: Dio è l'ideale realizzato della vita del saggio. L'impassibilità divina è il modello

dello sforzo di imperturbabilità del sapiente, del filosofo, unica via per una felicità duratura (*εδονή καταστέματική*). Il concetto filosofico di Dio come essere immutabile sembra impedire proprio il rapporto religioso, cioè quel rapporto che si fonda sulla convinzione di poter in qualche modo “dialogare con Dio”, pregarlo, magari eventualmente indurlo a mutare anche alcuni suoi decreti. Il filosofo non prega, pensando di ottenere qualcosa da Dio, se mai medita sulla perfetta felicità della condizione divina e si sforza di assimilarsi ad essa. Del resto già Aristotele aveva chiamato la vita divina una vita meravigliosa e aveva indicato la via per il raggiungimento della felicità per l'uomo nell'esercizio delle virtù conoscitive e del pensiero. Tuttavia resta assodato che Dio "vive". Qui si apre la questione di come sia possibile concepire la vita senza movimento, dal momento che Dio è immutabile, senza tempo, dal momento, cioè, che Egli vive nella dimensione dell'eternità. D'altra parte se la condizione divina è perfetta, essa non può essere priva della caratteristica della vita, ma che tipo di vita è concepibile fuori dal tempo e senza movimento? Le caratteristiche della vita divina sfuggono alla presa concettuale del pensiero umano. Da considerazioni di questo tipo sorge la teologia “apofatica”, che troverà la sua teorizzazione più matura, nella tarda antichità, nel *Corpus Aeropagiticum*, negli scritti di Dionigi pseudo-areopagita; egli divide la teologia in tre tipi: la teologia “apofantica”, la teologia “apofatica” (o negativa) e la “teologia mistica”. Nella teologia del primo tipo si attribuiscono a Dio i "nomi divini", ad esempio "buono", "misericordioso", oppure anche "pensiero di pensiero", nel secondo tipo di teologia - quella “negativa” - si

acquisisce altresì la consapevolezza che tali nomi non definiscono affatto la natura divina, poiché essa nella sua infinità sfugge ad ogni definizione, dunque in assoluto risulta più vero il discorso che “nega” che a Dio siano attribuibili con “verità” e in senso proprio delle caratteristiche che, comunque, sono desunte dall'umana esperienza e hanno senso pieno solo in rapporto ad essa; in conclusione l'atteggiamento teologico più corretto dinanzi al mistero infinito di Dio è quello del terzo tipo di teologia, detta appunto "mistica", che consiste nel semplice silenzio adorante. Queste "teologie areopagitiche" pongono il problema della rilevanza del linguaggio umano in relazione al mistero di Dio: **"come è possibile dire qualcosa di “vero” su Dio?”**. La teologia negativa sembra essere l'esito coerente della premessa posta con l'atteggiamento “anti-antropomorfo” con cui esordisce il pensiero greco nei confronti della religione. Il problema è che ora ci si rende conto che più si elabora un concetto, per così dire, "puro" di Dio, più esso tende ad identificarsi con un “concetto vuoto” e privo di ogni determinazione che assomiglia paradossalmente al concetto di un "nulla". Il filosofo alla fine della sua riflessione teologica sembra perdere il concetto di Dio nel nulla, come se, per dir così, egli, "maneggiando" tale concetto, lo vedesse, a causa del suo stesso "maneggiare", sempre di più e inesorabilmente evaporare nelle sue stesse mani; come dice anche Tommaso d'Aquino: *"in fine cognitionis nostrae cognoscimus Deum tamquam ignotum"*¹¹. Al termine di questo

¹¹ TOMMASO D'AQUINO, *Summa contra Gentiles*, I, 49, 5

percorso, che è il percorso classico della teologia filosofica, il filosofo si vede quasi "costretto" a rivolgersi di nuovo al modo "variopinto e vivo" della religione storicamente vissuta, quasi per ridare un po' di colore e di vita, di "carne e ossa" per così dire, al suo altrimenti vuoto concetto di Dio.

La teologia filosofica resta comunque un percorso imprescindibile per la riflessione del filosofo sul concetto di Dio, una riflessione che trova il suo spazio nella filosofia della religione proprio come percorso di chiarificazione analitica del concetto "Dio", utile e proficua sia per il filosofo della religione che per il Teologo dogmatico cristiano. In questo senso si possono leggere le c.d. "prove dell'esistenza di Dio" elaborate dalla trazione filosofica occidentale e che qui verranno esposte nella formalizzazione datane da Kant e unitamente alle sue "critiche": l'argomento ontologico, la prova cosmologica e quella teleologica.

7. La religione come relazione ermeneutica dell'uomo con Dio

Già Senofane di Colofone, nel VI secolo a.C., faceva notare il nesso ermeneutico uomo-Dio: gli Etiopi, egli dice, dicono che i loro dei sono camusi e neri, i Traci che sono fulvi e con gli occhi azzurri.¹² Nel concetto di Dio l'uomo proietta e interpreta se stesso come in una sorta di "specchio magnificante". In questo rapporto ermeneutico sta la radice di quell'antropomorfismo che è oggetto della critica filosofica, di cui sopra e di cui Senofane è, appunto, uno dei pionieri. Ma questo stesso antropomorfismo diviene una

¹²Senofane di Colofone, *fr.* 16 DK

via per entrare nel fenomeno religioso: esso è la chiave per la comprensione che l'uomo ha di se stesso, una auto-comprensione fondamentale che accade nel fenomeno religioso e forse ne costituisce il senso, almeno dal punto di vista filosofico.

In verità anche il saggio filosofo epicureo o aristotelico finisce per affermare, a suo modo, l'imprescindibilità di questo nesso: anche per lui, infatti, Dio costituisce il modello per la sua auto-comprensione.

La tradizione ebraico-cristiana teorizza esplicitamente questo nesso di somiglianza: Dio ha creato l'uomo "a sua immagine e somiglianza" e, al culmine della storia della salvezza - per i cristiani almeno - "si fa uomo". Ha buon gioco quindi Feuerbach nel sostenere che in verità **"la teologia non è altro che antropologia"**¹³. Nel suo parlare su Dio l'uomo parla in verità di se stesso. Noi aggiungeremmo qui un prudenziale "anche" e un impegnativo "inevitabilmente": nel suo parlare di Dio l'uomo parla *anche e inevitabilmente* di se stesso. Questo "anche e inevitabilmente" è impegnativo, vedremo, anche per Dio stesso nell'ipotesi di una sua possibile rivelazione. Ogni religione, da questo punto di vista, può essere interpretata come relazione operativa tra un teologia e una antropologia culturalmente e storicamente determinate. O meglio, se questo potrebbe essere vero in generale dal punto di vista meramente formale, in realtà si

¹³ "La coscienza che l'uomo ha di Dio è l'autocoscienza dell'uomo, la conoscenza che l'uomo ha di Dio è l'auto-conoscenza dell'uomo. [...] La religione, per lo meno quella cristiana, è il rapporto dell'uomo a se stesso, o meglio: alla sua essenza, ma il rapporto alla sua essenza com ad un'essenza aliena. L'essenza divina non è altro che l'essenza umana, o meglio: l'essenza dell'uomo, astratta dai limiti dell'uomo individuale, ossia reale e corporale, oggettivata, ossia itta e venerata come un'essenza aliena, distinta da lui, a sé stante - tutti gli attributi dell'essenza divina sono perciò attributi dell'essenza umana" L. Feuerbach, L'essenza del Cristianesimo, pp. 14 -15)

deve dire piuttosto che ogni religione è già in se stessa una relazione tra molteplici antropologie e molteplici teologie. Nei politeismi questa molteplicità si ipostatizza nella specializzazione delle figure delle differenti divinità; nei monoteismi si possono conciliare teologie differenti in considerazione della teorizzata insondabilità del mistero assoluto di Dio, oppure, come avviene da un po' di tempo ad esempio negli studi biblici, si può contestualizzare e diluire questa molteplicità nella storia, nello spazio e nel tempo.

Nel caso dei monoteismi questa molteplicità teologica può condurre anche all'apertura del conflitto e, storicamente, questo è avvenuto in misura prevalente; quando, ad esempio, *una* teologia pretenda di ergersi come *l'unica* assolutamente vera e dispetto delle altre possibili; quando, cioè, una teologia diviene "ortodossia" e le altre divengono mere "eresie", se quella ortodossia non ammetta in sé qualche tasso di pluralismo e se, soprattutto, si lega a qualche forma di potere politico. In questo caso si può incorrere nel tragico fenomeno delle famigerate **"guerre di religione"**.

Il conflitto religioso si fonda, tra le altre cose, anche su un fraintendimento della "natura" del linguaggio teologico. Il linguaggio teologico non ha un valore apofantico: esso non ha la capacità di definire propriamente il suo oggetto. Già la "natura" riflessiva del linguaggio teologico, che nel momento in cui parla di Dio parla anche già sempre e inevitabilmente dell'uomo, indica questa sua caratteristica non-apofanticità. La teologia, dirà Kant, non è scienza. Naturalmente a patto di intendere per scienza un sapere che definisca adeguatamente il suo oggetto, un sapere

apofantico appunto. Se Dio non può essere "definito" dal discorso che di lui parla (*Theo-logia*), non ha dunque senso combattersi per le sue diverse pseudo-definizioni, per i diversi "nomi divini". In verità ci si combatte per le diverse pseudo-definizioni di Dio, quali sono le molteplici teologie, per questioni che, quasi sempre, non hanno nulla di teologico, ovvero per il **domino del mondo**, se così si può dire. Risulta più efficace, retoricamente, convincere qualcuno della verità della propria teologia se si riesce a darle una veste apofantica; è più probabile che qualcuno combatte per essa, o meglio, per noi, se egli è assolutamente convinto della sua verità e della nostra autorità. E, d'altra parte, è probabile che la "scienza" in sé non sia altro, anch'essa, se non una "forma comunicativa", una forma persuasiva e, perciò, retorica. La scienza svolge ad esempio oggi, a livello di comunicazione di massa, per l'epoca moderna la stessa funzione "persuasiva" che in passato era svolta dalla autorità religiosa e/o politica che fondavano la certezza del dogma. Il nostro "platonismo metodologico" trova qui il suo antagonista, la sua "sofistica". Ricordiamo, ad esempio, che sotto la "benedizione" della parola "scientifico" sono passate nel '900 le peggiori aberrazioni razzistiche.

Dunque, se il linguaggio teologico non può definire il suo oggetto, che tipo di relazione esso intrattiene con il suo oggetto? Diremmo "una relazione ermeneutica": nel concetto di Dio l'uomo interpreta se stesso (e, viceversa, il concetto di Dio dà "forma" a un concetto di uomo). Dio è l'altro polo del discorso relazionale in cui l'uomo trova il senso del suo esserci. Tuttavia è necessario, affinché il discorso produca il senso, che il polo "Dio" sia pensato come

effettivo-reale, cioè come dotato di una sua autonomia e libertà rispetto al pensiero dell'uomo.

8. Religione e rivelazione

La religione, come struttura ermeneutica di origine antropologica, può fungere anche da "luogo" di una effettiva possibile rivelazione all'uomo di un Dio in sé pensato come "totalmente altro". *Omne quod recipitur ad modum recipientis recipitur*, recita un diffuso adagio scolastico.¹⁴ Se un Dio assolutamente trascendente "vuole" entrare in relazione con l'uomo "deve" parlare un linguaggio a lui comprensibile, deve parlare il linguaggio dell'uomo. Nella tradizione monoteistica ebraico-cristiana (e musulmana) Dio è pensato come creatore: egli è all'origine della "grammatica" della natura e del "linguaggio" dell'uomo che ne rappresenta il vertice di vicinanza, quanto a somiglianza. La tradizione teologica della chiesa ortodossa individua, ad esempio, nella creazione la "prima apocalisse", la prima rivelazione.¹⁵ Il Cristianesimo, poi, da questo punto di vista, rappresenta forse il "sistema" più coerente: Dio crea il mondo, e l'uomo come suo apice, esattamente in vista del suo "farsi uomo". Nel creare, nella "natura", Dio porrebbe così la "grammatica" del suo rivelarsi, un rivelarsi che culminerebbe nella "unione ipostatica delle due nature", quella umana e quella divina in Gesù di Nazareth. Tuttavia anche nel perfetto sistema cristiano qualcosa è andato storto: l'incarnazione risulta crocifissa. Vi è un

¹⁴ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, 1a, q. 75, a. 5; 3a, q. 5. Ma il principio, quasi proverbiale, ricorre più volte nell'opera di S. Tommaso.

¹⁵ La seconda è l'incarnazione di Dio, la terza è la "parousia".

Mysterium iniquitatis. Ma di questo dovremmo tornare a parlare. Si può applicare al concetto di rivelazione ciò che si desume dall'analisi del concetto di esperienza umana¹⁶ in generale: l'esperienza come "contraccolpo" [*Gegenstoss*]. **La rivelazione è una maniera di "fare esperienza"**; l'esperienza è sempre l'incontro con un "non" che stupisce, che, per dir così, "mi spiazza". Si entra in un certo ambito con un sistema di pre-comprensioni; l'incontro con il "non" è il momento in cui qualcuna di queste pre-comprensioni "urta" con qualcosa che la nega, in tutto o in parte, subisce, per così dire, un "contraccolpo" e il sistema delle pre-comprensioni è necessitato a riorganizzarsi. Come sembra suggerire Aristotele al termine degli *Analitici II*, con il suo famoso **esempio dell'esercito in fuga**: "Così in battaglia, quando l'esercito si è volto in fuga, se un soldato si arresta, si arresta pure un secondo, e poi un altro ancora, sino a che si giunge al principio dello schieramento. L'anima d'altronde è costruita in modo tale da poter subire ciò"¹⁷. L'esercito è il sistema delle pre-comprensioni; esso è posto in fuga dal contraccolpo del "non", ed è, poi, costretto a ri-assestarsi su una nuova posizione, un nuovo sistema di pre-comprensioni. Così sembra funzionare, in termini assai schematici, l'esperienza umana in generale. La rivelazione è una modalità dell'esperienza umana, esattamente quella in cui si abbia l'incontro con un "non" cui venga attribuita una origine divina. E' necessario, tuttavia, che questo "non" sia percepito come reale, effettivo [*Etwas wirchliches*]. Il "non" deve essere l'incontro effettivo-reale

¹⁶ L'aggettivo "umana" in riferimento all'esperienza sembra tuttavia ridondante: è altamente probabile che solo l'essere umano sia propriamente in grado di "fare esperienza".

¹⁷ Aristotele, *Analitici II*, 19, 100a (trad. Colli, Einaudi Torino 1955, p 402)

con "qualcosa che sia altro da me".

Un esempio tipico dell'incontro con un "non" di origine divina è narrato nel libro della *Genesi*, al capitolo 22: l'episodio così detto della "legatura" di Isacco. Abramo vive in un contesto culturale in cui, per qualche oscuro motivo, si pratica il sacrificio rituale del figlio primogenito, degli uomini e del bestiame (ma anche delle "primizie" del raccolto agricolo). Questa è la sua visione teologica di partenza, la sua "ovvia" visione. Dio gli fa fare una esperienza che lo tira fuori da questa sua pre-comprensione teologica: lo conduce sul monte per compiere il sacrificio rituale del suo primogenito Isacco e poi glielo impedisce, facendogli così comprendere che Egli non gradisce quel genere di sacrificio. O meglio, si potrebbe dire che Abramo sia condotto sul monte dalle sua ovvia pre-comprensione teologica e che un Dio "totalmente Altro" gliela "spezzi", aprendone una completamente diversa. Nella successiva tradizione ebraica resta traccia della pratica del sacrificio rituale del primogenito, nella legge del sacrificio sostitutivo, *al posto del* primogenito, cui anche Giuseppe e Maria adempirono con l'offerta di due colombe, tipica delle famiglie meno abbienti, come ricorda il *Vangelo* di Luca. In maniera più ampia possiamo dire che in *Gn 22* Dio "rivela" ad Abramo e all'uomo in generale che egli non gradisce il sacrificio umano; ma contestualmente viene anche "rivelata" la logica del sacrificio religioso in generale: il sacrificio è sempre un sacrificio "sostitutivo". Il sacrificio è sempre, in qualche modo, "vicario": l'uomo offre a Dio qualcosa "in vece sua", meglio se si tratta comunque di un essere vivente, un animale. Si offre la vita di un

animale al posto della vita dell'uomo offerente. D'altra parte il dono offerto a Dio deve essere prezioso, e, che cosa vi è in generale di più prezioso della "vita" dell'uomo, o meglio, per un uomo della propria stessa vita? Attraverso un processo di "identificazione e sostituzione" tra la vita dell'offerente e quella della vittima offerta, è "come se" l'uomo offrisse se stesso, la sua stessa vita, a Dio mediante essa.

Un altro grosso contraccolpo rivelativo è, ad esempio, l'immagine cristiana del "messia crocifisso": un messia che, anziché segnare, con la sua presenza nella storia, l'inizio effettivo del regno di Dio quale regno di pace e giustizia quale fu annunciato dai profeti, annuncia, sì, questo inizio della sua presenza nella storia, ma poi finisce sconfitto come un qualunque malfattore appeso al patibolo romano della croce, mentre la storia procede "serenamente" con i suoi regni di violenza e iniquità. Di fronte a contraccolpi rivelativi di questa portata si pone per l'uomo sempre una alternativa secca: riordinare la propria pre-comprensione sulla base della sostanziale accettazione dell'"evento-contraccolpo" inteso come significativo oppure rifiutare l'evento mantenendo la propria originaria pre-comprensione teologica. Di fronte al messia crocifisso molti mantennero storicamente la loro pre-comprensione, pensando semplicemente che egli non fosse il messia. L'evento rivelativo non toglie la libertà dell'uomo: egli può riconoscerlo o meno come tale, egli può "convertirsi", riorganizzando di conseguenza la sua mente, oppure può evitare l'evento. Persino Maria, la madre di Gesù, poteva dire di no all'offerta "inaudita" dell'arcangelo Gabriele. Che dire poi dell'annuncio della resurrezione del messia

crocifisso su cui si fonda il Cristianesimo in generale? Questo contraccolpo fortissimo, ad esempio, "rimbalzò" perfettamente sulla pre-comprensione religiosa degli ateniesi all'Areopago, come narra l'episodio del cap. 17 degli *Atti degli apostoli*. Un altro esempio si può trarre dalla storia del principe Siddharta Gautama, successivamente noto come il Buddha. L'incontro decisivo della sua vita, preannunciato a suo padre come foriero di rovina dall'indovino Asita, il suo imbattersi apparentemente per caso con un malato, un vecchio e un morto fu per lui un contraccolpo rivelativo: egli vide cose che nella sua pre-comprensione precedente neppure potevano o dovevano esistere. Si può discutere se il contraccolpo subito da Siddharta sia propriamente una rivelazione, dato che apparentemente esso è privo del rimando al divino come sua origine, sebbene sia la previsione dell'indovino, che altre caratteristiche che emergerebbero dalla narrazione della vita di Siddharta, possano indicare un orientamento "altro" e in qualche modo divino della sua esperienza di vita.

Una μετάνοια, una sorta di "conversione", di mutamento radicale di paradigma sul mondo, sull'uomo e su Dio, da parte di un individuo è la radice della Rivelazione, un mutamento dovuto a un "esperienza inusitata"; tuttavia perché vi sia Rivelazione in senso proprio è necessario che questo mutamento di paradigma assuma, in qualche modo, una dimensione pubblica, inter-soggettiva. L'individuo deve diventare, perciò, "profeta": La rivelazione ha bisogno di un profeta che annunci il mutamento a una comunità e trasmetta il nuovo paradigma. Il profeta muterà anche la

comprensione della religione stessa sottoponendola a critica: vi è perciò sempre un conflitto talvolta latente, talvolta anche aperto, tra la religione tradizionale della comunità, che custodisce e santifica l'ordine stabilito, e la novità annunciata dal profeta, che potenzialmente può scardinarne i fondamenti. Il profeta rischia la vita per essere fedele al suo annuncio: il *Novum* che egli annuncia è spesso inizialmente rifiutato in mondo cruento dalla sua comunità. In seguito, poi, se viene accettato dalla comunità, e il profeta viene "santificato" post mortem, c'è però sempre latente il rischio che il nuovo del messaggio sia ricondotto al vecchio, mutandone solo la forma ma non la natura profonda, già precedentemente in vigore. Per questo motivo una religione fondata sulla rivelazione ha sempre bisogno di "profeti" o "riformatori" che la riconducano alla origine della novità e la richiamino alla fedeltà e alla purezza di quel "nuovo inizio". La rivelazione, in quanto pubblicamente proclamata, diviene "Libro", al momento in cui si presenta la necessità di delimitarne precisamente la valenza e il Libro ha bisogno di un "canone" che ne definisca la natura e la struttura. Rivelazione, Profeta, Libro-Canone, Riformatore. Quest'ultimo, ad esempio, è possibile proprio perché la rivelazione, pur nella sua forma scritta e canonica, "solidificata" per così dire, conserva latenze interpretative che possono nuovamente presentarsi come profezie, una forza del *Novum* che non si esaurisce mai nelle sue interpretazioni e ha una forza rifluidificante. In questo senso resta sempre un punto di riferimento ancora valido la distinzione bergsoniana tra "Religione statica" e "Religione dinamica", dove il

“mistico” svolge la funzione da noi assegnata al profeta¹⁸. Ma il mistico non necessariamente è anche sempre un profeta, anche se può talvolta svolgerne la funzione. Si pone dunque esplicitamente il problema del rapporto tra religione e rivelazione: a quanto pare non necessariamente da una rivelazione deriva sempre una religione né ogni religione pare implicare sempre una rivelazione. Religione e rivelazione sono dunque due cose diverse. Gli ingredienti basilari della religione, come li abbiamo sommariamente elencati e descritti nel § 3, non hanno in linea di principio alcun “legame costitutivo” con la rivelazione come “contraccolpo ermeneutico pubblicamente annunciato” quale abbiamo tentato di descriverla nel presente paragrafo. Possiamo ipotizzare, ad esempio, che il contraccolpo ermeneutico, prodotto dall'evento della rivelazione, mostri una valenza religiosa solo quando accade nel campo semantico proprio della religione, come forse nel caso della legatura di Isacco per Abramo, mentre in altri casi, quali ad esempio il caso del messia crocifisso e risorto oppure quello dell'esperienza della sofferenza umana fatta così brutalmente dal principe Siddharta, il legame con l'ambito religioso non pare immediatamente evidente. Il portatore della rivelazione è il Profeta non il Sacerdote e risulta in verità assai frequente, come abbiamo accennato, il caso del conflitto tra le due figure, come accade, ad esempio, nella critica profetica della religione come culto nell'Antico Testamento. La rivelazione, anzi, può criticare la religione, il culto religioso, fino al limite, talvolta, di privarla del tutto di significato. Il profeta biblico spesso dichiara privo di significato il

Henri Bergson, *Le due fonti della morale e della religione*, trad. it. SE, 2017

culto del tempio laddove esso si svolga in maniera autosufficiente, senza alcun rimando al mondo dei rapporti reali tra gli esseri umani, senza la dovuta attenzione al "povero, all'orfano e alla vedova" che in qualche modo Dio ha rivelato quali suoi prediletti, contrariamente a quanto verrebbe naturale agli uomini pensare.¹⁹ Dunque il concetto di "rivelazione" sembra avere una estensione più ampia di quello di "religione". Il concetto stesso di "Dio" non sembra ristretto all'ambito del religioso. Il concetto di "Dio" ha una valenza religiosa quando l'uomo tenta di entrare in qualche forma di rapporto con lui mediante gli strumenti tipici della religione, sommariamente indicati nel § 3, in particolare mediante il culto e l'offerta sacrificale. Questo ci porta alla necessità di distinguere provvisoriamente almeno due significati del termine "religione": *in senso lato* "religione" può significare anche una visione complessiva della vita e della realtà e si identifica con il senso in cui si usa il termine tedesco *Weltanschauung*; *in senso proprio* invece "religione" significa la relazione praticata dall'uomo con il divino mediante gli "attrezzi" indicati sommariamente nel § 3. Si può dire che una rivelazione abbia sempre a che fare con un mutamento di paradigma interpretativo della realtà, con una *Weltanschauung*, quindi con la religione in senso ampio; mentre per la religione in senso stretto valgono le considerazioni sopra fatte sulla differenza tra religione e rivelazione. I due sensi di religione sono comunque strettamente legati: una religione in senso stretto si situa sempre in una *Weltanschauung* e viceversa. Questo riconduce alla interpretazione generale della religione in

¹⁹ cfr. Is 1, 10 - 20

senso proprio come **relazione operativa tra una teologia e una antropologia**. In questa definizione la teologia e l'antropologia svolgono la funzione della *Weltanschauung*, più o meno strutturata che sia, e la "relazione operativa" svolge la funzione della religione in senso stretto.

9. Un modello di rapporto filosofia-religione: Averroè

Abu'l-Walid Muhammad Ibn Ahman Rushd (1126-1198), latinamente noto come Averroè, oppure anche semplicemente nel medio evo come "*Commentator*" per i suoi fondamentali commenti al testo aristotelico²⁰, ha lasciato, come è noto, un enorme influsso sul pensiero europeo su molti e fondamentali aspetti dello scibile filosofico; tuttavia c'è un aspetto relativamente meno valutato della sua influenza, ma fondamentale per la nostra ricerca: quello del rapporto tra filosofia e religione come egli lo viene delineando nella sua opera intitolata *Il Trattato Decisivo. Sull'accordo della religione con la filosofia [Kitab fasl al-maqal]*²¹. Si tratta fondamentalmente di un testo apologetico, per dir così, all'inverso: Averroè intende difendere la filosofia agli occhi della religione. "Il primo equivoco da evitare è che il *Trattato Decisivo* è un libro scritto con lo scopo *non* di dimostrare che la religione si armonizza con la filosofia; quanto di sottolineare con forza che la filosofia è una disciplina non aliena da un autentico spirito religioso. Non si tratta insomma di razionalizzare la religione, ma piuttosto - se mi si consente l'iperbole - di santificare la filosofia"²², così si esprime Massimo Campanini, curatore della traduzione italiana che seguiamo, nella sua Introduzione e in una nota precisa ulteriormente: "Si direbbe forse meglio di "legalizzare" la filosofia, cioè, applicando un linguaggio più rigorosamente giuridico e islamico, di mostrare

²⁰ "Averrois ch'el gran Comento feo" come dice Dante che, proprio in considerazione dei suoi meriti filosofici di cui si è avvantaggiato anche il pensiero cristiano, lo colloca nel Limbo dei grandi spiriti dell'umanità, *Inferno*, IV, 144.

²¹ AVERROE', *Il trattato decisivo. Sull'accordo della religione con la filosofia*, trad. it. M. Campanini, BUR, Milano 1994

²² *Op. cit.*, p. 15.

come la filosofia non contrasti in alcun modo con la legge religiosa"²³. Questa tentativo di conciliazione tra filosofia e religione muove dal **presupposto della unicità del vero**: "Ora, dal momento che la nostra religione è vera e incita ad una attività speculativa che culmini nella conoscenza di Dio, noi musulmani non possiamo che essere fermamente convinti del fatto che la speculazione dimostrativa non può condurre a conclusioni diverse da quelle rivelate dalla religione, *poiché il Vero non può contrastare col Vero*, ma anzi gli si armonizza e gli porta testimonianza"²⁴. E' opportuno precisare che per "speculazione dimostrativa" Averroè intende la filosofia *sic et simpliciter*. Dunque il suo argomento muove dalla considerazione che il *Corano* stesso incita a praticare la filosofia. Tuttavia il punto che ci interessa della riflessione di Averroè è quello in cui egli distingue le forme comunicative del testo sacro, della teologia e della filosofia, facendo riferimento alla teoria aristotelica dei tipi dei sillogismi. Tale distinzione resta in qualche modo paradigmatica in un certo modo di intendere il rapporto filosofia-religione nel pensiero occidentale. Il testo sacro si esprime in forma **retorica** e si rivolge a tutti "al bianco come al nero"; il teologo si esprime in forma **dialettica** e la teologia è il luogo proprio della disputa; infine il filosofo si esprime in forma **apodittica** e conosce la realtà in maniera incontrovertibile. Ecco come si esprime Averroè: "Avendo stabilito tutto ciò, ed essendoci persuasi, in quanto musulmani, che la nostra divina religione è vera, e che essa ci incita a perseguire

²³ *Ibidem*.

²⁴ *Op. cit.*, p. 61. Corsivo mio.

quella massima felicità che consiste nella conoscenza di Dio Potente ed Eccelso e delle sue creature, ne deriva che per ogni musulmano, secondo il suo temperamento e la sua natura, è prescritto un particolare tipo di assenso a tali verità. Infatti, i caratteri degli uomini si diversificano qualitativamente riguardo a questo assenso, essendovi chi lo presta alla *dimostrazione razionale*, chi alle *dispute dialettiche* con la stessa intensità di chi crede alle dimostrazioni - e ciò perché per la sua natura non gli consente altrimenti -, e chi lo presta ai *discorsi retorici*, pure con la stessa intensità di chi crede alle dimostrazioni"²⁵. Il discorso retorico ha l'estensione più ampia e raggiunge il maggior numero di uomini, un po' più ristretto il metodo dialettico e, infine, per pochi la speculazione apodittica: "Esistono poi metodi di giudizio comuni alla maggioranza degli uomini, cioè il retorico e il dialettico - ed anzi il retorico è ancora più generale del dialettico -, e un metodo specifico per una più ristretta categoria di persone, cioè il dimostrativo. Siccome il principale fine delle Scritture è quello di occuparsi della maggioranza, senza per altro dimenticare l'*élite*, i metodi (epistemologicamente) prevalenti nell'ambito della religione sono quelli propri della maggioranza, per formulare sia i giudizi sia i concetti"²⁶. Il quadro che emerge sembra chiaro: il *Corano*-retorica parla a tutti; il teologo-dialettico parla a molti; il filosofo-apodittico parla ad una *élite*. Si produce così una evidente gerarchia di approcci alla verità che pone il filosofo al suo vertice. D'altra parte ciò pare anche conforme alla interpretazione

²⁵ *Op. cit.*, p. 59. Corsivo mio.

²⁶ *Op. cit.*, p. 97.

averoistica della gerarchia dei sillogismi stessi, in cui quello apodittico occupa il vertice epistemologico. Un corollario di questa **priorità della filosofia**, quanto a livello epistemologico, è che nel caso di apparente conflitto tra testo coranico (o religione) e filosofia è necessario che il testo coranico sia “meglio interpretato”: presupposta l'unicità del vero, "se la speculazione dimostrativa conduce alla conoscenza di qualche essere reale, non si sfugge al presupposto che tale essere reale o è menzionato o è sottaciuto nelle Scritture. Se è sottaciuto, non si presenta alcuna contraddizione (tra religione e filosofia) [...]. Se invece i testi religiosi ne parlano, delle due l'una: o il senso apparente della conclusione filosofica si accorda o contrasta con quei testi. Se si accorda, nessun problema. Ma se contrasta, si presenta la necessità di una interpretazione allegorica delle Scritture"²⁷. E poco più avanti: "Quindi noi con forza affermiamo che, se una conclusione cui si perviene attraverso la dimostrazione contrasta col senso apparente delle Scritture, è questo senso apparente a necessitare di una interpretazione allegorica, secondo - beninteso - le regole dell'esegesi linguistica araba"²⁸. Quindi **la filosofia viene a fungere da "canone ermeneutico"** della Scrittura. Questa affermazione produce un secondo importante corollario: la scissione tra un senso **essoterico** e uno **esoterico** della Scrittura e della religione: "La causa del fatto che nella religione siano presenti un significato essoterico e uno esoterico dipende dalla diversità delle opinioni degli uomini e della loro disposizione

²⁷ *Op. cit.*, p. 61.

²⁸ *Op. cit.*, p. 63.

naturale all'assenso"²⁹. Questo, secondo Averroè, è conforme all'insegnamento originario dell'Islam: "E' stato tramandato che molti dei primi (musulmani) erano persuasi che la Legge religiosa possiede un senso apparente e un senso nascosto, e che il senso esoterico non deve essere conosciuto da chi non è dotato di scienza e non è in grado di comprenderlo"³⁰. L'accesso al lato nascosto della religione è riservato a pochi, a chi ha scienza ovvero per Averroè ai filosofi soltanto, mentre per i credenti che appartengono agli altri due livelli, ciò sarebbe addirittura nocivo: "Per quanto riguarda invece gli uomini che non fanno parte della classe dei sapienti, per loro è obbligatorio aderire al senso letterale (dei Testi Sacri), ché l'interpretazione allegorica, per vero, è per essi miscredenza, in quanto li conduce alla miscredenza. Ecco perché pensiamo che la gente comune abbia il dovere di prestare fede a senso letterale, mentre l'interpretazione allegorica è (per essa) autentica miscredenza, inducendola alla miscredenza"³¹. D'altra parte, per converso, il filosofo non ha bisogno delle immagini della Scrittura per conoscere Dio: "Questa è la ragione per cui la Legge religiosa contiene un lato essoterico e uno esoterico: il lato essoterico consiste in quelle immagini che esemplificano il significato più intimo; mentre il lato esoterico consiste nello stesso significato più intimo, che però risulta comprensibile alla sola classe dimostrativa. [...]. Premesso, come si è detto, che le cose in se stesse si conoscono secondo tre vie,

²⁹ *Ibidem*

³⁰ *Op. cit.*, p. 67.

³¹ *Op. cit.*, p. 89.

non è necessario per noi (filosofi) farcene delle immagini (semplificative) quando il loro significato essoterico non abbisogna di interpretazione allegorica"³². Il filosofo inoltre deve guardarsi bene dal rivelare ai molti i segreti del suo livello interpretativo: "Chiunque tra i sapienti si permettesse di propagare l'interpretazione allegorica presso la gente comune, sarebbe un propagatore di miscredenza; e chi propaganda la miscredenza, è egli stesso un miscredente. Per ciò è necessario che solo i libri scritti in stile dimostrativo contengano interpretazioni allegoriche, poiché tali libri sono letti da coloro che sono esperti nelle dimostrazioni"³³. Tuttavia resta assodato che non è necessario essere filosofi per essere buoni musulmani ed essere, perciò, salvati. In questo, il paradigma averroista si differenzia dalla Gnosi: il sapere più elevato non è necessario alla salvezza. Le due forme di comunicazione "inferiori", inoltre, non sono *ipso facto* anche false. Se ben guidate, come non si può non ritenere che siano essendo anch'esse di origine divina, possono esprimere in forma diversa la stessa verità che il filosofo conosce apoditticamente. Sia la retorica che la dialettica possono essere "veicoli" del vero; ma solo la filosofia attinge apoditticamente la verità; questo implica soltanto che in caso di conflitto tra Scrittura-retorica e/o Teologia-dialettica e/o Filosofia-scienza, il filosofo, che sa di essere nel vero, ha anche il compito di riformulare interpretazioni "allegoriche" dei due primi livelli in modo da ricomporre i conflitti. Le masse hanno bisogno di essere trattate con la retorica, che mira alla

³² *Op. cit.*, p. 83.

³³ *Op. cit.*, p. 89.

persuasione; i teologi disputano sulla base di premesse meramente probabile e di fede; i filosofi argomentano con dimostrazioni incontrovertibili; in tutti e tre i casi si tratta dell'unica verità di Dio, ma solo questi ultimi possiedono la certezza assoluta della loro conoscenza, cioè un sapere autocertificato.

10. Le avventure del modello "averroista": Baruch Spinoza

Il modello averroista lascerà ampia traccia di sé nella riflessione di molti dei filosofi europei, a cominciare dal grande filosofo ebreo Baruch Spinoza (1632 - 1677). Nel 1670 esce ad Amsterdam il suo *Tractatus theologico-politicus*; l'autore preferisce tuttavia farlo uscire anonimo per evitare guai³⁴. L'intento fondamentale dell'opera è quello di mostrare come la libertà di pensiero giovi in verità alla repubblica: "Se in base al diritto dello Stato *fossero perseguibili soltanto le azioni, e le parole rimanessero impunte*, simili conflitti non potrebbero in alcun modo assumere aspetto giuridico, né le dispute stesse si convertirebbero in conflitti. Poiché dunque è toccato a noi questo raro privilegio, di vivere in una Repubblica in cui è consentita a ognuno piena libertà di giudizio e la facoltà di onorare Dio secondo il proprio criterio, e dove nulla è stimato più caro e prezioso della libertà, ho ritenuto di non fare cosa ingrata o inutile dimostrando che questa libertà non soltanto è compatibile con la pietà e con la pace dello Stato, ma anzi non può essere soppressa senza pregiudizio della stessa pietà e della stessa pace dello Stato: la dimostrazione di questo principio

³⁴ Il che mostra che anche la repubblica delle province unite non fosse probabilmente di fatto esattamente quel modello di tolleranza che Spinoza descrive. D'altra parte non bisogna dimenticare che lo stesso Spinoza era stato vittima di un *Herem*, cioè di una vera e propria scomunica, da parte della sinagoga di Amsterdam, comminatogli il 27 luglio 1656, all'età di 24 anni.

costituisce il principale intento del presente trattato"³⁵. L'epoca di Spinoza è segnata dal sanguinoso fenomeno delle "guerre di religione" che lacera la convivenza civile: "Mi sono spesso meravigliato che uomini, i quali si vantano di professare la religione cristiana, e cioè l'amore, la gioia, la pace, la moderazione e la lealtà con tutti, contendessero tra di loro con tanto astiosa irruenza e si odiassero a vicenda con così feroce e costante accanimento, da far capire da ciò, piuttosto che dall'esercizio di quelle virtù, la specie di fede da ciascuno professata; le cose sono ormai arrivate al punto, che quasi non si può più distinguere di chi si tratti, se di un Cristiano, cioè, o di un Turco o di un Ebreo o di un Pagano, se non dalla veste esteriore di ognuno e dal culto o dalla Chiesa che frequenta o dall'opinione che segue o dal maestro sulla cui parola suole giurare. Per il resto conducono tutti la stessa vita"³⁶.

La religione sembra incidere solo sugli aspetti "esteriori" della vita degli uomini e, per contro, non incide minimamente sulla sua dimensione etica. I conflitti interpretativi sulla Bibbia dipendono dal fatto che essa viene letta attraverso griglie interpretative legate alle varie scuole filosofiche e non di per se stessa: "bisogna riconoscere invece che con tutta la loro ammirazione per i profondissimi misteri della Scrittura, nulla hanno saputo insegnare all'infuori di quanto era contenuto nelle speculazioni degli Aristotelici e dei Platonici; e a queste, per non aver l'aria di seguire

³⁵ B. SPINOZA, *Trattato teologico-politico*, trad. it. A. Droetto e E. Giancotti Boscherini, Einaudi Torino 1980, p. 4.

³⁶ *Op. cit.* pp. 4-5.

i pagani, adattarono la Scrittura"³⁷. Contro questa ermeneutica guidata da pre-comprensioni filosofiche Spinoza propone il principio della *Scriptura sui ipsius interpres*: "venni nella deliberazione di istituire un nuovo, completo e libero esame della Scrittura, con il proposito di non affermare nulla intorno ad essa e di non ammettere come sua dottrina nulla che in essa non risultasse chiarissimamente contenuto"³⁸.

La Scrittura, per altro, è soggetta al principio della *accomodatio*, cioè il contenuto della rivelazione è adattato al livello di comprensione del profeta e del volgo a cui egli è inviato: "Dalle cose dette risulta dunque abbondantemente ciò che ci eravamo proposti di dimostrare, e cioè che Dio ha adattato le sue rivelazioni alla comprensione e alle opinioni dei profeti; e che i profeti poterono ignorare, e ignorarono di fatto, le cose concernenti la sola speculazione e non attinenti alla carità e alla pratica della vita, e che professarono opinioni contrastanti. E' dunque del tutto fuori luogo il voler attingere da essi una conoscenza delle cose naturali e spirituali. Concludiamo quindi che noi non siamo tenuti a credere ai profeti, se non in ciò che riguarda il fine e la sostanza della rivelazione; nel resto ciascuno è libero di credere ciò preferisce"³⁹. L'esame di Spinoza parte dal concetto di profezia e profeta quale concetto chiave dell'idea di rivelazione. Il profeta è il primo luogo dove accade la rivelazione. Da questa analisi, che Spinoza

³⁷ *Op. cit.* p. 6.

³⁸ *Ibidem*. Nel cap. VII: "Poiché questo nostro metodo, fondato sul principio che la conoscenza della Scrittura va ricavata esclusivamente dalla Scrittura stessa, è l'unico vero, si dovrà diffidare di ogni criterio che non sia da esso fornito, per acquistare una piena conoscenza della Scrittura", *Op. cit.*, p. 195.

³⁹ *Op. cit.* p. 61.

conduce nei primi tre capitoli dell'opera, egli conclude che "la rivelazione divina non è racchiusa in un determinato numero di libri, ma è un semplice concetto della mente divina rivelatasi ai profeti, consistente nella prescrizione di una totale obbedienza a Dio nel culto della giustizia e della carità"⁴⁰.

Qui emerge che **l'essenza della religione per Spinoza è l'obbedienza**. La religione, e la rivelazione su cui essa sembra fondarsi, non aumenta il sapere dell'uomo; essa non ha valore conoscitivo, ma essenzialmente pratico: Dio indica all'uomo una maniera di comportamento, una via etica. Il contenuto della rivelazione corrisponde a quella che Spinoza chiama "*catholica religio*", religione cattolica, dove il termine "cattolica" vige nel suo valore originario di "universale": "ho indagato poi se la religione cattolica, e cioè la legge divina rivelata all'intero genere umano per mezzo dei profeti e degli apostoli, fosse diversa da quella che il lume naturale insegna [...]. Ma non avendo trovato nulla, in quello che è l'insegnamento esplicito della Scrittura, che non concordasse con l'intelletto o che fosse ad esso ripugnante, e trovando inoltre che i profeti non insegnarono se non principi così semplici che chiunque avrebbe potuto facilmente comprenderli, e li espressero in uno stile e li corredarono di argomenti maggiormente idonei a muovere l'animo delle masse alla devozione verso Dio, acquistai la ferma convinzione che la Scrittura lascia la ragione assolutamente libera e che non ha nulla in comune con la filosofia, ma che questa, come quella ha un suo

⁴⁰ *Op. cit.* p. 8.

proprio fondamento"⁴¹. La "*religione cattolica*", cioè universale, viene così descritta da Spinoza: "alcun timore mi trattiene ormai dall'elencare i dogmi della fede universale, ossia i principi fondamentali dello scopo dell'intera Scrittura, che [...] tendono tutti a questo: esiste un Ente supremo, che ama la giustizia e la carità e al quale tutti, per essere salvi, debbono obbedire e che tutti debbono adorare con il culto della giustizia e della carità verso il prossimo. E in base a questo è possibile stabilire tutto il resto, che si riduce in sostanza ai seguenti punti:

I) Esiste Dio, e cioè un ente supremo, sommamente giusto e misericordioso, o esemplare della vera vita; infatti, chi non sa o non crede che egli esista, non può a lui obbedire né riconoscerlo come giudice.

II) Egli è unico. Che anche questo sia assolutamente richiesto alla suprema devozione, all'ammirazione e all'amore verso Dio, nessuno può dubitare, in quanto che la devozione, l'ammirazione e l'amore non nascono che dall'eccellenza di uno solo sopra tutti gli altri.

III) Dio è presente ovunque, ovvero tutte le cose gli sono manifeste. Se le cose si ritenessero a lui nascoste o se si ignorasse che egli vede tutto, si dubiterebbe dell'equità della giustizia con la quale egli dirige ogni cosa o non se ne avrebbe notizia.

IV) Egli ha il diritto e il dominio supremo di ogni cosa, né egli fa qualcosa per costrizione di qualche legge, ma solo per assoluto beneplacito e in virtù di una sua grazia particolare. Tutti, infatti,

⁴¹*Op. cit.* p. 7.

sono assolutamente tenuti ad obbedirgli; egli invece a nessuno.

V) Il culto di Dio e l'obbedienza a lui consistono nella sola giustizia e nella carità, ossia nell'amore verso il prossimo.

VI) Soltanto coloro che obbediscono a Dio seguendo questa regola di vita sono salvi, mentre tutti gli altri che vivono sotto il dominio delle passioni sono perduti. Se gli uomini non credessero questo fermamente, non avrebbero alcun altro motivo per preferire di obbedire a Dio piuttosto che alle passioni.

VII) Infine, Dio perdona i peccati a coloro che ne sono pentiti. Infatti, nessuno vi è che non pecchi, e se non si stabilisse questo principio, tutti dispererebbero della loro salvezza, né avrebbero alcun motivo di credere nella misericordia di Dio; [...].

Nessuno può ignorare che tutti questi dogmi debbano essere necessariamente conosciuti, affinché tutti gli uomini, nessuno escluso, possano obbedire a Dio secondo le prescrizioni della legge che abbiamo sopra illustrato⁴².

Dunque l'essenza della religione per Spinoza è l'obbedienza alla legge divina che comanda la giustizia e la carità; conformemente a quanto espresso, ad esempio, nel I capitolo del libro del profeta Isaia, il quale, dice Spinoza, "nulla insegna più chiaramente di ciò, che la legge divina intesa in senso assoluto significa quella legge universale che consiste, non nei riti, ma nel retto tenore di vita. Nell'I. 10, il profeta invita il suo popolo ad ascoltare dalla sua bocca la legge divina, dalla quale esclude in primo luogo ogni genere di sacrifici e di celebrazioni; passa quindi ad esporre la legge stessa (I. 16 - 17) e la riassume in questi pochi precetti: la

⁴²*Op. cit.* pp 349-350. Grassetto mio.

purificazione dell'animo, l'esercizio, ossia l'abito della virtù, cioè delle buone azioni, e infine il soccorso recato ai poveri"⁴³.

Questa religione universale dell'obbedienza alla legge di Dio non abbisogna in sé né delle narrazioni storiche né dei riti: "Se ora consideriamo la natura della legge divina naturale [...], vediamo che: I) essa è universale, cioè comune a tutti gli uomini, in quanto l'abbiamo dedotta dall'universale natura umana; II) essa non esige che si creda nelle narrazioni storiche, quali che questa siano state, perché, essendo questa legge divina naturale intelligibile unicamente in base alla considerazione della natura umana, è certo che noi possiamo concepirla ugualmente in Adamo come in qualunque altro uomo, e ugualmente nell'uomo che vive tra gli altri uomini come nell'uomo che trascorre la vita in solitudine. Né la fede nella storia, quantunque implichi certezza, può darci la conoscenza di Dio e neppure, di conseguenza, l'amore di Dio. Infatti, l'amore di Dio scaturisce dalla sua conoscenza, e la sua conoscenza deve essere attinta dalle nozioni comuni, per se stesse certe e note. La fede nei racconti storici, perciò, è ben lungi dal costituire un requisito necessario al raggiungimento del nostro sommo bene. Tuttavia, benché la fede nei racconti storici non possa darci la conoscenza e l'amore di Dio, non neghiamo tuttavia che la lettura di essi riesca di grande utilità alla vita civile, [...]. Vediamo che III) questa legge divina naturale non esige riti, cioè azioni che sono in sé indifferenti o che si chiamano buone soltanto per istituzione [...]. Vediamo infine che IV) il maggior premio della legge divina è la legge stessa, cioè conoscere Dio e amarlo con

⁴³ *Op. cit.* pp.124-125.

vera libertà, con animo integro e perseverante"⁴⁴.

I riti e le narrazioni storiche dunque non sono significativi e importanti in sé, ma lo sono invece come "mezzi di comunicazione di massa", per così dire, come forme retoriche appunto: "Ritengo che da ciò risulti abbastanza chiaramente a chi e in qual misura sia necessaria la fede nelle storie dei Libri Sacri: da quanto è stato dimostrato risulta infatti in modo assai evidente che la conoscenza di tali storie e la fede in esse è **sommamente necessaria al volgo**, il cui ingegno non è in grado di percepire le cose con chiarezza e distinzione. Quindi, colui che non presta fede a quelle storie, perché non crede che Dio esista e che provveda alle cose degli uomini, è empio. Ma colui che ignora quelle storie, e tuttavia sa per lume naturale che Dio esiste, con il resto che abbiamo detto, e segue inoltre un retto tenore di vita, questi è senz'altro beato, anzi più beato del volgo, perché oltre a opinioni vere egli possiede per di più un concetto chiaro e distinto"⁴⁵.

Questa "deficienza" del volgo quanto alla conoscenza giustifica le narrazioni sacre e persino l'esistenza di una chiesa che, tuttavia, deve badare a narrare solo quelle storie che conducano il volgo verso l'obbedienza a Dio nella giustizia e nella carità: "Il volgo, dunque, è tenuto a conoscere soltanto quelle storie che più sono efficaci a muovere l'animo all'obbedienza e alla devozione. Ma il volgo stesso non è in grado di fare convenientemente questa scelta, poiché esso trae diletto piuttosto dalle narrazioni e dalla singolarità e novità dei casi raccontati, che dalla dottrina in essi

⁴⁴ *Op. cit.* pp. 107-108.

⁴⁵ *Op. cit.* p. 134. Grassetto mio.

riposta; perciò, oltre alla lettura della storia sacra necessita ad esso la guida dei pastori, ossia dei ministri della chiesa, che sopperiscano con il loro insegnamento alla debolezza del suo ingegno"⁴⁶. Il rito, d'altra parte, ha per Spinoza una funzione coesiva nei confronti della società in cui e da cui è stato istituito: "Questo fu lo scopo dell'introduzione dei riti, di indurre gli uomini ad agire esclusivamente secondo l'altrui comando, invece che per propria deliberazione, e a confessare con le azioni e le meditazioni quotidiane di non avere alcun diritto proprio, ma di essere completamente soggetti a un diritto altrui. [...]. Per la qual cosa, sebbene queste cose [qui: i riti cristiani] non siano state istituite per un motivo di governo, lo furono tuttavia in vista dell'integrità sociale; onde colui che vive fuori della società non è ad esse affatto tenuto; anzi, colui che vive in un ordinamento politico dal quale è esclusa la religione cristiana, deve astenersi da quei riti, e tuttavia potrà vivere nella beatitudine"⁴⁷.

Da questa esposizione della filosofia della religione di Spinoza dovrebbe risultare sufficientemente chiara l'applicabilità ad essa del modello averroista. E' opportuno sottolineare come in questo modello di filosofia della religione non si miri a sopprimere di fatto l'elemento rituale-storico-ecclesiastico della religione ma solamente a ridimensionarne il potere rispetto alla libertà di fare filosofia. Il *Tractatus* spinoziano del 1670 ha in fondo lo stesso intento "apologetico inverso" che abbiamo visto all'origine del

⁴⁶ *Op. cit.* p. 135.

⁴⁷ *Op. cit.* p. 132. Spinoza prosegue indicando un esempio di ciò che dice in atto: "Abbiamo un esempio di ciò nel regno del Giappone, dove la religione cristiana non è ammessa, e perciò gli Olandesi che vi abitano per mandato della società delle Indie Orientali devono astenersi da ogni culto esterno", *ibidem*. Gli Olandesi fanno qui come i marranos in Spagna dopo la riconquista.

Trattato di Averroè: difendere uno spazio per la libertà di ricerca filosofica dinnanzi alle pretese totalitarie della religione e dello Stato, ad essa associato. La conclusione di Spinoza è che tra filosofia e teologia non può esservi conflitto in quanto realtà del tutto eterogenee: "Lo scopo della filosofia infatti non è altro che la verità; mentre quello della fede, come abbiamo abbondantemente dimostrato, è soltanto l'obbedienza e la pietà"⁴⁸.

11. Lessing

Gotthold Ephraim Lessing (1729 - 1781), poliedrica figura di intellettuale dell'illuminismo tedesco, ha prodotto una significativa riflessione sulla religione che pare collocarsi ancora nel paradigma averroista. La riflessione sulla religione è una costante dell'intera sua esistenza di pensatore; in un breve scritto, pubblicato postumo e risalente probabilmente agli anni 1763-64, dal titolo *Sulla genesi della religione rivelata*, egli scrive: "Riconoscere un dio, cercare di farsi di lui concetti più degni, e tenerli di conto in tutte le nostre azioni e in tutti i nostri pensieri: ciò è l'essenza più completa di ogni religione naturale"⁴⁹. Il passaggio dalla religione naturale alla religione positiva è costruito sul modello "hobbesiano" del passaggio dallo stato di natura alla società civile: "Onde ogni uomo, secondo la misura delle sue forze, è capace di siffatta religione naturale ed è ad essa legato. Ma poiché questa misura

⁴⁸ *Op. cit.* p. 351

⁴⁹ G. E. LESSING, *Sulla genesi della religione rivelata*, in G. E. LESSING, *La religione dell'umanità*, a cura di N. Merker, Bari Laterza 1991, p. 39. Il curatore così descrive in nota questo breve scritto: "*Ueber die Entstehung der geoffenbarten Religion*: R, VII, 280 - 281. Il frammento venne pubblicato da Karl Lessing nel *Theologischer Nachlass*. Non ci sono riferimenti esterni che consentano una datazione precisa; si può congetturare che la stesura cada nel periodo tra la *Riabilitazione di Cardano* e la fine del soggiorno di Lessing a Breslavia (1763 - 1764).

varia da individuo a individuo, onde dunque la religione naturale sarebbe in ogni uomo diversa, si è ritenuto bene di ovviare allo svantaggio che tale diversità poteva produrre non già nello stato della libertà naturale dell'uomo, bensì nello stato della sua unione civile con altri⁵⁰. Per evitare di cadere nell'estremo soggettivismo individuale della religione, Lessing indica, per così dire, un'origine convenzionalistica della religione rivelata: "Vale a dire non appena si comprese l'utilità di rendere comune anche la religione, ci si dovette accordare su certe cose e determinati concetti, e *attribuire* a queste cose e a questi concetti convenzionali quell'importanza e necessità che le verità religiose conosciute per via naturale avevano invece *in virtù propria*"⁵¹. In questo suo esser funzionale alla coesione della società civile la religione rivelata trova la sua indispensabilità e la sua verità interna: "L'indispensabilità di una religione positiva, mediante la quale in ogni Stato, e a seconda delle condizioni naturali e casuali di esso, la religione naturale viene modificata, questa indispensabilità io la chiamo la verità interna di quella religione, e questa verità interna è in una religione altrettanto grande che nell'altra"⁵². Siamo in presenza di una interpretazione della religione rivelata che oggi non esiteremmo a definire di tipo "funzionalistico": la verità interna di una religione sta nella sua funzione di collante sociale. Il centro della interpretazione lessingiana, tuttavia, non è la religione in generale, bensì la religione positiva: sembra di poter intendere così questo

⁵⁰ *Ibidem*

⁵¹ *Ibidem*

⁵² *Op. cit.* p. 40.

"esperimento ermeneutico"⁵³ lessingiano: la religione naturale non esiste in purezza nella concretezza della storia, essa è piuttosto presupposta come principio interpretativo della genesi delle religioni rivelate, in maniera analoga a quello che si deve, ad esempio, intendere a proposito dello stato di natura di cui parla Hobbes. Se mai tracce di questa ipotetica religione naturale sono reperibili all'interno delle varie e convenzionali religioni positive; ma quest'ultime sono ineliminabili alla stessa stregua dello Stato e del diritto positivo ad esso funzionale. In questo contesto si deve leggere la famosa affermazione che segue: "Tutte le religioni positive e rivelate sono perciò ugualmente vere e false"⁵⁴. Esse sono vere nella misura in cui svolgono la loro funzione coesiva nella società civile e nello Stato, sono false perché tutto sommato solo convenzionalmente prodotte. In base al tasso di mascheramento della religione naturale è possibile individuare la migliore religione positiva: "La *migliore* religione rivelata o positiva è quella che contiene le minori aggiunte convenzionali alla religione naturale, e meno limita i buoni effetti positivi di quest'ultima"⁵⁵. Qui troviamo abbozzata in poche righe frammentarie l'esperimento di un'intera filosofia della religione, che però Lessing non elaborerà ulteriormente, che sembra ribaltare alcuni dei presupposti spinoziani: qui, infatti, non è la religione naturale che funga da principio unificatore in quanto "cattolica", ma

⁵³ Mi pare di poter intendere come "sperimentale" questa interpretazione; Lessing vuole vedere se può funzionare per la religione positiva il paradigma ermeneutico che Hobbes ha applicato alla genesi dello stato: come si passa dal diritto naturale a quello positivo, così forse si passa dalla religione naturale a quella positiva.

⁵⁴ *Op. cit.* p. 40.

⁵⁵ *Op. cit.* p. 41.

piuttosto la religione positiva nella sua dimensione di accordo pubblico convenzionale e generale. Anche se la sede del valore religioso resta evidentemente la religione naturale, la religione positiva è apprezzata per la sua inevitabile funzione politica, ma essa resta nella sostanza una sorta di finzione-funzione.

Un altro testo di fondamentale importanza per la visione lessingiana della religione e per la filosofia della religione in generale è quello intitolato *Sul cosiddetto "argomento dello spirito e della forza"*⁵⁶, in cui egli si interroga in particolare sul rapporto tra religione, rivelazione e storia: "Una cosa sono le profezie adempiute alle quali io stesso assisto personalmente, e un'altra le profezie adempiute di cui ho soltanto la notizia storiografica secondo cui altre persone pretendono di aver assistito a esse.

Una cosa sono i miracoli ch'io abbia avuto occasione di vedere e di esaminare personalmente, e un'altra i miracoli di cui ho soltanto la notizia storiografica datami da altri che pretendono di averli visti ed esaminati"⁵⁷. Il grado di verità e certezza posseduto dalle notizie di miracoli e di adempimenti di profezie è, per tutti coloro che non furono testimoni diretti della vita di Gesù, quello relativo a qualunque evento passato di cui si abbia oggi solo una "testimonianza storica". "io vivo nel XVIII secolo nel quale non ci sono più miracoli. Donde provengono dunque le mie riserve circa la validità dell'argomento dello spirito e della forza applicato a cose

⁵⁶Così si esprime il Merker nella sua nota di presentazione: "*Ueber den Beweis des Geistes und der Kraft*: R, VII, 9 -16. Lo scritto, apparso anonimo nel 1777, è rivolto contro quei teologi i quali - come in ispecie Johan Daniel Schumann (1714 - 1787) in *Ueber die Evidenz der Beweise für die Wahrheit der christlichen Religion* (Hannover 1777) - fondavano la validità della religione cristiana appunto sul cosiddetto "argomento dello spirito e della forza", (*Op. cit.* p. 65.) cioè sull'adempimento delle profezie e sulla presenza dei miracoli.

⁵⁷ *Op. cit.* p. 66.

di fede nelle quali io posso credere invece sulla base di altri e diversi argomenti, più adatti alla mia epoca? Provengono dal fatto che questo argomento dello spirito e della forza non possiede più, al giorno d'oggi, né spirito né forza, essendosi ridimensionato a mera testimonianza umana dello spirito e della forza"⁵⁸. Ma il problema di Lessing non consiste tanto nella questione del livello epistemologico della conoscenza storica, quanto piuttosto nel riconoscere che nessun fatto storico è in grado di sorreggere affermazioni necessarie sulla natura di Dio. Lessing sostiene che la storia non è in grado di essere il luogo della rivelazione che Dio fa della sua natura intima: "Se nessuna verità storica è suscettibile di dimostrazione, allora nulla può essere dimostrato *per mezzo* di verità storiche. Vale a dire: *casuali verità storiche non possono mai diventare la prova di necessarie verità razionali*"⁵⁹. Al di là del linguaggio leibniziano che Lessing usa (verità di ragione-verità di fatto...), egli vuol dire che un fatto storico non può incidere sulla comprensione metafisica del concetto di Dio: "Se dunque sul piano storico non ho nulla da obiettare contro la resurrezione di un morto compiuta da Cristo, debbo io per questa ragione ritenere vero che Dio ha un figlio della sua medesima essenza? [...] Se sul piano storico non ho nulla da obiettare contro la resurrezione di Cristo stesso, debbo io perciò ritenere vero che questo Cristo risorto era il figlio di Dio? [...] Ma saltare ora mediante quelle verità storiche in una classe interamente diversa di verità e pretendere poi che io rimodelli in conformità a quest'ultima tutti i miei concetti metafisici e

⁵⁸ *Op. cit.* p. 67.

⁵⁹ *Op. cit.* p. 68.

morali, e dunque, poiché non posso opporre alla resurrezione di Cristo una testimonianza valida, pretendere ch'io modifichi perciò tutte le mie idee fondamentali sull'essenza della divinità: se ciò non è una "metabasi in altro genere", allora non so più che cosa Aristotele abbia voluto dire con questo termine"⁶⁰. L'obiettivo della critica di Lessing non è più soltanto il difetto di universalità del fatto storico di per sé, ma la stessa teologia dogmatica, o meglio, la pretesa di fondare la teologia dogmatica sulla teologia biblica, o meglio, sulla narrazione neotestamentaria della storia di Cristo in particolare in questo caso. Ma più in generale ciò che è in questione è la possibilità stessa che Dio si riveli nella storia in modo da produrre una nuova immagine di sé "inedita" per la ragione filosofica. Tra la storia come regno dell'evento contingente e particolare e la metafisica quale regno delle affermazioni universali e necessarie della ragione filosofica vi è come un abisso paragonabile a quello che divide il ricco epulone dal povero Lazzaro dopo la loro morte: "Questo è il brutto, largo fossato che non riesco a valicare, per quante volte io ne abbia seriamente tentato il salto. Chi può costruirmi un ponte, lo faccia, ve ne prego, ve ne scongiuro. Costui si meriterà la mia eterna riconoscenza"⁶¹. Colui che esaudirà la preghiera di Lessing sarà, tra poco tempo, Hegel, ovvero colui che, come vedremo sottrarrà la storia stessa dal suo regime di mera accidentalità e contingenza.

La strada verso una diversa interpretazione della storia la aprirà lo stesso Lessing in un suo scritto di pochi anni più tardi, dal titolo

⁶⁰ *Op. cit.* p. 69.

⁶¹ *Op. cit.* p. 70.

*L'educazione del genere umano*⁶²; in questo scritto Lessing prende le mosse da una domanda: "perché non vedere in tutte le religioni positive nient'altro che il cammino secondo cui unicamente era possibile, in ciascun luogo, lo sviluppo dell'intelligenza umana e secondo cui questo sviluppo ancora deve continuare, piuttosto che irridere o inveire contro di esse? Nulla, nel migliore dei mondi merita questo nostro scherno o disdegno: dovrebbero meritarlo soltanto le religioni? La mano di Dio sarebbe presente ovunque, tranne che nei nostri errori?"⁶³. In questa affermazione è evidentemente contenuta una rivalutazione delle religioni positive, basata sulla considerazione della loro funzione all'interno del c.d. "migliore dei mondi possibili" dove tutto ciò che esiste deve avere un significato: dal momento che esistono anche le religioni positive devono avere un significato; Lessing si interroga su quale possa essere questo significato, anziché tentare ingenuamente di sopprimerle, irridendole o disprezzandole. Questa considerazione del migliore dei mondi possibili nel corso della riflessione contenuta in quest'opera tenderà ad applicarsi alla storia stessa: il procedere degli eventi che chiamiamo "storia", non è più meramente il luogo del contingente irrelato, ma deve avere un senso. Tale senso comincia a intravedersi dalla forte affermazione

⁶² Così Merker: "*L'educazione del genere umano* ebbe due redazioni. Pubblicando nel 1777 un *corpus* di cinque frammenti tratti dall'*Apologia degli adoratori razionali di Dio* del deista radicale Hermann Samuel Reimarus, Lessing nelle sue postille al frammento *I libri dell'Antico Testamento non furono scritti per rivelare una religione* finse di utilizzare un manoscritto anonimo, noto a una "ristretta cerchia di amici", contenente "le prime linee di un'opera più ampia", e intitolata appunto *L'educazione del genere umano* (vedi R, VII, 834; dove seguono poi, pp. 835-49, i primi 53 paragrafi del "manoscritto"). Sul presunto autore dell'opera, della quale anche nella successiva edizione ampliata del 1780 (*Die Erziehung des Menschengeschlechts*: R, VII, 590-615, di complessivi cento paragrafi che qui presentiamo) Lessing non rivendicò la paternità, nacquero molte congetture e si pensò ad es. al medico hannoveriano Albrecht Daniel Thaer (1752-1828) che dal 1776 era in rapporti di amicizia con Lessing. Le ricerche moderne hanno comunque assodato che *l'Educazione* è senz'altro di Lessing.

⁶³*Op. cit.* p. 130.

seguinte, che costituisce il nucleo della nuova riflessione di Lessing: "Ciò che l'educazione è presso il singolo uomo, lo è la rivelazione presso l'intero genere umano"⁶⁴. La rivelazione educa il genere umano. L'educazione è un fenomeno progressivo, avviene per gradi successivi e concatenati tra loro: "Come per l'educazione non è indifferente in quale ordine di successione si sviluppino le energie dell'uomo, come essa non può insegnare all'uomo tutto in una volta, così anche Dio ha dovuto attenersi nella sua rivelazione a un certo ordine, a una certa misura"⁶⁵. Il tema sotteso alla riflessione di Lessing è quello del senso della storia. L'educazione che ritma il tempo della storia è guidata da Dio, il Grande educatore; tuttavia il contenuto della rivelazione non è in verità affatto nuovo per la ragione: l'educazione però non è una vera e propria rivelazione di un essere "totalmente altro" dall'uomo all'uomo; essa è piuttosto una sorta di rivelazione rivolta a tutti gli uomini di ciò che la ragione già sa e a cui il singolo filosofo potrebbe giungere anche con la sua sola ragione. Infatti "L'educazione non dà all'uomo nulla ch'egli non possa trarre anche da se stesso; ciò ch'egli potrebbe trarre da se stesso, essa glielo offre soltanto con maggiore rapidità e facilità. Allo stesso modo la rivelazione non dà al genere umano nulla cui la ragione umana non possa giungere altrettanto con le sue proprie forze; essa, solamente, ha offerto e offre all'umanità le più importanti di queste cose con buon anticipo"⁶⁶. La rivelazione è dunque anche una

⁶⁴*Ibidem.*

⁶⁵*Op. cit.* p. 131.

⁶⁶*Op. cit.* pp.130-131.

maniera di accelerare e facilitare per l'umanità l'apprendimento di alcune fondamentali quanto difficili verità metafisiche. Proviamo a comprendere come questo possa avvenire schematizzandone il funzionamento: l'uomo si trova dinanzi alla Sacra Scrittura, che contiene - si dice - la rivelazione di Dio nella storia, egli nel leggerla apprende cose che intuisce essere in consonanza con la propria ragione, ma che questa riesce a tematizzare compiutamente solo grazie allo stimolo riflessivo contenuto nella rivelazione e nella Bibbia. La rivelazione può anche correggere gli errori della ragione come nel caso dell'idolatria e del politeismo: "Sebbene il primo uomo sia stato subito corredato del concetto di un unico Dio, questo concetto comunicatogli e non acquisito non poté certo sussistere a lungo nella sua purezza. Non appena la ragione umana, lasciata a se stessa, cominciò ad analizzarlo, essa divise l'incommensurabile Uno in parti più commensurabili e diede ad ognuna un connotato particolare. (§7) Ebbero origine così, in maniera del tutto naturale, il politeismo e l'idolatria. E chissà per quanti milioni di anni la ragione umana si sarebbe ancora aggirata in questi labirinti, nonostante ovunque e in ogni epoca singoli uomini riconoscessero che erano vie errate, se a Dio non fosse piaciuto di dare a essa, con un nuovo impulso, una direzione migliore"⁶⁷. La rivelazione corregge la ragione, che può sbagliare nel rapportarsi a Dio con un atteggiamento analitico e quasi matematico (scomporre un problema complesso nelle sue parti semplici conduce alla frammentazione del concetto di Dio in quello dei molti dei). Lessing sottolinea poi alcune tappe di questo

⁶⁷ *Op. cit.* p. 131.

processo educativo; significativa, tra le altre, ci pare quella del passaggio del popolo d'Israele dall'*enoteismo* al *monoteismo* vero e proprio: "Mediante i miracoli, con i quali lo condusse fuori d'Egitto e lo insediò nella terra di Canaan, gli si mostrò subito come un Dio più potente di qualunque altro. (§13) Continuando a manifestarglisi come il più potente di tutti - il quale non può essere che *uno* solo - lo abituò gradualmente al concetto del *Dio unico*"⁶⁸. Il periodo di Israele corrisponde alla fase educativa dell'infanzia: "Ma un popolo così rozzo [il popolo d'Israele], così inabile a pensieri astratti, ancora completamente immerso nel suo stato d'infanzia, di quale mai educazione *morale* era capace? Di quella, per l'appunto, che corrisponde all'età dell'infanzia: vale a dire un'educazione mediante premi e castighi. (§17) Anche qui, dunque, educazione e rivelazione coincidono. Dio non poteva dare al suo popolo altra religione, altra legge, se non quella mediante la cui osservanza o inosservanza esso sperava o temeva di esser felice o infelice su questa terra"⁶⁹. L'età della ragione per Israele corrisponde, nella visione di Lessing, al periodo dell'esilio babilonese (587-539 a. C.)⁷⁰ Ed è in questo periodo che si compie il passaggio definitivo dall'*enoteismo* al *monoteismo*. Un passaggio che non può avvenire senza l'aiuto della ragione stessa. Lessing nota qui che in generale tra ragione e rivelazione vige un rapporto di reciproco ausilio, in alcuni momenti della storia è la rivelazione a

⁶⁸ *Op. cit.* pp. 132-133. Anche se per Lessing l'idea dell'unicità di Dio non giunge mai a perfetta purezza negli scritti dell'A.T. Cf. § 22: "...la dottrine dell'unità di Dio, che nei libri dell'Antico Testamento c'è e non c'è..."

⁶⁹ *Op. cit.* p. 133.

⁷⁰ Cf. § 19.

guidare la ragione, in altri è invece la ragione a rischiarare la rivelazione, come dice: "Il popolo d'Israele cominciò, nella cattività sotto i saggi Persiani, a commisurare il suo Dio con l'Essere di tutti gli Esseri, quale lo riconosceva e lo venerava una ragione più esperta. (§36) *La rivelazione aveva guidato la sua ragione, e ora, d'un tratto, la ragione rischiarò la sua rivelazione.* (§37) Fu questo il primo servizio che rivelazione e ragione si resero a vicenda; e per l'autore di entrambe una tale reciproca influenza è così poco disdicevole, che senza di essa una delle due sarebbe superflua"⁷¹. La dottrina dell'unicità di Dio fu così elaborata nella storia di Israele, mentre quella della immortalità dell'anima fu elaborata grazie al Cristo: "Doveva venire un pedagogo migliore, e strappar di mano al bambino il libro elementare ormai superato. E venne Cristo. [...]. (§58) E Cristo divenne così il primo *attendibile* maestro *pratico* dell'immortalità dell'anima"⁷². Ma a un certo punto (oggi? Nell'oggi di Lessing) la ragione può fare ormai a meno del libro di educazione, del "manuale", per dir così: "Come per la dottrina dell'unità di Dio possiamo ormai fare a meno dell'Antico Testamento, e come per la dottrina dell'immortalità dell'anima cominciamo gradualmente a poter fare a meno anche del Nuovo Testamento: non potrebbe darsi così, allo stesso modo, che in quest'ultimo ci vengano fatte balenare molte altre verità consimili che siamo tenuti ad ammirare come rivelazioni finché la ragione non abbia imparato a dedurle dalle altre sue verità assodate e a

⁷¹ *Op. cit.* p 139. Corsivo mio.

⁷² *Op. cit.* pp. 144-145.

collegarle con esse?"⁷³. Cosa che farà Hegel, come vedremo. Il cammino progressivo della educazione del genere umano implica un compimento finale, il raggiungimento della perfezione della educazione. Dunque la visione della storia disegnata da Lessing attraverso la metafora pedagogica indica un senso, un *telos* e anche *eschaton*: " Verrà, verrà certamente il tempo del compimento in cui l'uomo, quanto più il suo intelletto si sente persuaso di un futuro sempre migliore, tanto meno avrà bisogno di mutuare da questo futuro i moventi per le sue azioni; il tempo in cui farà il bene per il bene, e non perché premiato da arbitrarie ricompense le quali erano comunque destinate soltanto a fermare e fortificare il suo sguardo irrequieto, al fine di riconoscere le intime migliori ricompense del bene stesso. (§86) Verrà certamente l'epoca di un *nuovo Vangelo eterno*, d'altronde promessaci negli stessi libri elementari del Nuovo Testamento. (§87) Può perfino darsi che taluni visionari del XIII e XIV secolo abbiano colto un raggio di questo nuovo Vangelo eterno, sbagliando soltanto nell'annunciarne l'avvento come imminente. (§88) Può darsi che la teoria delle *tre età del mondo* non sia stata una fantasticheria tanto vuota. Sta di fatto che non erano animati da cattive intenzioni quando insegnavano che il Nuovo Testamento doveva diventare altrettanto *antiquato* come lo è diventato l'Antico. Anche presso di loro rimaneva sempre ben ferma la medesima economia del medesimo Dio, ossia sempre - a prestar loro il mio linguaggio - il medesimo piano della generale educazione del genere umano"⁷⁴.

⁷³ *Op. cit.* p. 148.

⁷⁴ *Op. cit.* pp. 151-152

La riflessione di Lessing si conclude considerando il cammino necessario all'individuo per ripercorrere in se stesso l'intero cammino educativo percorso dal genere umano in questa sua storia di apprendimento morale, e questo lo conduce a formulare l'ipotesi della necessità della metempsicosi, non essendo una sola vita probabilmente sufficiente: "Proprio la strada su cui il genere umano giunge alla perfezione, ogni singolo uomo (chi prima e chi dopo) deve averla percorsa per suo conto. - "Deve averla percorsa nello spazio di un'unica vita? Può egli in un'unica vita esser stato un Ebreo sensuoso e un Cristiano spirituale? Può egli in un'unica vita aver superato entrambi?"⁷⁵. Sono queste domande retoriche che implicano una risposta negativa, *ergo* l'ipotesi della necessità della metempsicosi. Ma esistono altre possibilità per far fronte alla medesima esigenza, ad esempio considerare come le esperienze spirituali precedenti formino come una specie di "precipitato culturale" nella coscienza di ogni individuo che appartenga a una certa cultura e a un certo popolo con la sua storia. Queste saranno le linee guida della soluzione hegeliana appunto.

⁷⁵ *Op. cit.* p. 153.

12. Immanuel Kant (1724 - 1804)

"...alles, was, außer dem guten Lebenswandel, der Mensch noch tun zu können vermeint, um Gott wohlgefällig zu werden, ist bloßer Religionswahn und Afterdienst Gottes". Questa affermazione riassume bene il nucleo della filosofia della religione di Kant: l'unica religione autentica consiste nel comportamento morale dell'uomo. Le regole di tale comportamento sono dettate, per così dire, dalla Ragione e sono perciò universali. Il culto cerimoniale è utile solamente nella misura in cui funge da veicolo di tali regole e educa l'uomo alla loro osservanza. La Scrittura, e soprattutto il Nuovo Testamento, contiene tali regole e non potrebbe non contenerle, nella misura in cui sono appunto universali. In questo la Bibbia ha la sua validità, mentre la parte storico-narrativa non ha di per sé alcuna valore. Essa ha, altresì, la stessa utilità che Kant attribuisce al culto cerimoniale: è buona nella misura in cui serve a veicolare la religione universale della ragione che consiste nella considerazione delle regole morali come se fossero comandamenti divini. Al centro della filosofia della religione kantiana si colloca l'interpretazione filosofica del Cristo come "modello di uomo a Dio gradito", come "incarnazione" perfetta della vita morale. Il Cristo è il "buon principio": il modello del comportamento etico umano universale. Il fatto che sia o meno esistito storicamente non sposta di nulla il suo valore paradigmatico e normativo. Egli però, da

questo punto di vista (il punto di vista filosofico, ovvero del cerchio minore, vedi sotto), non deve né può essere considerato come un essere divino, poiché, se tale fosse, non sarebbe più un modello per l'uomo, diventando irrealizzabile. La cristologia di Kant è una cristologia etico-filosofica di tipo "esemplarista", sulla linea, per dir così, di Abelardo. Il punto che differenzia Kant dagli altri illuministi teorici della "Religione Razionale Universale" è tuttavia costituito dalla sua riflessione sul "male radicale", una sorta di punto oscuro della condizione umana, un paradosso che tuttavia non può essere negato, che sembra consistere in una colpa che precede ogni colpa e ogni uso della libertà e al tempo stesso è presupposta a sua volta come scelta libera. In questo Kant dà la sua rilettura filosofica del "peccato originale". L'uso della libertà nel singolo uomo non comincia in modo "neutro", ma è pre-condizionato da una propensione alla "inversione" della massime, ovvero a considerare normative le massime eteronome e empiriche, Kant direbbe anche "patologiche" in quanto legate alla sensibilità, piuttosto che i dettami della Ragion Pura Pratica. Questa situazione, tra l'altro, spiega il motivo per cui è stato necessario produrre una Critica della Ragion Pratica e non una Critica della Ragion Pura Pratica: poiché, appunto, è necessario in sede etica "svincolare" la ragione dal condizionamento empirico, al contrario di quanto avviene in sede teoretica, dove per ottenere un vero sapere, cioè appunto "la scienza", è necessario "ancorare" la ragione all'esperienza. Infine Kant critica quello che lui definisce "*Pfaffentums*" ovvero letteralmente il "parrochismo", il dominio dei parroci, generalmente tradotto con "regime clericale", ovvero

quella religione in cui si prescrivono "atti in sé moralmente indifferenti" come imprescindibili per la salvezza; da un lato Kant si colloca a pieno titolo nella scia della tradizionale critica dei profeti a un culto svincolato dalla vita (cf Is. 1, 11 - ss) di cui la c.d. "Purificazione del tempio" operata da Gesù non è che l'ultimo emblematico esempio (Gv 2, 13 - 22), dall'altro porta avanti la visione spinoziana, tipica della modernità in cui l'essenza della religione è costituita appunto dalla morale universale e naturale. A questo si riferisce la citazione di cui sopra, che in traduzione suona così: *"tutto quello che, all'infuori d'una buona condotta, l'uomo crede di poter ancora fare, per rendersi gradito a Dio, è pura illusione religiosa [Religionswahn] e falso culto di Dio"*.

Tuttavia vale la pena di contestualizzare la citazione, completandola con la frase che segue:

"lo pongo prima di tutto il seguente pensiero come un principio fondamentale, che non ha bisogno di nessuna dimostrazione: tutto quello che, all'infuori d'una buona condotta, l'uomo crede di poter ancora fare, per rendersi gradito a Dio, è pura illusione religiosa [Religionswahn] e falso culto di Dio.

Io dico: quello che l'uomo crede di poter fare; poiché non si nega con ciò che, al di sopra di tutto quello che noi possiamo fare, non possa esserci ancora, nei segreti della suprema saggezza, qualche cosa che Dio solo può fare per renderci uomini graditi a lui". (I. Kant, *La religione entro i limiti della sola ragione*, Laterza, Bari, 1980, pag. 188).

Come si vede Kant tenta, da un lato, di evitare le secche del riduzionismo: egli infatti non nega affatto l'intervento della Grazia di

Dio, ma lo rimette completamente alla libertà di Dio, sottraendolo radicalmente al controllo dell'uomo; e, dall'altro, egli vuole eliminare radicalmente l'uso della religione come forma di potere, su cui si fonda appunto il c.d. "regime clericale".

Di seguito si presenta una esposizione della filosofia di Kant, con particolare riguardo al problema della religione e infine una selezione antologica di testi tratti dall'opera fondamentale del 1793 *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*.

12.1. Lineamenti fondamentali della filosofia di Kant

Nella *Critica della ragion pura* (1781-87) Kant pone la domanda essenziale "se la metafisica sia possibile come scienza". Per metafisica Kant intende la sistemazione che tale disciplina aveva avuto in Germania ad opera di Christian Wolff. Essa era suddivisa in quattro parti: una prima parte generale sull'essere in quanto essere denominata *Ontologia (Metaphysica) generalis*, e tre discipline specialistiche denominate *theologia rationalis*, *psicologia rationalis* e *cosmologia rationalis*. Gli oggetti propri di queste metafisiche "specializzate" sono, nell'ordine, "Dio", "anima" e "mondo".

Kant era sorpreso dal fatto che le neonate scienze empirico-matematiche della natura avevano compiuto progressi nel loro sapere circa il loro oggetto, mentre la metafisica non sembrava aver compiuto alcun progresso dai tempi di Aristotele e inoltre era il terreno di dispute apparentemente indecidibili. Da qui la

domanda: "è possibile che la metafisica divenga una scienza"? Tale domanda ne implica un'altra previa: "che cosa è una scienza?" Domanda equivalente a questa: "come è possibile la scienza?", dato che una scienza già esiste.

Il modello di scienza che Kant ha in mente è costituito dalla scienza galileiano-newtoniana della natura, quella che nei manuali oggi viene denominata "fisica classica". Tale scienza si fonda, come dice Galilei, "sulle sensate esperienze e sulle necessarie dimostrazioni", vale a dire su una componente empirica e su una componente meta-empirica o razionale: entrambe le componenti sono necessarie acciocché si abbia "scienza". Infatti l'esperienza non può fornire di per sé alcun sapere universale e necessario, ma la universalità e la necessità sono caratteristiche essenziali del sapere scientifico. Questo problema sarà definito da K. R. Popper come il problema della "impossibilità dell'induzione completa": ogni teoria che derivi per generalizzazione dall'esperienza è valida sempre e solo fino a prova contraria. Non solo, ma esiste anche quella che Popper definisce una "asimmetria logica tra verificabilità e falsificabilità" di una teoria: mentre non è sufficiente un numero tendente a infinito di verifiche per definire che la teoria è vera, basta un solo caso contrario per falsificarla in maniera incontrovertibile e certa.

Si veda l'esempio del tacchino induttivista:

"Popper descrive questa situazione: "esisteva un tacchino in un allevamento al quale veniva portato il cibo sempre alle 9 di mattina. Il tacchino osservava dunque che qualsiasi giorno della settimana, che vi fosse stato il sole o il cattivo tempo, il cibo gli

veniva portato sempre alla stessa ora. Da queste osservazioni ripetute e identiche in qualsiasi condizione meteorologica e che erano comuni per tutti i giorni della settimana, il tacchino applicò il metodo induttivo quando formulò la teoria seguente: "mi danno il cibo sempre alle 9 di mattina". Tuttavia, alla vigilia di Natale, il tacchino constatò a sue spese il venire meno di questa regola: il tacchino venne ucciso e servito a tavola".

Kant formula la sua teoria dei giudizi (la parola "giudizio" significa "frase", asserto):

il *giudizio sintetico a posteriori*, nel quale il concetto del Predicato non è implicito nel concetto del Soggetto e quindi da esso inderivabile, si basa sull'esperienza e possiede almeno una caratteristica fondamentale per per scienza: è fecondo, apporta nuovo sapere e garantisce la progressività della scienza. Tuttavia, in quanto giudizio empirico, non è in grado di fornire né la universalità, né la necessità.

Il *giudizio analitico a priori*, nel quale il concetto del predicato è implicito nel concetto del soggetto e da esso derivabile per mera analisi, si fonda sul principio di non contraddizione e corrisponde a quelle che oggi si chiamerebbero "tautologie" o "definizioni"; esso possiede le caratteristiche fondamentali della universalità e della necessità, ma non aumenta di nulla il nostro sapere. Tutt'al più serve a chiarirne i concetti.

La scienza si fonda su un nuovo tipo di giudizi, i *giudizi sintetici a priori*, nei quali la sintesi tra due concetti eterogenei è possibile in maniera universale e necessaria. Solo questi giudizi contengono

tutte e tre le caratteristiche essenziali della scienza moderna: Universalità, Necessità e Fecondità.

Dunque la domanda "come è possibile la scienza?" equivale alla domanda "come sono possibili i giudizi sintetici a priori?". Per rispondere a questa domanda sarebbe necessario ripercorre tutta la *Critica della ragion pura*. In sintesi si può dire che la loro possibilità si fonda sulla struttura della umana ragione e sul fatto che essa "dà la forma" ai fenomeni che possono essere conosciuti (c.d. "Rivoluzione copernicana" di Kant): la ragione fornisce un sapere a priori sulla struttura della natura, questo "sapere a priori", un sapere "trascendentale" non è un sapere che abbia a che fare immediatamente con gli oggetti, ma è un sapere che concerne la nostra maniera di conoscere gli oggetti: "Chiamo trascendentale ogni conoscenza che si occupa non di oggetti, ma del nostro modo di conoscenza degli oggetti, in quanto questa deve essere possibile a priori".(I. Kant, Critica della ragion pura, A12).

Tale sapere precede logicamente, sebbene non cronologicamente, la nostra conoscenza degli oggetti e la rende perciò possibile. Tuttavia gli oggetti propri di questo sapere scientifico non sono le cose come sono in se stesse, ma gli oggetti come appaiono a noi, mediante le forme a priori della intuizione (o "intuizioni pure") dello spazio e del tempo, che Kant per questo motivo chiama "fenomeni". La scienza conosce i fenomeni, non le cose in sé. Ma i fenomeni sono esattamente le cose come appaiono nella nostra reale e esperienza di esse, sempre collocata in uno "spazio e in un tempo". Qui poniamo subito una domanda decisiva per noi, come filosofi della religione: "si dà Dio in uno spazio e in un tempo? E se

sì, come?". Ebbene per Kant Dio non può essere fenomeno, cioè non può darsi mai in uno spazio e in un tempo. Da qui la conclusione che la metafisica, ovvero in particolare la *Theologia Rationalis*, non può darsi come scienza, se la scienza per esserci ha necessariamente bisogno di incontrare il suo oggetto in una possibile esperienza, cioè in uno spazio e in un tempo.

12.2. La Teologia Filosofica e le critiche kantiane.

Le prove dell'esistenza di Dio, elaborate dalla tradizione filosofica, non dimostrano quello che intendono dimostrare. Kant le divide in tre modelli: l'argomento ontologico, la prova cosmologica e la prova fisico-teologica (o teleologica).

- La prova ontologica, elaborata per la prima volta da Anselmo d'Aosta (1033 - 1109) nel *Proslogion*, dice che 1) anche l'ateo (detto *insipiens* dal Salmo XIV "*insipiens dixit in corde suo Deus non est*") deve dare un significato alla parola "Dio", per dire che ad essa non corrisponde nessun oggetto esistente. 2) il significato della parola "Dio" è "*id quo maius cogitari nequit*" (ciò di cui non si può pensare niente di più grande). 3) se anche l'ateo accetta questo significato dovrà ammettere che "Dio" deve esistere. Vediamo perché: se noi diciamo che "*id quo maius cogitari nequit*" è =A, il suo opposto sarà -A. L'ateo possiede nella sua mente il concetto A, ma potrà pensare lo stesso concetto A più l'attributo dell'esistenza. Ma $A+ex > A$, quindi viene a incappare in una contraddizione dicendo che è $A=-A$. Dunque A deve necessariamente avere l'attributo dell'esistenza, se davvero è "ciò di cui non si può pensare niente di più grande", cioè Dio deve

esistere necessariamente: il concetto di Dio implica la sua esistenza. La critica di Kant a questa prova consiste essenzialmente nella affermazione che "l'esistenza non è un predicato, ma la posizione della cosa con tutti i suoi predicati nella realtà". Kant distingue in maniera chiara tra l'uso del verbo essere come "copula" e il suo senso "esistenziale" ("la montagna è innevata", uso come copula; "la montagna è", uso esistenziale). Nel senso esistenziale il verbo "essere" indica appunto "la posizione di una cosa nella realtà", cioè il fatto che quella cosa esista. Quindi il fatto che nell'argomento ontologico si pensi Dio come esistente non implica affatto che egli esista anche fuori della nostra mente, nella realtà. Per Kant non si può passare dal pensiero all'essere.

- La prova cosmologica si riferisce alle prove classiche elaborate da molti autori e in particolare da Tommaso d'Aquino, ma anche più recentemente da John Locke; quest'ultimo ad esempio formula la sua prova così: 1) esiste qualcosa? Almeno io che pongo la questione "se qualcosa esiste" esisto, dunque è assodato che qualcosa esiste. 2) ma "nulla nasce dal nulla" 3) dunque ciò che esiste deve esser stato causato da qualcosa di preesistente a suo volta non causato: Dio. Delle cinque "vie" tomiste in particolare sono qui richiamate le prime tre c.d. 1) "*ex motu*", 2) "*ex causa*", 3) "*a contingentia mundi*". La prima in sintesi dice: nel mondo gli oggetti sono caratterizzati dal movimento e risultano al tempo stesso mossi e moventi, sebbene in relazioni diverse. Ma "*omne quod movetur ab alio movetur*" (tutto ciò che è in movimento è mosso da altro), e, poiché "non si può procedere all'infinito nella

ricerca delle cause", si deve ammettere che vi è un primo motore, un primo "movente" che a sua volta non sia mosso da altro. Questo noi lo chiamiamo "Dio". La prova *ex causa* dice che tutto ciò che esiste ha una causa ed è a sua volta causa di altro. Non si può procedere all'infinito nella ricerca delle cause, dunque ci sarà una "causa prima non a sua volta causata da altro", questa è ciò che chiamiamo "Dio". La terza è quella più "metafisica" fa uso dei concetti "necessario" (ciò che non è possibile che non sia) "contingente" (ciò che è possibile che sia ed è possibile che non sia) e "possibile" (ciò che non è necessario che sia ma può essere): poiché tutto ciò che esiste è contingente, vale a dire esiste ma potrebbe anche non esistere o, diversamente detto, non possiede in sé stesso la causa del suo esserci, e il mondo nel suo complesso non è altro che una sommatoria di esseri contingenti ed è quindi anche esso nel suo complesso "contingente", dunque bisogna ammettere che esiste un essere non contingente, ovvero un essere "necessario" (che abbia in se stesso la sua ragione d'essere) che giustifichi il passaggio dal "possibile" al "reale", cioè che giustifichi l'esistenza del mondo. Questo essere necessario è Dio. Kant dice che in questo caso viene applicata la categoria della "causa" in maniera non conoscitiva, in quanto non si applica a nessun oggetto di esperienza possibile. Inoltre, come palesa anche la terza via di Tommaso d'Aquino, l'argomento cosmologico per "funzionare" presuppone surrettiziamente il concetto di "essere necessario" che corrisponde a quanto asserito nell'argomento ontologico e quindi si "appoggia", per dir così su di esso.

- La prova fisico-teologica o teleologica, che corrisponde in parte alle prove "ex fine" (ed "ex gradu") di Tommaso d'Aquino, è stata sviluppato in ambito anglosassone dove è nota come "argument from design". Essa dice in breve che, poiché è tipico dell'intelligenza ragionare in termini di "mezzi e fini", se si reperisce un finalismo nelle cose della natura, si deve pensare che vi sia una forma di intelligenza che presiede all'ordina teleologico della natura. Rispetto a questo argomento Kant dice che al massimo esso può provare l'esistenza di un "grande architetto" dell'universo, simile al Demiurgo del Timeo platonico, che si limita ad ordinare una informe materia preesistente. Per giungere a concludere all'esistenza di un Dio come "creatore" e "essere necessario" si deve ancora una volta fare riferimento in primo luogo alla prova "cosmologica" (creatore) e a quella "ontologica" (essere necessario).

Il percorso di pensiero compiuto da Kant nella *Critica della Ragion Pura* si conclude con l'affermazione che l'esistenza di Dio non è dimostrabile, come, per altro non è dimostrabile neppure la sua non esistenza. D'altra parte l'idea di "Dio" è una idea della ragione pura, ineliminabile, anzi Kant dice che Dio rappresenta l'ideale della Ragione, il modello in base a cui essa comprende se stessa. Le idee della ragione non producono alcuna conoscenza, esse hanno solo un uso che Kant definisce "regolativo": l'idea di Dio rappresenta l'idea della Totalità dei fenomeni esterni e interni e dunque "serve" a farci capire che cosa non è "totalità", quindi a farci, per dir così, "riconoscere" la finitezza dell'esserci. Dio è un pensiero ineliminabile della ragione umana.

Nella *Critica della Ragion Pratica* (1788), Kant prende in esame il comportamento umano e le sue regole, l'etica o morale. Ci sono due presupposti fondamentali: L'etica deve essere "universale", cioè deve valere per tutti gli uomini e si deve ammettere che l'uomo sia un essere libero, sebbene la libertà come noumeno resti in sé assolutamente inconoscibile. Kant cerca quindi una forma del comando etico che possa valere per tutti. Egli distingue a questo proposito due tipi di imperativi: "gli imperativi ipotetici" e quello "categorico". I primi hanno la forma "se vuoi A, fai B" ed è chiaro che non possono essere universali e sono definiti anche "eteronomi", dato che non è mai detto che tutti possano volere "A". L'imperativo categorico è invece un comando autonomo, che la ragione stessa dà a se stessa, e consiste nella seguente formula, la sola presente nella *Critica della Ragion Pratica*: "Agisci in modo tale che la massima della tua volontà possa sempre valere nello stesso tempo come principio di legislazione universale". Le altre formule si trovano infatti nella *Fondazione della metafisica dei costumi* (1785) (1. "Agisci soltanto secondo quella massima per mezzo della quale puoi insieme volere che essa divenga una legge universale". 2. "Agisci in modo da trattare l'umanità nella tua persona come nella persona di un altro, sempre insieme come fine, mai come mezzo". 3. "Agisci considerando la volontà di ogni essere razionale come universalmente legislatrice", Kant le ritiene tutte equivalenti). Obbedire all'imperativo categorico comporta il fatto di andare contro le nostre inclinazioni sensibili. L'uomo è infatti un essere, per così dire, "anfibia" in quanto partecipa a due diversi ordini dell'essere: come corpo appartiene al regno dei

fenomeni, dove vige il rigoroso determinismo della natura e dunque è impossibile l'accader di un evento libero, cioè indeterminato rispetto alla serie degli eventi che lo precedono e perciò imprevedibile; come ragione l'uomo appartiene al regno del noumeno ed è un agente libero. Da un lato questo comporta che l'etica kantiana sia un'etica dell'intenzione, dato che le conseguenze delle nostre scelte etiche e perciò libere non sono in nostro potere, ma rientrano nella serie degli eventi determinati da nessi causali. Da l'altro questo pone l'uomo in uno stato di contraddizione pragmatica con se stesso: obbedire alla ragione e alla sua legge etica significa contrastare le nostre tendenze sensibili e la nostra legittima aspirazione alla felicità. Anzi Kant dice che un'azione ha tanto maggiore valore etico quanto maggiormente contrasta la nostra inclinazione sensibile. Questo stato problematico è chiamato da Kant "antinomia della ragion pratica". Da questo stato scaturiscono i "postulati della ragion pratica" come postulati, diremmo così, di senso dell'agire morale (esistenza di Dio e immortalità dell'anima). Di fronte alla constatazione della inefficacia assoluta dell'agire morale in rapporto alla nostra legittima aspirazione alla felicità, l'uomo si pone la domanda sul senso dell'agire morale: "perché continuare a essere giusto e onesto in un mondo dove sembra prevalere il malvagio?". È la questione di Giobbe, su cui Kant sembra avere meditato a lungo: perché il giusto soffre e il malvagio prospera?". La risposta a questa decisiva domanda sul senso dell'agire morale è data dalla "fede" nell'esistenza di un Dio che sia al tempo stesso giusto e creatore, cioè all'origine del mondo dei fenomeni e al

tempo stesso del mondo dei noumeni, il quale garantisce che il nesso tra "virtù e felicità", che costituisce il "sommo bene", pur essendo un nesso sintetico, alla fine si verificherà pienamente e "virtù e felicità" si uniranno perfettamente. Cioè la condizione di senso dell'agire morale è la fede nell'esistenza di un Dio giusto e creatore, come nel libro di Giobbe. Ma attenzione è chiaro che questa "fede" non è il motivo dell'agire morale, né può esserlo, pena la ricaduta nella morale eteronoma e ipotetica. Il motivo dell'agire morale è e resta il puro "rispetto" della legge morale in sé. Si può dire che l'esistenza di un Dio giusto e creatore costituisce la "speranza" dell'uomo moralmente giusto: la religione non motiva né causa la moralità, ma sembra esserne tuttavia la speranza. La religione è la speranza della morale.

12.3. La religione nei limiti della sola ragione (1793): interpretazione filosofica del Cristianesimo come “Etica Universale”.

In una lettera del 4 maggio del 1793 inviata a Carl Friedrich Stäudlin, professore di teologia a Gottinga, Immanuel Kant scriveva:

"Il progetto che mi incombeva, e che avevo formulato già da molto tempo, era di elaborare il campo della filosofia pura. Esso mirava alla soluzione dei tre problemi seguenti:

- 1) Che cosa posso sapere? (metafisica);
- 2) 2) Che cosa debbo fare? (morale);
- 3) 3) Che cosa mi è lecito sperare? (religione).

4) Alla loro soluzione doveva infine seguire il quarto: Che cosa è l'uomo? (antropologia, sulla quale ormai da più di vent'anni faccio annualmente un corso). Con lo scritto allegato (La religione entro i limiti) ho cercato di portare a compimento la terza parte del mio progetto. In questo lavoro la coscienziosità scrupolosa ed un vero rispetto per la religione cristiana, nonché il principio di [attenermi ad] un'acconcia franchezza, mi hanno condotto a non celare nulla, ma ad esporre apertamente il modo in cui credo di intendere la possibilità dell'unione della religione cristiana con la più pura ragione pratica". (I. Kant, *Epistolario filosofico 1761-1800*, a cura di O. Meo, Il melangolo, Genova 1990, pp. 319-320).

Nel 1793 Kant pubblica l'opera che intende rispondere alla terza domanda: "che cosa possiamo sperare?". Già il titolo è di per sé assai significativo e rimanda alla teoria dei due cerchi concentrici di cui sotto: *La religione nei limiti della semplice ragione*, in tedesco *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*. "*Innerhalb*" significa "all'interno", "entro". Kant desidera parlare di ciò che della Religione è visibile "all'interno o entro i limiti" della "mera" ragione, quindi non del fenomeno religioso nella sua interezza, ma di esso solo per quanto ha a che fare con la ragione o è "visibile" alla ragione. In altre parole egli non intende "sconfinare" nel campo del Teologo biblico. Sebbene rivendichi il diritto del filosofo di parlare di qualunque cosa, inclusa la Bibbia.

- La teoria dei due "cerchi concentrici":

La relazione tra teologia e filosofia è descritta da Kant come una relazione tra due cerchi concentrici:

"La Rivelazione può senz'altro abbracciare entro sé anche la religione razionale pura; quest'ultima, invece, non può inglobare in sé l'aspetto storico della Rivelazione. Di conseguenza, è possibile considerare la Rivelazione come una sfera più vasta della fede, la quale contiene in sé la religione razionale pura come sfera più ristretta (non come due cerchi esterni l'uno all'altro, bensì come due cerchi concentrici). Il filosofo, in quanto maestro della ragione pura (che procede per semplici principi a priori), deve necessariamente mantenersi entro i limiti della sfera più ristretta, e qui fare dunque astrazione da ogni esperienza". (Kant, "La religione entro i limiti della semplice ragione", Prefazione alla seconda edizione. Bompiani 2001, a cura di V. Cicero e M. Roncoroni. Pag.65).

Si ritrova qui la dicotomia tipica del modello "averroista" tra storia e ragione, tra testo sacro e filosofia: la rivelazione è un fenomeno storico e perciò non universale, mentre la ragione è universale. Il teologo biblico si occupa della rivelazione e sta perciò sul versante della storia e del dogma. Mentre il filosofo si occupa della dimensione razionale e perciò universale presente nel fenomeno religioso, o meglio, nel Cristianesimo, perché è di questo che stiamo parlando. Tale dimensione razionale, tuttavia, proprio in quanto universale, dovrebbe potersi reperire anche nelle altre religioni. Ma questo problema forse non riguarda Kant e la sua epoca ed è però molto interessante per noi.

12.4. Sul "male radicale"

Nella dottrina del "male radicale" Kant rilegge la questione del c.d. "Peccato di Adamo" e ne fa emergere la paradossalità senza che questo comporti tuttavia l'abbandono della dottrina: il male deve precedere l'uso della libertà umana e, al contempo, essere ad essa imputabile e quindi perciò essere successivo all'uso di tale libertà. L'uomo, per Kant, ha in sé una sorta di male radicale, inestirpabile e la cui origine è impenetrabile alla luce della ragione: "La frase: l'uomo è cattivo, non può, dopo ciò che precede, voler dire altra cosa che questo: l'uomo è consapevole della legge morale, ed ha tuttavia adottato per massima di allontanarsi (occasionalmente) da questa legge. La frase: l'uomo è cattivo per natura significa solo che tale qualità viene riferita all'uomo, considerato nella sua specie: non nel senso che la cattiveria possa essere dedotta dal concetto della specie umana (dal concetto d'uomo in generale, poiché allora sarebbe necessaria); ma nel senso che, secondo quel che di lui si sa per esperienza, l'uomo non può essere giudicato diversamente, o, in altre parole, che si può presupporre la tendenza al male come soggettivamente necessaria in ogni uomo, anche nel migliore. Ora, questa tendenza bisogna considerarla essa stessa come moralmente cattiva, e perciò non come una disposizione naturale, ma come qualche cosa che possa essere imputato all'uomo, e bisogna quindi che essa consista in massime dell'arbitrio contrarie alla legge. Ma, d'altronde, queste massime, in ragione appunto della libertà, bisogna che siano ritenute in se stesse contingenti, cosa che, a sua volta, non può accordarsi con l'universalità di questo

male se il fondamento supremo soggettivo di tutte le massime non è, in un modo qualsiasi, connaturato con la stessa umanità e quasi radicato in essa. Ammesso tutto ciò, potremo allora chiamare questa tendenza una tendenza naturale al male, e, poiché bisogna pur sempre che essa sia colpevole per se stessa, potremo chiamarla un male radicale, innato nella natura umana (pur essendo, ciò non di meno, prodotto a noi da noi stessi).

Che una tale tendenza depravata sia di necessità radicata nell'uomo, possiamo risparmiarci di dimostrarlo formalmente, data la quantità di esempi palpitanti che, nei fatti degli uomini, l'esperienza ci pone sotto gli occhi". (I. Kant, *La religione entro i limiti della sola ragione*, Laterza, Bari, 1980, pagg. 32-34).

13. Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831): L'interpretazione filosofica del Cristianesimo come “conoscenza dell'assoluto”.

Opere fondamentali:

- *Scritti teologici giovanili (1907, postumi)*
- *Fenomenologia dello spirito (1807)*
- *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio (1817)*

13.1. La “novità” della filosofia hegeliana.

La filosofia di Hegel rappresenta forse il più grande tentativo della storia della filosofia occidentale di tenere uniti tre aspetti fondamentali: 1) il concetto greco “classico” di filosofia, come forma di sapere saldo e incontrovertibile e tale da concernere le domande sulla totalità delle cose; 2) la novità della filosofia moderna post-cartesiana, che scopre nella soggettività dell'uomo il nuovo fondamento del conoscere, e 3) la verità della teologia cristiana. Infine 4) da queste tre premesse deriva il quarto punto saliente: la tematizzazione filosofica del problema del senso della storia. Questo tentativo si impernia sull'idea di pensare il “pensiero come vita” e, perciò, come “movimento”. Il passo della metafisica di Aristotele con cui egli conclude la sua opera più sistematica la *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio (1817)* riassume questi intenti fondamentali di Hegel:

“Il pensiero di per sé è di ciò che è ottimo di per sé, e ciò che è massimamente (pensiero) di ciò che lo è massimamente (ottimo). Il pensiero pensa se stesso per partecipazione dell'intelligibile: esso stesso diventa

intelligibile entrando con esso in contatto e pensandolo; così che lo stesso sono pensiero e pensato. Il ricettacolo del pensabile e dell'essenza è il pensiero, quando è in atto, di modo che più del pensato ciò che pare intelligenza sembra possedere i tratti del divino, e l'atto della contemplazione è la cosa più piacevole e migliore. E se, come a noi è dato star bene solo a volte, così sempre sta il dio, ciò è meraviglioso; se ancor di più, ciò è ancor più meraviglioso. Ma è così che lui sta. E possiede anche la vita: l'attività dell'intelligenza, infatti, è vita, e lui stesso è attività: l'attività che gli appartiene di per sé è dunque una vita eterna e ottima. Diciamo infatti che il dio è un vivente eterno e ottimo, e pertanto una vita e un tempo della vita eterno e compiuto appartengono al dio: il dio, infatti, è proprio questo» (Aristotele, *Metafisica*, lib. XII, 1072 b 18 - 30)

La dialettica è la maniera in cui Hegel individua il modo di essere del pensiero come movimento. Il pensiero è movimento perché esso è anche sempre la realtà stessa. La dialettica è perciò logica e ontologia al tempo stesso: pensiero e realtà insieme. Un altro passo che indica questa caratteristica fondamentale del pensiero hegeliano lo troviamo nella prefazione alla *Fenomenologia dello spirito* (1807):

“Secondo il mio modo di vedere, che dovrà giustificarsi soltanto mercé l'esposizione del sistema stesso, tutto dipende dall'intendere e dall'esprimere il vero *non come sostanza*, ma altrettanto decisamente come *soggetto*. [...] . La sostanza viva è bensì l'essere il quale è in verità *Soggetto*, o, ciò che poi è lo stesso, è l'essere che in verità è effettuale [*wircklich*], ma soltanto in quanto la sostanza è il movimento del porre se stesso, o in quanto essa è la mediazione del divenir-altro-da-sé con se stesso. [...]; soltanto questa *ricostituentesi* eguaglianza o la riflessione entro l'esser-altro in se stesso - no un'unità *originaria* come tale, né un'unità *immediata* come tale, - è il vero. Il vero è il divenire di se stesso, il ciclo che presuppone e ha all'inizio la propria fine come proprio fine, e che soltanto mediante l'attuazione e la propria fine è effettuale” (*Fenomenologia dello spirito*, pp. 13-14, trad. De negri, Firenze 1960).

Sulla centralità della teologia cristiana per il pensiero di Hegel si veda sempre nella *Prefazione* a la *Fenomenologia dello spirito*:

“La vita di Dio e il conoscere divino potranno bene venire espressi come un giuoco dell’amore con se stesso; questa idea degrada fino all’edificazione e addirittura all’insipidezza quando mancano la serietà, il dolore, la pazienza e il travaglio del negativo. *In sé* quella vita è l’intatta eguaglianza e unità con sé, che non è mai seriamente impegnata nell’esser-altro e nell’estraniamento, e neppure nel superamento di questa estraniamento. [...].

Il vero è l’intero. Ma l’intero è soltanto l’essenza che si completa mediante il suo sviluppo. Dell’Assoluto devi dire che esso è essenzialmente *Resultato*, che solo *alla fine* è ciò che è in verità”. (*Id*, pp. 14 - 15)

L’idea del divenire dell’assoluto e della verità come compimento è il punto in cui si innestano il problema del senso della storia e l’ispirazione teologica del pensiero di Hegel.

Infine, per avvicinarsi al pensiero di questo complicato filosofo, è opportuno indicare previamente il senso del termine “Spirito” [*Geist*] che è centrale in esso: proviamo a dire in prima approssimazione che lo spirito è per Hegel la capacità di riconoscere se stesso nell’altro da sé. Come emerge anche già dalla lettura dei passi citati sopra.

13.2. La genesi della dialettica negli scritti teologici giovanili.

La dialettica sorge già a partire dai primi scritti “giovanili” di Hegel, scritti di argomento teologico: *Religione popolare e Cristianesimo* (1793), *La positività della religione cristiana* (1796), *Vita di Gesù* (1795), *Lo spirito del Cristianesimo e il suo destino* (1798).

Col titolo complessivo di *Scritti teologici giovanili* questi brevi testi di Hegel furono pubblicati solo nel 1907 dallo storico E. Nohl. Questi scritti, oltre che interessanti dal punto di vista storico, documentano la genesi del concetto hegeliano di dialettica.

In *Religione popolare e Cristianesimo* quella “e” suona piuttosto che come una semplice congiunzione in verità più come un

“contro”. La religione popolare [*Volksreligion*] è infatti vista come il principio di unità di un popolo, incarnata storicamente nella religione civile della *polis* greca. Mentre il Cristianesimo introduce una rottura in questa spontanea comunione civile della polis. Nel successivo scritto del 1796, *La positività della religione cristiana*, questa visione critica del cristianesimo come religione “positiva”, ovvero “posta” (*positum-Depositum fidei*) e in un certo senso anche “imposta” si acuisce. Religione “positiva” è una maniera di dire religione “rivelata”. Per usare un gioco di parole la religione cristiana è qui vista “negativamente” a causa della sua “positività”, del suo essere cioè “posta” e “imposta” dall’esterno da Dio, rivelata, di contro sta la religione greca, intesa come *Volksreligion*, “religione popolare”, che sorge invece spontaneamente dall’interno della *polis*.

La *Vita di Gesù* è l’opera che appare di più complessa interpretazione tra gli scritti pubblicati da Nohl. Sembra una sorta di “meteora kantiana” alquanto sorprendente. Potrebbe essere una sorta di esperimento fatto da Hegel per saggiare, in quella che è una vera e propria “traduzione” del vangelo in un linguaggio kantiano, quanto effettivamente della figura di Gesù fosse riconducibile a un dimensione etica naturale-razionale di tipo kantiano.

Nello scritto del 1798, *Lo spirito del Cristianesimo e il suo destino*, l’interpretazione che il giovane Hegel dà del Cristianesimo muta radicalmente. Ora esso diventa la religione della riconciliazione [*Versöhnung*], mentre il ruolo della religione autoritaria e imposta, eteronoma, è assunto dalla religione ebraica. Nel rapporto che si

stabilisce tra queste tre religioni: quella greca, quella ebraica e quella cristiana, si intravede il modo di procedere della dialettica di Hegel:

- La religione greca è la religione della comunità, della “unione” tra cittadino e *polis*, tra il tutto e la parte. Tuttavia questa unione è data alla maniera di un “fatto naturale”, perciò “ovvio” e senza che sia data insieme ad esso la consapevolezza del suo “valore”.
- La religione ebraica è la religione della “scissione”: Dio è totalmente altro dall’uomo e si staglia come un lontano giudice che impone il rispetto della sua legge. L’unità tra il tutto e la parte, tra Dio e l’uomo, tra il cittadino e la sua comunità è perduta.
- La religione cristiana è la religione della “riconciliazione”; Dio si riconcilia con l’uomo nella sua Incarnazione, egli perdona l’uomo e si ricompone l’unità perduta. Adesso siamo, in un certo senso tornati a poter vivere i valori di comunione della religione greca, ma con il valore aggiunto della consapevolezza della loro importanza.

Nel *Frammento di sistema* (1800), si legge la famosa frase: “*das Leben ist Verbindung der Verbindung und der Nicht-Verbindung*” . “La vita è l’unione dell’unione e della non unione”. questa frase può esserci utile per illustrare il movimento di pensiero della dialettica hegeliana. La riscriviamo numerando le ricorrenze della parola “unione”: La vita è l’unione (3) della unione (1) e della non-unione(2).

L'unione (1) indica quello che Hegel chiama il "*momento intellettuale astratto*" e corrisponde nello schema della tre religioni sopra riportato alla regione greca, vale a dire al momento in cui è data l'unione senza la consapevolezza del suo valore e perciò in maniera astratta. L'intelletto, dice Hegel è, infatti, la facoltà della "analisi" astratta, che però non riesce a cogliere la totalità.

La non-unione (2) rappresenta il momento che Hegel chiama "*negativo-razionale*", il momento in cui compare all'orizzonte la totalità ed insieme ad essa la visione della parzialità del momento (1), che perciò viene negato.

L'unione (3) rappresenta il momento denominato "*positivo-razionale*" in cui si opera il superamento della parzialità del momento (1) ma non in maniera negativa come nel momento (2), ma in modo da riaffermare tutta la sua ricchezza adesso "consaputa" (*Bewußt*) nel suo valore. È invalso l'uso nella manualistica di chiamare questi tre momenti "tesi, antitesi e sintesi", cosa che Hegel non fa e che rischia di essere fuorviante, ma che tuttavia è ancora accettabile purché si tenga ben presente quanto sopra specificato. Uno dei passi più noti in cui Hegel, attraverso l'uso di una similitudine, spiega il funzionamento della dialettica è il seguente:

"Il boccio compare nella fioritura, e si potrebbe dire che quello viene confutato da questa; similmente, all'apparire del frutto, il fiore vien dichiarato una falsa esistenza della pianta, e il frutto subentra la posto del fiore come sua verità. Tali forme si distinguono; ma ciascuna di esse dilegua anche sotto la spinta dell'altra, perché esse sono reciprocamente incompatibili. Ma in pari tempo a loro guida natura ne fa momenti dell'unità organica, nella quale esse non solo non si respingono, ma sono anzi necessarie l'una non meno dell'altra; e questa eguale necessità costituisce ora la vita dell'intero. Ma come, da una parte, la contraddizione verso un sistema filosofico non suole concepire se

stessa in tal modo, così, d'altra parte, la coscienza che accoglie in sé questa contraddizione non la sa liberare o mantener libera dalla sua unilateralità, né in ciò che appare sotto forma di lotta contro se stesso, sa riconoscere momenti reciprocamente necessari". (*Fenomenologia dello spirito*, trad. De Negri, 1960, pp. 2-3-)

In questo passo Hegel si riferisce alla storia della filosofia, attraverso la quale un approccio "superficiale", che Hegel chiamerebbe anche "intellettuale", vede solo opinioni e pensieri in contraddizione tra loro senza sviluppo né senso unitario, mentre la ragione scorge nella storia della filosofia lo sviluppo del pensiero filosofico stesso. La dialettica è infatti la maniera di essere del pensiero e anche della sua storia. La storia del pensiero non è esterna al pensiero, ma ne costituisce la sua intima natura. La filosofia in certo senso dunque coincide con la sua storia e la dialettica è la maniera corretta di interpretare questa storia, che poi è anche il senso della storia in generale.

In Hegel "Intelletto" è termine che si riferisce alla dimensione puramente "analitica" del conoscere; una dimensione che di per sé non riesce a cogliere il "concetto" nella sua realtà e cioè nella sua intima e costituiva connessione con la Totalità e l'intero, vale a dire con il Sistema. "Intelletto" è solitamente perciò un termine usato in senso negativo, specialmente nella sua pretesa di assolutizzarsi o di essere l'unico organo valido di conoscenza, come avveniva, a giudizio di Hegel, in Kant. La "Ragione" invece è l'organo proprio della filosofia che pensa la totalità e "vede" la connessione del Sistema. Una valida metafora per comprendere è la seguente: "dinanzi una foresta l'intelletto vede gli alberi, ma non il bosco, la ragione vede gli alberi e il bosco e gli alberi nel bosco".

13.3. La “proposizione speculativa e il senso del verbo “Aufheben”.

Il pensiero di Hegel è un pensiero caratterizzato da forti elementi di novità rispetto alla tradizione filosofica precedente, un pensiero che produce anche un proprio “linguaggio”, come per altro accade con tutti i grandi pensatori della filosofia occidentale. In questo sta anche la difficoltà di accedere alla comprensione di esso. Innanzitutto Hegel ribalta la gerarchia delle facoltà mentali dell'uomo, come già aveva fatto Kant, ma attribuisce una funzione fondamentale e costitutiva, non solo regolativa alla Ragione: l'intelletto è la facoltà del finito, della analisi, del particolare, mentre la Ragione è la facoltà della totalità, dell'infinito, della sintesi. Inoltre Hegel usa il verbo “essere” in modo nuovo, in un modo che egli definisce “speculativo”. Nella “proposizione speculativa” il rapporto tra soggetto e predicato deve essere inteso in senso dinamico, di movimento: il soggetto trapassa nel predicato e viceversa. La frase “dio è l'essere”, ad esempio ha questa struttura, dove essenzialmente il valore della copula “è” viene a corrispondere al senso del verbo “diviene”. La copula è quindi l'espressione del movimento del soggetto nel predicato e viceversa. “Essere” è “divenire” e “Pensare” perciò è “movimento”. Non esiste la possibilità di un sapere introduttivo alla filosofia, o di un discorso sul metodo previo all'esercizio della filosofia, poiché l'introduzione alla filosofia e il “discorso sul metodo” sono già propriamente filosofia.

Una nota caratteristica del linguaggio hegeliano è l'uso tecnico del verbo *"Aufheben"*, come verbo che indica in modo caratteristico ciò che avviene nel terzo momento della dialettica. In una celebre nota contenuta nella *Scienza della Logica*, egli scrive:

"Quello del togliere [*Aufheben*] e del tolto [*Aufgehobenes*] (ossia dell'*ideale*) è uno dei più importanti concetti della filosofia. [...].

La parola "togliere" nel linguaggio ha il duplice significato, per cui vale quanto conservare, *mantenere*, e, nello stesso tempo, quanto far cessare, *mettere fine*. [...] Così il tolto è nello stesso tempo un conservato, il quale ha perduto soltanto la sua immediatezza, ma non perciò è annullato. [...] qualcosa è tolto soltanto in quanto è entrato nell'unità con il suo opposto." (*Scienza della logica*, p. 108, trad. Mori, Laterza).

Per comprendere in prima approssimazione il concetto del "superamento dialettico", del superare, togliendo e conservando espresse dal verbo tedesco *aufheben* è conveniente rifarsi al suo predecessore latino, il verbo *"tollo"* e nel suo uso, ad esempio, liturgico-teologico: *"ecce agnus dei qui tollit peccata mundi"*. Qui il verbo *"tollit"* indica al tempo stesso il fatto che l'agnello "porta su di sé" il peccato del mondo, nel momento in cui lo "leva" da mondo: egli supera e toglie il peccato prendendolo su di sé, appunto.

13.4. La Fenomenologia dello spirito e l'autocoscienza: il principio del riconoscimento.

La *Fenomenologia dello spirito* rappresenta lo studio delle forme, o figure, che lo spirito assume di volta in volta nel cammino che lo conduce dalle forme elementari del sapere fino al sapere assoluto. È un cammino che è al tempo stesso quello che deve compiere l'individuo che voglia diventare "filosofo" e quello che ha compiuto

lo spirito nella storia per diventare appunto “filosofia”, o, come in questo caso Hegel preferisce dire, “scienza” o “sapere assoluto”.

Nella prima figura della *Fenomenologia dello spirito*, dedicata alla *Coscienza*, Hegel ripercorre a suo modo il percorso della *Critica della Ragion Pura* di Kant, nel mostrare come la conoscenza dell’oggetto dipenda completamente dal soggetto (*rivoluzione copernicana* di Kant), attraverso i tre momenti della “certezza sensibile”, della “Percezione” e dell’“intelletto”. In sintesi: nella “certezza sensibile” si pensa che la forma più alta di conoscenza sia la presenza dell’oggetto dato dinanzi ai sensi, ma poiché l’oggetto è mutevole, ben presto ci si deve rendere conto che la sua conoscibilità è data dalle specificazioni di spazio e di tempo il “qui” e “l’ora”, tipiche della “percezione” e infine dalle categorie dell’“intelletto” che consentono la riconduzione del particolare a forme di universalità. Tipicamente il cammino della coscienza passa dalla estraneità dell’oggetto alla sua assunzione nelle forme conoscitive del soggetto e, infine, conclude tornando in se stessa e prendendo se stessa come oggetto, diventando perciò *Coscienza di sé* o, come dice Hegel, “Autocoscienza”. [*Selbstbewußtsein*]. Già in questa prima figura si vede il movimento dello spirito, che è in verità il protagonista di quest’opera - paragonata perciò ai “romanzi di formazione” [*Bildungsroman*] della letteratura romantica - come “superamento” della alterità dell’altro da sé; in questa prima figura dell’oggetto della conoscenza.

La seconda figura è *l’Autocoscienza*. Qui Hegel muta punto di vista, per così dire: se nella coscienza il punto di vista era quello “teoretico” della conoscenza, adesso è quello “pratico” dell’agire e

delle passioni umane. L'autocoscienza in prima approssimazione è infatti definita come "appetito", "desiderio", "concupiscenza" [*Begierde*]. L'appetito è inteso come "volontà di appropriarsi di ciò che è alto da sé", cioè come "toglimento della alterità dell'altro". Un esempio molto facile da comprendere è proprio quello del "nutrirsi", nell'atto di mangiare si toglie l'alterità del cibo e si assimila a noi. L'autocoscienza vuole "appropriarsi di tutto ciò che è", vuole possedere tutto e desidera tutto. Ma essa non sa di sé finché non passa "attraverso" quello che è stato definito dagli interpreti francesi "il principio del riconoscimento", che Hegel esprime così:

"L'autocoscienza è *in e per sé* in quanto e perché essa è *in e per sé* per un'altra; ossia essa è soltanto come un qualcosa di riconosciuto" (*id*, p.153).

L'autocoscienza per essere ha bisogno di essere riconosciuta come tale da un'altra autocoscienza. Questo principio indica la radicale necessità della dimensione intersoggettiva perché l'uomo possa divenire/essere se stesso. Si diventa uomini solo vivendo con altri esseri umani. Tuttavia il riconoscimento, data la caratteristica istintiva dell'autocoscienza come "appetito" e volontà di possesso totale, comincia con un conflitto con le altre autocoscienze. L'autocoscienza A che vuole tutto per sé entrerà necessariamente in conflitto con l'autocoscienza B, che è mossa dallo stesso istinto. Il conflitto A e B terminerà quando una delle due avrà paura della morte e si arrenderà all'altra purché le sia fatta salva la vita. L'autocoscienza che si arrenderà diventerà

Servo e si sottometterà all'altra autocoscienza, quella più impavida, che diventerà Padrone o Signore. Qui Hegel ripercorre, da un lato, a suo modo quanto osservato da Hobbes circa la genesi dello stato e, dall'altro, interpreta la genesi della schiavitù nel mondo antico; in Grecia ad esempio si poteva diventare schiavi o per debiti, ma in questo caso la schiavitù era *pro tempore*, oppure per sconfitta in guerra ed in questo caso, salvo affrancamenti amnistie, si era schiavi per tutta la vita, poiché la vita era stata risparmiata: il vincitore aveva diritto di vita o di morte sullo sconfitto, la vita di quest'ultimo era totalmente sua. Hegel però fa notare come il rapporto "Servo-Padrone" tenda inesorabilmente a rovesciarsi: il Servo è in verità colui che domina il Padrone, a cominciare dal soddisfacimento dei bisogni vitali del padrone. Inoltre il servo, che opera per il padrone, "manipola la materia", la ordina, compie cioè un "lavoro" e grazie ad esso acquista consapevolezza del suo valore. Il senso di libertà che il servo acquista mediante il lavoro resta però un senso interiore, poiché "esternamente" egli resta di fatto a servizio del padrone. Da questa interiorizzazione del senso di libertà nasce la figura dello *stoicismo*, dove si ritiene appunto che l'uomo possa essere libero pur essendo in catene. La interiorizzazione di tutto il valore, di tutto ciò che conta, produce poi la svalutazione completa del mondo esterno fino al punto di negarne anche la conoscenza; questo genera la figura dello *scetticismo*, nel quale l'autocoscienza entra in contraddizione con se stessa. Scrive Hegel:

"Nello scetticismo la coscienza fa in verità esperienza di sé come di una coscienza contraddicentesi entro se stessa; da tale esperienza scaturisce una *figura nuova*, la quale riconnette entrambi i pensieri tenuti separati dallo

scetticismo. [...] La nuova figura sarà quindi per sé la duplicata coscienza di sé, come coscienza che si rende libera, Che non è soggetta mutamento ed è uguale a se stessa. [...] Nello stoicismo l'autocoscienza è libertà semplice di se stesso; nello scetticismo questa libertà si realizza, distrugge l'altro lato dell'esserci determinato; ma questa autocoscienza libera piuttosto reduplica sé ed è a se stessa un che di duplice. Così la duplicazione che precedentemente si distribuiva in due singoli, - insignire e il servo - è tornata all'unità; è quindi presente la duplicazione dell'autocoscienza entro se stessa, atto che è essenziale nel concetto dello spirito; ma non è presente ancora l'unità di tale duplicità interiore - la *coscienza infelice* è la coscienza di sé come dell'essenza duplicata e ancora del tutto impigliata nella contraddizione". (*id*, p. 174).

La "coscienza infelice" sorge dallo sdoppiarsi dell'autocoscienza, per la contraddizione posta in essa dal fatto di vivere in un mondo che le è completamente estraneo, come appare il mondo esterno nello scetticismo. Essa si duplica in una "coscienza trasmutabile", quella in cui l'uomo riconosce se stesso, e in una coscienza "intrasmutabile", quella in cui l'uomo riconosce il suo nuovo "signore", cioè appunto Dio. La coscienza è infelice perché percepisce se stessa come infinitamente distante dalla sede del suo valore, che è Dio, come coscienza intrasmutabile. Essa è infinitamente distante e scissa dal valore. Hegel riprende qui l'interpretazione che aveva dato negli *Scritti teologici giovanili* dell'Ebraismo, ma si suole attribuire questa figura al "cristianesimo medioevale", che per un protestante come lui, altro non è che il cattolicesimo stesso, sebbene Hegel stesso non formuli esplicitamente questa attribuzione. La coscienza infelice è il punto di scaturigine delle successive interpretazioni della religione come "alienazione", di cui la più prossima cronologicamente sarà quella di Feuerbach.

Dalla coscienza infelice, nel momento in cui essa si riconosce nel mondo di nuovo e riconosce che il mondo non le è estraneo, si

esce con la figura della *Ragione*: il mondo è razionale e la ragione è il perno di tutta la realtà; essa si riconosce nel mondo e diventa consapevole di essere tutta la realtà.

13.5. Il sistema e il posto della religione nel sistema.

La filosofia per Hegel deve esprimersi in un sistema, cioè in un tutto in cui vi è un rapporto necessario tra la totalità e le parti, sul modello di un organismo vivente. Solo così è possibile che essa sia scienza, sebbene una scienza ben diversa da tutte le altre. Scrive Hegel:

“La filosofia non ha il vantaggio di cui godono le altre scienze e che consiste nel poter *presupporre* come immediatamente dati dalla rappresentazione i propri oggetti, come già assunto il *metodo* della conoscenza nel suo inizio e processo ulteriore.

Certo, la filosofia ha i suoi oggetti in comune innanzitutto con la religione. Entrambe hanno infatti per oggetto la *Verità*, E precisamente la *Verità* nel senso più alto, cioè nel senso che Dio è la verità ed egli *soltanto* è la verità. Entrambe, inoltre, si occupano dell'ambito del Finito, della sfera *naturale* e dello *spirito umano*, della loro relazione reciproca e della relazione a Dio come il loro verità.

Dunque la filosofia può bene, anzi *deve* presupporre una certa *cognizione* dei suoi oggetti, come pure deve presupporre senz'altro un interesse non riguardi. Ciò avviene già per il fatto che la coscienza, sul piano temporale, si forma prima le *rappresentazioni* degli oggetti e poi i relativi *concetti*, tanto che lo spirito *pensante* procede al pensiero conoscitivo e alla comprensione concettuale solo *attraverso* le rappresentazioni e volgendosi *verso* esse.

Tuttavia, nella sfera della considerazione pensante, si annuncia subito l'esigenza di mostrare la *necessità* del contenuto del pensiero, cioè di *dimostrare* tanto l'Essere dei suoi oggetti, quanto anche le loro determinazioni. La cognizione preliminare di tali oggetti, quanto anche le loro determinazioni. La cognizione preliminare di tali oggetti appare allora insufficiente, e si rivela inammissibile fare o formulare *presupposti* e *asserzioni*. [...]

In generale la filosofia può essere innanzitutto definita come *considerazione pensante* degli oggetti.

Ora, se è vero (com'è certamente vero) che l'uomo si distingue dall'animale per il pensiero, allora tutto ciò che è umano è tale perché, e unicamente perché, viene attuato mediante il pensiero.” (*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, trad V. Cicero, Bompiani 2015, p. 91)

La filosofia ha lo stesso “oggetto” della religione, tuttavia deve presentarsi nella forma della scienza e tale forma è il sistema. Inoltre la filosofia è un sapere che “consuma i suoi presupposti”, ovvero mira ad esserne privo, riassorbendoli in sé e autogiustificandosi, in questo senso essa sarà un “sapere assoluto”.

“Il pensiero peculiare della conoscenza filosofica ha esso stesso bisogno di essere giustificato, tanto per riguardo alla sua Necessità, quanto anche alla sua capacità di conoscere gli oggetti assoluti.

Una tale intellesione giustificative, tuttavia, è anch'essa conoscenza filosofica, la quale rientra perciò solo *all'interno* della filosofia. Una spiegazione *preliminare* dovrebbe quindi essere una spiegazione a filosofica, e non potrebbe consistere alto se non in un tessuto di presupposti, asserzioni e raziocinii - cioè di affermazioni accidentali, davanti alle quali potrebbero esser asserite con eguale diritto le affermazioni opposte”. (*id.* p. 111).

La posizione del problema critico della conoscenza o anche il discorso sul metodo non sono forme di sapere “preliminari” rispetto alla filosofia, ma piuttosto sono già la filosofia: “L'esame della conoscenza, però, non può avvenire in altro modo se non *conoscendo*; esaminare un tale suddetto strumento [della conoscenza] non significa altro che conoscerlo. Ora voler conoscere *prima* che si conosca è altrettanto assurdo quanto il prudente proposito di quel tale *Scholasticus* che voleva *imparare a nuotare prima di gettarsi in acqua.*” (*ibidem*).

Ecco come Hegel descrive la necessità del sistema per la filosofia come scienza:

“Il pensiero libero e vero è, entro sé, *concreto*: esso è quindi *Idea*, e, nella sua intera Universalità, è l'*Idea*, cioè l'*Assoluto*.

Ora la Scienza del pensiero libero è essenzialmente *sistema*. Il Vero, infatti, nella sua *concretezza*, non è altro che dispiegamento entro sé, e ripresa e conservazione di sé nell'Unità: è, cioè, *Totalità*, e solo mediante la

differenziazione e determinazione delle proprie differenze esso può essere la Necessità di queste differenze e la Libertà del Tutto.

Un filosofare *senza sistema* non può essere scientifico. Un tale filosofare, a parte il fatto di esprimere di per sé un modo di sentire più che altro soggettivo, ha un contenuto accidentale.

Un contenuto ha la sua giustificazione unicamente come momento del Tutto; al di fuori della totalità, invece esso è un presupposto infondato oppure una certezza soggettiva. [...]

Ciascuna delle parti della filosofia è un Tutto filosofico, un circolo che si chiude entro se stesso. In ciascuno di tali circoli, l'Idea filosofica si trova in un determinatezza o elemento particolari.

Ora, il singolo circolo, essendo entro sé una totalità, infrange anche le barriere del suo elemento e fonda una sfera ulteriore.

Il Tutto si presenta pertanto come un circolo di circoli, ciascuno dei quali è un momento necessario: di conseguenza, il sistema dei loro elementi peculiari costituisce l'Idea totale, la quale si manifesta a un tempo in ogni singolo circolo". (*id.* p. 121)

La suddivisione del sistema hegeliano si articola come segue:

- 1) *Logica*, la scienza dell'Idea in sé e per sé.
- 2) La *Filosofia della Natura*, come la scienza dell'Idea nella sua Alterità.
- 3) La *Filosofia dello Spirito*, come l'Idea che ritorna entro sé a partire dalla propria Alterità.

La *Logica* studia l'idea come essa è in sé prima di farsi mondo: è lo studio della struttura ontologica fondamentale del mondo, della realtà, della natura. "È Dio come è in sé prima della creazione", dice anche Hegel. La *Filosofia della natura* studia l'idea nel suo esser natura, nel suo esteriorizzarsi e alienarsi nel mondo naturale e materiale, dove essa riconosce se stessa nella sua alterità e, perciò, diviene infine "spirito". Al termine della filosofia della natura, con la trattazione dell'organismo, sorge lo spirito; così scrive Hegel:

“La natura è quindi passata nella sua verità, nella soggettività del Concetto, la cui *oggettività* stessa è l'immediatezza rimossa della singolarità, è l'*universalità concreta*. In tal modo è posto il Concetto che ha come suo *Esserci* la realtà che gli corrisponde, cioè il Concetto che ha come Esserci il Concetto: lo *Spirito*”. (*id.*, p. 633).

La *Filosofia dello Spirito* rappresenta la conoscenza che lo spirito ha di se stesso e si sviluppa anch'essa in tre fasi:

1) Filosofia dello Spirito soggettivo: - Antropologia

- Fenomenologia

- Psicologia

2) Filosofia dello Spirito oggettivo: - Diritto

- Moralità

- Eticità

3) Filosofia dello Spirito assoluto: - Arte

- Religione

- Filosofia.

Nella filosofia dello spirito soggettivo, Hegel ricostruisce la forma della soggettività e, in particolare nel secondo momento, ripercorre le tappe esposte nella *Fenomenologia dello Spirito*, sebbene in maniera più schematica e concisa.

Nella Filosofia dello Spirito oggettivo, Hegel studia le forme “culturali” oggettive dello spirito, le istituzioni che nascono come prodotto non intenzionale della attività dell'uomo e restano come elementi oggettivi della sua vita, della sua storia, le “cose culturali”, per così dire. In senso ampio si potrebbe oggi dire che sono “spirito oggettivo”, cioè lo spirito come oggetto, come “cosa”, tutte le testimonianze di una vita allo Spirito che restano come tali e

sono, in un certo senso “mute” finché lo Spirito vivente non le “legga”. In questa ampia interpretazione, ad esempio, possono essere intesi come “spirito oggettivo”, i libri, le case, i ponti, le istituzioni, l’economia, il denaro, ma, infine, soprattutto, oggi diremmo “il linguaggio”.

Come si vede, invece, la Religione compare come momento dello Spirito Assoluto. Lo spirito assoluto è l’espressione suprema dello spirito stesso, in cui lo spirito esplica se stesso come libertà e conosce se stesso come libero in assoluto. Scrive Hegel:

“*L’Assoluto è lo Spirito*: questa è la suprema definizione dell’Assoluto.

Si può dire che la tendenza assoluta di ogni cultura e di ogni filosofia sia stata quella di trovare tale definizione e di comprendere concettualmente il suo senso compiuto. Ogni religione e ogni scienza hanno sempre sospinto verso questo punto, e solo a partire da questa spinta va compresa la storia del mondo.

La parola e la *rappresentazione* dello Spirito è stata trovata presto, e il contenuto della religione cristiana è far conoscere Dio come Spirito. Il compito della Filosofia consiste nel cogliere ciò che qui è *dato* alla rappresentazione, e che *in sé* è l’Essenza, nel suo proprio elemento, cioè nel Concetto. Questo compito non è risolto veramente e immanente se non quando il Concetto e la Libertà sono l’oggetto e l’anima della Filosofia.

(§385) Nel suo sviluppo lo Spirito è:

1. nella forma della *Relazione a se stesso*; al suo interno, esso assiste al divenire della totalità *idealizzata* dall’idea, vale a dire: il suo Concetto diviene per esso, e il suo Essere consiste nell’esser-presso-sé, cioè nell’essere-libero: questo è lo *Spirito soggettivo*;
2. nella forma della *Realità* come di un *mondo* che lo Spirito deve produrre e produce, nel quale la Libertà è come Necessità data; questo è lo *Spirito oggettivo*;
3. *nell’Unità, essente-in-sé-e-per-sé* ed eternamente produttore, dell’Oggettività dello Spirito e della sua Idealità o Concetto: qui lo Spirito è nella sua Verità assoluta, è *lo Spirito assoluto*.” (*id.* pp. 642-643)

La religione cristiana è la “religione assoluta” poiché in essa per la prima volta nella storia e compiutamente è emersa la verità dell’Assoluto come Spirito. Senza il Cristianesimo non sarebbe

stata possibile la filosofia hegeliana e tale filosofia è profondamente intrecciata con la teologia e la dogmatica del Cristianesimo. Solo che Hegel, da filosofo, tenta di leggere il Cristianesimo a partire da una prospettiva immanente, come se il minore dei “cerchi concentrici” - la ragione - di Kant si fosse ampliato fino ad abbracciarne la totalità - la rivelazione -, senza però scalfire minimamente la sua verità teologica e la sua prassi liturgica, ma semplicemente mostrandone il “senso totale” dal punto di vista “immanente” della filosofia stessa.

Sul rapporto Religione-Filosofia, che è uno dei punti problematici della filosofia hegeliana nonché uno dei suoi punti di scaturigine e, al contempo, uno dei problemi che il suo pensiero consegnerà ai posteri e su cui egli è stato molto frainteso, vale la pena di leggere l'Excursus che egli pone alla fine della trattazione della Religione nella Filosofia dello Spirito assoluto:

“Il contenuto della Filosofia è lo stesso di quello della Religione. - Il punto veramente e unicamente importante è la differenza tra le forme del pensiero speculativo, da un lato, e le forme della rappresentazione e dell'intelletto riflettente, dall'altro.

Ora, è l'intero corso della Filosofia, e della Logica in particolare, a fornire non soltanto la conoscenza di questa differenza, ma anche a valutare, o meglio, ad aver lasciato sviluppare e orientare la natura della differenza in queste categorie. Solo sul fondamento di questa conoscenza delle forme è possibile giungere alla convinzione vera riguardo all'oggetto in questione, cioè alla convinzione che il contenuto della Filosofia è lo stesso di quello della Religione - a prescindere dall'ulteriore contenuto della natura esterna e dello spirito finito, perché esso non rientra nell'ambito della Religione.

La Religione è la Verità *per tutti gli uomini*, e la fede riposa sulla *testimonianza dello Spirito*, il quale, in quanto testimoniante, è lo Spirito nell'uomo” (*id.* p. 919-921).

Dunque se il contenuto di Arte, Religione e Filosofia è il medesimo, ciò che cambia è la “forma” in cui si esprime tale contenuto. Il

contenuto è lo Spirito come Assoluto, ma la forma cambia e nei primi due casi non appare del tutto perfettamente adeguata al contenuto: nell'Arte la forma è la rappresentazione sensibile, nella Religione la rappresentazione narrativa, il racconto. Solo nella Filosofia lo Spirito conosce se stesso nella forma adeguata e perfetta, scientifica, del Sapere Assoluto, in cui esso è divenuto perfettamente trasparente a se stesso e, perciò, assoluta libertà e sapere di questa libertà.

La questione del rapporto tra Religione e Filosofia in Hegel deve poter restare una questione aperta, a mio avviso, e non immediatamente riducibile alla classica idea a per cui in Hegel la Filosofia finisce per "fagocitare" la religione. Se, da un lato, appare abbastanza evidente come la prospettiva globale del pensiero di Hegel sia una prospettiva di tipo "immanentistico" - se con questo termine si intende una filosofia che voglia essere priva di presupposti esterni a sé e, perciò, "autofondativa" (oggi diremmo "non-metafisica"), e, inoltre, una prospettiva di questo tipo è ritenuta l'unica possibile al pensiero filosofico dal punto di vista di Hegel, cioè da un punto di vista che "tutto vuole comprendere e tutto spiegare" - dall'altro, però Hegel non mira alla soppressione effettiva e reale della religione dal mondo dell'uomo, perché, anzi l'Arte e la Religione sono insopprimibili e hanno un grande vantaggio comunicativo rispetto alla filosofia: esse comunicano effettivamente la verità e possono raggiungere pressoché tutti gli esseri umani e, perciò, sono le uniche forme "culturali" (dello Spirito) in cui tutti gli esseri umano possono fare in qualche modo compiuta esperienza dell'Assoluto come Spirito, che è anche la

verità della filosofia. Sè vero, da un lato, che la filosofia ha una sua priorità dal punto di vista “conoscitivo”, e pure vero, dall’altro lato, che le altre due forme dello spirito assoluto, arte e religione, hanno una priorità “comunicativa”: possono raggiungere un maggior numero di persone e non “parlano” solo alla “mente”, ma a tutto l’uomo.

13.6. Destra e Sinistra hegeliana.

Gli hegeliani, dopo la morte di Hegel, si suddivisero in una “destra”, che ne interpretava il pensiero in senso conservatore, e una “sinistra”, che ne interpretava il pensiero in senso “rivoluzionario”. I punti problematici introno ai quali si verificò sono essenzialmente due e interconnessi tra loro: la politica e la religione. Per riassumere in breve la differenza conviene fare riferimento a una celebre frase di Hegel, che in un certo senso, ne riassume il pensiero:

*“Was vernünftig ist, das ist wirklich;
und was wirklich ist, das ist vernünftig”. (id, p. 101)*

“Ciò che è razionale è reale e ciò che è reale è razionale”. Questa frase è vera per Hegel solo se è intesa nel suo senso globale, cioè presa nella sua interezza e si intende il verbo “essere” nel senso della “proposizione speculativa” come “divenire. Allora essa significa che “Il reale diventa razionale nella misura in cui la ragione diventa reale e viceversa”. Essa indica una precisa Filosofia della Storia intesa come realizzarsi della ragione e razionalizzarsi della realtà. Ed è questa in sintesi la visione della

storia di Hegel. Se invece si separano le due frasi, avremo una prima parte, in cui si dice che “il razionale è reale” che individua l’interpretazione della “sinistra hegeliana” in senso politico critico e rivoluzionario: se il razionale è la reale la realtà dovrà essere razionale e corrispondergli, se non lo è va cambiata. Mentre la seconda parte, in cui si dice che “Il reale è razionale”, che individua una interpretazione perfettamente reazionaria e conservatrice che giustifica sempre e comunque lo *status quo* e l’esistente, che in quanto tale è “voluto dalla ragione”, intesa a mo’ di “laica provvidenza”.

Sulla Religione poi la destra riteneva che la Hegel non avesse fatto altro che dare la dimostrazione filosofica della verità del Cristianesimo giustificandolo pienamente. Mentre la sinistra riteneva che Hegel avesse dissolto la religione nella filosofia, rendendola di fatto inutile e superata una volta per tutte. Così Marx:

“I Vecchi hegeliani [la destra] avevano *compreso* qualsiasi cosa, non appena l’avevano ricondotta ad una categoria logica hegeliana. I Giovani hegeliani [la sinistra] *criticarono* qualsiasi cosa scoprendo in essa idee religiose e definendola teologica. I Giovani hegeliani concordano con i Vecchi hegeliani in quanto credono al predominio della religione, dei concetti, dell’universale nel mondo esistente; solo che gli uni combattono quel predominio come usurpazione, mentre gli altri lo esaltano come legittimo”. (*Ideologia tedesca*, in *La concezione materialistica della storia*, cui F. Codino, Roma 1959 p. 33).

La distinzione tra “destra” e “sinistra” hegeliana si deve a **David Friedrich Strauß** (1808 - 1874), la cui opera più famosa fu la *Vita di Gesù* (1835), con cui in un certo senso prende avvio la c.d. *Lebenjesu Forshung*, la ricerca sul “Gesù storico”. In quest’opera Strauß nega ogni fondamento storico ai vangeli e attribuisce alla

narrazione evangelica il valore di un “mito”, cioè di un racconto la cui verità deve essere trovata più nella sfera simbolica che in quella storica. Tale verità simbolica consiste per Strauß nell’idea dell’incarnazione di Dio, che però non va intesa come realizzatasi una volta per tutte nel singolo uomo “Gesù”, ma come il senso della storia stessa: Dio si incarna nell’umanità, cioè in definitiva l’umanità è Dio nel suo “farsi”, nel suo “divenire Dio”.

13.7. Ludwig Feuerbach (1808-1872): Interpretazione filosofica del Cristianesimo: riduzione della Teologia ad antropologia.

Opere fondamentali: - *Per la critica della filosofia hegeliana (1839)*

- *L’essenza del Cristianesimo (1841)*

- *Principi della filosofia dell’avvenire (1843)*

Nella prima opera del 1839, Feuerbach produce una serrata critica della filosofia hegeliana, intesa come una forma di idealismo assoluto che inverte i termini della realtà, anticipando quello che dirà poco tempo dopo Marx: “ciò che Hegel ha fatto camminare sulla testa, lo vogliamo far tornare a camminare sui piedi”. La filosofia di Hegel rappresenta quindi una inversione della realtà, dando l’idea che ciò che conta nella storia sono appunto le idee, mentre è necessario tornare alle condizioni materiali della vita umana. È necessario perciò tornare a una dialettica che sia un dialogo con gli altri uomini e con il mondo dell’esperienza, e non un “monologo dello spirito con se stesso”, come appare essere a Feuerbach la dialettica hegeliana.

La seconda opera è quella per cui Feuerbach si è meritato un posto nella opera *La teologia protestante del XIX secolo (1946)* di Karl Barth. La tesi di Feuerbach, di matrice in verità schiettamente hegeliana, è che il segreto della teologia altro non sia che l'antropologia stessa, ovvero, l'uomo proietta se stesso nel concetto di Dio, ipostatizzandolo e perciò alienando a vantaggio del concetto di Dio i suoi attributi positivi, privandosene. Scrive Feuerbach:

“La coscienza che l'uomo ha di Dio è l'autocoscienza dell'uomo, la conoscenza che l'uomo ha di Dio è l'auto-conoscenza dell'uomo. [...] La religione, per lo meno quella cristiana, è il *rapporto dell'uomo a se stesso*, o meglio: alla *sua essenza*, ma il rapporto alla sua essenza con *ad un'essenza aliena*. *L'essenza divina non è altro che l'essenza umana*, o meglio: *l'essenza dell'uomo*, astratta dai limiti dell'uomo individuale, ossia reale e corporale, oggettivata, ossia *ittita e venerata come un'essenza aliena, distinta da lui, a sé stante* - tutti gli attributi dell'essenza divina sono perciò attributi dell'essenza umana” (*L'essenza del Cristianesimo*, pp. 14 -15)

Quindi Dio non è altro che l'ipostatizzazione - cioè la trasformazione in sostanza sussistente, in “persona” - della propria immagine perfetta proiettata in un essere che si presenta come “totalmente altro” dall'uomo e che si è appropriato, perciò, di tutte le caratteristiche positive dell'umanità stessa, astratte dai limiti entro i quali il singolo ne può fare esperienza. Ma vi è di più, il fatto di privarsi di questi attributi, in un vero e proprio processo di alienazione, priva l'uomo della consapevolezza di ciò che egli potrebbe essere e potrebbe fare, riappropriandosi di quelli attributi:

“Per arricchire Dio, l'uomo deve impoverirsi; affinché Dio sia tutto, l'uomo deve essere nulla. [...]. L'uomo - questo è il segreto della religione - oggettiva la propria essenza e poi si fa per converso oggetto di questa essenza oggettivata, trasformata in soggetto, in una persona; egli pensa se stesso, è oggetto di se stesso, ma come *oggetto di un oggetto*, di un'essenza *aliena*”.
(*id.*)

Nell'opera del 1843, Feuerbach delinea la filosofia dell'avvenire, come filosofia del rapporto concreto io-tu, in cui ribaltando il principio plautiano assunto da Hobbes come dato antropologico fondamentale (*Homo homini lupus*) dichiara "*Homo homini Deus*".

Scriva Feuerbach:

"La nuova filosofia poggia sulla verità dell'amore, sulla verità del sentimento. Nell'amore, nel sentimento in genere, ognuno riconosce la verità della nuova filosofia. La nuova filosofia, considerata nel rapporto in cui è col suo principio, non è che l'essenza del sentimento innalzata alla coscienza: non fa che affermare nella ragione e con la ragione ciò che ogni uomo (a patto di essere un uomo reale) riconosce nel cuore. È il cuore elevato l'intendimento. Il cuore non vuole oggetti ed enti metafisici o teologici: vuole oggetti ed esseri reali, sensibili. [...]

Anche l'idealismo ha ragione di cercare nell'uomo l'origine delle idee: ma ha torto quando le vuole dedurre dall'uomo isolato, fissato come essere esistente per sé, come anima, in una parola, quando lo vuole dedurre dall'io privo del Tu dato sensibilmente. Solo dalla comunicazione, dalla conversazione dell'uomo con l'uomo nascono le idee. Non da soli ma in due giungiamo ai concetti e alla ragione in genere. Per generare l'uomo occorrono due esseri umani: l'uomo spirituale come l'uomo fisico. La comunità dell'uomo con l'uomo è il principio e il primo criterio della verità e dell'universalità. Anche la certezza dell'esistenza delle cose esterne a me mi è data attraverso la certezza dell'esistenza di un altro uomo esterno a me. Dubito di ciò che vedo da solo: è certo soltanto ciò che anche l'altro vede. [...]

Il singolo uomo per sé non possiede l'essenza dell'uomo, né come essenza morale né come essenza pensante. L'essenza dell'uomo è contenuta solo nella comunità, nell'unità dell'uomo con l'uomo, unità che poggia soltanto sulla differenza dell'io e del Tu. [...]

La solitudine è finitezza e limite, la comunità è libertà e infinito. L'uomo per sé è un uomo (in senso corrente). L'uomo con l'uomo, l'unità dell'io e del Tu, è Dio. [...]

Il filosofo assoluto diceva o almeno pensava di se stesso, naturalmente come pensatore e non come uomo: la verità sono io, come *lo stato sono io* del monarca assoluto e *l'essere sono io* del Dio assoluto. Il filosofo umano dice invece: anche nel pensiero, anche come filosofo, sono un uomo unito agli altri uomini. [...]

La vera dialettica non è un monologo intimo del pensatore solitario, ma il logo tra l'io e il Tu". (*Principi della filosofia dell'avvenire*, trad. P. Menzio, in H Arvon, Feuerbach, Roma 1972, pp. 49-52 *passim*).

Affermazioni come queste hanno fatto vedere in Feuerbach uno dei “precursori” della Filosofia dialogica di Martin Buber.

13.8. Karl Marx (1818 - 1883): la religione come “sintomo” di alienazione nella società capitalistica.

Opere fondamentali: - *Manoscritti economico-filosofici (postumi 1932)*

- *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel (1844)*

- *Tesi su Feuerbach (1845)*

- *Il manifesto del partito comunista (1848)*

- *Il Capitale (1867 - 1894)*

13.8.1. La critica a Feuerbach e la questione della religione.

La “cifra” generale sotto cui si può interpretare il pensiero di Marx può essere reperita nella famosa undicesima tesi su Feuerbach:

“I filosofi hanno soltanto diversamente *interpretato* il mondo: si tratta di *trasformarlo*.”

La filosofia deve diventare forza di trasformazione della realtà, forza politica. Non può più limitarsi a essere “Teoria” e “Scienza”, deve divenire “prassi” rivoluzionaria, una forza in grado di trasformare il mondo. In Marx vi è un singolare intreccio tra teoria

e prassi, tra filosofia e politica, all'interno del quale si colloca anche la considerazione della religione come "analgesico" (oppio), in un mondo che produce sofferenza negli uomini. La prassi ha una priorità sulla teoria, poiché la teoria non ha il potere di cambiare il mondo. La teoria "serve" alla prassi e alla politica.

Nell'articolo intitolato *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel*, del 1844, si trova la famosa frase marxiana che definisce la religione come "oppio dei popoli". Tuttavia essa si trova in contesto assai più ricco di quanto si crede. Marx riprende l'interpretazione di Feurbach della religione come "alienazione", ma ne mostra la radicale insufficienza: la religione non è la causa della malattia, la situazione di infelicità dell'uomo, ma ne è piuttosto il sintomo. Per rimuovere quella infelicità è necessario rimuovere le cause, altrimenti non si uscirebbe da una cura esclusivamente sintomatica e perciò inefficace e al limite analoga all'effetto "placebo" stesso di cui è accusata la religione. Scrive Marx:

"La miseria *religiosa* è insieme l'*espressione della miseria reale* e la *protesta* contro la miseria reale. La religione è il sospiro della creatura oppressa, il sentimento di un mondo senza cuore, così come è lo spirito di una condizione senza spirito. Essa è l'*oppio* del popolo.

Eliminare la religione in quanto *illusoria* felicità del popolo vuol dire esigerne la felicità *reale*. L'esigenza di abbandonare le illusioni sulla sua condizione è *l'esigenza di abbandonare una condizione che ha bisogno di illusioni*. La critica della religione, dunque, è, in *germe*, la *critica della valle di lacrime*, di cui la religione è l'*aureola*. [...]

È dunque, *compito della storia*, una volta scomparso l'*al di là della verità*, quello di ristabilire la *verità dell'al di qua*. E innanzitutto è *compito della filosofia*, la quale sta al servizio della storia, una volta smascherata la *figura sacra* dell'autoestranazione umana, smascherare l'autoestranazione *nelle sue figure profane*. La critica del cielo si trasforma così nella critica della terra, la *critica della religione* nella *critica del diritto*, la *critica della teologia* nella *critica della politica*. (*Per la Critica della filosofia del diritto di Hegel*, in *Opere*, vol. III, Roma 1976, pp. 190-191).

La religione è dunque il sintomo di un disagio più profondo, le cui radici stanno nella condizione effettiva dell'uomo in questa forma socio-economica che Marx denominerà "Capitalismo". La religione biblica ebraico-cristiana, come sarà notato da filosofi marxisti posteriori (Cf. ad esempio: Ernest Bloch, *Ateismo nel Cristianesimo*, 1968) contiene un potenziale "rivoluzionario", specialmente in un filone che va dai profeti fino a Gesù stesso, che però è stato sopraffatto dalla sua funzione "analgesica" più funzionale alle varie società degli oppressi e degli oppressori, succedutesi nella storia: distogliendo l'attenzione degli oppressi dall'al di qua e proiettando la loro riscossa nell'al di là essa consolida in realtà lo status quo dell'oppressione, eliminando le spinte rivoluzionarie che pure nella Bibbia non mancano.

14. Søren Kierkegaard (1813-1855): una interpretazione anti-hegeliana del Cristianesimo.

Opere fondamentali: - *Il concetto dell'ironia* (1840)

- *Enten Eller* (1843)

- *Timore e tremore* (1843)

- *Briciole di filosofia* (1844)

- *Postila conclusiva non scientifica* (1846).

14.1. Le opere degli “pseudonimi”. Comunicazione indiretta. Cristianesimo vs Cristianità.

La maggior parte delle opere di Kierkegaard non sono state pubblicate a suo nome, ma sotto “pseudonimi”. Il motivo di questa, che è una vera e propria strategia comunicativa, consiste nel fatto che parlare di Cristianesimo nell'epoca della Cristianità è operazione necessariamente condannata al fraintendimento e al fallimento. Infatti, scrive Kierkegaard:

“La Cristianità ha abolito il Cristianesimo senz'accorgersene. La conseguenza è che se bisogna fare qualcosa, bisogna cercare un'altra volta d'introdurre il cristianesimo nella cristianità” (*Esercizio del Cristianesimo*, trad. C. Fabro, Firenze 1972, p. 709).

La Cristianità è il prodotto della conciliazione dell'inconciliabile, della sintesi hegeliana tra Dio e mondo, che rende “vana la croce di Cristo”. La conciliazione degli opposti, tipica della dialettica hegeliana, svuota di senso il paradosso dell'incarnazione di Dio in Gesù Cristo e soprattutto della sua morte di croce. La figura emblematica della Cristianità è il “pastore o il vescovo luterano”, ben paffuto, con la sua casa e la sua famiglia, il quale vive come

un qualunque altro “funzionario” del suo stipendio di stato; quando egli parla di “croce” o di “resurrezione” parla di altro rispetto alla loro verità che è in sé paradossale e scandalosa, esponendo necessariamente queste realtà al fraintendimento e impedendo di fatto al resto degli uomini di accedere ad esse in modo corretto. Appare quindi necessario a Kierkegaard operare una “decostruzione” della Cristianità dal suo interno per poter, solo in un secondo momento, comunicare direttamente di nuovo la verità paradossale del Cristianesimo in maniera autentica. In questa prima fase, il cristianesimo è comunicato in maniera indiretta, come forza critica, che in modo simile alla ironia socratica, “desolidifica” e “smonta” le certezze della Cristianità. Scrive Kierkegaard:

“Ahimè, ma quando si è nati nella cristianità e specialmente nel Protestantismo, e specialmente in Danimarca...quando, fin da bambini, si è stregati con l’immaginazione che si è cristiani; quando, fin dalla tenera età si è infarciti di tutti quegli imbrogli che trasformano il Cristianesimo in ottimismo; quando si vive in un cosiddetto ‘stato cristiano’, in una società che in tutti i modi cerca di consolarsi nell’immaginazione di essere cristiana, fino a ricorrere alle pene civili per costringere ad essere cristiani: allora senza dubbio è immensamente difficile diventare cristiani!” (*Diario*, pensiero 3962, Trad. C. Fabro).

Come Socrate, e anche in certo modo anche Gesù stesso, Kierkegaard vuole essere “il tafano” della Cristianità. A questa impresa sono dedicate tutte le opere pseudonime, che, tra l’altro, tessono un serrato dialogo tra loro e i loro “autori fittizi”.

6.1.2. “La verità è la soggettività”: la fede e la critica a Hegel.

La verità non è il risultato di una ricerca oggettiva, che come tale rincorrerebbe solo “asintoticamente” il suo oggetto all’infinito senza

mai poterlo possedere, ma è il risultato di una rischiosa decisione del soggetto per la verità. Questo discorso si attaglia in particolare alla verità del Cristianesimo: non c'è né ci potrà mai essere una dimostrazione storica e/o "scientifica" e, perciò, comunque "oggettiva" della sua verità, come invece ha preteso di fare Hegel nel suo sistema. Sia il singolo esistente, da un lato, sia la verità del cristianesimo restano fuori dall'orizzonte della oggettività. Il sapere storico, per altro, è sempre approssimativo e rivedibile, un sapere valido "fino a prova contraria", per dire così. La verità nasce dalla decisione rischiosa per il significato, che nella sostanza equivale alla fede. La libertà del singolo è inaggirabile. Scrive Kierkegaard:

"Sia che si finisca la verità in un modo più empirico come la conformità del pensiero con l'essere, oppure in un modo più idealistico come l'accordo dell'essere col pensiero, quel che vale in ogni caso è che si deve badare a ciò che si intende con "essere" e nello stesso tempo badare se lo spirito umano conoscente non venga per burla ridotto a qualcosa di indeterminato, che non diventi fantasticamente qualcosa che nessun uomo *esistente* mai è stato né può essere. [...]

Se con "essere", nelle due definizioni indicate, s'intende l'essere empirico, allora la verità per suo conto è trasformata in un *desideratur* e tutto è posto nel divenire, poiché l'oggetto empirico non è compiuto e lo spirito conoscente esistente è anch'esso in divenire, e così la verità è un approssimare, il cui cominciamento non può essere posto in modo assoluto, precisamente perché manca la conclusione la quale ha forza retroattiva. Invece ogni cominciamento (ne caso che non sia, per il fatto di *non* esserne coscienti, un arbitrio) quando *sia fatto*, non avviene in forza del pensiero immanente, ma *si fa* in virtù di una risoluzione, essenzialmente in forza della fede. Che ogni spirito esistente sia un esistente e che ogni uomo sia un siffatto per sé esistente, non lo ripeterò mai abbastanza: perché il fatto che lo si è fantasticamente perduto di vista è causa di molta confusione". (*Postilla conclusiva non scientifica alle Briciole di filosofia*, in *Opere*, vol II, trad. C. Fabro, Casale Monferrato 1995, pp. 315 -316).

La verità non appartiene alla sfera empirica, dove vige il principio della infinita "approssimazione". In un certo senso qui Kierkegaard si mostra in sintonia con l'idea della "impossibilità dell'induzione

completa”, di cui parlerà Popper nel XX secolo, ma che è già operativa nella necessità di fondare la scienza su un “*a priori*”, sulla “struttura dell’umana ragione”, come fa Kant, in risposta alle considerazioni di Hume sullo statuto epistemologico del nesso di causalità. D’altra parte la verità non è neanche il possesso di un soggetto assoluto, quale è pensato nell’idealismo hegeliano, semplicemente perché un simile “Spirito assoluto” non “esiste”, non ha l’esistenza. Ciò che “esiste” in senso proprio è solo il singolo spirito finito, dal cui punto di vista la sola verità “infinitamente interessante”, a cui il singolo esistente si “appassiona”, in quanto in essa “ne va di se stesso”, è quella circa la sua sorte in rapporto alla morte:

“Ma questo, che *io* muoio, non è affatto per me qualcosa di in generale; lo sarà per gli altri. L’*io* non è affatto per me qualcosa in generale; forse lo sarà per gli altri [...].

Poi io dovrei chiedere se in generale si può dare qualche rappresentazione della morte, se essa si può anticipare, e se *anticipando* la si può sperimentare in una rappresentazione ovvero se essa sia soltanto quando realmente è; e quindi, poiché il suo essere reale è un non-essere, se essa sia soltanto quando non è. [...]

Ma se il nostro compito è il diventare soggettivo, il pensiero della morte non è per il soggetto singolo un qualcosa in generale, ma è un’azione, perché è in questo che consiste precisamente lo sviluppo della soggettività, nell’elaborare se stessi operando nel pensiero che si ha circa la propria esistenza, cioè nel pensare effettivamente l’oggetto di questo pensiero realizzandolo, e quindi no nel pensare a ogni momento “ora tu devi badarci a ogni momento”, ma badarci davvero a ogni momento. (*id*, p. 291 - 293).

La cosa si vede naturalmente anche dal punto di vista “opposto”, per così dire, della passione infinita del singolo per l’immortalità.

Scrive Kierkegaard:

“L’immortalità non si può dimostrare in modo sistematico. L’errore non sta nelle dimostrazioni, ma nel non voler comprendere che tutto il problema dal punto di vista sistematico è un controsenso: così, invece di cercare nuove

dimostrazioni, bisognerebbe piuttosto cercare di diventare un po' soggettivi. L'immortalità è l'interesse più appassionato della soggettività: precisamente nell'interesse sta la dimostrazione: quando, del tutto logicamente dal punto di vista del sistema, si astrae sistematicamente da esso, Dio sa cos'è allora l'immortalità, oppure cosa significhi volerla dimostrare, o che idea fissa sia quella di continuare a occuparsene. [...]

La situazione è semplicissima, vale a dire che il soggetto esistente non pone mai il problema dell'immortalità in generale, poiché un siffatto fantasma non esiste, ma quello della sua immortalità: egli fa la questione della propria immortalità, di ciò che significa diventare immortale, se egli può fare qualcosa per diventarlo o se diventa senz'altro, o se non lo è ma può diventarlo". (*id*, pp. 298 - 299).

Il singolo esistente è quindi infinitamente interessato alla sua sorte eterna o, si può dire anche al problema della sua relazione con la morte, oppure si può dire anche che è un "pensatore soggettivo" infinitamente interessato alla sua esistenza, poiché in essa ne va di se stesso. l'identità di pensiero ed essere, di finito e infinito non è attingibile dalla speculazione filosofica, che al suo posto produce una "chimera", una fantasia irreali di questa unione, come accade nell'idealismo hegeliano. Tuttavia tale unione è possibile per il singolo come passione nell'attimo [*Augenblick*]:

"L'io=lo è un punto matematico che non esiste. [...] Non è che a momenti che il singolo individuo esistente può trovarsi nell'unità di finito e infinito, che trascende l'esistere. Questo momento è l'istante della passione. La speculazione moderna ha fatto di tutto perché l'individuo possa oggettivamente uscire da se stesso, ma questo non è una cosa realizzabile; l'esistenza lo impedisce. [...]. Ma la speculazione moderna scribacchina si occupa poco della passione; eppure per un esistente la passione è precisamente il culmine dell'esistenza - e noi, è chiaro, siamo esistenti". (*id*, p. 324)

E ancora:

"Il culmine dell'interiorità in un soggetto esistente è la passione, alla passione corrisponde la verità come paradosso, e il fatto che la verità diventa paradosso è precisamente fondato nel suo rapporto al soggetto esistente. Così l'un termine corrisponde all'altro. Se ci si dimentica di essere un soggetto esistente, la passione se ne va, la verità non diventa per compenso

qualcosa di paradossale, ma il soggetto conoscente, da uomo che era, diventa un'entità fantastica e la verità un oggetto fantastico per questo conoscere". (*ibidem*).

Un sistema dell'esistenza non si può dare.

"Oggettivamente si parla soltanto della cosa, soggettivamente si parla del soggetto ed ella soggettività: qui per l'appunto è la soggettività che è la cosa. Si deve sempre mantenere questo, che il problema soggettivo non tratti di qualcosa su qualcosa, ma è la soggettività stessa. Infatti, poiché il problema è la decisione, e ogni decisione consiste nella soggettività, si tratta allora di far piazza pulita eliminando ogni traccia di un "qualche cosa"; perché nello stesso tempo la soggettività tenterebbe di scrollarsi di dosso un po' del dolore e della crisi della decisione, cioè di rendere il problema un po' oggettivo. [...]. Il cristianesimo vuole offrire al singolo una salvezza eterna, un bene che non si può affettare in grandi porzioni, ma è dato soltanto a uno per volta. Se esso assume che la soggettività, come possibilità di appropriazione, è la possibilità di accettare questo bene, non accetta però che la soggettività sia senz'altro bell'e fatta, ch'essa possa senz'altro avere un'idea dell'importanza di questo bene. Questo sviluppo o elaborazione della soggettività, questa sua concentrazione infinita in se stessa di fronte alla rappresentazione del bene supremo dell'infinità, una felicità eterna, è la possibilità sviluppatasi dal prima possibilità della soggettività. Così il cristianesimo protesta contro ogni oggettività; esso vuole che il soggetto si preoccupi infinitamente di se stesso. Ciò di cui il cristianesimo si occupa è la soggettività; è in questo anzitutto la verità del cristianesimo, se in generale c'è verità, oggettivamente essa non esiste. Se essa non esiste che in un unico soggetto, essa non esiste che in lui, e c'è maggior gioia in cielo per quest'uno (Lc 15,7) che non per la storia universale e il sistema, i quali, come forze oggettive non sono commensurabili per la realtà cristiana" (*id*, p. 250).

La soggettività individuale esistente - il singolo - si trova di fronte alla necessità di decidersi per la verità del cristianesimo, in una decisione in cui ne va di se stessa e della sua felicità infinita ed eterna. Nessuno sistema della filosofia può sollevare l'uomo dalle necessità di questa decisione dimostrando oggettivamente la verità del cristianesimo, in maniera "scientifica", come aveva altresì preteso di fare la filosofia hegeliana.

La soggettività è la verità e consiste nella decisione del singolo per la verità come paradosso passione per la propria infinita felicità; in definitiva ciò corrisponde alla fede:

“Se la soggettività, l’interiorità è la verità, allora la verità determinata oggettivamente è il paradosso, e il fatto che la verità determinata oggettivamente è il paradosso mostra precisamente che la soggettività è la verità, poiché l’oggettività respinge; e la respinta dell’oggettività ovvero l’espressione per la respinta dell’oggettività è la tensione e la misura dell’interiorità. Il paradosso è l’incertezza oggettiva, ch’è l’espressione per la passione dell’interiorità, la quale è per l’appunto la verità. La verità eterna, essenziale, cioè quella che si rapporta essenzialmente a un esistente per quel che riguarda essenzialmente l’esistere (ogni altro sapere è, dal punto di vista socratico, accidentale; il suo grado e il suo ambito, indifferenti) è il paradosso. Però la verità eterna essenziale in se stessa non è affatto il paradosso, ma lo è col rapportarsi all’esistente. L’ignoranza socratica è l’espressione dell’incertezza oggettiva, l’interiorità dell’esistente è la verità”.

Ma questo rapportarsi dell’esistente con la verità eterna come paradosso è rischioso ed è il fondamento della fede religiosa: Se la verità eterna si rapporta a un esistente, essa diventa il paradosso. Il paradosso respinge con la sua incertezza e ignoranza oggettiva nell’interiorità dell’esistente. Ma poiché il paradosso non è in se stesso il paradosso, l’urto non è abbastanza interiore, poiché senza rischio non c’è fede; più c’è rischio più c’è fede; più c’è sicurezza oggettiva e meno ci sarà interiorità (perché l’interiorità è precisamente la soggettività); minore è la sicurezza oggettiva e più profonda è l’interiorità possibile. La verità è dunque per Kierkegaard *“l’incertezza oggettiva mantenuta nell’appropriazione della più appassionata interiorità, e questa è la verità più alta che ci sia per un esistente”*. Ma essa corrisponde alla fede:

“Ma la determinazione ora data della verità è una descrizione della fede. Senza rischio non c’è fede. La fede è precisamente la contraddizione tra la

passione infinita dell'interiorità e l'incertezza oggettiva. Se posso cogliere Dio oggettivamente allora io non credo; ma perché non lo posso, perciò devo credere. E se voglio conservarmi nella fede, io devo sempre badare di mantenere l'incertezza oggettiva, che io mi trovi nell'incertezza oggettiva "a 70000 piedi di profondità" e tuttavia credo". (*id*, p. 331)

14.2. Il problema di Lessing

"Zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von notwendigen Vernunftwahrheiten nie werden. (Lessing, Über den Beweis des Geistes und der Kraft, 1777).

"Casuali verità storiche non possono mai diventare la prova di verità necessarie". La riflessione kierkegaardiana su questa celebre frase di Lessing conduce direttamente nel cuore del paradosso del cristianesimo. Egli la interpreta in prima approssimazione così: "È mai possibile costruire una salvezza eterna sopra un fatto storico?" (*id*, p. 214). Secondo Kierkegaard, Lessing critica "il metodo di arrivare alla qualità mediante la quantità" (che è un chiaro richiamo critico a Hegel). Egli oppugna il passaggio diretto dalla credibilità storica alla salvezza eterna. Può apparire strano a prima vista, ma qui appare un evidente parallelo con il principio epistemologico della "impossibilità dell'induzione completa", che sarà messo a tema da Popper nel 900 (vedi sopra): come dalla enumerazione osservativa di un numero enorme di casi simili non può derivare una teoria universale incontrovertibile, così da una serie di fatti storici, pure veri ma contingenti (casuali [*zufällige*]), non può derivare una verità metafisica su Dio né, questo dice Kierkegaard in particolare interpretando Lessing, una salvezza eterna. Dice Kierkegaard: "È sempre il passaggio, il

passaggio diretto da ciò che è degno di fede storicamente alla decisione eterna, che Lessing combatte”. (*id*, p. 217). Lessing definisce questo passaggio dalle verità storiche al piano delle verità metafisiche una μετάβασις εἰς ἄλλο γένος, un salto qualitativo, usando poi la metafora del “fossato da saltare”. Ma il “salto, dice Kierkegaard, è la categoria della decisione” (p. 220). Per Kierkegaard il rapporto con la verità del cristianesimo sta nella categoria del salto della fede, del “salto mortale” della ragione, come dirà poi Jacobi. Ma nel problema di Lessing c’è anche la recisione della possibilità di ogni legame tra l’economia e la teologia, cioè tra l’evento cristologico e la teologia trinitaria, o meglio, tra la trinità economica - che si rivela nella storia - e la trinità immanente - come è in se stessa nell’eternità. Ma questo aspetto del problema, sebbene non gli sfugga, non costituisce il punto focale dell’interesse di Kierkegaard per Lessing.

14.3. Gli stadi sul cammino della vita

Il singolo può vivere la sua esistenza in tre modalità diverse, a seconda di come si relaziona alle sue possibilità, cioè di come dice di se stesso: la modalità “estetica” trova il suo “tipo” nella figura del seduttore “Don Giovanni”; la modalità “etica” nell’assessore Guglielmo e la modalità “religiosa” in Abramo.

Nello stadio estetico, il singolo non si decide per nessuna delle sue possibilità: il seduttore si invaghisce di una bella fanciulla, ma una volta conquistata ella perde di interesse ai suoi occhi e, perciò l’abbandona per un’altra. Egli persegue l’infinito nella “serialità”,

ma così finisce per ripetere sempre l'identico, e non si determina mai: non si decide e perciò non assume mai una vera e propria identità. L'uomo che vive nello stadio estetico non ha storia né identità.

Al momento in cui sceglie di determinarsi e vincolarsi il singolo entra nello stadio etico, rappresentato tipicamente dalla figura del borgomastro (assessore) Guglielmo. Ora egli ha una storia, cioè la serie degli eventi che lo riguardano non è affatto "casuale", ma è esattamente ciò che lo ha portato, decisione dopo decisione, irreversibilmente a essere quello che è. "Decidere" dal latino *decidĕre*, da *caedĕre* 'tagliar via', significa eliminare dal proprio orizzonte tutte le possibilità alternative per vincolarsi solo ad una e realizzare quella a esclusione di tutte le altre. Ad esempio sposarsi con una sola donna per tutta la vita, vincolarsi ad una professione, stabilizzarsi in un luogo, in una comunità *et similia*. In questo senso l'assessore Guglielmo ha un'identità e una storia, ma si rende "finito", sente in sé la "nostalgia dell'infinito".

Solo nello stadio religioso l'uomo si apre incondizionatamente all'infinito, a Dio e vive in lui, nell'elemento della fede completa, totale, esclusiva, intesa come abbandono senza riserve alla volontà di Dio, come appunto fece Abramo, abbandonando tutte le sue certezze umane per mettersi in cammino nella totale incertezza umana. Il passaggio da uno stadio, una maniera di vivere, a un altro non avviene che per la decisione del singolo, senza alcuna forma di necessità o di dialettica. Inoltre si può in teoria sempre passare da qualsiasi stadio a qualsiasi altro. Molti

nella storia sono più facilmente passati dallo stadio estetico a quello religioso, ad esempio.

15. Friedrich Nietzsche (1844 - 1900): interpretazione filosofica del Cristianesimo come “Platonismo per il popolo e l’annuncio della “morte di Dio”. Il Cristianesimo nell’età del Nichilismo.

Opere fondamentali: - *La nascita della tragedia* (1872)

- *Considerazioni inattuali* (1876)

- *Umano troppo umano* (1878)

- *La gaia scienza* (1882)

- *Così parlò Zarathustra* (1885)

- *Al di là del bene e del male* (1886)

- *Genealogia della morale* (1887)

15.1. Apollineo e Dionisiaco.

Nel 1869 (fino al 1879) Nietzsche insegna filologia classica all’università di Basilea, pur non avendo ancora conseguito il dottorato. Nel 1872 pubblica il suo libro sulla origine della tragedia greca, *La nascita della tragedia dallo spirito della musica*, che pur presentandosi come un libro di argomento filologico, è invece di un libro di filosofia che delinea una interpretazione complessiva della civiltà greca e a ben vedere della intera civiltà occidentale, intesa sotto il concetto chiave di “decadenza”. Nel 1865 Nietzsche era stato profondamente colpito dalla lettura de *Il mondo come volontà e rappresentazione* di Arthur Schopenhauer, trovatane una copia in un negozio di antiquariato e robe vecchie, ne trasse la convinzione della profonda irrazionalità del reale e della storia. L’ipotesi interpretativa che Nietzsche cerca di mostrare nella sua opera è quella della Grecità come animata da due principi opposti,

l'Apollineo e il Dionisiaco, che nell'epoca tragica, nella tragedia di Eschilo e Sofocle, trovano una relazione armonica e senza che nessuno dei due prevalga sull'altro. Il "dionisiaco" rappresenta il lato oscuro e irrazionale della vita, che si esprime nella ebbrezza e nella musica, mentre l'"apollineo" rappresenta la forma e la razionalità e si esprime al meglio nella scultura. La caratteristica di quella che Nietzsche chiama anche "l'epoca tragica dei greci" sta nel conservare memoria e consapevolezza del fatto che la vita è fatta sia dell'uno che dell'altro aspetto: misura (apollineo) e dismisura (dionisiaco) sono in relazione tra loro e giocano l'una con l'altra. Questo rapporto virtuoso tra misura e dismisura, tra razionale e irrazionale, si perde nell'epoca di Socrate, in cui la ragione si adopera a espungere totalmente dalla realtà la dimensione irrazionale, che pure è la fonte della creatività umana. Inizia così la inesorabile vicenda della "decadenza" della civiltà occidentale, che perde progressivamente la relazione feconda con la fonte del dionisiaco e riduce il mondo a "forma", "misura" e "ratio", un termine questo che significa, prima ancora che "ragione", letteralmente "proporzione", "rapporto quantificabile".

7.1.2. Il "platonismo" e il cristianesimo come "platonismo per il popolo".

Questa interpretazione del mondo occidentale come "decadenza" è uno dei temi costati del pensiero di Nietzsche, come testimoniato da molti passi dei suoi scritti. uno dei più noti è il seguente:

"Storia di un errore:

1. Il mondo vero, attingibile dal saggio, dal pio, dal virtuoso, – egli vive in esso, *lui stesso è questo mondo*.
(La forma più antica dell'idea, relativamente intelligente, semplice, persuasiva. Trascrizione della tesi "Io, Platone, sono la verità").
2. Il mondo vero, per il momento inattingibile, ma promesso al saggio, al pio, al virtuoso ("al peccatore che fa penitenza").
(Progresso dell'idea: essa diventa più sottile, più capziosa, più inafferrabile – *diventa donna*, si cristianizza...).
3. Il mondo vero, inattingibile, indimostrabile, impromettibile, ma già in quanto pensato una consolazione, un obbligo, un imperativo.
(In fondo l'antico sole, ma attraverso nebbia e scetticismo; la idea sublimata, pallida, nordica, königsbergica).
4. Il mondo vero – inattingibile. Comunque non raggiunto. E in quanto non raggiunto, anche *sconosciuto*. Di conseguenza neppure consolante, salvifico, vincolante: a che ci potrebbe vincolare qualcosa di sconosciuto?...
(Grigio mattino. Primo sbadiglio della ragione. Canto del gallo del positivismo).
5. Il "mondo vero" – un'idea, che non serve più a niente, nemmeno più vincolante – un'idea divenuta inutile e superflua, *quindi* un'idea confutata: eliminiamola!
(Giorno chiaro; prima colazione; ritorno del *bon sens* e della serenità; Platone rosso di vergogna; baccano indiavolato di tutti gli spiriti liberi).
6. Abbiamo tolto di mezzo il mondo vero: quale mondo ci è rimasto? forse quello apparente?... Ma no! *col mondo vero abbiamo eliminato anche quello apparente!*
(Mezzogiorno; momento dell'ombra più corta, fine del lunghissimo errore; apogeo dell'umanità: INCIPIT ZARATHUSTRA)". (*Crepuscolo degli dei 188*).

Il "platonismo" rappresenta la teoria della "dislocazione" essenziale tra "senso" e "fatto"; il senso, il valore, infatti sta nella perfezione del "mondo delle idee", mentre l'uomo vive nella dimensione del disvalore e della imperfezione del mondo del "divenire", e perciò in un perenne stato di insoddisfazione. Se il platonismo rappresenta una dislocazione di tipo "spaziale" del senso, il cristianesimo, che rappresenta la divulgazione del platonismo, un "platonismo per il popolo" appunto, con la sua visione vettoriale della storia, ne rappresenta la dislocazione "temporale": esso proietta, infatti, il senso in una dimensione "apocalittica-escatologica" di là da venire e indisponibile e l'origine in un passato, segnato da una colpa, su

cui non è più possibile intervenire. Nietzsche vuole produrre una nuova interpretazione della realtà che faccia uscire l'uomo da questa situazione di perenne insoddisfazione. Le parole chiave, sotto cui si forma questo tentativo di nuova interpretazione, sono quattro: "la morte di Dio", "l'eterno ritorno dell'identico", "l'oltre-uomo" [*Übermensch*] e la "Volontà di potenza".

15.2. La morte di Dio e il nichilismo: aforisma 125 della Gaia Scienza.

Nel celebre aforisma 125 della *Gaia Scienza* (1882), Nietzsche introduce il tema della "morte di Dio", come evento epocale ben diverso dal comune ateismo. La morte di Dio è la fine dei valori su cui si è fondato finora l'occidente cristiano ed è un evento che ha lo stesso statuto di verità del "kerygma" cristiano stesso: è sospeso tra il "già" del suo "esser accaduto" e il "non ancora" del suo compimento nella coscienza dell'uomo europeo. L'uomo folle [*der tolle Mensch*] annuncia la morte di Dio e gli atei lo deridono. Ecco come:

"125. L'uomo folle. – Avete sentito di quel folle uomo che accese una lanterna alla chiara luce del mattino, corse al mercato e si mise a gridare incessantemente: "Cerco Dio! Cerco Dio!". E poiché proprio là si trovavano raccolti molti di quelli che non credevano in Dio, suscitò grandi risa. "È forse perduto?" disse uno. "Si è perduto come un bambino?" fece un altro. "Oppure sta ben nascosto? Ha paura di noi? Si è imbarcato? È emigrato?" – gridavano e ridevano in una gran confusione. Il folle uomo balzò in mezzo a loro e li trapassò con i suoi sguardi: "Dove se n'è andato Dio? – gridò – ve lo voglio dire! Siamo stati noi ad ucciderlo: voi e io! Siamo noi tutti i suoi assassini! Ma come abbiamo fatto questo? Come potemmo vuotare il mare bevendolo fino all'ultima goccia? Chi ci dette la spugna per strusciar via l'intero orizzonte? Che mai facemmo, a sciogliere questa terra dalla catena del suo sole? Dov'è che si muove ora? Dov'è che ci muoviamo noi? Via da tutti i soli? Non è il nostro un eterno precipitare? E all'indietro, di fianco, in avanti, da tutti i lati? Esiste ancora un alto e un basso? Non stiamo forse vagando come attraverso un infinito nulla? Non alita su di noi lo spazio vuoto? Non si è fatto più freddo?"

Non seguita a venire notte, sempre più notte? Non dobbiamo accendere lanterne la mattina? Dello strepito che fanno i becchini mentre seppelliscono Dio, non udiamo dunque nulla? Non fiutiamo ancora il lezzo della divina putrefazione? Anche gli dei si decompongono! Dio è morto! Dio resta morto! E noi lo abbiamo ucciso! Come ci consoleremo noi, gli assassini di tutti gli assassini? Quanto di più sacro e di più possente il mondo possedeva fino ad oggi, si è dissanguato sotto i nostri coltelli; chi detergerà da noi questo sangue? Con quale acqua potremmo noi lavarci? Quali riti espiatori, quali giochi sacri dovremo noi inventare? Non è troppo grande, per noi, la grandezza di questa azione? Non dobbiamo noi stessi diventare dèi, per apparire almeno degni di essa? Non ci fu mai un'azione più grande: tutti coloro che verranno dopo di noi apparterranno, in virtù di questa azione, ad una storia più alta di quanto mai siano state tutte le storie fino ad oggi!". A questo punto il folle uomo tacque, e rivolse di nuovo lo sguardo sui suoi ascoltatori: anch'essi tacevano e lo guardavano stupiti. Finalmente gettò a terra la sua lanterna che andò in frantumi e si spense. "Vengo troppo presto – proseguí – non è ancora il mio tempo. Questo enorme avvenimento è ancora per strada e sta facendo il suo cammino: non è ancora arrivato fino alle orecchie degli uomini. Fulmine e tuono vogliono tempo, il lume delle costellazioni vuole tempo, le azioni vogliono tempo, anche dopo essere state compiute, perché siano vedute e ascoltate. Quest'azione è ancora sempre più lontana da loro delle più lontane costellazioni: eppure son loro che l'hanno compiuta!". Si racconta ancora che l'uomo folle abbia fatto irruzione, quello stesso giorno, in diverse chiese e quivi abbia intonato il suo *Requiem aeternam Deo*. Cacciato fuori e interrogato, si dice che si fosse limitato a rispondere invariabilmente in questo modo: "Che altro sono ancora queste chiese, se non le fosse e i sepolcri di Dio?".

La morte di Dio segna l'avvento della consapevolezza del nichilismo, che tuttavia in Nietzsche ha una valenza duplice: da un lato indica la fine dei valori tradizionali dell'occidente apre alla consapevolezza dell'uomo di "esser come sospeso sull'abisso del nulla": "Non è il nostro un eterno precipitare? E all'indietro, di fianco, in avanti, da tutti i lati? Esiste ancora un alto e un basso? Non stiamo forse vagando come attraverso un infinito nulla?", ma, dall'altro, quest'annuncio stesso dovrebbe liberare l'uomo da quel nichilismo più profondo e radicale che è consistito proprio nella visione platonico-cristiana per il suo dare valore a un mondo al di là di questo, un mondo che è appunto è nulla, annullando la vita

nelle sue fonti su questa terra. Questa duplice maniera di intendere il nichilismo si riverbera inoltre nella duplice visione del nichilismo che egli elaborerà, più tardi, nello *Zarathustra*: il *nichilismo passivo*, che sente, subisce (passivo appunto) e soffre la fine dei valori e l'esperienza del nulla, come una sorta di "lutto" da elaborare (il *requiem aeternam Deo*) e il *nichilismo attivo* dell'oltre-uomo, dello *Zarathustra*, che vede nel vuoto del nulla un'opportunità, simile alla "tela bianca" del pittore, per creare nuovi valori e fare della propria vita un'opera d'arte. Con la morte di Dio accade anche la morte dell'uomo: si tratta di pensare una maniera di essere "radicalmente nuova" dell'uomo e della realtà tali da poter andare "oltre" quella "morta con Dio": il superuomo è questa "nuovo modello di umanità", in grado di sorreggere il peso della visione del nulla e vedere in esso, non il vuoto abisso insensato, ma una nuova opportunità di creazione, con l'innocenza del bambino. Come viene narrato nella prima "parabola" (*Le tre metamorfosi*) dello *Zarathustra*:

"Tre metamorfosi dello spirito io vi narro: come lo spirito divenne cammello, e il cammello leone, e il leone fanciullo.

Molte cose gravi sono per lo spirito, per lo spirito forte e paziente dove impera il rispetto: il suo vigore brama ciò che è pesante, ciò che v'è di più pesante.

Che v'è di pesante? questo chiede lo spirito paziente; e s'inginocchia al pari del cammello, e vuole lo si carichi molto.

Che v'è di più pesante, o eroi? così chiede lo spirito paziente; ditemelo affinché me lo addossi e mi rallegri della mia forza.

Non è questo: umiliarsi per far soffrire il proprio orgoglio? Mettere in luce la propria follia per deridere la propria sapienza?

O non è questo: disertare la nostra causa quand'essa celebra la sua vittoria? Salir su gli alti monti per tentare il tentatore?

Oppure è questo: nutrirsi delle ghiande e dell'erbe della conoscenza e soffrir la fame dell'anima per amore della verità?

O forse è quest'altro: esser malati e rimandare i consolatori, e stringer amicizie con sordi che mai non odono ciò che tu vuoi?

O questo invece: discender nell'acqua putrida, se è l'acqua della verità, senza cacciar da sé i ranocchi viscosi e i rospi schifosi?

Oppure: amare coloro che ci disprezzano e tender la mano al fantasma quand'esso vuole incuterci spavento?

Lo spirito paziente prende su di sé tutti questi pesanti fardelli: simile al cammello che, caricato, si affretta verso il deserto, egli si affretta verso il proprio deserto.

Ma nel deserto più solitario accade la seconda metamorfosi: lo spirito diviene leone che vuol conquistar la libertà ed esser signore nella sua solitudine.

Egli cerca qui il suo ultimo padrone: vuole divenirgli nemico come al suo ultimo Dio; vuole combattere con l'immane drago per la vittoria.

Qual'è questo drago immane che lo spirito non vuole più oltre chiamar suo padrone e suo Dio? Il drago immane si chiama «tu devi». Ma lo spirito del leone dice: «io voglio».

«Tu devi» gli sbarra il cammino scintillante di scaglie d'oro, e gli splende su ogni scaglia «tu devi!».

Valori di millenni risplendono su quelle scaglie e così parla il più potente fra i draghi: «Tutti i valori delle cose – rifulgono su di me».

«Ogni valore fu già creato e io tutti li rappresento. In verità non deve più esistere l'io voglio». Così parlò il drago.

Fratelli miei, che bisogno v'è del leone nello spirito? Non è sufficiente la bestia da soma che si rassegna e si umilia?

Anche il leone non può ancora crear dei valori nuovi: ma procurarsi libertà per opere nuove – questo può la forza del leone.

Procurarsi libertà, opporre una negazione divina allo stesso dovere: questo, o fratelli, è il fine per il quale occorre il leone.

Arrogarsi il diritto di crear nuovi valori – è la conquista più terribile per uno spirito paziente e rispettoso. In verità questo è per lui un atto feroce di animale rapace.

Come il suo bene più santo egli amava un tempo il «tu devi»; ora egli è costretto a trovar illusione e menzogna anche nelle cose più sacre, per conquistarsi la libertà a prezzo del suo amore: occorre il leone per tale conquista.

Ma dite, fratelli miei, quale cosa mai può fare il fanciullo che non possa il leone? Perché il leone deve ancor trasformarsi in fanciullo?

Il fanciullo è innocenza, oblio; un ricominciare, un gioco, una ruota che gira su se stessa, un primo movimento, una santa affermazione.

Sì, per il gioco della creazione è necessaria una santa affermazione, o fratelli: lo spirito vuole ora la sua volontà, chi ha perduto il mondo vuole conquistare il suo mondo.

Vi nominai tre metamorfosi dello spirito: come lo spirito divenne cammello, e come il cammello leone e, infine, il leone fanciullo. –

Così parlò Zarathustra. E a quel tempo egli dimorava nella città che è detta: la Giovenca Variopinta”.

Il libro, *Così parlò Zarathustra*, scritto tra il 1883 -1885 e a cui Nietzsche attribuiva il valore e l'auspicio di poter fondare una

nuova epoca dell'umanità, l'epoca della liberazione dal nichilismo platonico-cristiano, è un libro scritto con un linguaggio che tenta di riprodurre il linguaggio di un "testo sacro", riecheggiando addirittura in modo talvolta chiaro la bibbia di Lutero, che sta a fondamento della lingua tedesca e della "vecchia epoca" da superare. È scritto in "parabole", in brevi episodi della vita di Zarathustra - che, sia ben chiaro, non nulla a che fare con lo Zarathustra del Mazdeismo se non per pura omonimia - i quali manifestano un significato filosofico-epocale, in un linguaggio che, come credeva Nietzsche, sarebbe stato "per tutti e per nessuno", contenendo in sé quella particolare necessità della "chiave ermeneutica", tipica anche della parabole bibliche ed evangeliche: chi non ha la chiave "ascolta ma non comprende". La chiave sembra essere costituita dall'accoglienza della consapevolezza dell'evento della morte della civiltà occidentale, simboleggiata nel concetto della "morte di Dio", e nella necessità di "andare oltre" di essa, verso la fondazione di una nuova civiltà. Zarathustra è il profeta di questa nuova civiltà, la civiltà dell'Oltre-uomo, e il libro *Così parlò Zarathustra*, ne rappresenta il nuovo "testo sacro", per dir così.

15.3. "Non ci sono fatti ma solo interpretazioni": ermeneutica e volontà di potenza.

"No, proprio i fatti non ci sono, bensì solo interpretazioni" e subito dopo Nietzsche precisa: "già questa è *un'interpretazione*". (*Frammenti postumi* 1885-1887, tr. S. Giametta, Milano, Adelphi

1975). Questa celebre affermazione di Nietzsche è la chiave di lettura di tutta la sua filosofia e si ricollega direttamente al tema della “volontà di potenza”, che propriamente in sé è esattamente volontà di “imporre” la propria interpretazione sulle altre. Così come la morale “platonico-ebraico-cristiana” - e anche le sue filiazioni storiche, la cui ultima è proprio il “comunismo” - è stata un’imposizione dei deboli sui forti, una “interpretazione” che ha imbrigliato i forti, convincendoli che non era loro lecito usare la loro ingenua forza. Anch’essa è il prodotto, ben riuscito, di una volontà di potenza, che non potendo esprimersi sul piano diretto della semplice estrinsecazione della forza, si è dovuta “accovacciare” dapprima in se stessa, nel “*ressentiment*”, il risentimento, cioè in un sentimento riflesso e “autoreferenziale” che medita vendetta, nutrito da parte del debole contro forte, per poi infine esprimersi nella creazione di una riflessione e di una coscienza morale, secondo una “genealogia della morale” che Nietzsche ricostruisce nell’omonima opera, naturalmente come “interpretazione” a sua volta. Così come sono interpretazione i “deboli” e i “forti” di cui parla Nietzsche in quest’opera. Tutto è interpretazione e il mondo degli uomini è il teatro di un perenne “conflitto delle interpretazioni”, in cui prevale l’interpretazione che avrà la forza di far dimenticare la sua natura di “interpretazione arbitraria” presentandosi in maniera convincente come “verità”.

15.4. Oltre-uomo, eterno ritorno dell'identico e superamento della temporalità lineare cristiana.

Per superare in maniera efficace la situazione di nichilismo importa dalla morale ebraico-cristiana, o meglio, dal "Platonismo", dato che il Cristianesimo altro non è per Nietzsche che "platonismo per il popolo", è necessario reinterpretare il senso del "tempo". A questo fine serve la teoria dell'eterno ritorno dell'identico, che Nietzsche descrive così:

"Che accadrebbe se, un giorno o una notte, un demone strisciasse furtivo nella più solitaria delle tue solitudini e ti dicesse: «Questa vita, come tu ora la vivi e l'hai vissuta, dovrai viverla ancora una volta e ancora innumerevoli volte, e non ci sarà in essa mai niente di nuovo, ma ogni dolore e ogni piacere e ogni pensiero e sospiro, e ogni indicibilmente piccola e grande cosa della tua vita dovrà fare ritorno a te, e tutte nella stessa sequenza e successione - e così pure questo ragnò e questo lume di luna tra i rami e così pure questo attimo e io stesso. L'eterna clessidra dell'esistenza viene sempre di nuovo capovolta e tu con essa, granello di polvere!». Non ti rovesceresti a terra, digrignando i denti e maledicendo il demone che così ha parlato? Oppure hai forse vissuto una volta un attimo immenso, in cui questa sarebbe stata la tua risposta: «Tu sei un dio e mai intesi cosa più divina»? Se quel pensiero ti prendesse in suo potere, a te, quale sei ora, farebbe subire una metamorfosi, e forse ti stritolerebbe; la domanda per qualsiasi cosa: «Vuoi tu questo ancora una volta e ancora innumerevoli volte?» graverebbe sul tuo agire come il peso più grande! Oppure, quanto dovresti amare te stesso e la vita, per non desiderare più alcun'altra cosa che questa ultima eterna sanzione, questo suggello?" (da *La gaia scienza*, Libro IV, n. 341).

La tradizione ebraico cristiana ha introdotto nella cultura europea l'idea della storia come vettore lineare che intercorre tra un evento originario (C), la creazione e anche il peccato, e un termine apocalittico-escatologico finale (M), la venuta definitiva del Messia o, cristianamente, la *parousia*. In questa visione della storia si verifica una dislocazione tra "senso e fatto", cioè un qualunque evento compreso tra C e M trova il suo senso solo in riferimento a C e a M e mai in se stesso, nel tempo in cui accade (T), ma T è

sempre diverso da C e da M. L'unica maniera di concepire una coincidenza tra senso e fatto consiste nel formulare l'ipotesi della circolarità del tempo: non più un vettore ma un cerchio. Nel cerchio intatti ogni punto della circonferenza può fungere al tempo stesso da inizio (C) e da fine (M) della circonferenza. Ecco che qui dunque $C=M=T$. LA teoria nietzscheana dell'eterno ritorno dell'identico non deve essere intesa come una teoria "cosmologica", simile a quelle antiche, ma come teoria "etica": essa indica il fatto che bisogna vivere "come se" il tempo fosse circolare. Si potrebbe dire che il Cristianesimo ha "temporalizzato" la scissione tra senso e fatto che il platonismo aveva pensato nei termini di una metafora spaziale "l'iperurano", ciò che sta "al di là" del cielo, al di sopra: il cristianesimo disloca il senso in un futuro di là da venire e lo radica in un passato su cui non si ha nessun potere. Ma il punto su cui Nietzsche appunta maggiormente la sua attenzione è proprio il tema del "passato": il tentativo di "trasformare ogni "così fu" in un "così io volli che fosse"". Scrive Nietzsche nello *Zarathustra*:

"In verità, miei amici, io cammino tra gli uomini come in mezzo a un ammasso di frammenti e di membra umane!

Orribile è il veder l'uomo frantumato e lacerato come su un campo di battaglia o in un pubblico macello.

E se il mio sguardo rifugge dal presente al passato, trova sempre la stessa cosa: frammenti, membra sparse, orribili mutilati — ma non già uomini!

Il presente e il passato sulla terra — ahimè, amici miei -- son *per me* intollerabili: nè saprei adattarmi a vivere, s'io non fossi anche un profeta che legge nell'avvenire.

Un profeta, un volente, un creatore, un ponte che conduce all'avvenire, — ah, e insieme in certo modo anche uno storpio addossato a questo ponte: Zarathustra è tutto ciò. [...]

Io mi aggiro tra gli uomini, come in mezzo a frammenti dell'avvenire: di quell'avvenire che io vedo.

E a questo è rivolto ogni mio pensiero e ogni mio desiderio: comporre in unità tutto ciò che ora è frammento e lugubre mistero.!

E come potrei tollerare d'essere uomo, se l'uomo non dovesse essere anche poeta, profeta e liberatore!

Riscattare il passato: ogni «così fu» con un «così volli!» — ecco per me la redenzione! [...]

Il volere redime; ma come si chiama ciò che avvince di catene lo stesso liberatore?

«Così fu!». Ecco ciò che fa digrignare i denti alla volontà: l'intima pena di essa. Impotente contro ciò che fu fatto, essa per tutto quello, che è trascorso è una spettatrice malevola.

La volontà non può trionfare del passato. Non poter infrangere il tempo e le brame del tempo: ecco ciò che più l'addolora.

La volontà redime: che cosa potrà essa trovare per liberarsi da ciò che l'affligge e per beffarsi delle sue catene?

Ah, ogni prigioniero diventa un pazzo! Anche la volontà prigioniera si rende libera in pazzo modo.

Il pensare che ciò che fu non possa ritornare la fa fremere di rabbia; il passato, ecco il masso ch'essa non può rovesciare.

E così essa rovescia, irosa, i massi; e si vendica con tutto ciò che non prova rabbia al pari di lei.

In tal modo la volontà — la liberatrice — diviene una causa di dolore: e su tutto ciò che è atto a soffrire essa si vendica del non poter ritornare nel passato.

Questa, questa soltanto è la vera *vendetta*: la ripugnanza della volontà per il tempo e il «così fu». [...]

Lo spirito della vendetta! Amici miei, tale fu sinora l'oggetto d'ogni meditazione ultima per parte dell'uomo; dov'era il dolore si suppose dover esser sempre una punizione.

«Punizione», così la vendetta chiama sè stessa: con una parola menzognera essa sa procacciarsi ipocritamente una buona coscienza.

E siccome in colui che *vuole* v'ha sempre il dolore di non poter *volere* sul passato — così il volere e la stessa vita dovevano essere una punizione! [...]

«Ah, non è possibile far rotolare il masso «così fu»; eterno dunque dev'essere anche il castigo»: così predicò la follia.

«Nessun'azione può esser distrutta! Come mai la punizione potrebbe renderla non avvenuta? Questo, questo, è l'eterno castigo, che l'esistenza stessa dev'essere in eterno azione e colpa! «Finchè la volontà non voglia redimersi da sè stessa, e il volere diventi la rinuncia al volere»: — ma voi la conoscete, miei fratelli, questa canzone della follia!

Lontano vi condussi da tali canzoni quando v'insegnai: «La volontà creatrice»».

Ogni «così fu» è un frammento, un lugubre caso, sino a tanto che la volontà creatrice non abbia detto: «Ma così io volli! Ma così io voglio! E così vorrò!» (*Della Redenzione*, in *Così parlò Zarathustra*).

Il tema del passato è il tema della “impotenza della volontà”: si percepisce qui ancora risuonare nel discorso di Nietzsche il tema classico del *Factum infectum fieri nequit*”, che nella riflessione dei

teologi medioevali e tardo antichi si riferiva alla onnipotenza divina. L'impotenza nei confronti del "fatto passato" è l'origine del "senso di colpa" da cui a sua volta scaturisce la coscienza "religiosa" platonico cristiana e la "morale degli schiavi" ad essa connessa. Superare il "senso di colpa" è un passaggio chiave per entrare nella sfera dell'oltreuomo. Il "forte" per Nietzsche è colui che esplica la sua forza senza senso di colpa né alcuna forma di risentimento: meglio mette liberamente in gioco se stesso senza "doppi pensieri", il "debole" è colui che ha paura e che si rende conto di essere soccombente rispetto alla spensieratezza del forte. Egli si rende conto di non poter prevalere sulla forte sul piano della semplice forza e allora escogita un sistema di vincoli - *la morale* - che mirano a impedire al forte di essere se stesso: Il debole è guidato dal risentimento "risentimento", *ressentiment*, che è il tema tipico della morale, .

"Il problema dell'*altra* origine del "buono", del buono come lo ha concepito l'uomo del *ressentiment*, esige la sua risoluzione. — Che gli agnelli nutrano avversione per i grandi uccelli rapaci, è un fatto che non sorprende: solo che non v'è in ciò alcun motivo per rimproverare ai grandi uccelli rapaci di impadronirsi degli agnellini. E se gli agnelli si vanno dicendo fra loro: "Questi rapaci sono malvagi; e chi è il meno possibile uccello rapace, anzi il suo opposto, un agnello — non dovrebbe forse essere buono?" su questa maniera di erigere un ideale non ci sarebbe nulla da ridire, salvo il fatto che gli uccelli rapaci guarderanno a tutto ciò con un certo scherno e si diranno forse: "Con loro non ce l'abbiamo affatto, *noi*, con questi buoni agnelli; addirittura li amiamo: nulla è più saporito di un tenero agnello". (*Genealogia della morale*).

16. Martin Heidegger (1889 - 1976): interpretazione a-tea della antropologia cristiana.

Opere fondamentali: - *Essere e Tempo* (1927)

- *Kant e il problema della metafisica* (1929)

- *Lettera sull'umanismo* (1947)

- *Sentieri interrotti* (1950)

- *Nietzsche* (1961)

16.1. L'ateismo metodologico della filosofia

“La filosofia deve essere *a-tea* in senso di principio”. (*Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, GA 61, 196-198/225-227). Questo frase è l'espressione di quello che è stato chiamato “l'ateismo metodologico” di Heidegger. Si trova in un testo pubblicato nel 1985, nell'ambito della *Gesamtausgabe*, l'edizione completa dei suoi scritti, rigorosamente pianificata da Heidegger stesso, quasi come se egli continuasse a scrivere e pubblicare anche *post mortem*; si tratta di un testo fondamentale che raccoglie le lezioni che Heidegger tenne a Friburgo nel semestre invernale dell'anno accademico 1921/1922, sulla interpretazione fenomenologica del pensiero di Aristotele, e che, inoltre, è molto importante per ricostruire la genesi del pensiero heideggeriano in riferimento alla sua opera fondamentale del 1927, *Essere e Tempo*, appunto e per tutto il cammino di pensiero del filosofo.

“La problematicità non è un che di religioso, ma è ciò che solo è in grado di portare nella situazione di una decisione religiosa. Nel filosofare non mi comporto religiosamente, anche se come filosofo posso essere un uomo religioso. “L'arte però sta in questo”: filosofare ed essere in questo autenticamente religiosi, vale a dire assumere il proprio compito mondano, sul

piano della storicità e della storia, nel filosofare, in un fare e in un concerto modo del fare, non in ideologie e fantasie religiose.

Nella sua problematicità radicale che si basa su se stessa, la filosofia deve essere *a-tea* in senso di principio. [*Philosophie muß in ihrer radikalen, sich auf sich selbst stellenden Fraglichkeit prinzipiell a-theistisch sein*" (GA 61, 197)]. Proprio in virtù della sua tendenza fondamentale, essa non deve avere l'ardire di possedere o determinare Dio. Quanto più è radicale, tanto più chiaramente si presenta come un *via-da-Lui*, e tuttavia, proprio nell'attuazione radicale del "via", come un suo proprio, difficile "presso" di Lui. Peraltro, non deve stare a speculare inutilmente su questo argomento, ma deve occuparsi invece del suo compito effettivo". (*Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Introduzione alla ricerca fenomenologica*, trad. M. De Carolis, Giuda 1990, pp. 224 - 225)

In prima approssimazione questo ateismo di principio della filosofia, che è stato definito appropriatamente - sebbene non da Heidegger stesso - "ateismo metodologico", non è altro che l'applicazione del metodo fenomenologico della "epochè", la sospensione del giudizio, su tutti quegli aspetti che possono turbare il coglimento del fenomeno nella sua "genuinità", nella sua "essenza" [*Wesensschau*]. Dunque anche il concetto di "Dio" deve essere messo tra parentesi, in quanto legato a una forma di interpretazione già molto connotata e tipica di una *Weltanschauung* o di una *fede*, o di "una ideologia e fantasia religiosa". L'uso, poi, del trattino "-", tipico della scrittura filosofica heideggeriana, porterebbe a pensare che la filosofia non debba essere "atea", cioè negare l'esistenza di Dio, né "teistica", cioè affermare l'esistenza di Dio, e questo "in linea di principio", cioè non deve affatto "tematizzare" il concetto di Dio come punto di partenza della sua ricerca, né come punto di approdo e soluzione della ricerca sul senso dell'essere. Il filosofo, pur potendo essere personalmente "religioso", deve "mettere tra parentesi", cioè

metodologicamente ignorare questo suo modo di essere nel momento in cui “fa ricerca filosofica” in senso proprio.

Inoltre si stabilisce qui una differenza tra il “concetto di Dio” e la religiosità autentica, la quale sembra consistere nella dedizione totale al proprio compito, in un senso che richiama il concetto weberiano di *Beruf*, “compito-vocazione-professione”, che laicizza (dice Heidegger “in senso mondano”) il concetto religioso della “vocazione”: il filosofo che si dedica completamente e senza riserve al suo compito di filosofo è laicamente un uomo “autenticamente religioso”. La filosofia è “problematicità radicale”, cioè essa non può presupporre alcunché come “indiscutibile”, come non “problematizzabile”, quindi non può assumere in linea di principio “Dio” come fondamento ontologico e metafisico dell’esserci. Vi è poi una componente quasi “teologica”, che consiste nella volontà critica di “non strumentalizzare il concetto di Dio” e in questo “stare a distanza da Dio” la filosofia esperisce una radicale “vicinanza a lui”. Infine quindi si può dire che la filosofia è “vicina a Dio” nella misura in cui essa è se stessa, ovvero è “religiosamente” dedita alla sua radicale problematicità, che infine consiste per Heidegger, già a partire da questi corsi degli anni ’20, nella riproposizione del problema del senso dell’essere a partire dalla analisi della “fatticità dell’esistenza” dell’uomo che svilupperà nella analitica esistenziale di *Essere e Tempo*.

Infine questo “ateismo metodologico” della filosofia anticipa in maniera quasi “profetica” per così dire, la critica che anni più tardi Heidegger formulerà all’impianto della metafisica occidentale come “onto-teo-logia”: cioè come interpretazione dell’essere come ente

che implica il processo della “dimenticanza dell’essere” che condiziona la storia europea, indirizzandola inesorabilmente verso l’epoca del dominio della “tecnica”: l’identificazione dell’essere con Dio, operata nell’ambito dell’incontro del cristianesimo con la filosofia greca - ma già preparato fundamentalmente nella filosofia di Platone - equivale alla identificazione dell’essere con un ente, Dio, che sebbene sia inteso come “*summum ens*”, pur sempre un ente è, almeno così è per Heidegger. L’identificazione tra “ontologia” e “teologia” costituisce il nerbo della “metafisica” occidentale, almeno nell’epoca cristiana, seguendo una impostazione che ha finito per pensare Dio come Ente, come una “cosa “cosalizzando”, “reificando” in questo modo - rendendolo, cioè, “oggetto”, “cosa”, “ente, appunto, tra gli altri - il concetto di Dio. Una interpretazione certamente alquanto peculiare della metafisica occidentale, questa che Heidegger propone e che caratterizza l’intero percorso del suo pensiero e si rafforza nell’incontro con il pensiero di Nietzsche negli anni 30.

16.2. La “gigantomachia” intorno all’essere e l’analitica dell’esserci.

Essere e tempo si apre con questa citazione del *Sofista* di Platone, citata in esergo e che indica con chiarezza lo scopo dell’opera: riproporre il “problema di senso dell’essere”. In questo senso essa si presenta già fin dal principio con quell’intento di ripensamento dell’intera tradizione filosofica occidentale dalle sue “radici” che caratterizza l’intero percorso di pensiero di Heidegger.

“È chiaro infatti che voi da tempo siete familiari con ciò che intendete quando usate l'espressione *essente*; anche noi credemmo un giorno di comprenderlo senz'altro, ma ora siamo caduti nella perplessità”. (Platone, *Sofista* 244a).

Abbiamo noi oggi una risposta alla domanda intorno a ciò che propriamente intendiamo con la parola *essente*? Per nulla. È dunque necessario riproporre *il problema del senso dell'essere*. Ma siamo almeno in uno stato di perplessità per il fatto di non comprendere l'espressione “essere”? Per nulla. È dunque necessario incominciare col ridestare la comprensione del senso di questo problema. Lo scopo del presente lavoro è quello della elaborazione del problema del senso dell'”essere”. Il suo traguardo provvisorio è l'interpretazione del tempo come orizzonte possibile di ogni comprensione dell'essere in generale.” (*Essere e tempo*, trad. P. Chiodi, 1976, p. 14)

Al principio del primo capitolo, Heidegger riprende questo concetto:

“Benché la rinascita della “metafisica” sia un vanto del nostro tempo, il problema dell'essere è oggi dimenticato. Si crede infatti di potersi sottrarre a una rinnovata *γίγαντομαχία περί της ουσίας* Eppure non si tratta di un problema qualsiasi. Esso ha ispirato il pensiero di Platone e di Aristotele, anche se ha senz'altro taciuto dopo di loro, *come il problema tematico di una vera ricerca*. Quanto essi acquisirono si è mantenuto fino alla *Logica* di Hegel; attraverso una serie di modi che e di ritocchi. Ciò che quell'estremo sforzo del pensiero riuscì allora a strappare ai fenomeni, sia pure in modo frammentario e rudimentale, si è da tempo trivializzato”. (*id*, p. 17)

Quindi l'intento dichiarato di Heidegger è quello di riformulare una nuova “ontologia”. Si tratta di vedere “come” riproporre questa domanda. E qui Heidegger comincia a delineare la struttura fenomenologia del “domandare”:

“Ogni posizione di problema è un cercare. [*Jedes Fragen ist ein Suchen*]. Ogni cercare trae la sua direzione preliminare dal *cercato*. Porre un problema significa cercare di conoscere l'ente quanto al suo che-è e al suo esser-così. Il cercare di conoscere può divenire una “ricerca” se mette capo alla determinazione ostensiva di ciò intorno a cui verte il problema. Il cercare, in quanto cercare intorno a... ha un *cercato* [*Gefragtes*]. Ogni cercare intorno a... in qualche modo, è un interrogare qualcuno. Oltre al cercato, il cercare richiede l'*interrogato* [*Befragtes*]. Quando il cercare assume i caratteri di una vera e propria ricerca, cioè un assetto specificamente teoretico, il cercato

deve venir determinato e portato a livello concettuale. Nel cercato si trova dunque, quale vero e proprio oggetto intenzionale della ricerca, il *ricercato* [*Erfragte*] ciò che costituisce il termine finale del cercare". (*id*, p. 20)

Il domandare fin dal principio deve essere guidato da una "precomprensione" di ciò che è cercato. Il "senso dell'essere deve esserci accessibile in qualche modo". Non sappiamo che cosa significa "essere" ma già per il semplice fatto di interrogarsi intorno all'essere, dobbiamo presupporre che ci sia data in qualche modo una precomprensione dell'essere. Heidegger dice che "*questa comprensione media e vaga dell'essere è un fatto*". [*Dieses durchschnittliche und vage Seinsverständnis ist ein Faktum*].

Il *cercato* [*Das Gefragte*] nella questione sull'essere è l'essere stesso e Heidegger dice subito che "l'essere dell'ente non è esso stesso un ente". (*id*, p. 21). Questa affermazione costituisce il nucleo della "differenza ontologica" ed è, potremmo dire, un'altra costante dell'intero cammino di pensiero heideggeriano: l'essere non è un ente. Il *ricercato* [*das Erfragte*] è il "senso dell'essere", mentre l'*interrogato* [*das Befragte*] è l'ente stesso. La via, il "metodo" che Heidegger segue per proporre di nuovo la questione del senso dell'essere è l'uomo, o meglio, l'esserci o *Dasein*, come preferisce definirlo il filosofo:

"Se il problema dell'essere deve esser posto esplicita mente e portato a soluzione nella piena trasparenza di se stesso, l'elaborazione di questo problema richiederà, in conseguenza delle delucidazioni da noi date, l'esplicazione del modo in cui si può volger lo sguardo all'essere, realizzarne la comprensione e afferrarne concettualmente il senso; e richiederà la preparazione della possibilità della scelta corretta dell'ente esemplare, nonché l'elaborazione della giusta via di accesso a que sto ente. Ma volger lo sguardo, comprendere, afferrare concettualmente, scegliere, accedere a, sono comportamenti costitutivi del cercare e perciò parimenti modi di essere di un determinato ente, di quell'ente che noi stessi, i cercanti, sempre siamo. Elaborazione del problema dell'essere significa dunque : render trasparente

un ente (il cercante) nel suo essere. La posizione di questo problema, in quanto modo di essere di un ente, è anche determinata in linea essenziale da ciò a proposito di cui in esso si cerca: dall'essere. Questo ente, che noi stessi sempre siamo, e che fra l'altro ha quella possibilità d'essere che consiste nel porre il problema, lo designiamo col termine *Esserci* [*Dasein*]. La posizione esplicita e trasparente del problema del senso dell'essere richiede l'adeguata esposizione preliminare di un ente (l'Esserci) nei riguardi del suo essere". (*id*, pp. 22 - 23)

Ma questo modo di procedere, che consiste nel determinare un ente - l'Esserci - nel suo essere e poi impostare su questa base la questione dell'essere può apparire come una sorta di "circolo vizioso", un modo di procedere in cui si presuppone come data all'inizio della ricerca proprio ciò che dovrebbe essere la conclusione della ricerca. Ma in questo caso Heidegger dice che si tratta di una osservazione "meramente formale" che non ha luogo di sussistere in questo caso.

"Ma in effetti, nell'impostazione del problema da noi discusso, non ha luogo alcun circolo vizioso. Un ente può esser determinato nel suo essere senza che debba per ciò stesso esser già disponibile il concetto esplicito del senso dell'essere. Se così non fosse, non si darebbe ancora fino a oggi alcuna conoscenza ontologica, mentre la sussistenza di essa è ben difficilmente negabile. L'"essere" è senz'altro presupposto da tutte le antologie finora esistite: ma non come *concetto* disponibile, non come ciò di cui si va alla ricerca. La "presupposizione" dell'essere ha il carattere di un colpo d'occhio preliminare sull'essere, in modo che in base a questa prima ispezione, l'ente in esame venga provvisoriamente articolato nel suo essere. Questo colpo d'occhio direttivo sull'essere nasce da quella comprensione media dell'essere in cui già da sempre ci muoviamo e che, *alla fine, appartiene alla costituzione essenziale dell'Esserci*. [*Wesensverfassung des Daseins*]. Un "presupporre" del genere non ha nulla a che fare con l'assunzione di un principio da cui si ricavano deduttivamente delle conseguenze.

Nell'impostazione del problema del senso dell'essere non può aver luogo alcun "circolo vizioso" perché la risposta a questo problema non ha il carattere di una fondazione per deduzione, ma quello di una ostensione che fa vedere il fondamento". (*id*, pp. 23 - 24).

La logica della ricerca di Heidegger non è riducibile alla struttura lineare dell'argomentare ipotetico-deduttivo, a cui appartiene correttamente la fattispecie del "circolo vizioso" o anche - che è lo stesso - della "*petitio principii*". In un certo senso si può dire che Heidegger ripercorre per l'ontologia lo stesso itinerario percorso da Kant per l'epistemologia, come si potrebbe vedere anche da una sinossi con il libro su *Kant e il problema della metafisica (1929)*, elaborato contestualmente a *Essere e tempo*. Dunque anche la filosofia di Kant era piuttosto una vera e propria ricerca "ontologica" e non solo "epistemologica" in rapporto al concetto della natura. Scrive Heidegger:

"Perciò l'apporto positivo della *Critica della ragion pura* di Kant non consiste in una "teoria" della conoscenza, ma nel suo contributo all'elaborazione di una ricerca intorno a ciò che appartiene a una natura in generale. La sua logica trascendentale è una logica a priori delle cose che cadono in quell'ambito dell'essere che è la natura". (*id*, p. 27)

L'Esserci quindi non è solamente un "ente fra tanti", ma ha un legame essenziale con l'essere che lo caratterizza completamente. Come dice Heidegger:

"per questo ente, nel suo essere, ne va dell'essere stesso. La costituzione d'essere dell'Esserci implica allora che l'Esserci nel suo essere, abbia una relazione d'essere col proprio essere. Il che, di nuovo, significa: l'Esserci in qualche modo e più o meno esplicitamente si comprende nel suo essere. È peculiare di questo ente che, col suo essere e mediante il suo essere, questo essere è aperto ad esso. *La comprensione dell'essere è anche una determinazione d'essere dell'Esserci*. La peculiarità ontica dell'esserci sta nel suo essere ontologico.[...]

Quell'essere stesso verso cui l'Esserci può comportarsi in un modo o nell'altro e verso cui sempre in qualche modo si comporta, noi lo chiamiamo *esistenza*" (p.28).

L'Esserci comprende se stesso in base alla sua esistenza, cioè alla possibilità di essere o non essere se stesso. Dunque l'*ontologia fondamentale* si produce attraverso l'analisi del modo di essere dell'Esserci, che Heidegger chiama "esistenza", cioè nella *analitica esistenziale dell'Esserci*.

Come precursori di questa via "antropologica" all'ontologia Heidegger cita Aristotele, che nel *De anima* dice che "l'anima è in un certo modo tutti gli enti" (431b 21) ma anche Tommaso d'Aquino, che dice che l'anima è "*ens, quod natum est convenire cum omni ente*". (*Quaestiones de veritate*, qu 1 a. 1c).

16.3. L'Esserci e il tempo

Heidegger scopre che nella maniera in cui si pensa l'essere vige una intromissione non pensata, ma forse inevitabile, del concetto di tempo. L'Esserci pensa l'essere mediante il tempo:

"La *temporalità* [*Zeitlichkeit*] verrà chiarita come il senso dell'essere dell'ente che chiamiamo Esserci. [...] Ma l'interpretazione dell'Esserci come temporalità non costituisce, come tale, la risposta al problema conduttore che concerne il senso dell'essere in generale. Essa appronta però il terreno per trovare questa soluzione. [...]

L'Esserci è siffatto che, essendo, comprende qualcosa come l'essere. Tenendo ferma questa interconnessione, occorre far vedere che ciò a partire da cui l'Esserci comprende e interpreta inesplicitamente qualcosa come l'essere è *il tempo*". (p. 35)

Tale vigere della Temporalità "di nascosto" nell'ontologia è presente già fin dalle origini della posizione del problema

ontologico in Platone e Aristotele ed ha fatto sì che l'essere venga in verità pensato mediante la stasi temporale del "presente": l'essere è pensato come l'eterno "essere presente". Heidegger dichiara l'intento di una "distruzione della storia dell'ontologia" [*Destruktion der Geschichte der Ontologie*], che resterà un'altra costante del suo cammino di pensiero: un confronto serrato e critico con la tradizione filosofica, sulla base della scoperta del fatto che il concetto del Tempo influenza la maniera in cui si pensa l'essere stesso. Scrive Heidegger:

"Se il problema dell'essere stesso deve venire in chiaro quanto alla propria storia autentica, è necessario che una tradizione consolidata sia resa nuovamente fluida e che i veli da essa accumulati siano rimossi. Questo compito è da noi inteso come la *distruzione* del contenuto tradizionale dell'ontologia antica, distruzione da compiersi sotto la guida *del problema dell'essere*, fino a risalire alle esperienze originarie in cui furono raggiunte quelle prime determinazioni dell'essere che fecero successivamente da guida". (p. 41)

La tradizione si mostra qui nella sua ambiguità: da un lato "fa da velo" alla genuinità del problema dell'essere, dall'altro, è il *medium* attraverso la cui decontrazione è per noi oggi possibile risalire a "quelle esperienze originarie". Vige qui un mito di cui anche Heidegger sembra risentire: il mito della purezza delle origini. Ancora una volta torna il nome di Kant come punto nodale della storia dell'ontologia: per la prima volta in lui emerge, secondo Heidegger, in qualche modo e in maniera obliqua, la consapevolezza della importanza della "problematica della temporalità per la comprensione del senso dell'essere: "Il primo e l'unico che percorse un tratto di strada nel senso della ricerca della dimensione della temporalità o che si lasciò indurre a ciò dalla

spinta dei fenomeni stessi, fu Kant". (p.42). L'ontologia greca, attraverso la sua riformulazione scolastica e il punto nodale delle *Disputationes metaphisicae* (1597) di Francisco Suárez, (1548 – 1617), giunge fino a Cartesio e a Kant, nel quale tuttavia emerge embrionalmente l'idea della influenza ontologica della temporalità. Il *trait d'union* della storia dell'ontologia è questo vigere non pensato dell'idea del tempo in essa, che comporta l'assunzione del concetto di esser a partire dagli enti mondani come "semplici presenze". Scrive Heidegger:

"L'ontologia greca e la sua storia, che attraverso tutta una serie di filiazioni e distorsioni determina ancor oggi l'apparato concettuale della filosofia, sta a dimostrare che l'Esserci comprende se stesso e l'essere in generale a partire dal "mondo" e che un'ontologia, che sorta, si è deteriorata in una tradizione che la degrada a qualcosa di ovvio [*Selbstverständlichkeit*] e a materiale di semplice rielaborazione (come fu per Hegel)". (p. 40)

E più avanti, in modo molto chiaro:

"Ma allora si fa chiaro che l'interpretazione antica dell'essere dell'ente trae il suo orientamento dal "mondo" e dalla "natura" nel senso più ampio e che, di fatto, essa ricava dal "tempo" la sua comprensione dell'essere. La prova indiretta, benché, di certo, *soltanto* indiretta, di ciò, è la determinazione del senso dell'essere come παρονσία o ουσία, che il significato ontologico-temporale di "presenzialità". L'ente è concepito nel suo essere come "presenzialità", cioè viene compreso in riferimento a un determinato modo del tempo, il *presente*". (p. 44)

Il problema fondamentale che induce a un ripensamento dell'intera storia dell'ontologia è che alle origini di essa questa "funzione ontologica fondamentale del tempo" agì in maniera surrettizia, nascosta, non consapevole, fino al punto che il "tempo" stesso fu inteso come un ente tra gli altri.

16.4. Il metodo fenomenologico e l'ermeneutica

Heidegger intende affrontare la il compito della Analisi dell'Esserci e quello della riproposizione su nuove basi del problema dell'essere con metodo fenomenologico:

“Col problema conduttore del senso dell'essere, la ricerca si trova di fronte al problema fondamentale della filosofia. Il metodo di trattazione di questo problema è quello *fenomenologico*. Ma con ciò il nostro lavoro non si subordina né a “un punto di vista” né a una “corrente”; la fenomenologia non è né l'una né l'altra cosa, né può divenir tale, almeno finché comprende se stessa. L'espressione “fenomenologia” significa primariamente un *concetto di metodo*. Essa non caratterizza il che-cosa reale degli oggetti della ricerca filosofica, ma il suo *come*”. (p.46)

Ma che cosa è appunto la Fenomenologia? Come “funziona”?

“L'espressione fenomenologia può esser formulata come segue in greco: λέγειν τὰ φαινόμενα, dove λέγειν significa αποφαίνεσθαι. Fenomenologia significa dunque αποφαίνεσθαι τὰ φαινόμενα: lasciar vedere da se stesso ciò che si manifesta, così come si manifesta da se stesso. Questo è il senso formale dell'indagine che si autodefinisce fenomenologia. Ma in tal modo non si fa che esprimere la massima formulata più sopra: “verso le cose stesse” [*Zu den Sachen selbst!*]. (pp. 55 - 56)

L'espressione “*Zu den Sachen selbst!*” è il motto husserliano a cui Heidegger dichiara di rifarsi pienamente, ma in realtà l'interpretazione heideggeriana della fenomenologia non corrispondeva più all'idea che della stessa aveva elaborato Husserl, il quale dopo una prima lettura di *Essere e tempo*, dichiarò di sentirsi “alquanto estraneo” al pensiero ed allo stile di Heidegger, che gli appariva come “nuovo”; una “novità” che indicava una differenza radicale tra i due nella maniera di intendere e “praticare” il metodo fenomenologico. La fenomenologia di Heidegger è una “fenomenologia descrittiva”, anzi tale espressione è in verità una tautologia, perché per sua

natura la fenomenologia è descrittiva. L'oggetto della fenomenologia heideggeriana è proprio l'essere e il suo senso. Anzi la nuova ontologia non è possibile che come fenomenologia. (p. 56). Il fenomeno è ciò che si dà a vedere ed è tutto nella sua manifestazione di sé:

“Il concetto fenomenologico di fenomeno intende come automanifestantesi l'essere dell'ente, il suo senso, le sue modificazioni e i suoi derivati. L'automanifestazione ha caratteri suoi propri e non ha nulla in comune con l'apparire. L'essere dell'ente non può assolutamente essere inteso come qualcosa “dietro” cui stia ancora alcunché “che non appare”. “Dietro” i fenomeni della fenomenologia non si trova assolutamente nulla, a meno che non vi si celi qualcosa di destinato a divenire fenomeno. (p. 56)

Ma poi però Heidegger introduce una nuova interpretazione della fenomenologia collegandola, in maniera del tutto inusitata per Husserl, al concetto di ermeneutica:

“Dalla ricerca stessa risulterà che il senso metodico della descrizione fenomenologica è l'*interpretazione* [*Auslegung*]. Il λόγος della fenomenologia dell'Esserci ha il carattere dell'ερμηνεύειν, attraverso il quale il senso autentico dell'essere e le strutture fondamentali dell'essere dell'Esserci sono *resi noti* alla comprensione d'essere propria dell'Esserci. La fenomenologia dell'Esserci è *ermeneutica* nel senso originario della parola, secondo cui essa designa il compito stesso dell'interpretazione”. (p. 58)

L'interpretazione è l'atteggiamento fondamentale della filosofia, che non esclude ma interpreta a sua volta, il senso della fenomenologia e dell'ontologia:

“L'ontologia e la fenomenologia non sono due diverse discipline che fanno parte della filosofia assieme ad altre. I due termini denotano entrambi la filosofia nel suo oggetto e nel suo procedimento. La filosofia è ontologia universale e fenomenologica, muovente all'ermeneutica dell'Esserci, la quale, in quanto analitica dell'*esistenza* ha assicurato il termine del filo conduttore di ogni indagine filosofica nel punto dove l'indagine *sorge* infine *ritorna*”. (p. 59)

L'ultima frase evidenzia una caratteristica struttura circolare del modo di procedere heideggeriano nel resto dell'opera: un modo di procedere tipicamente ermeneutico.

16.5. Le caratteristiche dell'Esserci.

La prima caratteristica dell'Esserci, che troviamo nel corso della lettura di *Essere e tempo*, è la "*Jemeinigkeit*", l'essere sempre-mio dell'Esserci:

"L'ente che noi ci siamo proposti di esaminare è il medesimo che noi stessi siamo. L'essere di questo ente è *sempre mio* [*je meines*]" (p. 64). Io sono l'Esserci e l'essere dell'essere è sempre mio.

La seconda caratteristica è che l'Esserci è essenzialmente proiettato nel futuro: "L'"essenza" di questo ente consiste nel suo aver-da-essere". (p. 64). L'esserci non è, non esiste al modo delle altre cose. "esistenza" in rapporto all'essevi non significa "semplice presenza" [*Vorhandenheit*]. La "semplice-presenza" è la modalità di esistenza che l'ontologia tradizionale attribuisce alle cose, ma come tale non è attribuibile all'Esserci:

"L'essenza dell'Esserci consiste nella sua essenza. I caratteri che risulteranno proprio di questo ente non hanno quindi nulla a che fare con le "proprietà" semplicemente presenti di un ente semplicemente presente, "avente l'aspetto" di essere così o così, ma sono sempre solo possibili maniere di essere dell'Esserci, e null'altro" (p. 64).

L'Esserci è caratterizzato dalla "possibilità" di essere e perciò dal futuro, dall'aver-da-essere.

“L’Esserci è sempre la sua possibilità, ed esso non l’ha” semplicemente a titolo di proprietà posseduta da una semplice-presenza. Appunto perché l’Esserci è essenzialmente la sua possibilità, questo ente *può*, nel suo essere, o “scegliersi”, conquistarsi, oppure perdersi e non conquistarsi affatto o conquistarsi solo “apparentemente”. Ma esso può aver perso se stesso o non essersi ancora conquistato solo perché la sua essenza comporta la possibilità dell’*autenticità* [*Eigentlichkeit*], cioè della appropriazione di sé. *Autenticità e inautenticità* (queste espressioni sono state scelte nel loro senso terminologico stretto) sono modi di essere che si fondano nell’essere l’Esserci determinato, in linea generale dall’esser-sempre-mio. ” (p.65)

L’Esserci può vivere nella modalità della Autenticità, essendosi appropriato di se stesso, o nella modalità della inautenticità, non essendosi appropriato di stesso. Heidegger avverte che i termini *Eigentlichkeit e Uneigentlichkeit* sono usati nel loro senso stretto. Ciò significa che è necessario tener presente l’ambito semantico loro peculiare che è individuato dall’aggettivo “*eigen*” che in tedesco significa “proprio” come nella frase “*mein eigener Bruder*” “il mio proprio fratello” o “*mein eigenes Buch*” il “mio proprio libro”. Dove il termine, che sarebbe meglio non tradurre in Italiano, indica semplicemente un evidenziare la mia proprietà della cosa. La traduzione di Piero Chiodi, ormai divenuta parte integrante del lessico heideggeriano in lingua italiana, può tendere a far credere che vi sia in gioco anche una questione di “valore” - “autentico” come opposto di “falso” o non “originale” - cosa che Heidegger esclude “*apertis verbis*”. L’Esserci non può quindi essere oggetto di una definizione, per questa sua modalità di essere non ancora. L’Esserci è “*essere-nel-mondo*” [*In-der-Welt-seins*] ed è tale in modo ordinario. Il “mondo” è qui inteso come una dimensione “antropologica”, in modo simile a quanto accade nell’evangelo di Giovanni, ad esempio. “Ontologicamente - scrive Heidegger - il

“mondo” non è affatto una determinazione dell’ente *difforme* dall’Esserci, ma è, al contrario, un carattere dell’Esserci stesso” (p. 89). “Mondità” [*Weltlichkeit*] è un concetto ontologico esistenziale che inerisce essenzialmente alla maniera di essere dell’Esserci.

L’Esserci è originariamente in relazione con le cose e con un progetto interpretativo, per lo più “implicito”, di esse. Le cose possono essere interpretate come “semplice-presenza” [*Vorhandenheit*] ma innanzitutto e per lo più esse compaiono nel “progetto” implicito o “visione ambientale preveggenza” [*Umsicht*: letteralmente “circospezione”, “visione intorno”] dell’Esserci come “utilizzabili” [*Zuhandenheit*: lett. “essere a portata di mano”]: l’uomo vive in un sistema di riferimenti - il mondo - al cui interno le cose acquisiscono significato innanzitutto come “oggetti per...”, cioè “strumenti”, *Zuhandenheiten*. Solo quando l’oggetto, la cosa, “non funziona”, o “manca” o è “fuori posto”, allora essa diviene “oggetto” di una considerazione che la isola dal suo contesto di significato e diviene perciò “semplice-presenza”.

“I modi della sorpresa, dell’importunità e dell’impertinenza hanno la funzione di far emergere nell’utilizzabile il carattere della semplice-presenza. [...] La struttura dell’essere dell’utilizzabile in quanto mezzo [*Zeug*] è definita dai rimandi. Lo specifico e ovvio [*selbstverständliche*] “in sé” delle “cose” più vicine lo incontriamo nel prendersi cura che adopera ma non considera esplicitamente e può quindi cozzare [*stoßen*] col non adoperabile. Che un mezzo non sia idoneo significa: il rimando costitutivo del “per” è andato a cozzare contro un ostacolo. I rimandi non sono oggetto di contemplazione, ma “ci” sono nel sottoporsi ad essi prendendo cura. *Nel cozzo inerruttivo del rimando*, nella inidoneità a... il rimando si fa esplicito [*In einer Störung der Verweisung – in der Unverwendbarkeit für... wird aber die Verweisung ausdrücklich*]. [...] Quando la visione ambientale risveglia il rimando a un “a-che”, questo “a-che” e con esso la totalità delle opere, l’intera “officina” [*Werkstatt*], vengono in chiaro, e precisamente come ciò in cui il prendersi cura soggiorna da sempre. Allora il complesso dei mezzi non si illumina come qualcosa di mai visto finora, bensì come un tutto già

costantemente visto sin dal principio nel corso della visione ambientale preveggenete. Con questo “tutto” si annuncia il mondo”. (pp.101 - 102)

Il mondo è una totalità di rimandi in cui le cose prendono significato, di cui l'Esserci ha una “precomprensione” che gli consente di orientare al suo interno e solo quando qualcosa non funziona tutto questo “appare” con chiarezza ai suoi occhi. Il mondo è un “sistema” di significati interconnessi, caratterizzato dalla “significatività”:

“La *comprensione* [*Verstehen*] è la modalità in cui l'Esserci è in relazione al mondo come sistema di rapporti e relazioni. “La comprensione si lascia rimandare in questi rapporti e da questi rapporti: Il carattere di rapporto di questi rapporti propri del rimandare, lo indichiamo col termine *significare* [*bedeuten*]. [...] La totalità dei rapporti di questo significare è ciò che noi indichiamo col termine *significatività* [*Bedeutsamkeit*]. [...]”

La significatività in cui l'esserci è già sempre immedesimato, porta con sé la condizione ontologica della possibilità che l'Esserci che comprende possa, interpretando, aprire qualcosa come i “significati” i quali, a loro volta, fondano la possibilità della parola e del linguaggio”. (pp. 116 - 117)

Il mondo nel quale l'Esserci è e si orienta in quanto sistema di significati è la condizione di possibilità dell'origine del linguaggio stesso. IL comprendere e l'interpretare sono alle origini della parola e del linguaggio.

Oltre la struttura dell'”essere-nel-mondo” all'Esserci appartiene anche la caratteristica dell'”essere con” gli altri:

“L'apertura [*Erschlossenheit*] del co-Esserci [*Mitdasein*] degli altri, propria del con-essere, significa: la comprensione dell'essere dell'Esserci include la comprensione degli altri, è ciò perché l'Esserci è con-essere”. (p. 159)

L'apertura è un'altra fondamentale caratteristica dell'Esserci:

“L'ente la cui essenza è costituita dall'essere-nel-mondo è il suo “Ci”. [*Das Seiende, das wesentlich durch das In-der-Welt-sein konstituiert wird, ist*

selbst je sein »Da«. [...] Nel suo essere più proprio questo ente ha la caratteristica della non-chiusura [*Unverschlossenheit*]. L'espressione "ci" significa appunto questa apertura essenziale. Attraverso essa, questo ente (l'Esserci) "ci" è per se stesso in una con l'esserci del mondo.

La rappresentazione ontica di un *lumen naturale* nell'uomo sta a indicare null'altro che la struttura ontologico-esistenziale di questo ente, che è tale da aver da essere il proprio "ci". Che esso sia "illuminato" significa che, *in quanto* essere-nel-mondo, è luminoso in se stesso, non riceve luce da un altro ente, è esso stesso illuminazione [*Lichtung*]. Solo per un ente illuminato esistenzialmente in questo modo, ciò che è semplicemente-presente può venire in luce o restare nell'ombra. L'Esserci comporta il suo "Ci" in modo originario; senza di esso non solo non esisterebbe di fatto, ma non potrebbe essere l'ente della propria essenza. *L'Esserci è la sua apertura [Das Dasein ist seine Erschlossenheit]*. (p. 170)

"*Lichtung*" indica la "radura nel bosco" e sta a indicare che il "Ci" dell'Esserci è comunque una illuminazione situata e limitata. I modi in cui si articola l'accadere di questa "apertura luminosa" sono tre: la "situazione emotiva" [*Befindlichkeit*], la "comprensione" [*Verstehen*] e il "discorso" [*Rede*].

La "situazione emotiva" apre l'Esserci dinanzi al "fatto bruto" del suo stesso esserci, esistere. L'Esserci è sempre "situato emotivamente" e di fronte ad essa l'esserci è "passivo"; l'Esserci subisce la situazione emotiva e cerca di fuggire da ciò che essa mostra.

"Nello stato emotivo l'Esserci è già sempre emotivamente aperto come *quell'*ente a cui esso è consegnato nel suo essere in quanto essere che esso, esistendo ha da essere. "Aperto" non significa però riconosciuto come tale. È proprio nella quotidianità più indifferente ed innocua che l'Esserci può rivelarsi improvvisamente come un nudo "che c'è e ha da essere". Il puro "che c'è" si manifesta; il *donde* e il *dove* restano invece nascosti. [...]

Questo carattere dell'essere dell'Esserci, di essere nascosto nel suo *donde* e nel suo *dove*, ma di essere tanto più radicalmente aperto in quanto tale, questo "che c'è" lo chiamiamo l'esser-gettato [*Geworfenheit*] di questo ente nel suo "Ci": così l'Esserci in quanto essere-nel-mondo è il suo "Ci". (p. 173)

Il fatto di esserci dell'Esserci è diverso dalla maniera di essere della semplice presenza. Heidegger chiama il fatto di esserci dell'Esserci *Faktizität* e quello della cosa semplicemente presente *Tatsächlichkeit*. Scrive Heidegger:

“L’effettività [Faktizität] non è la fatticità [Tatsächlichkeit], il factum brutum della semplice-presenza, ma un carattere dell’essere dell’Esserci, inerente all’esistenza, anche se, innanzitutto nel modo dell’evasione”. (ibidem)

Si deve fare attenzione che qui la traduzione di Chiodi non risulta del tutto “felice”, perché traduce “fatticità” la “realtà di fatto” delle cose, *Tatsächlichkeit*, usando il termine “effettività” per quella che Heidegger chiama invece *Faktizität*, termine quasi “traslitterato” e affine nell’italiano “fatticità”.

Si deve sottolineare inoltre che l'Esserci si relaziona al suo “essere-gettato” innanzitutto nella modalità dell’evasione, della fuga. Vedremo come questo ci porta a parlare della “autenticità” e della “inautenticità” dell'Esserci in relazione alla morte. La seconda maniera dell’apertura dell'Esserci è la “comprensione”:

*“La situazione emotiva è una delle strutture esistenziali in cui l’essere del “Ci” si mantiene. Questo essere è cooriginariamente costituito dalla *comprensione* [Verstehen]., anche se magari tende a deprimerla. La comprensione è sempre emotivamente tonalizzata. [Verstehen ist immer gestimmtes]. (p. 182)*

La comprensione è sempre emotivamente determinata, il “*nec ridere nec lugere sed intelligere*” di spinoziana memoria pare assai lontano dal comprendere heideggeriano. Il comprendere tuttavia apre l'Esserci al concetto del possibile. L'Esserci è prima di tutto abbiamo visto “aver-da-essere”, proiettato verso il futuro, cioè

“esser-possibile”. L’Esserci è “una *possibilità gettata*, da sempre situata e aperta verso certe possibilità:

“La possibilità come esistenziale non significa un poter-essere indeterminato del genere della “libertà di indifferenza” (*libertas indifferentiae*). L’Esserci, in quanto emotivamente situato nel suo essere stesso, è già sempre insediato in determinate possibilità e, in quanto è quel poter-essere che è ne ha già sempre lasciate perdere alcune. [...] Ciò significa che l’Esserci è un esser possibile consegnato a se stesso, una *possibilità gettata* [*durch und durch geworfene Möglichkeit*]. (*ibidem*)

La “possibilità gettata” è intesa poi come “progetto”: l’Esserci interpreta-comprende la realtà-se stesso a partire dal suo “poter-essere”. a partire dalle se possibilità e dalla maniera in cui le “ordina” le “fa giocare” le “progetta”. Scrive Heidegger: “la comprensione ha la stessa struttura esistenziale che noi chiamiamo *progetto* [*Entwurf*]”.

L’Esserci è “situazione emotiva” e “comprendere”, in altre parole esso è “progetto gettato”. Una modalità molto importante del comprendere è quella che Heidegger chiama “interpretazione” [*Auslegung*].

“L’interpretazione di qualcosa in quanto qualcosa è fondata essenzialmente nella pre-disponibilità, nella pre-visione e nella pre-cognizione. [*Die Auslegung von Etwas als Etwas wird wesentlich durch Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff fundiert*]. L’interpretazione non è mai l’apprendimento neutrale di qualcosa di dato. Allorché quella tipica forma di interpretazione che è l’esegesi dei testi fa appello al “dato immediato”, in realtà il “dato immediato” è null’altro che la ovvia e indiscussa assunzione dell’interpretazione, assunzione necessariamente implicita in ogni procedimento interpretativo come ciò che già “posto” a base di ogni interpretazione, nel senso della pre-disponibilità, della pre-veggenza e della pre-cognizione”. (p.191)

La struttura dell’interpretazione, caratterizzata dal pre-comprendere, mostra una connessione essenziale con l’idea del pro-getto e con la questione del *senso*. In questo famoso

paragrafo 32 di *Essere e tempo*, Heidegger delinea la struttura “logica” dell’interpretazione come una struttura tipicamente circolare, come per altro già indicato nei paragrafi introduttivi dell’opera e in conformità a quanto già sottolineato da altri autori precedenti, ma ne accentua la dimensione esistenziale e ontologica:

“Anche la comprensione, in quanto apertura del “Ci”, riguarda sempre l’essere-nel-mondo nella sua totalità. In ogni comprensione del mondo è compresa l’esistenza e viceversa. Ogni interpretazione si muove nella struttura del “pre” che abbiamo descritta. L’interpretazione, che è promotrice di nuova comprensione deve aver già compreso l’interpretando. [...] Ma se l’interpretazione deve sempre muoversi nel compreso e nutrirsi di esso, come potrà condurre a risultati scientifici senza avvolgersi in un circolo? [...] Le regole più elementari della logica ci insegnano che *il circolo è circulus vitiosus*. Ne deriva la rimozione a priori della interpretazione storiografica dal dominio del conoscere rigoroso. Poiché il costituirsi del circolo è un fatto che non può essere eliminato, la storiografia finisce per doversi accontentare di procedimenti conoscitivi meno rigorosi. [...]

Ma se si vede in questo circolo un circolo vizioso e si mira a evitarlo o semplicemente lo si “sente” come un’irrimediabile imperfezione, si fraintende la comprensione da capo a fondo. Non è il caso di modellare comprensione e interpretazione su un particolare ideale conoscitivo [quello delle scienze della natura], che, in ultima analisi, è pur sempre una forma derivata di conoscere, smarritasi nel compito in sé legittimo della conoscenza della semplice-presenza, nella sua incomprendibilità essenziale. [...] L’importante non sta nell’uscir fuori dal circolo, ma nello starvi dentro nella maniera giusta. Il circolo della comprensione non è un semplice cerchio in cui si muova qualsiasi forma di conoscere, ma l’espressione della *pre-struttura* propria dell’Esserci stesso. Il circolo non deve essere degradato a circolo *vitiosus* e neppure ritenuto un inconveniente ineliminabile. In esso si nasconde una possibilità positiva del conoscere più originario, possibilità che è afferrata in modo genuino solo se l’interpretazione ha compreso che il suo compito primo, durevole e ultimo, è quello di non lasciarsi mai imporre pre-disponibilità, pre-veggenza e pre-cognizione dal caso o dalle opinioni comuni, ma di farle emergere dalle cose stesse, garantendosi la scientificità del proprio tema. [...]

Il “circolo” del conoscere appartiene alla struttura del senso, che è un fenomeno radicato nella costituzione esistenziale dell’Esserci, nella comprensione interpretante. L’ente per cui, in quanto essere-nel-mondo ne va del suo essere stesso, ha una struttura circolare di carattere ontologico”. (pp. 194 - 195)

L'ermeneutica ottiene così il suo "radicamento ontologico" e diviene universale "metodo" del sapere e modo di essere dell'uomo in generale.

16.6. Autenticità e esser-per-la-morte

L'uomo può vivere la sua esistenza in due modalità fondamentali, la prima è chiamata da Heidegger *Eigentlichkeit*, termine che indica letteralmente l'"essere proprio dell'Esserci", o meglio il fatto che l'Esserci si è deciso per se stesso e si appropriato di se stesso, "divenendo ciò che esso è". Il primo traduttore dei *Essere e tempo* in italiano, Pietro Chiodi, ha scelto di tradurre questo termine con "Autenticità", e continueremo a usare questa traduzione, ormai consolidata nel lessico "heideggeriano" filosofico italiano, tenendo tuttavia presente il significato letterale del termine. L'altra modalità, opposta alla prima è chiamata *Uneigentlichkeit*, tradotta con "Inautenticità".

Il passaggio dall'una all'altra modalità è dato dalla maniera in cui l'Esserci si relaziona alla sua propria morte. L'inautenticità è una modalità di fuga dinanzi alla morte, mentre l'autenticità si ha quando l'Esserci si relaziona alla sua propria morte come sua possibilità più propria ed assuma la sua finitezza come tale. L'Esserci è già in qualche modo al propria morte: "L'Esserci esiste in modo tale che il suo "non ancora" [la morte] gli appartiene". (p. 297). L'Esserci, in quanto esiste, ha già sempre un'esperienza della propria morte. Per spiegare questo "esser già ciò che ancora non è" Heidegger ricorre all'esempio della "maturazione del frutto",

sebbene anche questo esempio non debba essere “assolutizzato”, poiché la morte dell’Esserci non necessariamente indica la sua perfezione, la sua “maturazione” come accade per il frutto, l’Esserci può morire anche, come spesso accade, nella totale dispersione e incompiutezza, tuttavia:

“Il frutto immaturo, ad esempio va verso la maturazione. Ma in questo processo di maturazione ciò che non è ancora, non si aggiunge gradatamente come qualcosa di non ancora presente. Il frutto stesso va verso la maturazione in modo tale che questo andare-verso caratterizza il suo essere frutto. [...] Il “non-ancora” dell’immaturità non significa il mancare di qualcosa di estrinseco che, indifferente al frutto, costituisca una semplice-presenza in esso e con esso. Il “non-ancora” costituisce il frutto nel suo modo di essere specifico. [...] Il frutto in maturazione non soltanto non è indifferente rispetto all’immaturità come qualcos’altro da sé, ma, maturando, è l’immaturità. Il “non-ancora” è coinvolto nel suo essere, non come una determinazione accidentale, ma come un elemento costitutivo. Parimenti anche l’Esserci, fin che è, è *già sempre il suo “non-ancora”*”. (p.298)

Si può dire quindi che la “fuga dalla morte” che costituisce l’inautenticità sia propriamente una fuga da stessi, da quel “non-ancora” che “mi” appartiene.

La fuga accade confluendo nel grande fiume impersonale del “*man*”, nel “Si anonimo” (la parola “*man*” - simile al francese “*on*” - serve in tedesco per formulare frasi “impersonali”, senza soggetto individuale, sul tipo dici che in italiano si può fare con il “si”, ad esempio “*man macht*” corrisponde all’italiano “si fa” etc.). L’Esserci complessivamente considerato si configura per Heidegger come “cura”, [*Sorge*], nel senso del “prendersi cura” o “aver cura”. La cura si declina secondo le modalità del tempo:

“La Cura [*Sorge*] ci è apparsa come la costituzione fondamentale dell’Esserci. Il significato ontologico di questa espressione fu reso esplicito nella “definizione”: *esser-già-avanti-a-sé-nel (mondo) come esser-preso l’ente che viene incontro (come intramondano)*. Sono qui raccolti i caratteri fondamentali

dell'essere dell'Esserci: nell'avanti-a-sé l'esistenza; nell'esser-già-in... l'effettività (fatticità [*Faktizität*]); nell'esser-presso... la deiezione. Se la morte appartiene all'Esserci in un senso specifico, sarà necessario che essa (cioè l'esser-per-la-fine) risulti determinabile mediante questi caratteri". (p. 305)

Nel fenomeno della morte si rivelano pienamente le strutture dell'Esistenza (futuro), della Fatticità (passato) e della deiezione (presente). Ma innanzitutto e per lo più l'Esserci vive nella modalità della "fuga" rispetto alla morte, rifugiandosi nel "*man*", nella massa impersonale:

"Il "si muore" [*man stirbt*] diffonde la convinzione che la morte riguarda il Si anonimo. L'interpretazione pubblica dell'Esserci dice: "si muore" [*man stirbt*]; ma poiché si allude sempre a ognuno degli altri e a noi nella forma del Si anonimo, si sottintende: di volta in volta non sono io. Infatti il Si è *nessuno*. Il "morire" è in tal modo livellato a un evento che certamente riguarda l'Esserci, ma non concerne nessuno in proprio [*niemandem eigens zugehört*]. Mai come in questo discorso si fa chiaro che alla chiacchiera [*Gerede*] si accompagna sempre l'equivoco [*Zweideutigkeit*]. Il morire, che è mio in modo assolutamente insostituibile, è confuso con un fatto di comune accadimento che capita al Si. [...] Con questo equivoco l'Esserci si pone nella condizione di perdersi nel Si, proprio rispetto al poter-essere che più di ogni altro costituisce il suo se-Stesso più proprio [*dem eigensten Selbst zugehörigen Seinkönnens*]. Il Si fonda e approfondisce la *tentazione* di coprire a se stesso l'esser-per-la-morte più proprio.

Questo movimento di diversione dalla morte coprendola, domina a tal punto la quotidianità che, nell'essere-assieme [*Miteinandersein*], "i parenti più prossimi" vanno sovente ripetendo al "morente" che egli sfuggirà certamente alla morte e potrà far ritorno alla tranquilla quotidianità del mondo di cui si prendeva cura. Questo "aver cura" vuole così "consolare" il "morente". Ci si preoccupa di riportarlo nell'Esserci, aiutandolo a nascondersi la possibilità del suo essere più propria, incondizionata e insuperabile. Il Si si prende cura di una *costante tranquillizzazione nei confronti della morte*". (p. 309)

L'Esserci si appropria di se stesso, entrando perciò nella modalità della autenticità, quando si decide per l'anticipazione della morte:

"L'essere per la possibilità, in quanto essere-per-la-morte deve rapportarsi *alla morte* in modo che essa, in quanto essere e per esso, si scopra come *possibilità*. A questo modo di essere per la possibilità noi diamo il nome di *anticipazione della possibilità*. [...] Quanto più questa possibilità compresa senza veli, tanto più acutamente la comprensione penetra nella possibilità *in*

quanto impossibilità dell'esistenza in generale. La morte, in punto possibilità, non offre niente "da realizzare" all'uomo e niente che esso possa essere come realtà attuale. Essa è la possibilità della impossibilità di ogni comportamento verso... di ogni esistere. [...] L'essere-per-la-morte, come anticipazione della possibilità, rende possibile la possibilità e la rende libera come tale". (p. 319).

La morte manifesta il carattere di mera possibilità anche in rapporto alle varie realizzazioni dell'agire dell'uomo, da cui gli si deve "distaccare". "L'anticipazione dischiude all'esistenza, come sua estrema possibilità, la rinuncia a se stessa, dissolvendo in tal modo ogni solidificazione su posizioni esistenziali raggiunte" (p. 321).

L'Esserci che vive nella modalità della fuga dinanzi alla morte, come possibilità più propria della sua esistenza - "la morte è la possibilità più propria dell'esserci [*Der Tod ist eigenste Möglichkeit des Daseins*] - e vive perciò nella non-appropriatezza di sé che chiamiamo "inautenticità", è tuttavia esposto anch'esso una tonalità emotiva fondamentale [*Grundbefindlichkeit*] che è "l'angoscia" [*Angst*], sebbene nella modalità un'autentica la interpreti fraintendendola come "paura" [*Furcht*].

"La tonalità emotiva [*Befindlichkeit*] porta l'Esserci dinanzi all'esser-gettato del suo "che c'è". *Ma la situazione emotiva che può tener aperta la costante e radicale minaccia incombente sul se-Stesso, minaccia che proviene dal proprio e isolato essere dell'Esserci, è l'angoscia. In essa l'Esserci si trova di fronte al nulla della possibile impossibilità della propria esistenza. Poiché l'anticipazione isola isola totalmente l'Esserci e in questo isolamento fa sì che esso divenga certo della totalità del suo poter-essere, la situazione emotiva fondamentale appartiene a questa autocomprensione dell'Esserci nel suo fondamento stesso. L'Essere-per-la-morte è essenzialmente angoscia. [*Das Sein zum Tode ist wesentlich Angst*]. (p.323)*

La paura si differenzia dall'angoscia perché essa si prova sempre di fronte a qualcosa di determinato: paura di un incidente, paura

del ladro etc. mentre nel caso dell'angoscia è impossibile oggettivare ciò di fronte a cui essa si priva, se non appunto fraintendendola inautenticamente come paura (della morte ad ampio). L'angoscia è propriamente parlando una tonalità emotiva che non accade di fronte a qualcosa di determinato cioè apre alla esperienza del nulla. In sintesi Heidegger scrive:

“Ciò che caratterizza l'essere-per-la-morte autenticamente progettato sul piano esistenziale, può essere riassunto così: *L'anticipazione svela all'Esserci la dispersione nel si-Stesso [Man-selbst] e, sottraendolo fino in fondo al prendente cura avente cura, lo pone dianzi alla possibilità di essere se stesso, in una libertà appassionata, affrancata dalle illusioni del Si, effettiva, certa di se stessa e piena di angoscia: LA LIBERTÀ PER LA MORTE*”. (ibidem).

La possibilità di passare dalla inautenticità alla autenticità attraverso la decisione anticipatrice della morte è data dalla “voce della coscienza”. Scrive Heidegger:

“La coscienza [*Gewissen*] dà a conoscere “qualcosa”, apre. Questa caratteristica formale sta a significare che il fenomeno deve essere ricondotto all'apertura dell'Esserci. L'apertura, in quanto costituzione fondamentale dell'ente che noi siamo, è costituita dalla situazione emotiva, dalla comprensione, dalla decisione e dal discorso. Un'analisi approfondita della coscienza la rivela come una *chiamata [Ruf]*. Il chiamare è un modo del discorso. La chiamata della coscienza ha il carattere del *richiamo [Anruf]* dell'Esserci al suo più proprio poter essere e ciò nel modo del *risveglio* al suo più proprio essere-in-colpa [*Aufruf zum eigensten Schuldigsein*]”. (p. 327).

Sebbene si notino fin da una prima lettura le analogie con l'esperienza cristiana della “vocazione”, si tuttavia deve subito notare che la coscienza di cui parla Heidegger non è affatto il “luogo” dove si ascolti la voce di un Dio o di qualche altra natura che trascenda la temporalità dell'Esserci: nella coscienza è l'Esserci stesso che parla e anzi, quella voce propriamente parlando non

“dice nulla”, parla nella modalità del silenzio. La coscienza di Heidegger è assolutamente bloccata nell'immanenza.

“*Che cosa dice la coscienza nel suo chiamare il richiamato? Esattamente nulla. [...] La coscienza parla unicamente e costantemente nel modo del silenzio. Con ciò essa, non solo non perde nulla in fatto di percepibilità, anzi costringe l'Esserci, richiamato e ridestato, al silenzio che si addice ad esso*”. (p. 322).

Inoltre infatti:

“Ma è proprio necessario porre esattamente la questione del *Chi* chiama? L'Esserci non porta forse con sé la risposta a questa domanda in modo altrettanto chiaro come a quella circa il richiamato nella chiamata? *Nella coscienza, l'Esserci chiama se stesso.*

“Lo spaesamento [*Unheimlichkeit*] è un modo fondamentale dell'essere-nel-mondo, anche se è quotidianamente coperto. L'Esserci stesso, come coscienza, chiama dal profondo del suo essere. “Sono chiamato” è una tipica espressione dell'Esserci. La chiamata, emotivamente pervasa di angoscia, fa sì che l'Esserci possa progettarsi nel poter-essere più proprio. La chiamata della coscienza, compresa esistenzialmente, dà ragione di ciò che sopra abbiamo semplicemente affermato: lo spaesamento incalza l'Esserci e minaccia il suo oblio nella perdizione, l'affermazione che l'Esserci è ad un tempo il chiamante e il chiamato, ha perso ora la sua vuotezza formale e la sua “valenza” superficiale. *La coscienza si rivela come la chiamata della Cura: il chiamante è l'Esserci che, nell'essere-gettato (esser-già-in...) si angoscia per il suo poter-essere. Il richiamato è questo Esserci stesso, chiamato a destarsi al suo più proprio poter-essere (esser-avanti-a-sé...). E il ridestato è l'Esserci che è richiamato dal deiezione nel Si (esser-già-presso-il mondo di cui si prende cura)*”. (p. 336).

La stessa caratteristica di totale immanenza si mostra anche nella analisi del concetto di colpa. Per Heidegger la colpa non consiste affatto originariamente nella mera trasgressione di una regola, ma nel fatto che l'Esserci non è fondamento di se stesso, ovvero è un essere finito. Anzi l'esser colpevole come trasgressione è possibile proprio sul fondamento della struttura ontologica della finitezza dell'Esserci. L'esser colpevole ha in sé il carattere del “non”. Dice Heidegger:

“L’idea formale esistenziale di “colpevole” va quindi definita così: esser fondamento di un essere che è determinato da un “non”, cioè *essere fondamento di una nullità*. [...]. Il fondamento non ha bisogno di desumere la propria nullità da ciò che fonda. Amallora ne consegue: *l’esser-colpevole non è il risultato di una colpevolezza, ma, al contrario, questa diviene possibile solo “sul fondamento” di un esser-colpevole originario*”. (p, 344).

L’Esserci si trova ad esistere e a dover assumere in certo senso la responsabilità di esistere e non poterlo allo stesso tempo fare compiutamente. Cioè in altre parole nella colpa esso esperisce da un lato la sua finitezza e dall’altro la necessità di farsene totalmente carico. In questo senso si deve interpretare la frase, altrimenti assai oscura, con cui possiamo concludere questa esposizione analitica dei temi fondamentali di *Essere e tempo*:

“La Cura [cioè l’Esserci stesso], nella sua stessa essenza, è totalmente permeata dalla nullità. Perciò la Cura, cioè l’essere dell’Esserci in quanto progetto gettato , significa: il (nullo) esser-fondamento di una nullità [Das (nichtig) Grund-sein einer Nichtigkeit]. Il che significa: l’Esserci è, come tale, colpevole; se almeno è valida la determinazione esistenziale formale della colpa come esser fondamento di una nullità”. (p. 346).

16.7. Il c.d. “secondo Heidegger”

Essere e tempo restò un’opera incompiuta, una sorta di “sentiero interrotto”, a causa del “venir meno del linguaggio”.

“Esperire in modo sufficiente e partecipare a questo pensiero diverso, che abbandona la soggettività, è reso peraltro più difficile dal fatto che con la pubblicazione di *Sein und Zeit* la terza sezione della prima parte, *Zeit und Sein*, non fu pubblicata. Qui il tutto si capovolge. La sezione in questione non fu pubblicata perché il pensiero non riusciva a dire in modo adeguato questa svolta (*Kehre*) e non ne veniva a capo con l’aiuto del linguaggio della metafisica”. (*Lettera sull’«umanismo»*, a cura di F. Volpi, Milano, Adelphi, 1995, , p. 52.)

Heidegger si rende conto che anche la ricerca sviluppata in *Essere e tempo* è an ora svolta all'interno della maniera di essere del linguaggio "metafisico", che ha prodotto il progressivo oblio dell'essere e, perciò, si mette alla ricerca di una diversa maniera di "esser nel linguaggio" che non sia di per sé prigioniera della metafisica, il cui superamento che diviene il problema fondamentale del secondo Heidegger. [*Überwindung der Metaphysik*] Egli ricostruisce, sulla scia della lettura delle opere di Nietzsche, la storia della metafisica occidentale come progressivo "oblio dell'essere" [*Seinsvergessenheit*].

"La conferenza *Von Wesen der Wahrheit*, pensata e tenuta nel 1930, ma pubblicata solo nel 1943, permette di farsi una certa idea del pensiero della svolta da *Sein und Zeit* a *Zeit und Sein*. Questa svolta non è un cambiamento dal punto di vista di *Sein und Zeit*, ma in essa il pensiero che là veniva tentato raggiunge per la prima volta il luogo della dimensione a partire dalla quale era stata fatta l'esperienza di *Sein und Zeit* come esperienza fondamentale dell'oblio dell'essere". (*id*, p. 52).

In questo contesto Heidegger formula anche l'interpretazione del concetto greco di "verità" come "non-nascondimento", "disvelatezza", ma anche "non-dimenticanza", conformemente al senso etimologico della parola greca "ἀλήθεια", che viene dal verbo "λανθάνω" più "α" (alfa) privativo. Ma il verbo "λανθάνω" ha, appunto, due significati connessi tra loro, vale a dire "nascondere" ma anche "dimenticare". Al tema della storia della metafisica come "oblio dell'essere" sono dedicati i due volumi intitolati *Nietzsche* che raccolgono lezioni e riflessioni raccolti tra il 1936 e il 1941, pubblicati nel 1961. L'essere viene dimenticato a favore dell'essente, a cui vengono date "interpretazioni", quasi

“nomi”, successivi e che tendono a manifestare sempre più evidentemente una volontà di possesso e manipolazione della realtà da parte dell'uomo. Platone chiama l'essente *idea*, Aristotele *enèrgeia*, il cristianesimo *ens creatum*, Cartesio *soggetto*, Leibniz *monade*, Hegel *Spirito*, Nietzsche *Volontà di potenza*, il tutto poi sfocia nella epoca della *Tecnica*, caratterizzata dal termine “impianto” [*Gestell*] che è l'epoca attuale e in cui dell'essere non è più nulla. In questo senso la storia dell'oblio dell'essere equivale alla storia del progressivo dominare del *nichilismo*. Il punto però è che questa storia non dipende affatto da un mero errare della filosofia o dei filosofi, ma è un “destino” che è in qualche modo dato dall'essere stesso. La filosofia occidentale e la metafisica in particolare si presenta fin da principio come “onto-teo-logia”, vale a dir come una forma di pensiero che pensa l'essere attraverso il logos e in riferimento a Dio, il quale viene pensato come “*summum ens*”, cioè come “ente” (o “essente”, come altri preferiscono tradurre), dimenticando quindi la “differenza ontologica” tra essere e ente e producendo il processo identificativo dell'essere con l'ente che caratterizza la storia del pensiero occidentale da Platone e Nietzsche - e dunque la storia occidentale *tout court* - e che domina “nell'oggi di Heidegger” come epoca del dominio della *Tecnica*, epoca del pieno dispiegamento della metafisica e del totale oblio dell'essere che la fonda. Scrive Heidegger in *Identità e differenza* (1957):

“Ora, però, la metafisica occidentale sin dal suo inizio presso i Greci e indipendentemente da tali denominazioni è in pari tempo ontologia e teologia. Nella prolusione *Che cos'è la metafisica* (1929) la metafisica viene quindi determinata come problema dell'essente in quanto tale e dell'essente nel suo tutto. La totalità di questo tutto è l'unità dell'essente, unità che unifica in

quanto fondamento [*Grund*] che fa emergere. Per chi sa leggere, questo significa: la metafisica è onto-teo-logia. Chi abbia della teologia una conoscenza matura e non casuale, tanto della teologia della fede cristiana quanto di quella filosofica, preferisce oggi tacere su Dio nell'ambito del pensiero. Il carattere onto-teologico della metafisica, infatti, è diventato problematico [*fragwürdig*] per il pensiero, non sulla base di una qualche forma di ateismo, ma sulla base dell'esperienza di un pensiero al quale si è mostrata nell'onto-teo-logia l'unità ancora impensata dell'essenza della metafisica. Questa essenza della metafisica resta intanto per il pensiero la questione più degna di essere pensata [*das Denkwürdigste*], fino a che il pensiero non interrompa arbitrariamente, senza tener conto quindi dei legami già stabiliti, il colloquio con la tradizione che tali legami ha stabilito [*mit seiner geschickhatften Überlieferung*].

Nella 5a edizione di *Che cos'è la metafisica?* (1949), l'introduzione aggiunta a tale edizione dà un'esplicita indicazione circa l'essenza onto-teologica della metafisica (p. 17 sg., 7a ed. p. 18 sg.). Sarebbe tuttavia affrettato credere che la metafisica sia teologia, solo perché è ontologia. A questa affermazione bisogna premettere che la metafisica è teologia, un asserire intorno a Dio, solo perché il dio entra nella filosofia. Così la questione circa il carattere onto-teologico della metafisica si affina trasformandosi nella domanda: "Come entra il dio nella filosofia, non solo nella filosofia moderna, ma nella filosofia come tale?". Questa domanda può trovare una risposta solo se prima sarà sufficientemente dispiiegata come domanda.

La domanda "Come entra il dio nella filosofia? ", allora, può essere davvero attraversata dal pensiero, se in essa è stato chiarito sufficientemente ciò in cui il dio deve entrare — la filosofia stessa. Finché ci limiteremo a sottoporre la storia della filosofia ad un esame soltanto storiografico, troveremo ovunque che il dio nella filosofia è sempre entrato. Posto però che la filosofia, in quanto pensiero, sia il rimettersi all'essente come tale in modo libero e spontaneamente compiuto, allora il dio può pervenire alla filosofia solo in quanto essa di per sé, seconda la sua essenza, ne chiede l'ingresso e determina il modo in cui tale ingresso deve avvenire. La domanda "Come entra il dio nella filosofia?" ricade perciò nella domanda "Da dove deriva la costituzione onto-teologica dell'essenza della metafisica? ". Ma accogliere la domanda sotto questa forma significa compiere il passo indietro.

In tale passo pensiamo [*bedenken*] adesso la provenienza essenziale della struttura onto-teologica di tutta la metafisica. Noi poniamo la domanda: "Come entra nella metafisica il dio e in risposta al dio la teologia e con la teologia il fondamentale tratto onto-teologico?". Noi poniamo questa domanda nel corso di un colloquio con l'intera storia della filosofia. In pari tempo, però, la poniamo con particolare riguardo a Hegel. Questo ci offre l'occasione di prendere dapprima in considerazione qualcosa di singolare.

Hegel pensa l'essere nella sua vacuità più vacua, cioè nel modo più generale. Egli pensa, in pari tempo, l'essere nella sua pienezza compiutamente perfetta. Non denomina, tuttavia, la filosofia speculativa, ossia l'autentica filosofia, "onto-teo-logica", ma "scienza della rendono conto dell'essere come fondamento dell'essente. Esse sono responsabili di fronte al Λόγος e sono in un senso essenziale adeguate al Λόγος, sono cioè la logica del Λόγος. Conseguentemente, il loro nome più aderente alla questione che le è propria

e più chiaramente, è onto-teo-logica. [...]

La metafisica corrisponde all'essere come Λόγος ed è quindi nel suo tratto principale ovunque logica, logica però che pensa l'essere dell'essente, ossia la logica che è determinata a partire dal differente della differenza, la onto-teo-logica.

Nella misura in cui la metafisica pensa l'essente come tale nella sua totalità, essa si rappresenta l'essente guardando al differente della differenza, senza prestare attenzione alla differenza come differenza. [...]

Lo sguardo gettato sulla costituzione onto-teologica della metafisica mostra una possibile via per giungere, a partire dall'essenza della metafisica, a dare una risposta alla domanda: "Come entra il dio nella filosofia?".

Il dio entra nella filosofia per mezzo del. deferimento [*Austrag*], che noi dapprima pensiamo come luogo che precede [*Vorort*] l'essenza della differenza di essere ed essente. La differenza traccia le linee fondamentali del piano di costruzione dell'essenza della metafisica. Il deferimento [*Austrag*] fa risultare e concede l'essere come fondamento che porta-davanti [*als her-vor-bringenden Grund*], fondamento che ha esso stesso bisogno, sulla base di ciò che esso giustifica fondando, della giustificazione fondante ad esso adeguata, ossia di un processo che conduca ad una causa che sia la causa più originaria [*d.h. der Verursachung durch die ursprünglichste Sache*]. Tale causa è causa [*Ursache*] in quanto *causa sui*. Tale è il nome che si addice al dio della filosofia. A questo dio l'uomo non può né rivolgere preghiere, né offrire sacrifici. Davanti alla causa sui l'uomo non può né cadere in ginocchio pieno di reverenza, né può davanti a questo dio produrre musica e danzare. Così, il pensiero privo di un dio, il pensiero che deve fare a meno del dio della filosofia, dei dio come causa sui, è forse più vicino al dio divino. Ciò significa, qui, soltanto che un tale pensiero è più libero per il dio divino di quanto la onto-teo-logica non sia disposta ad ammettere". (*identità e differenza, passim*).

Qui, tra l'altro, Heidegger sembra riecheggiare una storica polemica filosofica e teologica sulla problematica relazione tra "il Dio dell'esperienza religiosa" e "il Dio della filosofia" che non sarebbe passibile di essere pensato in una "relazione religiosa". Una polemica che affonda le sue radici nei secoli passati e che attraversa la storia del cristianesimo a partire almeno dall'epistolario paolino :

"Dov'è il sapiente? Dov'è il dotto? Dove mai il sottile ragionatore di questo mondo? Non ha forse Dio dimostrato stolta la sapienza di questo mondo? Poiché, infatti, nel disegno sapiente di Dio il mondo, con tutta la sua sapienza, non ha conosciuto Dio, è piaciuto a Dio di salvare i credenti con la stoltezza della predicazione. E mentre i Giudei chiedono i miracoli e i Greci cercano la

sapienza, noi predichiamo Cristo crocifisso, scandalo per i Giudei, stoltezza per i pagani; ma per coloro che sono chiamati, sia Giudei che Greci, predichiamo Cristo potenza di Dio e sapienza di Dio. Perché ciò che è stoltezza di Dio è più sapiente degli uomini, e ciò che è debolezza di Dio è più forte degli uomini". (1 Cor 1, 20-25)

Di questa "dicotomia" tra la ragione filosofica e la rivelazione, tra il "Dio dei filosofi" e il "Dio della Rivelazione" si colgono testimonianze anche nella tradizione ebraica e musulmana, a partire ad esempio dal *Kuzari* di Yehuda Ben Šmu'el Ha-Levi, noto in italiano come Giuda Levita (1075 - 114), o nel celebre "memorial" di Pascal, che è riportato in Appendice III; alla interpretazione antihegeliana del cristianesimo come "paradossale irrompere dell'eterno nel tempo" di Kierkegaard fino alla teologia dialettica del '900, a partire da Karl Barth e il suo commento alla lettera ai romani (*Romerbrief*, 1. ed. 1919, 2 ed. 1922), in cui il Dio della rivelazione è pensato come il "totalmente altro" dall'uomo e che si ispira al pensiero di Kierkegaard e di Pascal.

17. Le filosofie della religione cattoliche post-heideggeriane: Uditori della Parola: Karl Rahner

Uno dei testi più importanti della filosofia della religione di ambito teologico cattolico del 900 è quello offerto dalla riflessione di Karl Rahner (1904-1984). Qui ci limiteremo ad analizzare solamente il suo *Uditori della Parola*⁷⁶, testo che raccoglie le lezioni che Rahner tenne nel 1937 alla università di Salisburgo sul fondamento della filosofia della religione, poi raccolte e pubblicate nel 1941 in una prima edizione e poi nel 1963, nella rielaborazione del suo allievo Johannes B. Metz. In particolare la nostra lettura si basa su quest'ultima edizione, in quanto più diffusa.

La riflessione di Rahner prende le mosse da un presupposto che egli ritiene evidente: "Dio può rivelare solo ciò che l'uomo può ascoltare. Questa affermazione è di un'evidenza immediata"⁷⁷. Si tratta di capire quali siano le condizioni di possibilità della udibilità della rivelazione di Dio da parte dell'uomo. Per far questo Rahner pone inizialmente il problema di capire che cosa sia propriamente la filosofia della religione: "Che cosa s'intenda per "filosofia della religione" e quale sia il nostro obiettivo nell'intraprendere il tentativo di determinare i suoi "fondamenti", lo si può forse stabilire nella maniera più semplice raffrontando la scienza della "filosofia della religione" con la teologia, con cui sembra avere dei rapporti strettissimi di affinità e di rottura"⁷⁸. Il problema del rapporto tra teologia e filosofia della religione è equivale alla posizione del

⁷⁶ K. RAHNER, *Hoerer des Wortes*, Muenchen 1963, trad. it A. Belardinelli, *Uditori della Parola*, Borla, Torino 1967.

⁷⁷ K. RAHNER, *Uditori della Parola*, Borla, Torino 1967p. 154.

⁷⁸ *Op. cit.*, p. 29.

problema metafisico sull'essenza dell'essere umano: "Ora si può capire con più precisione qual è il significato del problema circa il rapporto tra filosofia della religione e teologia. Esso è unico: il problema metafisico; si può attraverso un'indagine metafisica riporre con esattezza l'essenza dell'uomo proprio nel fatto che egli nella sua storia deve aspirare ad una possibile rivelazione di quel Dio, che la metafisica gli presenta come l'Essere sostanzialmente sconosciuto? Se si può rispondere affermativamente, si è raggiunto il concetto esatto di filosofia della religione e si è in possesso dell'unico fondamento della teologia possibile prima della teologia. [...] Il problema del rapporto tra queste due scienze è in fondo quello di un'antropologia metafisica"⁷⁹. Tutto il libro è indirizzato a rispondere affermativamente a questa domanda, dimostrando la fondatezza metafisica di questa risposta. La filosofia della religione che Rahner costruisce equivale alla teologia fondamentale e anche a una antropologia metafisica, o che è lo stesso, a una **ontologia della *potentia oboedientialis***: "Possiamo perciò affermare che il nostro tema costituisce la parte più importante di una perfetta teologia fondamentale, che per lo più viene molto trascurata: la concezione metafisica dell'uomo quale essere che nella sua *storia* sta in ascolto di una possibile rivelazione di Dio. Possiamo chiamare *potentia* questa aspirazione, che nel nostro caso non può esigere il conseguimento della sua meta ma può essere attuata solo da un comando dall'alto e chiamarsi così *oboedientia*. Definiremo allora questa parte della teologia fondamentale, di cui dobbiamo occuparci, ontologia della

⁷⁹ *Op. cit.* p. 41.

potentia oboedientialis di fronte alla libera rivelazione di Dio⁸⁰. Nel contesto di questa ricerca Rahner pensa di poter validamente risolvere anche la *vexata quaestio* circa la possibilità di una "filosofia cristiana": "La filosofia è cristiana in senso autentico e originario, quando costituisce con i propri mezzi se stessa e quindi l'uomo in quanto *battezzabile* e giunge da se stessa a un atteggiamento in cui si dispone a essere superata [*aufgehoben*] dalla teologia fondata eventualmente da Dio. Tale "superamento" è inteso nel triplice senso che tale termine ha, per esempio, in Hegel: la filosofia si supera, cioè si abolisce da se stessa, in quanto esaurisce il proprio compito e rinuncia alla pretesa di essere l'ultima giustificazione esistenziale della vita umana. Proprio in quanto essa osa e *deve* osare di assumere questo compito, costituisce l'uomo nell'ascolto di un messaggio di Dio e cessa di essere il fondamento totale dell'esistenza. Ascende così a un piano superiore perché, stabilendo la possibilità che ha l'uomo di accogliere la rivelazione, trova il suo compimento nell'ambito più elevato di una rivelazione realmente avvenuta. Essa viene eliminata, cioè conservata, perché la possibilità dell'ascolto di una rivelazione resta conservato nella teologia del suo reale ascolto, non appena prende coscienza di sé e così si pone in maniera perennemente nuova. In breve: solo quando si concepisce la filosofia anche come ontologia di una *potentia oboedientialis* rispetto alla rivelazione si coglie insieme il suo carattere cristiano, cioè la sua vera autonomia e la sua relatività originaria alla

⁸⁰ *Op. cit.* pp. 48-49.

teologia"⁸¹. Dunque la filosofia viene hegelianamente superata, cioè conservata come relativo fondamentale, all'interno di una teologia che in senso proprio e primo per Rahner corrisponde all'evento della rivelazione stessa. "Quando tuttavia parliamo *qui* di teologia, l'intendiamo sempre nel primo senso, cioè in quanto *kerygma* stesso, puro ascolto della parola di Dio, accettazione, nella fede, del messaggio stesso, non in quanto riflessione metafisica sul contenuto del messaggio ascoltato e accettato con fede"⁸². Questo secondo tipo di teologia Rahner la chiama "teologia speculativa" in antitesi alla "teologia positiva". Dunque per Rahner la filosofia di per sé e *sua iuxta principia* dovrebbe condurre all'apertura verso la possibilità della rivelazione da parte di Dio. Questo anche a prescindere dall'effettivo verificarsi storico concreto di tale rivelazione, quand'anche, cioè, nella storia occidentale non ci fosse stato cristianesimo alcuno: "La filosofia della religione, in quanto sapere dell'uomo, spirito finito di fronte al Dio libero di una possibile rivelazione, non può voler prendere una decisione preliminare sul possibile contenuto di tale locuzione di Dio, anzi neppure sul problema se tale locuzione avvenga. La costituzione di un essere, che stia in ascolto della locuzione o del silenzio di Dio, lascia che la religione della rivelazione, effettivamente avvenuta attraverso la locuzione di Dio, fondi pienamente in se stesso la sua esistenza e la sua forma concreta. L'autorivelazione di Dio resta sotto ogni profilo grazia imprevedibile e indebita, perché l'uomo che ascolta deve per quanto dipende da

⁸¹ *Op. cit.* pp. 51-52.

⁸² *Op. cit.* p. 214.

lui, prevedere anche l'alternativa del silenzio di Dio. [...] L'ascoltare il silenzio di Dio è parimenti una risposta, che rende ragionevole lo stare in ascolto, perché anche attraverso il silenzio repulsivo di Dio l'uomo può diventare ciò che comunque egli deve essere: spirito personale, finito e storico posto di fronte al Dio personale, infinito e libero, con cui egli necessariamente ha a che fare "storicamente" almeno nella forma della ripulsa"⁸³. E più avanti: "La filosofia in quanto autentica filosofia è cristiana quando come "antropologia teologica fondamentale" si "supera" nella teologia. Costituendo essa l'uomo in quanto essere in ascolto di una possibile rivelazione di Dio, si supera sempre e in ogni caso nella teologia. Infatti, anche supposto che Dio si chiuda nel silenzio, l'uomo di tale metafisica ascolta una "parola di Dio": il suo silenzio"⁸⁴. Dunque la filosofia è cristiana essendo autenticamente filosofia, cioè elaborando in generale le condizioni di possibilità dell'evento della rivelazione, un evento che essendo dipendente dalla suprema libertà divina potrebbe anche in teoria non avvenire mai. In questo caso l'uomo sarebbe un po' come il Godot di Samuel Beckett (*En attendant Godot*, 1952): una sorta di "teologo del nulla". Ma il tema del nichilismo pare assente da quest'opera di Rahner, le cui idee fondamentali sono state elaborate nel 1937. Vi sarebbe da chiedersi se la riflessione rahneriana in generale non risulti piuttosto una riflessione *ab esse ad posse*, cioè data per presupposta la realtà dell'evento "rivelazione di Dio" (*esse*) non si voglia poi risalire alle sue condizioni di possibilità antropologiche

⁸³ *Op. cit.* pp. 221-222.

⁸⁴ *Op. cit.* p.223.

(*posse*), secondo una maniera di procedere, per altro tipica, di ogni filosofia trascendentale post-kantiana. Solo una filosofia, per così dire, *post-christum* può forse comprendersi come elaborazione delle condizioni di possibilità antropologiche di una possibile rivelazione di Dio, cioè quando tale rivelazione sia già storicamente data. La antropologia teologica di Rahner è anche una metafisica della "natura umana" quale "luogo" di una eventuale rivelazione di Dio, in risposta alla domanda: come deve essere fatto l'uomo per poter ascoltare la parola di Dio? Questa antropologia metafisica è elaborata da Rahner nei capitoli centrali dell'opera, difficili e densi di riflessione filosofica. La metafisica è "la conoscenza metodica e riflessa di ciò che si è sempre saputo"⁸⁵. Essa è una scienza umana, "quindi sempre essenzialmente legata alla condizione di minaccia e di oscurità che è connaturale all'uomo in maniera insopprimibile"⁸⁶. La metafisica si occupa dell'essere e "porre un problema sul piano metafisico significa porlo come *problema dell'essere*. [...] Noi puntiamo su un'analisi metafisica dell'essere umano. La metafisica è il problema della natura dell'ente in quanto tale, il problema del significato dell'"essere"⁸⁷. Il problema dell'essere viene posto necessariamente dall'uomo e "poiché si concepisce a priori questo punto di partenza do ogni problema metafisico come nota caratteristica dell'essere umano, ne consegue che ogni problema metafisico circa l'essere in generale riguarda nello stesso tempo

⁸⁵ *Op. cit.* p. 59.

⁸⁶ *Op. cit.* p. 60.

⁸⁷ *Op. cit.* p. 61.

l'essere di colui che lo deve necessariamente porre: l'uomo. Perciò la metafisica umana è necessariamente e nello stesso tempo anche un'analisi dell'uomo. *Il problema dell'essere e dell'uomo stesso che indaga costituiscono un'unità originaria e costantemente integrale*⁸⁸. Sembra che Rahner ripercorra qui esattamente il cammino intrapreso da Heidegger all'inizio di *Essere e Tempo*: la posizione del problema dell'essere richiede l'analisi esistenziale dell'esserci quale essere che si pone il problema del senso dell'essere. Ma a ben guardare questo è anche il cammino preso da Kant con la sua "rivoluzione copernicana" che presuppone l'analisi del modo di funzionare dell'umana facoltà di conoscere come fondazione previa (e metafisica) di tutte le scienze. Qui si colloca la c.d. "svolta antropologica" di Rahner. La conoscenza, l'uomo in quanto soggetto conoscente ma non solo, è intrinseca all'essere stesso: "La natura dell'essere è conoscere ed essere conosciuto in un'unità originaria; in altre parole è essere cosciente e trasparente [*Bei-sich-sein, Gelichtetheit*, lett. "essere presso di sé e essere illuminato"]⁸⁹. Questa unità di conoscere ed essere conosciuto, di soggetto e oggetto, ci riporta alla mente ora la "natura" dello Spirito Assoluto di Hegel. L'uomo ha sempre una conoscenza previa e provvisoria dell'essere in generale, poiché altrimenti egli non si porrebbe la domanda metafisica: "non si può infatti indagare su ciò che ci è sconosciuto assolutamente e sotto ogni aspetto"⁹⁰.

⁸⁸ *Op. cit.* pp. 64-65.

⁸⁹ *Op. cit.* p. 66.

⁹⁰ *Op. cit.* p. 67.

Il conoscere è intrinseco all'essere: "Essere e conoscere costituiscono una unità originaria: è intrinseco alla natura dell'essere dell'ente il rapporto conoscitivo con se stesso. Viceversa: il conoscere, intrinseco alla costituzione essenziale dell'essere, è la coscienza, che l'essere ha di se stesso. [...] La natura dell'essere è conoscere ed essere conosciuto in una unità originari, che chiamiamo, dal punto di vista gnoseologico, coscienza di sé"⁹¹. La conoscibilità dell'ente presuppone una "comprensione" dell'essere e progetta la natura intima dell'essere come *Logos*: "L'unità suprema di essere e conoscere è il presupposto ultimo perché Dio, nonostante la "sua trascendenza", comunichi con l'uomo attraverso il discorso e la parola. Solo se l'essere dell'ente è per sua natura "*logos*", il *Logos* incarnato di Dio può dire mediante la "parola" ciò che è nascosto nelle profondità di Dio. Solo se queste profondità non sono impulso oscuro e abisso tenebroso o volontà cieca, ma luce eterna, anche se inaccessibile alle sole forze dell'uomo, la parola può essere portatrice di ogni grazia e di ogni realtà. Ecco quanto noi cercavamo di affermare non con espressioni poetiche soltanto ma, per quanto possibile, attraverso una elaborazione concettuale. Il nostro lavoro è filosofia della religione nel suo senso originario"⁹². Dire che l'essere è co-originariamente unità di conoscere e essere conosciuto equivale per Rahner ad affermare che esso nel suo intimo è *logos*. In questo senso egli si colloca pienamente in quella nobile tradizione filosofica cristiana che da Giustino in poi intende il prologo del

⁹¹ *Op. cit.* p. 68.

⁹² *Op. cit.* p. 82.

vangelo di Giovanni in senso cosmologico e metafisico, conformemente alla traduzione della *Vulgata*: "...". La creazione è già orientata all'incarnazione e ne costituisce la condizione necessaria. Il filosofo della religione che studia la creazione *sua iuxta principia*, può scoprire in essa, nel suo centro, la sua "disponibilità" metafisica verso la possibilità di una libera rivelazione di un Dio, che però non è più "totalmente altro", in quanto già la creazione in qualche modo ne "porta significazione", per dirla con Francesco d'Assisi. L'uomo sta in qualche modo dentro l'unità originaria di conoscere ed essere conosciuto costitutiva dell'essenza dell'essere come *logos*, come può starvi un essere finito, come apertura all'ascolto del *logos* stesso: "L'essenza dell'uomo è l'assoluta apertura all'essere in genere; in una parola, l'uomo è spirito [*Geist*]. Questa è la prima proposizione dell'antropologia metafisica, di cui dobbiamo qui occuparci"⁹³. Più avanti Rahner dà un'altra formulazione di questa prima proposizione della sua antropologia metafisica: "L'uomo è del tutto aperto all'essere in genere, oppure, per dirla in una parola, l'uomo è spirito [*der Mensch ist Geist*]. La trascendenza verso l'essere in generale è la costituzione fondamentale [*Grundverfassung des Menschen*] dell'uomo"⁹⁴. Dunque l'essere spirito dell'uomo significa trascendere l'ente in direzione dell'essere stesso. L'uomo è per questo motivo "animale metafisico" per eccellenza. Questo movimento di trascendenza sulle cose è anche sempre un movimento riflessivo di ritorno dell'uomo in se stesso dalle cose,

⁹³ *Op. cit.* p. 66.

⁹⁴ *Op. cit.* p. 83. Ho ritenuto di mutare leggermente la traduzione italiana, per renderla più chiara concettualmente.

così descritto da Rahner: "L'uomo, nel suo esodo percettivo verso le cose, ritorna da soggetto così completamente su se stesso in quanto diverso dagli oggetti del mondo percepiti nel suo esodo, da prendere coscienza di se stesso come oggetto contrapposto e distinto dalle cose conosciute. In tal modo la sua esperienza sensibile diventa conoscenza oggettiva nel pensiero. San Tommaso chiama questo ritorno su se stesso, come soggetto confrontato e distinto dall'oggetto percepito attraverso i sensi, la *reditio completa subiecti in seipsum*, la sua soggettività, e vede in esso il carattere che distingue lo spirito da tutto ciò che gli è inferiore"⁹⁵. Questa trascendenza verso l'essere conferisce all'uomo una "percezione previa" [*Vorgriff*] dell'essere stesso, in base alla quale egli può orientarsi nel mare degli enti. L'oggetto della percezione previa è l'essere nella sua infinità, in base ad essa possiamo riconoscere il finito come non infinito. Insieme a tale percezione previa si pone anche il concetto di Dio: "La percezione previa si porta sull'essere assoluto di Dio in quanto si afferma l'*esse absolutum* sempre e fondamentalmente insieme con la vastità per sé infinita della percezione previa. [...] Invece di dire che l'ente finito, di cui si afferma *di fatto* l'esistenza, postula come sua condizione l'esistenza dell'essere infinito di Dio, noi diciamo e pensiamo oggettivamente che l'*affermazione* della finitezza reale di un ente postula come condizione della sua possibilità l'affermazione dell'esistenza di un *esse absolutum*. Si afferma ciò implicitamente già nella percezione previa dell'essere in genere, attraverso la quale la limitatezza dell'ente finito viene

⁹⁵ *Op. cit.* pp. 84-85.

conosciuta in primissima linea come tale"⁹⁶. L'uomo percepisce la sua finitezza proprio grazie al movimento di trascendenza che lo costituisce: "Si sperimenta un limite [*eine Grenze*] in quanto tale (al che non basta il semplice fatto della sua presenza) quando lo si percepisce come impedimento [*Hindernis*] ad un passare oltre di esso"⁹⁷. Tuttavia, pur essendo in sé il luogo della possibile rivelazione di Dio, l'uomo resta libero di assumersi come tale oppure di negarsi: "L'apertura dell'orizzonte trascendentale dell'essere in genere, attraverso cui l'uomo si trova di fronte a Dio, si attua in un rapporto voluto dell'uomo verso se stesso, che è la realizzazione e il perfezionamento umano dell'atto libero, con cui Dio ha creato questo ente finito dotato di conoscenza"⁹⁸; e più avanti: "Perciò l'uomo è libero anche di fronte alle condizioni, che rendono possibile la sua apertura al bene in genere, in quanto esse in una conoscenza riflessa diventano oggetto della conoscenza"⁹⁹. L'uomo, in ogni singola decisione che prende, decide sempre anche di tutto se stesso. Dunque "l'apertura a Dio è apparsa un problema della autodeterminazione morale dell'uomo. La conoscenza di Dio, se indagata come un fenomeno reale nell'uomo reale, ha un intrinseco carattere morale o meglio religioso, poiché si tratta di una decisione di fronte a Dio.

⁹⁶ *Op. cit.* p.95. Più avanti Rahner dà un'altra definizione, forse più chiara del *Vorgriff*: "La percezione previa [*Vorgriff*] in quanto tale non è perciò una conoscenza a priori di un oggetto, ma l'orizzonte - dato con l'essenza dell'uomo in questo senso a priori - della recezione di un oggetto sensibile a posteriori, la condizione a priori della conoscenza di un fenomeno a posteriori. Non è una percezione a sé stante dell'essere in genere, ma una percezione previa possibile solo nella percezione del fenomeno", *op. cit.* pp. 186-187.

⁹⁷ *Op. cit.* p. 89. Ho leggermente rivisto la traduzione.

⁹⁸ *Op. cit.* p.137.

⁹⁹ *Op. cit.* p. 140.

Possiamo quindi formulare la *seconda* proposizione della nostra antropologia metafisica filosofico-religiosa affermando che l'uomo è l'ente che, amando liberamente, si trova di fronte al Dio di una possibile rivelazione. L'uomo è in ascolto della parola o del silenzio di Dio nella misura in cui si apre, amando liberamente, a questo messaggio della parola o del silenzio del Dio della rivelazione"¹⁰⁰. Il luogo della rivelazione è l'uomo in quanto essere storico, spirito finito nella storia. L'uomo è nella sua essenza spirito storicamente situato: "l'uomo è storico in quanto agisce liberamente, anzi addirittura originariamente, nella sua trascendenza verso Dio, quindi nella determinazione del suo rapporto con l'assoluto"¹⁰¹. Se la conoscenza dell'uomo è per sua natura *ricettiva* e legata ai sensi e alla esperienza, nella quale si coglie solamente il fenomeno¹⁰², si pone il problema della possibilità di conoscere l'essere che per eccellenza non è fenomeno: Dio. "Ora proprio questa è la nostra questione: un ente immateriale e non fenomenizzabile, quindi soprattutto Dio, in quanto non dato necessariamente nel fenomeno stesso per la mancanza di dipendenza necessaria dal fenomeno del suo essere assoluto, può manifestarsi per mezzo del fenomeno in *quelle* proprietà del suo essere e del suo agire, che per loro natura non si sono mostrate necessariamente nel fenomeno?[...] Si vuol sapere [...] il fenomeno

¹⁰⁰ *Op. cit.* p. 145. La prima proposizione era: "La trascendenza della conoscenza dell'essere in genere, che è necessariamente tematizzata e costituisce essenzialmente l'uomo in quanto spirito, è la *prima* affermazione di una antropologia metafisica, tendente a una filosofia della religione capace di fondare la possibilità di una rivelazione orale". *Op. cit.* p. 98.

¹⁰¹ *Op. cit.* p. 175.

¹⁰² "Quello che abbiamo chiamato "fenomeno" non è altro che ciò che l'uomo può incontrare nella sua storia". *Op. cit.* p. 202.

oltre che scoprire l'essere in genere - funzione che necessariamente gli compete - possa essere usato da un ente sopramondano per una ulteriore scoperta o se tale scoperta della sua propria fisionomia sia possibile solo eludendo ed escludendo il fenomeno e quindi il modo normale della conoscenza umana"¹⁰³. Questa propriamente è la domanda fondamentale sulla possibilità di una rivelazione in generale: come è possibile che Dio riveli la sua intima natura, misteriosa e infinita, attraverso lo spazio e il tempo e le categorie finite dell'uomo, come essere storicamente situato? Tale domanda chiede "quale sia nell'uomo il "luogo" di una possibile rivelazione di Dio"¹⁰⁴. Se l'uomo è in generale il luogo della rivelazione di Dio, ora si domanda in particolare in quale aspetto della natura umana si collochi più precisamente tale luogo. Questo luogo è la parola. "Con tutte le considerazioni precedenti si è affermato che un ente extramondano può essere dato allo spirito finito attraverso la parola. Qui per parola non si intende più, come in un precedente punto delle nostre considerazioni, un qualunque segno rappresentativo, ma un segno *concettuale* escogitato dallo spirito e a lui dato immediatamente. Una negazione infatti, in quanto tale, ha la sua sede possibile nella parola, che naturalmente non si identifica col suono fonetico. Nella parola si può quindi cogliere ogni ente extramondano. La parola, infatti, da una parte rappresenta l'ente nella sua essenza, dall'altra, attraverso la negazione essa, e *solo* essa, può accogliere, può, a partire dal fenomeno, determinare ogni ente anche

¹⁰³ *Op. cit.* pp. 193-194.

¹⁰⁴ *Ibidem.*

extrafenomenico"¹⁰⁵. La parola può svolgere questa funzione manifestativa dell'assoluto nel relativo della storia in quanto "negazione" [*Verneinung*]. In ogni affermazione è contenuta sempre anche una negazione, come dice Spinoza: "*Omnis determinatio est negatio*", ma ogni determinazione in quanto tale apre anche alla previsione di ciò che resta fuori di essa. Dunque "ogni ente trascendente può essere presentato negativamente all'uomo, non soltanto nelle sue determinazioni ontologiche più universali ma anche nelle sue qualità particolari, attraverso quel fenomeno storico che chiamiamo parola, attraverso quella parola, che è a sua volta essa stessa sintesi di una oggettività terrena e storica, e di una negazione trascendentale. La parola resta così fissata come il "luogo" di un possibile incontro rivelatore col Dio libero, di fronte a cui l'uomo si trova in forza della sua originaria trascendenza"¹⁰⁶. La rivelazione, come atto libero di Dio, è un evento storico che come tale non è "neppure universale e necessario, perché in quanto libero è imprevedibile [...] sempre inatteso"¹⁰⁷. Ma questo non ci riconduce forse al ben noto "problema di Lessing"? "Bisogna perciò dire che la rivelazione libera può giungere solo in una forma ben puntualizzata nell'ambito della singola esistenza umana. [...] La rivelazione quindi si verifica anche in maniera umana e storica, per lo meno e in primo luogo *nel senso* che essa non può coesistere sempre nello stesso modo a tutti i singoli momenti della storia del singolo uomo, per cui chi

¹⁰⁵ *Op. cit.* p. 200.

¹⁰⁶ *Op. cit.* p. 202.

¹⁰⁷ *Op. cit.* p. 203.

voglia cogliere la rivelazione, dovrebbe riportarsi indietro, con una indagine storica", essa poi accade nell'esistenza di determinati uomini e non di tutti. Ma se "la rivelazione deve essere attesa come un evento fissato nello spazio e nel tempo di tutto il complesso della storia umana. Sorge qui solo la questione se ogni uomo possa ascoltarla nel caso che essa avvenga in un punto della storia umana molto lontano da lui"¹⁰⁸. Ciò è possibile perché secondo Rahner l'uomo è per se stesso un essere storico: "L'uomo è orientato a priori verso la storia, entro cui presumibilmente deve verificarsi questa rivelazione. Perciò egli è veramente nella sua essenza l'ente che fin nella sua realtà più intima è in grado di ascoltare una possibile rivelazione di Dio nella storia attraverso la parola. Solo chi ascolta così, e nella misura in cui lo fa, è ciò che deve essere: uomo. Un'antropologia metafisica diventa così ontologia della *potentia oboedientialis* rispetto a una possibile rivelazione libera. La filosofia della religione è di conseguenza l'analisi dell'ascolto, da parte dell'uomo, di una eventuale rivelazione. [...] Giunti al termine, possiamo ora anche formulare la *terza* proposizione della nostra antropologia metafisico religiosa: l'uomo è l'ente che nella sua storia deve tendere l'orecchio a una eventuale rivelazione storica di Dio attraverso la parola umana"¹⁰⁹. Al termine dell'impegnativo cammino filosofico di Rahner in questo libro resta tuttavia non affrontata una domanda fondamentale: Come si riconosce che una determinata parola *presuntivamente*

¹⁰⁸ *Op. cit.* p. 206. Al termine del capitolo Rahner torna su questo problema e precisa che cosa intenda ad es. per indagine storica: "Il rituffarsi dell'uomo in una storia passata non avviene, infatti, nel suo senso originario attraverso gli "studi storici" ma solo facendo sì che questo "passato" resti, anzi diventi sempre presente in una tradizione viva". *Op. cit.* p. 210.

¹⁰⁹ *Op. cit.* p. 208.

divina viene *effettivamente* da Dio?: "Ci sarebbe, per esempio, da rispondere alla domanda come una parola umana pronunciata nella storia possa essere conosciuta come parola del Dio trascendente"¹¹⁰. Per rispondere a questa domanda sembra che Rahner debba ricorrere ancora una volta a quella che pare una riproposizione del c.d. "argomento della spirito e della forza" di lessingiana memoria: "Dovremmo rispondere anzitutto partendo dalla nostra precedente problematica: potendo la parola umana giungere a un ente trascendente, perché il fenomeno attraverso la negazione si riferisce ad esso, è necessario che la negazione si presenti oggettivamente valida e non semplicemente poggiante su una posizione arbitraria dell'uomo. Da questo presupposto si dovrebbe giungere poi a un concetto metafisico del *miracolo*, che in partenza non coglie il suo aspetto fisico di soppressione della legge naturale, ma vedendolo nella sua impostazione originaria, raggiunge anche il suo carattere di "*segno*" del Dio rivelatore in una connessione *intrinseca* con la verità da credere"¹¹¹.

¹¹⁰ *Op. cit.* p. 209.

¹¹¹ *Ibidem.*

18. Le filosofie della religione cattoliche post-heideggeriane: Dal nulla al mistero assoluto: Bernhard Welte

Religionsphilosophie è il titolo originale dell'opera di Welte (1906-1983) uscita in italiano nel 1985 col titolo *Dal nulla al mistero assoluto*¹¹², che qui intendiamo esaminare come modello di filosofia della religione. Quest'opera è il frutto, come dice l'autore stesso nella prefazione, "di lezioni universitarie. Dal 1962 al 1973 ho dovuto tenere regolarmente un corso di filosofia della religione. A ogni ripresa del corso ho rielaborato le mie idee, e lungo tutti questi anni mi si sono aperte ogni volta prospettive nuove. Anche ora, in vista di questa pubblicazione, ho riposto la massima cura nel rielaborare ulteriormente tutto il complesso di pensieri che in essa si è venuto sviluppando"¹¹³. Poiché la filosofia della religione è pur sempre filosofia, Welte comincia a delineare che cosa significa fare filosofia: "La filosofia è fare filosofia; e far filosofia è, in ogni caso, pensare (per quanto si possa poi precisare ulteriormente questo concetto). Più precisamente: la filosofia nasce dove un uomo pensa in prima persona, con la propria testa, con la propria capacità di pensare, a partire dalla propria radice"¹¹⁴. Non si fa filosofia quando ci si limita ad esporre le tesi di qualche filosofo, secondo Welte, ma quando un uomo si impegna in proprio nella ardua impresa di pensare: "A tutte le opinioni e le tesi che in un primo momento gli vengono presentate dall'esterno

¹¹² BERNHARD WELTE, *Religionsphilosophie*, Verlag Herder, Freiburg im Breisgau, 1978; trad. it. di Armido Rizzi, B. WELTE, *Dal nulla al mistero assoluto*, Marietti, Casale Monferrato 1985. Tutte le citazioni in italiano che seguono sono tratte da questa edizione.

¹¹³ *Op. cit.* p. 1. Non sfugga la contemporaneità di queste riflessioni con quella "primavera della chiesa" che fu il Concilio Vaticano II.

¹¹⁴ *Op. cit.* p. 5.

colui che filosofa obietta e risponde: lasciatemi vedere direttamente, lasciatemi pensare in prima persona ciò che queste tesi contengono e implicano. Il filosofare si accende nella forza della libera autoidentità di cui l'uomo è dotato, e sviluppa nei confronti di ogni realtà questa libertà di identità e di iniziativa di pensiero e di visione. E' dunque nel filosofare che l'uomo si libera da tesi e opinioni puramente esterne; si libera nell'atto di pensare in prima persona. Il pensare filosofico è una forma squisita di libertà umana¹¹⁵. Fare filosofia è dunque esercitare una forma di libertà dalle opinioni che ci vengono da altri cioè la filosofia è un sapere critico, che trova il suo modello archetipico nel dubbio come metodo di Cartesio. L'oggetto proprio del pensiero filosofico è costituito dai "tratti di verità o di essere che gli vengono incontro nelle figure del mondo. A questa offerta di verità e di essere che gli si fa incontro il pensare deve corrispondere; deve darle una risposta responsabile. La libertà del pensare è vincolata al suo oggetto in forma di responsabilità¹¹⁶. Il pensiero filosofico deve poter esibire il suo rigore a partire dalla sua responsabilità nei confronti dell'essere e della sua verità. L'approccio del pensiero al suo oggetto sembra dunque di tipo fenomenologico: "il carattere fondante del pensiero filosofico consiste anzitutto nella sua capacità di guardare esattamente il proprio oggetto e di ascoltare con attenzione la sua istanza"¹¹⁷. Il pensiero deve "lasciar vedere" l'essenza del suo oggetto. E, infatti, "progettare costruzioni e

¹¹⁵*Op. cit.* p. 6.

¹¹⁶*Op. cit.* p.7.

¹¹⁷ *Ibidem*

modelli di pensiero di cui non si può esibire l'aderenza alla realtà, all'essere o alla verità della cosa, può essere un'attività culturale anche qualificata, ma non è filosofia in senso stretto"¹¹⁸. Al contrario "ogni pensiero che interroga, ogni pensare filosofico, è dunque sviluppo di quella comprensione di sé e dell'essere che appartiene all'uomo come tale"¹¹⁹. Questa comprensione, dice Welte, può essere chiamata anche "ragione". Il pensare filosofico deve includere "l'interrogativo critico sulla differenza tra l'essere vero, autentico ed essenziale e quello che possiamo chiamare l'essere inautentico e inessenziale"¹²⁰. Questo modo di pensare che è la filosofia ha un carattere sempre aperto; il rigore della filosofia non è cogente necessità di assenso: "A questo proposito non si ripeterà mai abbastanza: nessuno è *necessitato* a vedere in questo modo, e nessuno può esservi costretto dall'esterno. La visione del pensiero filosofico e, dentro il suo orizzonte, il carattere fondativo del pensare filosofico essenziale, è di natura sua sottratto alla coazione [...]. Da questo dipende un'altra caratteristica del pensare filosofico e del fondare legato a questo pensiero: esso *non è mai concluso*. Non è mai definitivamente arrivato e "a posto" con la realtà che sta studiando. E la ragione è che l'essere di ciò che esiste si dischiude inesauribilmente di fronte allo sguardo del pensiero"¹²¹.

"La filosofia della religione è il pensiero filosofico che assume

¹¹⁸*Ibidem*

¹¹⁹*Op. cit.* p. 8.

¹²⁰*Op. cit.* p. 10.

¹²¹*Op. cit.* p. 12.

come oggetto la religione, e che dunque si sforza di chiarire riflessivamente l'essenza e le modalità della religione. Perciò la domanda che sollecita la filosofia della religione e la stimola a pensare è la seguente: che cos'è propriamente la religione?"¹²². Che cos'è la religione? La domanda filosofica applicata al concetto di religione. Ma dov'è che la filosofia incontra, per così dire il suo oggetto, la religione? E in che maniera questo incontro può avvenire? La religione non è un prodotto del pensiero filosofico: "Perché la filosofia della religione possa applicarsi al suo oggetto, cioè alla religione, è necessario anzitutto che questa sia *data* al pensiero filosofico. Questo semplice stato di cose è fondato nel fatto che la religione ha ed è capace di avere radici sue proprie: ce lo insegna uno sguardo anche rapido sul mondo delle religioni; e soprattutto uno sguardo alle origini del cristianesimo. ***E' evidente che la religione non scaturisce dal pensiero filosofico***, e nei suoi momenti di fortuna viene vissuta a volte con intensità senza essere accompagnata da una filosofia esplicita. ***La religione, dunque, non è filosofia; è piuttosto l'altro della filosofia***"¹²³. La filosofia non può dunque dedurre da se stessa una religione, essa deve incontrare la religione come il suo altro, cioè come diversa da sé. Tuttavia la religione è anche un fenomeno tipicamente umano e "ciò che si compie dentro l'orizzonte della vita e dell'esistenza umane si compie anche dentro l'orizzonte della comprensione che l'uomo ha dell'essere. In qualche modo gli uomini comprendono se stessi nel loro atteggiamento di fede in Dio, e comprendono - per

¹²² *Op. cit.* p. 14.

¹²³ *Ibidem.* Corsivo mio.

quanto magari in forma inespressa - che cos'è credere in Dio. Perciò la comprensione che l'uomo ha di sé e dell'essere vive tutta intera nell'atto religioso. [...] Ogni volta che l'uomo esercita questa comprensione di sé e dell'essere, si chiede: che cos'è la religione? e si impegna a rispondere, col proprio pensiero a questo interrogativo. Ma questo pensiero che si interroga sull'essere della realtà della religione è il pensiero filosofico"¹²⁴. La filosofia della religione è dunque un atteggiamento umano sempre possibile nei confronti della religione; esso tuttavia diviene urgente quando la religione cessa di essere un fenomeno ritenuto "ovvio": La religione può plasmare la propria vita senza una filosofia esplicita; di fatto essa ha vissuto spesso senza quest'accompagnamento filosofico, soprattutto nelle prime fasi - le più vicine alla potenza delle origini - della vita religiosa. Ma **dove la religione non ha più questa potenza originaria degli inizi e, viceversa, il pensiero nel suo momento riflessivo si è sviluppato con forza e in maniera autonoma, la filosofia della religione è un'operazione opportuna e relativamente necessaria**, tenuto conto del livello di sviluppo della coscienza storica. Allora l'uomo deve cercare di rendersi conto criticamente di che cos'è la religione. E' questo il caso del nostro tempo. Già da lungo tempo religione e cristianesimo hanno cessato di essere fenomeni umani universali. [...]. Ma **è certo che religione, fede e cristianesimo hanno perduto il loro antico carattere di realtà ovvie**; la loro posizione nella società moderna e nella coscienza culturale moderna è diventata

¹²⁴ *Op. cit.* p. 15. Corsivo mio.

altamente critica"¹²⁵. Dunque la filosofia della religione propriamente sorge quando la religione si è manifestata storicamente come un fenomeno problematico, non più ovvio. La filosofia è convocata anche a elaborare criticamente i criteri della verità della religione in generale: "Chi riesce a portare lo sguardo sul nucleo essenziale della religione può e deve cavarne i criteri con cui si può e si deve misurarne la realtà fattuale; il che è tanto più necessario in un tempo in cui la religione ha cessato di essere un fenomeno ovvio"¹²⁶. Il *de vera religione*, o meglio, forse, il *de veritate religionis*, è un tema centrale della filosofia della religione. La filosofia può nuocere alla religione solo dove essa pretendesse di poterla costruire con i suoi mezzi, ma la filosofia e la ragione "non fanno alcun torto se, assumendo la religione come dato preliminare, la *ricostruiscono* in forza di quella comprensione di se stesso e dell'essere che l'uomo possiede e che è l'elemento in cui la religione stessa vive"¹²⁷. La filosofia della religione dunque analizza il dato della religione, ne ricerca criticamente l'essenza e i criteri di verità e la *ricostruisce*. "Questa ricostruzione filosofica, se viene fatta in maniera corretta, non può che avvantaggiare la religione, com'è del resto sua intenzione; è questo infatti che essa vuole, soprattutto quando lavora criticamente, come - lo abbiamo visto - non può non fare. Essa infatti **può portare lo sguardo sui tratti essenziali della religione e sulla distinzione critica tra ciò**

¹²⁵ *Op. cit.* p. 17.

¹²⁶ *Op. cit.* p. 18.

¹²⁷ *Op. cit.* p. 19.

che è essenziale e ciò che non lo è¹²⁸. Welte ritiene che la mancanza di riflessione filosofica sull'essenza della religione possa essere persino pericolosa, perché comporta il rischio, "soprattutto in periodi di indebolimento della originaria forza religiosa e di potenziamento della forza riflessiva del pensiero, che la religione si abbandoni senza avvedersene e senza controllo a forme arbitrarie che fanno torto alla sua essenza"¹²⁹.

Per produrre una filosofia della religione è necessario munirsi di un "*concetto preliminare* di religione"¹³⁰; tale concetto preliminare viene così enunciato: "***Per religione si intende fin dalla antichità la relazione dell'uomo con Dio o anche con la sfera del divino.*** Questa concezione può essere ancora accettata, almeno come modo provvisorio di intendere la religione. Va da sé che per la coscienza critica odierna tutti i termini qui implicati - uomo, relazione, e soprattutto Dio o sfera del divino - devono essere precisati"¹³¹. La religione è collegata a un "*determinato modo umano d'esistenza*. L'esistenza umana e il modo in cui essa si svolge sono il *luogo* in cui si verifica e viene vissuta quella relazione che chiamiamo religione. [...] Il primo comportamento umano nei confronti di Dio (o di ciò che essi intendono con questo nome) è di sapersi interpellati dal divino; in altre parole: nel rapporto dell'uomo con Dio è anzitutto Dio che si rivolge all'uomo. Se è Dio che per primo si rivolge all'uomo, questo però si verifica

¹²⁸ *Ibidem*.

¹²⁹ *Ibidem*.

¹³⁰ *Op. cit.* p. 21.

¹³¹ *Ibidem*. Corsivo mio.

all'interno del rapporto che l'uomo ha con se stesso, all'interno dell'esistenza umana e della sua autocomprensione. Perciò anche in questo caso importante dobbiamo parlare di una forma di esistenza umana. A maggior ragione poi, quando il rapporto si rovescia come avviene di solito nella religione: allora l'uomo da parte sua si rivolge a Dio rispondendo al suo appello. Sia l'uno che l'altro momento, appello divino e risposta dell'uomo, avvengono nell'orizzonte dell'esistenza umana"¹³². In questa lunga citazione si evidenzia già quella struttura che più avanti nel libro Welte chiamerà "**il circolo della religione**", vale a dire quel movimento circolare tra iniziativa dell'appello divino all'uomo e risposta dell'appello dell'uomo a Dio, che così Welte descrive parlando della preghiera: "Infatti, quando in silenzio mi elevo a te, eterno tu che pure vivi nel silenzio, mi accorgo che il movimento parte sì immediatamente da me, ma che prima e più originariamente era già partito dal mistero stesso a cui mi rivolgo. Nella devozione io penso a colui che, prima, mi ha pensato, che ha pensato anche questo mio devoto rivolgermi a lui. Se la preghiera del silenzio parlasse - cosa che non fa - direbbe: tu mi hai donato a me stesso, e ora, nell'istante della preghiera, tu mi doni di potermi donare a te. E' questo il ritorno. [...] La devozione dell'uomo religioso sa di essere donata e portata dal mistero a cui essa si dona e si consegna. Il suo movimento entra in un movimento più originario, che da sempre l'ha preceduta. In questo movimento la devozione è molto di più che un fenomeno soggettivo: essa compie e riproduce ciò che il tu eterno compie, e da sempre ha compiuto, in

¹³² *Op. cit.* pp.21-22.

lei. **Questa struttura circolare della devozione - e quindi della religione in generale - ci si ripresenterà spesso**¹³³. La preghiera è per Welte l'essenza della religione; infatti la devozione è "la vita di preghiera al suo culmine"¹³⁴. Dunque la religione è il compiersi di un movimento circolare nel rapporto tra l'uomo e Dio, una sorta di "*circuminsessione* antropologica" che non può non richiamare alla mente come suo modello e fondamento la vita intra-trinitaria di Dio, a cui Welte sembra alludere nel suo parlare di un "movimento più originario" che svolge un ruolo fondativo rispetto alla religione come preghiera- devozione, anche se non lo dice esplicitamente. In questo movimento circolare che costituisce la religione il polo più importante è Dio. "Perciò nella filosofia della religione, sebbene si tratti dell'uomo, cioè della sua esistenza religiosa - o meglio, proprio perché si tratta di questo - si deve parlare di più che dell'uomo stesso. Si deve parlare anzi *prima di tutto* dell'altro dall'uomo, del divino; e la ragione è appunto che Dio è l'elemento fondante di quel modo d'esistenza umana che chiamiamo religione. Alla luce del divino, l'esistenza dell'uomo si definisce come esistenza religiosa. Dobbiamo dunque parlare in primo luogo di Dio"¹³⁵. Welte indica due itinerari di avvicinamento al concetto di Dio: il primo che parte dalla considerazione del "nulla davanti a noi" e il secondo che parte dalla considerazione del "nulla dietro di noi"; in entrambi i casi sia ha a che fare con il

¹³³ *Op. cit.* pp. 169-170. Corsivo mio. Più avanti Welte dice: "Chi prega è anzitutto interpellato e toccato da Dio, e poi a sua volta cerca di toccare Dio nella preghiera: ambedue questi momenti sono raccolti nell'evento unitario della preghiera. E' questo il circolo della religione, che incontriamo continuamente", *Op. cit.* p. 190.

¹³⁴ *Op. cit.* p. 170.

¹³⁵ *Op. cit.* p. 22.

"nulla", il che ci pare consono al tentativo di produrre una filosofia della religione nell'epoca del nichilismo.

Il primo itinerario prende le mosse dal fatto dell'**esistenza dell'uomo**: "Come primo fatto innegabile propongo di fissare questo: *noi esistiamo, "ci siamo"* in mezzo a altri uomini, in mezzo alla nostra società, in mezzo al nostro mondo. Nessuno può negarlo"¹³⁶. Questo fatto, per Welte, vige prima delle sue diverse interpretazioni: "Un vantaggio di questo punto di partenza è anche - secondo quanto ci insegna Husserl - quello di *mettere tra parentesi* le eventuali interpretazioni della della nostra esistenza nel mondo, comunque di non basarci su di esse"¹³⁷. L'esistenza, o *Dasein*, è la maniera di essere tipica dell'uomo¹³⁸. La caratteristica essenziale del *Dasein* è quella di essere "uno spazio aperto di esperienza"¹³⁹, vale a dire: "Fa parte dell'esistenza umana nel mondo la luminosità o l'apertura a molte possibili esperienze che noi possiamo fare con noi stessi, con la nostra società e con il nostro mondo. E soltanto perché possiamo fare queste esperienze, possiamo *parlare* di queste cose. Quando noi parliamo esprimiamo uno stato d'esperienza. E soltanto perché facciamo esperienze possiamo interpretarle o prescindere dalle interpretazioni"¹⁴⁰. In questo l'esistenza dell'uomo, il *Dasein*, è una realtà ontologicamente diversa dall'esistenza di una mera "cosa",

¹³⁶ *Op. cit.* p. 40.

¹³⁷ *Op. cit.* p. 41.

¹³⁸ "Per amore di semplicità propongo di chiamare *esistenza [Dasein]* ciò che esprime la frase: "noi esistiamo nel mondo"", *Op. cit.* p. 42.

¹³⁹ *Op. cit.* p. 41.

¹⁴⁰ *Op. cit.* pp. 41-42.

nella sua "semplice presenza" [*Vorhandenheit*]: "L'affermazione "noi esistiamo nel nostro mondo" non parla quindi di una presenza pura e semplice, come la intendono i fisici, per quanto si sforzi di mettere tra parentesi ogni possibile interpretazione; nella parentesi non entra l'apertura dell'esperienza. Perciò l'affermazione ha un senso diverso da quella che, per esempio, dice: "i satelliti di Giove esistono" o "ci sono""¹⁴¹. Qui Welte ripercorre con originalità la via della *Daseinanalyse* esposta da Heidegger nella prima parte, l'unica effettivamente pubblicata, di *Essere e Tempo*.

Il secondo fatto costitutivo dell'esistenza umana è ***l'esperienza del nulla***: "Il secondo fatto su cui richiamiamo l'attenzione in questo contesto si presenta sul terreno stesso del primo, cioè della nostra esistenza nel mondo. Si tratta di un'esperienza eminentemente qualificata all'interno di quello spazio aperto di esperienze di cui abbiamo parlato. Questo secondo fatto trova espressione in proposizioni come le seguenti: "Non siamo sempre esistiti, e non esisteremo sempre". [...] Dovremmo perciò dire senza riserve: la non-esistenza, quella passata e quella futura, si riferisce in primo luogo all'esistenza umana nel suo insieme, e a partire di qui include poi tutto ciò che il mondo è o può essere per l'uomo. Diamo alla non-esistenza nel senso detto il nome di *nulla*"¹⁴². Welte sta qui parlando, senza mai nominarla, della morte e della esperienza umana della morte, di quella esperienza che, ad esempio, Heidegger indica come "essere-per-la-morte"[*Sein-zum-tode*] nella sua *Daseinanalyse* in *Essere e Tempo*. Ci si domanda

¹⁴¹ *Op. cit.* p. 42.

¹⁴² *Op. cit.* pp. 42-43..

tuttavia come sia possibile fare esperienza di un evento che rappresenta la fine stessa della possibilità di ogni esperienza. Torna alla mente quel famoso detto di Epicuro: "Il più terribile dunque dei mali, la morte, non è nulla per noi, perché quando ci siamo noi non c'è la morte, quando c'è la morte noi non siamo più. Non è nulla dunque, né per i vivi né per i morti, perché per quelli non c'è, questi non sono più"¹⁴³. Il detto di Epicuro chiarisce proprio che della morte in verità non è possibile fare esperienza e perciò non ha senso temerla. A ben vedere, tuttavia, questo significa soltanto che della morte non si fa esperienza come si può fare esperienza di un qualunque ente, di una qualunque cosa. La morte, al contrario, indica un'esperienza fondamentale che l'esserci fa di se stesso e del suo mondo: il suo preannunciato venir meno; nella morte ne va dell'esserci stesso e del suo mondo nella sua totalità: "Naturalmente, la positività di quest'esperienza della non-esistenza o del nulla è di tutt'altro genere da ciò che normalmente chiamiamo il positivo, all'interno della sfera dell'esistenza. Quell'esperienza è il positivo, cioè un dato e un dato eloquente, proprio in quanto altro dall'esistenza e dalla positività che le appartiene, in quanto negazione di quella positività"¹⁴⁴. Nella sua anticipazione esistenziale della morte l'uomo fa l'esperienza della possibilità del nulla, come possibilità concreta e minacciosa rispetto alla totalità del suo stesso esserci. Fin qui *Welte* compie il cammino insieme al suo maestro "metodologicamente ateo" Martin Heidegger, ma ora compie un

¹⁴³ EPICURO, *Lettera a Meneceo*, 125. in EPICURO, *Opere*, a cura di Graziano Arrighetti, Einaudi, Torino 1970, p. 62.

¹⁴⁴ *Op. cit.* p. 44.

imprevisto scarto con il tema della "**ambiguità del nulla**": "Se il nulla come esperienza ha un volto positivo, si possono fare a suo riguardo delle affermazioni. Quando infatti facciamo l'esperienza del nulla, facciamo l'esperienza di qualcosa. La prima affermazione che possiamo e sappiamo fare a suo riguardo concerne il nostro rapporto con esso. Tale rapporto è palesemente ambiguo; e questa ambiguità si riflette sul modo in cui il nulla stesso ci appare. Noi non sappiamo che cos'è. Chi lo esperisce e, in forza di questa esperienza, vede per così dire che tutti noi non saremo più, può intendere quest'esperienza o come esperienza di un niente puramente vuoto e nullo [*nichtiges Nichts*] o come l'esperienza di un nascondimento assoluto [*Nichts als absolute Verbergung*]. Nel primo caso egli dirà: qui non c'è proprio niente; nel secondo caso invece: qui non vedo nulla; ciò che qui si trova, mi è interamente sottratto e nascosto"¹⁴⁵. Questo nulla, sia pure ambiguo, respinge l'uomo; egli cerca di non pensarlo, di non fronteggiarlo esplicitamente. Incontriamo qui il tema della fuga dinanzi alla morte, ripreso da Pascal prima e da Kierkegaard e Heidegger poi; Welte cita esplicitamente questa significativa frase di Pascal: "Noi precipitiamo spensieratamente nell'abisso, dopo aver messo davanti a noi qualcosa che ci impedisce di vederlo"¹⁴⁶. Questo frammento di Pascal rende bene l'idea della infinitezza del

¹⁴⁵ *Op. cit.* p. 46. Welte chiarisce questa ambiguità del nulla anche con un esempio, per dir così, "illuminante": "Possiamo chiarire questo fatto sulla scorta di un esempio semplice. Chi entra in un luogo completamente buio, dice: non vedo nulla. E lo dice come espressione della sua esperienza positiva. Egli infatti vede che qui non c'è nulla che si possa vedere. Non lo direbbe mai se si limitasse a non vedere nulla, per es. in un sonno profondo. Qui è il positivo dell'esperienza. Il nulla appare come nulla visto. Ma è subito non meno chiaro che questa cosa vista è ambigua. Il nostro soggetto esperiente non può, in base a ciò che qui vede, cioè in base al nulla, decidere se è entrato in un luogo assolutamente vuoto oppure in un luogo che non è vuoto, ma dove gli oggetti che vi si trovano sfuggono interamente alla sua esperienza", *Ibidem*

¹⁴⁶ *Op. cit.* p. 47. Cf. B. PASCAL, *Pensées*, ed. Brunschvicg, fr. 72.

nulla, l'abisso, e della finitezza del paravento ontico, cioè dell'affacciarsi dell'uomo nelle cose perdendosi in questo per dimenticare l'incombere dell'abisso. Si tratta qui di quella maniera di essere dell'esserci che Heidegger in cui l'esserci si perde nell'anonimato massificante del "si dice... si fa..." [*man sagt... man macht*] non appropriandosi di se stesso, che egli chiama "inautenticità" [*Uneigentlichkeit* lett. non appropriarsi di sé]. L'esserci si appropria di se stesso, diviene "autentico" [*eigentlich* = proprio], quando si lascia appellare da quella chiamata individuale - poiché nessuno può morire al mio posto - costituita dalla sua stessa morte, anticipandone l'esperienza nella sua propria esistenza. Il nulla innanzitutto e per lo più "respinge". L'esperienza del nulla "è innegabile, ma non è cogente perché non costringe a prenderla in considerazione. Per farlo è necessaria una decisione, tutt'altro che scontata, di onestà intellettuale, e un certo dispendio di coraggio per guardare a viso aperto - controcorrente, per così dire, e soprattutto contro la linea di tendenza dominante - l'innegabile: che tutti noi non esisteremo più; sono necessari onestà e coraggio per esporsi seriamente a questa esperienza"¹⁴⁷. Se riusciamo a superare la ripugnanza del nulla e proviamo a "guardarlo in faccia", possiamo riconoscere le sue "dimensioni ontologiche"; il nulla è illimitato, ineludibile e incondizionato. "Certamente il nulla è l'altro dell'esistenza, ma in questo modo preciso, che è l'altro *dell'*esistenza. E' l'altro dell'esistenza al punto che viene sperimentato *nell'*esistenza. L'esistenza stessa si presenta come il *luogo* dell'esperienza o del darsi del nulla. Il nulla

¹⁴⁷ *Op. cit.* p. 47.

è appunto *dentro* l'esistenza come il suo altro, e non puramente ai suoi confini e al di fuori di essa. L'esistenza ne è piena là dove esperisce il nulla, ma anche là dove rifiuta quest'esperienza. Diversamente, perché rifiutarla? Nella sua positività l'esistenza si presenta proprio come colma di questo suo altro, di questa sua negazione. Il nulla non si ferma alla soglia di qualcosa, alla soglia dell'esistenza, ma la penetra e la segna in modo singolare. Esistenza e nulla non possono essere pensati come due ambiti giustapposti, ma come due spazi che si compenetrano"¹⁴⁸. Il nulla dunque è esperibile, tuttavia esso è ambiguo, come abbiamo visto sopra, ma questa ambiguità appare, per dir così, interpellata, sollecitata e, forse, orientata da quello che Welte chiama "**il postulato del senso**": "L'esperienza del nulla, come esperienza che la nostra esistenza fa, si trova in conflitto, dentro questa stessa esistenza e a nome suo, con l'atteggiamento di fondo che essa porta in sé. Ma è proprio il conflitto a richiamare l'attenzione su questo atteggiamento di fondo. E' questo il terzo fatto importante che dobbiamo ora pensare. L'atteggiamento di fondo della nostra esistenza vivente comincia a emergere nel fatto che noi, in ogni nostra impresa e in ogni nostro progetto , ci interroghiamo sul senso di ciò che facciamo. L'interrogativo sul senso, formulato espressamente o vissuto in maniera inespressa, accompagna tutta la nostra vita.[...] L'interrogativo e il problema del senso non si pone su un piano soltanto astratto e teoretico. In esso si annida *l'interesse* vivo per la nostra esistenza. Ed essendo un problema di tanto interesse, noi non ci limitiamo a *interrogarci*

¹⁴⁸ *Op. cit.* pp. 49-50.

sul senso, ma lo *presupponiamo* come realtà data ogni volta che operiamo"¹⁴⁹. Nell'agire umano in generale si presuppone, quale sua condizione di possibilità, che questo agire abbia un senso: "Infatti, nell'atto stesso di agire noi esigiamo che la nostra azione abbia senso; nell'atto stesso di agire presupponiamo ogni volta il senso che tutto giustifica, lo postuliamo"¹⁵⁰. Tuttavia, Welte fa notare come nell'effettiva formulazione dei progetti di vita umani e nel loro postulare un senso si insinua una sorta di "**dialettica negativa**": "Ogni figura di senso raggiungibile o raggiunta sulla linea indicata tradisce sempre di nuovo una negatività di senso almeno parziale. Siamo sempre costretti a constatare che il conseguimento di un certo fine è buono e sensato, ma non sufficiente. In ogni nostra conquista è presente un "ma", una negatività parziale che ci spinge più avanti. C'è sempre ancora qualcosa da desiderare. Tutto ciò che abbiamo raggiunto o possiamo raggiungere ci appare sempre in parziale dissonanza con il postulato del senso, e quindi negativo nel suo confronto. [...] E' questa la ragione per cui possiamo dire: il postulato del senso abbraccia tutti i possibili settori finiti della nostra vita, ma anche li oltrepassa tutti. Oltrepassa tutte le dimensioni settoriali, così che l'interrogativo sul senso assume una portata radicale: il fatto che io esisto nel mondo che senso ha *nel suo insieme?*"¹⁵¹. Dunque, da un lato, anche la più banale delle mie azioni porta in sé *in nuce* il postulato che si dia un senso globale della vita e, dall'altro, ogni

¹⁴⁹ *Op. cit.* p. 50.

¹⁵⁰ *Ibidem.*

¹⁵¹ *Op. cit.* pp. 51-52.

realizzazione concreta del senso risulterà sempre parziale e inadeguata a soddisfare il presupposto che il senso sia totale. Sembra di sentire risuonare la frase di Agostino: "*Fecisti nos ad te Domine et cor nostrum inquietum est donec requiescat in te*"¹⁵². La sete di assoluto che è nel cuore dell'uomo e che si manifesta in quella che qui Welte chiama "dialettica negativa", innescata dal "postulato del senso", porta l'uomo a non poter veder soddisfatta la sua ricerca di senso nell'ambito del finito: "La dialettica negativa di cui abbiamo parlato e che caratterizza la vita concreta del postulato di senso è un elemento decisivo della nostra esperienza; ogni volta che essa affiora, fa emergere la radice più profonda del problema e del postulato del senso, cioè l'interrogativo sul senso della totalità, che tutto abbraccia e che tutto sovrasta. E soltanto quando l'interrogativo diventa così universale, o meglio svela la propria portata universale, raggiunge la propria dimensione autentica. E con esso la raggiunge pure il postulato che vi corrisponde. Che cos'è in assoluto, che cosa nella sua totalità, quest'impulso che chiamiamo la nostra vita? Che cosa significa che in nessuna realizzazione finita possiamo trovare una soddisfazione assoluta? Dove stiamo correndo con tutti noi stessi? Queste sono domande globali. Certo, esse si articolano in un primo momento nei progetti particolari e nella loro dialettica. Ma alla base di questa dialettica sta la domanda globale, e a volte essa si desta. Nel cammino terreno dell'esistenza essa può destarsi tardi, addirittura all'ultimo posto. Ma allora non fa che svelarsi quello che è effettivamente - anche se di nascosto -

¹⁵² AGOSTINO D'IPPONA, *Confessiones*, lib.

l'origine e l'inizio di ogni vita umana. Origine e inizio perché ogni manifestazione parziale presuppone da sempre il senso totale. In tal modo il postulato del senso totale è il presupposto e l'inizio di ogni vita in cerca di senso. Se noi non fossimo segretamente guidati almeno dall'idea che la totalità è dotata di senso, presumibilmente non progetteremmo e non intraprenderemmo alcuna azione particolare"¹⁵³. Questa lunga citazione riporta l'*hard core* dell'argomentazione weltiana: il postulato del senso è universale e inaggirabile. Sarà questo postulato ad agire e reagire sul nulla facendo prevalere la sua immagine di guardiano del mistero assoluto e non quella di assoluto vuoto. Ogni uomo ed anche le comunità umane interpretano questa esigenza di senso in molti modi: "Questi progetti di senso interpretati mostrano in concreto un'ampia variabilità attraverso la storia umana. Ma la loro radice appare sempre la stessa: la vita in cerca di senso totale"¹⁵⁴. Si potrebbe pensare, ma Welte non lo dice, che anche le religioni possano essere intese come elaborazioni e interpretazioni, sia pure variegata storicamente e culturalmente, di questo universale postulato del senso. Il postulato del senso riguarda anche coloro che negano vi sia un senso: "Questa connessione emerge nella forma più netta e chiara quando noi prendiamo in considerazione il caso estremo: il caso di persone che dichiarano che non c'è in assoluto senso alcuno e che preferiscono vivere in questo vuoto di senso. C'è infatti questa possibilità, vi sono esempi umani significativi di questo tipo, ed essi meritano ogni rispetto. Ma anche

¹⁵³ *Op. cit.* p. 52.

¹⁵⁴ *Op. cit.* p. 53.

di fronte a questa grande e oscura possibilità non si può non osservare che la rinuncia al senso e la decisione per l'assurdo sono possibili solo perché, in qualità di azioni, tali opzioni appaiono di volta in volta come le più ricche di senso, o come le più oneste e scevre da illusioni, o simili. Il presupposto di senso a livello vissuto si mostra ancora una volta come il fondamento che rende possibile anche l'interpretazione negativa estrema, che interpreta la realtà cancellando ogni traccia di senso"¹⁵⁵. Alla luce del postulato del senso il nulla appare come il "custode" del mistero e non come nulla assoluto. Infatti se si tenesse fermo il nulla come nulla assoluto, ci troveremmo a porci le seguenti domande: "Ma se, come accade di fatto, tutto sarà un giorno annientato, i rapporti che per breve tempo appaiono sensati e buoni sono realmente tali? E soprattutto, se tutto un giorno e senza fine diventerà nulla, può essere seriamente mantenuta la distinzione etica tra bene e male? Se tutto, il bene come il male, il libero come lo schiavo, viene infine gettato tra le macerie del nulla, e qui resterà per sempre, senza distinzione alcuna, ha allora davvero un senso distinguere tra giustizia e ingiustizia, tra verità e menzogna, tra libertà e schiavitù, visto che tutto corre verso lo stesso esito, cioè nulla. Allora non si vedrebbe più perché debba avere senso impegnarsi per la verità e la giustizia invece che per la menzogna e l'ingiustizia. Il nulla, inteso come mera forza nientificante, distrugge ogni progetto di senso e, senza riserve, ogni postulato di senso"¹⁵⁶. Rinunciare al postulato del senso significherebbe

¹⁵⁵ *Op. cit.* p. 54.

¹⁵⁶ *Op. cit.* p. 56.

cessare di cercare un significato all'umano agire in generale, cioè in definitiva a ad agire *sic et simpliciter*.

Ancora più lancinante diviene la questione del senso quando la si proietta su una dimensione globale: "Non meno eloquenti sono altre situazioni concrete. Quando pensiamo agli infelici del nostro mondo, ai molti che soffrono senza colpa, ai molti che portano il peso dell'ingiustizia del mondo, possiamo forse pensare che tutto ciò è, in fondo, indifferente, poiché tutto alla fine sfocia nello stesso mare del nulla? Se poniamo l'interrogativo in questa forma concreta, come dev'essere posto, mi sembra evidente che non ci è lecito rinunciare al senso"¹⁵⁷. Di fronte alla cospicua presenza dell'iniquità nella nostra esperienza del mondo il postulato del senso assume anche un valenza eminentemente etica, anzi viene in luce quella valenza etica che lo costituisce già sempre come postulato. In conclusione "da tutto questo risulta che il nulla, malgrado la sua oscurità e la sua negatività fenomenica, manifesta un contenuto positivo, che sono le dimensioni di *infinità* e di *incondizionatezza*, e le valorizza nell'atto stesso in cui le manifesta. Il suo carattere infinito e incondizionato appare ora come *potenza*: certo, una potenza di tutt'altro genere da quella che siamo soliti indicare con lo stesso nome nell'ambito delle nostre iniziative finite. E ancora, in questa silenziosa potenza del nulla appare chiaro che esso garantisce e conserva a ogni realtà finita e in particolare a ogni vita umana il suo *sensu*; in altre parole: è ciò che può giustificare e colmare ogni vita. E, infine, il nulla mostra tutti questi tratti positivi alla maniera del mistero. Possiamo infatti

¹⁵⁷ *Ibidem*.

chiamare mistero ciò che, pur mostrandosi nella sua smisurata importanza, si nasconde con tutta l'intensità possibile nella notte della propria negatività"¹⁵⁸.

Welte propone anche un secondo itinerario verso Dio, quello che parte dal nulla *a parte ante*, "il nulla dietro di noi": "E' un'affermazione innegabile e scontata: noi non siamo sempre esistiti; c'è anche la nostra non-esistenza passata. [...] Questa realtà che io sono, è soltanto mia, insostituibilmente mia. Io non posso essere diversamente. E così anche il mio non-essere o nulla di un tempo è soltanto mio: è quella negazione determinata che è cessata quando è stata posta la mia esistenza. Ognuno di noi è come abbarbicato al proprio non-essere di un tempo, dal quale però insieme si stacca quando emerge al proprio essere"¹⁵⁹. L'esserci è "sempre mio" [*je-mein*], ma la sua singolarità [*Je-meinigkeif*] non è isolamento, anzi l'esserci è il suo mondo. Quindi il venire all'essere dell'esserci significa la comparsa del mondo stesso: "tutto il mio mondo e il nostro mondo (nella misura in cui è mio o nostro) non è sempre esistito, ed è quindi apparso in tutto il proprio nulla"¹⁶⁰. Alla luce di queste considerazioni anche la domanda metafisica *per excellence* "Perché c'è in generale qualcosa e non nulla?" acquisisce un significato tale da interpellare radicalmente proprio l'esserci nel suo essere: perché son qui? Perché mi trovo, per così dire, "gettato" nell'esistenza? Perché mi trovo qui senza aver potuto deciderlo? "Ci troviamo qui dunque in

¹⁵⁸ *Op. cit.* pp. 57-58.

¹⁵⁹ *Op. cit.* pp. 64-65

¹⁶⁰ *Op. cit.* p. 65.

una situazione analoga a quella della sezione precedente, in cui abbiamo affrontato la questione del senso di fronte al nulla enorme e terribile che ci viene incontro. La ricerca del perché nella sua figura radicale, su cui stiamo ora riflettendo, corre in direzione inversa, cioè verso quel luogo *da cui* provengono il mondo e l'esistenza. Ma anche lungo questa direzione essa ha per sbocco lo stesso abisso"¹⁶¹. Quindi anche l'abisso del nulla *a parte ante* manifesta la stessa ambiguità del nulla *a parte post*: "Se riferiamo al non-qualcosa o al nulla la domanda "Perché, in generale, esiste qualcosa e non nulla?", dobbiamo ribadire quanto abbiamo già osservato: o questo nulla è un mero niente, vuoto e nientificante, oppure non è vuoto e non nientifica, ma sottrae e nasconde qualcosa"¹⁶². Ma tutto ciò che è, in quanto è e nel tempo del suo esserci, è deciso e, in un certo senso, stabile nel suo esserci. "Anche noi stessi siamo, nel nostro essere, decisi, e ci troviamo dentro questo essere-decisi. Alcuni possono scoprirlo quasi con un brivido: io sono, dunque devo essere: questo è stato deciso su di me. Posso evadere dalla vita, e certamente un giorno ne sarò spazzato via. Ma non posso cancellare il fatto di essere ciò che sono, finché sono; e dunque trovo anche me stesso come una realtà decisa e - come direbbe Sartre - condannata in assoluto. Ora, questo esser decisi è in aspro contrasto con quello che viene alla luce nella domanda globale sul perché, cioè la problematicità ultimamente infinita e senza fondamento di tutti gli essenti e di tutti i giudizi sull'essente. Ciò che è problematico ha bisogno di

¹⁶¹ *Op. cit.* p.77.

¹⁶² *Op. cit.* p. 78.

risposta, cioè di decisione. Ciò che rimane problematico, resta interrogabile e indeciso, sospeso; come tale, non esiste in maniera decisa. Questo contrasto sembra risolvibile in un solo modo ragionevole. Vediamo una faccia della medaglia: tutto ciò che è - in particolare io stesso e i miei simili - risulta in ultima analisi indefinitamente problematizzabile. In questo modo appare chiaro che tutto permette e giustifica la domanda senza fondo: perché esiste, in generale, qualcosa e non nulla? Ma - è l'altra faccia della medaglia - ciò che è, in quanto è, è assolutamente deciso nel suo essere. L'esser-deciso dell'essere ci appella dall'essente del nostro mondo come pure dalla profondità di ciò che noi stessi siamo. Ma questo esser-deciso dell'essere non può essere derivato né dalla caducità dell'esistenza intesa in senso puramente ontico né da ciò che si dimostra indefinitamente problematizzabile, l'essere dell'essente nella limitata misura che gli è propria. Ma questo ci legittima a pensare ragionevolmente che la risolutezza dell'essere scaturisce da quella sfera in cui si addentra a tentoni la grande domanda: perché esiste, in generale, qualcosa e non nulla? In ciò che è aldilà rispetto a ogni cosa, nell'abisso senza fondo, si annuncia il mistero: quel mistero che regge e decide ogni essere, il perché nascosto, l'origine taciuta, il fondamento incondizionato. Esso si annuncia nell'incondizionato esser-deciso dell'essere, quando noi consideriamo questo esser-deciso alla luce della domanda: perché esiste, in generale, qualcosa e non nulla? Abbiamo ragione di credere nel fondamento, nella ragione abissalmente infinita"¹⁶³.

¹⁶³ *Op. cit.* pp. 79-80.

Questi due itinerari della mente in Dio che partono da una analisi del valore esistenziale del concetto del nulla non sono affatto "dimostrazioni dell'esistenza di Dio. Non hanno la cogenza logica della dimostrazione: "Il fatto che siamo partiti da determinazioni opposte potrebbe indurre a pensare che si tratti qui di una logica della non-contraddizione, nel senso della tradizionale logica di tipo formale. Non è questo il caso. L'esperienza permessa e legittimata dal grande perché della domanda decisiva non può essere frutto di deduzione logica cogente. E' possibile e lecito fare quell'esperienza, ma farla significa compiere un salto della libertà"¹⁶⁴. Come del resto non avevano tale cogenza logica neppure le classiche prove elaborate nel corso della tradizione del pensiero filosofico occidentale, come le cinque "vie" di S. Tommaso d'Aquino e la prova *a priori* di S. Anselmo d'Aosta (o di Canterbury come lo chiama anche Welte)¹⁶⁵. Ciò significa che queste vie weltiane non tolgono la libertà di autodeterminazione dell'uomo rispetto alla *Quaestio de Deo*. Anche se il rapporto tra l'ambiguità del nulla e il postulato del senso inclinerebbe l'uomo a pensare favorevolmente all'esistenza di Dio; tale rapporto inclina ma non necessita, quindi la questione resta in definitiva rimessa alla libertà di autodeterminazione dell'uomo. Alla fine di questo percorso Welte si chiede: "Questa riflessione sul mistero è riuscita a tracciare una nuova via? Ciò che abbiamo mostrato è che quella realtà che custodisce il senso ultimo di ogni cosa dona pure a ogni cosa la ragione ultima del suo essere e della sua verità. La

¹⁶⁴ *Op. cit.* p. 81.

¹⁶⁵ Di un confronto esplicito tra queste "prove" tradizionali e le "vie" indicate da lui parla Welte nel § 7, intitolato appunto "Le due vie qui abbozzate alla luce della tradizione", *Op. cit.* pp.84-101.

convergenza dei due itinerari scopre ciò che è a un tempo nuovo eppure antichissimo. Il mistero dell'assoluto è l'alfa e l'omega, l'inizio e la fine di ogni essente e quindi anche il suo centro. Ma insieme si è manifestato in modo netto e perentorio ciò che già all'inizio ci aveva spinto alla riflessione: questo mistero è oltre la sfera dell'essente, oltre tutte le categorie, e perciò propriamente inesprimibile, intoccabile, e tuttavia nell'atto di annunciarsi. Questa trascendenza del mistero assoluto è fondamentale per tutta la sfera della religione"¹⁶⁶. A questo mistero assoluto e trascendente si deve poter attribuire l'esser personale, poiché se Dio non è inteso come persona sembra impossibile lo sgorgare stesso della religione: "Infatti **la religione inizia con il tu della preghiera**, con quel tu che, pronunciato pregando, è tutto penetrato dalla coscienza di toccare così l'intoccabile e di esprimere, invocandolo, l'inesprimibile"¹⁶⁷. Così Welte descrive "l'esser persona": " La persona è un'origine che possiede se stessa, che appartiene essenzialmente a un contesto dialogico, al contesto dell'incontro tra origine e origine"¹⁶⁸. La persona è dunque intesa come essenzialmente relazionale e dialogica, ma anche come "origine", cioè come indeducibile punto di scaturigine di libertà.

Il §9, intitolato "La divinità del mistero assoluto", per rispondere alla domanda se il mistero assoluto personale possa essere considerato "Dio", si occupa della questione della rivelazione: "Vi sono ragioni per chiamare il tu eterno divino e Dio? Per rispondere

¹⁶⁶ *Op. cit.* p. 81.

¹⁶⁷ *Op. cit.* p. 116. Corsivo mio.

¹⁶⁸ *Op. cit.* p. 105.

a questo interrogativo formuliamo anzitutto un'ipotesi. Essa si dispiega in due affermazioni: 1) il mistero infinito diventa Dio in quanto diventa *figura*; 2) esso si costituisce originariamente come figura nell'*evento della rivelazione*. Secondo questa ipotesi, Dio è dunque una nozione epifanica, cioè riferita alla rivelazione"¹⁶⁹. Dio è il nome con cui ci si riferisce al mistero assoluto e personale quando e qualora esso esca da quell'ambiguo nascondimento che è il nulla. In termini generali Welte intende la rivelazione come "l'ingresso dell'assoluto nell'orizzonte dell'esperienza umana"¹⁷⁰.

La rivelazione è epifania: "Come abbiamo già visto, il mistero impensabile è anzitutto aldilà di ogni figura e, come tale, esclusivamente ritratto in se stesso. Anche questo aspetto è contenuto nella frase di Tommaso spesso citata: *Deus non est in genere* [cf. *Summa Theologica* I, 3, 5]. Il mistero ci è venuto incontro anzitutto come assenza di figura, come puro sottrarsi, come il nulla. E neppure la possibilità di presumere in esso un tu cancella questo suo essere aldilà e al di fuori di ogni figura. E tuttavia non si può escludere, proprio in base al suo carattere di tu personale capace di incontro con altre persone, che il grande mistero si manifesti e si dischiuda positivamente all'esperienza umana. E' questo che intendiamo per epifania: divenir positivo e il dischiudersi positivamente di ciò che prima era sottratto nella sua negatività. A questo punto possiamo usare concetti come rivelazione e epifania in senso ampio, senza limitarci dunque al significato che tali concetti hanno nel quadro della teologia

¹⁶⁹ *Op. cit.* p. 117.

¹⁷⁰ *Op. cit.* p. 118.

cristiana"¹⁷¹. Dunque il mistero del tu divino può entrare nell'ambito dell'esperienza umana, può essere incontrato in un qui e in un ora, cioè, in termini weltiani, può diventare "figura", può cioè assumere una visibilità, un volto: "possiamo affermare che l'infinito, quando nella sua epifania si iscrive nelle condizioni della finitezza, diventa *figura*"¹⁷². Dio entra nella finitezza che caratterizza la condizione umana per poter lasciarsi incontrare dall'uomo: "La più importante di queste condizioni di possibilità della rivelazione, forse addirittura l'unica che sia accessibile col pensiero, è la seguente: ***l'infinito può mostrarsi positivamente nel contesto di finitezza delle nostre esperienze umane soltanto se la sua manifestazione si iscrive entro le condizioni della finitezza***"¹⁷³. Da questo punto di vista la rivelazione rappresenta un paradosso: il darsi nel finito dell'infinito e dell'eterno nel tempo, l'inconoscibile si dà a conoscere come colui che sfugge alla conoscenza stessa, eppure si dà a conoscere: "Il punto decisivo è che qui il tu eterno e oltre-essente, che pure in certa misura manifestandosi diventa un essente, riceve un nome, prende figura e si fa simbolo, proprio dentro questa sua manifestazione finita conserva la sua trascendenza al di sopra di ogni finitudine. E' e rimane in se stesso nel senso più alto del termine, ritratto interamente in se stesso, e resta ritratto in se stesso proprio quando si esprime e si manifesta. Il tu eterno è più e in tutt'altra maniera se stesso perché è assolutamente trascendente, e lo rimane al punto tale che perfino

¹⁷¹ *Op. cit.* p.119.

¹⁷² *Op. cit.* p. 120.

¹⁷³ *Ibidem.* Corsivo mio.

la copula "è" si arrende nei suoi confronti. Quando dunque si rivela, ci troviamo di fronte a questo **paradosso assoluto**: Dio si avvicina nella figura finita, ma proprio qui ci fa sentire la lontananza della sua inattuabile trascendenza"¹⁷⁴. Questo è il paradosso della rivelazione che Welte chiama anche più avanti "dialettica"¹⁷⁵ e che individua nelle categorie del sacro secondo la concezione di Rudolf Otto: "il risultato che coerentemente ne scaturisce è quello che, a suo tempo, Rudolf Otto ha descritto come "il sacro": il *mysterium tremendum et fascinatum*: quella realtà che, come *fascinatum*, tocca e coinvolge totalmente l'uomo, e che nello stesso atto, in quanto *tremendum*, tiene l'uomo del tutto lontano da sé. Punto d'arrivo del nostro discorso è il sacro, raccolto in una figura personale o in un simbolo; è quella realtà la cui suggestione portava Agostino ad esclamare, nell'ora del coinvolgimento, "*Contremui amore et horrore*". Nelle testimonianze religiose troviamo molte formulazioni analoghe"¹⁷⁶. Nel suo manifestarsi nel tempo e nello spazio, ovvero nelle condizioni della finitezza umana, Dio diventa Dio, ovvero acquisisce "figura": "il sacro come figura personale è il divino, è Dio. Nell'epifania Dio diventa finalmente Dio, mentre prima "egli era piuttosto ciò che era" per dirla con Meister Eckhart"¹⁷⁷. Il farsi figura di Dio consiste

¹⁷⁴ *Op. cit.* p. 121. Corsivo mio.

¹⁷⁵ "Sintetizziamo la nostra dialettica: nella sua manifestazione il tu eterno si avvicina perché compare nel contesto delle esperienze terrene, e insieme rivela la sua lontananza in quanto trascendenza", *op. cit.* p. 122.

¹⁷⁶ *Op. cit.* p. 123.

¹⁷⁷ *Op. cit.* p. 124. Cf. MEISTER ECKHART, *Deutsche Predigten und Traktate*, a cura di J. Quint, Muenchen 1969, p. 305; trad. it. a cura di G. Faggini, *Trattati e prediche*, Rusconi Milano 1982, pp. 315 ss.

nel suo uscire dall'assoluto riserbo del suo mistero, cioè è appunto auto-rivelazione. Ma nel rivelarsi Egli comunicherà con verità se stesso e non potrà mentire: la figura non è una maschera ingannevole, ma piuttosto la rivelazione paradossale dell'infinito nel finito. Mi pare legittimo "intravedere" in questo evento, come suo modello e ideale regolativo, proprio il mistero della incarnazione di Dio in Gesù che costituisce l'acmè della rivelazione per il cristianesimo.

Dopo questo "itinerario della mente in Dio", per così dire, Welte torna a occuparsi del polo soggettivo di quella "relazione completa in cui l'uomo si rapporta a Dio e Dio si esprime di fronte all'uomo e determina il suo comportamento"¹⁷⁸ che chiamiamo religione. Ma pare evidente che in verità nel momento in cui si parlava di Dio era operante una prospettiva antropologica e nel momento in cui si parla dell'uomo è operante una prospettiva teologica; in altre parole ci muoviamo sempre all'interno di quello che Welte ha chiamato il "circolo della religione" e che noi potremmo anche chiamare il circolo ermeneutico del rapporto tra teologia e antropologia, infatti "l'idea di Dio è il presupposto decisivo e il fondamento della religione; ma la fede dell'uomo, la sua preghiera, il suo culto ed espressioni simili sono le figure della religione. Sono comportamenti umani che scaturiscono in diversi modi dal presupposto dell'idea di Dio, e dal modo in cui Dio si esprime dinanzi all'uomo e lo interpella"¹⁷⁹. Ora, ***"L'atteggiamento fondamentale dell'uomo di fronte a Dio, e quindi la base***

¹⁷⁸ *Op. cit.* p.151,

¹⁷⁹ *Ibidem.*

umana della religione, è la fede"¹⁸⁰. La fede intesa qui in senso generale e non specificamente, almeno in linea incoativa cristiano. La fede è qualitativamente diversa dal sapere, sebbene anch'essa abbia dei contenuti a cui aderisce, "ma il contenuto essenziale della fede è il Dio concettualmente inafferrabile e interamente diverso da tutti gli altri contenuti. Perciò il modo di accostarsi e di aderire al Dio indicibile e unico è anch'esso del tutto diverso e unico rispetto a tutti i modi del sapere"¹⁸¹. Chi giudicasse la fede alla luce del sapere rischierebbe perciò di coglierne la vera natura. In primo luogo la fede è caratterizzata dal suo radicarsi essenziale nella libertà umana: **"la fede è sempre una decisione personale e libera"**¹⁸², e tuttavia "una fede intesa in questa chiave personale e libera non è né soggettiva né oggettiva. Non è soggettiva perché non è arbitraria; e non è oggettiva, perché il mistero con cui essa ha a che fare non le sta davanti in maniera neutrale: a questo mistero deve affidarsi, da esso deve lasciarsi coinvolgere con la sostanza della sua persona e della sua libertà"¹⁸³. In quest'ultima affermazione è già contenuta l'indicazione su quella che è l'essenza della fede secondo Welte: l'abbandonarsi fiducioso a quel mistero inpadroneggiabile che chiamiamo Dio: "il senso della fede può essere precisato attraverso la formula "abbandonarsi a Dio". L'affermazione della fede ha la figura dell'abbandono in Dio. L'espressione tedesca "abbandonarsi" [*sich verlassen*] si riferisce

¹⁸⁰ *Op. cit.* p. 152. Corsivo mio.

¹⁸¹ *Ibidem.*

¹⁸² *Op. cit.*, p. 153. Corsivo mio.

¹⁸³ *Ibidem.*

sia, retrospettivamente, a ciò che dev'essere abbandonato, lasciato alle spalle, sia, prospettivamente, a ciò a cui mi devo abbandonare, consegnare. Essa dice dunque un movimento transitivo, che parte da ciò che viene abbandonato, va oltre, per sfociare finalmente in colui a cui ci si abbandona. E' questo movimento che caratterizza la fede quale qui la intendiamo"¹⁸⁴. Teniamo presente che qui Welte vuole parlare della natura della fede in generale, e non solo della fede cristiana nel suo specifico. Questo significa che stiamo ancora facendo filosofia della religione e non già teologia in senso cristiano. Appare tuttavia singolare come tutto ciò che Welte dice della fede in generale sia così profondamente consonante con la forma della fede cristiana, come in questo passo, ad esempio: "dunque nella fede il credente si scioglie davvero e seriamente dal proprio prendersi cura di sé, dalla propria volontà di disporre di sé, dalla propria capacità di tenersi in piedi da solo. Ma questo atto di "lasciarsi andare" [*sich Los-Lassen*] a Dio nella serietà della fede è all'altezza della situazione religiosa fondamentale soltanto se è totale e non esclude nulla di ciò che costituisce la vita del credente e il suo mondo. Perché dinanzi a Dio siamo senza riserve ciò che siamo. Di fronte all'incondizionato non ha senso porre condizioni o avanzare eccezioni rispetto all'esigenza di totalità del lasciarsi andare a Dio. Tradotto in parole, queste eccezioni sarebbero: io mi abbandono, mi consegno a te, *ma* tu devi risparmiarmi questa o quella circostanza della mia vita. Ma ogni riserva di questo genere, ogni condizione ed eccezione diventa un atto senza senso di

¹⁸⁴ *Op. cit.* p. 156.

fronte al mistero infinto e incondizionato di Dio"¹⁸⁵. La fede è un abbandonarsi senza riserve al mistero del tu divino; in questo essa manifesta anche il suo carattere liberatore: essa ci svincola dalla preoccupazione per il relativo del mondo, dalla schiavitù delle cose e delle relazioni umane. La fede in definitiva ci libera da quel "delirio di onnipotenza" di cui spesso, nel peccato, l'uomo si mostra vittima: "la totalità [...] di questo lasciarsi andare a Dio nel movimento radicale della fede comporta anche che vengano fatte emergere e vengano dissolte, nei limiti del possibile, tutte le rimozioni sia psichiche che sociali, sia che si tratti di rimozioni di complessi istintuali o di colpa, sia di rimozione della morte. Tutto è alla presenza di Dio; perciò di fronte a Dio tutto può e deve essere aperto, considerato, sciolto e liberato. La fede ha dunque per sua stessa origine e principio un carattere risolutore e liberatore"¹⁸⁶.

In strettissima connessione con la fede, il secondo aspetto antropologico della religione che Welte prende in esame come essenziale è la preghiera: "Il credente si abbandona a Dio e, così facendo, lo afferma. In forza di questo atteggiamento di fondo egli tornerà sempre di nuovo a rivolgersi a Dio anche nel corso successivo della sua vita. Chiamiamo preghiera questo atto vitale di chi si rivolge a Dio: l'uomo di fede sarà perciò anche uomo di preghiera. **Se la fede è la radice della vita religiosa, la preghiera ne è il fiore; se la fede è il fondamento, la preghiera è la messa in opera**"¹⁸⁷. La preghiera è dunque la forma

¹⁸⁵ *Ibidem*.

¹⁸⁶ *Ibidem*.

¹⁸⁷ *Op. cit.* p. 164. Corsivo mio.

espressiva fondamentale della coscienza religiosa, che trova la sua forma originaria nel concetto di fede quale sopra è stato evidenziato. Welte comincia ad analizzare la forma della "preghiera del silenzio", quale forma fondamentale e originaria della preghiera: "I mistici, sia occidentali che orientali, che hanno praticato e descritto soprattutto la preghiera del silenzio non devono essere considerati come fenomeni eccezionali e perciò marginali della religione, che non avrebbero nulla da dire all'uomo religioso "normale". Essi costituiscono invece una forma fondamentale molto precisa e adeguata di religione, che ha importanza decisiva per capire tutte le altre forme, anche se quanto all'esercizio concreto sembra rasentare i confini estremi dell'umano"¹⁸⁸. Il silenzio è la negazione della tirannia delle feccende e delle chiacchiere quotidiane; esso è il luogo dove può accadere la fede come abbandono totale a Dio. "Quando tace l'uomo lascia dunque al di fuori della presa del pensiero e della volontà di capire, al di fuori della presa della parola e della volontà di esprimere, tutto ciò che è "qualcosa", vale a dire tutte le cose e i nomi e le faccende del mondo. **Lascia cadere il possesso del mondo e il farsi possedere dal mondo**; mette a tacere gli impulsi e la loro curiosità. L'uomo diventa tutto silenzio e pace. Perciò Meister Eckhart ha detto che l'uomo deve diventare simile al *nulla*"¹⁸⁹. La citazione di Eckhart è indizio del modello a cui si rifà la riflessione di Welte sulla essenza della religione, quale fede e preghiera. Il silenzio anzitutto è disponibilità, esso è un "puro

¹⁸⁸ *Op. cit.* p. 167.

¹⁸⁹ *Ibidem.* Cf. MEISTER ECKHART, *Die deutschen Werke*, a cura di J. Quint, I, Stuttgart 1958, p. 107; trad. it. a cura di G. Faggini, *Trattati e prediche*, Rusconi Milano 1982, p. 217.

ascoltare che non ode nulla di particolare ma è aperto e pronto ad ascoltare tutto. O come la pura disponibilità dello sguardo, che non si fissa su nulla ma è aperta a tutto. In quanto disponibilità, la preghiera del silenzio è anche apertura totale, e in quanto apertura totale è *raccoglimento*: raccoglimento dalla dispersione nel particolare"¹⁹⁰. La terza dimensione della preghiera è costituita dalla *devozione*: "a questo punto, alle dimensioni preliminari del silenzio e del raccoglimento se ne aggiunge una terza: la dimensione della *devozione*. Anche devozione è un termine antico, e a volte logoro, del linguaggio religioso, al quale pure vogliamo ridare un senso esatto. Nella filosofia della religione di Hegel esso svolge giustamente una funzione importante. *Andacht*, il termine tedesco per devozione, significa propriamente una *direzione del pensiero*. La sillaba "*an*" indica la direzione, la sillaba "*dacht*" il pensiero. Ma nel nostro contesto il pensiero abbraccia tutta l'esistenza vivente dell'uomo. Il termine devozione designa allora complessivamente la direzione e la transitività dell'esistenza raccolta nel silenzio. In questo senso ci dice che il torrente raccolto e discreto dell'esistenza nel suo insieme non ristagna in se stesso, ma nel suo silenzio corre via da sé, per immergersi nel mistero senza voce dell'eterna divinità. Il senso di questo movimento può essere così espresso: pensare a Dio o, più esattamente: pensare a te, o Dio"¹⁹¹. Nella devozione si evidenzia quella struttura fondamentale e ricorrente della religione che Welte chiama "***il circolo della religione***", ovvero il fatto che il movimento religioso,

¹⁹⁰ *Op. cit.* p. 168.

¹⁹¹ *Op. cit.* p.169.

dal basso, dell'uomo è già sempre risposta ad un appello, dall'alto, di Dio¹⁹². Nelle pagine successive Welte si occupa della "preghiera come linguaggio" e della "preghiera come culto" e infine delle forme degenerative della religione, che lui chiama "la religione inconsistente" [*Unwesen der Religion*]. Nella preghiera come linguaggio e come culto Welte reperisce sempre come operativo questo "circolo della religione", nella preghiera: "Chi prega è anzitutto interpellato e toccato da Dio, e poi a sua volta cerca di toccare Dio nella preghiera: ambedue questi momenti sono raccolti nell'evento unitario della preghiera. E' questo il circolo della religione, che incontriamo continuamente"¹⁹³. Nella predicazione: "Il predicatore prepara nella comunità le possibilità della preghiera; ma può farlo soltanto a condizione di provenire egli stesso dalla preghiera. Abbiamo qui ancora il circolo della religione; ma ora esso si muove da Dio a Dio, dalla preghiera alla preghiera, passando attraverso l'uomo"¹⁹⁴; nel culto: "Infatti quando il culto, secondo la sua natura, viene sviluppato in pienezza, mostra realmente la possibilità più alta di ciò che la preghiera vuol essere come linguaggio, così come la preghiera in quanto linguaggio mostra la possibilità più alta di ciò che vuol essere anche la preghiera come silenzio. Il culto è perciò la possibilità eminente di quello che abbiamo chiamato il circolo della religione. Esso divide gli elementi della preghiera e il circolo nella loro molteplicità e

¹⁹² Vedi sopra p. 5 di questo testo e cf. *Op. cit.* pp. 169-170.

¹⁹³ *Op. cit.* p. 190.

¹⁹⁴ *Op. cit.* p. 192.

varietà, ma insieme li custodisce nella loro unità"¹⁹⁵. Si delinea qui una struttura a *climax* della religione che parte dalla preghiera del silenzio e si sviluppa attraverso la preghiera come linguaggio, fino a culminare nella struttura comunitaria del culto, come predica e azione simbolica. Tuttavia in questa *escalation* della religione, essa conserva la sua struttura fondamentale indicata come "circolo della religione" e deve conservare anche la sua linfa vitale, costituita dalla fede e dalla preghiera nella sua autenticità, intese come "abbandono totale di sé al mistero del tu di Dio"; nella scia di quell'insegnamento mistico che parte da Meister Eckhart, passa per Hegel e culmina in Heidegger, che trova il suo perno nel concetto di *Abgeschiedenheit*, il distacco, di *Andacht*, la devozione e di *Gelassenheit*, l'abbandono. Questi termini costituiscono anche, come mostrato, altrettanti perni della riflessione weltiana. Se la religione perde la linfa vitale costituita dalla preghiera autentica e dalla fede nel senso suddetto, essa degenera nelle sue forme inconsistenti: "intendiamo per religione inconsistente [*Unwesen der Religion*] quel fenomeno che si determina quando la religione si allontana dalla sua essenza [*Wesen*] o la perde, ma continua a mantenere la figura di religione"¹⁹⁶. La possibilità che la religione degeneri nella figura della sua inconsistenza è data dall'interagire di tre fattori: "sono i tre fattori della differenza tra interiorità ed estrinsecazione, della tendenza appariscente verso ciò che è afferrabile e di quella più sotterranea - e meno sicura di

¹⁹⁵ *Op. cit.* p. 214.

¹⁹⁶ *Op. cit.* p. 218.

sé - di voler essere uguale a Dio"¹⁹⁷. Vediamoli in dettaglio: la ***differenza tra interiorità ed estrinsecazione*** si ha quando la linfa vitale della preghiera autentica, custodita nella preghiera del silenzio e nella fede come abbandonarsi a Dio, cessa di scorrere nelle forme esteriori della religione, ovvero nella preghiera come linguaggio e come culto: "Questa differenza viene ridotta a zero nella preghiera del silenzio. Perciò questa preghiera può essere solo essenziale, autentica, oppure scomparire"¹⁹⁸. Dunque una prima traccia del deteriorarsi di una religione è la scomparsa della preghiera del silenzio, sia come prassi sia come valore riconosciuto come fondamentale. In questo caso, "La figura del linguaggio può sganciarsi dall'interiorità dell'atto e continuare ad essere figura religiosa, ma svuotata, priva di consistenza essenziale. E' qui che trova il suo punto di attacco la critica religiosa alla religione, quale troviamo già nella Bibbia: "Questo popolo mi onora con le labbra, ma il suo cuore è lontano da me" (Mt 15, 8; Mc 7, 6). La possibilità di questo divario raggiunge il massimo là dove l'espressione linguistica trova la sua figura più qualificata, cioè nel culto. Perciò il culto, se da una parte è la figura privilegiata della religione, che qui raggiunge il punto più alto e pieno della sua espressione, è perciò stesso anche la più seria minaccia alla religione"¹⁹⁹. Il primo fattore è una possibilità intrinseca della religione in quanto tale; tuttavia poiché tale possibilità si verifichi di fatto è necessario presupporre nell'uomo

¹⁹⁷ *Op. cit.* p. 220.

¹⁹⁸ *Op. cit.* p. 218.

¹⁹⁹ *Op. cit.* pp. 218-219.

anche "una inclinazione positiva a rendere la religione inconsistente"²⁰⁰. Questa spinta positiva verso la degenerazione della religione si articola in due livelli, uno più evidente e, per dir così, più "innocente" e uno, invece, più sotterraneo e "minaccioso". Il primo livello è costituito dalla "**tendenza degli uomini verso l'aspetto rappresentabile e afferrabile, e perciò conoscibile di questo mondo**". [...] Questa tendenza può portare l'uomo a fissarsi preferenzialmente o anche esclusivamente sugli elementi rappresentabili e afferrabili della religione, separandone così la figura dall'essenza e dalla sua messa in opera. Questa tendenza a fermarsi alla superficie è a sua volta l'aspetto superficiale, di facciata, della possibilità positiva che gli uomini hanno di rendere la religione inconsistente"²⁰¹. Per produrre la degenerazione della religione neanche questa tendenza, per così dire, innocente da sola sarebbe sufficiente. A questo scopo c'è bisogno di una spinta più forte, presente nel profondo del cuore dell'uomo, costituita da "**quel voler essere infinito e assoluto - in sapere, potere e felicità**" - che rimane normalmente nascosto ma che a volte può esplodere. Questa profondissima inclinazione annidata nel cuore dell'uomo lo porta a cercare ogni sapere, ogni potere e ogni felicità aldilà di qualsiasi limite"²⁰². Si potrebbe sostenere che questa tendenza del cuore dell'uomo corrisponde molto bene a quanto la tradizione teologica indica come peccato di Adamo. Questo può chiarirsi ulteriormente laddove Welte si domanda perché questo

²⁰⁰ *Ibidem*.

²⁰¹ *Ibidem*. Corsivo mio.

²⁰² *Ibidem*. Corsivo mio.

allontanarsi degenerativo dall'essenza della religione accada: "Ci si può chiedere come mai l'uomo si allontani in questo modo dalla serietà della fede e della devozione. Forse per l'insicurezza e la paura di fronte all'incomprensibile che lo interpella e per la conseguente fuga ansiosa verso ciò che l'uomo stesso è capace di fare? Per la paura di abbandonarsi a Dio nella fede e la fuga nell'apparente sicurezza di ciò che l'uomo tiene nelle sue mani? La cosa è più che probabile: l'uomo effettivamente si mantiene alla superficie della realtà, a livello di ciò che può produrre, perché in questo ambito spera di riuscire a non perdere la propria sicurezza"²⁰³. Welte risponde a queste domande. evidentemente "retoriche", con un prudenziale "più che probabile", ma è chiaro che la sua risposta vera è un semplice "sì è così". La degenerazione della religione è dovuta essenzialmente al fatto che l'uomo è ritroso ad abbandonare le sue (presunte) sicurezze umane finite per lasciarsi andare all'abbandono di se stesso nelle mani dell'impadroneggiabile mistero del tu divino. Anche nella religione l'uomo preferisce aggrapparsi, per così dire, agli elementi finiti e padroneggiabili di essa senza neppure affacciarsi, per così dire, sull'abisso del mistero reale di Dio. "Di qui la singolare ambiguità: la ripetizione degli stessi gesti e parole può, come abbiamo visto, diventare simbolo dell'inesauribile e strumento di devozione; ma può anche essere la marcia a vuoto e l'inconsistenza"²⁰⁴. La forma degenerata della religione viene all'essere in tre modi, progressivamente più gravi: la forma della

²⁰³ *Op. cit.* p. 221.

²⁰⁴ *Ibidem.*

"moltiplicazione inessenziale", quella della "religione come ideologia" e, infine, quella del "fanatismo religioso". Vediamo come: "La prima figura che assume la religione inconsistente è perciò la **moltiplicazione inessenziale** delle espressioni religiose, e dunque del linguaggio religioso. In questo caso l'uomo resta aggrappato agli elementi più afferrabili del linguaggio, e in particolare del culto, ma trascura l'essenziale che vi dovrebbe prender voce, soprattutto la fede e la devozione. [...] Si recitano sempre più preghiere, si compiono sempre più numerosi atti di culto; questo "sempre più" si dilata disordinatamente: la quantità deve sostituire la qualità, cioè il simbolo che orienta al mistero e apre la strada ad esso"²⁰⁵. La forma degenerata della **religione come ideologia** è una conseguenza pressoché inevitabile della precedente: "Quando la religione, moltiplicando insensatamente le forme esteriori, si riduce al suo repertorio tangibile, perché l'uomo vuole ansiosamente se stesso e la propria sicurezza, il movimento così avviato non può fermarsi qui. In questa ricerca di sicurezza attraverso ciò che può maneggiare, l'uomo un giorno o l'altro finirà per fare della realtà preziosa della religione lo strumento e insieme il travestimento della sua immanente sete di potere. La religione viene allora strumentalizzata nelle sue figure: diventa strumento dell'uomo, che con mezzi religiosi cerca di aumentare il suo potere. Ma al tempo stesso il potere deve mimetizzarsi per apparire onesto e decente. E si cerca perciò quanto c'è di più degno e venerabile nella figura della religione, per dare un'apparenza di dignità al potere, che è a volte un potere cattivo.

²⁰⁵ *Op. cit.* pp. 220-221.

La religione diventa allora ideologia del potere, e questa ideologia è la forma forte della religione inconsistente"²⁰⁶. La spinta verso questa forma forte di degenerazione della religione è costituita dalle stesse tendenze del cuore umano valide anche per la prima forma: "al fondo di questa ricerca ambigua non c'è forse l'impulso ovunque riscontrabile dell'uomo di voler essere onnipotente e perciò uguale a Dio, e insieme però l'angosciata consapevolezza che i suoi mezzi immanenti sono inadeguati a questo scopo?"²⁰⁷. Ecco un'altra domanda retorica che afferma ciò che sembra domandare. Infine, da questa forma sorge la forma estrema della degenerazione della religione, la forma del **fanatismo religioso**: "La religione come ideologia è capace di un'ultima ed estrema forma di rafforzamento: da essa nasce allora il fanatismo religioso. Nasce quando la volontà finita di affermazione dell'uomo si assolutizza nelle figure della religione. [...] Quando l'uomo si trova di fronte all'abisso enorme di Dio, si può certo affidare a lui nella fede, ma non è così sicuro di se stesso da non essere accompagnato da un senso di angoscia. L'angoscia è sempre in agguato: Kierkegaard l'ha chiamata "l'antipatia simpatetica" e "la simpatia antipatetica". E' simpatia, poiché l'uomo con tutta la passione del suo cuore vorrebbe possedere la verità e la felicità incondizionata, vorrebbe dunque essere Dio. Ma Dio gli si presenta a volte come un nulla terribile. Perciò l'angoscia è al tempo stesso antipatia, poiché, per raggiungere questa verità e felicità incondizionata, l'uomo dovrebbe affidarsi integralmente al

²⁰⁶ *Op. cit.* p. 221-222.

²⁰⁷ *Op. cit.* pp. 222-223.

mistero che egli non può mai afferrare e che perciò a volte gli si presenta come un nulla; egli quindi rabbrivisce e si ritira. Simpatia e antipatia si dividono i piatti della bilancia. Gli uomini hanno a volte l'impressione che sia ugualmente terribile rischiare l'avventura della fede o perderla. E la tensione che ne deriva può essere risolta soltanto con un salto, come ha visto chiaramente Kierkegaard: il salto della decisione della fede o il salto opposto del rifiuto della fede"²⁰⁸. Il fanatico religioso è colui che vive nella forma vuota della religione avendo compiuto "il salto opposto del rifiuto della fede" in Dio, ma questo salto opposto di fatto significa una sostituzione: alla fede in Dio il fanatico ha sostituito, senza necessariamente esserne del tutto consapevole, la fede in se stesso, o, meglio, nel nulla come vuoto assoluto: "L'uomo arriva così a pretendere di parlare e di operare in nome di Dio, e di dare alla sua accesa volontà finita una figura religiosa. In questo modo compie un singolare capovolgimento della fede e della devozione, i rapporti vivi con colui che è veramente e unicamente assoluto: l'uomo pretende di credere e di pregare ma sottrae a Dio la dimensione di assoluto, per tirarla dalla propria parte. Vuol essere egli stesso assoluto e, in fondo, non tollera che lo sia un altro, cioè Dio, e che costui limiti e metta in questione le sue esigenze. In realtà quest'uomo crede solo a se stesso e all'idea di poter diventare con le proprie forze il dio del mondo, pur continuando ad asserire - e forse anche a pensare - di credere in Dio. Costui conserva, anzi potenzia, di fronte a sé e agli altri la figura della religione; ma ne rovescia la sostanza nella fede, che pretende

²⁰⁸ *Op. cit.* p. 224. Cf. S. KIERKEGAARD, *Il concetto dell'angoscia*, cap. I, §5, in *Il concetto dell'angoscia. La malattia mortale*, trad. it. C. Fabro, Sansoni, Firenze 1965, pp. 50-55.

assoluta, in se stesso, nella sua volontà e nelle sue disposizioni. Il diritto assoluto di Dio si è trasformato nel diritto assoluto dell'uomo, nella figura forzatamente mantenuta della religione"²⁰⁹. Conseguenza necessaria del fanatismo religioso, di cui il fondamentalismo rinascente del terzo millennio ci ha fatto già fare ampia esperienza nel suo manifestarsi come terrorismo, è il connubio tra forma degenerate della religione e violenza: "L'uomo diventa così violento contro se stesso e contro tutto il mondo. Non riconosce più il diritto di alcuno, e vuole imporre la propria opinione a tutti. Se la vera fede in Dio crede, insieme con Dio, in tutto e tutti, e approda così alla grande libertà, la fede in Dio degenerata e fattasi fanatica non crede in altri che in se stessa; diffida di tutti e tutti minaccia, immergendosi così nella chiusura, nell'angustia e nella costrizione. Finisce dunque per tendere a un disperato regno del terrore; e questo in nome della retta fede"²¹⁰. Parole quanto mai attuali queste che Welte scriveva nel 1979 e probabilmente insegnava già a partire dal 1962.

²⁰⁹ *Op. cit.* p. 225.

²¹⁰ *Op. cit.* p. 226.

Appendice I:

Il *Memorial* di Blaise Pascal

“L'anno di grazia 1654,

Lunedí, 23 novembre, giorno di san Clemente papa e martire e di altri nel martirologio,

Vigilia di san Crisogono martire e di altri,

Dalle dieci e mezzo circa di sera sino a circa mezzanotte e mezzo,

Fuoco.

Dio di Abramo, Dio di Isacco, Dio di Giacobbe, non dei filosofi e dei sapienti.

Certezza, Certezza. Sentimento. Gioia. Pace.

Dio di Gesù Cristo.

Deum meum et Deum vestrum.

“Il tuo Dio sarà il mio Dio”.

Oblio del mondo e di tutto, fuorché di Dio.

Lo si trova soltanto per le vie insegnate dal Vangelo.

Grandezza dell'anima umana.

“Padre giusto, il mondo non ti ha conosciuto, ma io ti ho conosciuto”.

Ch'io non debba essere separato da lui in eterno.

Gioia, gioia, gioia, pianti di gioia.

Mi sono separato da lui.

Dereliquerunt me fontes aquae vivae.

“Mio Dio, mi abbandonerai?”.

“Questa è la vita eterna, che essi ti riconoscano solo vero Dio e colui che hai inviato: Gesù Cristo”.

Gesù Cristo.

Gesù Cristo.

Mi sono separato da lui; l'ho fuggito, rinnegato, crocifisso.

Che non debba mai esserne separato.

Lo si conserva soltanto per le vie insegnate dal Vangelo.

Rinuncia totale e dolce.

Sottomissione intera a Gesù Cristo e al mio direttore.
In gioia per l'eternità per un giorno di esercizio
sulla terra.

Non obliviscar sermones tuos. Amen”.

Pochi giorni dopo i funerali di Pascal un domestico si accorse di un pezzo di carta cucito all'interno del corpetto che il filosofo aveva indossato fino alla morte. Si trattava di una piccola pergamena scritta da Pascal la notte del 23 novembre 1654; venne denominata Memoriale, nome che tuttora conserva.

Appendice II

Differenze tra Teologia Dogmatica, Teologia filosofica e Filosofia della Religione e Filosofia Religiosa e le Scienze Umane.

- La **teologia dogmatica** presuppone l'adesione di fede alla rivelazione ebraico-cristiana-biblica (o comunque una rivelazione in generale). Essa elabora il concetto di "Dio" a partire dai "dati della rivelazione" e tenendo conto della sua "tradizione interpretativa". Nel mondo cattolico inoltre il teologo dogmatico deve tener di conto anche del Magistero Ecclesiastico. Nel linguaggio di S. Tommaso essa è, infatti, una "*Scientia subalternata*", ovvero una disciplina che presuppone come veri i suoi principi, in quanto dimostrati in una superiore scienza, la c.d. "*Scientia Dei et beatorum*".

- La **teologia filosofica** è l'indagine dei filosofi su Dio. Un'indagine in cui non si presuppone altro che la "ragione umana", (o la capacità umana in generale di interrogarsi, interpretare e comprendere), e si prende in considerazione tutto ciò che nel linguaggio usa la parola "Dio". Il filosofo prenderà in considerazione anche la Bibbia, naturalmente, ma non la considererà munita di un contenuto "normativo" per la sua libera ricerca. Nei suoi esiti storici, la teologia filosofica sembra aver prodotto un approdo scettico o addirittura nichilistico: il concetto di "Dio" è così puro da equivalere al "nulla". Essa comincia, o può cominciare, con la famosa *Quaestio "an Deus sit"*, "se Dio esista", una domanda che per "l'uomo religioso" o per il teologo dogmatico non ha senso.

- La **filosofia della religione** è filosofia a tutti gli effetti e, perciò non può presupporre alcuna adesione di fede ai contenuti di una religione particolare. Essa sorge quando il filosofo studia il fenomeno della "religione" per individuarne l'essenza; essa sorge dalla posizione della domanda filosofica a proposito della religione: "che cosa è "religione"?" La posizione di questa domanda implica che l'ovvietà della religione sia entrata in crisi.

La filosofia della religione non si occupa dunque in maniera diretta del concetto di "Dio", come fa la teologia filosofica, ma solo in maniera per dir così "indiretta e mediata", attraverso l'esperienza che l'uomo *dice* di avere avuto di "Dio". Il "dire" ci rimanda alla dimensione imprescindibilmente "linguistica" dell'esperienza religiosa. Il che non esclude la mistica, ma la tiene presente proprio come suo caso limite, come caso limite del linguaggio religioso stesso. La filosofia della religione può ignorare tranquillamente la *quaestio* sull'esistenza di Dio. Perché la ricerca del filosofo della religione possa avere inizio è sufficiente che almeno un uomo nomini la parola "Dio", in relazione ad un altro uomo oppure anche da solo.

- La **filosofia religiosa** è quella filosofia che fa della religione, solitamente una religione particolare, il suo criterio di lettura della totalità dell'essere. Si tratta di una filosofia in cui la "ragione" del filosofo è "al servizio" di una certa religione, che tuttavia spesso è intesa in maniera del tutto non dogmatica. Vale a dire il filosofo si ispira alla esperienza religiosa e ne fa il criterio di costruzione della sua filosofia, senza perciò diventare "teologo dogmatico" in quanto tale esperienza è assunta come "trans-linguistica" e non

dogmatica, ovvero esprimibile in una molteplicità di linguaggi equipollenti e di fatto senza riferimento ad una sola tradizione religiosa in particolare.

- Le **scienze umane** presuppongono l'esistenza del loro oggetto e il metodo di trattazione che le caratterizza. La **storia delle religioni** presuppone l'esistenza nel tempo e nello spazio di una certa religione di cui si vogliono *ricostituire* i mutamenti. La **sociologia della religione** vuole studiare l'esistenza della religione all'interno della società e i "meccanismi che dal punto di vista sociale si producono in maniera collegata alla religione.. La **psicologia della religione** il senso e la funzione dell'esperienza religiosa nel contesto della umana psiche e vuole andare a delineare il "funzionamento" della psiche in rapporto all'esperienza religiosa. La sociologia della religione e la psicologia della religione sono discipline in cui spesso si annida il fenomeno del **funzionalismo** e del **riduzionismo**. La **fenomenologia della religione** vuole studiare il darsi dei fenomeni religiosi nello spazio e nel tempo.

- Si ha **funzionalismo** quando la religione è ridotta a "funzione di altro" e come tale spiegata. Ad esempio la religione come collante sociale, come fonte di consenso etc.

- Si ha **riduzionismo** quando la religione è ricondotta, "ridotta", a qualche altro aspetto dell'esperienza umana, eliminando così la radicale "autonomia" dell'esperienza religiosa.

- **Fondamentalismo**

Solitamente connesso ad una interpretazione "letterale" dei testi sacri, caratterizzata dal rifiuto di ogni loro lettura storico-critica,

mira alla diffusione di una determinata visione religiosa, preventivamente ritenuta vera in assoluto, con ogni mezzo, compresa la violenza o la conquista del potere politico. Solitamente il Fondamentalismo ignora la separazione tra stato e religione.

- Ateismo

Posizione di negazione dell'esistenza di Dio, che sembra dipendere dall'idea di Dio che chi lo nega ha e dall'idea di esistenza che si rende operante in rapporto al concetto di Dio.

- Ateismo metodologico

Atteggiamento teorizzato e praticato dal filosofo tedesco Martin Heidegger che consiste nell'escludere metodologicamente la questione dell'esistenza e della natura di Dio dall'ambito della ricerca filosofica.

- Agnosticismo.

Posizione filosoficamente riconducibile a Kant, che consiste nel pensare che con i soli mezzi a disposizione della ragione umana non si possa dimostrare l'esistenza di Dio e neppure, tuttavia, la sua non esistenza.

Appendice III:

Antologia di testi da *La religione entro i limiti della sola ragione*.

"La tendenza al male che, riferendosi alla moralità del soggetto, viene per conseguenza attribuita a lui come ad un essere libero dei suoi atti, bisogna che gli possa essere imputata come ciò di cui egli stesso si è reso colpevole, nonostante le profonde radici che essa ha nell'arbitrio, e che ci costringono a dire che la si incontra nell'uomo per natura" (idem, p. 35)

"La differenza dunque tra un uomo buono e uno cattivo bisogna che consista non nella differenza dei moventi, che egli accoglie nelle sue massime, ma nella *subordinazione* di questi moventi (nella forma delle massime): basta vedere *quale dei due moventi egli faccia condizione dell'altro*." (Id, p. 37)

"In questa inversione di moventi, compiuta contro l'ordine etico, mediante la massima adottata, le azioni possono anche riuscire tuttavia conformi alla legge, come se avessero origine da principi puri. Così, se la ragione adopera l'unità delle massime in generale, che è propria della legge morale, solo per introdurre nei moventi dell'inclinazione, sotto il nome di *felicità*, quell'unità delle massime..." (Id, p. 38)

"Ora, se vi è, nella natura umana, una tendenza a questa inversione, vi è allora nell'uomo una tendenza naturale al male; e questa tendenza stessa è moralmente cattiva; perché, in definitiva, bisogna che sia ricercata in un libero arbitrio e quindi è suscettibile di imputazione. Questo male è *radicale* perché corrompe il fondamento di tutte le massime e, contemporaneamente, come tendenza naturale, non può essere distrutto mediante le forze umane; perché ciò potrebbe accadere solo mediante buone massime; cosa che è impossibile, se il principio soggettivo supremo di tutte le massime è presupposto come corrotto". (Id, p. 38)

"La malvagità della natura umana allora non è da chiamarsi propriamente *malignità*, se si prende questa parola nel suo significato rigoroso, cioè come intenzione di adottare il male come *male* per movente nella propria massima (poiché questa intenzione è diabolica); ma piuttosto è da chiamarsi *perversità* del cuore che, per via delle conseguenze, viene detto pure *cattivo cuore*. Il quale può coesistere con una volontà generalmente buona e deriva dalla fragilità della natura umana, che non è abbastanza forte per obbedire ai principi adottati e, congiunta con l'impurità, nemmeno riesce a separare, secondo una regola morale, gli uni dagli altri, i moventi (anche nelle azioni tendenti a un fine buono); di modo che, infine, bada, tutt'al più solo alla legalità esteriore delle azioni, ma non alla loro deduzione dalla legge: cioè non alla legge come unico movente". (Id, p. 39)

"Su questo punto noi siamo pienamente d'accordo con il metodo adoperato dalla Scrittura nel rappresentar l'origine del male come un *incominciamento* del male nella specie umana; poiché essa lo rappresenta in una storia, ove

quello che bisogna pensare come primo - secondo la natura della cosa - appare come tale dal punto di vista temporale. Secondo la Scrittura, il male non comincia da una tendenza, posta a suo fondamento, perché allora questo cominciamento del male non deriverebbe dalla libertà, ma bensì dal *peccato* (termine, con cui si intende la trasgressione della legge morale, intesa come *precetto divino*), e lo stato dell'uomo, prima di ogni tendenza al male, si chiama stato di *innocenza*. [...]

Mutato nomine de te fabula narratur. Da tutto quello che abbiamo detto sopra, risulta chiaro che noi quotidianamente facciamo appunto così, e che perciò «tutti hanno peccato in Adamo» (Rm 5,12) e ancora peccano; con questa sola differenza: che in noi è già presupposta una tendenza innata alla trasgressione, mentre nulla di simile, ma solo l'innocenza è presupposta nel primo uomo, dal punto di vista temporale, e perciò la trasgressione del nostro progenitore si chiama *peccato originale*; mentre per noi questa trasgressione è rappresentata come la conseguenza della cattiveria già inerente alla nostra natura. [...]

Ma l'origine razionale [...] di questa tendenza al male resta impenetrabile per noi, perché bisogna che essa stessa ci venga imputata, e, di conseguenza, quel fondamento primo di tutte le massime richiederebbe a sua volta l'adozione di una massima cattiva. [...]

La Scrittura nella sua narrazione storica*, mette in evidenza questa incomprendibilità, insieme con la più precisa determinazione della malvagità della nostra razza; appunto in quanto, pur ponendo il male, all'inizio del mondo, non lo pone tuttavia nell'uomo, facendolo risalire ad uno *Spirito*, originato con destinazione più elevata. In tal modo il *primo* cominciamento di ogni male in generale è rappresentato allora come incomprendibile per noi (infatti: d'onde proviene il male in quello spirito?); l'uomo invece è rappresentato come un essere caduto nel male unicamente per *tentazione e non dunque come corrotto nel suo fondo* (anche per quel che riguarda la prima disposizione al bene); ma anche come un essere ancora capace di un miglioramento in contrasto con uno *spirito* tentatore, cioè un essere al quale la tentazione della carne non può venir riconosciuta come attenuante della sua colpa; di modo che all'uomo caduto in tentazione, il quale, insieme col cuore corrotto, conserva pur tuttavia una buona volontà, viene lasciata la speranza di un ritorno al bene, da cui si è allontanato". (Id, pp. 43 - 46)

Sul rapporto tra Scrittura e Storia, da un lato, e Filosofia e Ragione, dall'altro, Kant aggiunge qui una interessantissima nota:

*"Quello che è detto qui non bisogna considerarlo come se dovesse essere una interpretazione della Scrittura, la quale esce dai limiti di competenza della semplice ragione. Ci si può intendere sulla maniera con cui si trae partito moralmente da una lezione storica, senza decidere se questo sia anche il senso attribuitole dallo scrittore o sia solamente quello che noi vi poniamo.

Basta solamente che questo senso sia vero per se stesso, senza alcuna dimostrazione storica, purché contemporaneamente sia l'unico mediante il quale possiamo ricavare qualche vantaggio, per il nostro miglioramento, da una citazione, che altrimenti sarebbe solo un aumento infecondo della nostra conoscenza storica. Non bisogna senza necessità discutere di una cosa e della sua autorità storica, che, in qualunque maniera sia interpretata, non

contribuisca affatto a renderci uomini migliori, se ciò che può contribuire a questo scopo è conosciuto anche senza prova storica e bisogna anzi che sia conosciuto anche senza tale prova.

La conoscenza storica, che non ha con questo miglioramento un rapporto intimo valevole per ogni uomo, appartiene agli *adiaphora*, di fronte alle quali ciascuno può contenersi come come meglio gli sembra per la propria edificazione". (Id, p. 46).

- La "cristologia" di Kant

Kant interpreta la figura di Gesù Cristo, come il modello (ideale e reale?) della perfetta "incarnazione" della moralità umana e razionale, la c.d. "*Idea personificata del buon principio*".

"La sola cosa che possa rendere il mondo oggetto del decreto divino e fine della creazione è *l'umanità* (l'essere terrestre ragionevole in generale) *in tutta la sua perfezione morale*, da cui consegue immediatamente, nella volontà dell'essere sommo, la felicità, come sua condizione suprema. Quest'uomo, il solo gradevole a Dio, «è in Dio da tutta l'eternità» (Gv 1,1 ss); la sua idea deriva dall'essere di Dio; non è in quanto tale una cosa creata, ma il Figlio unigenito, «il *Verbo* (il *fiat*), per mezzo del quale tutte le altre cose sono, e senza del quale non è stato fatto nulla di quanto esiste» (poiché per causa sua, cioè per causa dell'essere razionale nel mondo - così come si può pensarlo, secondo la sua destinazione morale - tutte le cose sono state fatte). «È il riflesso della sua gloria» (Eb 1,3). «In lui Dio ha amato il mondo» (1Gv 4,10), ed in lui solamente, per l'adozione delle sue intenzioni, noi possiamo avere la speranza «di diventare figli di Dio» (Gv 1, 12); ecc." (Id, pp. 62-63).

Incarnazione:

"*Elevarci* a questo ideale della perfezione morale, cioè al modello della intenzione morale in tutta la sua purezza, è un dovere umano universale. [...]. Ma precisamente perché noi non siamo gli autori di questa idea, ed essa invece ha preso posto nell'uomo, senza che noi si comprenda come la natura umana abbia potuto essere anche solo capace di riceverla, appunto per questo si può più precisamente dire che quel modello è *sceso* a noi dal cielo". (P. 63)

Kenosi:

"Questa unione con noi può essere allora riguardata come uno stato di *abbassamento* del Figlio di Dio, se ci rappresentiamo quest'uomo dalle intenzioni divine, come modello per noi, in modo tale che egli, benché santo per s e stesso e come tale non costretto a sopportare dolori, li prende tuttavia su di sé nella misura più grave per promuovere il bene nel mondo.

L'idea dell'umanità gradita a Dio [...] noi non possiamo concepirlo altrimenti che mediante l'idea di in uomo [...] che fosse disposto a sobbarcarsi, sebbene tentato dai maggiori adescamenti, a tutte le sofferenze, fino alla morte più ignominiosa, per il bene del mondo, ed anche per il bene dei suoi nemici. Poiché l'uomo non può farsi un'idea del grado e dell'intensità quale è quella di

un'intenzione morale, se non quando egli se la figura alle prese con ostacoli e ciò non di meno trionfante in mezzo ai più grandi ostacoli". (P.64)

- La fede.

"Nella *fede pratica in questo figlio di Dio* (in quanto è rappresentato come chi ha adottato la natura umana) l'uomo può dunque sperare di rendersi gradito a Dio (e con ciò anche beato); cioè colui che è consapevole di una intenzione morale tale da poter *credere*, e da avere, in se stesso, sicura fiducia di restare, in mezzo ad uguali tentazioni e sofferenze (tali quali vengono assunte a pietra di paragone di questa idea), invariabilmente attaccato a questo modello di umanità e di restare simile al suo esempio in fedele imitazione, tale uomo e proprio lui solo è autorizzato a considerarsi come un essere che non è un oggetto indegno della compiacenza divina". (P. 64)

"Dal punto di vista pratico, questa idea ha la sua realtà completamente in se stessa. Essa è insita infatti nella nostra ragione moralmente legislatrice. Noi *dobbiamo* conformarci a tale idea, e, in conseguenza, è necessario che *possiamo* anche conformarci ad essa. [...] tutto questo non può essere né compreso mediante la ragione, né confermato con esempi dell'esperienza, anche se non ci fosse mai stato un uomo, che avesse prestato a questa legge un'obbedienza incondizionata, tuttavia la necessità oggettiva di essere un uomo si fatto, rimane intatta e per sé evidente. Non vi è dunque bisogno di esempi dedotti dalla esperienza per presentare l'idea di un uomo moralmente gradito a Dio, come un modello per la nostra condotta; essa si trova, già come tale, nella nostra ragione". (65)

"Se dunque, in una certa epoca, fosse quasi disceso dal cielo sulla terra un tale uomo davvero divinamente ispirato, il quale avesse in sé offerto, con la sua dottrina, la sua vita e le sue sofferenze, l'*esempio* di un uomo gradito a Dio, per quanto si possa pretenderlo da una esperienza esterna (atteso che il *modello* di un tale essere non è mai da ricercarsi fuor della nostra ragione); se egli avesse, con tutto ciò, apportato nel mondo un infinito bene morale, mediante una rivoluzione del genere umano; noi non avremmo tuttavia alcun motivo di vedere in lui un'altra cosa che un uomo generato naturalmente [...]. Pur non intendendo con ciò negare assolutamente che questo uomo possa certo essere stato generato in una maniera soprannaturale". (66)

"Piuttosto, l'elevazione di un santo siffatto al di sopra di tutta la fragilità dell'umana natura ostacolerebbe, per quanto possiamo intendere, l'attuazione pratica della sua idea, come nostro modello. [...] in quanto tale natura sarebbe pensata come soprannaturale, in modo che una non conquistata, ma innata, inalterabile purezza del volere non gli lascerebbe la possibilità di alcuna trasgressione, sicché la distanza dall'uomo naturale diventerebbe allora di nuovo così infinitamente grande che quell'uomo divino non potrebbe più essere proposto come *esempio* per l'uomo naturale". (67).

- La morte di Gesù

"Questa morte (il più alto grado delle sofferenze di un uomo) fu precisamente la manifestazione del buon principio, cioè della umanità nella sua perfezione morale, come un esempio di imitazione per tutti. La rappresentazione di questa morte dovette e poté avere nel suo tempo, anzi può avere in ogni tempo, la più grande influenza sulle anime, in quanto che fa vedere, nel più evidente contrasto, la libertà dei figli del cielo e la schiavitù di un semplice figlio della terra. Tuttavia il buon principio non è certo sceso dal cielo nell'umanità in una determinata epoca; ma fin dall'origine del genere umano, in modo invisibile (come è costretto a confessarlo ogni uomo, il quale consideri attentamente tanto la santità di questo principio, quanto l'incomprensibilità dell'unione di tale santità con la natura sensibile dell'uomo nella disposizione morale) e vi ha eletto legalmente la sua prima dimora". (88-89)

"Il senso suo [della morte di Gesù] consiste in questo: che per gli uomini non v'è assolutamente alcuna salvezza se non accolgono intimamente, nella loro intenzione, puri principii morali; che inoltre a questa accettazione si oppone non la sensibilità, così spesso incolpata, ma una certa perversità, in cui ci si trova per propria colpa". (90)

- Sul rapporto tra ragione e Bibbia

"Del resto, uno sforzo - come quello contemporaneo - di scoprire nella *Scrittura*, quel senso che sia in armonia con quanto di *più santo* insegna la ragione, non solo bisogna ritenerlo come permesso, ma piuttosto come un dovere, e si può a questo punto ricordare ciò che il *saggio* maestro disse ai suoi discepoli, riferendosi a qualcuno, che percorreva la propria strada particolare, per la quale tuttavia sarebbe necessariamente riuscito, infine, alla medesima meta: «Non impeditelo, poiché chi non è contro di noi è per noi»(Mc 9, 40)". (91)

- La Chiesa

"Il dominio del buon principio, nella misura in cui gli uomini vi possono contribuire, è dunque realizzabile, per quanto è dato vedere, non altrimenti che con la fondazione e l'estensione di una Società governata dalle e per le leggi della virtù; di una Società, l'adesione alla quale è resa dalla ragione un compito e un dovere per l'intero genere umano". (100)

Il capo della Chiesa:

"Può dunque essere concepito come legislatore supremo di una comunità etica solamente colui rispetto al quale bisogna che tutti i *veri doveri*, e per conseguenza anche i doveri morali siano nello *stesso tempo* rappresentati come suoi comandamenti, e che, per conseguenza, bisogna pure che sia uno scrutatore dei cuori, per scoprire anche l'intimità dell'intenzione di ciascuno, e,

come è necessario accada in ogni comunità, per far sì che ciascuno sia retribuito secondo il merito delle sue opere. Ma questo è il concetto di Dio, in quanto Signore del mondo. Una comunità etica è concepibile dunque solo come un popolo sottomesso a comandamenti divini, cioè un *popolo di Dio*, retto secondo *leggi della virtù*". (106)

"Ma come si può sperare di tirar fuori da un legno così nodoso [l'uomo], qualcosa di completamente diritto?

Fondare un popolo morale di Dio è dunque un'opera la cui esecuzione può essere attesa non dagli uomini, ma solo da Dio stesso. [...] Bisogna piuttosto che l'uomo proceda come se tutto riguardasse lui, e solo a questa condizione gli è lecito sperare che una saggezza superiore conceda il trionfo dei suoi sforzi bene intenzionati". (108)

- Fede religiosa pura e fede storica

"La *fede religiosa pura* è veramente quella che sola può fondare una chiesa universale, perché è una semplice fede della ragione tale da poter esser comunicata a tutti con forza persuasiva; mentre una fede storica, semplicemente fondata su fatti, non può estendere la sua influenza al di là del limite di tempo e di luogo cui possono giungere le notizie che consentono un giudizio sulla sua credibilità. Ma per colpa di una particolare debolezza della umana natura, non si può mai contare sulla pura fede quanto essa merita, non si può cioè fondare solo su di essa una chiesa". (110).

- Definizione di religione: la vera e la falsa religione

"Tutta la religione consiste nel ritenere Dio come legislatore di tutti i nostri doveri, meritevole di essere universalmente onorato, così, quando si tratta di determinare la religione in vista di un nostro comportamento che le sia conforme, è importante sapere *come Dio voglia* essere onorato (ed obbedito)". (111)

"Ma una volontà divina legislatrice comanda o con delle leggi in sé *soltanto statutarie*, o con delle leggi *puramente morali*. Per ciò che si riferisce a queste ultime, ciascuno può da se stesso, con la sua propria ragione, conoscere la volontà di Dio che è alla base della sua religione. [...]. Ma se noi ammettiamo delle leggi statutarie di Dio e facciamo consistere la religione nell'osservanza di queste leggi, la conoscenza allora di essa non è possibile per mezzo della nostra sola ragione; ma soltanto per mezzo di una rivelazione, che - sia fatta o a ciascuno in segreto o pubblicamente, per essere tramandata con la tradizione o con la Scrittura, fra gli uomini - sarebbe sempre *fede storica*, e non *fede razionale pura*". (111-112)

"Possono essere ammesse anche leggi statutarie divine (leggi che sono riconosciute obbligatorie non per se stesse, ma solo come rivelazione della volontà divina), tuttavia la legislazione *morale* pura, per mezzo della quale la volontà divina è originariamente scritta nel nostro cuore, forma non solamente la condizione indispensabile di ogni vera religione in generale, ma è anche ciò

che propriamente la costituisce, e la religione statutaria quindi può contenere solo il mezzo per la sua promozione e diffusione". (112)

"Non vi è che *una* (vera) *religione*; ma si possono avere diverse specie di *fede*". (116)

"Infatti la lettura di questi libri sacri, o la riflessione sul loro contenuto, hanno l'intento finale di rendere gli uomini migliori, mentre la parte storica, che non serve per nulla a questo fine, è in sé qualche cosa di pienamente indifferente, che si può trattare come si vuole. (La fede storica è «morta in se stessa»(Gc 2,17); cioè, in sé, considerata come professione di fede, non contiene nulla, e non porta ad alcuna cosa che abbia per noi un valore)". (121)

- La Chiesa e il "regime clericale". La storia. La preghiera.

"Il contrassegno della vera chiesa è la sua *universalità*; [...]. Ora la fede storica (basata sulla rivelazione come esperienza), ha validità particolare, cioè solo per coloro ai quali è giunta la storia su cui essa si appoggia; e contiene, come tutta la conoscenza empirica, la consapevolezza, non che è *necessario* che l'oggetto creduto sia così e non diversamente, ma solo che, in sé, *esso* è così; ragione per cui, essa implica nello stesso tempo la consapevolezza della su contingenza. La fede storica allora può bastare, sì, per la fede di chiesa (di cui si possono avere molte forme); ma solo la fede religiosa pura, interamente fondata sulla ragione, può essere riconosciuta come necessaria, e, per conseguenza, come la sola che caratterizzi la chiesa *vera*. [...]; una chiesa può sempre essere detta quella *vera*, ove abbia la consapevolezza che la fede storica non è che un veicolo e che, in quanto fede di chiesa porta con sé il principio di avvicinarsi continuamente alla fede religiosa pura, per poter rendere finalmente inutile quel veicolo stesso". (124-125)

"La fede storica non è che un veicolo che in quanto fede di chiesa porta con sé il principio di avvicinarsi continuamente alla fede religiosa pura, per poter rendere finalmente inutile quel veicolo stesso". (125)

"La proposizione: bisogna credere che sia una volta esistito (della qual cosa la ragione non ci dice nulla)un uomo che, con la sua santità e con il suo merito, ha dato soddisfazione, tanto per sé (in relazione al suo dovere) quanto anche per tutti gli altri (e per la loro deficienza in rapporto al loro dovere), per sperare che noi stessi possiamo, con una buona condotta, essere santificati, ma solamente in virtù di quella fede; questa proposizione enuncia qualcosa di ben diverso dalla seguente: bisogna tendere con tutte le forze ispirate alla santa intenzione di condurre una vita gradita a Dio, onde si possa credere che l'amore (di cui co assicura anche la ragione) che Egli ha per l'umanità, completerà, in qualche modo, avendo riguardo alla buona intenzione, l'insufficienza dell'agire, purché l'umanità si sforzi, con tutto il suo potere, di eseguire la volontà divina". (131)

"La storia dimostra che questa lotta tra i due principi di fede ha dominato in tutte le forme di religione; tutte le religioni ebbero infatti delle espiazioni, ovunque le abbian volute porre, a loro piacimento" (132)

"È dunque una conseguenza necessaria della nostra disposizione fisica e anche morale, che è la base ed insieme l'interprete di ogni religione, il fatto che la religione finalmente si liberi, a poco a poco di tutti i principi empirici di determinazione, di tutti gli statuti fondati sulla storia, i quali, per mezzo di una fede di chiesa, riuniscono provvisoriamente gli uomini per promuovere il bene; ed in tal modo domini infine la pura religione razionale su tutte le altre: «affinché Dio sia tutto in tutti»(1Cor 15, 28)". (132-133)

"Il fondamento di questo passaggio ad un nuovo ordine di cose occorre riporlo nel principio della religione razionale pura, come rivelazione divina (sebbene non empirica), che avviene continuamente in tutti gli uomini" (133-134)

"Vi è da prevedere che una simile storia [la storia della religione] non sarà altro che la narrazione della lotta continua fra la fede della religione culturale e quella della religione morale." (136)

"Siccome senza la fede in una vita futura non si può concepire nessuna religione, il Giudaismo, in quanto tale, preso nella sua purezza, non contiene dunque una fede religiosa". (138)

"Infatti, un Dio che vuole semplicemente l'obbedienza a comandamenti tali che non richiedano per nulla un miglioramento della intenzione morale, non è veramente quell'Essere morale, il cui concetto riteniamo necessario per una religione".(139)

"Il Cristianesimo è un abbandono totale del Giudaismo". (139)

"La *religione* (considerata soggettivamente) è la conoscenza di tutti i nostri doveri come comandamenti divini. Quella in cui mi occorre dapprima sapere che qualche cosa è un comandamento divino, per riconoscerlo poi come mio dovere è la *religione rivelata* (o che esige una rivelazione); quella al contrario in cui mi è necessario innanzitutto sapere che qualche cosa è un dovere prima che io possa riconoscerlo come un ordine divino, è la *religione naturale*." (167-168)

"Questa distinzione [religione naturale - religione dotta] è molto importante perché in nessun modo si può dalla sola origine d'una religione arguire la sua idoneità o non idoneità ad essere una religione umana universale, mentre lo si può benissimo dalla sua attitudine ad essere o no comunicabile a tutti; l'idoneità ad essere universale costituisce il carattere essenziale di quella religione che deve abbracciare tutti gli uomini". (170)

"Può una religione esser quella *naturale*, ma nello stesso tempo essere anche *rivelata*, se essa è costituita in modo che gli uomini *avrebbero potuto e dovuto*, col semplice uso della loro ragione, *giungervi* da se stessi sebbene non vi *sarebbero* giunti così presto e con una diffusione così grande, come si richiede. [...] In questo caso la religione è *oggettivamente* naturale, anche se *soggettivamente* è rivelata". (170)

"La vera ed unica religione non contiene che leggi: cioè quei principi pratici, della cui necessità assoluta noi possiamo renderci consapevoli, che noi dunque riconosciamo come rivelati dalla ragion pura (e non in maniera empirica). Unicamente per uso di una chiesa, di cui possono esservi differenti forme ugualmente buone, possono proporsi statuti, cioè prescrizioni considerate come divine, le quali, per il nostro giudizio morale puro, sono arbitrarie e contingenti. Ritenere dunque questa fede statutaria (che in ogni caso è ristretta ad un popolo, e che non può contenere la religione universale) come essenziale al culto divino in generale, e farne nell'uomo la condizione suprema al compiacimento di Dio, è una *illusione religiosa*, la cui pratica è un *falso culto*, cioè quella pretesa adorazione di Dio, con cui si agisce proprio contro il vero culto, a noi richiesto da Dio stesso". (185-186)

"Io pongo prima di tutto il seguente pensiero come un principio fondamentale, che non ha bisogno di nessuna dimostrazione: *tutto quello che, all'infuori d'una buona condotta, l'uomo crede di poter ancora fare, per rendersi gradito a Dio, è pura illusione religiosa [Religionswahn] e falso culto di Dio.*

Io dico: quello che l'uomo crede di poter fare; poiché non si nega con ciò che, al di sopra di tutto quello che noi possiamo fare, non possa esserci ancora, nei segreti della suprema saggezza, qualche cosa che Dio solo può fare per renderci uomini graditi a lui". (188-189)

"Il *regime clericale* è dunque la costituzione di una chiesa, in quanto in essa domina un *culto feticista*, ciò che è da riscontrarsi tutte le volte che non principii della moralità, ma comandamenti statutari, regole di fede ed osservanze costituiscono a base e l'essenza della chiesa". (199)

"Là, ove statuti relativi alla fede, sono inclusi nel numero delle leggi costituzionali, ivi domina un *clero*, il quale crede di poter assolutamente fare a meno della ragione ed anche, in fin dei conti, della dottrina biblica, perché esso, come unico autorizzato custode ed interprete della volontà del legislatore invisibile, ha l'autorità esclusiva di regolare le prescrizioni della fede, e, perciò, munito di questo potere, ha la facoltà non di convincere; ma solo di *ordinare*. Ora, siccome al di fuori di questo clero, tutti gli altri sono *laici* (non esclusi i capi della comunità politica), in definitiva la chiesa domina lo Stato, non propriamente mediante la forza, ma mediante l'influenza sugli animi, [...].

Ma in questo stato di cose, inavvertitamente, l'abitudine all'ipocrisia soffoca la lealtà e la fedeltà dei sudditi, li prepara ad essere scaltri, per fingere anche di compiere i doveri civici; e, come tutte le volte che si parte da principi sbagliati, si ottiene proprio il contrario di ciò che ci si era prefissi". (200)

"Ogni procedimento nelle cose di religione, se è inteso non secondo il suo valore morale, ma è scelto come un mezzo che ci rende *in sé* graditi a Dio, e perciò accontenta per mezzo di Dio tutti i nostri desideri, è una *fede feticista*, la quale consiste nella persuasione che una cosa - la quale non può produrre alcunché, né secondo le leggi *fisiche*, né secondo le leggi morali della ragione - produrrà, invece, l'effetto desiderato, purché solo già si creda fermamente

che questo avverrà e si accompagni tale fede con determinate formalità". (216)

"*La preghiera*, concepita come culto *formale, interiore* di Dio, e perciò come mezzo di grazia, è una illusione superstiziosa (un feticismo); poiché è solo un *desiderio manifestato* ad un Essere che non ha bisogno di alcuna spiegazione dell'interna intenzione del soggetto desiderante. [...] Il sincero desiderio di essere graditi a Dio, mediante tutto il nostro fare e non-fare, l'intenzione, che si accompagna a tutte le nostre azioni, di compierle cioè come se fossero fatte a servizio di Dio, è lo *spirito della preghiera*, che può e deve «senza interruzione» (1Ts1, 71) trovarsi in noi". (218)

"Il *regime clericale* sarebbe così, in generale, l'usurato dominio del clero sugli animi, in quanto si darebbe l'aria di avere il possesso esclusivo dei mezzi di grazia". (224)