

Piero Bordignon

DIO?

"il disastro del pensiero"

*"Piaccia o non piaccia!"
disse. "Ma se Dio fa tanto,"
disse, "di non esistere, io,
quant'è vero Iddio, a Dio
io Gli spacco la Faccia."
G. Caproni*

INDICE

INTRODUZIONE	3
VERITÀ E INTERPRETAZIONE	11
Cusano	11
L'interpretazione	14
"... originariamente è libero di rinchiudersi e di non rinchiudersi in una forma".	16
UN DIO NEGATO	18
Dostoevskij: Il pensiero di Ivan	20
Auschwitz	24
Nietzsche - La « morte di Dio » e la fine delle illusioni metafisiche.	29
Cristianesimo e nichilismo: Givone	33
UN DIO PREGATO	40
Anselmo e la prova ontologica.	40
B. Pascal	44
Il Memoriale	44
Misera e grandezza dell'uomo	46
Il cuore ha le sue ragioni	47
Deismo e cristianesimo	48
La « scommessa »	49
I tre ordini	52
UN DIO ASSENTE	53
DOMANDE	56
Quale Dio?	57
Ci sono possibili vie a Dio?	58
Pensabile/conoscibile Dio?	61
Dio: problema teorico o problema pratico?	64
Quale linguaggio?	67
Dio: è domanda o è risposta?	70
Pensare nel silenzio	71
L'essenzialità del problema e il problema della nostra essenzialità	72
IN DIALOGO CON I FILOSOFI:	74
Filosofia e religione:	74
Nel linguaggio l'apparire dell'essere e/o di Dio? Heidegger e Rosenzweig	79
A. Heidegger	79
B. Rosenzweig	84
Dall'etica Dio: E. Levinas	90
L'abisso impensabile della libertà: L. Pareyson, Ontologia della libertà, 1995	95
ASCOLTANDO I POETI	98
Esempi di linguaggio poetico:	99
Rimbaud:	99
E. Dickinson	100
Hölderlin	101
D. M. Turoldo	103
G. Caproni	104
Celan	107
Cioran	111

A CONFRONTO CON I CREDENTI	113
Essere nulla libertà	113
Mistero, silenzio, diversità	116
Potrebbe aiutarci la mistica?	119
L'evento di Dio	123
CONCLUSIONE	125
Sapere e non sapere	125
BIBLIOGRAFIA	128

INTRODUZIONE

Una premessa metodologica

Il corso, forse, propone solo delle domande. Di sicuro vorrebbe invitare a porsi delle domande.

- 1) Potrebbe anche essere interessante farsi delle domande. Il problema è che oggi viviamo in un'epoca di apparente totale insicurezza. Per cui sembrerebbe che ci sia più bisogno di risposte che di domande. "Oggi, pervasi da una sensazione di insicurezza che si è fatta ormai cronica, abbiamo bisogno, più che di vaghe domande, di precise risposte. È questo, a ben vedere, uno dei motivi della rinascita religiosa che caratterizza il nostro tempo dopo un periodo abbastanza lungo di eclissi del sacro: un bisogno di certezze a cui corrisponde una proliferazione di fedi dogmatiche, sovente alla base dei cosiddetti «fondamentalismi», che tali certezze ritengono appunto di poter offrire. Molto spesso d'altronde, se le certezze non siamo in grado di trovarcele da noi (e se siamo sufficientemente avvertiti da riconoscere le nostre carenze), chiediamo ad altri, ritenuti più competenti, quelle risposte che, dal canto nostro, non possiamo fornire. Spesso, anzi, un libro lo si legge proprio con questo scopo, per ricavarne cioè risultati tangibili, per ottenere soluzioni efficaci a bisogni più o meno chiaramente identificati. E al suo autore si chiede soprattutto che presenti in maniera persuasiva e che difenda con buoni argomenti la sua «posizione»: se essa ci convince, la potremo forse adottare anche noi"¹.
- 2) È anche vero, però, che sulla questione «Dio» "pur avendo a che fare con tematiche certamente particolari, non ci si trova affatto davanti a problemi che ciascuno di noi, sulla base della propria esperienza, non sia in grado di affrontare"². E se la filosofia ha un senso, l'ha nella misura in cui sollecita a una rielaborazione critica della propria esperienza. Rielaborazione personale sempre, anche se questo non significa che non senta la necessità di confrontarsi con altre rielaborazioni critiche data l'ineludibile finitezza di ogni esperienza e, quindi, di ogni sua rielaborazione anche critica.

"Ma perché dobbiamo proprio intraprendere la strada dell'indagine filosofica? Che cosa ci offre in più la filosofia rispetto ad altri modi di vedere le cose? Far filosofia non vuole affatto dire esprimersi con compiacimento in un difficile linguaggio specialistico, non significa usare termini astrusi o passare, senza motivo, da un'astrazione all'altra. Significa piuttosto assumere, anzitutto, un particolare atteggiamento, caratterizzato dalla propensione al distacco, dalla capacità di prendere le distanze, di trarsi fuori da ogni sorta di coinvolgimento e di liberarsi, anzitutto, dall'adesione che ci incatena agli affari quotidiani. Alla base dell'atteggiamento filosofico (ma anche sullo sfondo di ogni indagine scientifica, nella misura in cui questo tipo di ricerca trae origine, storicamente, appunto dalla filosofia) c'è insomma la volontà di prendersi una pausa. O meglio: c'è l'intenzione di sperimentare in prima persona quella possibilità, insita nella vita dell'uomo, che gli consente di staccarsi da ciò che immediatamente a lui si presenta e che lo coinvolge in tutta la sua impellenza, come qualcosa di apparentemente improcrastinabile. [...] La filosofia, tradizionalmente, è infatti teoria ed esercizio di teoria: capacità, cioè, di guardare le cose sempre «come se fosse la prima volta», per il fatto che, essendoci allontanati da esse, siamo in grado di coglierle secondo differenti prospettive e di fissarle nei loro caratteri più propri. La disposizione al distacco, quindi, non è affatto motivata dal disinteresse nei confronti di ciò che, di volta in volta, viene a coinvolgerci, bensì risulta guidata dall'intento di comprendere la realtà, di considerarla in quanto tale, di porci di fronte ad essa situandoci alla giusta distanza. Ecco perché l'atteggiamento filosofico rende possibile un'indagine tematica, un'indagine su qualcosa. Ed ecco perché può essere interessante assumere un tale atteggiamento anche se vogliamo affrontare la questione «Dio». Infatti il punto di vista filosofico può consentirci di definire ciò che contraddistingue, in generale, la «religione», e di cogliere pertanto ciò che è davvero in gioco nel rapporto con il divino. In questo modo potremo comprendere non solamente ciò che viene chiamato «Dio», ma anche noi stessi e i nostri simili: comprenderci come quegli uomini che possono vivere, oppure no, un'esperienza religiosa"³.

¹ FABRIS A., Tre domande su Dio, Laterza 1998, 3 - 4

² *ivi*

³ *Id.* 6 - 7

Il problema Dio e l'uomo d'oggi

Se potessimo parlare di Dio come di "argomento", dovremmo dire che quello di Dio è un argomento oggi non particolarmente facile.

Questo perché ci troviamo di fronte a un

- 1) **uomo adulto.** Un uomo (cfr. Bonhoeffer⁴) che è consapevole di se stesso, delle proprie capacità, oltre che dei propri limiti. E proprio per le sue capacità è in grado di costruirsi un mondo completamente opera sua da cui ogni riferimento alla trascendenza resta escluso. Per cui per l'uomo adulto Dio è inutile: «La fondamentale aporia teologica dell'epoca moderna si esprime, infatti, dal punto di vista antropologico, nell'esperienza che l'uomo possa essere uomo senza Dio. L'uomo non trova più in Dio il criterio della propria necessità e della propria realtà e si comprende a partire da se stesso... [Ecco perché] oso affermare che la scoperta della (bonhoefferiana) non necessità di Dio per il mondo non solo può essere elaborata in modo genuino dalla teologia, ma può essere intesa anche come una scoperta genuinamente teologica»⁵. La coscienza dell'uomo diventato adulto, prescinde, allora, da una visione del mondo costruita a partire dall'ipotesi Dio. L'uomo contemporaneo organizza il mondo come se Dio non ci fosse. Infatti per l'uomo contemporaneo, adulto, Dio non è più un presupposto.
 - a) Di positivo è che
 - i) l'uomo adulto è anche quello che si assume la responsabilità del suo mondo. E se Dio non è più un presupposto (per questo mondo), a Dio si potrebbe arrivare in modo più critico e personale.
 - ii) Inoltre l'uomo contemporaneo ha, ed è obbligato a, una visione unitaria della realtà (non più questo mondo e un mondo altro); questo mette nella condizione di non ricorrere troppo facilmente alla trascendenza per spiegare ciò che dovrebbe essere spiegato nell'immanenza.
 - b) Di negativo è che il mondo creato dall'uomo adulto rischia d'essere solo il mondo della tecnica, della ragione calcolante; con la conseguente uscita definitiva di Dio da ogni prospettiva (visto che Dio non potrà mai rientrare nell'ambito di una tale ragione) e il costante pericolo della tecnicizzazione dell'uomo stesso⁶.

- 2) **L'uomo consumatore:** "Homo consumens è colui per il quale la meta principale non è costituita dal possesso di cose, bensì dalla possibilità di consumare in misura sempre maggiore, in tal modo compensando la propria interiore vacuità, passività, solitudine e ansia. In una società caratterizzata da enormi aziende e gigantesche burocrazie industriali, governative e sindacali, l'individuo, privo com'è di qualsivoglia controllo sulle sue condizioni di lavoro, si sente impotente, solo, annoiato, ansioso. In pari tempo, il bisogno di profitti della grande industria produttrice di beni di consumo lo trasforma, con l'intermediario dei media e della pubblicità, in un essere vorace, un eterno lattante che consuma sempre più e per il quale tutto diviene oggetto di consumo, sigarette e liquori, sesso e cinematografo, televisione e viaggi, e persino istruzione, libri, letture"⁷. E, infatti, "l'homo consumens vive nell'illusione della felicità mentre inconsciamente soffre di noia e passività. Quanto maggiore è il potere che esercita su macchine, tanto più impotente diviene come essere umano; più consuma, e più diviene schiavo dei crescenti bisogni che la società industriale crea e manipola. Scambia brivido ed eccitazione per gioia e felicità, e conforto materiale per vitalità; la brama soddisfatta assurge a significato dell'esistenza, e l'aspirazione a essa diviene

⁴ Nella lettera del 30 aprile 1944 da Tegel, egli scriveva: «Stiamo andando incontro ad un tempo completamente non-religioso; gli uomini, così come ormai sono, semplicemente non possono più essere religiosi. Anche coloro che si definiscono sinceramente "religiosi", non lo mettono in pratica in nessun modo; presumibilmente, con "religioso" essi intendono qualcosa di completamente diverso [...] Che significato hanno il culto e la preghiera nella non-religiosità? Acquista forse una nuova importanza a questo punto la disciplina dell'arcano, ovvero la mia distinzione (che tu già conosci) tra penultimo e ultimo? [...] io vorrei parlare di Dio non ai limiti, ma al centro, non nelle debolezze, ma nella forza, non dunque in relazione alla morte e alla colpa, ma nella vita e nel bene dell'uomo [...] La Chiesa non sta lì dove vencono meno le capacità umane, ai limiti, ma sta al centro del villaggio...» (cfr. D. BONHOEFFER, *Resistenza e resa*, Paoline, Milano, 1988, pp. 348-350)

⁵ H. JÜNGEL, *Dio mistero del mondo*, Querinana 1982, pp. 31-32

⁶ Cfr. HEIDEGGER, lettera sull'umanismo; profetica, in questo senso potrebbe essere una poesia di Eliot: *Il ciclo senza fine dell'idea e dell'azione, / L'invenzione infinita, l'esperimento infinito, / Portano conoscenza del moto, non dell'immobilità; / Conoscenza del linguaggio, ma non del silenzio; / Conoscenza delle parole, e ignoranza del Verbo. / Tutta la nostra conoscenza ci porta più vicini alla nostra ignoranza, / Tutta la nostra ignoranza ci porta più vicino alla morte. / Ma più vicino alla morte non più vicini a Dio. / Dov'è la Vita che abbiamo perduto vivendo? / Dov'è la saggezza che abbiamo perduto sapendo? / Dov'è la sapienza che abbiamo perduto nell'informazione? / I cicli del Cielo in venti secoli / Ci portano più lontani da Dio e più vicini alla Polvere* in T. S. ELIOT, *Poesie*, Bompiani, Milano 1985, pp. 396-397

⁷ E. FROMM, *La disobbedienza e altri saggi*, ed. Mondadori, Milano 1992, p. 31.

l'essenza dell'umana libertà"⁸. Per questo pare corretto sostenere che il problema oggi non è se davvero Dio è morto, bensì se non è morto l'uomo: per il momento non in senso fisico -- benché anche questo gli venga minacciato -- bensì in senso spirituale⁹.

- 3) **L'uomo indifferente.** "L'ateismo e la non credenza hanno mutato i propri profili. Oggi, questi fenomeni sembrano più legati allo stile di vita.... L'indifferenza religiosa e l'ateismo pratico stanno crescendo rapidamente. Gran parte delle società secolarizzate vive senza alcun riferimento ad autorità o valori religiosi. Per l' "homo indifferens", "forse Dio non esiste, non importa; in ogni caso, non ne sentiamo la mancanza". Il benessere e la cultura della secolarizzazione generano nelle coscienze un'eclissi della necessità e del desiderio di tutto ciò che non sia immediato; riducono l'aspirazione alla trascendenza ad una semplice esigenza soggettiva di spiritualità, e la felicità al benessere materiale ed alla gratificazione degli impulsi sessuali. I vecchi interlocutori del dialogo con i non credenti, i famosi teorici dell'ateismo come Nietzsche e Marx, sono alquanto fuori moda e nessuno vuole seriamente rimpiazzarli. Invece, vi è una notevole crescita dell'indifferenza, mentre langue un dialogo e un dibattito ben informato. Viviamo in una cultura dell'indifferenza e, ancor peggio, dell'ignoranza"¹⁰. Giovanni Paolo II constata «...*il tentativo di far prevalere un'antropologia senza Dio e senza Cristo. Questo tipo di pensiero, osserva, ha portato a considerare l'uomo come "il centro assoluto della realtà, facendogli artificiosamente occupare il posto di Dio e dimenticando che non è l'uomo che crea Dio ma Dio che ha creato l'uomo. L'aver dimenticato Dio ha determinato l'abbandono dell'uomo", per cui "non c'è da stupirsi se in questo contesto si è aperto un vastissimo spazio per il libero sviluppo del nichilismo in campo filosofico, del relativismo in campo gnoseologico e morale, del pragmatismo e persino dell'edonismo cinico nella configurazione della vita quotidiana"*»¹¹.
- a) L'uomo d'oggi, più che essere adulto, è un uomo indifferente. E sembrerebbe che l'indifferenza vada di pari passo con il benessere. Viene il dubbio che oggi l'uomo preferisca essere un maiale sazio più che un Socrate malato. "... in numerosi paesi, non sono tanto i pregiudizi teorici che conducono alla non credenza, quanto i comportamenti concreti, segnati, nella cultura dominante, da un tipo di rapporti sociali, in cui l'interesse per la ricerca del senso dell'esistenza e l'esperienza del trascendente sono come sepolti in una società sazia"¹². L'indifferenza porta alla non rilevanza di problemi quali quello del senso e dei valori. E finisce per diventare relativismo. E proprio perché è indifferenza (ed è questo il grave) non si pone il problema nemmeno dell'indifferenza stessa. È vivere nella immediatezza, senza problemi.
- b) Indifferenza in questa prospettiva significa messa in crisi della domanda religiosa di senso¹³. Non si tratta di ripresa dell'ateismo. L'ateismo, in quanto esplicita negazione di Dio, è pur sempre affermazione della rilevanza del problema religioso (altrimenti non lo si combatterebbe). La secolarizzazione non combatte Dio ma lo dimentica.
- i) Un primo elemento caratteristico della cultura attuale è l'exasperato soggettivismo: "L'elemento più caratteristico della cultura dominante nell'Occidente secolarizzato è senza alcun dubbio la diffusione del soggettivismo, una specie di «professione di fede» nella soggettività assoluta

⁸ Ibidem, p. 32. E ancora: «Queste persone sono poi colpite dalle irrazionali contraddizioni che percorrono il nostro sistema. Ci sono milioni di esseri umani tra noi, e centinaia di milioni fuori dei nostri confini, che non hanno abbastanza da mangiare, e tuttavia noi limitiamo la produzione agricola e come se non bastasse spendiamo centinaia di milioni di dollari ogni anno per immagazzinare i nostri surplus. Siamo opulenti, ma ignoriamo le amenità della vita. Siamo più ricchi, ma meno liberi. Consumiamo di più, ma siamo più vuoti. Abbiamo più armi atomiche, ma siamo più indifesi. Abbiamo più istruzione, ma minor giudizio critico e minori certezze. Abbiamo più religione, ma diventiamo sempre più materialisti» (ibidem, p. 78).

⁹ Ibidem, p. 73.

¹⁰ P. POUPARD, *Il cristianesimo e le sfide del secolarismo, della non credenza e dell'indifferenza religiosa*, in <http://www.zenit.org/article-7715?l=italian>

¹¹ *Ecclesia in Europa*, n. 9

¹² PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA CULTURA, *Dov'è il tuo Dio? La fede cristiana di fronte alla sfida dell'indifferenza religiosa*, 2004

¹³ "E da osservare che uno dei dati più rilevanti della nostra condizione attuale consiste nella «crisi del senso». I punti di vista, spesso di carattere scientifico, sulla vita e sul mondo si sono talmente moltiplicati che, di fatto, assistiamo all'affermarsi del fenomeno della frammentarietà del sapere. Proprio questo rende difficile e spesso vana la ricerca di un senso. Anzi — cosa anche più drammatica — in questo groviglio di dati e di fatti tra cui si vive e che sembrano costituire la trama stessa dell'esistenza, non pochi si chiedono se abbia ancora senso porsi una domanda sul senso" Fides et ratio 81

dell'individuo, con la pretesa di essere un umanesimo, che fa dell'io l'unico riferimento egoista e narcisista, in cui l'individuo è considerato l'unico centro di tutto"¹⁴.

- ii) Conseguenza del soggettivismo è il relativismo: "L'esaltazione dell'«io» conduce ad un relativismo che si diffonde dappertutto: la prassi politica dell'esercizio del voto nelle democrazie, per esempio, implica spesso la concezione secondo la quale ogni opinione individuale ha lo stesso valore di un'altra, sicché non vi sono verità oggettive o valori migliori o peggiori di altri né, tanto meno, esistono valori e verità universalmente validi per ogni uomo, in ragione della sua natura, e qualunque sia la sua cultura"¹⁵. Un decisivo fattore di questa messa in crisi è costituito dalla cultura del pensiero debole e del nichilismo, come negazione della possibilità di porsi delle domande di senso, che nega pertanto la possibilità stessa del religioso. Il religioso è il tentativo dell'uomo, consapevole del proprio limite e dell'apertura infinita del suo desiderio, di rispondere alla domanda di senso della sua esistenza attraverso il ricorso al mistero, all'assoluto. "Nella nostra cultura, segnata dal «*pensiero debole*», le convinzioni forti suscitano spesso il disprezzo: più che credere con l'assoluto della fede, si tratta di credere lasciando sempre uno spazio e un margine di incertezza, una «uscita di sicurezza». Succede così che la domanda sulla verità del cristianesimo o sull'esistenza di Dio venga trascurata, considerata irrilevante e priva di senso. La domanda di Pilato, in risposta alla dichiarazione esplicita di Cristo, è sempre attuale: Cos'è la verità? Per molti la verità ha una connotazione negativa, associata a concetti come «dogmatismo», «intolleranza», «imposizione», «inquisizione», a causa soprattutto di alcuni episodi storici in cui la verità venne strumentalizzata, per imporre con la forza scelte di coscienza che nulla avevano in comune con il rispetto della persona e la ricerca del Vero"¹⁶.
- iii) L'indifferenza compiuta non è solo erosione del sacro ma anche dei valori su cui costruire l'esistenza. Oggi è in crisi l'etica. Proprio perché non si sa più dove trovare valori comuni di riferimento si ricorre alle regole del gioco in chiave neoutilitarista, neocontrattualista, neoconsensualista. In questo orizzonte la domanda religiosa è messa tra parentesi.
- iv) È in crisi infine il senso del mistero. La cultura contemporanea ha un atteggiamento essenzialmente problematico, secondo il quale per ogni cosa è possibile trovare una soluzione in termini di sperimentazione, di verificabilità, di ricerca scientifico-tecnologica. La verità si identifica con la verificabilità. La razionalità dominante è quella strumentale. Tutto è ridotto a ciò che si può verificare. Non c'è spazio per il mistero perché il mistero non può essere totalmente spiegato. Una visione misterica implica lo sforzo incessante della ragione umana, ma unito alla consapevolezza di non poter esplorare tutto. Implica ricerca e accoglienza. Il mistero va anche accolto"¹⁷.

Il problema della conoscenza

Argomento non facile, quello di Dio, perché è mutato non solo il nostro rapporto con la realtà, ma anche (di conseguenza) il nostro modo di comprendere la nostra relazione alla verità.

- 1) Anche negli anni 50 ci si chiedeva come parlare di Dio, ma il problema riguardava il trovare le forme retoriche adatte per trasmettere un ben preciso corpus dottrinale (prima non ci si poneva neppure questo

¹⁴ ivi

¹⁵ ivi

¹⁶ ivi

¹⁷ Su questi discorsi così si esprime Fabris: "È questo, dunque, uno dei possibili orizzonti all'interno dei quali viene oggi a inscrivere la questione «Dio». La prospettiva del nichilismo, l'interpretazione di questo fenomeno nei termini di una perdita di senso, l'universale estendersi di questa perdita stessa fino all'indifferente affermazione che «tutto è nulla», rappresentano i motivi con i quali è necessario fare i conti proprio all'interno di una riflessione che intende volgersi alle tematiche religiose. Con tutto ciò, insomma, bisogna davvero confrontarsi. Soprattutto perché il possibile irrompere dell'indifferenza non è affatto privo di conseguenze per il discorso che stiamo svolgendo... Sta a te, inevitabilmente, scegliere se lasciarti andare all'indifferenza o voler procedere oltre. In ogni caso, non ci sono scorciatoie, non ci sono percorsi alternativi. Per la via del nichilismo è necessario comunque passare. Tanto più se si segue la strada della filosofia. Da un lato, infatti, la stessa riflessione filosofica — soprattutto, anzi, la riflessione filosofica — deve sopportare costantemente il rischio che la propria ricerca si riveli, alla fine, qualcosa di insensato. Ma, dall'altra parte, la filosofia stessa, pur non essendo capace di offrire una prospettiva di salvezza — né, d'altra parte, volendo farlo —, è forse in grado di proporre una terapia efficace per quella sorta di malattia nella quale ci siamo imbattuti. Si tratta della terapia del distacco... Il distacco che può essere fatto qui valere è quello insito nel voler conoscere, è quello implicito nel saper domandare: ambedue stimoli e motivazioni che animano ogni ricerca" in FABRIS A., *Tre domande su Dio*, Laterza 1998, 36.

problema: *supplet ecclesia*. Si trasmettevano formule con la convinzione che portassero con sé un significato, coglibile con la memorizzazione).

- a) La convinzione soggiacente era che la formulazione della verità non era una formulazione, ma la formulazione. Unico problema riguardava il come trasmettere quella verità definita in formule didatticamente efficaci. La verità formulata in un unico modo nel corso dei secoli doveva essere diversamente modulata in base alle capacità di apprendimento. Presupposto era l'intangibilità e immutabilità della verità cristiana.
- b) Alla base di questa concezione era che le idee e le proposizioni sono lo specchio della realtà. C'è la convinzione che la realtà possa essere espressa solo in quel modo, anche se in modo non esaustivo. È vero che la realtà di Dio è misteriosa, ma può essere detta in modo appropriato. Secondariamente solo la formulazione concettuale rende pienamente ragione della verità cristiana. La verità cristiana nella bibbia è ancora imperfetta perché espressa in forma narrativa e simbolica, non tramite concetti. La bibbia serviva inizialmente come itinerario verso il dogma e poi come fonte di testi per giustificare il dogma.

2) La svolta ermeneutica del Novecento.

- a) La svolta ermeneutica può essere ricondotta a tre capitoli.
 - i) Anzitutto le nostre idee sono prospettive di soggetti concreti sulla realtà. Non sono specchi sulla realtà ma prospettive di soggetti sulla realtà.
 - ii) La verità è la realtà colta secondo una certa prospettiva. Questo vale per qualunque realtà, anche per quella di Dio. È la consapevolezza che le nostre conoscenze portano il peso di tutto quello che ognuno di noi è, senza negare che siano conoscenze della realtà. La nostra prospettiva sulla realtà è sempre individuale (non siamo fatti in serie) e con tratti comuni.
 - iii) La svolta ermeneutica è la presa di coscienza del carattere insieme soggettivo e oggettivo dell'esperienza di realtà.
- b) Il pericolo è che
 - i) dalla accettazione della prospettiva, dell'interpretazione, si passi alla affermazione di Nietzsche: non esistono fatti ma interpretazioni.
 - ii) E se noi radicalizziamo l'interpretazione (del resto nei confronti di Dio non possiamo parlare di 'realtà') finisce per svanire ogni verità; e Dio rischia d'essere solo una mia interpretazione, accanto ad altre significative quanto la mia¹⁸.
 - iii) D'altra parte se vale l'interpretazione, la prospettiva anche nei confronti di Dio (e non può non valere dato che noi inevitabilmente siamo nella prospettiva) come possiamo trovare un terreno di intesa quando si parla di Dio visto che ogni prospettiva è soggettiva e non abbiamo nessun termine di confronto?

3) Resta il problema preliminare e di fondo. Possibile pensare Dio? La grande filosofia afferma che è esigenza somma del pensiero sapere Dio. Che ne è del tuo pensiero se non vuoi sapere Dio? L'esigenza somma del pensiero, in cui si determina la libertà del pensiero da ogni finitezza, è sapere Dio. Il filosofo da questo punto di vista necessariamente conclude nel teologo. È inesorabile. Se il suo pensiero è totalmente libero, se non si arresta, se non si ferma in nessun contenuto finito, è mosso necessariamente per sua intrinseca legge a conoscere Dio.

Però, "sembra chiaro, di primo acchito, che non dispongo più, qui, né di un'intuizione, né di un concetto.

- a) Non dispongo di alcuna intuizione, se almeno intendo per intuizione ciò che può essere esperito secondo le forme dello spazio e del tempo. Infatti, con il termine di Dio, intendo per definizione, anzitutto, l'eterno, o almeno ciò che non cessa di durare, che non ha mai cominciato a durare. Inoltre, <col nome Dio> intendo per definizione il non-spaziale: ciò che non è situato in alcun luogo, non occupa alcuna estensione, non ammette alcun limite (ciò di cui il centro è dappertutto e la circonferenza da nessuna parte), non cade sotto la misura (l'immenso, l'incommensurabile), dunque non si divi-

¹⁸ "Da molti anni in discussioni private e pubbliche noto che l'ermeneutica è sempre di più applicata alla fede. Questa prassi è antica e ben consolidata. Più arrischiato è invece quell'atteggiamento, non so quanto involontario o intenzionale che fa valere o tratta la fede come un'ermeneutica. La mentalità ermeneutica mette in moto una circolarità infinita. Essa, creando un ambito costante di rinvii, elude il punto fermo. Nel senso che il punto fermo non è più un'origine, non è più un principio, ma è una decisione, vuoi della comunità, vuoi dei soggetti. In tale modalità si dissolve la fede. È sempre più difficile trovare il credente. Tutti i credenti stanno diventando ermeneutici. Quando dicono a me che io sono credente comincio a capire che non sono credenti loro", S. NATOLI, *I nuovi pagani. Una nuova etica per forzare le inerzie del tempo*, Il Saggiatore, Milano 1995, 137. Cedere al prospettivismo significa infatti rinunciare proprio a quel punto fermo ed affatto soggettivo, che per Natoli deve caratterizzare chi crede.

de, né si moltiplica. Questa doppia impossibilità a rientrare nell'intuizione non deriva da alcuna scelta dottrinale particolare, né dalla minima, arbitraria, negazione; essa risulta dalle esigenze ineluttabili della semplice possibilità di qualcosa come Dio. La teologia più speculativa si accorda qui con l'ateismo più unilaterale, per postulare che, se ne è di Dio, le condizioni formali dell'intuizione debbono essere trasgredite: poiché l'intuizione implica lo spazio ed il tempo, non ci può essere intuizione di Dio perché, più radicalmente, se proprio deve trattarsi di Dio, non ce ne deve essere. Negare la minima intuizione concernente Dio non caratterizza dunque il solo ateismo, perché la Rivelazione stessa assicura che "Dio nessuno l'ha mai visto" (*Giovanni*, I, 18). Dio si distingue dunque per l'impossibilità di riceverne un'intuizione.

- b) Ma c'è di più (o di meno) ancora. Infatti, supponendo che io possa per caso ricevere un'intuizione tanto eccezionale da volerla assegnare a qualche cosa come Dio, bisognerebbe anche che io disponessi di un concetto per identificare questa intuizione o, ciò che è infine lo stesso, di un concetto che essa io possa convalidare e che gli conferisca, di rimando, una forma ed un significato. Ora, ed anche qui per definizione, io non posso assegnare legittimamente alcun concetto a Dio poiché ogni concetto, implicando una delimitazione ed una comprensione, contraddirebbe la sola definizione possibile di Dio – e cioè che oltrepassa ogni delimitazione, dunque ogni definizione possibile per il mio spirito finito. L'incomprensibilità, che dappertutto attesta una debolezza della mia conoscenza o un'insufficienza della cosa da conoscere, ha qui, e solamente qui, il rango di un'esigenza epistemologica imposta da ciò che si tratta di pensare – l'infinito, l'incondizionato, dunque l'inconcepibile. "*Ip-sa incomprehensibilitas in ratione formali infiniti continetur*"¹⁹.
- c) Certo, se nessun concetto da me utilizzato per designare Dio può, per definizione, coglierlo, tutti, nondimeno, conservano una certa pertinenza – invertendosi da affermazioni illegittime in negazioni legittime. Infatti, se i miei eventuali concetti che designano Dio non dicono nulla di Dio, essi dicono tuttavia qualche cosa di me in quanto sono di fronte all'incomprensibilità: essi dicono ciò che posso, io, considerare, almeno ad un momento dato, come una rappresentazione ammissibile di Dio; essi dicono dunque la concezione che mi faccio, io, del divino – concezione che si impone a me come la migliore perché definisce esattamente il *maximum* e l'*optimum* per me. Insomma, i concetti che assegno a Dio mi rinviano, come altrettanti specchi invisibili, l'immagine che io mi faccio della perfezione del divino, dunque immagini di me stesso. I miei concetti di Dio portano infine a degli idoli – degli idoli di me stesso²⁰. Questa debolezza radicale del concetto di Dio si porta dietro una duplice conseguenza.
- i) Anzitutto la "morte di Dio", che si basa necessariamente sull'assunzione di un concetto particolare di "Dio" ("Dio morale", "causa ultima", *causa sui* <causa di se stesso>, ecc.), non squalifica ogni volta se non ciò che corrisponde a questo stesso concetto, lasciando tutti gli altri (indefiniti, ma altrettanto inadeguati del primo) ancora da rivedere e da criticare. Detto in altri termini, ogni ateismo concettuale resta regionale e provvisorio, mentre ogni rivendicazione di un ateismo universale e definitivo denuncia con ciò stesso di non cogliere il concetto, dunque sprofonda nell'ideologia e nella sua violenza. Insomma, dalla "morte di Dio" segue immediatamente la "morte della morte di Dio".
- ii) Inoltre, la stessa difficoltà vale altrettanto bene per ogni forma di teismo: se esso pretende di raggiungere delle formulazioni concettuali definitive e dogmatiche, non si condanna meno dell'ateismo all'idolatria; essi non differiscono l'uno dall'altro se non come un'idolatria positiva differisce da un'idolatria negativa. Che si concluda, di Dio, che esiste o che non esiste, ciò fa, apparentemente, una differenza; ma questa differenza si rivela in realtà indifferente, appena si rilevi, in primo luogo, che, nei due casi, si arriva ad una conclusione solo presupponendo, ogni volta, una definizione ed un concetto dell'essenza presupposta di "Dio" – in modo che le due conclusioni si portano dietro la stessa idolatria dogmatica; < e si rilevi >, in secondo luogo, che nell'uno e nell'altro caso si presuppone che "essere", o "esistere", significhi qualcosa di ancora conoscibile da noi stessi quando l'applichiamo a "Dio" – ciò che non va in alcun modo da sé e denuncia una seconda idolatria – la principale, l'idolatria dell'essere stesso.

Così, l'impossibilità di assegnare un concetto a Dio attiene alla stessa definizione di Dio – e cioè che egli non ne ammette alcuna. Ancora una volta, questa conclusione non caratterizza solamente tale ateismo o tale filosofia: la Rivelazione stessa, per prima, vieta che l'uomo pensi attraverso il concetto ciò che porta "il nome che è al di sopra di ogni nome", ossia la "carità...che sorpassa ogni conoscenza". Dio si distingue dunque anche per l'impossibilità del concetto²¹.

¹⁹ DESCARTES, *Quinte Risposte*: "L'incomprensibilità stessa è contenuta nella ragione formale dell'infinito".

²⁰ HOBBS lo dice chiaramente nel *Leviatano*, I, c. 3.

²¹ JEAN-LUC MARION, L'impossibile per l'uomo-Dio, in <http://www.cartesius.net/MARION.doc>

Ora se è vero quello che sostiene Marion che “Dio si distingue dunque anche per l'impossibilità del concetto”, resta che noi non possiamo non pensare a Dio, sia perché il pensiero è ciò che ci caratterizza, sia perché, soprattutto, in Dio ne va del senso della nostra esistenza. Quindi dobbiamo necessariamente e costantemente confrontarci con la povertà e la fatica del concetto. Al limite, dobbiamo confrontarci sempre con il fallimento del concetto.

- 1) Se Dio esiste non può che esistere se non come fondamento originario, come ciò da cui tutto si origina, in qualche modo. Non possiamo pensare Dio se non come Inizio. Il problema, allora, è se sia possibile pensare l'Inizio, il fondamento che non può essere fondato²².
 - a) È possibile un pensiero dell'Inizio?
 - i) Un pensiero dell'Inizio non dovrebbe avere nessun presupposto. È possibile un pensiero assolutamente libero da ogni presupposto? Pare proprio di no. Inutilmente ha cercato Hegel di partire dall'essere, ma Schelling, prima, e Kierkegaard, poi, hanno dimostrato come questo puro essere non sia che astrazione da tutta una serie di determinazioni che, comunque, restano sempre implicite e ben presenti a determinare il corso del pensiero.
 - ii) D'altra parte non possiamo non cercare l'inizio, se vogliamo un pensiero che si giustifichi. Quello dell'inizio è un problema da cui la filosofia non può assolutamente prescindere.
 - b) Il problema è tutto nostro, del nostro pensiero.
 - i) È pensiero nostro. Caratterizzato dalla contingenza (ed è contingente sia nella sua origine, visto che sempre deve presupporre qualcosa, sia nella sua attività, visto, se non altro, che non è proprio necessario pensare e, visto, che comunque è attività di noi che siamo strutturalmente contingenti). E vuole la non contingenza; è possibile questo salto? È possibile trascendere la propria contingenza? O non dovremmo accontentarci della contingenza e del mistero, quindi, in ultima analisi, come diceva Wittgenstein, del silenzio («Tutto il senso del libro -- scriveva il filosofo austriaco nell'introduzione al *Tractatus*, ma era anche l'ultima proposizione dello stesso -- si potrebbe riassumere nelle parole: Quanto può dirsi, si può dire chiaro; e su ciò, di cui non si può parlare, si deve tacere»; e ancora: «V'è davvero dell'ineffabile. Esso *mostra sé*, è il mistico»)?
 - ii) Resta il dubbio che la volontà di conoscere l'Inizio sia dovuta al desiderio, tipico della modernità, di poter tutto determinare, e non tanto allo stupore, alla meraviglia che da sempre dovrebbe accompagnare il pensiero. Il desiderio dell'Inizio è ubris oppure no?
 - iii) Potrebbe esserlo; anche perché su cosa si basa la necessità che sentiamo dell'inizio? Su una nostra impossibilità di pensare diversamente, sulla esigenza nostra di trovare un fondamento? Il problema è che se partiamo solo dal pensiero rischiamo di cadere negli Idola teatri di Bacone, rischiamo di dare per ovvio, per vero ciò che è solo modo di pensare. Da questi pregiudizi sarebbe possibile essere liberi solo a condizione che questa necessità nostra non sia che espressione di una necessità ontologica. Ma la necessità ontologica, di nuovo, si basa sul pensiero, dovrebbe essere riscontrata dal pensiero.
 - iv) Il pericolo è che se restiamo vincolati a un pensiero che vuole trovare il fondamento unico non usciamo da queste contraddizioni. Forse, allora, si tratta di cambiare modo di vedere, di pensare il pensiero e di vivere il pensiero. Potrebbe essere incontro con l'Inizio un pensiero che non giustifica, ma un pensiero che accoglie. Un pensiero che accoglie la realtà; accoglie il proprio esser limitato; accoglie la perenne e sola necessità della domanda e la violenza della risposta. Con l'origine abbiamo imprescindibilmente a che fare, è il dato primo che ci costituisce e che rimane inappropriabile nella sua inesauribilità e separatezza. Ma poiché l'origine risulta inattuabile in maniera pura dal pensiero, compito della filosofia non è quello di saltare il fossato verso un'improbabile conquista di mondi superiori, bensì quello di accorgersi finalmente della realtà più vicina, di ravvisare l'originario nell'epifania del presente, limitato e fugace. Heidegger distinse tra «pensiero calcolante», proprio dei progetti scientifici, dal «pensiero meditante», che inerisce al senso di tutto ciò che è. Quest'ultimo è accomunato al primo dalla fatica della ricerca, giacché né l'uno né l'altro sorgono velleitariamente, senza sforzo e attesa. Ma è il pensiero meditante quello che caratterizza l'essere dell'uomo e che gli attiene propriamente.
 - v) Il problema è che non è una strada molto facile. Perché accoglienza sembra essere passività, e il pensiero sembra essere l'unica attività che ci caratterizza. È possibile essere in questa passività con il pensiero?

²² CACCIARI M., *Della cosa ultima*, Adelphi, 2004, 26 ss.

- 2) Archè: è stato oggetto della ricerca originaria della filosofia. Un archè che, coincidendo con l'origine, con l'inizio, era per sua natura divino.
- a) Solo che di fronte ad esso dobbiamo riconoscerne l'assoluta inconoscibilità; si mostra solo²³ e si rivela nell'ente e non possiamo non ascoltarne la voce. L'ente è il nostro ed è tutto quello che ci circonda. Allora compito della filosofia è tornare a ciò che è prossimo, al vicino, povero e apparentemente insignificante. Scriveva Heidegger nella *Lettera sull'umanismo*: "Il pensiero non supera la metafisica col sorpassarla e sollevarla in una qualche direzione, salendo ancora più in alto, bensì scendendo vicino al prossimo. La discesa, tanto più dove l'uomo si è smarrito nella soggettività, è più difficile e più pericolosa della salita: la discesa conduce nella povertà dell'esistenza dell'*homo humanus*"²⁴.
 - b) L'archè, per sua natura, è assolutamente in-definito proprio perché da esso tutto deriva, quindi non può essere de-terminato da nulla. Perché da esso tutta deriva è l'ambito di tutti i possibili²⁵. La sua costituzione fondamentale è di permanere nella trascendenza, ossia nella differenza.
 - c) Costante è il pericolo dell'onto-teologia²⁶, il pericolo di ridurlo ad ente tra gli enti, anche se il "più grande", la causa degli altri enti. In questo pericolo cade spesso la teologia. Ora, proprio perché tutto deriva da esso, tutto è sua manifestazione, non potrà che essere sovra – essenziale, al di là dell'essenza e dell'intelligenza, come del resto aveva già intuito Platone. Per questo non può nemmeno essere pensato (per cui non potrà essere pensiero di pensiero) perché il pensiero presuppone la determinazione, se non altro la distinzione pensante – pensato. È oltre l'Essere e oltre tutte le nostre categorie; quindi oltre la possibilità del pensiero.
 - d) L'Inizio, proprio in quanto tale, è il puro possibile, la pura apertura del possibile²⁷. E il possibile, se è radicalmente tale, contiene anche la negazione di sé, l'im-possibile che pure è una possibilità; quindi tutto ciò che è e non è sta da sempre nell'Inizio. Per questo l'Infinito Possibile è uno con L'infinito Im-Possibile; per questo non debet esse come non debet non esse²⁸. Per questo motivo l'Inizio si distingue dall'essere che è fonte, origine. È, allora, il problema ontologico che va trasceso (cfr. Platone: il Bene oltre l'essere); è la verità che non è Tutto perché Tutto è anche la possibilità della propria impossibilità.
 - e) L'Inizio è Altro proprio perché Inizio²⁹.
 - i) L'Altro deve racchiudere tutta l'alterità; quindi deve anche avere la non alterità; in quanto non altro non sarà altro da nulla; sarà tutto.
 - ii) Quindi è insieme non altro ed è per questo che è nell'altro che è l'ente. Di conseguenza è possibile conoscerlo attraverso ciò che è altro da lui. Però, contemporaneamente, non è possibile l'analogia perché presuppone che l'archè sia causa: ma se è causa è determinato dal causato e non è più apeiron. Come è possibile salvare la causalità della creazione e la sovraessenzialità?
 - iii) D'altra parte non è possibile pensarlo come principio perché l'Inizio che in quanto tale è Unum implicherebbe già di per sé relazione al principiato e, quindi, non sarebbe più uno. Per questo Dio creatore non potrebbe essere l'Inizio.
- 3) Eppure è necessario pensare Dio³⁰. Come pensarlo? Non possiamo che pensarlo a partire da noi stessi, dalla nostra conoscenza. Torna, quindi, decisivo il motto socratico: conosci te stesso³¹.
- a) Consiste nel conoscere i propri limiti; e questo è possibile solo passando attraverso l'altro; è una conoscenza che diventa *agon*, conoscenza che è superarsi, staccarsi da quello che si è per aprirsi all'altro.
 - b) E questo a partire dal non sapere; è solo il non sapere che spinge alla ricerca. Di qui la necessità di indagare sempre.
 - c) Per conoscermi ho bisogno di uno specchio; e questo specchio è l'altro; quindi conosco me stesso conoscendo il proprio dell'altro, la sua anima, al limite, conoscendo l'Altro. Solo che conoscere

²³ Ivi 39 – 40; 65; 69

²⁴ M. HEIDEGGER, *La dottrina di Platone sulla verità, Lettera sull'umanismo*, di A. Bixio e G. Vattimo, Sei, Torino 1975, p. 37

²⁵ CACCIARI cit. 52

²⁶ Ivi 55 ss.

²⁷ Ivi 75

²⁸ Ivi 85

²⁹ Ivi 70 ss.

³⁰ Ivi 101 ss

³¹ 111 ss.

l'Altro è una notte ancora più profonda. Per conoscerci dobbiamo affrontare lo sguardo dell'Altro, il suo abisso; quindi dobbiamo abbandonare noi stessi.

- d) Di qui la meraviglia e il terrore.
- e) Conoscere se stessi è raggiungere la perfetta unità. Ma questo è impossibile all'anima che, platonicamente è sempre legata al movimento; è impossibile anche al Nous neoplatonico in quanto Pensiero di pensiero, quindi implica la dualità, il passaggio. Ci vuole una intelligenza amante, ekstaticamente rivolta all'Uno. L'anima e anche il Nous sono amore, fame e sazietà
- f) Per cui conoscere se stessi significa trascendere ogni determinazione, conoscere l'Altro che, però, non è conoscibile ma solo amabile.
- g) Proprio perché ci consociamo nell'Altro che è inconoscibile noi siamo a noi stessi inconoscibili. È solo la Rivelazione che potrebbe farci conoscere qualcosa di noi stessi?

VERITÀ E INTERPRETAZIONE

Cusano

- 1) Il punto di partenza del pensiero di Cusano è costituito dal tentativo di una precisa determinazione della natura della conoscenza. La possibilità della conoscenza risiede nella proporzione tra il noto e l'ignoto. Noi possiamo giudicare ciò che ancora non si conosce, solo mediante la relazione che permane con ciò che già si conosce. La conoscenza risulta più facile quanto più le cose che noi ricerchiamo risultano vicine a quelle che già noi conosciamo. Tutto nell'ambito conoscitivo deve possedere una certa proporzionalità. Da ciò deriva che, se nella conoscenza dell'ignoto non vi è alcuna proporzione con ciò che già conosciamo, a noi non rimane che proclamare la nostra ignoranza. Tale ignoranza è per Cusano la *docta ignorantia*. Questo è l'unico atteggiamento di fronte all'Essere come tale, cioè di fronte a Dio che, come Anselmo d'Aosta ci insegna, è ciò di cui non si può pensare nulla di maggiore. Dio è l'infinito e tra l'infinito e il finito non c'è proporzione. Noi uomini possiamo accostarci alla verità mediante diversi gradi di conoscenza, ma tali gradi saranno sempre finiti e la verità nella dimensione dell'Essere infinito ci sfuggerà nell'atto o, meglio, nel tentativo di comprenderla.
- 2) Dio, in quanto infinito, è assolutamente trascendente e, in quanto assolutamente trascendente, ogni sforzo che l'uomo compia per cercare di raggiungerlo con l'ausilio della ragione è vano. Tutto ciò che affermiamo su di lui non è più vero di ciò che di lui neghiamo. Quindi non possiamo né dire che lui è, né che lui non è. Non possiamo dire nulla di fronte a questo termine. *Egli è sopra tutto ciò che si concepisce e s'intende, e il suo nome non è intellegibile, benché sia il nome che conferisce il nome a tutte le realtà intellegibili e le distingue tra loro. La sua natura supera all'infinito ogni sapienza intellettuale, per ampiezza, semplicità, forza, potenza, bellezza, e bontà dal momento che tutto ciò che abita nella natura intellettuale, se comparato con lui, è un'ombra e un vuoto di potenza, è sapienza grossolana e scarsa, e lo stesso può dirsi di infiniti modi simili³²*. A Dio, dice Cusano, sulla scorta dello Pseudo Dionigi, le affermazioni non si adattano. *Se dici, infatti, che è verità, gli sta contro la falsità. Se dici che è virtù, gli sta contro il vizio. Se dici che è sostanza, gli sta contro l'accidente; e così via. Ma poiché egli non è una sostanza che non sia tutto e a lui non si oppone nulla, e non è una verità che non sia tutto senza opposizione, questi nomi particolari non possono convenire a Dio se non molto approssimativamente e a distanza infinita. Tutte le affermazioni, che pongono in Lui una parte del loro significato, non possono adattarsi a Dio che non è qualcosa piuttosto che tutto*".
- 3) Dio, in quanto origine di tutto, è anche origine della ragione, del pensiero; per questo non potrà mai essere racchiuso nel pensiero.
 - a) Precede ogni pensiero, è prima di ogni verità, di ogni essere o non essere. È il Dio nascosto. Per questo sono parziali e limitate sia la teologia negativa, sia quella positiva. Di fronte a Dio siamo sempre e solo nella condizione di poter pensare, siamo sempre nella necessità di trascendere il nostro pensiero.
 - b) Non può esserci d'aiuto nemmeno il fatto che il mondo sia posto da Dio. Tra Dio e mondo esiste l'abisso; quindi il rapporto è assolutamente incomprensibile. Allora non sarà che metafora (parziale)

³² CUSANO, De quaerendo deum 26

sia parlare di creazione (se Dio ha creato allora tutto è bene, e non è vero) sia parlare di emanazione (se Dio è in tutto, allora il mondo è eterno; ma non è vero). Non resta che riaffermare la dotta ignoranza.

- 4) Allora, parlare di Dio ha senso solo se vado sopra il gradino delle opposizioni in cui si aggroviglia la ragione. Ma se Dio è al di là della ragione e dei suoi strumenti l'uomo che dovrebbe fare? Come dovrebbe comportarsi?
- Possiamo solo formulare delle congetture, delle supposizioni. La parola congettura, infatti, significa "lanciare" ipotesi nel tentativo di raggiungere, di colpire l'oggetto. Potrò fare sempre nuove congetture che si avvicinano sempre di più all'oggetto in questione, senza però mai raggiungerlo.
 - L'uomo dovrebbe "congetturare" con verità, direbbe Cusano, che Dio si trova in uno stato di coincidenza degli opposti. Noi viviamo nel relativo, nel finito e possiamo distinguere e contrapporre le cose, per esempio il massimo e il minimo. Ma, nell'assoluto e nell'infinito ciò non può avvenire, poiché il concetto di massimo assoluto coincide con quello di minimo assoluto "come una luce infinita coincide con una tenebra infinita". Con la *coincidentia oppositorum*, Cusano ha voluto ribadire che la vita divina si svolge al di là dei limiti e delle contrapposizioni del mondo finito, al di là di ogni forma di giudizio e di valutazione umana.
 - La conoscenza di Dio è solo congettura, punto di vista. A questo punto, visto che in Dio essere e nulla coincidono, si trovano ad essere congettura sia l'affermazione dell'esistenza di Dio sia l'affermazione della non esistenza (e questo potrebbe essere importante per la nostra ricerca). Tutto questo perché siamo nella necessità di pensare l'impensabile.
 - Se tutto è congettura, se non possiamo affermare nulla di Dio in modo incontraddittorio, allora siamo sempre nella condizione di dover ricercare. E la ricerca non è solo fatto teorico; a spingerci in una sempre ulteriore ricerca senza stancarci, senza rassegnarci è l'amore per l'Infinito e per l'Unità.
 - Cusano tenta di giustificare tali asserzioni con una distinzione prettamente platonizzante dei gradi della conoscenza. Se i sensi e la ragione rimangono nel finito, nel luogo della distinzione della contrarietà e della contraddizione, l'intelletto, al contrario, si eleva all'intuizione dell'infinito, attinge la coincidenza del molteplice nell'unità assoluta della vita divina, certo nella forma della congettura, intendendo, ovviamente, questo termine all'interno della concezione platonica come «un'affermazione positiva che partecipa attraverso l'alterità della verità come tale»³³.
 - L'uomo non solo deve accontentarsi di una "dotta ignoranza" riguardo alla natura di Dio, trascendendo ogni determinazione e ogni predicato teologico relativo all'essere di Dio, ma deve anche rinunciare alla conoscenza di un qualsiasi piano divino nella storia del mondo. Di qui il valore relativo di ogni teologia e la sostanziale equivalenza di tutti gli sforzi di concettualizzazione della realtà divina. Nessuna teologia può aspirare a proporsi come l'unica vera; ogni pensiero di Dio può solo accettare di mettersi a confronto con gli altri pensieri, di mettersi in colloquio e in ascolto. Se Dio è l'unico Dio, la verità è una ed è Dio stesso. La molteplicità delle fedi e delle soluzioni teologiche non può contraddire questa unità incontrovertibile del divino. La varietà delle prospettive teologiche non può che confermare, a un tempo, l'unità e l'ineffabilità di Dio. Questa *coniunctio* di unità e ineffabilità è ben espressa dal Cusano: "Dio è al di sopra del nulla e del qualcosa: il nulla gli obbedisce, di fatti, per divenire qualcosa". A Dio non conviene alcun predicato, ma Egli non è il nulla: "*Non è il nulla e neppure non lo è, né – del resto – egli lo è e non lo è insieme, ma è fonte ed origine di tutti i principi dell'essere e del non essere*"³⁴.
- 5) Non c'è contraddizione fra l'«unicità della verità» e la «molteplicità delle sue formulazioni», quali si manifestano nella irriducibile varietà delle situazioni storiche e personali;
- difatti, per un verso le verità storiche non esisterebbero senza la verità unica di cui sono interpretazioni. Senza di essa sarebbero soltanto espressioni del tempo, prive di valore rivelativo: non sarebbero che pensiero meramente storico, cioè soltanto ideologico, tecnico e strumentale.
 - E per l'altro verso non sarebbe verità quella di cui ci fosse un'unica conoscenza: la formulazione unica è l'abolizione della verità stessa, perché pretende di confondersi con essa, mentre non ne è che interpretazione, cioè una formulazione singola, componibile con infinite altre³⁵.
- La verità e le sue formulazioni storiche (le «opinioni e congetture», nonché i «criti», cui fa riferimento il Cusano) risultano pertanto inseparabili, «nel senso che la verità non può comparire se non come formulata e che non è formulazione della verità quella che non è la verità stessa come interpretata. [...] l'unico

³³ N. CUSANO, *Le Congetture*, Rizzoli, Milano 1989, p. 13.

³⁴ N. CUSANO, *De Deo abscondito*, in N. CUSANO, *Il Dio nascosto*, Laterza, Roma-Bari 1995, pp. 7-8.

³⁵ L. PAREYSON, *Verità e interpretazione*, Mursia, Milano 1971, 61 - 62

modo con cui la verità unica compare e può comparire sono appunto le sue molteplici e storiche formulazioni, che non ne sono perciò semplici copie e stanchi riverberi, ma reale incarnazione ed effettivo possesso», anche se non esaustivo³⁶.

- 6) Allora la conoscenza umana di Dio, per Cusano, come si configura? Per Cusano è la soggettività umana che, come una lente colorata, colora l'aspetto di Dio.
Dio è simile a quei ritratti che sembrano fissare l'osservatore in qualunque posto si trovi: «Chi guarda Dio con amore vede la Sua faccia che lo guarda amorevolmente, chi lo guarda con ira, lo vede irato e lo vede soffuso di gioia, chi lo guarda con gioia»³⁷. Il vero volto divino è il volto di tutti i volti e non può essere determinato, né secondo lo spazio, né secondo il tempo, è la forma assoluta, impossibile da cogliere. Ma l'uomo non deve uscire dalla sua soggettività per conoscere Dio, anzi deve irrobustirla, rafforzarla, approfondirla. Dio dice all'uomo: "Sii tuo ed io sarò tuo".
- 7) Tutto quanto detto sulla dotta ignoranza, sulla coincidenza degli opposti, non è solo fatto teorico ma diventa anche modo di relazionarsi agli altri.
- a) Nella relazione con gli altri non si tratta tanto di "tolleranza", quanto di connessione dei distinti. Si "tollera" ciò che non si ritiene vero, per quanto lo si percepisca simpaticamente affine. Su questo tipo di atteggiamento nei confronti del diverso non si può costruire un'autentica pace. La pace nasce invece dalla presa di coscienza che l'armonia è sempre armonia di distinti che si oppongono. Ciò che accomuna i distinti è proprio la loro distinzione, la loro differenza, il loro reciproco opporsi. L'armonia non consiste nel "mediare" tra gli opposti, ma nel loro reciproco opporsi. La connessione dei distinti è immanente al loro distinguersi; l'assenza di una Legge superiore e vincolante, lungi dal compromettere ogni possibilità di pace, è condizione inaggrabile dell'armonia.
- b) "Il movimento complessivo si dispone, perciò, secondo questi 'tempi': riconoscere che il Cum non è *mésón*, mezzo armonico, né denominatore comune, che esso non è alcun elemento, alcuna rappresentazione in sé determinata, ma il differire stesso; riconoscere che i distinti, proprio perché assolutamente tali, si *riguardano* l'un l'altro, che l'uno ha bisogno dell'altro nella sua verità, proprio per essere l'assolutamente distinto che è; riconoscere che i distinti, così considerati, debbono riguardarsi fino alla possibilità della loro separazione, e cioè del loro stesso *venir meno* in quanto distinti, che questo è il limite estremo della loro relazione, e dunque ciò che dà forma a tutto il loro rapporto. Non un'armonia, una connessione a priori, una Legge cosmica li costringe alla connessione (ciò che significherebbe *annullarne* di fatto la qualità di distinti, non tollerarne la *reale* distinzione), ma essi si connettono per l'apparire stesso della loro differenza – una differenza 'libera' di pervenire alla stessa pura separazione"³⁸. I distinti si connettono perché mancano l'uno della verità dell'altro.
- c) Chi più ha compreso questa forma di relazione è stato, secondo Cacciari, il Cusano nel *De pace fidei*. Qui i "distinti" sono rappresentati dalle varie fedi religiose. I dogmi di ciascuna fede sono congetture. Una congettura è vera quando sa di non essere la Verità. Nel suo porsi come altra dalla Verità, infatti, la congettura rinvia ad una Verità superiore, inattingibile, e quindi è vera. "La congettura è autentica *ri-velazione* di ciò che in nessun modo può essere disvelato; è la forma in cui sappiamo l'ineffabilità dell'In-definibile"³⁹. Ora, una congettura esiste come tale in quanto ne esistono altre. L'esistenza di altre congetture è perciò necessaria affinché ciascuna si sappia come congettura e in ciò sia vera. "La congettura deve, in uno, [...] 'tenere' radicalmente alla verità della propria distinzione, e volere che gli altri distinti siano, e che altrettanto radicalmente custodiscano la propria verità"⁴⁰. Qui va cercata la soluzione del problema del pluralismo: nell'amore del distinto per il distinto, nella consapevolezza che il comune differire è la salvezza di entrambi. "Finalmente gli elementi della contesa potrebbero riscoprire nella propria assoluta distinzione quell'esigente, indagante co-sofferenza per l'Inattingibile, capace di *aprirli* l'un l'altro, senza sradicarli dalla *verità* delle proprie congetture"⁴¹

³⁶ Ivi, pp. 62-63

³⁷ N. CUSANO, *La Dotta Ignoranza*, Adelphi, Milano 1980, p. 56

³⁸ M. CACCIARI, *Geo-filosofia dell'Europa*, Adelphi 1994, 148 - 149

³⁹ Ivi 153

⁴⁰ Ivi 154

⁴¹ Ivi 157

L'interpretazione⁴²

- 1) La filosofia nasce da una domanda che se non è presente da subito in tutta la sua evidenza, però, di fatto, la accompagna sempre, e accompagna non solo la filosofia. La formulazione rigorosamente filosofica di questa domanda è data da Leibniz: «ratio cur aliquid potius existat quam nihil», «Pourquoy il y a plutôt quelque chose que rien». Questa domanda evidenzia
 - a) da un lato l'inevitabilità del contrasto tra la riflessione e l'iniziale stupore di fronte all'essere e,
 - b) dall'altro, la portata filosofica propria della delucidazione della domanda stessa come tentativo di dire, in fondo, l'originario. In essa ne va tanto dell'interrogante quanto dell'interrogato.

- 2) Essa è indice del desiderio di verità che appartiene alla natura stessa dell'uomo, una disposizione nel domandare inevitabile e incessante che interroga sé e la natura delle cose. E come ogni domandare implica necessariamente un domandante e un domandato, allo stesso modo l'interpretazione, possibile tentativo di accedere alla verità, si modula in un interpretante e un interpretato. Nella prospettiva dell'ermeneutica contemporanea l'interpretazione è la risposta alla domanda originaria, la quale, essendo una richiesta di senso che rimane identica a se stessa pur nella molteplicità delle diverse dizioni e delle diverse risposte che compongono il simposio filosofico, si svela incessante.

- 3) La stessa possibilità della molteplicità delle interpretazioni è data dalla inesauribilità dell'interpretato. Tale inesauribilità sospende la classica scissione gnoseologica tra un soggetto che conosce e un oggetto che viene conosciuto, che risulterebbero fuorvianti e inadeguati per elucidare il nesso tra il domandante e il domandato.
 - a) La domanda è un appello all'essere e alla verità e il rapporto tra l'interrogante e l'interrogato si configura come il rapporto tra uomo e verità.
 - b) E la possibile risposta filosofica, ossia l'interpretazione, è il nesso che tiene unita la persona all'essere. Se soggetto e oggetto non sono più adatti a esprimere la relazione che intercorre tra l'interpretante e l'interpretato è perché la verità non può essere oggetto della filosofia e quindi del pensiero. Infatti, essendo la verità sempre ulteriore, essa risiede nella sua formulazione più come origine che come oggetto del discorso.
 - c) La verità quindi viene ad essere origine del pensiero e fonte del discorso, e può essere posseduta solo personalmente. L'interpretazione è sempre personale; il che significa che essa è il risultato d'un concreto esercizio di libertà mediante il quale noi scegliamo se ribadire il vincolo originario che ci sostiene o rinnegarlo.

- 4) L'interpretazione è l'unica forma di conoscenza capace di possedere un infinito perché disposta ad accogliere una presenza che vi risiede sempre come ulteriore. La verità infatti non si esaurisce nella sua formulazione ma ne suscita sempre di nuove. L'ontologia viene quindi a configurarsi come una «ontologia dell'inesauribile» che non consente l'esplicitazione completa ed esaustiva della verità, ché, qualora questa ci fosse, sarebbe un sovrapporsi, un sostituirsi dell'interpretazione alla verità, ne diverrebbe un surrogato, ne prenderebbe il posto. Tra la formulazione e la verità deve mantenersi uno scarto affinché questa venga garantita nella sua essenza e rispettata come inesauribile e inoggettivabile, in modo da non essere posta dinanzi all'interpretante come oggetto, e non essere esaurita da una definizione o da una serie di definizioni disposte a costruire un sistema nel quale imprigionarla.

- 5) La verità non si esaurisce perciò nella sua formulazione, ma neppure le è totalmente eterogenea, poiché è sostenuta dalla solidarietà originaria che stabilisce un vincolo fortissimo tra la persona e la verità. Ne segue che sia il mito razionalistico dell'enunciazione definitiva della verità, sia l'irrazionalismo dell'ineffabilità assoluta sono inconciliabili con una ontologia dell'inesauribile, poiché,
 - a) da un lato, la verità si lascia cogliere solo quando può stimolare una rivelazione interminabile, e non già quando la formulazione pretende di rendersi definitiva ed esaustiva (cfr. Hegel che fa del proprio metodo la verità senza che vi sia alcun residuo, alcuno scarto: la dialettica hegeliana è il dispiegamento dello Spirito assoluto che ingloba tutto, tiene fermo tutto senza lasciare irrisolta alcuna cosa. Questa è la completa adeguazione tra la verità e la sua formulazione, la coincidenza di metodo e verità, quando il dispiegamento è compiuto e la meta raggiunta. Solo che ciò è il falso, è la monopoliz-

⁴² Maria Cristina Di Nino, Verità, interpretazione, inesauribilità e approfondimento. La domanda originaria in Luigi Pareyson, in <http://mondodomeni.org/dialegesthai/cdn01.htm#par1#par1>

zazione della verità, poiché l'interpretazione che pretende di esaurire la verità la tradisce invece nella sua essenza e nella sua realtà, quella di essere infinita, inoggettivabile e inesauribile.).

- b) Dall'altro, l'inesauribilità della verità non attesta neppure che ogni formulazione risulta inefficace, come invece promuove l'ontologia negativa, la quale stabilisce l'inadeguatezza di ogni discorso (cfr. Heidegger che finisce per sostenere l'ineffabilità e l'inafferrabilità dell'essere. Ci troviamo di fronte all'impossibilità del discorso di farsi sede della verità e, quindi, abbiamo l'approdo nel silenzio. L'esatto contrario della corrispondenza hegeliana del concetto all'oggetto e dell'oggetto al concetto è appunto l'incapacità di qualsiasi concetto di adeguarsi alla e di esprimere la verità.).
- c) Contro Hegel. Nell'ermeneutica l'identità di interpretazione e verità, esclude la confusione tra la verità e la sua formulazione, nella quale questa risiede sempre come ulteriore; viene quindi mantenuto uno scarto indicativo della impossibilità di esaurire una verità infinita.
- i) Il filosofo non può assolutamente assurgere a un punto di vista assoluto che ci consenta di cogliere l'infinito direttamente come un oggetto da collocare in un sistema.
- ii) La formulazione della verità può essere data solo personalmente, poiché solo la persona può essere via d'accesso alla verità in virtù del suo stretto legame con essa. Di conseguenza, dalla concretezza della persona non si può prescindere. L'uomo è interpretazione della verità ma questa interpretazione è ben lontana dal configurarsi come esaustiva ed esauriente, essa è una prospettiva e come tale coglie la verità nell'unico modo in cui può possederla: personalmente e come costante e incessante ricerca. La vita infatti, e anche la filosofia, è fatta di scelte. Non si può trattenere tutto, bisogna scegliere e scegliendo sappiamo anche che qualcosa andrà irrimediabilmente perduto. Ma questo è costitutivo dell'uomo che inizia sempre dalla scelta, decide di un'alternativa, e molto spesso i termini di questa alternativa non possono essere mediati e conservati perché la scelta determina la direzione di tutto il percorso filosofico ed esistenziale. Noi siamo compromessi nelle nostre interpretazioni e il fatto di esser compromessi è conseguenza delle nostre decisioni e delle nostre scelte; siamo posti di fronte a un'alternativa in cui ne va della nostra esistenza: dobbiamo scegliere se essere fedeli all'essere o rinnegarlo. Dipende da questa scelta originaria la possibilità di divenire prospettiva sulla verità. Non bisogna dimenticare che la filosofia non esiste indipendentemente dal filosofo: la persona e la sua esperienza precedono sempre la riflessione. La riflessione è sempre su qualcosa, in questo caso sull'esistenza. L'esistenza attesta il nostro legame con la verità, essa è ciò che ci consente di avere un'interpretazione della verità, è la nostra via d'accesso all'essere. È per questo che filosofando noi ci compromettiamo, mettiamo in gioco noi stessi.
- d) Contro Heidegger. Se la verità è ulteriore rispetto alle sue formulazioni ciò non è da imputare all'inadeguatezza della formulazione o all'inafferrabilità della verità, ma alla sua inesauribilità che esige una pluralità di formulazioni che non per questo possono essere considerate parziali o unilaterali, poiché ognuna di esse possiede la verità nell'unico modo in cui si lascia possedere: personalmente e infinitamente.
- 6) Occorre abbandonare tanto il mito razionalistico dell'enunciazione definitiva della verità, quanto l'irrazionalismo dell'ineffabilità assoluta e ricorrere nuovamente all'interpretazione come una forma che possa essere possesso di un infinito. infatti, essa «rappresenta il tentativo di trovare un accesso al dire la verità che non si arresti all'alternativa, ugualmente paralizzante, di doverla contenere tutta o di incontrarla solo come assente, di esaurirla o di non poterla dire perché ineffabile»⁴³. La completa luminosità come l'oscurità più impenetrabile non lasciano vedere. Il vedere è consentito proprio grazie a una opacità che ci è connaturale, che può divenire un limite ma anche svelarsi una possibilità. L'interpretazione, presuppone un'inseparabilità di manifestazione e latenza. Tanto la completa presenza della verità quanto la sua completa oscurità, o assenza, non consentirebbero l'interpretazione, processo che prende le mosse dal rapporto ontologico della persona con la verità e che suppone appunto un'inseparabilità di manifestazione e latenza, vicinanza e distanza. L'opacità chiarisce perfettamente quella che è secondo Ricœur la nostra posizione di medietà, che non è una connotazione spaziale, bensì una condizione esistenziale, conseguenza dell'antropologia della sproporzione per la quale l'uomo non è né totalmente finito né infinito, ma un essere mediatore⁴⁴.

⁴³ U. PERONE, *Modernità e memoria*, SEI, Torino, 1987, 27

⁴⁴ Paul Ricœur, a riguardo della sproporzione dell'uomo, affronta il discorso prendendo le mosse da Platone e da Pascal. Il mito di Eros del Simposio e la meditazione sulla grandezza e la miseria dell'uomo pascaliano forniscono a Ricœur il materiale per una riflessione sulla posizione intermedia dell'uomo. L'immediatezza della figura mitica di Eros mostra nella sua discendenza da Poros e Penia la sproporzione dell'uomo: «Ecco dunque il principio di opacità, per render ragione dell'aspirazione dell'essere occorre una radice di indigenza, di povertà ontica. Eros, l'anima filosofante, è quindi

Non un culto razionalistico dell'esplicito, né un'ontologia negativa -- non si vuole arrivare né all'identità di essere e pensiero, reale e razionale, né alla cessazione del discorso, all'arresto nel silenzio -- ma una ontologia dell'inesauribile che trova conferma nell'autorevolezza della speculazione schellinghiana⁴⁵. Negli scritti delle Conferenze di Erlangen Schelling, parlando dell'indefinibile, afferma che si può definire solo ciò che per natura è rinchiuso in limiti determinati. Ma l'indefinibile che è il veramente infinito non può essere rinchiuso in nessuna forma, anche se esso, come dice Schelling stesso, non è così indefinibile «da non poter diventare anche un definibile, non così infinito da non poter diventare anche finito, non così inafferrabile da non poter diventare afferrabile. E se voi tenete ben fermo ciò ecco che voi avete il concetto positivo. Infatti, per potersi rinchiuso in una forma deve essere certamente al di fuori di ogni forma, ma non questo, l'essere al di fuori di ogni forma, l'essere inafferrabile, è in lui il positivo, bensì il fatto che può rinchiuso in una forma che può farsi afferrabile, il fatto dunque che è libero di rinchiuso e di non rinchiuso in una forma. D'altra parte, fin dall'inizio si affermò non già che esso sia semplicemente ciò che è privo di forma e di figura, ma soltanto che non permane in nessuna figura, non si lascia avvicinare da nessuna figura. Noi presupponemmo quindi espressamente che esso assuma forma, giacché solo in quanto assume forma, ma da ciascuna torna a uscire vittoriosamente, esso si palesa come ciò che è in sé inafferrabile, infinito. Non sarebbe più libero di uscire da ogni forma, se fin dall'inizio non fosse stato libero di assumere e di non assumere forma. Io dico: fin dall'inizio giacché una volta che ha assunto forma, forse non è capace di emergere immediatamente nella sua libertà, ma solo in quanto passa attraverso tutte le forme. Ma tuttavia originariamente è libero di rinchiuso e di non rinchiuso in una forma. Non vorrei però esprimerlo in questo modo: esso è ciò che è libero di assumere forma. Infatti, in tal modo, questa libertà apparirebbe come una proprietà che presuppone un soggetto distinto e indipendente da essa; mentre invece la libertà è l'essenza del soggetto, ossia esso stesso non è altro che l'eterna libertà»⁴⁶.

“... originariamente è libero di rinchiuso e di non rinchiuso in una forma”.

È con questo dato che noi dobbiamo confrontarci. Quindi dobbiamo confrontarci con le possibili forme che l'infinito potrebbe assumere e contemporaneamente lasciare. E se, partendo dall'actus essendi di Tommaso, prendiamo come forma fondamentale l'esistenza, allora dobbiamo accettare che l'infinito sia tanto nella forma dell'esistenza, quando nella sua negazione. Dobbiamo, almeno, accettare che l'infinito sia Inizio di tutto, anche dell'essere e, quindi, sia, per certi aspetti estraneo all'essere, o superiore ad esso come sostiene il neoplatonismo.

- 1) Ad accettare anche la via della negazione siamo incoraggiati
 - a) Dal fatto che, in modo paradossale, il Dio cristiano porta in sé un momento 'ateo' se è vero che nel Figlio porta in sé il momento della morte di Dio. Del resto noi sappiamo che il Dio di Mosé si vede solo di spalle, solo dopo che è passato, solo dopo che in qualche modo si è sottratto.
 - b) Siamo incoraggiati da tanta parte anche della teologia. La teologia negativa con il tema della necessità della negazione per poter "dire" qualcosa su Dio; la teologia mistica con il tema del Nulla divino, dell'abisso senza fondo, della notte oscura.
 - c) Su questa via siamo incoraggiati anche dalla necessità di evitare il pericolo dell'ontoteologia e, quindi, di ridurre l'infinito a dimensione di ente per quanto primo, per quanto importante. E potrebbe aiutarci in questo la filosofia di Heidegger e la sua visione dell'Essere come ni-ente.
 - d) Tutto questo nella consapevolezza, in continuità con Dostoevskij, che l'ateismo potrebbe essere il penultimo gradino prima della fede.

l'ibrido per eccellenza, l'ibrido di Ricchezza e Povertà» (P. RICŒUR, *Finitudine e colpa*, a cura di V. Melchiorre, Il Mulino, Bologna 1960, p. 79). Lo stesso tema è affrontato da Pascal nei suoi *Pensieri*: «Che cos'è l'uomo nella natura? Un nulla in confronto con l'infinito, un tutto in confronto al nulla, qualcosa di mezzo tra il tutto e il nulla. [...] Limitati in ogni campo, questa condizione, che occupa una posizione intermedia tra i due estremi, si ritrova in tutte le nostre facoltà» (B. PASCAL, *Pensieri*, Brunsvicg n. 72).

⁴⁵ In Schelling infatti coesistono «la più lucida e critica speculazione con la mistica più schietta e incontaminata, in modo che né la mistica annulla la chiarezza della riflessione né la filosofia dissolve in sé la profondità della mistica, ma l'una e l'altra, connesse ma non giustapposte, si colorano e si esaltano a vicenda, mutuandosi reciprocamente il significato profondo e il tono generale del pensiero» (L. PAREYSON, *Introduzione*, in: F.W.J. SCHELLING, *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, Mursia, Milano 1974, p. 29)

⁴⁶ F.W.J. SCHELLING, *Scritti sulla filosofia...*, ed. cit., p. 205

- 2) La via della negazione è una delle possibili vie. E ci sono le vie dell'affermazione che pure potrebbero essere modi di nominare Dio.
- a) Queste vie affermative corrono sempre il pericolo dell'ontoteologia.
 - b) Per evitare questo prendiamo in considerazione due posizioni che si affermano in clima di preghiera.
 - i) La preghiera è segno di presenza e di assenza assieme. È preghiera a un Dio che non sappiamo se presente o meno, che vorremmo presente ma non è soggetto ai nostri desideri.
 - ii) Preghiera è consapevolezza della propria precarietà e finitudine. Precarietà e finitudine che caratterizzano tutta la vita, anche il pensiero che nella preghiera si ritrova povero e prega proprio per avere un po' di luce.
 - iii) Inoltre la preghiera non è un concetto ma una relazione. Relazione disponibile al costante rinnovamento proprio per la concretezza e la decisività della relazione stessa. Relazione che per essere tale deve essere rispettosa dell'altro. Proprio per questo il clima di preghiera potrebbe aiutarci a comprendere come il Dio a cui ci relazioniamo non possa mai essere ridotto a un concetto nostro. I concetti si controllano, si chiariscono, si manipolano, non si pregano. Quindi, Dio, per quanto pensato, non potrà mai essere a dimensione nostra e non potrà, come, invece, tutti gli altri concetti, essere padroneggiato e manipolato da noi.
 - iv) D'altra parte la preghiera è sempre di un soggetto concreto, determinato dai suoi problemi, dai suoi interessi, dalle sue preoccupazioni. Per cui l'eventuale discorso su Dio che si nutre della preghiera, non potrebbe non tener conto di questa concretezza. E forse, il pensiero potrebbe liberarsi da quella astrazione di cui vive ma di cui potrebbe anche morire.

UN DIO NEGATO

Perché credenti non possiamo prescindere dalla negazione di Dio. Non ne possiamo prescindere perché la negazione potrebbe essere uno degli infiniti modi di nominare Dio e questa stessa negazione potrebbe essere una via di purificazione e di chiarificazione del Dio in cui crediamo; potrebbe sempre essere una via di liberazione da dio. Il Dio negato è sempre un Dio pensato (cfr. Anselmo) e, spesso, un Dio pensato anche, se non, proprio dai credenti.

- ❖ La negazione di Dio come motivo teoretico e pratico insieme ha caratterizzato soprattutto l'Ottocento. Ed è nel Novecento che la negazione è divenuta una questione non solo di intellettuali ma anche di masse. E questo grazie, soprattutto, alla influenza del marxismo nelle masse operaie. Ci limiteremo a presentare molto sinteticamente la critica di Marx,
 - sia perché non la riteniamo originale (dipendendo da Feuerbach e, prima ancora, dal tanto odiato Hegel)
 - sia perché non è quella che oggi sembra aver maggior credito (però non è detto che sia un bene) non solo perché le masse operaie si stanno riducendo, ma soprattutto perché fa riferimento a un tipo di ragione forte, quella dialettica, che se ha avuto un ruolo importante fino alla fine degli anni settanta del secolo scorso, sembra, oggi, aver perso ogni ruolo a favore di una ragione debole.
- ❖ Ci soffermeremo soprattutto su due negazioni:
 - Quella di Dostoevskij (a cui collegheremo il problema di Dio dopo Auschwitz) perché è quella che sempre potrebbe travolgerci e, sempre, rischia di trovarci impreparati se è riuscita a travolgere e a trovare impreparato Giobbe stesso (e Gesù?).
 - Quella di Nietzsche perché credo possa essere una negazione profetica di quello che sta succedendo oggi: Dio non esiste non perché lo abbiamo negato ma perché proprio non ci interessa e perché non c'è niente per cui ci possa interessare.

1) **FEUERBACH (1804-1872):**

- a) Lo scopo di Feuerbach nell'Essenza del cristianesimo non è di condurre una critica al cristianesimo di tipo illuministico, ossia di ridurlo a un cumulo di errori e superstizioni. Egli invece ritiene che la religione, in particolare quella cristiana, abbia un contenuto positivo che consente di scoprire quale sia l'essenza dell'uomo.
- b) Pur feroce critico di Hegel, riprende da lui l'idea della coscienza infelice, secondo cui la religione consiste nel sentimento dell'infinito, e da qui trae la conclusione che tale infinito non esprime altro che l'essenza dell'uomo. Nessun individuo singolo contiene in sé quest'essenza nella sua compiutezza, ma ogni uomo ha il sentimento dell'infinità del genere umano.
- c) La religione ha un'origine pratica: l'uomo avverte la propria insicurezza e cerca la salvezza in un essere personale, infinito immortale e beato, cioè in Dio.
- d) Dio dunque non è altro che l'essenza oggettivata dell'uomo. La religione è appunto l'oggettivazione dei bisogni e delle aspirazioni dell'uomo, la proiezione di essi in un ente, che viene considerato indipendente dall'uomo e nel quale tali aspirazioni si trovano pienamente realizzate. "La religione è la divisione dell'uomo da sé: l'uomo pone di fronte a sé Dio come un essere antitetico. Dio non è ciò che l'uomo è; l'uomo non è ciò che Dio è. Dio è l'essere infinito, l'uomo l'essere finito; Dio perfetto, l'uomo imperfetto; Dio eterno, l'uomo temporale; Dio onnipotente, l'uomo impotente; Dio santo, l'uomo peccatore. Dio e l'uomo sono due estremi: Dio - l'assolutamente positivo - assomma in sé tutto ciò che è reale, l'uomo - l'assolutamente negativo - tutto ciò che è nullo".
- e) Nella religione è l'uomo a fare Dio a propria immagine e somiglianza, non viceversa ('Non è Dio che crea l'uomo, ma l'uomo che crea l'idea di Dio' afferma Feuerbach): quando a Dio si attribuiscono la conoscenza o l'amore infinito, in realtà si intende esprimere l'infinità delle possibilità conoscitive e dell'amore propri dell'uomo. In Dio e nei suoi attributi l'uomo può quindi scorgere oggettivati i suoi bisogni e i suoi desideri e, dunque, conoscerli.
- f) Feuerbach ne conclude che la "religione è la prima, ma indiretta coscienza che l'uomo ha di sé". La conoscenza che l'uomo ha di Dio non è altro, allora, che la conoscenza che l'uomo ha di se stesso, ma nella religione l'uomo non si rende conto che è la propria essenza a trovarsi oggettivata in Dio. Solo con la filosofia ciò può giungere a piena consapevolezza.

- g) Nella proiezione della propria essenza in Dio, l'uomo non possiede più tale essenza, che ha sede in un altro mondo, cosicché per riconquistarla l'uomo deve negare il mondo terreno. Qui si annida secondo Feuerbach, la vera colpa del cristianesimo nei confronti del genere umano l'aver condotto all'ascetismo, alla fuga dal mondo, al sacrificio e alla rinuncia, in ultima analisi alla spogliazione delle qualità umane a favore di Dio.
- h) Lo sviluppo della religione consiste dunque in una progressiva negazione di Dio da parte dell'uomo, la quale va di pari passo con la consapevole riappropriazione della propria essenza umana. Quanto c'è di vero e di essenziale nel cristianesimo deve quindi essere negato come teologia per essere conservato come Antropologia⁴⁷. "La vecchia filosofia ha una doppia verità: la verità considerata per se stessa, che non si è curata dell'uomo, cioè la filosofia, e la verità per l'uomo, cioè la religione. La nuova filosofia, invece, in quanto filosofia dell'uomo, è essenzialmente anche una filosofia per l'uomo... Essa subentra al posto della religione, implica in se stessa l'essenza della religione, è essa stessa veramente religione".

2) **MARX (1818-1883)** non è originale nella critica della religione; del resto riconosce lui stesso che la critica della religione è già compiuta con Feuerbach. Quindi riafferma il carattere di "alienazione" della religione, cioè come spostamento in Dio di ciò che appartiene all'uomo. Solo che questa non è l'alienazione originaria; questa alienazione non è altro che risultato della alienazione economica ("Feuerbach, come gli altri teorici, vuole suscitare soltanto una giusta coscienza su un fatto esistente, mentre per il comunista autentico ciò che importa è rovesciare questo esistente (...) non la critica, ma la rivoluzione è la forza motrice della storia"). Nella relazione struttura sovrastruttura la religione è semplice sovrastruttura a giustificazione della struttura. Quindi si tratta di cambiare la struttura economica e, con ciò stesso, sarà tolta la sovrastruttura ideologica e religiosa. L'errore di Feuerbach è non aver capito questa radice economica dell'alienazione religiosa e per questo non contribuisce a cambiare. "(Feuerbach), come gli altri teorici, vuole suscitare soltanto una giusta coscienza su un fatto esistente, mentre per il comunista autentico ciò che importa è rovesciare questo esistente (...) non la critica, ma la rivoluzione è la forza motrice della storia". Di qui l'undicesima tesi su Feuerbach: I filosofi hanno solo interpretato il mondo in modi diversi; si tratta però di mutarlo.

"La religione è come la teoria generale di questo mondo capovolto, la sua logica in forma popolare e la sua sanzione morale, la sua giustificazione. Essa è la realizzazione fantastica dell'essenza umana, perché l'essenza umana è stata svuotata da questa società [ingiusta]... La religione è diventata così l'oppio del popolo. La lotta contro la religione è indirettamente lotta contro quel mondo di cui essa è giustificazione. La soppressione della religione come felicità illusoria del popolo è la premessa per la vera felicità. E' dunque compito della storia ristabilire la verità dell'al di qua. La critica del cielo diventa così critica della terra... la critica della teologia diventa critica della politica e della economia". "La miseria religiosa è in un senso l'espressione della miseria reale, e in un altro senso la protesta contro la miseria reale. La religione è il sospiro della creatura oppressa, il sentimento di un mondo senza cuore, lo spirito di situazioni in cui lo spirito è assente. Essa è l'oppio del popolo"

⁴⁷ L. FEUERBACH, L'essenza del cristianesimo, III, in *Grande Antologia Filosofica*, Marzorati, Milano, 1971, vol. XVIII, pag. 949: *La religione è la scissione dell'uomo con se stesso: egli si pone di fronte Dio come un essere contrapposto. Dio non è ciò che è l'uomo, l'uomo non è ciò che è Dio. Dio è l'essere infinito, l'uomo è l'essere finito; Dio è perfetto, l'uomo è imperfetto; Dio è eterno, l'uomo temporale; Dio è onnipotente, l'uomo impotente; Dio è santo, l'uomo peccatore. Dio e l'uomo sono estremi: Dio è il polo positivo, la somma di tutte le realtà, l'uomo il polo negativo, la somma di tutte le nullità.*

Ma l'uomo ha, nella religione, come oggetto, il suo essere ignoto. Si deve, quindi, dimostrare che questa antitesi, questa disarmonia tra Dio e l'uomo, onde trae origine la religione, è una disarmonia dell'uomo con il suo proprio essere. L'intima necessità di questa dimostrazione scaturisce già dal fatto che, se realmente l'essere divino, che è l'oggetto della religione, fosse qualcosa di diverso dall'essere dell'uomo, non potrebbe verificarsi una scissione, una disarmonia. Se realmente Dio è un altro essere, che cosa mi importa della sua perfezione? Scissione c'è solo tra esseri che sono in discordia l'uno con l'altro, ma devono essere un solo essere, possono esserlo e, di conseguenza, essenzialmente, veramente, sono un solo essere. Deve, quindi, già da questo principio generale, risultare che l'essere, dal quale l'uomo si sente scisso, è un essere a lui innato, ma contemporaneamente un essere di natura diversa, come l'essere o il potere che gli dà il sentimento, la coscienza della conciliazione, dell'unità con Dio o, ciò che fa tutt'uno, con se stesso. Questo essere non è nient'altro che l'intelligenza, la ragione o l'intelletto. Dio, concepito come l'estremo opposto dell'uomo, non come un essere umano, cioè personalmente umano, è l'essere oggettivato dell'intelletto. L'essere divino, puro, perfetto, privo di difetti è l'autocoscienza dell'intelletto, la coscienza, dell'intelletto, della propria perfezione. L'intelletto non conosce le sofferenze del cuore: non ha desideri, passioni, bisogni e, proprio per questo, nessuna deficienza o debolezza, come il cuore

Dostoevskij: Il pensiero di Ivan⁴⁸

⁴⁸ DOSTOEVSKIJ, I Fratelli Karamazov: "C'era una bambina di cinque anni, venuta in odio al padre e alla madre, "persone rispettabilissime, di ottimo ceto sociale, ben educate e istruite." Vedi, te lo ripeto, questo gusto per la tortura dei bambini, solo dei bambini, è comune a molte persone. Con tutti gli altri membri del genere umano, questi aguzzini si comportano con benevolenza e mitezza, da europei illuminati e umani, però amano molto torturare i bambini, si può dire persino che amino i bambini in questo senso. È proprio la mancanza di difesa di quelle creature che seduce il torturatore, la fiducia angelica dei bambini, che non sanno dove andare e a chi rivolgersi: è proprio questo che infiamma l'abominevole sangue dell'aguzzino. In ogni uomo, certo, si nasconde una bestia, la bestia dell'irascibilità, la bestia dell'eccitabilità dei sensi alle grida della vittima torturata, la bestia sfrenata libera da catene, la bestia delle malattie contratte nel vizio, la gotta, le infezioni del fegato, e così via. Quella povera bambina di cinque anni fu sottoposta a sevizie di ogni genere da parte dei colti genitori. La picchiavano, la frustavano, la prendevano a calci, senza motivo, sino a ridurle il corpo a un ammasso di lividi; alla fine, si spinsero a livelli di maggiore ricercatezza: la chiudevano per tutta la notte al freddo, al gelo di una latrina e, per punirla del fatto che lei non chiamava in tempo per fare i suoi bisogni (come se una bambina di cinque anni che dorme sodo come un angioletto potesse già aver imparato a chiamare in tempo), le insudiciavano la faccia con le sue feci e la costringevano a mangiare quelle feci, ed era la madre, la madre a costringerla! E quella madre era capace di continuare a dormire, quando di notte si udivano i lamenti della povera bambina, chiusa a chiave in quel lurido postaccio! Lo capisci questo, quando un piccolo esserino che non è ancora in grado di capire che cosa gli stanno facendo, si colpisce il petto straziato con il suo pugno piccino, al freddo e al gelo di quel lurido postaccio, e piange lacrimucce insanguinate, dolci, prive di risentimento al "buon Dio", perché lo difenda? La capisci questa assurdità, amico mio, fratello mio, pio e umile novizio di Dio, tu lo capisci a che scopo è stata creata questa assurdità, a che cosa serve? Senza di essa, dicono, l'uomo non avrebbe potuto esistere sulla terra, giacché non avrebbe conosciuto il bene e il male. Ma a che serve conoscere questo maledetto bene e male, se il prezzo da pagare è così alto? Infatti, tutto un mondo di conoscenza non vale le lacrime di quella bambina al suo "buon Dio". Non sto parlando delle sofferenze degli adulti, che hanno mangiato la mela, che vadano al diavolo e che il diavolo se li pigli tutti quanti, ma di quelle dei bambini, dei bambini! Ti sto tormentando, Alëša, sembri fuori di te. La smetto, se vuoi».

«Non importa, anche io voglio soffrire», mormorò Alëša. «Ancora una scena, una soltanto, per curiosità, anche questa molto caratteristica, l'ho appena letta in una raccolta di antichità russe, nell'"Archivio" o ne "Il passato", ho dimenticato il nome, devo controllarlo. Era il periodo più cupo della servitù della gleba, ancora all'inizio del secolo; e qui un evviva al Liberatore del Popolo! All'inizio del secolo, dicevo, c'era un generale, un generale con conoscenze importanti, un ricchissimo proprietario terriero, ma uno di quelli (e pare che anche allora non ce ne fossero molti), che ritirandosi a vita privata, quasi quasi erano convinti di essersi conquistati il diritto di vita e di morte sui loro sudditi. Ce n'erano di tipi così a quei tempi. Allora il generale risiedeva nella sua proprietà di duemila anime, viveva nel lusso e spadroneggiava con i poveri vicini come se fossero i suoi parassiti e buffoni. Aveva un canile con un centinaio di cani da caccia e quasi cento custodi, tutti in uniforme e tutti a cavallo. Un giorno un servo, un ragazzino di soli otto anni, mentre giocava, lanciò una pietra e ferì una zampa del levriero preferito dal generale. "Come mai il mio cane è azzoppato?" Gli riferirono che era stato quel ragazzino a lanciargli una pietra e ferirlo a una zampa. "Ah, sei stato tu?", disse il generale squadrandolo il ragazzino: "Prendetelo!" Lo presero, togliendolo alla madre, e lo rinchiusero in gattabuia per tutta la notte; il mattino dopo, all'alba, il generale uscì in pompa magna per andare a caccia, in groppa al suo cavallo, attorniato dai suoi parassiti, dai cani, dai custodi e dai capocaccia, tutti a cavallo. Tutti i servi erano stati riuniti perché assistessero alla punizione, e davanti a tutti c'era la madre del bambino colpevole. Portano fuori il bambino dalla gattabuia. Era una giornata d'autunno cupa, fredda, nebbiosa, ideale per la caccia. Il generale ordina di spogliare il bambino e quello rimane tutto nudo, annichilito dal terrore, non osa mandare un grido... "Fatelo correre!", ordina il generale, "Corri, corri!", gli gridano i custodi dei cani e il bambino si mette a correre... "Prendetelo!", urla il generale e gli lanciano dietro l'intera muta di levrieri. I cani lo raggiunsero e lo dilaniarono davanti agli occhi della madre!... Credo che in seguito il generale sia stato interdetto. Allora...che cosa si meritava? La fucilazione? Che lo fucilassero per soddisfare il nostro senso morale? Parla, Alëška!»

«Sì, la fucilazione!», disse Alëša sommessamente, alzando lo sguardo sul fratello con una specie di sorriso pallido e forzato.

«Bravo!» gridò Ivan esaltato. «Se così hai detto, significa che... Guardalo qua, l'asceta! Anche tu hai un bel diavoletto nel cuore, Alëška Karamazov!»

«Ho detto un'assurdità, ma...»

«Questo è il punto, proprio questo ma...», gridò Ivan. «Devi sapere, novizio, che le assurdità sono necessarie sulla terra. Il mondo si regge sulle assurdità e senza di esse forse non sarebbe mai accaduto niente sulla terra. Noi sappiamo quello che sappiamo!»

«Che cosa sai tu?»

«Io non capisco niente», proseguì Ivan come in preda al delirio, «Adesso non voglio capire nulla. Voglio attenermi ai fatti. È da un pezzo che ho deciso di non capire. Se mi viene voglia di capire qualcosa, immediatamente traviso il fatto, e invece ho deciso di attenermi ai fatti...»

«Perché mi metti alla prova?», gridò Alëša in un impeto di lacerante sofferenza. «Ti decidi a parlare finalmente?»

- 1) Il criterio di fondo nella riflessione di Ivan (affermato esplicitamente da Ivan stesso) è il pensiero occidentale ed euclideo, quel pensiero di matrice cartesiana che partendo da idee chiare e distinte pretende

«Certo che parlerò, il mio scopo era proprio quello di dirti tutto. Tu mi sei caro, non voglio perderti, non voglio cederti al tuo Zosima».

Ivan tacque per un po', e il suo viso si fece tutt'a un tratto molto triste.

«Ascoltami: ho preso il caso dei bambini perché tutto fosse più evidente. Di tutte le altre lacrime dell'umanità, delle quali è imbevuta la terra intera, dalla crosta fino al centro, non dirò nemmeno una parola, ho ristretto di proposito l'ambito della mia discussione. Io sono una cimice e riconosco in tutta umiltà che non capisco per nulla perché il mondo sia fatto così. Vuol dire che gli uomini stessi hanno colpa di questo: è stato concesso loro il paradiso, ma essi hanno voluto la libertà e hanno rubato il fuoco dal cielo, pur sapendo che sarebbero diventati infelici, quindi non c'è tanto da impietosirsi per loro. La mia povera mente, terrestre ed euclidea, arriva solo a capire che la sofferenza c'è, che non ci sono colpevoli, che ogni cosa deriva dall'altra direttamente, semplicemente, che tutto scorre e si livella - ma queste sono soltanto baggianate euclidee, io lo so, e non posso accettare di vivere in questo modo! Che conforto mi può dare il fatto che non ci sono colpevoli e che questo io lo so - io devo avere la giusta punizione, altrimenti distruggerò me stesso. E non già la giusta punizione nell'infinito di un tempo o di uno spazio remoti, ma qui sulla terra, in modo che io la possa vedere con i miei occhi. Ho creduto e voglio vedere con i miei occhi, e se per quel giorno sarò già morto, che mi resuscitino, giacché se tutto accadesse senza di me, sarebbe troppo ingiusto. Certo non ho sofferto unicamente per concimare con me stesso, con le mie malefatte e le mie sofferenze, l'armonia futura di qualcun altro. Io voglio vedere con i miei occhi il daino sdraiato accanto al leone e la vittima che si alza ad abbracciare il suo assassino. Voglio essere presente quando d'un tratto si scoprirà perché tutto è stato com'è stato. Tutte le religioni di questo mondo si basano su questa aspirazione, e io sono un credente. Ma ci sono i bambini: che cosa dovrò fare con loro? È questa la domanda alla quale non so dare risposta. Per la centesima volta lo ripeto: c'è una miriade di questioni, ma ho preso soltanto l'esempio dei bambini, perché nel loro caso quello che voglio dire risulta inoppugnabilmente chiaro. Ascolta: se tutti devono soffrire per comprare con la sofferenza l'armonia eterna, che c'entrano qui i bambini? Rispondimi, per favore. È del tutto incomprendibile il motivo per cui dovrebbero soffrire anche loro e perché tocca pure a loro comprare l'armonia con le sofferenze. Perché anch'essi dovrebbero costituire il materiale per concimare l'armonia futura di qualcun altro? La solidarietà fra gli uomini nel peccato la capisco, capisco la solidarietà nella giusta punizione, ma con i bambini non ci può essere solidarietà nel peccato, e se è vero che essi devono condividere la responsabilità di tutti i misfatti compiuti dai loro padri, allora io dico che una tale verità non è di questo mondo e io non la capisco. Qualche spiritoso potrebbe dirmi che quel bambino sarebbe comunque cresciuto e avrebbe peccato, ma, come vedete, egli non è cresciuto, è stato dilaniato dai cani all'età di otto anni. Oh, Alëša, non sto bestemmiando! Io capisco quale sconvolgimento universale avverrà quando ogni cosa in cielo e sotto terra si fonderà in un unico inno di lode e ogni creatura viva, o che ha vissuto, griderà: "Tu sei giusto, o Signore, giacché le tue vie sono state rivelate!" Quando la madre abbraccerà l'aguzzino che ha fatto dilaniare suo figlio dai cani e tutti e tre grideranno fra le lacrime: "Tu sei giusto, o Signore!": allora si sarà raggiunto il coronamento della conoscenza e tutto sarà chiaro. Ma l'intoppo è proprio qui: è proprio questo che non posso accettare. E fintanto che mi trovo sulla terra, mi affretto a prendere i miei provvedimenti. Vedi, Alëša, potrebbe accadere davvero che se vivessi fino a quel giorno o se risorgessi per vederlo, guardando la madre che abbraccia l'aguzzino di suo figlio, anch'io potrei mettermi a gridare con gli altri: "Tu sei giusto, o Signore!"; ma io non voglio gridare allora. Finché c'è tempo, voglio correre ai ripari e quindi rifiuto decisamente l'armonia superiore. Essa non vale le lacrime neanche di quella sola bambina torturata, che si batte il petto con il pugno piccino e prega in quel fetido stambugio, piangendo lacrime irriscattate al suo "buon Dio"! Non vale, perché quelle lacrime sono rimaste irriscattate. Ma esse devono essere riscattate, altrimenti non ci può essere armonia. Ma in che modo puoi riscattarle? È forse possibile? Forse con la promessa che saranno vendicate? Ma che cosa me ne importa della vendetta, a che mi serve l'inferno per i torturatori, che cosa può riparare l'inferno in questo caso, quando quei bambini sono già stati torturati? E quale armonia potrà esserci se c'è l'inferno? Io voglio perdonare e voglio abbracciare, ma non voglio che si continui a soffrire. E se la sofferenza dei bambini servisse a raggiungere la somma delle sofferenze necessaria all'acquisto della verità, allora io dichiaro in anticipo che la verità tutta non vale un prezzo così alto. Non voglio insomma che la madre abbracci l'aguzzino che ha fatto dilaniare il figlio dai cani! Non deve osare perdonarlo! Che perdoni a nome suo, se vuole, che perdoni l'aguzzino per l'incommensurabile sofferenza inflitta al suo cuore di madre; ma le sofferenze del suo piccino dilaniato ella non ha il diritto di perdonarle, ella non deve osare di perdonare quell'aguzzino per quelle sofferenze, neanche se il bambino stesso gliel'avesse perdonate! E se le cose stanno così, se essi non oseranno perdonare, dove va a finire l'armonia? C'è forse un essere in tutto il mondo che potrebbe o avrebbe il diritto di perdonare? Non voglio l'armonia, è per amore dell'umanità che non la voglio. Preferisco rimanere con le sofferenze non vendicate. Preferisco rimanere con le mie sofferenze non vendicate e nella mia indignazione insoddisfatta, *anche se non dovessi avere ragione*. Hanno fissato un prezzo troppo alto per l'armonia; non possiamo permetterci di pagare tanto per accedervi. Pertanto mi affretto a restituire il biglietto d'entrata. E se sono un uomo onesto, sono tenuto a farlo al più presto. E lo sto facendo. Non che non accetti Dio, Alëša, gli sto solo restituendo, con la massima deferenza, il suo biglietto».

di dedurre tutto logicamente e di dare a tutto una spiegazione di tipo razionale. Solo che è un pensiero che, di fatto, si tramuta in ideologia che porta con sé ateismo e violenza.

- a) È il tentativo di razionalizzazione totale; ed è questa razionalizzazione che ha la pretesa d'essere l'unica esclusiva verità; ha la pretesa d'essere criterio ultimo di verità. Ciò che non è riducibile a questa ragione non è vero, non esiste.
 - b) L'errore di fondo di questa impostazione è che pretende di assolutizzare la ragione, pretende l'assoluto nel relativo; quindi, inevitabilmente, procede alla eliminazione di tutto ciò che non rientra nei propri ambiti, quindi alla eliminazione dell'irrazionale, che, però, non è parte irrilevante della vita; in nome della verità sacrifica la vita stessa.
- 2) Due elementi fondamentali non sono mai riducibili alla ragione, e già Kant aveva fallito nella Ragione pura: la libertà e il male. Di fronte a questo fallimento della ragione
- a) O si riafferma il limite della ragione riconoscendo l'incomprensibilità del male, quindi, la necessità o del silenzio e della pregiudiziale incomprendibilità del male (il problema è quanto sia praticabile questa via che sembrerebbe condurre al fatalismo e alla rassegnazione se non a uno stoicismo disumano), o della apertura alla trascendenza e alla accoglienza di una salvezza che ci arriva, però, come dono e non come progetto (e su questa linea si potrebbe assumere un atteggiamento di comprensione e di 'accettazione' dell'errore dell'uomo):
 - b) O ci si conferma nella ragione. Ma allora
 - i) Da un punto di vista teorico sarà inevitabile l'ateismo in nome della assurdità della vita
 - ii) E da un punto di vista pratico daremo luogo all'universo concentrazionario (l'esistenza terrena deve coincidere con il Regno di Dio) in nome della assolutizzazione di un valore che non potrà che venir imposto. In questo caso la contraddizione, l'assurdo sono risolti con la soppressione fisica, materiale del problema.
- 3) Ora la libertà, il dolore restano degli assurdi, ma sono assurdi solo per la ragione euclidea. Il problema è se sia l'unica possibile ragione, l'unico possibile accesso alla verità. Questo non è solo un fatto teorico; proprio perché "se Dio non esiste tutto è permesso"; questo diventa immediatamente fatto etico, storico – sociale. Solo che questo momento euclideo resta indispensabile
- a) Per una critica al positivismo: in nome del progresso non è giustificabile nessuna sofferenza
 - b) Per una critica alla falsa teodicea che al progresso sostituisce Dio; un Dio che diventa omogeneo alla storia che deve assolutamente giustificare e, quindi, perde ogni trascendenza e ogni possibilità effettiva di salvezza.
- 4) Ora si tratta di assumere l'assurdo, il tragico, l'irrazionale in tutto il loro peso e la loro forza di sconvolgimento delle nostre idee o presunte sicurezze. L'impossibilità della ragione di fronte a questo assurdo è la stessa impossibilità dell'uomo.
- a) Però non necessariamente è fallimento; questa impossibilità potrebbe rinviare a un principio trascendente e, per questo, "irrazionale" (se fosse razionale, conforme alla nostra razionalità, non sarebbe più trascendente) che sappia accordare giustizia e misericordia (per la sofferenza e per la libertà che sbaglia). In questo contesto il Regno di Dio non sarebbe più il risultato di un nostro progetto, non sarebbe 'razionale', ma verrebbe dall'alto come dono impreveduto, incalcolabile.
 - b) Non si tratterebbe, allora, di rapire il fuoco al cielo (saremmo condannati a ricominciare sempre come Prometeo), ma di accoglierlo dal cielo. E accoglienza significa apertura fiduciosa, significa amore; quindi, nell'amore potrebbe essere la soluzione a quello che la ragione non comprende; solo che I- van non conosce l'amore. Un amore libero dalla rigidità fredda ed autoritaria della ragione, amore che però è in grado di offrire la possibilità della rigenerazione a una libertà che potrebbe aver fallito provocando anche dolore inutile. E, allora, la sofferenza inutile, per quanto incomprendibile, potrebbe veramente ricreare l'armonia.
- 5) "Se Dio esiste, deve essere incomprendibile"; l'alternativa a questa incomprendibilità e, quindi, alla accettazione della 'irrazionalità' di Dio, è:
- a) O l'ateismo morale: se Dio non esiste tutto è permesso
 - b) O la costruzione del regno in terra (cfr. il liberalismo di Verkovenskiĭ padre, da cui si origina il 'socialismo' e il nichilismo del figlio); è l'assoluto proclamato in nome della ragione. Di fatto, però, si rinuncia alla fede in nome della ragione, per sostituirla con un'altra fede. Solo che la fede originaria mi mette a confronto con il mondo reale e le sue contraddizioni, mentre la seconda fede ipotizza un mondo totalmente fittizio e, per questo, inevitabilmente deve diventare autoritarismo e deve creare il gregge.

La conoscenza è un atto che coinvolge tutta la vita. E l'uomo vi partecipa con tutto se stesso. Per questo la conoscenza deve necessariamente aver a che fare anche con l'amore. Solo l'amore è in grado di opporsi alla conoscenza astratta che oggettiva l'essere, che scava un abisso gnoseologico tra soggetto e oggetto, che è conoscenza sempre solo del generale e mai dell'individuale. L'amore scopre un altro ordine dell'essere e permette una comunione e una conoscenza che la ragione non può dare.

La sofferenza inutile

- 1) C'è una sofferenza che può essere castigo, espiatione di una colpa che grava su tutta l'umanità proprio perché nessun uomo è giusto. Questa sofferenza è purificazione, riscatto e l'uomo ne esce migliorato, rigenerato e può ricomprendere il senso della vita e del mondo. Per questo aspetto rigeneratore si può anche amare la sofferenza (però anche qui ci troveremmo di fronte a una nuova ambiguità: ci troviamo di fronte alla gioia, che viene dall'amore, e allo strazio, derivante dalla sofferenza, in contemporanea). Tutto questo potrebbe anche spiegare il desiderio di autopunizione del colpevole.
- 2) Solo che esiste anche la sofferenza inutile, eccessiva (a parte che ogni sofferenza è sempre eccessiva); e si dà quando
 - a) C'è un eccesso di dolore
 - b) O quando ci troviamo di fronte alla incapacità del paziente a vivere 'attivamente' la sofferenza (il caso del bambino)

In questo caso la sofferenza non può essere purificazione e rigenerazione. È una sofferenza senza soggetto e chi la vive è un puro paziente, un martire involontario e la sofferenza è infruttuosa, è una sofferenza che si esaurisce in se stessa, senza senso; è un puro assurdo.

Emblema di questa inutilità (accanto a quella degli idioti) è la sofferenza dei bambini (non reagiscono e non possono reagire; non comprendono il senso, e non sanno di soffrire); il bambino accetta senza reagire e accetta in forza di una innata sprovvista fiducia negli altri da cui si aspetta solo sostegno. Quindi è essenzialmente passivo; ed è questo che rende ancora più odiosa la sua sofferenza e la crudeltà di chi lo fa soffrire.

- 3) Ivan concentra la sua attenzione su questa sofferenza.
 - a) La terra gli appare imbevuta di lacrime e ne siamo tutti responsabili.
 - b) Però i bambini non sono ancora colpevoli di nulla.
 - c) Ivan
 - i) accetta l'idea di una caduta originaria dell'umanità; accetta l'idea di una eterna armonia in cui la sofferenza troverebbe riparazione. Ammette la solidarietà nella colpa e nell'espiatione
 - ii) però non accetta il coinvolgimento dei bambini perché non hanno ancora colpa e, quindi, la loro sofferenza è inutile e intollerabile. Se il nostro mondo è basato sulla necessità della sofferenza dei bambini, è assurdo, ingiusto e inaccettabile.
 - (1) Non si può accettare una armonia finale se si fonda sulla sofferenza dei bambini, quindi sulla sofferenza inutile.
 - (2) Tra le due c'è assoluta incompatibilità. L'armonia non è tale se non riscatta quella sofferenza che, però, non può essere riscattata perché
 - (a) non ci riesce la vendetta (la punizione del carnefice non annulla la tortura della vittima)
 - (b) né il perdono (nessuno ha il potere o il diritto di perdonare certi delitti)
 - iii) di conseguenza l'armonia finale e la vittoria definitiva sulla sofferenza, sul dolore sono impensabili. Non ci può essere nessuna felicità basata sulla infelicità degli altri. Scandaloso è che la sofferenza inutile venga utilizzata anche se chi la utilizza è Dio onnipotente e ha per fine la felicità universale e per oggetto il più misero e insignificante essere. Questo Dio sarebbe crudele, ingiusto e meriterebbe più disconoscimento che protesta, perché offenderebbe, nell'uomo, non tanto il desiderio di felicità quanto il senso di giustizia che è il solo a coinvolgere tutti gli uomini allo stesso titolo.
 - iv) Per questo Ivan nega Dio. Se il male è scandaloso dovrebbe essere intollerabile agli occhi stessi di Dio. Se Dio lo tollera allora dobbiamo ipotizzare che Dio non ci sia o sia un Dio impotente. Ivan in nome di Dio fa avanzare il peso dello scandalo del male e lo fa valere contro Dio.
 - (1) Ivan nega un Dio ingiusto. Ciò che caratterizza Dio non è la crudeltà (questa eventualmente susciterebbe la ribellione), ma l'inesistenza; nessuno accetterebbe d'essere l'artefice di un mondo basato sulla sofferenza inutile. Per un divino amore di Dio rifiuta Dio; per un divino amore della giustizia rifiuta l'armonia finale comprata con la sofferenza inutile.

- (2) L'armonia finale non vale il sacrificio anche di un solo essere, tanto più se docile e paziente; questo anche nel caso accettasse; e questo perché nessuno può strumentalizzare nessuno, tanto meno un essere innocente e paziente. Resta solo l'ateismo; la minima sofferenza inutile segna il fallimento della creazione, condanna alla mostruosità il mondo e all'inesistenza Dio; non occorre negare Dio, è la mostruosità del mondo che è già la negazione di Dio.
- v) Questo significa che per D. è molto più importante il destino dell'individuo, anche di quello meno significativo, che quello del mondo intero, è più importante il destino del singolo che quello del generale (Hegel e Marx). Proprio per questo, perché la sofferenza inutile non trova nessuna spiegazione o giustificazione né nel progresso né nella fede
- (1) Non solo arriva all'ateismo
- (2) Ma anche alla negazione del mondo stesso; il mondo è un assurdo. La sua negazione non si limita, come nella maggioranza dei casi a negare Dio per affermare il mondo; il mondo resta in tutta la sua assurdità e nessuna religione del progresso sarà in grado di togliere questa assurdità. Fin qui D. è d'accordo con Ivan; solo che Ivan si ferma alla negazione. Ma questa negazione potrebbe anche essere il penultimo gradino alla fede. Il mondo assurdo potrebbe essere redento da Cristo.
- 4) Limite di Ivan: è il suo permanere legato alla ragione euclidea e il pretendere che l'ordine del mondo sia qualcosa di esterno all'uomo, qualcosa che si possa costruire, realizzare secondo un progetto conforme, appunto, alla mente euclidea.
- a) Ora l'ordine del mondo non è qualcosa di esterno all'uomo; uomo e mondo formano un tutto unico
- b) Di conseguenza è il disordine dell'uomo che realizza il disordine del mondo; quindi la sofferenza inutile è riflesso del caos che abita nell'uomo. È dalla libertà originaria dell'uomo che si origina il caos, il disordine, l'assurdo della sofferenza. Quindi è solo a livello di libertà, di amore che si potrà ricostruire l'armonia. Paradiso e inferno non sono luoghi di una impossibile giustizia. Sono solo creazioni della libertà dell'uomo. "È nell'amore che l'antinomia assurdità – armonia si toglie. Infatti l'armonia non si conquista pagando il prezzo dell'assurdo, ma proprio l'assurdità rappresenta una proiezione del mondo interiore dell'uomo, del suo destino, libero, nell'amore di scoprire il suo nuovo significato e di assumere un segno nuovo: l'armonia. Ma Ivan non conosce né l'amore né la libertà e da qui derivano le difficoltà del suo pensiero. Non è possibile razionalizzare il male e la sofferenza; la loro origine, la libertà, è un ... concetto – limite per la ragione. [...] L'armonia non è fondata da Dio sul male e la sofferenza.... E se migliaia di uomini si perdono è contro la volontà di Dio. Ecco il paradosso principale del destino umano, nel quale l'arbitrio della libertà va a limitare la volontà di assoluto. La pienezza dell'essere non è raggiunta dall'uomo attraverso l'arbitrio dell'onnipotenza divina, ma per mezzo della Sua sofferenza. [...] L'universo non è fondato sulle lacrime dell'umanità misera, ma sul mistero irrazionale della sofferenza del bene innocente. È proprio quanto Ivan non arriva a comprendere. Così le lacrime rappresentano un simbolo, un segno che esprime la valenza tragica del bene sofferente... Nel fanciullo il bene umano e divino soffrono insieme. Attraverso questa sofferenza non si perviene all'armonia, ma viene ricreata da capo la libertà umana pervertita"⁴⁹.

Auschwitz

- 1) **Elie Wiesel:** *"Mai dimenticherò quella notte, la prima notte nel campo, che ha fatto della mia vita una lunga notte e per sette volte sprangata.
Mai dimenticherò quel fumo.
Mai dimenticherò i piccoli volti dei bambini di cui avevo visto i corpi trasformarsi in volute di fumo sotto un cielo muto.
Mai dimenticherò quelle fiamme che bruciarono per sempre la mia Fede.
Mai dimenticherò quel silenzio notturno che mi ha tolto per l'eternità il desiderio di vivere.
Mai dimenticherò quegli istanti che assassinarono il mio Dio e la mia anima, e i miei sogni, che presero il volto del deserto.
Mai dimenticherò tutto ciò, anche se fossi condannato a vivere quanto Dio stesso. Mai. [...]"⁵⁰.*
- a) In questo passo Elie Wiesel descrive le impressioni, suscitate in lui durante il primo giorno e la prima notte di permanenza nel campo, che non lo possono abbandonare più.

⁴⁹ EVDOKIMOV P., "Dostoevskij e il problema del male", Città Nuova Editrice, 1995, 180 – 182

⁵⁰ WIESEL E., La notte, Edizione Giuntina, 2001, pp. 39-40

- b) Colpisce il fatto che i deportati, nonostante al loro arrivo al campo abbiano visto immagini terribili, e per loro il confine fra vita e morte fosse sottilissimo, abbiano avuto la forza di andare avanti. Infatti chi si abbandonava a se stesso rimaneva isolato, diventava un "musulmano", cioè per lui era morte certa.
- c) Dal brano emerge un'altra osservazione importante, cioè l'indifferenza del mondo esterno e della natura nei confronti del campo. Wiesel esprime questo parlando di un "cielo muto", che fa anche pensare a come Dio abbia potuto far accadere tutto ciò. Dopo una simile esperienza Wiesel perde per sempre la sua fiducia in quel Dio, cui aveva creduto fermamente, visto che in patria studiava il Talmud e partecipava attivamente alle iniziative della comunità ebraica. Dio appare impotente nei confronti di certe azioni umane. I deportati, nel campo, non erano spinti a sopravvivere perché credessero in un Dio che li potesse salvare, ma perché erano ridotti a macchine senza anima né pensieri.
- "- Sia il Nome dell'Eterno!- Ma perché benedirLo? Tutte le mie fibre si rivoltavano. Per aver fatto bruciare migliaia di bambini nelle fosse? Per aver fatto funzionare sei crematori giorno e notte, anche nei giorni di festa? Per aver creato nella sua grande potenza Auschwitz , Birkenau, Buna e tante altre fabbriche di morte? Come avrei potuto dirGli : < Benedetto Tu sia Signore. Re dell'Universo, che ci hai eletto fra i popoli per veder torturati giorno e notte, per vedere i nostri padri, le nostre madri, i nostri fratelli finire al crematorio? Sia lodato il Tuo Santo Nome, Tu che ci hai scelto per essere sgozzati sul Tuo altare >?"*
- "Io non digiunai. Prima per far piacere a mio padre, che mi aveva proibito di farlo, e poi perché non c'era più nessuna ragione perché digiunassi. Non accettavo più il silenzio di Dio. Inghiottendo la mia gamella di zuppa vedevo in quel gesto un atto di rivolta e di protesta contro di Lui. E sgranocchiavo il mio pezzo di pane. In fondo al cuore sentivo che si era fatto un grande vuoto"⁵¹.*
- Nell'autore si insinua il dubbio circa la possibilità di credere ancora in Dio, poiché, se Dio esiste davvero ed è, come tutte le religioni predicano, "immensamente buono", non avrebbe potuto permettere Auschwitz, il più atroce tra tutti gli stermini che la storia abbia conosciuto. Il silenzio di Dio permette la tragedia degli uomini e offusca la fede. Wiesel si sente solo, perché neanche Dio è intervenuto ad aiutarlo e ad aiutare il suo popolo.
- d) Elie Wiesel spiega ciò che è accaduto a Dio nel libro autobiografico *"La Notte"*, perché ha permesso lo sterminio degli ebrei, nella straziante descrizione della morte di un bambino, l'"angelo dagli occhi azzurri", impiccato insieme ad altri due uomini nel lager di Auschwitz: *" Un giorno che tornavamo dal lavoro, vedemmo tre forche drizzate sul piazzale dell'appello: tre corvi neri. Appello. Le S.S. intorno a noi con le mitragliatrici puntate: la tradizionale cerimonia. Tre condannati incatenati, e fra loro il piccolo pipe/, l'angelo dagli occhi tristi. Le S.S. sembravano più preoccupate, più inquiete del solito. Impiccare un ragazzo davanti a migliaia di spettatori non era un affare da poco. " capo del campo lesse il verdetto. Tutti gli occhi erano fissati sul bambino. Era livido, quasi calmo, e si mordeva le labbra. L'ombra della forca lo copriva. Il Lagerkapo si rifiutò questa volta di servire da boia. Tre S.S. lo sostituirono. I tre condannati salirono insieme sulle loro seggiole. I tre colli vennero introdotti contemporaneamente nei nodi scorsoi. «Viva la libertà!» gridarono i due adulti. Il piccolo, lui, taceva. «Dov'è il Buon Dio? Ma dov'è?», domandò qualcuno dietro di me. Ad un cenno del capo del campo le tre seggiole vennero tolte. Silenzio assoluto. All'orizzonte il sole tramontava. «Scopritevi!» urlò il capo del campo. La sua voce sembrava rauca. Quanto a noi, noi piangevamo. «Copritevi!».*
- Poi cominciò la sfilata. I due adulti non vivevano più. La lingua pendula, ingrossata, bluastro. Ma la terza corda non era immobile: anche se lievemente, il bambino viveva ancora... Per più di mezz'ora restò così, a lottare fra la vita e la morte, agonizzando sotto i nostri occhi. E noi dovevamo guardarlo bene in faccia. Era ancora vivo quando gli passai davanti. La lingua era ancora rossa, gli occhi non ancora spenti. Dietro di me udii il solito uomo domandare: «Dov'è dunque Dio?».*
- E io sentivo in me una voce che gli rispondeva: «Dov'è? Eccolo: è appeso lì, a quella forca...»"⁵².*

⁵¹ WIESEL E., *La notte*, Edizione Giuntina, 2001, pp. 69-71

⁵² Id. 66 – 67; "...oggi sembra che se altri credenti hanno delle ragioni per rifiutare il Dio della storia un ebreo abbia addirittura l'obbligo di farlo. Ad Auschwitz gli ebrei furono massacrati non già perché avessero disobbedito al Dio della storia, ma piuttosto perché i loro nonni gli avevano obbedito. Lo avevano fatto crescendo bambini ebrei. Un ebreo d'oggi ha il coraggio di continuare ad obbedire al Dio della storia, ed esponendo così se stesso, i suoi figli, e i figli dei suoi figli al pericolo di una seconda Auschwitz? Mai prima d'ora gli uomini hanno avuto una ragione così tremenda, spaventosa, per volgere le spalle al Dio della storia" (E.L. FACKENHEIM, *La presenza di Dio nella storia*, Queriniana, 1977, pp. 22-23

- i) Ad Auschwitz, secondo Wiesel, Dio è morto, appeso alla forca; nonostante tutto il suo combattere, è stato sopraffatto dal Male, ucciso anche egli dalla crudeltà umana. Tale affermazione è ulteriormente sottolineata, da ciò che provoca in lui la visione terribile del fumo che sale dai forni crematori: «Mai dimenticherò quegli istanti che assassinarono il mio Dio e la mia anima, e i miei sogni, che presero il volto del deserto. Mai dimenticherò tutto ciò, anche se fossi condannato a vivere quanto Dio stesso. Mai».
 - ii) Successivamente Wiesel sconvolge completamente la tesi elaborata ne "La Notte", infatti se Dio onnipotente e infinitamente buono ha permesso che avvenisse la Shoah, cioè dovuto al fatto che Dio è in realtà crudele e spietato. Tale tesi viene dimostrata nell' opera del 1979 " *Il processo di Shamgorod*"⁵³, in cui tre ebrei, superstiti da un pogrom avvenuto nella cittadina polacca di Shamgorod nel Seicento, inscenano un processo farsa in cui l'imputato della strage non è l'uomo, bensì Dio stesso: «Un uomo che soffre o che fa soffrire, una donna muore o che dà la morte, un bambino che perisce, non possono non implicare Dio! [...]. La vittima è impotente, Dio non lo è». Per cui se nel mondo vi è il Male, per Wiesel, la causa non può che essere Dio stesso.
 - iii) Infine, per salvare la sua fede ebraica e la sua concezione stessa di Dio, afferma che bisogna sostituire al vecchio dogma teologico del Dio onnipotente, l'immagine del Dio agonizzante e silente descritto ne "La Notte", e fa ricadere la colpa del Male sull'uomo, ma affidandogli anche il compito di redenzione e salvezza dell'umanità intera
- 2) Auschwitz è la crisi del pensiero.
- a) Non solo nel senso che il pensiero non riesce a comprendere e tanto meno a spiegare questo evento unico (del resto il pensiero pensa sempre per generalizzazioni; quindi un evento unico semplicemente si dà, come insegna Kierkegaard; il problema è che non possiamo accontentarci di questo e vorremmo trovare se non delle spiegazioni, forse impossibili, almeno degli elementi di comprensione anche per non correre il pericolo di ripetere l'irripetibile).
 - b) È la crisi del pensiero moderno (per alcuni di tutto il pensiero occidentale a partire da Platone) e della sua ragione. Una ragione assolutizzata (quindi astratta), di carattere geometrico. Una ragione per la quale non sono tanto importanti i contenuti quanto le procedure. Solo che una volta definito il postulato da cui partire tutto procede geometricamente e necessariamente. E se il postulato è negativo tutto procede con la stessa necessità. Di qui la banalità del male⁵⁴, il fatto che il male assoluto possa venir attuato da burocrati che sono perfetti uomini normali.
 - c) È Lévinas a chiarire il rapporto tra filosofia tradizionale e Auschwitz: Levinas denuncia la solidarietà tra l'ontologia (anche heideggeriana) concepita come pensiero della totalità e il disinteresse per la dimensione morale, per la realtà dell'altro. L'ontologia contiene in sé la logica del dominio sull'altro uomo: per questo Levinas si sforzerà – nel corso di tutta la sua meditazione filosofica – di esperire la possibilità di un pensiero che affermi il primato dell'etica sull'ontologia stessa.
- 3) Se è crisi del pensiero è crisi anche del pensiero su Dio⁵⁵. "I rassicuranti orizzonti metafisici della tradizione sono svaniti come un miraggio davanti alle esperienze che hanno polverizzato i loro maestosi edifici della teodicea, della teologia razionale, della apologetica, del trattato De Deo: e la polvere è salita fino a oscurare Dio. Quando si è presa coscienza di questa rovina, il problema del male è apparso in tutta la sua rinnovata e inviolata grandezza"⁵⁶.

⁵³ Giuntina 1982

⁵⁴ Cfr. l'opera di H. ARENDT, *La banalità del male*, Feltrinelli 1993: "Malgrado gli sforzi del pubblico ministero, chiunque poteva vedere che quest'uomo non era un "mostro", ma era difficile non sospettare che fosse un buffone" (p. 62); "Il guaio del caso Eichmann era che di uomini come lui ce n'erano tanti e che questi tanti non erano né perversi né sadici, bensì erano, e sono tuttora, terribilmente normali" (282). Eichmann rappresenta l'emblema di un male banale, estremo se si vuole, ma non radicale e tantomeno demoniaco. Qualcosa che si diffonde con molta facilità, semplicemente in virtù della superficialità e del conformismo. Ciò che la Arendt scorgeva in Eichmann non era stupidità ma qualcosa di completamente negativo: l'incapacità di pensare. I macellai di questo secolo non hanno la "grandezza" dei demoni: sono dei tecnici, si somigliano e ci somigliano. L'idea della banalità del male non contrasta con l'idea di un male assoluto: semplicemente, anche se in modo inquietante, rileva che il male assoluto o estremo può nascere da atteggiamenti del tutto consueti nell'uomo e nelle società umane.

⁵⁵ Adorno dichiara che, dopo Auschwitz, "il pensiero deve pensare anche contro se stesso, per essere vero, almeno oggi. Se esso non si commisura all'estremo, che è sfuggito al concetto, è in partenza della stessa marca della musica d'accompagnamento con cui le SS amavano coprire le grida delle loro vittime" (*Dialettica negativa*, Einaudi, 1970, p. 329)

⁵⁶ DE BENEDETTI P., *Quale Dio?*, Morcelliana 1996, 12.

- a) Una ragione vista come criterio unico non può mai portare a qualcosa di trascendente, se non altro perché è ragione finita; condannata all'immanenza del suo metodo e al suo essere pura procedura non è nemmeno in grado di giustificare né distinguere bene e male.
- b) Del resto è la ragione stessa che, una volta assolutizzata, ha portato alla irrilevanza del problema Dio nella filosofia moderna e contemporanea
- c) Qualora anche continuasse a pensare Dio, il Dio della ragione dalle idee chiare e distinte non potrà resistere alle obiezioni della sofferenza. Conseguenze:
- i) Rifiuto di Dio. "Come possono gli Ebrei credere ancora in un Dio onnipotente e benefattore dopo Auschwitz? La teologia ebraica tradizionale sostiene che Dio è l'attore ultimo e onnipotente del dramma storico. Quella teologia ha interpretato le più grandi catastrofi della storia ebraica come il castigo in Israele colpevole. Non vedo come si possa mantenere questo punto di vista, se non considerando Hitler e SS come strumenti della volontà divina. L'agonia degli Ebrei d'Europa non può essere paragonata alla prova di Giobbe. Per scovare nei campi una qualsiasi finalità, il credente della tradizione è costretto a considerare lo scatenamento antiumano più demoniaco come una espressione significativa del progetto di Dio. Si è voluto vedere in questo giudizio una professione di ateismo. In realtà tale giudizio non contiene alcuna negazione dell'esistenza di Dio, pur se viene respinta l'immagine biblica del Dio che ha scelto Israele. Mi vedo costretto a un inevitabile aut aut. Ad Auschwitz si può affermare o l'innocenza di Israele, o la giustizia di Dio. Io non ho ancora trovato una terza via accettabile. Se però si afferma l'innocenza di Israele ad Auschwitz, Dio è ciò che si vorrà ma comunque non è più, in forma distinta e unica, la Divinità sovrana dell'alleanza e dell'elezione. Piuttosto che conservare il minimo sospetto sul fatto che Israele fosse oggetto di un giusto castigo divino ad Auschwitz, io respingo la concezione di un Dio al quale si avrebbe motivo di attribuire una simile idea"⁵⁷.
- ii) Rifiuto della onnipotenza di Dio. La più nota riformulazione ebraica del teismo che rinuncia all'attributo divino dell'onnipotenza si deve ad Hans Jonas in uno scritto, tratto da una conferenza del 1984 su Il concetto di Dio dopo Auschwitz⁵⁸. Jonas riprende un'idea mistico-cosmogonica della Qabbalah di Isaac Luria, che già aveva attratto l'interesse di F. Rosenzweig: è l'idea dello Tzmitzum, cioè della "contrazione" o "ripiegamento" con cui Dio avrebbe fatto posto al mondo al momento della creazione. Dopo Auschwitz, secondo Jonas, non è più possibile pensare Dio nei termini dell'onnipotenza e dell'impassibilità.
- (1) La tradizione biblica offre lo spunto per pensare un Dio sofferente, dal momento della creazione (in particolare della creazione dell'uomo): "Non incontriamo forse nella Bibbia ebraica un Dio che si sente ignorato e misconosciuto dall'uomo e che di ciò si rattrista? Non lo vediamo rammaricarsi per aver creato l'uomo, soffrendo per la delusione che l'uomo gli ha procurato? – e in particolare il popolo che ha eletto? Ricordiamo le parole del profeta Osea e il commosso lamento d'amore di Dio per l'infedeltà della sua sposa Israele"⁵⁹.
- (2) Alla visione biblica, depurata dalle indebite commistioni della teologia filosofica greca, può ricondursi anche l'idea di un Dio diveniente, "toccato da ciò che accade nel mondo, e 'toccato' significa alterato, mutato nella condizione che gli è propria"⁶⁰, oltre che naturalmente quella di "un Dio che si prende cura, di un Dio che non è lontano e distante e chiuso in sé stesso, ma coinvolto in ciò di cui si preoccupa" (idea che deve però essere intesa nel senso di "un Dio in costante situazione di pericolo, un Dio che rischia in proprio"⁶¹).
- (3) L'idea cabbalistica dello Tzmitzum consente a Jonas di pensare la "contrazione" divina come totale, come completa alienazione di Dio stesso nella creazione, come dissolvimento dell'infinito nel finito. "Rinunciando alla sua inviolabilità il fondamento eterno consenti al mondo di essere. Ogni creatura è debitrice dell'esistenza a questo atto di autonegazione e ha ricevuto con essa tutto ciò che può ricevere dall'aldilà. Dopo essersi affidato totalmente al divenire del mondo, Dio non ha più nulla da dare: ora tocca all'uomo dare. E l'uomo può dare, se nei sentieri della sua vita si cura che non accada o non accada troppo sovente, e non per colpa sua, che Dio abbia a pentirsi di aver concesso il divenire del mondo"⁶². Jonas rinuncia completamente non solo all'onnipotenza, ma alla potenza di Dio. La creazione del

⁵⁷ R. L. RUBENSTEIN, *Alleanza e divinità. L'olocausto e la problematica della fede*, in *Pensare Auschwitz*, traduzione italiana del numero monografico di "Pardès", Livorno, Thalassa de Paz, 1995.

⁵⁸ H. JONAS, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz*, Il Melangolo, 1989.

⁵⁹ Il concetto di Dio cit., p. 28.

⁶⁰ Ivi 29

⁶¹ Ivi, pp. 30 e 31

⁶² Ivi, p. 38

mondo comporta un'autolimitazione radicale di Dio, che si svuota di ogni ulteriore capacità di guidare il mondo per affidare questo compito all'uomo. "Concedendo all'uomo la libertà, Dio ha rinunciato alla sua potenza"⁶³. La creazione può così essere concepita al tempo stesso come un atto di assoluta sovranità e come un atto dell'autoalienazione divina: attraverso di essa, "la Divinità ha consentito a non essere più, per lungo tempo, assoluta", affidando la possibilità stessa di un proprio ritrovamento alla libertà dell'agire umano nel tempo⁶⁴. "In principio, per una scelta imperscrutabile, il fondamento divino dell'essere decise di rimettersi al caso, al rischio, e alla molteplicità infinita del divenire. E lo fece in modo totale, senza riserve: abbandonandosi all'avventura dello spazio e del tempo, la divinità non tenne nulla per sé; nessuna sua parte rimase indenne e incontaminata, per poter governare, dirigere e da ultimo garantire dall'al-di-là l'errabonda metamorfosi del suo destino nella creazione"⁶⁵.

- (4) Si tratta di scegliere, rileva Jonas, fra tre attributi tradizionali di Dio: l'infinita bontà, la comprensibilità, l'onnipotenza. È necessario abbandonare uno di questi per salvaguardare i due restanti.
- 4(a) Certamente irrinunciabile deve esser considerata la bontà divina, che non può sottostare ad alcuna limitazione.
- 4(b) D'altra parte, il concetto di un Dio misterioso ed assolutamente incomprensibile è incompatibile con l'ebraismo: "Il Deus absconditus, il Dio nascosto (per non parlare del Dio assurdo) è un concetto del tutto estraneo all'ebraismo. La nostra dottrina, la Torah, si fonda sul presupposto che noi possiamo conoscere Dio, ovviamente non in modo perfetto, ma limitato: che noi conosciamo cioè qualcosa di lui, del suo volere, delle sue intenzioni e della sua essenza, dal momento che egli stesso ce lo ha rivelato. [...] Il concetto di un Dio totalmente nascosto è conseguentemente inammissibile per la fede ebraica. Ma certamente Dio dovrebbe essere incomprensibile se con la bontà assoluta gli venisse attribuita anche l'onnipotenza"⁶⁶.
- 4(c) Dopo Auschwitz, affermare l'onnipotenza costringe necessariamente a negare la bontà o la comprensibilità di Dio. Solo rinunciando all'onnipotenza siamo in grado di continuare a comprendere Dio come buono. Ma Jonas avverte che l'abisso del male che si è aperto nella storia umana del nostro secolo spinge non solo a limitare, ma sostanzialmente a dissolvere la potenza divina. Il Dio che egli presenta è totalmente dipendente dall'uomo, poiché con la creazione ha rinunciato al suo potere a vantaggio della creatura. Per Jonas Dio è soltanto buono e privo di capacità di azione nei confronti della realtà umana.
- (5) Questo tentativo sembra piuttosto risolversi nella più radicale rinuncia all'immagine del Dio-potenza a vantaggio di quelle fondate sulla tenerezza, sulla debolezza, sulla donazione di sé. Da questo punto di vista esso appare significativo non solo per il pensiero ebraico, ma per ogni forma di teologia contemporanea. Non a caso molti teologi cristiani hanno sottolineato le analogie tra l'immagine paolina della *kénosis*, dello "svuotamento" di Dio, e questa meditazione di Jonas. Nonostante le indubbie differenze, infatti, ed i rilevanti problemi inerenti a certe riprese cristiane del dibattito ebraico sulla *shoà*, anche molta parte della teologia cristiana contemporanea – soprattutto la "teologia della croce", nelle differenti versioni di J. Moltmann e E. Jünger – ha avvertito l'esigenza di un radicale ripensamento dell'immagine di Dio, proponendo una sostanziale rinuncia agli attributi della metafisica tradizionale per esprimere la vicinanza e la solidarietà divina al dolore ed alle sofferenze umane. Si tratta di tentativi indubbiamente significativi, che non sembrano però sempre consapevoli dei propri costi teorici. La rinuncia ad attributi metafisici di Dio quali l'infinita potenza o l'immutabilità non può non comportare una frattura profonda rispetto alla tradizione teologica, o almeno a gran parte di essa.
- (6) Per quanto temeraria, la strada percorsa da chi propone di rinunciare all'onnipotenza divina ha tuttavia il pregio di presentare un'immagine di Dio che ne mantiene senza riserve gli attributi morali ed in particolare l'infinita bontà. È un Dio che i credenti possono invocare nella preghiera e sentire profondamente solidale con le sofferenze proprie e dell'intera umanità.
- (7) Il problema è che siamo al di fuori del pensiero filosofico; siamo a una delucidazione del pensiero mistico. Pensiero estremamente importante, solo che sarebbe tutto da spiegare il rapporto tra filosofia e mistica, tra filosofia e religione e mito.

⁶³ *ivi*, p. 36

⁶⁴ *ivi*, p. 37

⁶⁵ *ivi*, p. 23

⁶⁶ *ivi*, p. 34

- iii) Più di Giobbe. Per Wiesel è da percorrere la strada della costante e continua contestazione di Dio. Con Dio contro Dio (come Giobbe ma più di Giobbe). Oltre Giobbe, Wiesel ci propone una religiosità che mantiene aperta la controversia con Dio, che indica l'unico spazio legittimo per la fede nella contestazione inesausta ed inappagata dell'agire divino. Non si tratta di una forma di ateismo, che in fondo scioglierebbe la tensione, ma di religiosità agonica e tragica: con Dio o contro Dio, ci dice Wiesel, ma non senza Dio⁶⁷.

Nietzsche - La « morte di Dio » e la fine delle illusioni metafisiche.

- 1) La critica della morale tradizionale e del cristianesimo trova il suo apice nel tema della « morte di Dio », che rappresenta uno dei motivi filosoficamente centrali e storicamente più importanti della filosofia di Nietzsche. Per questo filosofo Dio è sostanzialmente:
- a) il simbolo di ogni prospettiva oltre-mondana ed anti-vitale, che si origina fin da Platone e che ha nel cristianesimo la sua massima espressione. È frutto di risentimento contro questa vita e, quindi, pone il senso dell'essere fuori o al di là dell'essere, ovvero in uno spazio trascendente, contrapponendo questo mondo ad un altro mondo, ritenuto l'unico «vero» e «perfetto». Questo primo punto è connesso alla convinzione nietzschiana secondo cui Dio e l'oltre-mondo abbiano storicamente rappresentato una fuga dalla vita ed una rivolta contro questo mondo: «in Dio è dichiarata inimicizia alla vita, alla natura, alla volontà di vivere! Dio, la formula di ogni calunnia dell'al di qua", di ogni menzogna dell'al di là"»⁶⁸. Nel cristianesimo Dio è diventato un «bastone per gli stanchi [...] un'ancora di salvezza per tutti coloro che stanno per annegare, il dio-della-povera-gente, il dio-dei-peccatori, il dio-degli-infermi»⁶⁹. Perciò Nietzsche disprezza «quello strano mondo malato in cui ci introducono i vangeli [...] in cui i rifiuti della società, le malattie nervose e un'"infantile" idiozia sembrano essersi dati convegno»⁷⁰. «Il cristianesimo ha alla sua base la rancune [il risentimento] dei malati, l'istinto diretto contro i sani, contro la salute. [...] quel che per il mondo è debole, quel che per il mondo è insensato, quel che per il mondo è volgare e spregevole, Dio lo ha eletto: questa era la formula [del cristianesimo]» ed è per questo che, secondo Nietzsche «il cristianesimo è stato fino ad oggi la più grande sciagura dell'umanità»⁷¹.
 - b) Dio è la personificazione di tutte le certezze ultime dell'umanità, ossia di tutte le credenze metafisiche e religiose elaborate attraverso i millenni per dare un « senso » ed un ordine « rassicurante » alla vita. Questo secondo punto, filosoficamente più complesso discende dalla maniera nietzschiana di concepire la realtà. Per questo filosofo, che prende le mosse dall'idea, propria di Schopenhauer, di un «mondo sdivinizzato», la concezione di un cosmo ordinato, razionale, governato da scopi ben precisi e retto da un Dio provvidente, è soltanto una costruzione della nostra mente, per poter sopportare la durezza dell'esistenza. In altre parole, di fronte ad una realtà che, secondo Nietzsche, risulta verificabilmente contraddittoria, caotica, disarmonica, crudele e non-provvidenziale, gli uomini, per poter sopravvivere, hanno dovuto convincere se stessi ed i loro figli che il mondo è qualcosa di razionale, di armonico, di buono e di provvidenziale ecc. Da ciò il proliferare delle metafisiche e delle religioni, tutte protese ad esercitare degli esorcismi protettivi nei confronti di un universo «che danza sui piedi del caso» e che non risulta affatto costruito secondo categorie di ragione: «il carattere complessivo del mondo è il caos per tutta l'eternità, non nel senso di un difetto di necessità, ma di un difetto di ordine, di articolazione, forma, bellezza, sapienza e di tutto quanto sia espressione delle

⁶⁷ È questo, del resto, il tema esplicitamente svolto nel Processo di Shamgorod, ambientato all'epoca dei pogrom seicenteschi dell'Europa orientale. I pochi scampati dal pogrom, mentre attendono il nuovo scatenamento della violenza distruttiva, si riuniscono per tentare il proprio, disperato, processo contro Dio. L'unico che accetta il ruolo di avvocato difensore è un inquietante straniero, che è stato visto più volte nei luoghi dove stava per esplodere la violenza contro gli ebrei. Contro le drammatiche invettive dell'oste Berish, che si fa voce dei morti e li chiama a testimoni contro Dio, il difensore ricorre agli argomenti tradizionali della teodicea, riuscendo a dar loro una veste particolarmente efficace ed a destare ammirazione tra gli astanti per la propria pietà. Ma al culmine della tensione, quando gli ebrei s'interrogano se l'Avvocato sia un santo o un profeta, questi si manifesta infine come il diavolo, nel momento stesso in cui un nuovo pogrom si scatena. Per Wiesel la teodicea ha insomma un volto demoniaco, di fronte agli orrori della storia. L'unica fede ancora possibile è quella che contesta Dio e non certo quella che lo giustifica.

⁶⁸ L'Anticristo, VI, 3

⁶⁹ NIETZSCHE, L'anticristo, Adelphi, 1970, 184

⁷⁰ ibidem, p. 204

⁷¹ Ibidem 237

nostre estetiche nature umane»⁷². Ma ormai, dinanzi allo sguardo disincantato del filosofo moderno, le metafisiche e la religione si sono definitivamente rivelate come prospettive consolatorie, decorazioni della realtà e bugie di sopravvivenza: «C'è un solo mondo, ed è falso, crudele, contraddittorio, corruttore, senza senso... Un mondo così fatto è il vero mondo... Noi abbiamo bisogno della menzogna per vincere questa "verità", cioè per vivere... La metafisica, la morale, la religione, la scienza... vengono prese in considerazione solo come diverse forme di menzogna: col loro sussidio si crede nella vita»⁷³. Di conseguenza, da questo punto di vista, Dio appare a Nietzsche come la più antica delle bugie vitali, come «la nostra più lunga menzogna», ovvero come la quintessenza di tutte le credenze escogitate attraverso i tempi per poter fronteggiare il volto caotico e meduseo dell'esistenza. Come tale essa è l'espressione di una paura di fronte alla verità dell'essere. La coscienza di vivere in un «mondo sdivinizzato» per Nietzsche è così radicata da portarlo a ritenere superflua ogni ulteriore contro-dimostrazione della non esistenza di Dio condotta con i metodi della filosofia tradizionale. Per Nietzsche, come per Schopenhauer, per il quale l'ateismo era «qualcosa di dato, di palpabile, d'indiscutibile»⁷⁴, è la realtà stessa, cioè l'essenza caotica e non-provvidenziale del mondo, a confutare l'idea di Dio, l'origine della quale, come si è visto, è il terrore di fronte all'essere: «Un tempo si cercava di dimostrare che Dio non esiste, - oggi si mostra come ha potuto avere origine la fede nell'esistenza di un Dio, e per quale tramite questa fede ha avuto il suo peso e la sua importanza: in tal modo una contro-dimostrazione della non-esistenza di Dio diventa superflua»⁷⁵.

- 2) La «morte di Dio»⁷⁶. Ne La gaia scienza, in uno dei passi più significativi della sua opera, Nietzsche «drammatizza» il messaggio della «morte di Dio» (Gott is tot!) con il noto racconto dell'«uomo folle»:

⁷² La gaia scienza, V, 2

⁷³ Frammenti Postumi, VIII, 2, II [4151]

⁷⁴ La gaia scienza, V, 2

⁷⁵ Aurora, V, 1

⁷⁶ L'annuncio del folle della Gaia scienza non è la prima occasione in cui si afferma la morte di Dio. Nel 1796 lo scrittore tedesco Jean Paul «aveva fornito una prima illustrazione, nella forma letteraria del sogno, delle ripercussioni sull'animo umano di quella morte di Dio che egli, già allora, era in grado di proclamare esplicitamente. Vale la pena di leggere qualche pagina di questo straordinario testo: il Discorso del Cristo morto, il quale, dall'alto dell'edificio del mondo, proclama che non vi è Dio alcuno.

Una volta, in una sera d'estate, giacevo in cima a un monte, in faccia al sole, e mi addormentai. Mi prese un sogno, e in esso mi risvegliai al camposanto. [...] Tutte le tombe erano scoperte, e le porte di ferro dell'ossario si aprivano e si chiudevano spinte da mani invisibili. Sui muri fluttuavano ombre che nessuno proiettava, e altre ombre vagavano ritte nell'aria. Dentro le tombe aperte c'erano soltanto bambini che dormivano. Dal cielo scendeva, a grandi falde, una grigia nebbia soffocante, che un'ombra enorme, a mo' di rete, traeva a sé, sempre più vicino, stringendo sempre di più e con crescente violenza. Sopra di me sentivo un rumore lontano di valanghe, sotto di me la prima scossa di un immenso terremoto. La chiesa oscillava, in su e in giù, sull'onda dell'inaudita dissonanza di due note che si scontravano al suo interno, anelando invano all'armonia. [...] La rete della nebbia e la terra che tremava mi sospinsero nel tempio. [...] Avanzai fendendo ombre sconosciute, che recavano i segni di secoli antichi. — Tutte le ombre stavano in piedi intorno all'altare e a tutte, invece che il cuore, tremava e pulsava il petto. [...]

Ed ecco, da lassù, discendere sull'altare una figura alta e nobile, accompagnata da un dolore inestinguibile, e tutti i morti gridarono: «Cristo! Non c'è Dio alcuno?».

Egli rispose: «Non c'è».

L'ombra di ogni defunto tremò tutta intera, non solamente nel petto, e per questo tremito ciascuna fu disgiunta dall'altra.

Cristo proseguì: «Ho attraversato i mondi, sono salito fino ai soli e ho percorso a volo, lungo le vie lattee, i deserti del cielo; ma non c'è Dio alcuno. Sono disceso fin dove l'essere proietta le sue ombre e ho scrutato nell'abisso gridando: «Dove sei tu, Padre?». Ma ho udito solamente l'eterna tempesta che nessuno governa, mentre il variopinto arcobaleno degli esseri, senza che vi fosse un sole a crearlo, s'inarcava e sgocciolava sopra l'abisso. E quando levai lo sguardo al mondo sconfinato, cercando l'occhio divino, esso mi fissò con una vuota orbita senza fondo; e l'eternità si stendeva sopra il caos e lo erodeva e ruminava se stessa. — Continuate a risuonare, o note dissonanti, stridete fino a dissolvere le ombre; poiché Egli non c'è!».

Le ombre sbiadite volarono via, e scomparvero come il bianco vapore del gelo si dissolve a un soffio caldo; e tutto si fece vuoto. Giunsero allora nel tempio, spettacolo orribile per il cuore, i bambini morti che si erano svegliati nel camposanto, e si gettarono davanti all'alta figura presso l'altare e dissero: «Gesù! non abbiamo noi un padre?» — Ed egli rispose, piangendo: «Siamo tutti orfani, io e voi, siamo tutti senza padre». [...]

E quando Cristo contemplò il tumultuoso accalcarsi dei mondi, e scorse la fiaccolata danzante dei fuochi fatui celesti, [...] allora, grande come il sommo fra gli esseri finiti, egli levò gli occhi al nulla e alla vuota immensità e disse: «O fiso, muto nulla! Fredda, eterna necessità! Folle caso! Conoscete voi ciò che vi soggiace? Quando farete a pezzi l'universo, e anche me?»

- a) *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 dèi 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 appariranno, 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 – prosegui – 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*

— O caso, sei forse tu a conoscerlo, mentre tempestoso procedi nel turbinante pulviscolo di stelle, come fosse di neve, e col tuo soffio spengi un sole dopo l'altro, e al tuo passaggio s'abbuia la sfavillante rugiada delle costellazioni? — Com'è solo ciascuno di noi nel vasto catafalco del Tutto! Solo me stesso io ho vicino. — O Padre! O Padre! Dov'è il tuo petto infinito, affinché vi possa posare il capo? — Ah, se ogni io è padre e creatore di se stesso, perché non può essere anche il proprio angelo sterminatore?...». [...]

E quando io m'abbattei a terra e volsi lo sguardo al rilucente edificio del mondo, vidi levarsi gli anelli del gigantesco serpente dell'eternità, che stava accovacciato tutt'intorno all'universo — e le sue spire ricaddero, ed esso s'avvolse doppiamente attorno al Tutto — poi s'avvoltolò in mille giri intorno alla natura — e strinse i mondi l'uno sull'altro — e schiacciò il tempo infinito, e lo frantumò riducendolo a una chiesa con il suo composanto — e tutto divenne angusto, tetro, angoscioso — e un battaglia smisurato stava per scoccare l'ultima ora del tempo e schiantare l'edificio del mondo..., quando mi svegliai.

La mia anima pianse dalla gioia di poter di nuovo adorare Dio — e la gioia e il pianto e la fede in Lui furono la mia preghiera. E quando mi alzai il sole riluceva ancora, al fondo, dietro le colme spighe purpuree, e gettava, in pace, il riflesso del suo tramonto sulla piccola luna, che, senza aurora, si levava da Oriente; e fra cielo e terra distendeva le sue brevi ali un gioioso mondo transeunte, che viveva, come me, al cospetto del Padre infinito; e da tutta la natura che mi circondava fluivano suoni di pace, come da campane remote nella sera.

Che cosa mette in scena, qui, Jean Paul? Apparentemente, ciò che egli narra è soltanto un sogno. [...] Un incubo che è destinato a interrompersi. Lo stesso protagonista, alla fine del racconto, si sveglia, e può, con sollievo e fra lacrime di gioia, adorare e pregare nuovamente il suo Dio. È solo un sogno: magari generato dalla latitanza della ragione (o forse, perché no, prodotto dal suo eccessivo e troppo sottile lavoro). E infatti, come verrà illustrando nel 1797 (proprio l'anno successivo, dunque, alla pubblicazione del Discorso del Cristo morto) il pittore Francisco Goya in una delle sue più famose incisioni della serie *I capricci*, il sonno della ragione produce mostri. Il sonno, o anche: il sogno. Dunque ciò che Jean Paul mette in scena sembrerebbe essere solamente un incubo. Oppure le cose non stanno affatto così? Non è forse vero — come proprio Goya ci mostra in altre sue incisioni appartenenti alla stessa serie — che gli incubi, raffigurati letteralmente a mo' di presenze demoniache, una volta evocati prendono effettivo possesso dell'uomo, si attaccano realmente alla sua carne, lo aggravano nel suo già faticoso viaggio sulla terra? Fuor di metafora: è oltremodo difficile ricacciare nel limbo delle fantasticherie, dopo averlo esplicitamente formulato, il sospetto che non vi sia Dio alcuno. È difficile, soprattutto, nell'epoca in cui vivono sia Jean Paul che Goya, un'epoca che ha appena assistito alla decisiva affermazione dell'individuo emancipato, potenzialmente libero da ogni soggezione al Dio tradizionale, e nella quale è stata fatta esperienza, ad esempio con le prime fasi della rivoluzione francese, di alcune delle conseguenze politiche e culturali insite in un tale processo. Il sogno, allora, apre quell'ambito in cui è possibile, forse, considerare meglio la nostra situazione: esso ci permette — come ancora dice Jean Paul — di elevarci al di sopra del frastuono del mondo e di contemplare il fluire silenzioso della nostra stessa esistenza" in A. FABRIS, *Tre domande su Dio*, Laterza 1998, 24 - 28.

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?"⁷⁷. Come il platonico « mito della caverna », anche questo passo nietzschiano contiene una ricca simbologia filosofica.

- i) L'uomo folle = il filosofo-profeta;
 - ii) le risa ironiche degli uomini del mercato l'ateismo ottimistico e superficiale degli intellettuali dell'Ottocento, insensibili alla portata e agli effetti della morte di Dio; è la morte di Dio, ammessa volgarmente, data per scontata, portata senza dramma
 - iii) la difficoltà di bere il mare, di strusciare l'orizzonte e di sciogliere la terra dal sole = allusione al carattere arduo e sovra-umano dell'uccisione di Dio;
 - iv) il precipitare nello spazio vuoto, la mancanza di un alto e di un basso, il freddo e la notte = il senso di « vertigine » e di « smarrimento » che seguono alla morte di Dio e al venir meno di certezze e punti di riferimento assoluti;
 - v) la necessità di divenire « dèi » noi stessi per apparire degni della « grandezza » dell'azione più grande = richiamo al fatto che per « reggere » la morte di Dio l'uomo deve farsi superuomo;
 - vi) il giungere « troppo presto » = la coscienza del filosofo-veggente che la morte di Dio non si è ancora concretizzata in un fatto di massa, anche se è inevitabile che lo diventi nel futuro;
 - vii) le chiese come sepolcri di Dio = allusione alla crisi moderna delle religioni, considerate da Nietzsche alla stregua di ormai cadaverici « residui » del passato. "Si è perduto come un bambino?" fece un altro. "Oppure sta ben nascosto? Ha paura di noi? Si è imbarcato? è emigrato?" - gridavano e in un passo di Umano, troppo umano, Nietzsche, parlando del cristianesimo come di « un'antichità emergente da epoche remotissime » scrive significativamente: « Quando in una mattina di domenica sentiamo rimbombare le vecchie campane, ci chiediamo: ma è mai possibile! Ciò si fa per un ebreo crocifisso duemila anni fa, che diceva di essere il figlio di Dio ».
- b) L'ateismo di Nietzsche è così radicale che egli non contesta solo Dio, ma anche ogni suo ipotetico surrogato, ben conscio che gli uomini, abbattute le antiche divinità, tendono inevitabilmente a crearne altre. Tant'è che nelle pagine finali di Così parlò Zarathustra, Nietzsche racconta di uomini che si mettono ad adorare un asino, con grande ira del filosofo-profeta, il quale constata come il passaggio dall'uomo al superuomo sia lento e difficile. L'« asino » è simbolo di ogni sostituto idolatrico di Dio ed allude probabilmente alle varie forme dell'ateismo « positivo » dell'Ottocento, nelle quali il vecchio Dio si trova « rimpiazzato » da altrettanti supplenti (lo Stato, l'Umanità, la scienza, il socialismo ecc.), che vengono a riempire il vuoto lasciato dalle precedenti strutture metafisiche: « Dopo che Buddha fu morto, si continuò per secoli ad additare la sua ombra in una caverna - un'immensa orribile ombra. Dio è morto: ma stando alla natura degli uomini, ci saranno forse ancora per millenni caverne nelle quali si additerà la sua ombra. E noi - noi dobbiamo vincere anche la sua ombra! » (La gaia scienza).
- c) La morte di Dio segna, per Nietzsche, l'atto di nascita del superuomo (o oltre - uomo, o, anche, uomo del tramonto). Solo chi ha il coraggio di guardare in faccia la vita e di prendere atto della caoticità a-razionale del mondo, al di là di tutte le illusioni metafisiche, è ormai maturo, secondo Nietzsche, per varcare l'abisso che divide l'uomo dall'oltre-uomo. « Morti son tutti gli dèi: ora vogliamo che il superuomo viva » esclama Zarathustra. Per cui, il superuomo ha dietro di sé, come condizione necessaria del suo stesso essere, la morte di Dio e la vertigine da essa provocata, ma ha davanti a sé il « mare aperto » delle possibilità scaturenti da una libera progettazione della propria esistenza al di là di ogni struttura metafisica data: « Noi filosofi e "spiriti liberi" alla notizia che il vecchio Dio è morto, ci sentiamo come illuminati dai raggi di una nuova aurora; il nostro cuore ne straripa di riconoscenza, di meraviglia, di presentimento, d'attesa, - finalmente l'orizzonte torna ad apparirci libero, anche ammettendo che non è sereno, - finalmente possiamo di nuovo sciogliere le vele alle nostre navi, muovere incontro a ogni pericolo; ogni rischio dell'uomo della conoscenza è di nuovo permesso; il mare, il nostro mare, ci sta ancora aperto dinanzi, forse non vi è ancora mai stato un mare così "aperto" »⁷⁸. Coincidendo con il venir meno delle certezze metafisiche, la morte di Dio coincide con il tramonto definitivo del platonismo, che per Nietzsche è la metafisica per eccellenza dell'Occidente. Lo stesso cristianesimo è nient'altro che « platonismo per il popolo ». Infatti, è stato Platone a « ca-

⁷⁷ La gaia scienza, n. 125

⁷⁸ La gaia scienza (343)

- lunniare» filosoficamente questo mondo e ad inventare l'idea di un oltre-mondo, inteso come «vera» patria dell'uomo e come fondamento assoluto ed eterno dello sbiadito mondo delle cose temporali⁷⁹.
- d) La morte di Dio è il fatto storico che fa da necessaria premessa alla possibilità di concepire il presente come valore in sé, libero da passato e futuro, eticamente immotivato. In Schopenhauer questo fatto era implicito anche se ormai visibilissimo all'interno della stessa concezione dell'io; in Nietzsche è apertamente dichiarato con parole terribili ed efficaci.
 - e) È proprio questa coincidenza immediata con il presente, al di fuori di ogni valore, di ogni obiettivo, che caratterizza l'uomo di oggi. In questo senso Nietzsche è stato profetico. È questa la morte di Dio che ci caratterizza; viviamo nella indifferenza totale e non possiamo avere nessun atteggiamento critico proprio per l'immediatezza della coincidenza con il presente. Solo che in Nietzsche questa coincidenza dovrebbe essere consapevole. Noi siamo ancora fermi alla coincidenza volgare e senza ragione della gente della piazza. E in questo senso resta ancora vero che il folle è venuto troppo presto. In questo senso rientriamo a pieno titolo nella critica di Nietzsche. Il nemico contro cui Nietzsche si batte non è il Dio cristiano e nemmeno l'uomo metafisico/religioso, ma è l'ateo rozzamente materialista ed edonista, il filisteo, la pecora del gregge, ovvero l'uomo che non credendo più in alcun fine trascendente e universale si accontenta di ciò che è e si pone come unico scopo quello di vivere il più a lungo possibile pascendosi della mera soddisfazione dei suoi bisogni naturali.
 - f) Questo è un problema decisivo. Perché con il folle che motiva la sua affermazione forse sarebbe possibile un confronto (ma è possibile con un folle?); confronto che è assolutamente impossibile con la gente della piazza; questa ride divertita e basta, il resto non è assolutamente significativo.
 - g) Il mondo perde la sua unità organica e lo stesso soggetto umano si eclissa divenendo qualcosa di non sostanziale, una formazione provvisoria e precaria, soggetta al conflitto delle varie forze biologiche. Allora il mondo si frantuma in preziosi pezzetti, la realtà si fa piccola e non collegabile. L'infinito non ci appartiene più; esso fa paura e stanchezza. Il finito non trapassa più nell'infinito, ma si insera e si ritaglia e viene amato ed apprezzato proprio per se stesso, perché finito, perché incastonato in questo temporaneo mondo dell'esistenza. Un respiro lento delle cose, un senso metafisico di cartapesta (e la pittura di De Chirico è stata giustamente accostata a Nietzsche) caratterizzano questa epoca di stallo.

Cristianesimo e nichilismo: Givone⁸⁰

- 1) Per chiarire il concetto di nichilismo, possiamo partire dall'accostamento tra Nietzsche e Dostoevskij. Entrambi pensano il nichilismo come destino storico ineluttabile, a partire dalla morte di Dio, dunque come una vicenda interna all'evento cristiano.
 - a) Con Nietzsche, in qualche modo, si imposta una sorta di identità tra cristianesimo e nichilismo. Nietzsche pensa che il nichilismo sia figlio del cristianesimo. Non sapremmo, in fondo, dire il nulla del nostro essere al mondo - questo dice il nichilismo - se il cristianesimo questo nulla non l'avesse scoperto in Dio, in Dio che muore, in Dio che si fa nulla.
 - i) Naturalmente Nietzsche, quando parlava del nichilismo come risultato del cristianesimo, pensava questo nesso come qualche cosa di negativo: il nichilismo che nasce dal cristianesimo è un nichilismo reattivo e risentito, è il nichilismo di chi non sa accettare la vita così com'è, fatta di bene e male, di essere e di nulla. Occorre passare, secondo Nietzsche, a un diverso nichilismo: un nichilismo anticristiano, che non guarda più al dover essere, ma che sia fedele all'essere, alla terra.
 - ii) È perciò curioso come oggi, proprio a partire da Nietzsche, si parli di nichilismo in senso positivo, ma si ritrovi questa positività proprio nel rapporto che il nichilismo avrebbe - e che Nietzsche aveva sottolineato - con il cristianesimo. Si dice che nichilismo e cristianesimo sono la stessa cosa: bisogna essere nello stesso tempo cristiani e nichilisti, perché è stato il cristianesimo a insegnarci che l'essere al mondo è finito, è costitutivamente legato al nulla. Non è stato il cristianesimo a insegnarci che Dio stesso muore? La storia viene letta in una chiave nello stesso tempo cristiana e nichilistica, proprio sulla base di questa rivelazione.

⁷⁹ A proposito del "Discorso del Cristo morto..." di Jean Paul, A. Fabris trae queste conclusioni che possono valere anche per Nietzsche: "Tre, lo ripetiamo, erano le conseguenze che derivavano dall'affermazione, contenuta nel sogno narrato da Jean Paul, che non vi è Dio alcuno. L'uomo, anzitutto, finiva per sperimentare la solitudine del proprio essere orfano, del mancare di una guida sicura; il cosmo, a sua volta, si trasformava in un caos disordinato, sottoposto costantemente a una minaccia di distruzione; la storia, infine, non poteva più essere pensata nell'ottica di un disegno provvidenziale" A. FABRIS, Tre domande su Dio cit. 37.

⁸⁰ <http://www.caffeeuropa.it/attualita01/133laicita-givone.html>

- b) Ora, se è vero che Nietzsche e gli esiti del pensiero nietzscheano hanno dato luogo a questa interpretazione, diciamo così, positiva del nichilismo - o meglio, dell'identità di nichilismo e cristianesimo - c'è anche chi ha tracciato del nichilismo una ben diversa genealogia. Ed è stato Dostoevskij. Anche Dostoevskij pensava che il nichilismo fosse qualche cosa come un destino. "Siamo tutti nichilisti", diceva, non possiamo uscire da questa dimensione, dobbiamo renderci conto che è successo qualcosa - al di là di quella che può essere la nostra fede o non fede - che ci coinvolge tutti. Questo qualche cosa è appunto lo sfondamento dell'essere, che è necessariamente lo sfondamento della metafisica. Dostoevskij ovviamente non si esprimeva in questi termini, ma andava sicuramente in questa direzione quando, pur riconoscendo il legame del nichilismo con il cristianesimo, ne mostrava tutta l'ambiguità.
- i) E ben lungi dal tessere quell'elogio del nichilismo - come fecero gli eredi di Nietzsche - cerca di proporre una interrogazione del fenomeno stesso, che sappia vederne l'ambiguità, cioè che sappia - dice - "gettare uno sguardo in entrambi gli abissi". Uno sguardo che sappia, per esempio, vedere nel nulla la condizione della nostra vita, ma che sappia anche vedere l'errore, la cancellazione, l'insopprimibile angoscia che da questo errore, da questa cancellazione, derivano. Come viene intesa l'affermazione di Ivan Karamazov, "Se Dio non esiste, tutto è lecito"; "Se Dio non esiste, l'unica possibilità è che tutto è possibile"? si potrebbe intendere nel senso di un libertinismo che varrebbe allora come la prova che Dio deve esistere. Dio deve esistere come argine, come baluardo, come l'essere che impedisce questa caduta. Ma è davvero questo che ci dice Dostoevskij? E se invece Dostoevskij ci dicesse: Ivan ha ragione, Dio non esiste. Cioè non esiste quel Dio che noi ci immaginiamo, che noi ci fingiamo, solo per poter arginare questa potenza della libertà e dell'arbitrio che è in noi. Sì, gli uomini si sono sempre creati gli dèi a propria immagine e somiglianza, e hanno fatto di questi dèi i guardiani delle loro insicurezze, delle loro paure, delle loro angosce.
- ii) Ma perché hanno inventato questi simulacri, questi feticci? Perché non hanno saputo ritrovare Dio là dove Dio va ritrovato: cioè nella stessa potenza della libertà da cui gli dèi vorrebbero salvaguardarci, nella potenza della libertà che è Dio. Dio dunque non come l'argine, il baluardo, come l'essere che salva dal non essere; ma come l'essere che abbraccia il non essere, che porta il non essere dentro di sé. Dio come potenza della libertà. Ma se Dio è questo, è un Dio inquietante: un Dio che è amore e misericordia da un parte, ma terribile e addirittura vendicativo dall'altra. È un Dio dove davvero tutto è possibile. Ma allora Ivan ha ragione: il limite del suo pensiero consiste nell'intendere la cosa in un senso libertino, cioè di lasciar cadere l'accento sull'aspetto dell'arbitrio, piuttosto che sull'aspetto della libertà.
- iii) Il limite del pensiero di Ivan è di non aver saputo vedere tutta la carica di novità che c'era nella sua tesi, nella sua stessa affermazione. Si è fermato - lui che sembra così capace di andare a fondo nelle cose e di essere provocatorio, al punto di spingersi fino a questo limite quasi inoltrepassabile - si arresta su questo limite, che va oltrepassato nella direzione di un pensiero abissale - direbbe Dostoevskij - cioè di un pensiero capace di misurare, di guardare, di "gettare uno sguardo in entrambi gli abissi". E qui i due abissi quali sono? L'abisso del libertinismo, cioè di un arbitrio che fa dell'uomo non solo il responsabile delle sue azioni, ma colui che può tutto in quanto non è mai veramente responsabile delle sue azioni; dall'altro l'abisso della libertà, in cui vale ciò che dice Ivan Karamazov, cioè che tutto è possibile: ma qui la possibilità va intesa in senso forte, nel senso che l'uomo è responsabile di tutto quello che fa.
- iv) Dostoevskij porta l'ateismo nel cuore stesso del cristianesimo. Questo non solo perché il cristianesimo è la religione del Dio che muore, ma perché il cristianesimo è la religione che nega il Dio che dà ragione del male nel mondo, della sofferenza, della negatività in tutte le sue figure. Il cristianesimo ci insegna a negare questo Dio. Cioè insegna che là dove Dio fosse pensato come il fondamento, come colui che risponde al mistero e lo consegna a un principio di spiegazione - dove, del mistero, ma anche del male, anche della sofferenza, in definitiva, non v'è più nulla - là dove Dio fosse pensato in questi termini (come in definitiva lo ha pensato la tradizione metafisica: Dio, l'essere necessario), lì dovrebbe essere negato in nome del male, in nome della sofferenza che si pretende di spiegare. Ma che il cristianesimo abbia in sé un momento ateistico, che l'ateismo debba essere portato dentro il cristianesimo, non significa che l'ultima parola è quella dell'ateo, quella di Ivan.
- (1) Certo non bisogna arretrare. Bisogna andare oltre. Dostoevskij dice che l'ateismo è il penultimo gradino. Non colui che rifiuta l'ateismo, ma colui che lo ha portato, che lo ha attraversato, sa giungere a quella dimensione di fede che è la dimensione propriamente cristiana. Non dunque un passo indietro, rispetto all'ateismo, ma un passo in avanti. Avendolo cono-

sciuto, avendo cioè esplicito quella che Dostoevskij chiama la "potenza della negazione". Bisogna negare, e quindi accogliere, la verità di Ivan, anche se è una verità dimidiata, che si arresta: bisogna sapere negare Dio come principio e come ragione ultima di tutte le cose, per raggiungere quel Dio che non è principio, che non è ragione ultima di tutte le cose, che non viene a spiegare il senso della sofferenza, ma lo porta in sé, prende la sofferenza su di sé.

- (2) Ed è la risposta - ancora timida, appena accennata - che Alësa dà a Ivan, nella famosa scena della bettola, in cui i due fratelli, ironicamente, ma neanche tanto, discutono dei grandi problemi. Ma è anche la risposta - risposta molto più forte e vigorosa - che dà Dmitrij il quale, innocente, sceglie, accetta la condanna come se fosse colpevole, in base, per l'appunto, al principio propriamente tragico della solidarietà di tutti nella colpa; e in base al principio della sofferenza come via alla riconciliazione con Dio.

2) Il male può essere pensato solo all'interno di una rivelazione religiosa?

- a) Non si può dire che il male può essere pensato solo all'interno di una dimensione religiosa, ma certo si deve dire che l'esperienza religiosa, contrariamente a quello che si crede comunemente - aiuta a comprendere, a mantenere desta la consapevolezza del male, della sofferenza e della negatività. L'esperienza religiosa non è una forma per sua natura di evasione, di edulcoramento del problema del male. E questo è veramente l'equivoco che Dostoevskij ci aiuta a dissipare. Si dice: il male c'è, la sofferenza è qualche cosa di cui tutti facciamo l'esperienza. Le religioni non sono altro che dei dispositivi, che l'uomo ha inventato e che ha utilizzato per sopportare, per elaborare l'insopportabile, per convivere con qualche cosa che se restasse allo stato di natura non sarebbe sopportabile.
- b) Ma non è così: in realtà il supposto stato di natura della sofferenza e del male - cioè il fatto che il male non ha nessuna spiegazione, il fatto che la sofferenza è una sorta di retaggio con cui ciascuno di noi deve prima o poi fare i conti - questa idea di una naturalità, di una naturalezza del negativo, quest'idea profondamente irreligiosa, in realtà stempera il negativo, perché lo consegna alla natura, cioè a una condizione, non solo inoltrepassabile, ma che è la nostra e che noi non possiamo fare altro che accettare. La dimensione religiosa - e quindi le grandi religioni - elaborando il problema del male, è vero, hanno prospettato delle soluzioni a questo problema, ma lo hanno anche reso più acuto, più profondo. Hanno davvero aperto degli scenari, in cui il male cessa di apparire come un dato di natura, e viene invece inserito in una vicenda non soltanto storica ma addirittura cosmica, cioè in una vicenda che coinvolge l'uomo, la sua storia, ma anche il mondo tutto intero e il suo creatore. La religione inserisce il problema del male in una vicenda, chiarendo questo problema infinitamente più grave e più difficile da risolvere. In che senso Dostoevskij ci aiuta a capire questo? Se non fosse neanche pensabile un paradigma altro - un paradigma di redenzione, di salvezza - radicalmente altro rispetto al mondo, in fondo la vicenda mondana sarebbe ricompresa appunto da quella naturalità di cui si diceva prima, e il fatto che noi soffriamo, che gridiamo la nostra insofferenza nei confronti della sofferenza, insomma lo scandalo del male, non sarebbe davvero scandaloso. Sarebbe un fatto, sarebbe un dato di natura, ma non uno scandalo. Dove il male appare davvero scandaloso? Là dove del male si chiede ragione a Dio.
- i) Ma ecco il paradosso nel paradosso: se Dio desse ragione del male, Dio varrebbe, in definitiva, come quel principio di natura che svuota il male della sua problematicità, perché allora il fatto che noi soffriamo sarebbe semplicemente imputabile alla nostra cecità (noi non sappiamo vedere le ragioni per cui soffriamo, ma c'è Dio e Dio contiene queste ragioni. E là dove, o prima o poi, Dio queste ragioni ce le dà, ecco che il male in definitiva non è più nulla, e noi ci rendiamo conto di soffrire e di aver sofferto solo perché eravamo ciechi.). Paradosso nel paradosso: Dio, cioè l'essere, il principio in base al quale soltanto il male mantiene la sua scandalosità, potrebbe essere pensato anche come il principio che toglie la scandalosità del male, perché ne dà la spiegazione.
- ii) E allora ecco la necessità di pensare Dio altrimenti, cioè di pensare Dio come colui che non viene a togliere o a giustificare il male, ma piuttosto viene a salvarlo conservandolo. Qui siamo nell'ambito di un pensiero assolutamente paradossale: che cosa significa conservare il male e nello stesso tempo salvarlo? Cosa significa vedere nella sofferenza l'unica via di salvezza? Cosa significa concepire Dio come l'orizzonte dentro cui un tale pensiero si lascia pensare? Significa appunto offrirsi a quei paradossi, che sono i paradossi del pensiero religioso. Un pensiero religioso finalmente svincolato dalla sua pregiudiziale metafisica, quella per cui in definitiva Dio era identifica-

to con l'essere (l'essere con l'essere necessario, dunque con l'essere che dà a sé e al mondo la propria giustificazione) e libera invece prospettive radicalmente alternative.

- 3) Sergio Quinzio afferma paradossalmente che il male è una sorta di invenzione ebraico - cristiana: l'uomo cristiano non è più rassegnato al male, ne avverte lo scandalo, diversamente dall'uomo pagano, che invece accetta il nascere, il morire, la sofferenza, come dati naturali. Quinzio ha indagato anche il rapporto tra nichilismo e cristianesimo e ha delineato una visione tragica del cristianesimo. Al pensiero tragico riconosce il merito di superare l'angusto pensiero razionalistico e metafisico, ma lo accusa di neutralizzare il dramma lacerante della contraddizione nel pensiero di questa contraddizione. Ci sarebbe in questa visione una verità ulteriore in cui la contraddizione si compone.
- a) **Il male** e il rapporto tra paganesimo e cristianesimo. Solo nella tradizione ebraico - cristiana il male conserverebbe la sua scandalosità? Questo è vero solo in parte, perché si potrebbe rovesciare questa affermazione e dire che, nella tradizione ebraico - cristiana, in fondo, il male non è più veramente tale, perché è proiettato su uno sfondo di redenzione già da sempre avvenuta, che appunto svuota il male della sua scandalosità. È in questa prospettiva che qualcuno ha detto che il cristianesimo è una religione fondamentalmente anti-tragica; mentre invece la tragedia accade, è accaduta storicamente, ma potremmo dire, sempre di nuovo accade, in una dimensione pagana della vita, cioè nella dimensione che non proietta la sofferenza e il male su uno sfondo di redenzione.
- i) Allora si potrebbe distinguere un cristianesimo antitragico - e dunque un cristianesimo in cui inevitabilmente il problema del male e della sofferenza tendono ad edulcorarsi - e un paganesimo antitragico, dove il problema del male e della sofferenza tendono a stemperarsi in una dimensione naturalistica, dove il male appartiene alla vicenda del nascere e del morire e non è veramente maligno.
- ii) Ma, se è vero che ci sono un cristianesimo e un paganesimo antitragici, è anche vero che c'è un paganesimo tragico - qui d'accordo con Quinzio - che ha un senso terribile della sofferenza e del male (basti pensare alla tragedia, che non stempera certo il male e il suo problema in una dimensione di naturalità); e c'è anche un cristianesimo - e qui Quinzio ha ragione - tragico, che fa valere questo elemento di scandalosità nei confronti di Dio stesso. Anzi in Dio vede colui che salvaguarda questa scandalosità, che tiene aperta la dimensione in cui il male appare scandaloso.
- (1) Però Quinzio dice anche: questo non è cristianesimo tragico - o meglio, non è pensiero tragico - perché il pensiero tragico è, a sua volta, una forma di evasione dal problema. Il pensiero tragico è quello che pensa - se capisco bene l'obiezione di Quinzio - la tragicità del reale, ma poi supera questa tragicità nel pensiero di essa. Io credo che Quinzio, quando parla appunto di pensiero tragico in questi termini, ne parla come se il pensiero tragico fosse pensiero dialettico: Quinzio imputa al pensiero tragico una sorta di hegelismo. È vero che c'è la contraddizione nelle cose e che questa contraddizione è fonte di sofferenza - dunque c'è una radice maligna nelle cose - ma il pensiero che pensa la contraddizione, la risolve anche, perché, per l'appunto, tesi e antitesi danno luogo a un superamento nel pensiero. Ma questo è razionalismo metafisico, questo è Hegel, questo non è pensiero tragico.
- (2) Il pensiero tragico nasce precisamente dalla considerazione, dalla constatazione dei limiti del razionalismo metafisico. Là dove per Hegel - per questo il pensiero di Hegel è razionalistico e metafisico insieme - pensiero ed essere sono la stessa cosa, e dunque il pensiero risolve l'essere e le sue contraddizioni, invece per il pensiero tragico, il pensiero e l'essere non sono la stessa cosa. Il pensiero, certo, pensa l'essere, ci ragiona, cerca di avanzare delle ipotesi, indaga quello che è l'enigma, il mistero dell'essere, ma il mistero dell'essere resta fondamentalmente tale. Ecco perché il pensiero tragico, a differenza del razionalismo metafisico, a differenza di Hegel, mantiene questo suo legame con il mito, con la tradizione religiosa, e non pensa ad altro che al mito e alla tradizione religiosa, ma non risolvendoli in sé e quindi superandoli, bensì considerandoli come la fonte stessa del suo interrogare. Fonte inesauribile perché misteriosa, enigmatica. Questo carattere di irriducibilità del mistero e dell'enigma dell'essere, segna la differenza tra pensiero tragico e razionalismo metafisico.
- b) **Il nichilismo** trova le sue origini, per lo meno etimologiche, nel concetto di nulla. Un concetto che la logica e la metafisica hanno rimosso. Si tratta di pensare il nulla in maniera diversa: questa è l'impresa ardua.
- i) Pensare il nulla è precisamente ciò che, secondo la tradizione metafisica, non va fatto. Non va fatto perché non è possibile farlo. Pensare il nulla è cadere in contraddizione, è pensare qualche cosa, quindi attribuire l'essere a qualche cosa che non è. Nella misura in cui io dico che il nulla

non è o che il non essere non è, già entro in contraddizione perché attribuisco qualche cosa, sia pure il non essere, a qualche cosa che assolutamente non è, al non essere stesso.

- (1) Ed ora l'idea profonda, l'idea che sta nel cuore del pensiero di Parmenide, il vero padre della metafisica: tu non penserai il nulla. Questo interdetto, questa proibizione di pensare il nulla, la ritroviamo, via via, in tutta la storia della filosofia.
 - (2) La ritroviamo in Platone, il quale compie - come lui stesso dice nel Sofista - un parricidio, perché cerca di pensare il nulla, introduce il nulla nel discorso filosofico. Ma il parricidio, come Platone stesso dimostra, si risolve in un grande elogio, in un trionfo del padre, in un grande elogio di Parmenide, perché in realtà Platone dimostra l'impossibilità di pensare il nulla in quanto nulla. Il nulla può esser pensato soltanto come finzione, solo per analogia, serve per spiegare ciò che altrimenti non potremmo spiegare, cioè la molteplicità, quindi, in definitiva, il divenire. Ma, assolta questa funzione - una specie di finzione - del nulla non resta più niente nella scienza, che è l'erede di questa tradizione metafisica. La scienza pensa ciò che è, con i suoi strumenti agisce su ciò che è, sperimenta ciò che è, lasciando ciò che non è fuori del campo della sperimentazione possibile: i buchi neri, oppure i numeri razionali, sono finzioni platoniche, sono elementi introdotti nel discorso, che però non hanno nessun peso ontologico, nessuna realtà ontologica.
- ii) Là dove invece esiste una vera e propria ontologia del nulla, esiste come trasgressione dell'interdetto parmenideo. Questa ontologia del nulla la possiamo ricostruire attraverso alcune tracce: il nulla è il grande rimosso della storia della filosofia occidentale e quindi è chiaro che l'ontologia del nulla non può essere cercata che negli episodi marginali di questa storia. Ha lasciato soltanto delle tracce, non è stata elaborata una vera e propria ontologia del nulla o meontologia.
- (1) Ma le tracce sono rivelative e ci fanno incontrare autori - che magari non interpreteremmo in questa chiave, ma che in questa chiave vanno interpretati - come Plotino, il quale sostiene che il nulla è al di là dell'essere, anzi ne è il fondamento, il non essere è il fondamento dell'essere e dunque converte l'essere nella libertà.
 - (2) Troveremo questa stessa idea nei mistici, che arrivano a identificare Dio con il nulla
 - (3) e troveremo quest'idea nei romantici, i quali cercheranno di elaborare una vera e propria ontologia della libertà, cioè una concezione dell'essere come libertà piuttosto che come necessità, su base estetica. Perché su base estetica? Perché appunto l'arte ci permette di sperimentare il paradosso dei paradossi, il paradosso per cui l'essere, la verità dell'essere è, ma è sempre altra da sé. Le opere d'arte di che cosa parlano, se non della verità dell'essere? Questa verità dell'essere è sempre altra da sé, è addirittura contraddittoria rispetto a se stessa. Le opere ci parlano di questa contraddittorietà, ci presentano visioni del mondo antitetiche e tuttavia entrambe, nella loro antiteticità, espressive del vero, espressive del senso dell'essere. Dunque Plotino, la mistica, i romantici, insomma l'estetica, si situano nella prospettiva di una ontologia della libertà.
- iii) Nulla, libertà, Dio: in questa nuova prospettiva questi tre termini sono in relazione. Partiamo innanzi tutto dal primo binomio. Quello tra libertà e nulla. Che cos'è questa ontologia del nulla, che è anche poi ontologia della libertà? Ontologia della libertà e ontologia del nulla sono strettamente collegate. Solo là dove il nulla è il fondamento dell'essere, cioè solo là dove l'essere è pensato come non governato dalla necessità, non predeterminato, non preceduto da qualche cosa che lo determini, quindi non fondato se non sul nulla, solo laddove abbiamo a che fare con un'ontologia del nulla, l'essere si converte nella libertà stessa. Per capire questo punto, ci può aiutare un confronto fra due filosofi che sembrano appartenere allo stesso ambito di pensiero, ma, di fatto, pervengono a prospettive molto lontane, se non addirittura antitetiche. Mi riferisco a Heidegger, da una parte, e a Sartre, dall'altra, i quali hanno avuto il grande merito di reintrodurre nel cuore del dibattito filosofico il problema del nulla, e lo hanno fatto in modo molto diverso.
- (1) Mi limiterò a una descrizione schematica: Heidegger muove dal nulla, e cioè dal fatto che il nulla è questa sorta di evidenza primaria, di esperienza primaria che noi facciamo - "la chiara notte del nulla", la chiama - nella quale la nostra vita si rivela per quello che è, destinata al nulla, segnata dalla nullità e dalla negatività. Ogni nostro progetto, il nostro stesso essere, sono legati, provengono, non si lasciano comprendere, se non a partire dal nulla. In Heidegger, il nulla come evidenza primaria converte l'essere nella libertà, appunto perché l'essere, essendo fondato sul nulla, non ha nulla se non il nulla stesso che lo determini, che lo costringa a essere, che lo faccia essere quello che è. In quanto fondato sul nulla, in quanto fondato su questa evidenza primaria, l'essere infine si rivela, ed è questo che propriamente

- “la chiara notte del nulla” rivela come la libertà. Dunque Heidegger parte dal nulla e il nulla gli permette di convertire l'essere nella libertà.
- (2) Sartre, al contrario, parte dalla libertà. L'evidenza primaria è la libertà: l'esperienza che noi anzitutto facciamo è quella di essere liberi. Ma in realtà noi - fa osservare Sartre - siamo tutt'altro che liberi, perché nasciamo non avendolo chiesto; abbiamo un corpo, questo corpo è il limite della nostra esistenza, anzi è la nostra stessa esistenza come predeterminata. E tuttavia - dice Sartre - noi siamo pur sempre liberi anche nei confronti del nostro corpo. Se lo abbiamo è perché l'abbiamo voluto, tant'è vero che possiamo non volerlo o possiamo negarlo. Esiste pur sempre il suicidio. Dunque anche nella determinazione più ferrea, quella che fa sì che io sono quello che sono - sono nato qui, anziché là, sono fatto così anziché in un altro modo - anche nella determinazione più ferrea, la radice è la libertà. Dunque la libertà è l'esperienza primaria. Ma se la libertà è l'esperienza primaria, la libertà converte l'essere nel nulla, perché qualsiasi cosa io faccio è giustificata, è giustificata da me, cioè da nessuno, cioè dal nulla. Il nulla è l'esito: dunque che io - come dice in una frase celebre con cui si chiude L'essere e il nulla - che io guidi degli eserciti, trasformi gli Stati, persegua degli ideali sublimi o mi ubriachi in solitudine è la stessa cosa. È la stessa cosa, appunto perché la libertà converte l'essere nel nulla, la libertà è la radice fondamentalmente arbitraria dell'essere. Dunque l'essere, qualsiasi cosa alla fine viene al mondo, finisce con l'essere uguale a qualsiasi altra cosa.
- (3) Ecco un doppio schema, uno schema diverso, due forme possibili di ontologia del nulla: in Heidegger il nulla, come evidenza primaria, converte l'essere nella libertà; in Sartre la libertà, come evidenza primaria, converte l'essere nel nulla. Una vera e propria ontologia della libertà su che basi può nascere? Su basi, appunto, heideggeriane, perché abbiamo visto Heidegger parte dall'ontologia del nulla e arriva a un'ontologia della libertà, laddove invece in Sartre abbiamo il movimento contrario, e dunque l'approdo è l'ontologia del nulla.
- iv) L'altra relazione, quella tra Dio e il nulla. Il nulla, la negazione, si situa non solo all'interno dell'esperienza cristiana - l'esperienza che Dio è morto, è assente, che non salva - ma concerne la stessa vita divina. Il nulla insidia la stessa divinità, è una minaccia che attraversa Dio, il Dio impassibile della vecchia metafisica.
- (1) La tradizione metafisica ha allontanato lo spettro del nulla da Dio, ma - come abbiamo visto - c'è un'altra tradizione, la tradizione mistica, e anche la tradizione estetica, che hanno invece reintrodotta il nulla in Dio. La tradizione mistica. Qui si potrebbe ricordare l'idea cabalistica dello Tzimtzum, cioè del nesso che lega Dio e la creazione. Tzimtzum significa il ritrarsi di Dio. Dio crea ritraendosi, lasciando essere il mondo. Ma questa parola della mistica ebraica è la stessa parola che aveva usato Plotino, padre della mistica cristiana - lui che cristiano non era. Il poietés, il Demiurgo - in altri termini Dio - crea il mondo lasciandolo essere. E dunque avevano ragione i cabalisti a dire che questo lasciar essere - ma questo lasciar essere vuol dire lasciarlo essere nella sua libertà, quindi liberamente lasciarlo essere nella sua libertà - questo gesto è possibile solo attraverso un ritrarsi, un venir meno a se stesso, in qualche modo un venire a patti con la stessa negazione di sé e dunque un venire a patti con il nulla.
- (2) Ancora più radicali dei cabalisti e di Plotino - paradossalmente più radicali - sono stati certi teologi, uno in particolare, Bovillo, il quale ha espresso questo rapporto di Dio con il nulla in un modo felicissimo. Bovillo è un teologo vissuto nel Cinquecento e che ha scritto un libro, Liber de nihilo (Libretto sul nulla), che merita di essere ripreso. In esso Bovillo si chiede: se qualcuno ci salva dal nulla, chi può mai essere questo qualcuno se non Dio? Noi sappiamo di dover morire, sappiamo che la nostra vita è destinata a finire, a tramontare. Se mai qualcuno ci salverà dall'al di là di questo nostro tramonto, di questo nostro naufragio, chi se non Dio? Già - ma continuava Bovillo, che fin qui sosteneva tesi pienamente ortodosse - se è vero che Dio e nessun altro, che Dio ci può salvare dal nulla, è anche vero che il nulla salva Dio da se stesso. Cosa vuol dire che il nulla salva Dio da se stesso? Che se in Dio non ci fosse il nulla, se Dio non avesse la possibilità di lasciar essere il mondo, dunque di consegnarsi al nulla, di autolimitarsi, di venire a patto con il nulla, Dio sarebbe quell'essere perfettissimo che è quanto di più antidivino ci sia. Dio sarebbe questa realtà tutta piena, questo essere dominato dalla necessità, che è tutto meno che Dio, a ben vedere. Dunque Dio è salvato da Dio stesso, Dio è salvato dal nulla che gli permette di abbandonarsi alle cose, di consegnarsi al divenire, di ritrarsi in una sua inaccessibile identità. Questo doppio movimento di Dio che si abbandona al divenire, di Dio che si ritrae in un suo mistero impenetrabile, è pensabile solo in rapporto al nulla.

- (3) Dunque Dio non garantito, ma in qualche modo minacciato dal nulla. Di Dio tutto si può dire meno che sia il principio, l'essere che ha una sorta di onnipotenza che lo fa identico alla necessità, l'essere che governa la realtà tutta intera, il padrone. Il pensiero tragico non pensa Dio in questo modo. Il pensiero tragico pensa a Dio come libertà, come colui che consegna il mondo all'uomo, rimettendosi e rimettendo il mondo totalmente nelle mani dell'uomo. Dio, proprio perché è libertà, perché originariamente non è il principio assoluto che domina il mondo secondo necessità, può consegnarsi liberamente alla propria passione e morte, può consegnarsi liberamente al nulla, alla potenza della negazione.
- (4) Il vero equivoco allora è quello che continua a pensare il Dio del pensiero tragico come il Dio metafisico, e per questo può definirlo "l'ultimo grande equivoco metafisico" e vedere in esso un residuo dell'immagine naturalistica, minacciosa del Dio della vecchia metafisica. Ma il Dio metafisico è l'esatto contrario del Dio del pensiero tragico: è il Dio secondo necessità, il Dio fondato, il Dio principio di ragione. Invece il Dio del pensiero tragico è il Dio secondo libertà, infondato, talmente infondato da consegnarsi al nulla e da rimettere la sua creazione all'uomo, che ne dispone totalmente al punto da farsene totalmente responsabile.

UN DIO PREGATO

Tutta la scolastica, e non solo, forse tutti i pensatori credenti, forse tutti i credenti in quanto necessariamente pensano la propria fede, sono impegnati a mostrare come tra ragione e fede sia possibile un accordo che non sia di tolleranza reciproca ma di integrazione reciproca. Uno dei risultati di questo impegno, forse non il più decisivo, sono state le diverse dimostrazioni dell'esistenza di Dio che nella storia del pensiero filosofico si sono messe in evidenza.

Resta il problema se effettivamente si possa dimostrare Dio senza presupporlo (del resto, ed è un problema che risale già a Platone, come posso cercare ciò che non conosco? Come posso dimostrare ciò che non so?); il problema, quindi, se le dimostrazioni non servano solo a chi già crede.

Accettando che di Dio si possa parlare, che Dio si possa cercare di dimostrarlo solo già avendo una qualche fede in lui, tra le varie prove o vie o dimostrazioni, ne prendiamo in considerazione due non tanto perché le riteniamo più significative e importanti quanto perché è chiaro e affermato il clima di preghiera in cui queste dimostrazioni avvengono.

Anselmo e la prova ontologica⁸¹.

1) Necessità di una purificazione interiore e di un forte impegno personale⁸²

Orsù, omuncolo, fuggi per un poco le tue preoccupazioni, sottrai un poco ai tuoi tumultuosi pensieri. Liberati ora dalle pesanti cure, e lascia da parte le tue laboriose distrazioni. Dedicati un pochino a Dio e riposati in Lui. "Entra nella stanza" del tuo spirito, cacciane fuori tutto all'infuori di Dio e di ciò che ti aiuta a cercarlo, e, "dopo aver chiuso l'uscio", cerca Lui. Di' ora, o mio cuore, tutto intero, di' a Dio: "Io cerco il tuo volto, ricerco il tuo volto, o Signore" (Ps., 26, 8).

- a) Di fronte alla realtà non è univoco l'atteggiamento che assumiamo, quindi non è nemmeno univoca la valutazione che gli stessi filosofi ne danno:
 - i) È possibile vedere nella realtà un dato positivo; un dato che in qualche modo porta il segno del creatore; quindi un dato da cui partire per poter arrivare a Dio. E questa impostazione troverebbe sostegno e conferma anche in Paolo nella lettera ai Romani e, prima ancora, nel libro della Sapienza⁸³. Del resto questa impostazione troverebbe una sua giustificazione anche metafisica per il fatto che l'effetto deve in qualche modo contenere qualcosa della causa. Questa è la via, per esempio, seguita da Tommaso. Questo presuppone che se noi abbiamo uno sguardo libero da ogni mania di dominio e di utilità, contemplativo sulla realtà, possiamo arrivare, a partire da essa, a Dio.
 - ii) È possibile, però, anche accentuare la dimensione di precarietà, di contingenza della realtà. E a partire da questa radicale contingenza, valutare negativamente l'atteggiamento dell'uomo che si radica sulla realtà cadendo nella dispersione di se stesso. Dispensiva la realtà, l'uomo che si identifica con essa non può non essere lui stesso dispersivo e disperdersi. Questo è l'atteggiamento assunto in queste pagine da Anselmo. Per questo motivo l'uomo, se vuole arrivare a Dio, deve liberarsi dalla relazione all'esteriorità, deve rientrare in se stesso. Nella propria intimità trova Dio. È la linea seguita dallo stesso Agostino.
- b) Lo stesso doppio atteggiamento (e non potrebbe essere diversamente dato che l'uomo è parte della realtà) è possibile riscontrare nella valutazione che si dà dell'interiorità.
 - i) Un atteggiamento che valorizza l'uomo come immagine e somiglianza di Dio; immagine e somiglianza che si manifesterebbero proprio nell'interiorità della libertà, del pensiero, della creatività; e di qui una visione ottimistica dell'uomo.
 - ii) Un atteggiamento che privilegia, comunque, la povertà dell'uomo, il suo essere peccatore, il suo farsi volentieri distrarre dall'unico vero Bene. Ed è l'atteggiamento assunto qui da Anselmo (cfr. l'uomo che è solo omuncolo). Per cui rientrando nell'interiorità è necessario liberare questa interiorità da preoccupazioni, pensieri, soprattutto passioni che rischiano di rendere inefficace questo rapporto con la propria interiorità.
- c) La realtà esterna corre il pericolo di essere occasione di dispersione. Per evitare la stessa dispersione e, quindi, non centrare l'essenzialità del problema dovremmo liberarci dalle preoccupazioni concrete,

⁸¹ Cfr. Grande Antologia Filosofica, Marzorati, Milano, 1966, vol. IV, pagg. 691, 693-694

⁸² Proslogion, 1

⁸³ Romani 1, 18 ss.; Sapienza 13

dai pensieri e soprattutto dalle passioni. Ma se questa è la condizione per arrivare a Dio non è che dobbiamo astrarre dalla concretezza dell'uomo? E se astraiano dalla concretezza che cosa potrebbe dire Dio alla vita del singolo individuo? Potrebbe, però, essere che il clima di preghiera in cui avviene la dimostrazione sia proprio la condizione per salvaguardare la concretezza dell'uomo con tutte le sue preoccupazioni, i suoi sentimenti, le sue speranze. L'uomo che prega è l'uomo povero, l'uomo che è in relazione, l'uomo che spera, che ha fiducia....

- d) *Sottrai un poco ai tuoi tumultuosi pensieri. Liberati ora dalle pesanti cure, e lascia da parte le tue laboriose distrazioni.* Non è difficile trovare in queste parole un rinvio a quello che affermerà Heidegger a proposito del nostro essere nel mondo e della possibilità, o meno, che abbiamo di conoscere l'Essere. Il nostro esistere è caratterizzato
- i) Innanzitutto dalla *deiezione* che è la caratteristica essenziale dell'esistenza inautentica consistente nel ridursi a livello di cose (non si tratta qui di operare una valutazione morale, quanto di vedere quali siano le reali condizioni di vita dell'uomo). Questa dispersione sarà caratterizzata dalla chiacchiera ('si dice...'), dalla curiosità (interesse sempre e solo superficiale per tutto) e dall'equivoco. In questa situazione (che spesso sembra quella della nostra cultura e della nostra società) ci riterremo in grado di parlare con competenza di tutto, senza accorgerci che, di fatto, non parliamo di niente. Crederemo di avere un nostro pensiero senza vedere che non riusciamo a pensare.
 - ii) Dalla *cura* (può essere sia autentica che inautentica) come sintesi degli esistenziali (le strutture determinanti l'esistenza); la cura è determinata
 - (1) dalla fatticità e cioè dall'essere gettato in una situazione determinata che non dipende da me; di fatto questa fatticità viene a coincidere con il passato
 - (2) dalla bisognosità: il nostro essere è limitato e per questo ci si prende cura delle cose per soddisfare i nostri bisogni; e questo coincide con il presente
 - (3) dal progetto: caratteristica fondamentale della nostra esistenza (ek – sistere) che consiste nel realizzare possibilità che sono sempre finite, condizionate dall'essere gettato; questo progetto coincide con il futuro.
 - iii) Se questa è la nostra esistenza, l'invito di Anselmo "*Liberati ora dalle pesanti cure*" sembrerebbe un invito inattuabile e, tutto sommato, insensato. Forse, sulla linea di Heidegger, non si tratta tanto di lasciar perdere ogni cura, ma solo quella cura che non fa altro che disperderci a livello della realtà. Quindi si tratterebbe di vivere il proprio tempo come essere – per – la – morte. Allora, non si tratterebbe tanto di 'sospendere' la vita e la sua concretezza (impresa impossibile) quanto di essenzializzare la propria vita. Questa essenzializzazione è condizione di qualunque pensiero significativo; quindi anche di ogni possibile pensiero su Dio. E in questo senso, allora, l'invito di Anselmo potrebbe essere valido anche per chi sceglie la via dell'esperienza come punto di partenza per incontrare Dio.

2) Credo ut intelligam⁸⁴

E ora tu, Signore Dio mio, insegna al mio cuore dove e come possa cercarti, dove e come possa trovarti. Signore, se non sei qui, dove potrei trovarti assente? E se sei dovunque, perché non ti vedo presente? Ma certo tu abiti una luce inaccessibile. E dov'è la luce inaccessibile? O come mi avvicinerò a una tale luce? O chi mi condurrà e mi introdurrà in essa, affinché in essa io ti veda? E poi, in base a quali tracce, a quale immagine ti cercherò? Non ti ho mai visto, o Signore Dio mio, non conosco il tuo volto. Che farò, altissimo Signore, che farà questo esule lontano? Che farà il tuo servo ansioso del tuo amore e gettato lontano dal tuo volto? Anela di vederti, e troppo è lontano dal tuo volto. Anela di vederti, e il luogo dove abiti gli è inaccessibile. Brama di trovarti, e non conosce dove tu stia. Si sforza di cercarti, e ignora il tuo volto. Signore, tu sei il mio Dio e il mio Signore, e non ti ho mai visto. Tu mi hai creato e ricreato, e mi hai dato tutto quel che ho di bene, e non ti conosco ancora. Infine, sono fatto per conoscerti, e non feci ancora ciò per cui sono fatto.

Riconosco, o Signore, e te ne ringrazio, che hai creato in me questa tua immagine, affinché, memore, ti pensi e ti ami. Ma l'immagine è così cancellata dall'attrito dei vizi, è così offuscata dal fumo dei peccati, che non può fare ciò che dovrebbe, se tu non la rinnovi e la riformi. Non tento, o Signore, di penetrare la tua profondità poiché in nessun modo posso metterle a pari il mio intelletto; ma desidero comprendere in qualche modo la tua verità, che il mio cuore crede ed ama. Non cerco infatti di comprendere per credere, ma credo per comprendere. Poiché credo anche questo: che "se non avrò creduto non potrò comprendere" (Is., 7, 9).

⁸⁴ Proslogion, 1

- a) Anselmo si rivolge a un Dio già creduto, tanto che la sua ricerca diventa, si struttura come invocazione.
- i) Che senso cercare un Dio già creduto? Ciò vuol dire *presupporre* in partenza l'esistenza, cioè dar per scontata la direzione della prova.
 - ii) La fede è atto insieme di volontà e di intelligenza. Per questo la fede ha sempre bisogno sia di confermarsi sia di chiarificarsi.
 - iii) E il chiarirsi della fede è responsabilità verso se stessi e verso gli altri. È solo questa chiarificazione basata sull'intelligenza che permette di tradurre in parole e di rendere comunicabile la fede. È solo nel *logos* che la fede diventa un fatto umano se è vero che l'uomo è caratterizzato per il *logos*. È solo nel *logos* che è possibile il confronto, il dialogo con l'altro uomo. E qui la necessità della chiarificazione diventerebbe necessità del credere assieme ad altri a cui comunicare quello che della fede si riesce a comprendere.
 - iv) Le formule celebri che esprimono tale atteggiamento, già presenti anche in S. Agostino, del resto, sono: *fides quaerens intellectum* e *intellectus quaerens fidem* (o anche *intelligo ut credam* e *credo ut intelligam*). Da un lato cioè la fede cerca l'intelligenza, non può non rendere ragione di ciò che crede, non può non cercare nella ragione una conferma di sé; dall'altro la ragione ha bisogno della fede per poter capire fino in fondo, e senza la fede la realtà resterebbe per la ragione un ultimo enigma al limite dell'assurdo.
- b) È un Dio presente ma allo stesso tempo assente, che si nasconde (e questa è anche la caratteristica del Dio biblico). Di qui la fatica e l'inesauribilità della ricerca.
- c) La ricerca parte dal cuore, dalla profondità del cuore; e qui torna in mente il Dio *intimior intimo meo, superior summo meo – Tu, o Signore, sei più intimo del mio intimo stesso, e Tu sei più alto della sommità di me stesso*⁸⁵. Pascal d'altra parte afferma: *“Non mi cercheresti se non Mi avessi già trovato”* e S. Agostino gli fa eco: *“Signore ci hai fatto per Te e il nostro cuore è inquieto finché non riposa in Te”*. E torna il problema di come arrivare a questa interiorità misteriosa.
- d) Se la ricerca parte dal cuore non potrà non essere una ricerca connotata anche emotivamente. La ricerca di Dio non è frutto di freddo ed astratto ragionamento; è ricerca carica di desiderio, carica di apprensione. È ricerca animata dall'amore, un amore radicale proprio perché si tratta del Bene: *Che farà il tuo servo ansioso del tuo amore e gettato lontano dal tuo volto? Anela di vederti, Brama di trovarti, Si sforza di cercarti...* Del resto non potrebbe non essere così dato che nella ricerca è in gioco, in qualche modo, il senso stesso della nostra esistenza.
- e) Questa ricerca dovrebbe approdare a una luce inaccessibile. E qui è il potenziale fallimento della ricerca stessa. Non si può trovare quello che è inaccessibile; oppure quello che si trova, proprio perché reso accessibile, non potrà essere la luce inaccessibile. Potremo anche trovare, ma quello che troveremo non è Dio. Potrebbe essere una sua indicazione o, e sarebbe tragico, potremmo trovare un idolo. Forse, quello che è importante è cercare nella consapevolezza che quello che troveremo non è Dio, in modo che la ricerca sia ricerca costante. ... *in base a quali tracce, a quale immagine ti cercherò?* Siamo sempre e solo sulle tracce di Dio. *Non tento, o Signore, di penetrare la tua profondità poiché in nessun modo posso metterle a pari il mio intelletto.*

3) La prova ontologica⁸⁶

- a) *Dunque, o Signore, che dà l'intelligenza della fede, concedimi di capire, per quanto sai che possa giovarmi, che tu esisti, come crediamo, e sei quello che crediamo. Ora crediamo che tu sia qualche cosa di cui nulla può pensarsi più grande. O che forse non esiste una tale natura, poiché “lo stolto disse in cuor suo: Dio non esiste”? (Ps., 13, 1 e 52, 1). Ma certo, quel medesimo stolto, quando sente ciò che io dico, e cioè la frase “qualcosa di cui nulla può pensarsi più grande”, capisce quello che ode; e ciò che egli capisce è nel suo intelletto, anche se egli non intende che quella cosa esista. Altro infatti è che una cosa sia nell'intelletto, altro intendere che la cosa sia. Infatti, quando il pittore si rappresenta ciò che dovrà dipingere, ha nell'intelletto l'opera sua, ma non intende ancora che esista quell'opera che egli non ha ancor fatto. Quando invece l'ha già dipinta, non solo l'ha nell'intelletto, ma intende che l'opera fatta esista. Anche lo stolto, dunque, deve convincersi che vi è almeno nell'intelletto una cosa della quale nulla può pensarsi più grande, poiché egli capisce questa frase quando la ode, e tutto ciò che si capisce è nell'intelletto.*
- b) *Ma, certamente, ciò di cui non si può pensare il maggiore non può esistere solo nell'intelletto. Infatti, se esistesse solo nell'intelletto, si potrebbe pensare che esistesse anche nella realtà, e questo sarebbe più grande. Se dunque ciò di cui non si può pensare il maggiore esiste solo nell'intelletto, ciò di*

⁸⁵ Cf. *Confess.* 3, 6, 11

⁸⁶ *Proslogion*, 2-3

cui non si può pensare il maggiore è ciò di cui si può pensare il maggiore. Il che è contraddittorio. Esiste dunque senza dubbio qualche cosa di cui non si può pensare il maggiore e nell'intelletto e nella realtà.

- c) *E questo ente esiste in modo così vero che non può neppure essere pensato non esistente. Infatti si può pensare che esista qualche cosa che non può essere pensato non esistente; e questo è maggiore di ciò che può essere pensato non esistente. Perciò, se ciò di cui non si può pensare il maggiore può essere pensato non esistente, esso non sarà più ciò di cui non si può pensare il maggiore, il che è contraddittorio. Dunque ciò di cui non si può pensare il maggiore esiste in modo così vero, che non può neppure essere pensato non esistente.*
- d) *E questo sei tu, o Signore Dio nostro. Così dunque Tu sei, Signore e Dio mio, tale che non si può nemmeno pensare che Tu non esista. Se infatti una mente potesse pensare qualcosa di migliore di Te, allora la creatura sarebbe superiore al Creatore e lo giudicherebbe, il che è assurdo. Infatti di qualunque altra cosa all'infuori di Te si può pensare che non esista. Tu solo fra tutti dunque esisti nel modo più verace e fra tutti possiedi l'essere in modo massimo, poiché qualsiasi altra cosa esistente non esiste in maniera altrettanto verace, cioè ha meno essere di te. Ma allora perché l'insipiente disse nel suo cuore "Dio non esiste"? quando è evidente che Tu esisti più che tutte le altre cose? Ma appunto perché è stolto e insipiente! Ma vediamo come in cuor suo l'insipiente abbia potuto dir ciò che non si può nemmeno pensare. Una cosa può essere pensata in due modi: o quando si pensa una parola che la significa; o quando si pensa la stessa cosa che è significata. Ora stando alla parola si può pensare che Dio non esista, ma stando alla cosa ciò è impossibile. E tuttavia come poté l'insipiente in cuor suo dire ciò che non si può nemmeno pensare se dire nel cuore e pensare sono la stessa cosa? Se è vero che lo disse in cuore, infatti, è vero anche che lo pensò. Allora, poiché non poté pensarlo, non lo disse neanche in cuor suo. Nondimeno una cosa si può dire o pensare nel cuore non in un modo soltanto. Un modo infatti è quello di pensare una cosa pensando solo la parola che la indica, un altro modo è quello di pensare intendendo ciò che la cosa è. Nel primo modo si può pensare che Dio non esista, nel secondo modo proprio no. Nessuno infatti che intenda cosa sono il fuoco e l'acqua può pensare che il fuoco sia l'acqua e viceversa; in un certo modo si può pensarlo, ma solo con le parole. Parimenti nessuno che intenda ciò che è Dio può pensare che Dio non esista, anche se pronuncia nel suo cuore queste parole senza un vero significato o con un significato improprio. Infatti Dio è ciò di cui nulla si può pensare di maggiore. Chi intende ciò intende anche che Egli è tale da non potersi asserire che non esista nemmeno nel pensiero. Chi dunque intende come è Dio non può pensare che non esista. O buon Signore grazie, perché per Tuo dono ciò che prima credetti ora anche lo intendo, in grazie della Tua illuminazione. Se ora infatti non volessi credere che Tu esisti non potrei fare a meno di pensarlo (che Tu esisti).*
- i) *Dio è qualche cosa di cui nulla può pensarsi più grande. Significa che di fronte a Dio ci troviamo come di fronte al limite estremo del nostro pensiero; in ultima analisi di fronte all'inconoscibile. Questo perché di qualunque altra cosa all'infuori di Te si può pensare che non esista. Tu solo fra tutti dunque esisti nel modo più verace e fra tutti possiedi l'essere in modo massimo, poiché qualsiasi altra cosa esistente non esiste in maniera altrettanto verace, cioè ha meno essere di te. Il nostro pensiero, comunque, è pensiero del finito ed è esso stesso finito. Per questo non può che pensare l'essere se non in relazione al non essere. Dio è assolutamente al di fuori di questa relazione. Per questo non potrà essere determinato dal pensiero. E per questo stesso motivo Dio è per noi inconoscibile: tutto quello che pensiamo di lui è sempre legato alla finitezza, alla negazione, quindi è sempre e solo un pensiero parziale, da negare. Di fronte a Dio ci troviamo come di fronte al mistico di Wittgenstein, ciò di fronte a cui vale solo il silenzio.*
- ii) *Infatti nella "prova" anselmiana l'"essere" può esser detto di Dio secondo un senso che ne esprime, alla fine, la radicale dissomiglianza dalla creatura. Ciò che è "oltre" ogni capacità di pensiero, è necessariamente anche sovra-essenziale. L'analogia che sembra affermarsi nella sua forma propria nella "prima parte" della "prova" (dove l'"essere" è l'essere sommo che il cogito tuttavia comprende), "esplode" nella seconda: Tu esisti più che tutte le altre cose. L'analogia "si apre" al propriamente indicibile e incatturabile. Senza però spezzarsi: poiché l'estrema dissomiglianza è presente nell'affermazione del limite invalicabile del dire. Ma, allora, tutto ciò che è dicibile del Sovra-essenziale ("maius quam cogitari possit") risulterà veramente congetturale, ignoranza che ricerca, veramente tale e veramente dotta. Così si articola la grande arcata che connette Anselmo al Cusano.*
- iii) *"È la ragione stessa a dirmi che Tu sei troppo al di là delle sue forze. E tuttavia questa comprensione debole e confusa è un qualche riflesso di Te, e Tu me la concedi anche se sai che non la merito, solo perché ne possa godere. E proprio perché essa è debole e confusa io posso continuare a cercare e a pregare; forse domani mi concederai qualcos'altro, qualcosa di più. Manter-*

rai viva la mia mente ancora un altro giorno, e vivo anche il mio corpo, poiché anch'esso ha bisogno di questo cibo più di qualsiasi altro: ha bisogno di tensione, di incoraggiamento, di speranza"⁸⁷.

B. Pascal

Un evento molto importante nella sua vita, che poi influenzerà tutto il suo pensiero successivo, fu la cosiddetta seconda conversione, incentrata nella "Nuit de feu" del 23 novembre 1654, e testimoniata dal Memoriale, un foglio che Pascal portava cucito nei suoi abiti, e che riportiamo qui di seguito

Il Memoriale

*L'anno di grazia 1654,
Lunedì, 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.*

(Il fuoco fa riferimento a Dio: cfr. Esodo 3,6, il Sinai, Pentecoste. Molto probabilmente ci troviamo di fronte a una esperienza mistica. La novità non sta tanto nel conoscere Dio, che già conosce, quanto nell'esserne conquistati, nell'incontro personale.)

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

(Dio non è un'idea per quanto chiara. Dio è persona che si manifesta e si incontra nella relazione personale. È persona e incontra persone nella loro concretezza. In questo incontro interpella, chiama. Proprio perché Dio è persona, relazione con il singolo, con Abramo... non possiamo ridurre Dio a concetti. Di Lui si può parlare solo dopo che Lui ci ha parlato, solo dopo che si è realizzato l'incontro. E l'incontro non è determinato da caratteri, da leggi generali, ma è sempre e solo un incontro personale. Per questo Dio non è un assoluto impersonale come quello dei filosofi, ma una presenza che agisce, che parla, che incontra. Questo non significa che Pascal disprezzi la visione della filosofia che interpreta Dio come Assoluto, incondizionato, libero. Anche lui è filosofo, è sapiente, in continuità con la tradizione occidentale. Solo che non è su questo Assoluto che si può giocare la propria esistenza. Però solo chi si è impegnato nella ricerca anche filosofica, chi affronta la fatica del concetto e, insieme, la povertà del concetto, può arrivare a vedere come il Dio di Abramo non sia quello dei filosofi. Non si tratta di abbandonare la filosofia, quanto di comprendere come i suoi concetti non siano in grado di accogliere la ricchezza che viene dall'incontro personale con Dio. Il problema è che si passa immediatamente al Dio di Abramo senza sapere cosa sia il Dio dei filosofi; quindi si rischia di perdere anche il Dio di Abramo).

Certezza, Certezza. Sentimento. Gioia. Pace.

(La conoscenza di Dio, frutto di un incontro personale, porta alla certezza, alla gioia, alla pace; porta alla valorizzazione dello stesso sentimento. Quindi abbiamo un incontro che coinvolge tutto l'uomo nella sua concretezza. E questo in polemica con le idee chiare e distinte di Cartesio, che possono essere tali proprio nella misura in cui escludono ogni sentimento. Solo che un Dio fondato su queste idee non potrà mai incontrare tutto l'uomo e non potrà mai essere salvezza di tutto l'uomo. Certezza, sentimento, gioia, pace Pascal li aveva cercati; li aveva cercati con la filosofia, con il sapere, ma non li aveva trovati; solo nell'incontro personale è possibile tutto questo).

Dio di Gesù Cristo.

(E anche qui la filosofia entra in crisi. Dio è il Dio di Gesù, vissuto storicamente, in un preciso momento e in un determinato contesto. E tutto questo non può essere ridotto a concetto. E qui nasce anche il problema Lessing: come può un fatto storico stare a fondamento di una verità universale?)

Deum meum et Deum vestrum.

(Cfr. Giov. 20, 17: Cristo alla Maddalena: è il Risorto che unisce a Dio; quindi solo la fede è la via di accesso al vero Dio.)

⁸⁷ BENCIVENGA E., Dio in gioco. Logica e sovversione in Anselmo d'Aosta, Bollati Boringhieri, Torino 2006, 123

"Il tuo Dio sarà il mio Dio".

Oblio del mondo e di tutto, fuorché di Dio.

(Anche qui c'è una polemica nemmeno tanto velata con la filosofia di Cartesio. In Cartesio Dio serviva per giustificare la nostra conoscenza e il mondo; di fatto erano questi gli interessi di Cartesio, non tanto Dio. In Cartesio, quel Dio che garantisce la certezza dell'ordine del nostro pensiero è un dio immanente all'ordine del nostro pensiero, nient'altro che un presupposto e un fondamento del pensiero, qualcosa che è richiesto dalla completezza del nostro pensare. L'esperienza cartesiana non è esperienza di Dio, è semmai che io penso; ciò che si dà è il fatto del pensiero e il fatto del pensiero richiede, immanente in sé, l'esistenza di dio. È un radicale immanentismo, spogliato di ogni oscuro velame platonico.

Qui, invece l'incontro personale con Dio fa sperimentare come Dio sia l'unico vero Bene; e quindi sia in grado di relativizzare tutto il resto. È questo che ci permette di essere liberi da tutto pur interessandoci di tutto. Pascal, anche dopo incontrato Dio, continua ad essere scenziato).

Lo si trova soltanto per le vie insegnate dal Vangelo.

Grandezza dell'anima umana.

(È solo grazie all'esperienza di Dio che noi sperimentiamo anche la nostra grandezza; il fatto che Dio, pur nella sua trascendenza, decida di diventare interlocutore dell'uomo, decida d'essere incontro con l'uomo, è il fondamento della dignità e della grandezza dell'uomo).

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

(Giov. 17, 25. Il mondo non ti ha conosciuto: il problema è che il mondo crede di conoscere Dio. Nel caso concreto per Cartesio è possibile conoscere Dio. Solo che è presunzione ed è conoscenza del tutto inutile, come vedremo, alla vita dell'uomo. Ecco, allora, perché si tratta di abbandonare il mondo; non il mondo in genere, ma questo mondo che presume delle sue capacità e di fatto non può incontrare Dio)

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

Gioia, gioia, gioia, pianti di gioia.

(Tutto questo è espressione e valorizzazione del soggetto in tutta la sua concretezza, anche di sentimenti, di passioni. Non ci troviamo di fronte all'astrattezza e alla impersonalità del cogito cartesiano. Le idee chiare e distinte non possono che mortificare la concretezza dell'uomo. Questa mortificazione troverà massima espressione nel motto di Spinoza: nec ridere, nec lugere, neque detestari, sed intelligere).

Mi sono separato da lui.

Dereliquerunt me fontes aquae vivae.

(Ger. 2,13. Qui Pascal si riferisce al periodo della vita precedente la conversione; periodo in cui era vissuto nel mondo. Anche Pascal, come Israele, aveva abbandonato Dio viva sorgente, per accontentarsi dell'acqua delle cisterne)

"Mio Dio, mi abbandonerai?".

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

(decisivo è conoscere, incontrare Dio; non tanto le idee innate, eterne, immutabili. L'eternità è Dio persona, non la ragione. Tutto il Memoriale è in questa costante tensione tra un pensiero astratto, ben radicato sui propri concetti, sulle proprie idee ma che ha poco a che fare con la vita dell'uomo, e la concretezza di un Dio che si sperimenta nella relazione, nell'incontro personale. Tensione che è poi tensione tra il Dio Assoluto e il Dio di 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.⁸⁸

⁸⁸ B. PASCAL, *Pensieri*, Paoline 1987, 96 – 97. Per un bel commento al Memoriale e per una presentazione complessiva del pensiero di Pascal: R. GUARDINI, *Pascal*, Morcelliana 1980. (Per la numerazione seguiamo quella della edizio-

- 1) La concezione stessa che Pascal ha di Dio é radicalmente diversa da quella dei pensatori del suo tempo: il suo Dio non é quello dei filosofi e degli scienziati, un puro e semplice garante dell' ordine nel mondo (il Dio cartesiano e aristotelico , per intenderci, la cui esistenza é dimostrabile razionalmente e la cui funzione consiste esclusivamente nel dare l' impulso iniziale al mondo); il Dio in cui crede Pascal é quello di Abramo, di Isacco, di Giacobbe. Il Dio di stampo aristotelico (il motore immobile), quello dei filosofi e degli scienziati é un Dio che serve esclusivamente per spiegare l'origine del mondo, ma che sul piano esistenziale é totalmente inutile: non é certo un Dio che si può pregare né, tanto meno, un Dio con cui si può parlare. E' il Dio in cui crederanno, nel periodo illuministico, i cosiddetti deisti, un Dio che rientra nei limiti della ragione e che non necessita di un atto di fede. Pascal non sente il bisogno di credere in un Dio del genere, e preferisce il Dio delle Scritture, un Dio-persona con cui si può parlare e a cui si possono rivolgere preghiere. Il Dio di Pascal agisce e credere in lui o meno mi cambia radicalmente il rapporto con il mondo e con la vita. Certo anche Pascal si cimenta nel dimostrare l'esistenza di Dio, ma il vero problema che lo assilla, più ancora che se Dio esista o no, é se valga la pena credere in Dio, quale atteggiamento debba assumere l'uomo per dimostrare l'esistenza di Dio. A lui più che sapere se Dio esista o meno, gli interessa sapere quale risvolto abbia sulla vita dell' uomo il crederci o il non crederci.
- 2) In merito a questa importante esperienza spirituale, si richiedono tre osservazioni:
- a) la «notte di fuoco» appartenne all'intimità di Pascal, che non ne fece confidenza con nessuno, nemmeno alla sorella Gilberte, e forse solo alla sorella monaca, Jacqueline; i familiari e i conoscenti restarono però colpiti dal cambiamento di Blaise, del quale non conoscevano la ragione;
 - b) il testo del Memoriale suona come un inno giubilante del mattino di Pasqua: «Certezza. Certezza, Sentimento, Gioia, Pace. Dio di Gesù Cristo. Deum meum et Deum vestrum. Il tuo Dio sarà il mio Dio». Pascal vi traspone la propria esperienza nei termini del mistero pasquale di Cristo, nel quale la resurrezione fa seguito alla passione e alla morte.
 - c) L'illuminazione rivela Dio presente laddove egli ha voluto nascondersi: nelle miserie e nelle angosce dell'uomo. Dio abbrevia e ricapitola nell'agonia di Cristo la storia di ogni singolo uomo in un'unica storia umana. Il costante richiamo all'agonia di Cristo assume il suo pieno significato quando l'illuminazione associa la nostra resurrezione alla sua resurrezione: «Gesù è solo sulla terra, non solo a soffrire e a condividere la sua agonia, ma a conoscerla: il cielo e Lui sono soli in questa conoscenza. Gesù sarà in agonia fino alla fine del mondo: non bisogna dormire fino a quel momento. Gesù nel mezzo di questo abbandono generale e dei suoi amici scelti per vegliare con lui, trovandoli addormentati, se ne affligge per il pericolo a cui si espongono, non Lui, ma loro stessi, e li avverte per la loro salvezza e per il loro bene con una tenerezza cordiale nonostante la loro ingratitudine»⁸⁹

Miseria e grandezza dell'uomo

346. Il pensiero fa la grandezza dell'uomo.

347. [...] Tutta la nostra dignità sta dunque nel pensiero. È in virtù di esso che dobbiamo elevarci, e non nello spazio e nella durata che non sapremmo riempire. Lavoriamo dunque a ben pensare: ecco il principio della morale.

397. L'uomo è grande poiché si riconosce miserabile. Un albero non si riconosce miserabile.

Si è quindi miserabili perché ci si riconosce miserabili: ma è essere grandi riconoscere che si è miserabili.

Tutta la grandezza dell'uomo sta nel pensiero; non è che una canna, l'uomo; estremamente fragile, povero. Ma sulla sua fragilità e povertà può ergersi grazie al pensiero⁹⁰.

ne Paoline, che segue l'edizione *Brunschwig*, mentre, per la traduzione, di norma seguiamo B. PASCAL, *Pensieri*, a cura di P. Serini, Einaudi, Torino, 1967).

⁸⁹ *Pensieri* 553, pp. 308 - 309

⁹⁰ «L'uomo non è che una canna, la più debole della natura; ma è una canna pensante. Non c'è bisogno che tutto l'universo s'armi per schiacciarlo: un vapore, una goccia d'acqua basta a ucciderlo. Ma, anche se l'universo lo schiacciasse, l'uomo sarebbe ancor più nobile di chi lo uccide, perché sa di morire e conosce la superiorità dell'universo su di lui; l'universo invece non ne sa niente. Tutta la nostra dignità consiste dunque nel pensiero. E' con questo che dobbiamo nobilitarci e non già con lo spazio e il tempo che potremmo riempire. Studiamoci dunque di pensare bene: questo è il principio della morale» (347).

È sulla conoscenza di se stesso che l'uomo dovrebbe concentrarsi; e invece si preoccupa maggiormente delle conoscenze esteriori.

67. La scienza delle cose esterne non mi consolerà dell'ignoranza della morale, nei tempi di afflizione; ma la scienza dei costumi mi consolerà sempre dell'ignoranza delle cose esterne."

144. "L'uomo ha anche meno studiosi della geometria. Ed è solo perché non si sa studiare l'uomo che si cerca il resto".

253. "Due eccessi: escludere la ragione; ammettere solo la ragione."

La ragione è abile, è indispensabile nella conoscenza scientifica, nella conoscenza della realtà. E in questo senso non ne possiamo prescindere. Non ne possiamo prescindere anche perché è solo la ragione che potrebbe dimostrare la futilità di tante nostre occupazioni, ricerche. Solo che, la ragione, sulle questioni essenziali, sulle questioni di senso, di valore non è in grado di pronunciarsi. Chi si pronuncia potrebbe essere il cuore.

Il cuore ha le sue ragioni

La ragione a cui fa riferimento Pascal è la ragione di Cartesio; la ragione filosofica. Una ragione che vorrebbe tutto fondare e tutto giustificare; anche Dio. È una ragione geometrica che si pretende autosufficiente. Il problema è che è proprio la concretezza della vita che ci fa comprendere come una ragione di questo tipo non sia sufficiente. L'esperienza ci fa comprendere come al di là di tutte le velleità della ragione l'uomo è "un essere pieno di errore" e che la via per arrivare alla verità non è solo quella della ragione, ma anche quella del cuore. Le ragioni del cuore sono uno degli argomenti più famosi della filosofia pascaliana. Generalmente si crede che con l'espressione ragioni del cuore Pascal faccia appello a un vago sentimentalismo. Da questa pagina si può invece comprendere che egli accenna piuttosto a un tipo di ragione indicato nella storia della filosofia fino dai tempi di Platone come "pensiero noetico" o "intuizione intellettuale". Esso si caratterizza per l'impegno personale e la passione per la Verità. Questo modo di concepire la ricerca filosofica è espresso, ad esempio, da Socrate nell'Apologia.

282. Noi conosciamo la Verità non soltanto con la ragione, ma anche con il cuore. In quest'ultimo modo conosciamo i principi primi; e invano il ragionamento, che non vi ha parte, cerca d'impugnare la certezza. I pirroniani, che non mirano ad altro, vi si adoperano inutilmente. Noi, pur essendo incapaci di darne giustificazione razionale, sappiamo di non sognare; e quell'incapacità serve solo a dimostrare la debolezza della nostra ragione, e non come essi pretendono, l'incertezza di tutte le nostre conoscenze. Infatti, la cognizione dei primi principi - come l'esistenza dello spazio, del tempo, del movimento, dei numeri -, è altrettanto salda di qualsiasi di quelle procurateci dal ragionamento. E su queste conoscenze del cuore e dell'istinto deve appoggiarsi la ragione, e fondarvi tutta la sua attività discorsiva. (Il cuore sente che lo spazio ha tre dimensioni e che i numeri sono infiniti; e la ragione poi dimostra che non ci sono due numeri quadrati l'uno dei quali sia doppio dell'altro. I principi si sentono, le proposizioni si dimostrano, e il tutto con certezza, sebbene per differenti vie). Ed è altrettanto inutile e ridicolo che la ragione domandi al cuore prove dei suoi primi principi, per darvi il proprio consenso, quanto sarebbe ridicolo che il cuore chiedesse alla ragione un sentimento di tutte le proposizioni che essa dimostra, per indursi ad accettarle.

Questa impotenza deve, dunque, servire solamente a umiliare la ragione, che vorrebbe tutto giudicare, e non a impugnare la nostra certezza, come se solo la ragione fosse capace d'istruirci. Piacesse a Dio, che, all'opposto, non ne avessimo mai bisogno e conoscessimo ogni cosa per istinto e per sentimento! Ma la natura ci ha ricusato un tal dono; essa, per contro, ci ha dato solo pochissime cognizioni di questa specie; tutte le altre si possono acquistare solo per mezzo del ragionamento.

Ecco perché coloro ai quali Dio ha dato la religione per sentimento del cuore sono ben fortunati e ben legittimamente persuasi. Ma a coloro che non l'hanno, noi possiamo darla solo per mezzo del ragionamento, in attesa che Dio la doni loro per sentimento del cuore: senza di che la fede è puramente umana, e inutile per la salvezza.

277. Il cuore ha le sue ragioni, che la ragione non conosce: lo si osserva in mille cose. Io sostengo che il cuore ama naturalmente l'Essere universale, e naturalmente se medesimo, secondo che si volge verso di lui o verso di sé; e che s'indurisce contro l'uno o contro l'altro per propria elezione. Voi avete respinto l'uno e conservato l'altro: amate forse voi stessi per ragione?

278. Il cuore e non la ragione sente Dio. E questa è la fede: Dio sensibile al cuore e non alla ragione.

280. Quanta distanza tra la nostra conoscenza di Dio e l'amarlo!

1) Innanzitutto la ragione non potrà mai essere autosufficiente. Proprio perché ragione limitata, non potrà mai pretendere di fondare tutto. Anche le scienze più sicure devono necessariamente presupporre alcuni

postulati dati per veri e non dimostrati. Questi postulati si impongono da sé, tanta è la loro evidenza, e vengono colti, appunto, dal cuore: *I principi si sentono, le proposizioni si dimostrano.*

- 2) A Dio si può arrivare anche con la ragione; solo che è un Dio a misura d'uomo e, quindi, non potrà mai essere un Dio che salva. Per incontrare il Dio che salva è necessario il cuore, il sentimento; questo si dà immediatamente ed è dono di Dio.
- 3) Proprio per questo il cuore non è solo sentimento, emotività; ma è 'spirito' che si fa amore (Eros), conoscenza. È la facoltà che coglie i valori, la facoltà che sa cogliere la bellezza e la bontà dell'Essere e, quindi, coglie l'Essere come valore (*Io sostengo che il cuore ama naturalmente l'Essere universale*); per questo è insieme conoscenza e amore; è cogliere e apprezzare il valore della realtà (cfr. Platone).
- 4) È solo questo cuore che sa cogliere l'unità degli aspetti contrastanti, sa cogliere la miseria e la grandezza dell'uomo; sa cogliere la grandezza di Dio e la sua misericordia. È il cuore che non sopprime il contrasto ma lo mantiene intatto nella sua integrità. Proprio per questo il pensiero non può ridursi a ragione: la ragione non può mantenere i contraddittori; procede sempre e solo con il principio di non contraddizione.

Deismo e cristianesimo

561. Ci sono due maniere di persuadere delle Verità della nostra religione: l'una, con la forza della ragione; l'altra, per mezzo dell'autorità di chi insegna.

Ci si serve non di quest'ultima, bensì della prima. Non si dice: "Bisogna credere questo, perché la Scrittura, che lo afferma, è divina", ma che bisogna crederlo per la tale o tal'altra ragione: tutti argomenti assai deboli, perché la ragione si lascia piegare per ogni verso.

Le prove della ragione sono deboli proprio perché la ragione si fa piegare; in altri termini non esiste un ragionamento assolutamente puro, libero da condizionamenti, ma è sempre determinato, velatamente o meno, dalla volontà.

242. Prefazione della seconda parte. Parlare di coloro che si sono occupati di questa materia.

Considero con stupore con quale ardire costoro si accingono a parlare di Dio. Rivolgendosi con i loro discorsi agli increduli, cominciano con il provare la divinità per mezzo delle opere della natura. Non stupirei del loro modo di procedere se rivolgersero i loro discorsi ai credenti, perché è certo [che coloro] che han viva la fede nel cuore vedono subito che tutto quanto esiste è opera del Dio che adorano. Ma per coloro in cui quella luce è spenta, e si mira a farla rivivere, per quelle persone prive di fede e di grazia, che, pur impiegando tutta la loro intelligenza a cercare tutto quanto nella natura può condurli a tale conoscenza, ci trovano soltanto oscurità e tenebre; dir loro che basta guardarsi intorno per scorgere chiaramente in ogni minima cosa Dio, e addurre, per tutta prova di così grande e importante argomento, il corso della Luna e dei pianeti, e pretendere di aver con questo discorso assolto il proprio assunto, questo è dar loro motivo di credere che le prove della nostra religione sian molto deboli. E, infatti, ragionamento ed esperienza m'insegnano che nulla è più atto a fargliela prendere in dispregio.

Non così parla delle cose di Dio la Sacra Scrittura, che pur le conosce molto meglio. Essa dice, anzi, che Dio è un Dio nascosto; e che, dopo la corruzione della natura, ha lasciato gli uomini in un accecamento da cui posson uscire solo per opera di Gesù Cristo: fuori del quale è impossibile ogni comunicazione con Dio: "Nemo novit Patrem, nisi Filius, et cui voluerit Filius revelare" ["Nessuno ha conosciuto il Padre se non il Figlio e colui a cui il Figlio ha voluto rivelarlo"] (Mt., XI, 27).

È quel che c'insegna la Scrittura, quando dice, in tanti luoghi, che coloro i quali cercano Dio lo trovano. Non si parla di una luce che sia come quella meridiana. Non si dice che coloro che cercano la luce in pieno mezzogiorno o l'acqua nel mare la troveranno. Bisogna, dunque, che l'evidenza di Dio nella natura non sia di tal sorta. Così, la Scrittura dice altrove: "Vere tu es Deus absconditus" ["In vero tu sei un Dio nascosto"].

Dio resta sempre un Dio nascosto. Dobbiamo cercarlo, dobbiamo usare la ragione in questa ricerca, ma dobbiamo riconoscere che comunque resterà nascosto; dobbiamo riconoscere che la nostra ragione non è in grado di fare discorsi conclusivi.

Del resto la ragione non può che partire dalla propria esperienza; ed è sempre esperienza finita e di realtà finite. Diventa illusorio pretendere di fondare l'infinito sul finito, pretendere di dimostrare Dio a partire dall'esperienza. Il ponte che collegava l'uomo a Dio è stato, dal peccato, distrutto. È tolta ogni possibilità di relazione, a meno che questa relazione non sia iniziativa di Dio. Il dramma è che non conoscendo Dio non riusciamo nemmeno a conoscere noi stessi; e in questa assenza di conoscenza si fonda tutta la presunzione della ragione.

Potrebbe essere positivo il fatto di riconoscere i limiti della ragione proprio per metterci in un atteggiamento di ascolto e di accoglienza di fronte alle Scritture.

Pascal precisa la differenza fra il Dio della ragione, che sta a fondamento del deismo (religione razionale), e il Dio cristiano, che si pone in un rapporto dialettico fra il nostro essere capax Dei e la nostra corruzione morale.

556. ... Fondandosi su ciò, costoro si danno a bestemmiare la religione cristiana, perché la conoscono male. Immaginano che consista semplicemente nell'adorazione di un Dio concepito come grande, possente ed eterno: mentre questo è propriamente il deismo, tanto lontano da essa quasi quanto l'ateismo, che le è affatto contrario. E ne traggono motivo per concludere che la religione cristiana non è vera, perché non vedono che tutte le cose concorrono a stabilire questo punto: che Dio non si manifesta agli uomini con tutta l'evidenza che gli sarebbe possibile.

Ma ne deducano pure quel che vogliono contro il deismo, nulla potranno inferirne contro la religione cristiana: la quale consiste propriamente nel mistero del Redentore, che, unendo in sé le due nature, la umana e la divina, ha liberato gli uomini dalla corruzione del peccato per riconciliarli con Dio nella sua persona divina. Essa insegna, dunque, agli uomini queste due verità insieme: che c'è un Dio, di cui essi son capaci, e che c'è nella natura una corruzione che li rende indegni di lui. Importa egualmente agli uomini conoscere l'una e l'altra di queste due verità; ed è parimente pericoloso conoscere Dio senza la propria miseria o la propria miseria senza il Redentore che può sanarla. Una sola di queste conoscenze produce o la superbia dei filosofi, che han conosciuto Dio ma non la nostra miseria, o la disperazione degli atei, che conoscono la nostra miseria, ma non il Redentore.

- 1) La ragione pretende di dimostrare l'esistenza di Dio. Di fatto succede che queste prove non solo non sono significative per l'esistenza dell'uomo⁹¹, ma anche valgono solo per chi le fa e per pochi istanti. *Le prove metafisiche di Dio sono così lontane dal modo di ragionare degli uomini e così complicate che colpiscono poco; e se anche servissero ad alcuni, servirebbero soltanto nell'istante in cui essi vedono questa dimostrazione, perché un'ora dopo temono di essersi ingannati. Quod curiositate cognoverunt superbia amiserunt Perdettero per superbia ciò che conobbero per curiosità.*
- 2) Il dio della ragione può essere solo il dio del deismo; ma è proprio quel dio che l'esperienza della vita (es. il dolore) finisce per contraddire.

Per quel che riguarda, infine, la presenza di Dio annota Pascal "Vedendo troppo per negare e troppo poco per essere certo, mi trovo in uno stato compassionevole, in cui ho cento volte desiderato che la Natura, se un Dio la sostiene, ce lo indicasse senza equivoco; e che, se i segni che essa ne dà sono ingannevoli, li sopprimesse del tutto; che dicesse tutto o niente, affinché vedessi qual partito devo seguire"⁹².

La «scommessa»

230. Incomprensibile che Dio esista e incomprensibile che non esista; che l'anima sia con il corpo e che noi non abbiamo anima; che il mondo sia creato e che non sia tale; che il peccato originale sia e che non sia.

231. ... Da quanto avete appreso non dovete trarre la conseguenza che nulla vi resta da sapere, ma che vi resta ancora da sapere infinitamente.

La ragione vive in uno stato di costante contraddizione tra la presunzione di sapere e la coscienza dei propri limiti. La coscienza dei limiti dovrebbe, oltre che liberare da ogni presunzione, spingere a una ricerca incessante. Solo che alla fine è necessario decidersi proprio perché la ragione non è in grado di arrivare a Dio, di pensare correttamente Dio dato che tra noi e Dio non c'è niente di comune; e Dio resta sempre un Deus absconditus (585 – 586).

Con il pensiero sulla scommessa, siamo di fronte a uno dei più famosi pensieri di Pascal, che ha fatto tanto discutere per la sua originalità e la sua audacia. Lo stesso manoscritto pascaliano è molto tormentato, pieno di aggiunte e di cancellature. Comunque il senso è chiaro: la fede coinvolge l'esistenza. E, a livello esistenziale, i ragionamenti sono scarsamente efficaci: nessun argomento può essere convincente se chi ascolta non vuole essere convinto. Ma la ragione può avere una funzione anche al di là del mondo delle certezze, cioè nel campo del possibile e del probabile. Il cavaliere di Méré, un libertino amante del gioco ha chiesto al suo amico Pascal di risolvere problemi di probabilità legati alle puntate nel gioco d'azzardo: la risposta di Pascal è l'elaborazione di una teoria della probabilità, fondata su calcoli matematici che, se applicati alla questione dell'esistenza di Dio, possono risultare convincenti anche per coloro ai quali Dio non ha fatto il dono della fe-

⁹¹ Pensieri 77: "Non posso perdonarla a Cartesio, il quale in tutta la sua filosofia avrebbe voluto poter fare a meno di Dio, ma non ha potuto evitare di fargli dare un colpo al mondo per metterlo in moto; dopo di che non sa più che farne di Dio"; del resto è l'esito inevitabile della filosofia moderna che tutta centrata sul cogito arriverà a mettere radicalmente tra parentesi (se non a negare) Dio; 78: "Cartesio inutile e incerto"

⁹² Pensieri 229

de. Nella dialettica fra infinito e nulla l'uomo è costretto a scegliere, e la scelta può voler dire rischiare la vita eterna.

Vista in termini strettamente razionali la scommessa rischia di apparire fideismo e irrazionalismo. Solo che il problema della scommessa non è un problema teoretico, dimostrativo; è un problema pratico, cioè porre le condizioni di volontà e le azioni necessarie per arrivare alla fede

233. Infinito, nulla. La nostra anima vien gettata nel corpo, dove trova numero, tempo, dimensioni. Essa vi ragiona sopra, e chiama tutto ciò natura, necessità, e non può credere altro.

L'unità aggiunta all'infinito non lo accresce menomamente, non più che la misura di un piede a una misura infinita. Dinanzi all'infinito, il finito si annichila e diventa un puro nulla. Così il nostro spirito davanti a Dio e la nostra giustizia davanti alla giustizia divina.

Tra la nostra giustizia e quella di Dio non c'è una sproporzione così grande come tra l'unità e l'infinito....

Noi sappiamo che esiste un infinito, e ne ignoriamo la natura. Dacché sappiamo che è falso che i numeri siano finiti, è vero che c'è un infinito numerico. Ma non sappiamo che cosa è: è falso che sia pari, è falso che sia dispari, perché, aggiungendovi l'unità, esso non cambia natura. Tuttavia, è un numero, e ogni numero è pari o dispari (vero è che ciò s'intende di ogni numero finito). Perciò si può benissimo conoscere che esiste un Dio senza sapere che cos'è.

Forse che non c'è una verità sostanziale, dacché vediamo tante cose che non sono la stessa verità?

Noi conosciamo, dunque, l'esistenza e la natura del finito, perché siamo finiti ed estesi come esso. Conosciamo l'esistenza dell'infinito e ne ignoriamo la natura, perché ha estensione come noi, ma non limiti come noi. Ma non conosciamo né l'esistenza né la natura di Dio, perché è privo sia di estensione sia di limiti.

Tuttavia, grazie alla fede ne conosciamo l'esistenza e nello stato di gloria ne conosceremo la natura. Ora, ho già dimostrato che si può benissimo conoscere l'esistenza di una cosa, senza conoscerne la natura.

Parliamo adesso secondo i lumi naturali.

Se c'è un Dio, è infinitamente incomprendibile, perché, non avendo né parti né limiti, non ha nessun rapporto con noi. Siamo, dunque, incapaci di conoscere che cos'è né se esista. Così stando le cose, chi oserà tentare di risolvere questo problema? Non certo noi, che siamo incommensurabili con lui.

Chi biasimerà allora i cristiani di non poter dar ragione della loro credenza, essi che professano una religione di cui non possono dar ragione? Esponendola al mondo, dichiarano che è una stoltezza, stultitiam⁹³; e voi vi lamentate che non ne diano le prove! Se la provassero, mancherebbero di parola: solo difettando di prove, non difettano di criterio.

«Sta bene, ma, sebbene ciò serva a scusare coloro che la presentano come tale, e li assolve dalla taccia di presentarla senza ragione, non scusa però coloro che la accolgono».

Esaminiamo allora questo punto, e diciamo: «Dio esiste o no?» Ma da qual parte inclineremo? La ragione qui non può determinare nulla: c'è di mezzo un caos infinito. All'estremità di quella distanza infinita si gioca un giuoco in cui uscirà testa o croce. Su quale delle due punterete? Secondo ragione, non potete puntare né sull'una né sull'altra; e nemmeno escludere nessuna delle due. Non accusate, dunque, di errore chi abbia scelto, perché non ne sapete un bel nulla.

«No, ma io li biasimo non già di aver compiuto quella scelta, ma di avere scelto; perché, sebbene chi sceglie croce e chi sceglie testa incorrano nello stesso errore, sono tutti e due in errore: l'unico partito giusto è non scommettere punto».

Si, ma scommettere bisogna: non è una cosa che dipenda dal vostro volere, ci siete impegnato. Che cosa sceglierete, dunque? Poiché scegliere bisogna, esaminiamo quel che v'interessa meno. Avete due cose da perdere, il vero e il bene, e due cose da impegnare nel giuoco: la vostra ragione e la vostra volontà, la vostra conoscenza e la vostra beatitudine; e la vostra natura ha da fuggire due cose: l'errore e l'infelicità. La vostra ragione non patisce maggior offesa da una scelta piuttosto che dall'altra, dacché bisogna necessariamente scegliere. Ecco un punto liquidato. Ma la vostra beatitudine? Pesiamo il guadagno e la perdita, nel caso che scommettiate in favore dell'esistenza di Dio. Valutiamo questi due casi: se vincete, guadagnate tutto; se perdete, non perdete nulla. Scommettete, dunque, senza esitare, che egli esiste.

«Ammirevole! Sì, bisogna scommettere, ma forse rischio troppo».

Vediamo. Siccome c'è uguale probabilità di vincita e di perdita, se aveste da guadagnare solamente due vite contro una, vi converrebbe già scommettere. Ma, se ce ne fossero da guadagnare tre, dovrete giocare (poiché vi trovate nella necessità di farlo); e, dacché siete obbligato a giocare, sareste imprudente a non rischiare la vostra vita per guadagnarne tre in un giuoco nel quale c'è eguale probabilità di vincere e di perdere. Ma qui c'è un'eternità di vita e di beatitudine. Stando così le cose, quand'anche ci fosse un'infinità di casi, di cui uno solo in vostro favore, avreste pur sempre ragione di scommettere uno per avere due; e agireste senza

⁹³ Cfr. 1 Cor 1,19

critério, se, essendo obbligato a giocare, rifiutaste di arrischiare una vita contro tre in un giuoco in cui, su un'infinità di probabilità, ce ne fosse per voi una sola, quando ci fosse da guadagnare un'infinità di vita infinitamente beata. Ma qui c'è effettivamente un'infinità di vita infinitamente beata da guadagnare, una probabilità di vincita contro un numero finito di probabilità di perdita., e quel che rischiate è qualcosa di finito. Questo tronca ogni incertezza: dovunque ci sia l'infinito, e non ci sia un'infinità di probabilità di perdere contro quella di vincere, non c'è da esitare: bisogna dar tutto. E così, quando si è obbligati a giocare, bisogna rinunciare alla ragione per salvare la propria vita piuttosto che rischiarla per il guadagno infinito, che è altrettanto pronto a venire quanto la perdita del nulla.

Invero, a nulla serve dire che è incerto se si vincerà, mentre è certo che si arrischia; e che l'infinita distanza tra la certezza di quanto si rischia e l'incertezza di quanto si potrà guadagnare eguaglia il bene finito, che si rischia sicuramente, all'infinito, che è incerto. Non è così: ogni giocatore arrischia in modo certo per un guadagno incerto; e nondimeno rischia certamente il finito per un guadagno incerto del finito, senza con ciò peccare contro la ragione. Non c'è una distanza infinita tra la certezza di quanto si rischia e l'incertezza della vincita: ciò è falso. C'è, per vero, una distanza infinita tra la certezza di guadagnare e la certezza di perdere. Ma l'incertezza di vincere è sempre proporzionata alla certezza di quanto si rischia, conforme alla proporzione delle probabilità di vincita e di perdita. Di qui consegue che, quando ci siano eguali probabilità da una parte e dall'altra, la partita si gioca alla pari, e la certezza di quanto si rischia è uguale all'incertezza del guadagno: tutt'altro, quindi, che esserne infinitamente distante! E, quando c'è da arrischiare il finito in un giuoco in cui ci siano eguali probabilità di vincita e di perdita e ci sia da guadagnare l'infinito, la nostra proposizione ha una validità infinita. Ciò è dimostrativo; e, se gli uomini son capaci di qualche verità, questa ne è una.

«Lo riconosco, lo ammetto. Ma non c'è mezzo di vedere il di sotto del giuoco?»

Sì, certamente, la Scrittura e il resto.

«Sta bene. Ma io ho le mani legate, e la mia bocca è muta; sono forzato a scommettere, e non sono libero; non mi si dà requie, e sono fatto in modo da non poter credere. Che volete, dunque, che faccia?»

È vero. Ma riconoscete almeno che la vostra impotenza di credere proviene dalle vostre passioni, dacché la ragione vi ci porta, e tuttavia non potete credere. Adoperatevi, dunque, a convincervi non già con l'aumento delle prove di Dio, bensì mediante la diminuzione delle vostre passioni. Voi volete andare alla fede, e non ne conoscete il cammino; volete guarire dall'incredulità, e ne chiedete il rimedio: imparate da coloro che sono stati legati come voi e che adesso scommettono tutto il loro bene: sono persone che conoscono il cammino che vorreste seguire e che son guarite da un male di cui vorreste guarire. Seguite il metodo con cui hanno cominciato: facendo cioè ogni cosa come se credessero, prendendo l'acqua benedetta, facendo dire messe, ecc. In maniera del tutto naturale, ciò vi farà credere e vi farà diventare come un bambino.

«Ma è proprio quel che temo».

E perché? Che cosa avete da perdere? Ma, per dimostrarvi che ciò conduce alla fede, sappiate che ciò diminuirà le vostre passioni, che sono i vostri grandi ostacoli.

Fine di questo discorso. Ora, qual male vi capiterà prendendo questo partito? Sarete fedele, onesto, umile, riconoscente, benefico, amico sincero, veritiero. A dir vero, non vivrete più nei piaceri pestiferi, nella vanagloria, nelle delizie; ma non avrete altri piaceri? Vi dico che in questa vita ci guadagnerete; e che, a ogni nuovo passo che farete in questa via, scorgerete tanta certezza di guadagno e tanto nulla in quanto rischiate, che alla fine vi renderete conto di avere scommesso per una cosa certa, infinita, per la quale non avete dato nulla.

«Oh! Codesto discorso mi conquista, mi esalta, eccetera».

Se esso vi piace, e vi sembra valido, sappiate che è fatto da uno che si è messo in ginocchio prima e dopo, per pregare quell'Essere infinito e senza parti, al quale sottomette tutto il proprio essere, affinché sottometta a sé anche il vostro, per il vostro bene e per la sua gloria; e che, quindi, la sua forza si accorda con questa umiliazione.

Il problema di Dio, prima che essere problema teorico è problema di vita

- ❖ Sia perché ne va del senso della vita
- ❖ Sia perché, per poter dire qualcosa che possa essere significativo per gli altri riguardo a Dio, bisogna mettersi in ginocchio e cercare gemendo
- ❖ Sia perché, nel caso uno abbia intenzione di credere deve, prima, vincere le proprie passioni

Alla fine il problema di Dio è il problema dell'uomo; e si tratta, in ultima analisi di decidersi che tipo di uomo vogliamo essere, nella consapevolezza che non è possibile nessun compromesso.

I tre ordini

Non vi sono solo due livelli di realtà, come pensava, più o meno subdolamente, molto razionalismo contemporaneo a Pascal (ad esempio Cartesio): non vi sono solo il livello corporeo, quello della *res extensa*, e il livello spirituale, quello della *res cogitans*. Vi è un terzo livello, separato dal secondo da un abisso più profondo di quello che divideva il secondo dal primo: è il livello della carità, ossia della grazia, soprannaturale, con cui l'uomo è assimilato all'Infinito Mistero di Dio.

Servirebbe ben poco far vincere lo spirito sul corpo: servirebbe solo a insuperbire, cioè a dannarsi. Il punto non è: essere spirituali, far vincere la ragione sull'istinto, la legge sulla carne. Fin lì potrebbe arrivare anche un filosofo pagano o, diremmo oggi, un asceta orientale. Il punto è aprirsi a una misura infinita, quella della carità appunto, per cui aderiamo all'Infinito e diventiamo capaci, per sua grazia, di amare e perdonare *senza limite*.

La dottrina pascaliana dei tre ordini sottolinea appunto questa irriducibilità della carità allo spirito, o a un'etica puramente naturale. Quello a cui Cristo chiama l'uomo è un compito che trascende le capacità e i limiti della pura natura, e pur senza cancellarli dilata realmente l'uomo al "senza limiti". Come i Santi testimoniano in modo più evidente, ma come ogni cristiano almeno un po' sperimenta nella sua esperienza. Questo Pensiero è stato considerato come la chiave di volta, la sintesi conclusiva dell'intero itinerario filosofico pascaliano.

793. La distanza infinita che intercede tra i corpi e gli spiriti adombra la distanza infinitamente più infinita tra gli spiriti e la carità, perché questa è soprannaturale.

Tutto lo splendore delle grandezze terrene non ha nessun lustro per coloro che sono impegnati nelle ricerche intellettuali.

La grandezza degli uomini di pensiero è invisibile ai re, ai ricchi, ai condottieri di eserciti, a tutti i grandi della carne.

La grandezza della saggezza, che non è nulla se non viene da Dio, è invisibile alle persone carnali e agli uomini di pensiero. Sono tre ordini di genere diverso.

I grandi geni hanno il loro impero, il loro splendore, le loro vittorie, il loro lustro, e non hanno nessun bisogno delle grandezze carnali, che non li riguardano affatto. Son veduti non dagli occhi, ma dalle menti: e ciò basta loro.

I santi hanno il loro impero, il loro splendore, le loro vittorie, il loro lustro, e non hanno nessun bisogno delle grandezze carnali o intellettuali, che non aggiungono né tolgono loro nulla. Sono veduti da Dio e dagli angeli, non dai corpi né dalle menti curiose: a loro basta Dio.

Archimede, anche senza lustro mondano, sarebbe venerato egualmente. Non ha dato battaglie per gli occhi, ma ha donato a tutte le menti le sue invenzioni. Oh, come sfolgorò alle menti!

Gesù Cristo, senza ricchezze e senza nessuna manifestazione esteriore di scienza, sta nel proprio ordine di santità. Non fece invenzioni, non regnò; ma fu umile, paziente, santo, santo a Dio, terribile ai demoni, senza peccato. Oh! come venne in gran pompa e in prodigiosa magnificenza agli occhi del cuore, che vedono la saggezza!

Ad Archimede sarebbe stato inutile fare il principe nei suoi libri di geometria, sebbene fosse tale.

A Nostro Signore Gesù Cristo sarebbe stato inutile, per splendere nel suo regno di santità, venire da re; ma egli venne con lo splendore del suo ordine.

È ridicolo scandalizzarsi della bassezza di Gesù Cristo, come se tale bassezza fosse del medesimo ordine della grandezza che venne a rivelare. Si consideri tale grandezza nella sua vita, nella sua passione, nella sua oscurità, nella sua morte, nell'elezione dei suoi, nel loro abbandono, nella sua segreta resurrezione e nel rimanente: la si vedrà così grande che non ci sarà più da scandalizzarsi per una bassezza che non c'è.

Ma certuni sanno ammirare soltanto le grandezze carnali, come se non ce ne fossero di spirituali; e altri ammirano solo quelle intellettuali, come se nell'ordine della saggezza non ce ne fossero di infinitamente più elevate.

Tutti i corpi, il firmamento, le stelle, la terra e i suoi reami non valgono il minimo tra gli spiriti, perché questo conosce tutto ciò e se stesso; e i corpi, nulla.

Tutti i corpi insieme e tutti gli spiriti insieme e tutte le loro produzioni non valgono il minimo moto di carità. Questo è di un ordine infinitamente più elevato.

Da tutti i corpi presi insieme non si potrebbe far scaturire un piccolo pensiero: è impossibile, e di un altro ordine. Da tutti i corpi e da tutti gli spiriti non si potrebbe trarre un sol moto di vera carità: ciò è impossibile, di un altro ordine, soprannaturale.

UN DIO ASSENTE

L'assenza di Dio è la nostra esperienza; è da qui che noi dobbiamo partire sia per poter comprendere la nostra esperienza, sia per poter eventualmente comprendere il problema Dio.

L'assenza può avere almeno due significati:

- 1) assenza come insignificanza; e questa tante volte è la nostra situazione. E a questo siamo inevitabilmente indirizzati, visto che la concretezza (o almeno quella che noi consideriamo tale) della vita ci spinge in direzioni "oggettive" che poco hanno a che vedere con Dio;
- 2) assenza come negazione di una presenza che normalmente si riterrebbe necessaria e decisiva (in questo senso, allora, l'assenza risulta estremamente significativa e drammatica); e questa è la situazione del "Dio dopo Auschwitz", un Dio cercato che però o si nega o viene negato dalla drammaticità della storia collettiva o personale. Di qui o la nostalgia, o la rabbia, o la rassegnazione; comunque Dio resta un partner con cui interloquire, anche se in modo molto faticoso.

Noi vorremmo, sulla scia del metodo di Aristotele o di Hegel (che è poi il metodo di tutti i grandi filosofi) partire dall'esperienza della storia umana e confrontarci con le posizioni di chi prima di noi ha affrontato il problema.

- 1) In questa storia il problema Dio è sempre stato significativo o per affermarlo o per negarlo. Ed è stato significativo in filosofia, nelle arti, nell'esperienza religiosa, oltre che nella vita di tutti i giorni di gran parte delle persone.
 - a) Partendo da questa esperienza e dalla convinzione che chi ci ha preceduto, anche lui, come esigiamo per noi, è vissuto in modo razionale, ha tentato di affrontare i problemi in modo razionale;
 - b) partendo quindi dalla convinzione che la ragionevolezza non è monopolio nostro e dal fatto che anche noi cerchiamo di vivere razionalmente,
 - c) noi accettiamo il fatto incontestabile (anche questo per certi versi razionale se non altro per la sua presenza) dell'assenza di Dio,
 - d) però vorremmo che fosse una assenza che ci interpella, fosse quindi l'assenza di una presenza, passata, magari, ma non per questo non (molto) significativa. Vorremmo non essere gli unici depositari della verità in una storia che sempre ha sfatato questa presunzione; vorremmo vivere la nostra storia, senza Dio, però in modo consapevole.
- 2) Dio, se c'è, è molto ben nascosto, almeno come appare oggi:
 - a) "Considerare Dio come nascosto significa enfatizzarne il silenzio e l'assenza, prospettare la possibilità che egli taccia perché non c'è e non appaia perché non esiste, indugiare sul fatto che egli non è tanto solida garanzia quanto fonte di inquietudine e appello alla libertà"⁹⁴.
 - b) Il nascondimento di Dio, d'altra parte, lo dobbiamo vivere e accettare come dato positivo, perché, se non altro, ci aiuta a liberarci da un Dio troppo umano, un Dio che sarebbe un Dio dell'uomo, non il Dio divino che salvaguarda la sua radicale diversità, nel caso della sua esistenza. L'assenza di Dio dovrebbe portarci a fare l'esperienza "di quella 'pietà del pensare' che consiste nel rispettare l'incomprensibile dell'esistenza. A tal fine la teologia dell'assenza si assume il compito di custodire il mistero non solo contro l'arroganza della ragione e l'eccesso di confidenza della fede, ma contro la tendenza all'oblio che appartiene al suo destino, proprio perché ciò che non si lascia afferrare si mette nel pericolo di farsi dimenticare"; per questo ci poniamo sia contro l'eccesso di ragione (che pretende di determinare tutto senza accorgersi che deve costantemente rifarsi a presupposti ingiustificati), sia contro l'eccesso di religione (che pretende di avere sempre tutto evidente dimenticando il divieto del nome di Dio e il divieto di ogni immagine)⁹⁵.
(E sarebbe importante recuperare l'attività del pensiero come "pietà del pensare", una pietà che nasce dall'esperienza della problematicità della nostra esistenza, dal fatto che ci troviamo immersi in un qualcosa di estremamente fragile, tanto da poterla tranquillamente sprecare, eppure qualcosa che per quanto fragile non riusciamo in nessun modo a padroneggiare e che sempre ci troviamo tra le mani come dato inatteso. Il pensiero non nasce dalla presunzione della verità, ma dalla coscienza di

⁹⁴ L. PAREYSON, *Ontologia della libertà*, Einaudi 1995, 291

⁹⁵ M. RUGGENINI, *Il Dio assente*, Bruno Mondadori 1997, 13

una povertà insuperata e insuperabile; nasce dalla coscienza della propria e generale povertà e dalla pietà verso questa povertà spesso illusoriamente dimenticata⁹⁶).

- 3) Il tempo dell'assenza di Dio non è solo il tempo della nostra povertà che si veste di stupidità; se Dio è la possibilità del nostro essere, se Dio è l'orizzonte del nostro esistere, non può, in quanto orizzonte non essere diverso e insieme non oggetto di attenzione (la nostra attenzione è sempre e solo all'interno dell'orizzonte); è orizzonte in quanto è assente; è Dio in quanto si sottrae. E in questo quadro rientra ogni possibile relazione tra Dio e uomo.
- a) Per questo "il tempo del mortale è misurato così dall'assenza del divino, la cui impotenza manifesta nasconde il segreto dell'assistenza, piena di riguardo e cautela, che esso riserva all'esistenza finita, mancandola, facendosi desiderare, ma così destinandola alla responsabilità di abitare la terra. Forse soltanto il divino che non ripudia la finitezza del mortale, ma la rispetta, anzi la assume come il proprio destino (cfr. Cristo), può pretendere di essere ricordato dall'uomo, nell'atto in cui questi si assume la propria libertà finita come il proprio compito terreno. Un Dio che non rivaleggia con l'uomo, che non si misura con lui, perché non ha bisogno di mostrarsi superiore a lui, di vincere laddove l'uomo soccombe; ma che si ritrae, rifiutando ogni paragone, per affidargli la custodia della terra da cui l'ha formato..."⁹⁷.
- b) Questo dell'assenza di Dio è il nostro tempo, però è anche il nostro destino proprio perché l'assenza di Dio è scelta da Dio stesso come estrema forma di rispetto verso una finitudine altrimenti incapace, strutturalmente, di reggere il confronto e la presenza dell'Assoluto. Il ritrarsi di Dio nell'assenza, allora, è rivelativo del fatto che Dio è Dio che pone il proprio destino proprio nella finitudine, esiste e si offre nell'assenza presente nella finitudine.
- c) Per questa assenza, l'uomo può affermare la propria libertà: il ritrarsi di Dio fonda la libertà. Dio è l'orizzonte del nostro essere e quindi è l'orizzonte della nostra libertà. Un Dio che non si ponga come Dio liberatore è la negazione di Dio, è la riduzione di Dio semplicemente a una delle tante cose, solo molto più grande, più pesante e per questo più opprimente: onnipotente, onnisciente... Se l'assenza di Dio fonda la nostra libertà, fonda anche la nostra responsabilità.
- i) Siamo responsabili verso tutta la finitudine che, in quanto appare, appare nell'orizzonte di Dio e del suo ritrarsi per rispetto; quindi siamo responsabili della pluralità da amare, da proteggere proprio nella sua molteplicità e quindi limitatezza.
- ii) Siamo responsabili di noi stessi e della nostra capacità di coglierci e viverci come finiti interpellati dal diverso, dal sempre ulteriore e, per questo, chiamati alla costante diversità nella coscienza continua, comunque, del limite e della povertà desiderante che dovrebbero contraddistinguerci.
- iii) Siamo responsabili di Dio stesso come orizzonte ricordato di tutte le possibilità e di tutte le diversità, di un Dio assente però sempre desiderato proprio nella sua diversità, pena il cadere nell'identità assoluta tipica della morte.
- d) E' l'esperienza del rispetto di Dio, è il rischio e, però, anche l'avventura di una libertà che si misura, per essere tale, con il peso della responsabilità, che ci permettono, anche nel tempo dell'assenza, che sarà sempre il nostro tempo, anche nel tempo del costante e pesante e destabilizzante differire di Dio, di ricordarlo questo Dio, con la nostalgia di un passato immemorabile e con l'attesa di un futuro ricco di fascino.
- 4) L'assenza di Dio ci impone, allora, due attenzioni:
- a) difendere la differenza di Dio contro un Dio troppo umano, perché l'assenza di Dio potrebbe essere solo il suo differire;
- b) e avere coscienza che proprio a causa di questo differire, almeno a livello di riflessione umana, bisogna riconoscere e accettare la necessaria pluralità del vero, anche se questo potrebbe risultare scandaloso a certa filosofia e alle nostre pretese. "Solo la verità che si fa nel tempo si annuncia infatti come la verità del tempo"⁹⁸.
- 5) Il problema è che non abbiamo la forza, o la leggerezza, per reggere una verità che sia, se non determinata, almeno, strettamente collegata al tempo (anche se come credenti dovremmo essere aiutati in que-

⁹⁶ "Ma raggiungerà il culmine della sapienza / chi gioiosamente celebri la vittoria di Zeus, // di Zeus che conduce i mortali / sulla strada della saggezza / e decretò il principio sovrano: / *'patendo conoscere'*. / Invece del sonno stilla dinnanzi al cuore / il tormento memore del dolore, / e la saggezza raggiunge / persino coloro che la respingono. / È questa la grazia violenta dei divini / che siedono sui sacri scranni". "A chi ha patito / Dike, come contrappeso, dona conoscenza" (ESCHILO, Agamennone 174 ss., 250, da ESCHILO, Le tragedie, a cura di A. Tonelli, Marsilio 2000)

⁹⁷ RUGGENINI cit. 259

⁹⁸ ibid.14-15

sto dal fatto che crediamo che il Verbo, la verità, si sia fatta uomo e quindi sia entrata nello spazio-tempo che è il nostro).

- a) Il fatto è che noi non siamo la verità, ma cerchiamo la relazione con la verità, e la relazione fonda la temporalità; per questo la nostra relazione alla verità può essere solo temporale. Questo ci vieta ogni identificazione tra le nostre posizioni e la verità. E questo non è né condanna all'immobilismo né caduta nello scetticismo; perché la relazione non è affatto un niente, è qualcosa di decisivo, pur nella sua limitatezza.
 - b) La storicità del nostro rapporto con la verità (quindi la storicità della verità come la cogliamo noi, e non possiamo mai trascendere la nostra situazione) è comprensione, accettazione e riconciliazione con il proprio limite, con il proprio essere diversi dalla verità, che trovano l'origine della diversità nella verità stessa in quanto è, come Dio, il nostro orizzonte. Non siamo la verità, però conosciamo anche la nostra non estraneità alla verità; e questo ci basta per poter camminare in una ricerca sempre nuova.
 - c) Proprio perché non siamo noi la verità, ma siamo nella verità, come lo sono gli altri, proprio perché la verità è nel tempo e il nostro non è mai il tempo degli altri, per questo il nostro amore della verità diventa impegno al dialogo, al confronto che è integrazione con la verità che sono gli altri, con la verità che è l'Altro (che verità e alterità coincidano? Se sì, significa dire la coincidenza, da parte nostra, di verità e storicità, vista la temporalità dell'alterità. Se questo è vero, il dialogo non è accidentale, ma è la verità stessa; Dio è Parola che è dialogo di generazione e comunione nello Spirito).
- 6) La verità, d'altra parte, più che risultato della nostra ricerca e quindi prodotto nostro (e sarebbe allora condannata alla precarietà di una storicità puramente casuale), è qualcosa che ci viene incontro da un passato atemporale o da un futuro oltre le nostre attese e desideri; la verità ci precede sempre (per questo non può non essere collegata alla memoria - cfr. anamnesi di Platone - memoria che impone un recupero del passato che non è passato; che impone attenzione a chi è passato). Contemporaneamente ci attende, ed è quindi il nostro futuro (e qui potrebbe essere che la verità sia collegata contemporaneamente alla speranza o al timore: speranza o timore che dipendono esclusivamente da noi); la verità, per il credente, è il venirci incontro del Verbo dall'eternità; per il non credente (cfr. Heidegger) ci viene incontro da sempre nel linguaggio, o nell'apparire del mondo...
- a) Però se la verità non è riducibile a noi, così non sono a disposizione nostra le modalità del suo farsi incontro, le modalità stesse dell'incontro; di qui la pluralità di queste modalità, la pluralità dei possibili incontri con la verità.
 - b) Qui trova motivo la necessità della nostra costante e vigile apertura alle modalità diverse che è apertura agli altri e apertura a esperienze (es: religione, poesia, arte, tradizione) che non necessariamente sono riducibili tutte all'esperienza della ragione moderna (supponendo che questa ragione sia in grado di aprirmi alla diversità).
 - c) E questa apertura non è ingenua e indiscriminata accettazione delle novità, ma è sempre guidata dalla coscienza, da cui nasce, del limite di ogni esperienza e quindi della sua storicità; in questa storicità, quindi nella sua limitatezza, ogni esperienza diventa significativa e può portare un contributo che non sia la presunzione del possesso esclusivo della verità.
 - d) Qui allora si genera la tolleranza, che non è sguardo di superiorità accogliente verso forme sminuite di vita, ma impegno di ascolto e di confronto necessario visto il limite di tutti. La tolleranza, allora, è giusto il contrario dell'indifferenza e del qualunquismo; è rispetto dell'altro, portatore di una alterità, che è verità, di cui sono privo e di cui ho bisogno.
 - e) Questa apertura tollerante, però, è tutt'altro che semplice perché è inevitabilmente conflitto: "L'apertura della verità è il colloquio delle esistenze finite, e dunque il conflitto necessario, in cui ciascuno si lascia misurare dalla verità dell'interlocutore per trovare la propria. Ma il conflitto delle verità è così la possibilità per ogni esistenza di accendere a vantaggio di ciascuno la fiaccola con cui fa luce a se stessa"⁹⁹. E già l'apertura al dialogo potrebbe essere una esperienza religiosa: "Secondo una parola molto antica, il pòlemos (cfr. Eraclito) è la rivelazione del sacro che fa essere le differenze del mondo... Ciascuno degli interlocutori fa esperienza del carattere sacro del rapporto con gli altri, a cui resta fedele solo finché sostiene il colloquio. In esso, infatti, traspare il mistero della relazione all'alterità, o della trascendenza del vero, da cui ogni esistenza è chiamata in causa nel suo essere più proprio"¹⁰⁰.
- 7) Un ultimo problema: la verità appare in quanto si nasconde (a-letheia); e qui sta tutta la nostra libertà di non accettare il suo ri-velarsi.

⁹⁹ M. RUGGENINI cit. 260

¹⁰⁰ *ibid.* 248 - 251

DOMANDE

- 1) Quale il senso della domanda? Per Aristotele l'origine della domanda è la meraviglia, è il trovarci di fronte all'inatteso, al nuovo. E' il sintomo della strutturale apertura della nostra mente al diverso; in questa apertura noi riveliamo anche il nostro limite e insieme la possibilità di superarlo, o, almeno, la disponibilità a ricercarne il superamento.
 - a) Se la domanda è la presenza della novità e la nostra inadeguatezza ad essa, allora, la ricerca della risposta si basa sia sul noto, su quello che siamo (altrimenti non ci sarebbe discorso plausibile e comprensibile; e qui pure sta tutta la nostra responsabilità di fronte alla nostra maturazione, all'arricchimento della nostra personalità: quanto più ricchi, maturi, tanto più disponibili alla novità e quindi capaci di risposta) sia sulla sfida portata alla nostra abitudine, alla nostra certezza. la domanda è sempre una sfida, è la richiesta della disponibilità all'avventura (la scommessa di Pascal sta già tutta nella domanda in sé, e non solo nella domanda su Dio - cfr. il ruolo dell'immaginazione anche nelle scoperte scientifiche -). La disponibilità alla domanda e alla novità diventa ancor più importante se il problema riguarda Dio; perché è il problema dell'Assoluto, del radicalmente Altro, della totale e insuperabile novità:
 - i) si ripropone, quindi, sempre e solo come domanda; e qui la domanda non è solo un fatto intellettuale, di ragion pura, è un fatto esistenziale: ne va della vita;
 - ii) e allora di fronte a Dio è possibile solo un atteggiamento di sorpresa e domanda costante: ogni altro atteggiamento è solo dogmatismo offensivo della nostra intelligenza e, ancor più, del mistero indicibile e impensabile di Dio.
 - b) Resta il problema che il permanere nella domanda è sempre estremamente difficoltoso per la pretesa che tutti abbiamo di sapere da sempre le risposte; di qui l'impegno per tutti della fedeltà alla domanda che è fedeltà a noi stessi, al nostro limite, nel desiderio del suo trascendimento; e chi sta sempre e solo nella domanda è il bambino ("...se non diventerete come bambini..."), solo che il bambino è petulante, è fastidioso (forse perché ci ricorda la nostra condizione più vera che è di essere sempre senza risposte esaustive?)
 - c) Allora, il permanere nella domanda, presuppone l'assunzione e l'accettazione esplicita della propria finitezza rifiutando la hybris (insieme presunzione e violenza) del possesso, del dominio e dell'essere noi dio. Finitezza diventa allora disponibilità a farsi interrogare da una realtà che si offre a noi, da un'esistenza, la nostra, che non è costruzione nostra; significa porsi di fronte a qualcosa che, contro tutte le nostre manie e presunzioni di possesso, si presenta sempre e solo come dono: ed è questa la radice della filosofia greca contro il riso della serva tracia.
- 2) Nell'ipotesi di Dio, che come ogni ipotesi-domanda presuppone l'alterità, dobbiamo tentare di salvaguardare sempre questa alterità. E il primo livello di alterità è la libertà; dobbiamo quindi rispettare la libertà di Dio, di essere dove vuole (anche presso la stufa di Eraclito¹⁰¹, o nell'acqua di Talete), anche nella sua negazione o comunque nel suo nascondersi. Libertà di agire come vuole, la libertà del suo essere apparentemente assurdo o totalmente gratuito.
 - a) Se rispettiamo questa alterità, non riducibile ai nostri schemi, saltano tante nostre ipotesi, o già soluzioni, di lavoro. La sua alterità si pone oltre ogni dicotomia ragione-fede (dove tutte e due vogliono permanere nella propria autosufficienza); a questo punto, allora l'ipotesi Dio potrebbe essere impegnativa per un nuovo modo anche di pensare.
 - b) Come essere disponibili a questa alterità di Dio? Il problema è esercitarsi all'alterità in se stessa;
 - i) quindi ci si deve aprire all'alterità (e alla capacità di sorprendersi di fronte) della realtà che è quella che è, sia in positivo che in negativo (ma cosa è positivo o negativo? non lo facciamo spesso coincidere con i nostri desideri, avendo come presupposto inconfessato che il giusto, il bene siamo noi, togliendo quindi qualunque spazio a qualcosa di diverso?);
 - ii) ci si deve aprire all'alterità, spesso più faticosa da accettare, degli altri, sempre irriducibili a noi; apertura all'alterità che diventa, quindi, impegno al dialogo, impegno, serio e personalizzato, a un uso significativo della parola sempre disponibile alla critica e al confronto.

¹⁰¹ Aristotele ci riporta il seguente aneddoto su Eraclito. Alcuni stranieri volevano andare da lui per vedere come vive e che aspetto ha un pensatore quando pensa. Ma lo trovarono mentre si stava scaldando i piedi davanti al fuoco. "S'arrestarono sorpresi, soprattutto perché, vedendoli esitanti, egli li incoraggiò, invitandoli a entrare, con queste parole: «Anche qui sono presenti gli dei»".

Quale Dio?

È inevitabile questa domanda visto che, comunque, una qualche idea di Dio ce la dobbiamo avere sia in positivo che in negativo.

- 1) Una idea, qualunque essa sia, è comunque legata alla nostra comprensione inevitabilmente finita. È sempre in qualche modo un prodotto nostro. Se idea su Dio, inevitabilmente è idea limitata. Può essere allora semplice strumento interpretativo, di lavoro; però sempre necessariamente, relativo. Di qui la necessità di sottoporre a critica tutte le nostre idee di Dio, e la disponibilità a integrarle. Del resto questo
 - a) è ciò a cui ci obbliga la fede, se credenti, visto i molti nomi di Dio nell'A.T.; molti nomi relativizzati o ricompresi nel N.T. dove Dio è il Dio di Gesù Cristo, è il Padre; solo che l'acme della rivelazione diventa la tragicità assurda e fallimentare per ogni riflessione del "Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?";
 - b) oppure è ciò a cui ci obbliga la stessa riflessione filosofica con i suoi molti e interessanti modi di dire o di pensare o di proporre Dio: apeiron, logos, essere, bene, pensiero di pensiero, creatore... Quella di Dio è una presenza pervasiva (la stufa di Eraclito) ma insieme una presenza elusiva; sintomo ne sono i molti nomi. Di qui la necessità di un pensiero nomade o di una spiritualità dell'esodo; stiamo sempre in un deserto in cammino verso una terra sempre e solo promessa, che fonda la sua realtà proprio su una promessa, o comunque sulla libertà conquistata a costo della fame e della sete; Es. 33,18-23: del resto Dio lo si può vedere solo di spalle.

- 2) Dio si offre come una possibilità di senso, di salvezza; possibilità che, però, si presenta come molteplicità; inevitabile e insopprimibile è, solo, la richiesta di senso.
 - a) Il problema non è tanto la richiesta, quanto la pluralità delle soluzioni presentate; di fronte alla pluralità sta l'incapacità o la non volontà di valutazione critica credibile e di conseguente scelta; di qui una salomonica, quanto irrazionale, relativizzazione di tutte le proposte, e nella relativizzazione la nientificazione; con il risultato di perdere sia un punto di riferimento essenziale per la vita, sia anche la capacità di saper apprezzare e gustare la pluralità di offerte di senso che si possono sempre coordinare con un unico punto di riferimento.
 - b) A questo punto la soluzione sia da un punto di vista esistenziale, sia da un punto di vista filosofico diventa il nihilismo: il fascino del nulla in contrapposizione alla richiesta di senso e di salvezza; un fascino che tradotto in termini esistenziali diventa qualunquismo, indifferenza, e assenza di ogni ricerca con la forza e il coraggio del problema; e nel qualunquismo il senso diventa preda dell'arbitrio e quindi dell'irrelevanza che, se non subito, inevitabilmente, prima o dopo si rivelerà nella sua inconsistenza annichilente.
 - c) E questa è spesso la nostra situazione; il problema è che la nostra vita non può prescindere dalla presenza dei "dannati della terra" (e nessuna garanzia ci assicura di non dover mai entrare nel numero di questi): sono questi la prova dell'urgenza della salvezza; non possiamo non credere alla sofferenza e al riscatto che questa inevitabilmente attende da noi, dalla storia; i sommersi devono essere salvati. Se assumiamo questa prospettiva, la salvezza torna ad essere un problema che non è suscettibile di relativismo o di facile nihilismo: altrimenti quello che ci caratterizzerà è la dimenticanza dei sommersi. Torna il problema del senso, della salvezza sia come problema storico (è possibile pensare di salvare la storia dopo Auschwitz?) sia come problema di Dio (Dio dopo Auschwitz?).

- 3) Qui il problema si raddoppia: non è solo la nostra indifferenza o resistenza a una offerta di salvezza, ma è la forza nientificatrice della storia che sembra rendere inutile ogni attesa di salvezza. E' il nulla, il non senso che sembrano avere la prevalenza.

Qui il problema Dio sembra non potersi più porre. Viene esclusa la domanda di Wiesel "dov'è Dio?"¹⁰², proprio perché la domanda resta sempre sintomo di una speranza e Dio sempre un possibile interlocutore, a meno che la disperazione non abbia il sopravvento e allora resta solo il silenzio, la solitudine e l'insensatezza.

Porsi questa domanda sul possibile senso, investe direttamente e concretamente la vita del richiedente: significa, chiedere dove sia Dio, chiedere dove sia io stesso che chiedo e quale prospettiva, se c'è, mi possa offrire il futuro.

¹⁰² WIESEL, La notte, Giuntina

Ci sono possibili vie a Dio?

Tommaso ne aveva indicato cinque di vie per cercare di arrivare a Dio. Ma volutamente le ha chiamate vie. Come tutte le vie sono percorribili, ma non tutte son percorse. Sono vie che potrebbero portare a una meta, però potrebbero anche essere vie che si perdono nel deserto. In quanto vie non necessitano, offrono delle possibilità e non è detto che tutti siamo obbligati da queste possibilità.

Tutte le vie, quelle apriori come quelle a posteriori, hanno trovato sostenitori e oppositori. E proprio questo dimostra la problematicità (la fragilità?) del loro essere solo vie.

- 1) Sembrerebbe impercorribile la via ontologica, quella che parte dalla perfezione assoluta di Dio.
 - a) Solo che, già Anselmo, affermava questa perfezione superiore a ogni possibilità di pensiero. La perfezione assoluta per noi non è comprensibile e tanto meno afferrabile perché abbiamo sempre a che fare con il finito che per se stesso non è perfetto. L'idea di perfezione assoluta è qualcosa che non è commisurato a noi e alle nostre capacità di comprensione; è un'idea che trascende il nostro intelletto.
 - b) Anche potessimo raggiungere questa idea di perfezione assoluta resterebbe poi il problema di come da questa assoluta perfezione sia derivata l'imperfezione. Il problema sarebbe di giustificare la creazione. Perché ci sarebbe creazione se questa perfezione è vita assolutamente beata? Potremmo affermare che la creazione avviene per amore. Ma allora perché creare l'imperfetto?
- 2) Altrettanto impercorribile sembra la via cosmologica o della causa prima.
 - a) Se è causa incondizionata dovrebbe essere causa di se stessa. Come è possibile questo? Introduciamo il divenire nella causa prima? Potremmo anche parlare di eterno presente; potremmo dire che parlare di causalità, di successione, quindi di divenire e temporalità è solo una strategia del nostro pensiero per cercare di esprimersi e di comprendere. Ma questo non sarebbe che un segnale in più della impossibilità del pensiero di pensare Dio.
 - b) Se è causa *si sé*, allora, c'è un Grund e un Abgrund, un fondamento (fondato) e l'abisso ultimo del fondamento, un fondamento infondato. Ma se l'Abgrund diventa Grund allora ne verrebbe che l'Abgrund non è positivo, altrimenti non sarebbe divenuto. Quindi l'Abgrund sarebbe la possibilità del male. Il male è in Dio, nella sua origine¹⁰³.
 - c) Potremmo dire (ricorrendo a termini neoplatonici) che la causa originaria è causa dell'Essere.
 - i) Ma allora dovremmo dire, e si può dire, che questa causa è non essere, ni-ente, non ente. Ma allora rischieremo di cadere in quel mistico su cui Wittgenstein sosteneva che era meglio tacere.
 - ii) Se la causa originaria è causa dell'essere, allora è anche causa del pensiero; quindi il pensiero è causato e, in quanto tale, non risiede nella causa, le è estraneo (quello che sosteneva Plotino e, prima ancora, Platone). Quindi il pensiero non potrà mai 'appropriarsi' della causa originaria e il nostro tentativo di conoscerla sarebbe solo tempo perso.
 - d) Resterebbe poi il problema del male. Come piegare il male se esiste una causa di tutto, ed è Dio?
 - i) Potremmo seguire la strada di Agostino (che è poi la via dei neoplatonici): il male non è qualcosa di positivo ma è assenza, privazione d'essere. Però sembrerebbe un po' semplicistico ridurlo a non-essere; il male c'è, è qualcosa di estremamente concreto e decisivo. Se il male c'è, e c'è, ha una sua 'positività' per quanto negativa. Se esiste ha una causa dell'esistenza. Il male è privazione o negazione d'essere, è non-essere. Se è non-essere o negazione d'essere, allora ad essere originario non è il male ma l'Essere. Quindi la causa del non-essere dovrebbe essere l'Essere. Nell'Essere dovremmo ammettere il non-essere. È solo un gioco logico? Potrebbe essere. Però in termini cristiani dovremmo ammettere che nel Padre abita la negazione del Figlio se è vero "Dio mio Dio mio perché mi hai abbandonato?"
 - ii) Se il male c'è, e c'è, deve avere un'origine. Come è possibile "dedurla" da Dio? O Dobbiamo pensare che sia in Dio stesso? Questa è la strada percorsa da Schelling e, anche se in termini diversi, tentata da Pareyson. A parte il fatto che siamo a livello mitico (ma il mito potrebbe essere un aiuto alla riflessione), resta che noi dovremmo reintrodurre il divenire in Dio. Ma divenire e Dio sembrerebbero non conciliabili (anche se interessante, sempre a livello mitico, potrebbe essere il discorso di questo divenire originario).

¹⁰³ Cfr. Schelling e Pareyson

- 3) Nemmeno la via teleologica sembrerebbe percorribile. Molto semplicemente resterebbe del tutto incomprendibile, anzi, come giustamente dimostra Ivan nel dialogo con Alèsa nei Fratelli Karamazov, sarebbe offensivo per qualunque intelligenza accettare che il male sia finalizzato al bene. La sofferenza inutile non è redimibile in nessun fine ulteriore.

Il problema delle possibili vie diventa poi il problema della relazione tra Dio e mondo.

- 1) O dobbiamo ammettere che tra Dio e mondo ci sia estraneità. Ma allora diventano incomprensibili sia Dio sia il mondo. Dio perché non avremmo nessun appoggio su cui basarci per comprendere qualcosa di Lui. Il mondo perché sarebbe gettato nella più completa casualità. D'altra parte, però, una qualche estraneità la dobbiamo ammettere e non solo per non cadere nel panteismo.
- a) Noi crediamo che Dio, se esiste, sia libertà, debba essere libertà proprio perché principio primo o, meglio, Inizio e, quindi, incondizionato. Se è libertà non può essere condizionato né dal mondo né da noi. Del resto ci crea liberi: quindi la vita potrebbe avere un senso anche a prescindere da Dio, potrebbe trovare il senso in se stessa. E questo, almeno in parte, è quello che hanno compreso i filosofi greci.
- i) Noi, però, facciamo esperienza che la vita, per noi, resta sostanzialmente mistero. E soprattutto il problema del male e della morte ci butta in faccia questa misteriosità. Sembra che abbiamo bisogno di Dio.
- ii) Il problema, però, è che, in questo modo, vincoliamo Dio alla vita e questo potrebbe metterci nella condizione di relativizzare Dio come relativa è la vita. Quindi noi dovremmo non vincolare Dio alla vita (anche se per noi sembra un bisogno insopprimibile), dovremmo non trovare in Dio la risposta al problema della vita.
- iii) Quindi dovremmo liberare Dio dalla nostra vita (per non vincolarlo alla contingenza), come dovremmo liberare la vita da Dio.
- b) A questo punto, però, se non esiste relazione tra Dio e vita, Dio diventa superfluo. E potrebbe essere.
- i) Oppure, potrebbe essere che esista una relazione che non è la relazione che può cogliere la ragione, il pensiero, ma una relazione assolutamente libera, gratuita e, in questo senso, veramente superflua. E questa è la relazione libera, gratuita, della grazia. Quindi Dio potrebbe essere il libero donarsi della grazia e, in quanto tale, non vincolato dalla contingenza, dalla precarietà e, non legato, dalla necessità metafisica. Quindi tra Dio e vita c'è libertà, c'è grazia. Di conseguenza, la strada che la vita potrebbe percorrere per arrivare a Dio non sarebbe tanto quella della necessità metafisica quanto quella pratica della libertà e della grazia.
- ii) Oppure potrebbe anche essere, come nella dottrina dello Tzimtzum (è vero che siamo nella dimensione mitica, ma il mito potrebbe essere un sapere immemorabile), che effettivamente nella creazione Dio si sottragga e, in qualche modo, rinunci alla sua onnipotenza proprio per poter affermare la libertà dell'uomo. Potrebbe essere che Dio si mette in gioco radicalmente nella creazione del mondo e nella libertà dell'uomo. Ma allora che Dio sarebbe?
- iii) Si pone, allora, il problema della libertà.
- (1) Dio crea liberamente il mondo e l'uomo. Se la creazione è atto di libertà non è determinata da nulla. Quindi il mondo cade nella più radicale contingenza, nella radicale assenza di motivazione.
- (2) Però Dio è libero. Ma se è libero esiste la possibilità. Allora per un verso Dio stesso diventa possibile e non necessario; per un altro verso dobbiamo introdurre la contingenza in Dio.
- (3) Oppure Dio è la necessità della libertà? Ma la libertà come può essere determinata dalla necessità? E se è necessità della libertà, di conseguenza, ci troveremo di fronte alla necessità della possibilità e della contingenza.
- (4) E siamo alla follia del pensiero.
- 2) O esiste una relazione tra Dio e mondo. E, per esempio, tutto il discorso sull'analogia di Tommaso si fonda su questa relazione. Se esiste relazione allora
- a) O viene esaltata la realtà (cfr. i gigli del campo o i passeri o il granello di senapa...: tutto, anche il dato più insignificante diventa portatore di un significato che lo trascende)
- b) Oppure viene abbassato Dio (Dio mio Dio mio, perché mi hai abbandonato?) e la creazione si trasformerebbe nell'"impoverimento" di Dio per la celebrazione della realtà.
- c) D'altra parte, come credenti crediamo nella Trinità. Crediamo che Dio sia in se stesso relazione. Se è relazione non può non essere relazione anche con il mondo che ha creato.

- i) Però, se è relazione con il mondo significa che in qualche modo viene condizionato dal mondo
- ii) Quindi in Dio troveremmo il condizionamento e, di conseguenza, la storia.
- d) D'altra parte se Dio è relazione è relazione anche con la nostra storia e la nostra storia è in Lui. Ma allora Dio è eterno presente o è storia (come per esempio sosteneva Schelling)?
 - i) È vero che se la storia è in Dio, perché Dio è in relazione alla nostra storia, troviamo in questo la certezza che la storia sia storia di salvezza, al di là delle apparenze immediate.
 - ii) Potrebbe essere che la storia, come vicenda dell'uomo, sia presente in Dio nel senso che Dio assume in sé questa storia. Quindi Dio assumerebbe in toto la contingenza, la precarietà, la fallimentarietà anche, della storia per liberarle, per salvarle, per esaltarle. E qui, potrebbe anche essere la risposta al problema del male. Il male, tutto il negativo sono assunti da Dio per salvarli, per celebrarli. Ma qui siamo fuori del pensiero.

Il problema della relazione e Dio¹⁰⁴

Noi siamo nella relazione; ed è proprio questa relazione che dimostra tutto il nostro essere relativo; solo l'assoluto, l'incondizionato potrebbe non essere in relazione. Quindi non è la relazione a renderci relativi, ma semplicemente evidenzia la nostra relatività, è il nostro essere relativo che fonda la relazione.

Però è anche vero che la relazione rende reciprocamente relativi i due termini. Quindi sembrerebbe che la relazione proceda a una relativizzazione di tutti i termini che entrano in essa. Ora, siccome elemento fondamentale della relazione è anche Dio o l'Essere, il problema è se la relativizzazione riguardi anche questi.

- 1) Indubbiamente se la relazione fosse prodotto nostro, frutto della nostra decisione, il risultato sarebbe inevitabile visto che la relazione che possiamo stabilire noi è sempre e solo determinata, quindi non potrebbe rientrarci che un termine determinato; e proprio qui si fonda la possibilità della sostituzione di Dio con l'idolo o dell'Essere con l'ente.
- 2) Però potrebbe anche essere che la relazione non sia impegno nostro ma sia dono di Dio o dell'Essere. Potremmo parlare di una personale creazione (cristianesimo) o di una impersonale gettatezza (Heidegger), comunque ci troviamo ad essere per un dono; e il trovarci ad essere per dono immediatamente ci pone nella condizione di legare il nostro essere alla relazione e di fondarlo in essa proprio perché il dono è essenzialmente, per sua natura, relazione.
 - a) A questo punto, però, il problema della relativizzazione non è superato. Perché, per quanto la relazione possa essere dono, resta sempre vero che la relazione, perché sia possibile, deve mettere in relazione due termini che siano in qualche modo reciprocamente commensurabili. Ora noi siamo finiti, relativi; questo implicherebbe che Dio si relativizzi, si determini. E questo potrebbe essere la verità della Rivelazione e, per i cristiani, la verità dell'Incarnazione. Però questa non è una spiegazione; e poi ci metterebbe di fronte a una decisione, a una scelta, a un atto di volontà da parte di Dio che oltre che antropomorfizzare Dio stesso, si sottrarrebbe a ogni possibilità di comprensione proprio perché frutto di volontà originaria e assolutamente incondizionata e libera.
 - b) Ma la relazione potrebbe anche non essere successiva a Dio stesso, all'Essere; potrebbe essere la 'qualità' ultima di Dio stesso. Ed è quello che i cristiani credono quando affermano che Dio è Trinità, quindi da sempre e per sempre relazione; dove la relazione indica perfetta uguaglianza nella natura; relazione dove i diversi sono relazionati nella assoluta libertà dell'amore e in questo sussistono. Se questa relazione originaria, fontale, è alla base di tutto, allora, la relazione sarebbe la caratteristica fondamentale, la condizione di ogni essere, visto che l'essere è relazione o procede dalla relazione. Il dono dell'esistenza potrebbe essere il dono della relazione. E questo, oltre che garantire la nostra natura relazionale, potrebbe garantire anche l'incondizionatezza di Dio come termine della relazione: Dio sarebbe relazione originaria che permettendo il nostro essere relazione permette anche la relazione con lui stesso; anche se la relazione con lui può essere solo dono suo, stante il limite di tutte le relazioni che possiamo stabilire noi. Dio sarebbe l'orizzonte possibile e incondizionato di tutte le relazioni, come l'Essere sarebbe l'orizzonte possibile di tutti gli enti. Dio, l'Essere, potrebbero essere la forza e l'assoluta gratuità dell'esposizione in altro che potrebbe fondare la possibilità dell'altro. E questa è la verità di tutto il neoplatonismo.

¹⁰⁴ Per una trattazione più ampia del problema della relazione ci permettiamo di rinviare al nostro lavoro su Taulero, Dalla chiacchiera alla parola del silenzio, 18 ss., in <http://www.donbordignon.net/documenti/taulero.pdf>

Pensabile/conoscibile Dio?

- 1) Già di per se stessa la conoscenza costituisce un problema¹⁰⁵.
- a) Nell'indistinto non è possibile conoscenza (quindi nella fusione totale, nella comunione totale non si dà conoscenza); come non si dà conoscenza dell'indistinto. Quindi non è possibile conoscenza di Dio che per noi è in-distinto e lo è non perché noi siamo comunione con Lui ma perché in lui ogni distinzione si nega.
 - b) È possibile conoscere ciò che è distinto; ciò che si presenta come altro. Ora l'altro è sempre anche il possibile nemico. Quindi nella relazione con l'altro sono posto nella necessità di conoscere anche me stesso, di prendere coscienza di me stesso. Solo che avendo coscienza di me stesso, conoscendo me stesso, mi conosco non come indistinto (abbiamo visto che è impossibile) ma come distinto, come altro. Quindi sono io la mia alterità, trovo in me stesso l'alterità.
 - c) Ora l'altro non può essere radicalmente e totalmente altro; l'alterità estrema non permette nessuna possibilità di relazione. Quindi, se l'altro è necessario per conoscere, significa che per conoscere l'altro io devo presupporre una precedente indistinzione da ricostruire dopo la distinzione. E nella conoscenza, apparentemente, almeno, avviene una 'assimilazione' dell'altro che quindi esce dalla sua alterità. La conoscenza, allora consisterebbe nel fare di due un due.
 - d) Possibile questo? Se la conoscenza richiede l'altro, l'altro non sarà mai conoscibile altrimenti non sarà più altro. La conoscenza, per esse tale, deve mantenere l'alterità. Ma l'alterità è sempre estraneità. Allora che conoscenza è possibile se si fonda sull'estraneità?
 - e) La conoscenza è riflessione in senso letterale. L'altro, in qualche modo, mi riflette, riflette il mio volto. Quindi, nel riflesso dell'altro io ritrovo il mio volto. Però, quello che ritrovo è davvero il mio volto o è la deformazione del mio volto per opera dell'altro (del resto sappiamo che, nell'antichità, gli specchi riflettevano, ma riflettevano in modo deformato)?
 - f) Quindi esiste la concreta possibilità che venga a mancare la conoscenza che il soggetto ha di se stesso; ma se il soggetto non si conosce come è possibile la conoscenza? Per conoscere bisogna in qualche modo superare l'alterità, bisogna trovare qualcosa che possa accomunare il soggetto conoscente e l'altro da conoscere.
 - g) L'esistenza, la conoscenza si presentano caratterizzate dalla diversità, dall'alterità. Però non è una alterità irriducibile proprio perché noi, per quanto problematicamente, riusciamo a conoscere, se non tutto almeno qualcosa. Ora la conoscenza è giudizio, e se giudizio è unione o, almeno, relazione (dato che il giudizio mette in relazione un soggetto e un predicato).
 - h) Cosa permette questa unificazione? Cosa è che accomuna soggetto e predicato? È il loro differire. Quindi affermando la mia differenza, affermo contemporaneamente la possibilità della comunione, e viceversa. La differenza, allora, diventa comunione e la comunione differenza. E solo il permanere, l'abitare la differenza mi permette la relazione e la conoscenza.
 - i) L'altro, che è pur sempre un potenziale nemico, è anche l'amico proprio perché garantisce la mia differenza, quindi la mia identità che è tale perché differente.
 - j) Solo che questa situazione in cui l'alterità, l'opporci, la guerra è l'armonia (e non può non ritornar in mente Eraclito con la guerra madre di tutte le cose e il suo *λογος* che ama nascondersi), non è né evidente, né perfettamente coglibile, né facilmente sopportabile. Qui si origina il *φιλειν* della *σοφια*, la necessità della ricerca inesausta.
 - k) Qui, allora, si pone il problema se si tratti solo di ricercare sempre e ulteriormente o se il problema non sia più radicale.
 - i) Potrebbe essere che la difficoltà di cogliere l'armonia nella guerra sia una nostra strutturale incapacità. Sembrerebbe sia proprio questo visto che il nostro *logos*, che è giudizio, unisce, sì, ma unisce distinti, diversi; quindi si trova ad essere frattura proprio nel momento in cui unisce. È il nostro *logos* a rendere irraggiungibile l'armonia dato che la sua ricerca dell'armonia si basa sulla negazione dell'armonia stessa.
 - ii) Oppure potrebbe essere che l'armonia (che abbiamo visto potrebbe e dovrebbe precedere ogni differenza) sia il Principio, sia l'Armonia (per Eraclito era il dio). Allora, se il Principio è l'Armonia, noi che siamo principianti non possiamo sperare di pervenire al Principio. Quindi l'armonia che noi cerchiamo e che non riusciamo mai a trovare, e tanto meno a realizzare, potrebbe essere rinvio alla Trascendenza, a ciò che sta decisamente oltre il nostro *logos* che non riesce mai a perseguire l'armonia.
 - iii) Ma se c'è un oltre *logos*, che funzione ha il nostro *logos*?

¹⁰⁵ CACCIARI M., Geo-filosofia dell'Europa, Adelphi 1994, 11 ss.

- 2) Fin dall'antichità la conoscenza avviene tra dissimili o tra simili.
- a) Nel caso della conoscenza di Dio potrebbe essere, vista la nostra condizione finita, che la conoscenza si realizzi tra dissimili. Questa possibile conoscenza, però, ha come condizione intrascendibile che tra i dissimili si realizzi una qualche relazione.
 - i) Ora il problema è che l'assoluto per relazionarsi al finito deve in qualche modo trasgredire la sua condizione e rinunciare alla sua assolutezza e incondizionatezza. Ma allora conosciamo il finito non l'infinito.
 - ii) Non possiamo nemmeno credere di poter noi trascendere la condizionatezza del nostro essere e del nostro pensare.
 - iii) Nemmeno, come già aveva mostrato Cartesio, possiamo sperare che dalla negazione della nostra finitezza possiamo arrivare alla conoscenza dell'infinito. Dalla negazione della finitezza deriva solo il nulla, visto che l'unico ambito dell'esperienza è quello della finitezza. La negazione della negazione (omnis determinatio est negatio secondo Spinoza ripreso da Hegel) non porta a nessun Assoluto, a meno che non siamo già nell'Assoluto (ma nessuno di noi può accampare tale esperienza).
 - b) Impraticabile la via della dissomiglianza si potrebbe cercare sulla via della somiglianza. Perché questa via sia percorribile
 - i) Si deve presupporre una qualche 'omogeneità', una qualche somiglianza che però per un verso dobbiamo presupporre (ma allora o ricadiamo in un atto di volontarismo, o in un atto di fede nella rivelazione), per un altro verso non potrà mai essere determinata da noi, fondata da noi. E, di fatto, la somiglianza la fonderemmo su cosa?
 - (1) Sul pensiero? Il nostro è finito e condizionato e non esiste proporzione con un pensiero incondizionato.
 - (2) Sulla volontà? Sappiamo l'infinità del desiderio ma anche la sua cecità e la sua irrazionalità, quindi non sarebbe mai riconducibile a pensiero, a conoscenza.
 - ii) Potrebbe anche esserci una qualche somiglianza. Solo che noi non lo potremo mai sapere. Noi conosciamo e facciamo esperienza solo della finitezza, della concretezza. Sono proprio i legami imprescindibili con la finitezza e la concretezza che ci impediscono di affermare, e, prima ancora, di sperimentare una tale somiglianza.
- 3) D'altra parte, pensare significa de-terminare visto che noi siamo strutturalmente determinati e tale è anche il nostro pensiero.
- a) Ora, Dio è assolutamente in-determinato.
 - i) Quindi non è riducibile al nostro pensiero. Dio è impensabile prima ancora che inconoscibile (qui starebbe il divieto dell'immagine proprio perché ogni immagine, anche pensata, sarebbe non Dio ma un idolo).
 - ii) Un pensiero corretto, consapevole delle sue possibilità non potrà pensare Dio. Potrebbe significare che solo un pensiero non corretto possa cogliere Dio. Per pensare Dio bisogna pensare male (e di nuovo potrebbe essere la follia della croce). Solo che se il pensiero è la caratteristica della nostra vita, per pensare male bisogna in qualche modo mettere in sofferenza la nostra stessa vita. Per pensare Dio bisogna passare per il male. Ed è l'assurdità e l'impossibilità del pensiero proprio perché il male è la negazione o impossibilità di ogni pensiero.
 - b) Se pensiamo Dio, necessariamente lo determiniamo. Ora la determinazione operata dal pensiero è sempre determinazione a partire dal soggetto pensante, dall'io. È l'io che essendo essenzialmente autocoscienza, quindi relazione a se stesso prima che relazione ad altro (cfr. Agostino, prima ancora di Cartesio o Kant), determina a partire da se stesso. E in questa determinazione crede di potersi appropriare (se non altro conoscitivamente) della realtà che conosce. A questo punto l'io rischia davvero di cadere nell'illusione di essere lui il Signore della realtà.
 - i) Per questo il pensiero porta sempre con sé il pericolo reale dell'ateismo (ed è quello che poteva succedere con Cartesio che è partito dalla incondizionatezza del pensiero).
 - ii) E, anche il pensiero fosse pensiero che ha per oggetto Dio, rischia, questo pensiero di cadere in un ateismo religioso.
- 4) Il pensiero non è fatto solo teorico. È vero che la filosofia, secondo Aristotele, è pura contemplazione.
- a) Però se facciamo filosofia è per comprendere la vita, la realtà; per trovare un possibile senso. Il pensiero è l'unico strumento che abbiamo per trovare, nella contingenza del tutto, nella apparente casualità del tutto, qualcosa di stabile. È il mezzo per poterci dare un minimo di abitabilità nel mondo e per poter dare a noi un minimo di identità stabile. Quindi (ed è una caratteristica messa in evidenza

da Schopenhauer, ma soprattutto dopo la seconda metà dell'Ottocento da Nietzsche, dai vari filosofi della scienza, nel Novecento da Bergson, in parte, almeno, anche da Croce) il sapere ha carattere essenzialmente pratico (la praticità del conoscere diventa ancora più evidente proprio nei casi in cui il conoscere strutture permanenti della realtà e di noi stessi diventa la condizione per poter dominare su di noi e sulla realtà). Della stabilità abbiamo assoluto bisogno per poter vivere. Il problema è se la stabilità voluta ci permetta di considerare la realtà per quello che è.

- b) Ora Dio è l'assolutamente indeterminato. Quindi pensare Dio significa pensare ciò che non può essere a fondamento di nessuna stabilità, pensare Dio è pensare l'instabilità sua e, di conseguenza, la nostra radicale instabilità.
- c) Solo che l'instabilità, per noi, è sofferenza, è l'abitare in nessun luogo, abitare lo piazzamento, o, come afferma Nietzsche, farsi un porto in alto mare (ma Nietzsche, su questo, è impazzito).
- d) Allora, pensare Dio è pensare contro la funzione primaria del pensiero, è andare in senso inverso rispetto al pensiero. È possibile?
- e) Dio diventa, allora, la "dannazione del pensiero" e la rinuncia definitiva alla sicurezza nella vita. Dio diventa la mia continua esposizione all'imprevedibilità e, quindi, alla impensabilità della mia stessa vita. E questo è l'estremo disagio. Ma, allora, Dio diventa il dolore della vita?
- f) E qui le contraddizioni esplodono e si susseguono.
- i) Il dolore è la negazione della vita. Ma se il pensiero di Dio è il dolore della vita, allora ci troviamo di fronte a un Dio, pensato, che, insieme, è Dio della vita e Dio della negazione della vita.
- ii) Quindi il dolore si trova ad essere, insieme, la negazione di Dio e la 'dimostrazione' della esistenza di Dio, affermazione di Dio. Il dolore contemporaneamente nega e afferma Dio.
- iii) Dolore estremo è la morte.
- (1) La morte nega Dio creatore.
- (2) Ma se è vera la contraddizione precedente, allora la morte ci dice che Dio non è la vita, o non è categorizzabile secondo questo concetto che esclude da se stesso la morte.
- (3) Resta, allora, il dubbio che Dio possa essere la morte: l'universalità e l'onnipotenza della morte (del resto non è al momento della morte l'incontro ultimo con Dio?). E' vero che come credenti crediamo a quello che dice Gesù "Io sono la resurrezione e la vita"; però è la vita come resurrezione, vita che prima muore e proprio perché muore può risorgere e mostrarsi come vita. Del resto in Marco il centurione (simbolo di ogni credente) è davvero convinto che Gesù sia Dio proprio perché muore e muore sull'orlo della disperazione. Solo un Dio potrebbe morire in quel modo.
- g) Il problema diventa, allora, quello dell'origine della contraddizione.
- i) È il nostro pensiero che di fronte all'indeterminato inevitabilmente deve entrare in contraddizione?
- ii) O è Dio stesso che, proprio perché indeterminato, non è soggetto al principio di non contraddizione e diventa, perciò stesso, la sua propria contraddizione? (cfr. la coincidentia oppositorum di Cusano)
- iii) Ma se Dio è la sua propria contraddizione (cfr. il crocifisso), allora, di fronte a Dio è possibile e legittima tanto la scelta positiva, quanto quella negativa (a meno che nei confronti di Dio non rinunciamo al pensiero o cerchiamo un pensiero diverso che mantenga i due contraddittori. Ma quale pensiero è possibile se, a detta di Aristotele ogni pensiero si fonda sul principio di non contraddizione?).
- iv) Oppure potrebbe anche essere che ogni pensiero su Dio, ogni scelta decisa in ordine all'esistenza di Dio, mantengano sempre in se stessi il pensiero e la scelta opposta. E potrebbe anche essere che magari siamo consapevoli di una parte e non siamo consapevoli, perché magari l'abbiamo rimossa, della parte contraddittoria.
- 5) Per evitare di determinare Dio dovremmo avere un pensiero che non sia pensiero dell'io; ma è possibile? Dovremmo arrivare alla negazione dell'io; del resto Schelling vedeva l'origine dell'ateismo nell'affermazione dell'io come principio da parte di Fichte.
- a) Ora l'io è intrascendibile. Qualunque pensiero esiste sempre e solo come pensiero di una persona ben concreta, ben interessata al proprio pensiero. Forse la soluzione sta proprio nella concretezza della persona che pensa. Una persona che pensa non è pura ragione, non è solo pensiero. La persona è corporeità, è emozioni, sentimenti. E noi conosciamo con tutta la concretezza della nostra persona (lo stesso Platone per conoscere le idee deve partire dalle sensazioni che sono fisiche).
- b) Prendendo coscienza del limite (forse della povertà) del pensiero, si potrebbe cercare di integrarlo con altre dimensioni, con altre prospettive. E questo per evitare di tutto determinare e de-finire.
- i) Si potrebbe, allora, sfruttare le allusioni, le suggestioni, i simboli.

- ii) Si potrebbe valorizzare l'ispirazione che accade e viene gratuitamente. E qui potrebbe essere il recupero dell'arte.
 - iii) Nell'ispirazione, nel simbolo, nell'arte... si potrebbe anche recuperare la ri-velazione. Se riuscissimo ad accostarci alla realtà come ri-velazione, potrebbe anche essere che ci mettiamo nelle condizioni di comprendere come la verità tutta sia ri-velazione; potremmo metterci nelle condizioni di accogliere quella rivelazione che potrebbe anche venire da Dio.
 - iv) Potremmo, anche, recuperare la concretezza e la forza di trascendimento dell'amore (secondo la lezione platonica che poi potrebbe anche essere esperienza di tutti). L'amore è questa forza di continuo trascendimento; quindi di negazione di ogni acquisizione (cfr. il Simposio: dalle cose belle, alle belle anime, ai prodotti belli delle belle anime per arrivare al Bello). Forza di trascendimento mai realizzato, mai compiuto proprio perché l'amore mira all'unità, è realizzato nell'unità.
 - (1) Solo che nell'amore esiste sempre l'amante e l'amato; si ripresenta sempre, come sua possibile contraddizione, o forza di avanzamento, la dualità. E la dualità è, di nuovo, determinazione; quindi fallimento del pensiero che voglia andare oltre la determinazione.
 - (2) E fallimento anche della vita non solo perché fallimento del pensiero, ma anche perché nella dualità facciamo esperienza dell'abisso incolmabile che esiste e che è sempre sul punto di schiacciarsi.
 - (3) Solo nell'attimo estatico della completa unione anche fisica in qualche modo viene superata la dualità. Abbiamo l'unità dei due anche se i due restano distinti. In questo attimo estatico è possibile pensare (?) l'altro dimenticando se stessi e pensare a noi stessi nell'altro.
 - (4) Nell'attimo estatico ci troviamo nella pienezza della vita, ma non è solo pensiero. In questo attimo il desiderio ha trovato la sua piena realizzazione in questo supportato dal pensiero. Per una volta desiderio e pensiero, pensiero e volontà si ritrovano uniti.
- 6) In termini heideggeriani potremmo anche interpretare Dio come orizzonte ultimo, intrascendibile. E proprio perché orizzonte è condizione di possibilità di comprensione di tutto ciò che si inserisce al suo interno ma non è esso stesso comprensibile data l'intrascendibilità dell'orizzonte stesso. Dio potrebbe essere la condizione di possibilità della nostra condizionatezza; ma proprio per questo irraggiungibile dalla nostra condizionatezza.
- a) Se orizzonte come condizione di possibilità, allora significa anche che noi siamo nell'Essere e non lo possiamo comprendere; siamo nel Bene, nell'Intelligibile, nell'Uno (per un credente: siamo nell'Amore) e non li possiamo assolutamente comprendere.
 - b) L'orizzonte è il limite irraggiungibile. Punto limite posto dal nostro limite; per cui ogni trascendimento del limite nostro non farebbe che spostare ulteriormente il punto limite. Questo orizzonte, allora, potrebbe essere, nel nostro limite, il rinvio all'ulteriore, all'illimitato.
 - c) Nemmeno la rivelazione potrebbe darci questo orizzonte, potrebbe mostrarci Dio. E questo perché, la rivelazione, per essere tale, deve adeguarsi al nostro limite, deve limitarsi; quindi non può dare l'illimitato.
 - d) Si può vivere nell'orizzonte senza mai tematizzare la sua presenza. Si potrebbe vivere nel limite senza intravedere l'orizzonte del suo esserci. Però potrebbe anche accadere che arriviamo a tematizzare questo orizzonte. Potrebbe essere che il limite ci porti al non limitato.
 - i) Il limite potrebbe portare in sé l'indicazione dell'illimitato. E, allora, il limite potrebbe essere, in qualche modo, simbolo dell'illimitato. Presenza e assenza dell'illimitato.
 - ii) Potrebbe...: quindi il finito mantiene tutta la sua libertà, come manterrebbe la sua libertà il non finito. Forse all'interno di questa libertà, non soggetta alla necessità del pensiero, potrebbe accadere l'incontro tra finito e infinito.
 - iii) Forse un pensiero simbolico, un metodo simbolico, rispettoso della presenza/assenza, rispettoso della libertà, potrebbe rinviare a Dio, potrebbe aprirci la strada per un incontro con Dio.

***Dio: problema teorico o problema pratico?*¹⁰⁶**

- 1) Il nostro limite di fondo potrebbe essere quello di aver cercato sempre Dio con il pensiero.

¹⁰⁶ Cfr. HESCHEL A.J., Dio alla ricerca dell'uomo, Borla 1969, 304 ss.

- a) Per cui, di fronte alla crisi del pensiero, di fronte alla impossibilità che il pensiero deve segnare di oltrepassare l'esperienza (Kant), ci sentiamo tutti spiazzati. Il pensiero non sa più raggiungere Dio e noi ci sentiamo orfani di Dio.
- b) È vero che, sempre in Kant, Dio, in qualche modo, viene raggiunto da un punto di vista pratico. Ma questo non ci soddisfa,
- i) sia perché è raggiunto come postulato a giustificazione della possibilità della nostra morale (e non sembra troppo dignitoso per qualunque Dio essere introdotto a giustificazione di qualcosa, per quanto nobile, dell'uomo; siamo sempre fermi a un Dio tappabuchi);
 - ii) sia perché essendo postulato sembra dipendere dalla volontà (ma sappiamo che la volontà è libera; e, allora, perché non potrebbe non voler porre questo postulato?);
 - iii) sia perché sembra condannare il pensiero a un fallimento definitivo che non può tranquillizzarci se crediamo che il problema Dio sia problema decisivo per la nostra vita.
- c) Proprio per questa scissione tra ragion pura e ragione pratica, tra intelletto e volontà, Kant, pur con tutti i meriti che ha anche in ordine al pensiero su Dio, sembra restare fermo alla dicotomia cartesiana tra *res extensa* e *res cogitans*. Sembra essere fermo a una concezione disincarnata del pensiero. E forse proprio perché pensiero disincarnato finisce per concludere in aporie insuperabili.
- 2) Ora noi crediamo che l'uomo sia una unità e che il problema Dio, come problema di senso investa integralmente questa unità. Quindi è problema da cercar di risolvere per il pensiero e per la volontà, per il pensiero e per i sentimenti, i desideri, assieme. Se è problema e possibile apertura per tutto l'uomo, potrebbe anche essere che dobbiamo cercare Dio con tutto l'uomo cercando di integrare tra di loro le varie facoltà. Del resto, posto che Dio esista, dovrebbe esistere come salvezza per tutto l'uomo.
- 3) D'altra parte l'esistenza di Dio o la non esistenza non è fatto teorico; è decisivo per la nostra esistenza proprio perché potrebbe essere in discussione il senso della vita.
- a) E il problema di senso, poi, diventa problema di azione. Del resto "morto Dio tutto è permesso"; non è detto che questo tutto permesso sia inevitabile, ma esiste una buona possibilità che si possa realizzare. Quindi nell'esistenza di Dio è in gioco tutta la concretezza della nostra esistenza, la concretezza dell'azione. È in causa l'etica. E qui, giustamente ha visto Kant. Solo che non vorremmo porre Dio come giustificazione della possibile morale.
- b) Potrebbe anche essere che, se esiste questa stretta connessione (forse non teoretica, di sicuro pratica) tra esistenza di Dio ed etica, a Dio si possa arrivare attraverso l'etica, dove, però, Dio non è giustificazione di possibilità dell'etica, ma compimento dell'etica (è in qualche modo anche la via percorsa da Lévinas). Il nostro agire concreto non sarebbe indifferente
- i) Né all'esistenza di Dio (Dio esiste, è vivo, reale, concreto solo grazie al nostro agire)
 - ii) Né alla conoscenza di Dio
 - (1) Perché, in termini di fede, nell'agire noi ci realizziamo come immagine di Dio e, quindi, ci mettiamo nella condizione di poter conoscere Dio a partire da noi stessi
 - (2) O perché, mettendo tra parentesi la fede, nell'agire noi facciamo costantemente riferimento a valori che ci trascendono e che, pure, riteniamo significativi, decisivi per la nostra vita e, quindi, esistenti. In questo modo ci metteremmo con la concretezza della vita in una situazione di continua trascendenza; e potrebbe essere questa apertura che ci mette in relazione con un, altrimenti ipotetico, Dio.
- c) Quindi è dall'agire concreto che dobbiamo muovere per arrivare a Dio. Un agire che è fatto anche di pensiero ma non solo, proprio perché l'azione coinvolge la totalità della persona. Più che il pensiero è l'agire che è vicino all'assoluto. Perché:
- i) L'agire è libero come Dio è libero essendo assoluto.
 - ii) In quanto libero è inizio assoluto, quindi fondato su nulla; e Dio stesso è l'assenza di ogni fondamento, è fondato sul nulla.
 - iii) È un agire che potrebbe avere conseguenze illimitate, infinite; quindi potrebbe trovare in se stesso un simbolo dell'infinità di Dio.
 - iv) È un agire creatore, come Dio, e potrebbe aiutarci a comprendere la gratuità del tutto e la forza creatrice di Dio.
 - v) Pone sempre segni rivelatori della propria libertà, della propria creatività e responsabilità al di fuori di se stesso. Questo agire, allora, potrebbe aiutarci a comprendere la realtà simbolicamente, potrebbe aiutarci a comprendere i simboli che di sicuro Dio, se esiste, pone nella sua libertà al di fuori di sé.

- vi) L'agire ha sempre un fine, ha una struttura teleologica e non meccanica (orientato a un fine e non determinato da una causa efficiente). Questo potrebbe aiutarci a comprendere la struttura teleologica della realtà, qualora esista.
 - vii) Il fine dell'agire è sempre esterno ad esso. L'agire è impegno sempre di trascendimento. E Dio è possibile incontrarlo solo nella trascendenza di noi stessi, proprio perché Dio è trascendenza.
 - viii) Nel raggiungimento del fine l'agire in qualche modo si nega (non è più necessaria l'azione). E questa è la trascendenza: movimento della negazione. In questo movimento noi siamo portati a negare (nel senso di superare, di non accontentarci e non rassegnarci) la nostra contingenza, la nostra precarietà; alla fine la contingenza di tutta la realtà.
 - ix) D'altra parte, l'agire è sempre in vista del togliimento di un limite, è liberazione da un limite e, in prospettiva, da tutti i limiti, da tutti i vincoli. L'agire diventa opera di autoinfinitezza non presuntuosa proprio perché sempre conosce il limite. Questa autoinfinitezza potrebbe aprire la strada all'infinito.
 - x) L'agire rinvia sempre a un fine; però è compiuto (realizzato pienamente) nel momento stesso in cui agisce anche se il fine non è presente, o non è immediatamente presente. La stessa struttura è possibile riscontrare nel nostro rapporto con Dio. Dio è il Lontanovicino (Porete), è presente ma anche assente. Se la sua assenza mi impegna al costante trascendimento, la sua presenza mi impegna ad una relazione accogliente con me stesso, con gli altri e tutta la realtà. Una relazione che sa accogliere tutto per quello che è e non per i nostri desideri.
- 4) L'agire è il possibile terreno di incontro con Dio, di comunione con Dio. Quindi il problema dell'azione non è prima di tutto problema di testimonianza di una fede predeterminata, ma il problema di accedere a una possibile fede in Dio, il problema di poter arrivare, attraverso l'azione a una, per quanto povera e limitata, conoscenza di Dio.
Si tratta di realizzare noi stessi, di arrivare a una vita, nel limite del possibile, compiuta. È nella concretezza dell'azione, nel complesso del nostro agire che noi conosceremo noi stessi. In questo agire, pur con tutti i limiti, faremo quello che è Dio (libertà, trascendenza, gratuità...) pur facendo quello che siamo noi. E conoscendo noi stessi conosceremo Dio e, conoscendo Dio, conosceremo meglio anche noi stessi. Qui potrebbe stare la verità del comandamento: "Siate santi perché io sono santo" (Levitico 19,2).
- 5) Del resto l'agire è vero che è frutto di analisi, di progetti, di riflessioni. Però è anche vero che in ultima analisi a decidere è la volontà, una volontà non astratta ma sempre connotata emotivamente.
- a) Ora se, come abbiamo visto, la ragione si pone di fronte alla contingenza per trovare stabilità e universalità, per de-finire e, in questo modo, dare sicurezza, è anche vero che per far questo la ragione deve lasciar perdere la concretezza. Deve (per usare termini kierkegaardiani) stabilirsi sul terreno della possibilità e non dell'esistenza. La ragione non può quindi darmi la concretezza della singola persona. In riferimento a Dio, la ragione procederà allo stesso modo. Quindi potrà darmi solo un Dio possibile e non il Dio reale (il dio dei filosofi non il Dio di Abramo di Isacco di Giacobbe). Mi darà un Dio che sia funzionale alla mia sicurezza, alla stabilità contro la contingenza. Però un Dio funzionale non potrebbe che essere un idolo.
 - b) L'uomo però non si relaziona solo al possibile. Si relaziona alla concretezza della realtà; si relaziona sempre e solo con persone singole e ben caratterizzate (non universali). In queste relazioni diventa elemento determinante anche il sentimento. Potrebbe essere questa una strada percorribile per relazionarci a un Dio altrimenti solo possibile ma non reale. Anche perché "ciò che la ragione giudica impossibile è l'unica cosa in grado di appagare il nostro cuore"¹⁰⁷. Non si tratta di rinunciare alla ragione, ma di integrare la ragione. Si tratta di sostituire alla mente spassionata una mente appassionata capace di cogliere al di là dei suoi concetti a volte troppo rigidi; si tratta di dare voce a quelle ragioni del cuore di cui non sempre è esperta la ragione.
 - c) Il cuore è sentimento, ma non sentimento cieco; è quel sentimento che ci mette in relazione al valore, al bello, al bene.
 - i) Il sentimento è immediato e immediatamente intuito.
 - ii) È sempre e solo personale.
 - iii) E si indirizza sempre alla concretezza, alla realtà individuale, singola. In questo senso è costantemente aperto alla relazione.
 - iv) Il sentimento lo si può mostrare, lo si può testimoniare; non si può in alcun modo imporre.

¹⁰⁷ GÓMEZ DÁVILA N., In margine a un testo implicito, Adelphi 2001, 75

- v) È vero che il cuore, il sentimento è soggettivo; strettamente personale. Però è anche vero che è solo il sentimento che è in grado di cogliere il singolo, il personale. Ora se Dio è personalità, singolarità assoluta, non ci potrà essere altra via, per poterlo incontrare e conoscere, che quella del cuore, del sentimento. E potrebbe essere una via rispettosa sia dell'uomo (in quanto lo valorizzerebbe completamente sia nella dimensione affettiva che in quella razionale), sia di Dio che non verrebbe ridotto a puro possibile ma avrebbe tutta la consistenza della personalità, verrebbe colto nella sua irriducibilità e diventerebbe centro di una relazione decisiva.
- d) Questa via del cuore o del sentimento non è irrazionalismo.
 - i) Proprio perché già Pascal parlava di "ragioni del cuore". Il cuore cerca di esplicitare a se stesso le motivazioni del suo sentire.
 - ii) Cerca pure di comunicare ad altri il proprio sentire, anche se la comunicazione, qui, privilegia le strade della testimonianza. Ma le vie della testimonianza non rifiutano in partenza possibili esplicitazioni razionali, anzi, ne hanno bisogno anche se si riconosce l'impossibilità di ridurre tutto a ragione geometrica (cfr. la stessa scommessa di Pascal).
 - iii) Del resto la stessa ragione ha sempre una base a-logica. E non è mai finalizzata a se stessa, ma (cfr. la ragione nei greci) è finalizzata al sentimento di soddisfazione, di gioia, di pace, di felicità per il senso ritrovato, per la propria realizzazione intravista se non raggiunta¹⁰⁸.

Quale linguaggio?

Domanda apparentemente inutile; siamo creature del linguaggio, siamo parlati dal linguaggio in cui ci ritroviamo e che non produciamo; e questo linguaggio che sempre ci precede potrebbe condizionare pesantemente le nostre capacità di comprensione anche se non ce ne accorgiamo.

- 1) La pretesa immediata sia del nostro linguaggio, sia del nostro pensare (se, ed è tutto da dimostrare, è possibile che pensiero e linguaggio siano scindibili) è di avere un pensiero e un linguaggio incontrovertibili come potrebbe essere la matematica. Perché chiaro, perché porta a conclusioni inevitabili.
 - a) La matematizzazione della realtà è anche quella che ci permette il dominio sulla realtà stessa; non potrebbe essere che la pretesa di matematizzare Dio stesso nasconda una volontà prometeica di sostituzione a Dio stesso?
 - b) D'altra parte la matematizzazione è estranea a ogni questione di senso: e il problema di Dio è prima di tutto il problema della possibilità di un qualche senso, di una qualche giustificazione, della vita, della realtà. E il senso lo si incontra non con la volontà di dominio; il senso non è qualcosa che impongo (cadrei nell'assurdo dell'individualismo volontaristico che è la negazione di ogni possibilità di senso, ed è solo ulteriore violenza assurda); il senso è frutto di un incontro, di una offerta che ci è fatta (da chi?), una offerta che si presenta con i caratteri della personalizzazione, quindi con i caratteri della qualità, e la qualità non può essere assolutamente assoggettata alla quantità.
- 2) Il linguaggio usato non può che essere il linguaggio della vita che non è riducibile né a quello matematico, né a quello sillogistico. Il linguaggio della vita; e la vita si esprime in tantissimi modi significativi proprio nella loro diversità (per esempio il linguaggio dell'amicizia che non è quello di un contratto, non è quello filosofico, ed è pure diverso dal linguaggio dell'amore).
 - a) Un linguaggio che sappia far proprie le dimensioni del sentimento che è la dimensione della povertà (se sentimento è anche sentire e il sentire resta sempre e comunque passività e quindi indice di limitatezza, anche se una limitatezza accettata, amata e apprezzata),
 - b) un linguaggio che sia rigoroso e sia anche poetico, un linguaggio che sappia d'essere sempre e solo simbolico visto che è il tentativo di unire ciò che non è unificabile (il nostro limite e l'assolutezza di Dio),
 - c) un linguaggio sempre inadeguato e da ricostruire.
- 3) Perché abbiamo bisogno di linguaggio simbolico, di un linguaggio sempre da reinventare, forse ci troviamo nella necessità di recuperare il linguaggio poetico; un linguaggio che rivela e che contemporaneamente ha coscienza della propria inadeguatezza e per questo resta sempre aperto a nuove interpretazioni e a nuove soluzioni.

¹⁰⁸ Cfr. HESCHEL A.J., Dio alla ricerca dell'uomo cit., 36 – 37.

- a) Il linguaggio poetico, però, non è il linguaggio quotidiano. Come linguaggio si basa sull'ispirazione; e comunque è libero dalla chiacchiera. E' vero che con l'ispirazione si corre il pericolo del soggettivismo e dell'irrazionalismo, però è una ispirazione che si espone e si offre all'interpretazione degli altri. E' un linguaggio che porta l'impronta della persona e per questo non può essere copiato o ripetuto. Per questo, essendo un linguaggio che mostra la persona, la sua interiorità, è un linguaggio che necessariamente si nutre e si fonda sul silenzio. E Dio non è oggetto di mercato (cfr. Nietzsche: Gaia scienza: al mercato si può parlare anche della morte di Dio, senza però comprenderne assolutamente il senso di liberazione o di frustrazione: è solo luogo comune, e come tutti i luoghi comuni lascia la vita nel suo indaffararsi inutile attorno a cose insignificanti).
- b) Il linguaggio poetico è indispensabile anche per un altro motivo. Supposta vera l'ipotesi Dio, Dio esiste in quanto è rivelazione; questa è l'unica possibilità di rapporto tra noi e Lui. Ora la rivelazione ha una strutturale dimensione dialettica: è, oggettivamente, ri-rivelazione. È un rendersi presente di Dio nel modo stesso dell'assenza, è un mostrarsi che contemporaneamente diventa un nascondersi; per questo il linguaggio dell'identità, della razionalità non è in grado di accostarsi a questa presenza non presente di Dio. Di qui la necessità del linguaggio poetico o del mito. Del resto, data la trascendenza di Dio, Dio non può essere soggetto a un linguaggio, quello razionale, che è il linguaggio della pura presenza, della presenza immediata ed evidente (cfr: Cartesio). E allora, il linguaggio poetico non è sintomo della nostra incapacità, ma di una realtà che ci trascende, che è irriducibile ulteriorità.
- c) Il linguaggio simbolico, d'altra parte ha una sua caratteristica peculiare: "non è tanto una allegoria,...quanto una vera e propria identità e di rappresentante e rappresentato; non è tanto un duplicato dominato dalla disperazione dell'adeguamento quanto una significazione vivente in cui significante e significato coincidono... è una limpida trasparenza in cui il mezzo scompare per dare luogo alla presenza diretta... esso è la realtà stessa in quanto presente e viva..." "...Solo il linguaggio sensibile può essere sede del trascendente, perché solo in esso quest'ultimo può manifestarsi al tempo stesso nella sua irresistibile presenza e nella sua irriducibile ulteriorità. L'immagine simbolica... sin dall'inizio riconosce la sua totale inadeguatezza, e col riconoscerla la supera e riscatta"¹⁰⁹. Il simbolo, del resto, è quello che meglio salvaguarda l'ulteriorità irriducibile della trascendenza e la salvaguarda proprio con quella illimitatezza di significati che si sprigionano da esso.
- 4) Accanto al linguaggio poetico, con tutto quello che di personale e misterioso questo può avere, un altro linguaggio privilegiato resta quello del dolore e della morte; un linguaggio mai ricercato, spesso non accettato, se possibile evitato, però resta il linguaggio più personale, più vero, e, per certi versi, più incommunicabile: è il momento della solitudine totale, dell'assenza di senso, dell'assenza imposta (da chi?) di Dio. In questo momento si pone la domanda, magari sotto forma di bestemmia, si pone l'obiezione a Dio, al suo esistere: il tragico è che è una domanda, una sfida spesso senza risposta. E' la condanna del nostro linguaggio? o è il costante sottrarsi di Dio alla nostra domanda che pretenda di concludere? o è, e per certi versi potrebbe essere più semplice, che è la vita stessa, la nostra vita che si sottrae alla risposta, perché la nostra vita non è in ultima analisi nostra? Allora il problema, alla radice, non è il problema di Dio, ma è il problema della nostra vita e del nostro rapporto (di accoglienza - con tutte le sorprese che ogni accoglienza vera, che prevede la sorpresa non sempre piacevole, prevede -, o dominio, o possesso) con la nostra vita.
- a) Il problema è accettare che la domanda di Dio, se è una domanda di senso, si radichi nel senso o nell'assenza di senso della vita, nella presenza o nell'assenza di vita: accettando questa sfida, con tutte le incognite insopportabili, a volte, che questa presenta, ci incontreremo, magari, con l'abbandono di Dio, ma sarà sempre un suo abbandono; e allora la domanda, la bestemmia, non sarà tanto sintomo di fallimento, ma indice di una presenza per quanto oscura e incomprensibile.
- b) " Vivere significa essere 'gettati verso la morte' (Heidegger). Vivere è essere condannati a morire. E' questa l'immediata evidenza: La vita è un lungo viaggio verso le tenebre, che prima o poi ci aspettano come l'ultima sponda, l'assoluto silenzio: per questo la vita è impastata di dolore. L'unica vera domanda, quella sulla quale sta o cade la verità di ogni interrogare, è la domanda del dolore. Il pensiero nasce dalla scissione, dal dolore infinito della lacerazione e della morte. Se non esistesse la morte non esisterebbe il pensiero, non esisterebbe la vita, cioè la vita del pensiero, che è poi la dignità del vivere di ciascuno di noi. E' il patire, il morire che suscita in noi la domanda, accende la sete di ricerca, lascia aperto il bisogno di senso. Senza dolore non ci sarebbe la dignità dell'uomo che cerca, del pensante che interroga. Il dolore rivela allora la vita a se stessa più fortemente della morte, che lo produce, perché insegna che noi non siamo semplicemente dei gettati verso la morte, ma dei chiamati alla vita. Così, ogni non negligente pensare muove dalla lacerazione e tende alla festa

¹⁰⁹ L. PAREYSON, *Ontologia* cit. 103-113

della riconciliazione: non di quella a buon mercato proposta dai tanti incantatori del consenso, ma di quella pagata a caro prezzo, al prezzo alto dell'amore, della passione, della vita... Dalla morte si muove il pensiero pellegrino verso la vita... Ciò che ci rende tutti poveri, tutti in ricerca è il dolore dell'abbandono, la sofferenza dell'assenza di patria, la mancanza di un orizzonte rispetto a cui giustificare la vita... Se guardiamo negli occhi la morte, allora si compie il miracolo: vivere non sarà più soltanto un imparare a morire, ma sarà un lottare per dare senso alla vita... Dove l'uomo non si arrende di fronte al destino della necessità, e quindi alla morte, lì si rivela la dignità della vita, il senso e la bellezza di esistere. Lì l'essere umano capisce di non essere gettato verso la morte, ma chiamato alla vita: lì si riconosce... 'mendicante del cielo'... L'interrogare non potrà arrendersi di fronte ad alcuna sconfitta. La riflessione, nutrita dalla potenza del domandare e dall'umiltà dell'ascoltare, continuerà a sorgere incessante dalla lacerazione, che è l'universale esperienza del dolore del mondo. La domanda inseguirà il fuggiasco, si riaffaccerà all'oblio, resterà sempre in agguato dietro la maschera, semplicemente perché non è fuori, ma dentro colui che la fugge, all'interno della sua finitezza, del suo inesorabile andare verso la morte...."¹¹⁰.

- 5) Il problema del linguaggio è il problema del nostro rapporto con Dio:
- a) il linguaggio poetico mi mostra la possibilità di una forte comunione con Dio, una comunione che trova ispirazione anche nella realtà esterna (i gigli del campo, gli uccelli del cielo), una comunione che passa sempre attraverso la sorpresa della novità ("ti ringrazio, Padre, perché hai rivelato queste cose ai piccoli..."), una comunione che diventa assolutamente incomprensibile ed è, almeno apparentemente, sintomo della propria negazione ("Dio mio, Dio mio...").
 - b) Oltre a quello poetico e a quello della sofferenza, altro linguaggio decisivo, e forse il più decisivo, è quello dell'amore. L'amore racchiude in sé la fantasia, la novità, la creatività della poesia. L'amore, perché sempre amore dell'altro, del diverso, implica sempre rinuncia, dolore, sofferenza; impone sempre il rischio, la fatica dell'alterità. In questo senso diventa la sintesi dei due linguaggi precedenti, la loro verifica.
 - i) Nell'amore sono io, con tutta la ricchezza e i limiti della mia personalità, ad amare; è nell'amore che io sento tutta la gioia della vita; assumo e gestisco in piena responsabilità la mia vita. L'amore è la festa della soggettività. Però, è anche vero che non sono io a determinare l'avvento dell'amore: avviene in me senza che sia io a deciderlo; è in me, come diverso da me e come coincidente con me. E' davvero una divina mania; è un essere investiti da qualcosa di trascendente pur restando fermamente e gioiosamente legati a questa vita.
 - ii) Nell'amore, e non solo metaforicamente, ci sembra di toccare l'infinito, e troviamo tutta la nostra personalità immersa in un processo di infinitizzazione e di impegnativo autotrascendimento. Però, nell'amore ci troviamo sempre di fronte alla persona amata: e quindi questo processo di infinitizzazione si radica, per la presenza dell'altro, nella coscienza del proprio limite, dove, però, il limite non è condanna, ma realistica coscienza che mi impegna ad accettare la sfide della promessa dell'altro che crede in me pur nel limite, e questa fede è per me promessa di futuro.
 - iii) L'amore mi impegna allora in un costante esodo nella ricerca di una terra sempre promessa, mai posseduta, ma non per questo non reale e non incidente molto concretamente sulla mia terra attuale. E in questo esodo incessante, sempre incerto, attraversato dalla tentazione dell'arresto, fondamentale è la promessa dell'altro che diventa in me forza, coraggio, speranza. Nell'amore trovo la mia realtà in tutta la sua limitata consistenza, acquisto la mia identità proprio nel relazionarmi amorevolmente all'altro, come l'altro ritrova la sua identità irriducibile, originaria e sempre originale, proprio nella relazione con la mia povertà che però si offre come dono. In questa relazione l'identità, la soggettività si afferma esponendosi, offrendosi all'altro e contemporaneamente ponendosi in 'dipendenza' dall'altro; è una relazione unica che supera l'irrigidimento e l'immobilità dell'identità, come l'alienazione della servitù; una relazione che afferma la soggettività sostenendosi sulla forza dell'alterità.
 - iv) Nell'amore faccio l'esperienza della mia infinitizzazione, perché posseduto da una forza divina; ed è questa presenza divina che fa sì che l'amore produca frutti infiniti, come infinita (cfr. Kant) è la vita; e il donare fisicamente la vita nell'atto sessuale è estasi: la più radicale realizzazione di me nell'essere totalmente, in tutte le facoltà, fuori di me, presso altro che mi accoglie perché diverso. Qui il linguaggio raggiunge la sua massima espressività nel farsi silenzio; ed è silenzio perché è l'intimità che è espressiva per se stessa, perché il linguaggio ha coinvolto tutta la mia e la sua persona e si è fatto carne; il linguaggio è diventato corpo e ha superato il vincolo, pur poetico, della parola; il mio corpo e il tuo corpo uniti nell'amore si dicono l'infinito che li pervade,

¹¹⁰ B. FORTE, *Confessio theologi ai filosofi*, Cronocopio 1995, 14-20

l'infinito che nessuna parola, sempre finita, sarebbe in grado di dire. Non è un silenzio, per quanto estatico, irrazionale; è un silenzio che proprio perché conosce la ragione e i suoi pregi, sa anche i limiti della ragione incapace di cogliere la tenerezza di una carezza che pur non traducibile in termini logici, non per questo è illogica, insignificante o irrazionale.

- v) Tutto nell'amore è spirito (proprio per quella forza di trascendimento che lo caratterizza), tutto nell'amore è corpo; è nel corpo che l'infinito si esprime; è la trascendenza che si realizza nell'immanenza, è il futuro che dà concretezza al presente, è il futuro che mi permette di pensare, conoscere apprezzare e criticare il presente. Nell'amore sperimentiamo di essere figli del nostro futuro, figli dei nostri figli; e questa non è né evasione, né alienazione. Per questo, per quanto vorremmo che il nostro amore fosse eterno, l'amore non è eterno presente; ha una struttura temporale: al di là delle battute gratuite, l'amore è sempre più di ieri e meno di domani, è sempre diverso, nuovo; l'identità è il tradimento dell'amore, come tradimento è il pretendere di conservare l'amore, perché o si rinnova o si è già perso. E questa temporalità è la sua ricchezza, non la sua povertà.
- vi) Per il credente, Dio è amore (cfr. 1 Gv.), quindi la possibilità di un incontro con Dio passa attraverso l'esperienza dell'amore; non solo, ma se Dio è amore, il mio amore diventa partecipazione all'amore di Dio, diventa amore di Dio e presenza di Dio; per questo il linguaggio dell'amore è fondamentale per un incontro con Dio.

Per chi non crede, resta che l'amore è una esperienza con le caratteristiche dette; allora, in una esperienza seria, consapevole dell'amore, non ci si può non incontrare con l'esperienza dell'estasi, della trascendenza, dell'illimitatezza, dell'infinità dell'amore stesso; ed è su questa esperienza di apertura fiduciosa a un altro, che, per quanto tu faccia, resta sempre altro rispetto alle tue attese, che si può intravedere la possibilità di una radicalizzazione di queste esperienze, e di una apertura all'infinitamente altro.

Dio: è domanda o è risposta?

- 1) Noi, Dio, lo introduciamo troppo spesso come risposta: ed effettivamente, troppo spesso, diventa la proiezione dei nostri desideri inconfessati, o diventa il comodo rifugio in oltremondi che ci impediscono di prendere sul serio questa vita, che, Dio o non Dio, dobbiamo pur tentar di vivere in modo credibile. Allora Dio è solo la sanzione della nostra ignoranza e della nostra povertà non riconosciuta e tanto meno accettata e quindi diventa presunzione. E la presunzione diventa subito volontà di giudizio e di condanna. Ed è l'ignoranza che si sente in dovere di giudicare e condannare sempre e solo sul suo metro. Tranne, poi, quando la nostra risposta, inevitabilmente troppo povera per essere significativa, risulta incapace di comprendere la complessità della vita, passare dalla risposta sicura alla altrettanto convinta bestemmia o negazione. Questo non significa rifiutare pregiudizialmente ogni risposta; significa accettarla per quello che può dare: semplicemente una indicazione per se stessa sempre molto provvisoria.
- 2) Oppure Dio non è assolutamente problema: abbiamo già la soluzione (e, dall'alto della nostra lunga esperienza di vita o della nostra estremamente originale e critica riflessione, può essere tranquillamente una negazione di Dio), e potrebbe anche essere motivata (ma è possibile dare una risposta plausibile ed esaustiva ad un problema che, lo si voglia o meno, è il problema dell'assoluto, dell'infinito? Ogni risposta resta inevitabilmente, sia essa positiva o sia negativa, inadeguata e quindi non risposta, è solo un momento temporaneo di sosta). Anche qui la negazione non è, per se stessa, né sintomo di maturità né sintomo di immaturità. La dobbiamo prendere per quello che dà. E a meno che non crediamo che la realtà sia il nulla (e solo allora la negazione può diventare un fatto assoluto e definitivo), la negazione diventa un valido strumento di critica alle false illusioni sulla realtà, diventa mezzo serio di purificazione per un pensiero sempre troppo scontato.
- 3) Il fatto è che se il problema di Dio è il problema della nostra vita, allora in una vita (quella dei giovani soprattutto, sempre aperta), il problema di Dio non possiamo pretendere di esaurirlo una volta per tutte, pena condannare la vita, nonostante tutti gli sforzi della novità, a una sclerosi precoce e molto triste. Il problema è l'amore che possiamo avere per la vita, una vita che sia vissuta da noi e non dagli altri. Una vita fatta di tante esperienze belle; una vita fatta di morte. La nostra vita, per vivere, deve confrontarsi costantemente con la morte. Dio, se è un possibile senso della vita, deve essere tale sia nella gioia, nella positività, sia, deve (se non Dio, almeno la nostra idea di Dio) avere la forza di sopportare il venerdi santo della storia, quella grande dell'umanità, come quella più piccola, ma non meno significativa, che

è la nostra, nella quale il peso della morte ha la stessa tragicità assurda dei milioni di morti della grande storia.

Per questo, nel problema di Dio, dobbiamo avere la forza di tenere sempre unite assieme sia l'affermazione, sia la negazione, non in vista di una superiore sintesi, ma nella tragicità dell'impossibile composizione. Qui sta la sfida al nostro pensiero, e soprattutto la sfida alla nostra pigrizia.

Pensare nel silenzio

Data per supposta la significatività della domanda, e lo dobbiamo supporre vista la problematicità della nostra vita, resta il problema se sia possibile una domanda di questo tipo: perché Dio?

- 1) In una visione neoplatonica, il logos, il pensiero (nella Bibbia c'è qualcosa di simile: la Sapienza) è la prima creatura dell'Uno. Essendo derivato, il pensiero può e deve collegarsi all'Uno per poter avere esistenza, ma non può assolutamente comprendere l'Uno. Per comprenderlo dovrebbe circoscriverlo; dovrebbe quindi delimitarlo, condizionarlo, e per sua essenza l'Uno viene prima di ogni condizione e condizionabilità. Di qui l'impossibilità di ogni pensiero esaustivo su Dio. E questa è la condizione di ogni pensiero su Dio; da una parte il desiderio, la passione (Eros, in Platone) dell'Uno, del Bello, del bene, e dall'altra l'inattingibilità dell'oggetto dell'amore. Del resto è il problema di ogni radicale domanda filosofica. Il principio, l'origine: in quanto, noi, finiti, non possiamo non porci questa domanda. Però, contemporaneamente non possiamo non constatare l'impossibilità di ogni risposta, visto che ogni risposta presupporrebbe la possibilità di cogliere e di porci dal punto di vista dell'Origine, e non è il nostro punto di vista, non può esserlo mai perché richiederebbe l'uscita dalla nostra condizione di finitezza. Il pensiero dovrebbe essere in grado di trascendere se stesso: ma questo è contraddittorio. E' nel pensiero stesso la prova della nostra povertà, del nostro limite; è una condanna?
- 2) Nella domanda su Dio noi tocchiamo, anche se negativamente, l'origine che è prima di ogni pensiero, che comprende ogni pensiero, e dà vita a ogni pensiero.
 - a) E' l'origine che essendo prima di ogni pensiero-logos, è prima di ogni parola significativa; in questa domanda noi tocchiamo, allora, il silenzio totale, precedente ogni parola, quel silenzio che diventa la condizione di ogni parola ed è la donazione di senso ad ogni parola possibile.
 - b) Non solo è condizione di ogni parola, ma in quanto logos creatore è origine di ogni realtà: e allora il silenzio originario diventa il fondamento dell'indicibilità radicale di ogni realtà, che, se è indicibile, diventa, assieme, non padroneggiabile. La domanda dell'inizio si impone come parola silenziosa e come parola rispettosa della realtà. Qui nasce la nostra responsabilità in senso letterale; non più padroni della realtà, ma destinatari, da parte della realtà, di una parola assolutamente misteriosa, più ricca, sempre, di tutte le nostre comprensioni, una parola che se accolta potrebbe essere portatrice di una ricchezza sconosciuta perché radicata nell'origine.
 - c) Una parola che si presenta a noi come dono; una parola che ci interpella e che quindi attende da noi una risposta. Se però attende risposta, prima richiede di essere ascoltata. E qui troviamo la comune struttura della domanda su Dio e della domanda sulla realtà: queste domande, per essere significative, per non essere illusorie perdite di tempo falsamente intelligenti, devono radicarsi nell'ascolto, nel silenzio. Il silenzio di Dio precedente ogni possibile dicibilità, fonda il silenzio misterioso di tutta la realtà, silenzio che è prima e più ricco di ogni parola; un silenzio che richiede di essere rispettato nella sua misteriosità e che quindi richiede il nostro silenzio come unico possibile custode di questo originario silenzio.
 - d) Non è irrazionalismo, perché come il silenzio di Dio si articola successivamente in una infinità di parole-realtà, così il nostro silenzio potrà articolarsi in una serie infinita di parole che saranno significative proprio e solo perché hanno attinto il silenzio originario e di esso si nutrono. E qui sta tutta la nostra responsabilità nei confronti della parola: figli della parola, strutturati di parola, non possiamo sostituire la parola, a meno che non vogliamo sostituire noi stessi.
 - e) Forse è questo il motivo della difficoltà della domanda su Dio: incapaci di silenzio (e non necessariamente per responsabilità nostra), non possiamo formulare né domande né parole che possano essere significative. Qui allora il nostro perdersi in parole insignificanti, stupide. Però se figli della parola non possiamo far questo come niente fosse: il problema è che nella vacuità della parola raggiungiamo la nostra vacuità, e poi questa vacuità la scambiamo per esaustiva e di qui la conclusione dell'insignificanza di tutta la realtà e un nihilismo disponibile a tutte le manipolazioni possibili a chi ne ha potere (e normalmente non siamo noi). Per questo la custodia della parola e quindi del silenzio

che giustifica e dà vita a ogni parola, è la condizione preliminare per la difesa della nostra libertà e della nostra dignità.

- 3) Nel percorrere questi incerti sentieri del silenzio, non siamo condannati all'immobilismo, al mutismo, perché in questo silenzio può venirci incontro, come rischio bello da correre (Platone) una divina rivelazione, il fatto che l'inizio, prima di ogni parola, decida di entrare nello spazio e nel tempo caratteristici della parola, e diventi, quindi, per noi, rivelazione; e sarà, questa rivelazione, difficilmente traducibile nelle nostre categorie, proprio perché derivante dall'origine.
- a) La rivelazione è il farsi incontro a noi di quello che non si dà mai ad incontrare perché noi non lo possiamo incontrare (chi vede Dio muore).
 - b) In questo incontro l'inizio deve necessariamente diventare iniziato per poter essere a nostra misura e quindi comprensibile. Questo implica,
 - i) da parte di Dio un mettere tra parentesi la sua assolutezza iniziale e sottoporsi alla precarietà spazio-temporale con tutta la sua ambiguità;
 - ii) e da parte nostra la responsabilità di accogliere qualcuno che sotto le vesti della precarietà e della problematicità, vorrebbe offrirsi come possibilità di salvezza dalla dispersione.
 - c) E qui di nuovo, il problema di Dio trova un ostacolo nella nostra disponibilità all'accoglienza; e l'accoglienza implica attenzione, disponibilità alla novità, disponibilità a farsi disturbare dalla novità.

" L'essere è avvolto dal Silenzio, è anzi l'atto dell'autocomunicarsi creatore della silenziosa Origine: in quanto tale la sua profondità si rivela nell'ascolto riverente dell'atto della donazione, che sempre nuovamente si compie. Tanto più si è, quanto più si ascolta nel silenzio l'originario sgorgare dell'amore che crea e lo si vive nell'atto della gratuità suscitatrice di vita: realizzarsi nell'essere esige profondità. Ed insieme l'essere è venuta: in quanto accadere l'essere è accoglienza del dono, povertà radicale del lasciarsi dire, purezza del ricevere... L'essere è l'atto del lasciarsi amare, l'evento della gratitudine, il ricevere che fa spazio alla donazione dell'altro. Infine, l'essere è avvenire: in quanto atto sempre nuovo della donazione e sempre nuovo evento dell'accoglienza della vita..."¹¹¹.

"Il Dio dell'avvento non è il Dio volgare delle risposte pronte a tutte le domande, non è il Dio ideologico delle certezze a buon mercato da vendere sulla fiera del consumismo delle idee, ma il Dio esigente, che amandoti e donandosi a te si nasconde e ti chiama ad uscire da te in un esodo senza ritorno che ti porti negli abissi del suo Silenzio, ultimo e primo. E' l'incontro con il Dio dell'avvento che apre l'uomo all'impossibile possibilità della fede"¹¹².

L'essenzialità del problema e il problema della nostra essenzialità

- 1) Se è il problema dell'origine, il problema del possibile senso della vita e quindi della nostra collocazione in una vita che non è né casuale, né atomistica, allora questo problema è un problema essenziale (qualunque ne sia la risposta). Essenziale perché ne va della vita; perché il Dio presente o assente diventa costitutivo della nostra vita, fondativo della vita, condizione per qualunque discorso, e prima ancora di ogni seria comprensione e realizzazione della vita. In questo senso è un problema imprescindibile. L'essenziale, però, lo sappiamo da Platone, da Aristotele, non è l'apparente, quello che si fa notare: questo è l'occasionale, il transitorio, valido per l'opinione immotivata. L'essenziale è nascosto: "la verità ama nascondersi" (Eraclito), è il non evidente e, proprio per questo, quello che correntemente non viene apprezzato; perché nascosto, non evidente, richiede fatica, lunga consuetudine con il dialogo, per Platone, disponibilità all'astrazione che è abbandono del solido terreno della concretezza, per Aristotele. Implica lo sforzo per andar oltre l'evidente che sempre ci affascina.
- a) Essenziale è ciò che è privo del peso dell'accidente. E' privo di qualunque abbellimento, di qualunque maschera. Si presenta sempre nella nuda verità anche se non sempre apprezzata o apprezzabile. Però è proprio questa nudità che permette all'essenziale di non essere ingannevole, di non mascherarsi per ottenere l'assenso con l'inganno. Per questo l'essenziale non si impone mai, si propone sempre con discrezione nella libertà che costantemente interpella e suscita (per questo è importante prendere sul serio questo problema: proprio perché la sua essenzialità diventa strumento, occasione di liberazione dal ricatto puramente accidentale e solo apparente della realtà).

¹¹¹ B. FORTE, Trinità per atei, R. Cortina 1996,30.40-41

¹¹² B. FORTE, Confessio cit. 28

- b) Il problema, nella sua essenzialità costitutiva anche per noi, allora, semplicemente si offre nella discrezione della libertà; ne deriva che il problema può essere accolto solo da chi ha coscienza del suo limite, da chi ha coscienza del bisogno di questo problema. Si offre comprendendo in se stesso la possibilità del rifiuto (evidentemente se questa è la struttura del problema attraverso la quale si offre, qualora esista, Dio, ne deriverà che il modo in cui si presenterà Dio sarà quello del possibile rifiuto); in questo senso il problema suscita una libertà radicale perché è esso stesso libertà di fronte a se stesso come problema.
- c) Il problema, allora, proprio nella sua disponibilità al rifiuto, si presenta come essenzialmente povero: povero nel suo proporsi, povero, anche nelle possibilità di soluzione che offre, nelle garanzie che potrebbe presentare a proprio sostegno.
- d) Proprio per questa sua povertà strutturale, per questo suo non essere assolutamente appariscente, per questo suo non incidere nell'accidentale, può, e deve, essere rifiutato in un'epoca dove l'apparenza diventa il peso dell'essere, dove la povertà diventa una condanna calvinista, dove la libertà è solo l'accedere al casuale gioco di istinti o di gusti transitori.
- 2) Il problema, che non è problema di Dio principalmente (perché Dio, se c'è, è originaria e radicale libertà, libertà quindi anche dalla sua esistenza, e, se libero dalla sua esistenza, di sicuro non è legato alla nostra affermazione o negazione, che comunque arrivano sempre e solo seconde), ma problema della nostra vita, se vogliamo che non sia un puro gioco intellettualistico (però non sempre è facile giocare con la vita, anche se spesso ne abbiamo la pretesa), ci impone, allora, di essere noi stessi essenziali (il simile conoscere il simile), dove l'essenzialità diventa condizione e scuola di quella libertà che ci permette di riconoscere l'essere, la significatività anche presso la stufa di Eraclito, nelle cose di tutti i giorni. Essenzialità che abbiamo visto essere sempre collegata alla semplicità, alla povertà intese non come privazione ma come radicalizzazione del senso, del problema. L'essenzialità, la povertà che ci viene richiesta non è, nemmeno per noi, rinuncia ascetica assurda, ma capacità di radicalizzare la nostra vita, toccarne la radice, l'origine e, quindi, la capacità di essere pienamente consapevoli di essa. Ed essenzialità, povertà come condizione di radicalità e quindi di libertà, non sono termini teorici, ma passano attraverso la concretezza e la determinazione di quei termini concreti che spesso vorrebbero fare il senso della nostra vita: e sono i soldi, è il divertimento, è la macchina, il vestito; è l'inflazione di parole che ci impedisce di ascoltare gli altri e il proporsi silenzioso del problema e quindi impedisce ogni ascolto di noi stessi. Del resto, questa è la condizione di ogni esperienza religiosa; Dio si fa trovare non nella confusione della città e della civiltà, ma nella povertà, precarietà del deserto e della stalla; nel silenzio; si fa incontro solo a un popolo che si sia liberato da qualunque schiavitù e che intenda permanere in questo difficile cammino di autoliberazione (se è vero questo, a chi interessa che noi siamo liberi e che quindi incontriamo Dio, quello dell'Esodo? e a noi interessa?). Oppure Dio si fa incontro nella notte, che può essere la notte oscura dei mistici, notte fatta di dubbi, di incertezze, di paura; oppure la notte di fuoco di Pascal che è notte di intimità e di tenerezza.

IN DIALOGO CON I FILOSOFI:

Filosofia e religione:

- 1) Filosofia e religione sembrano essere contraddittorie o, comunque, dall'illuminismo in poi spesso sono state interpretate come tali.
 - a) La filosofia è la ricerca della verità libera da ogni vincolo; ricerca basata solo sulle capacità della riflessione e della ragione umana. Una verità che viene ricercata e che non si sa se esista effettivamente o se sia semplicemente una nostra aspirazione. La filosofia diventa, allora, simbolo della ricerca, della libertà e della criticità della ricerca. Consapevole dei propri limiti, la filosofia si aprirebbe alla fatica del dialogo, proprio per la consapevolezza d'essere sempre limitata; e nel dialogo l'unica forza sarebbe quella della argomentazione e della sua persuasività. Per questo la filosofia diventerebbe anche scuola di convivenza pacifica pur nella costante ricerca di una visione comune. Storicamente spesso, ma non sempre, è accaduto questo.
 - i) I grandi filosofi del passato hanno vissuto la filosofia come vero amore, e, quindi, ricerca della sapienza.
 - (1) Per questo Platone scrive dialoghi (per mostrare la necessità di continuare il dialogo appena concluso); dialoghi spesso aporetici, proprio per obbligare a rivedere tutte le posizioni, per obbligare a una continua ricerca; e per questo sottopone a revisione le sue stesse teorie in un confronto costante con quelli che magari potevano essere su posizioni diverse dalle sue. Solo nel dialogo e nella fatica sempre rinnovata del dialogo si rende presente la verità.
 - (2) Aristotele nel formulare le sue dottrine parte sempre dal confronto con la posizione dei filosofi precedenti, nella consapevolezza che tutti siamo dotati di ragione e, quindi, quello che hanno detto gli altri, per quanto limitato, è sempre motivato e fondato sulla ragione, quindi degno di accoglienza e di rispetto.
 - (3) Tutta la scolastica si basa sul metodo delle Quaestiones disputatae (cfr. Tommaso), metodo che prevede il confronto critico con tutte le altre possibili posizioni teoriche; solo da questo confronto spesso faticoso può emergere la verità.
 - ii) È solo con la modernità che cambia il quadro. Nella volontà di affermare la propria novità e la propria originalità i filosofi moderni partono dalla condanna indiscriminata di tutti i filosofi precedenti (cfr. Bacone, Cartesio); la filosofia precedente è solo un insieme di favole per bambini. Sembrerebbe che questa posizione pur, almeno per certi aspetti, giustificata dalla volontà di costruire qualcosa di assolutamente nuovo, sia frutto di una scelta pregiudiziale più che di un serrato confronto critico (anche perché un confronto critico, almeno per Cartesio, avrebbe dovuto portare a riconoscere i propri debiti nei confronti del platonismo). Se fosse vero, la filosofia moderna si fonderebbe su un atto di volontà più che su una riflessione razionale e critica. E potrebbe anche essere che sia proprio qui che si radica quella volontà di potenza e di dominio che si traduce successivamente nella volontà utopistico – religiosa delle ideologie con tutte le loro conseguenze negative.

Daterebbe da questo periodo, allora, il tradimento dei chierici.
 - b) La religione sembrerebbe essere, come la filosofia, ricerca della verità, o, meglio, della comprensione della verità; una verità che, però, viene data dalla rivelazione; una verità sicura, certa, che si basa sulla autorità della rivelazione e che si tratta di accettare. Quindi verrebbe meno l'aspetto essenziale della filosofia che è quello della ricerca, dell'amore per una verità non posseduta e sempre cercata. Verrebbe pure meno un altro aspetto essenziale della riflessione filosofica: la criticità, che lascerebbe spazio ad atteggiamenti sostanzialmente dogmatici che facilmente potrebbero cadere nel fanatismo e nella violenza. Resta il problema se una verità accettata sulla base di una autorità possa essere ancora una verità a misura di uomo, una verità significativa per la sua esistenza; se una verità che si impone dall'esterno possa essere ancora una verità liberante, come dovrebbe essere ogni verità. Sono obiezioni pesanti anche se sembrerebbero più pretestuose che fondate. Il Salmo dice: "Una parola ha detto Dio, / due ne ho udite"¹¹³. È vero che c'è la rivelazione. Però se il Signore dice una parola e noi ne udiamo due, dobbiamo porci il problema di quale sia la parola vera e, quindi, dobbiamo accettare di non possedere automaticamente la verità (anche perché potrebbe essere che l'unica parola in Dio debba necessariamente diventare due per noi, visti i nostri limiti; ma se questo è inevitabile noi non potremmo mai arrivare all'unità della verità); dobbiamo chiederci il perché di questa duplica-

¹¹³ Salmo 62, 12

zione, dobbiamo costantemente sottoporci alla fatica della interpretazione. E tutto questo non è passività, ma attività e responsabilità; solo nella fatica della interpretazione si dona una parola, povera, ambigua, doppia, ma significativa.

D'altra parte anche per un altro aspetto la rivelazione sembra essere nella impossibilità di dare sicurezze, certezze dogmatiche. Se è rivelazione è parola di Dio, parola che porta il segno di Dio. E noi siamo sicuri che se Dio esiste non può che essere diversa noi. Per questo "i miei pensieri non sono i vostri pensieri, / le vostre vie non sono le mie vie"¹¹⁴; la rivelazione, proprio per la sua alterità non potrà che essere un elemento di destabilizzazione, di spiazzamento e non di fissità e di certezza. La risposta alla rivelazione, la fede, non potrà che essere rischio e, come afferma Kierkegaard angoscia e solitudine.

Sappiamo che storicamente non è sempre stato conflittuale il rapporto tra filosofia e religione. E la scolastica starebbe lì a dimostrarcelo. Solo che innanzitutto la scolastica non è un tutto omogeneo e si passa dalla preghiera di Anselmo, per la prova a priori, alla riflessione razionale di Abelardo; oppure si passa dalla riflessione aristotelizzante di Tommaso, riflessione pur permeata di afflato religioso, all'*itinerarium mentis in Deum*, nettamente di carattere mistico oltre che filosofico, di Bonaventura.

In secondo luogo non possiamo ignorare come il programma della scolastica sia fallito con Ockham, come non possiamo fingere che non sia esistito l'illuminismo, non solo quello di Voltaire che riduce tutto a superstizione, ma anche quello di Kant, che pure era debitore di una forte educazione morale e religiosa, con l'impossibilità di una qualunque metafisica che sembra essere il supporto necessario per ogni possibile dialogo tra fede e filosofia.

C'è stato Hegel e la sua volontà di ridurre la religione a filosofia; e sulla sua linea si è collocata la teologia liberale (a cui ha reagito Barth, però cadendo nel pericolo del fideismo e dell'irrazionalismo).

C'è stato il positivismo con il programma di ridurre tutto a scienza e con la rimozione a livello di insensatezza, o almeno scarsa significatività, di ogni discorso che non fosse scientifico.

Soprattutto veniamo dopo Nietzsche e viviamo in un contesto di radicale relativismo; è vero che il relativismo potrebbe rappresentare una condizione di 'tolleranza' anche verso la fede, solo con il risultato di relativizzare e rendere, quindi, insigni fante, la fede stessa.

- 2) Solo che la religione, la fede, rappresentano uno degli aspetti decisivi dell'esistenza (o, almeno in passato, lo sono state); e già questo dovrebbe farci attenti a quello che possono dire, liberandoci, per una volta, dalla pretesa tutta e solo moderna (cfr. Cartesio) che la ragione inizi solo con noi. Tra l'altro la religione e la fede hanno strettissimi rapporti con la filosofia, non solo per la nascita della filosofia dalla religione, dal mito, ma anche perché identico è il problema da cui sono mosse: il senso possibile del tutto, senso che nella religione diventa anche possibilità di salvezza. Proprio perché è da questo problema di senso che religione e filosofia muovono, la religione potrebbe avere qualcosa da dire alla filosofia
 - a) Sia per quel che riguarda il contenuto circa il possibile e mai esaurito senso
 - b) Sia per quel che riguarda l'atteggiamento da assumere nei confronti di questo possibile senso

- 3) Per quel che riguarda il contenuto:
 - a) Per un non credente il discorso religioso è discorso mitico, è mito. Ora il mito è sapere che già da sempre sappiamo, in cui da sempre siamo inseriti, che ci viene donato, comunque comunicato. Sapere che non è irrilevante per la vita, ma diventa espressione del senso possibile della vita, per quanto rivestito di immagini. Ora la filosofia dovrebbe porsi di fronte a questo sapere, che è sicuramente altro da sé, come sapere ermeneutico, che cerca di scavare, di indagare il senso di questo mito in una interpretazione infinita e accessibile a tutti, credenti e non. La filosofia, allora, soprattutto negli ambiti che non riesce a esaurire con le sue capacità, dovrebbe costituirsi come ermeneutica religiosa, nella speranza di poter trovare, in questo lavoro di interpretazione, delle indicazioni che le possano essere utili. Del resto di gran parte degli elementi caratterizzanti la vita dell'uomo (del dolore, del peccato, della libertà, della salvezza, dell'amore, della bellezza...) è possibile solo un discorso ermeneutico; ora questi elementi sono la nostra esistenza, sono la nostra relazione all'essere; quindi dell'esistenza e dell'essere è possibile solo un discorso ermeneutico. C'è un bene che da sempre sappiamo o crediamo di sapere: il bene della nostra esistenza, della nostra felicità, delle nostre relazioni... e la presenza, costantemente rinnovata, della loro possibile negazione. Come lo sappiamo? Intuizionismo? Sentimento? Rivelazione? Di sicuro non con la ragione, o non solo con la ragione.

¹¹⁴ Isaia 55, 8

- Si tratta di 'esplicitare' questo sapere che già sappiamo, questo sapere 'infondato'. Un sapere in cui c'è posto per il bene. Per il soggetto libero. Per il soggetto anche peccatore.¹¹⁵
- b) Possibilità della filosofia: la filosofia è opera nostra; magari una delle migliori, o, comunque, una che meglio evidenzia le nostre capacità, le nostre possibilità. Dovrebbe cercare di comprendere, di spiegare la realtà, trovarne o, almeno, indicarne il senso possibile. Dovrebbe dare una risposta sul perché della vita, sul suo fine, qualora esista un fine e un senso; soprattutto dovrebbe cercare di incarnare il senso nei momenti problematici in cui il senso sembra, almeno, nascondersi se non svanire del tutto. Pur lasciando perdere il problema del male (che pure rappresenta uno scandalo per la filosofia), la riflessione filosofica
- i) O pretende di trovare il senso complessivo del tutto, e, allora, lo ha di fatto perso proprio perché, essendo opera nostra, non può essere in grado di trascendere il tutto per poterne cogliere il senso.
 - ii) Oppure, accettando questa ineludibile sconfitta, si rassegna al fallimento del suo obiettivo e perde quindi essa stessa di senso.
 - iii) La filosofia, allora, per poter sperare di dire qualcosa di significativo sul tutto, quindi anche su se stessa e sul suo senso, deve essere **ermeneutica**¹¹⁶: e cioè deve rifarsi e interpretare, con i suoi strumenti e le sue categorie, un sapere preesistente; deve in qualche modo diventare pensiero rammemorante che ha per contenuto l'esperienza; e all'interno dell'esperienza rientra anche il fatto del mito e della religione; e l'esperienza è ciò che già conosce da sempre.
- c) Lettura ermeneutica.
- i) Non si tratta di operare una riduzione antropologica (Feuerbach), sarebbe la pretesa ingiustificata di essere noi la misura della verità e del senso che cerchiamo.
 - ii) Per la fede siamo figli e in quanto tali abbiamo la nostra verità in Dio: questo da un punto di vista di fede lo sappiamo e lo riconosciamo. Solo che questo non ha relazione alla filosofia.
 - iii) Però la fede, la religione, potrebbe essere deposito di una conoscenza 'originaria' che da sempre ci precede e per sempre ci accompagna. Non si tratta di operare una riduzione perché questa conoscenza potrebbe anche essere dono; è comunque conoscenza che ci precede da sempre: e già questo potrebbe essere significativo per la nostra conoscenza e per la nostra etica (rivelazione di un limite intrascendibile).
 - iv) D'altra parte, anche fosse una riduzione antropologica, la potremmo fare proprio perché, da un punto di vista di fede, Dio è sempre e solo Dio per noi, grazie alla sua iniziativa, al suo amore. Dio si pone come nostra verità e quindi dovremmo interpretarlo anche come "fatto umano", come evento interpretabile umanamente anche se non riducibile a semplice categoria umana, vista la trascendenza costante di Dio. La riduzione è possibile proprio grazie alla incarnazione; anche se questa non toglie la trascendenza.
 - v) Siamo immagine di Dio; questo da un punto di vista di fede non è espressione di una idea regolatrice; è struttura ontologica. È in questo senso che dobbiamo prendere l'immagine anche in filosofia. L'apertura alla trascendenza, essere nella trascendenza, nella divinità, è il nostro essere. E che il nostro essere sia nella trascendenza e sia trascendenza non occorre la fede; lo diceva, già chiaramente, Platone.
 - vi) Di qui la possibilità di fondare l'antropologia sulla teologia, o comunque reinterpretare la teologia anche come antropologia latente.
- d) **la trascendenza**¹¹⁷ è l'aspetto base di ogni nostra esperienza. Noi viviamo sempre nella trascendenza.
- (1) Trascendenza rispetto alla natura e della natura; proprio perché noi, pur essendo parte integrante della natura, non ci sentiamo ridotti ai suoi limiti, alle sue leggi.
 - (2) Trascendenza rispetto anche al tempo che sembra essere la nostra condanna. Trascendenza rispetto al passato (non siamo condannati ad essere figli del nostro passato; e il passato non è mai definitivamente passato vista la possibilità che, nella memoria, abbiamo di renderlo vivo, attuale, presente); rispetto al futuro (possiamo fare in modo che almeno al presente la parola della morte non sia la parola ultima della nostra vita, e viviamo come se la morte non possa essere anche nostra; potrebbe essere una illusione, ma ci liberiamo dalla condanna);

¹¹⁵ Cfr. PAREYSON L., *Ontologia della libertà*, Einaudi 1995, 158ss.; 245ss.

¹¹⁶ Ibid.

¹¹⁷ Id. 89 ss.

rispetto al presente visto che la nostra vita si caratterizza per il suo essere costantemente nel futuro del progetto, anche se a partire dalla concretezza del presente e dalla sua limitatezza.

- (3) Trascendenza anche rispetto alla legge morale nel senso che, in un atteggiamento di amore incondizionato posso anche relativizzare le indicazioni che mi vengono dalla morale che pure è caratterizzata da leggi che indicano la mia trascendenza rispetto alla puntualità della mia esistenza e al suo interesse immediato. La stessa legge morale è segno della mia trascendenza rispetto alla vita nella sua immediatezza naturale; e questa sua trascendenza è rivelata in me dalla presenza del rimorso che non posso eludere come voglio.
 - (4) Questa trascendenza che lo caratterizza, non può non diventare nell'uomo anche la volontà e la possibilità di trascendere quello che è opera sua, il suo sapere, o, meglio, la formulazione razionale del suo sapere. E, di fatto, questo già, e continuamente, si realizza nella poesia, nell'arte, che sono visioni del mondo che non sono facilmente riducibili a categorie razionali.
- i) L'uomo trascende se stesso¹¹⁸ e, proprio in questa trascendenza di se stesso, manifesta la sua peculiarità rispetto a tutte le altre realtà. In questo trascendere se stesso diventa simbolo della trascendenza: non è tutto e sa di non esserlo proprio perché conosce molto bene il proprio limite; e il limite più elementare è che non coincide mai con se stesso. Però è rapporto ontologico con l'essere; è costituito nell'essere e, consapevolmente, sa aprirsi all'essere e alla sua trascendenza. Quindi è sempre oltre se stesso, è sempre più del suo essere. Qui si radica la sua libertà; questa trascendenza è la libertà. Una libertà in cui da sempre siamo e che da sempre ci precede e precede la singola libertà; una libertà talmente radicale che è libera anche di negarsi nell'abitudine o nel sacrificio. Privi di questa capacità e volontà di trascendenza noi cadremmo nell'immanenza. Avremmo allora la caduta nel naturalismo e nella divinizzazione della natura (New Age o certe correnti dei Verdi): solo che la natura è la fisicità e, quindi, avremmo la riduzione dell'esistenza alla fisicità. Avremmo la caduta nell'immanenza. Cadere nell'immanenza significa, di fatto, coincidere con il presente (quando il presente si offre positivamente), quindi diventa decisivo solo quello che sono e voglio nel presente. Solo che non sempre il presente è affascinante; spesso il presente è anche il presente del limite e della colpa: allora l'immanenza diventa immanenza del passato, sono frutto del passato mio o, preferibilmente, del passato rappresentato dai condizionamenti della società. E di nuovo abbiamo la deresponsabilizzazione. In questo modo non solo non si è in grado di contestare e di trascendere la legge, anche quella morale, ma si cade al di sotto della legge: si coincide con la propria immediatezza e si viene prima della legge, prima del bene e del male. Solo che prima del bene e del male è solo l'istinto; quindi siamo ridotti a istinto e lo facciamo coincidere con la libertà, con la pretesa che la legge, almeno quella civile, sia finalizzata a questa libertà. Solo che l'istinto è la negazione della libertà.
- ii) In queste esperienze di trascendenza potrebbe anche inserirsi un discorso su Dio come condizione di possibilità della nostra stessa trascendenza, come orizzonte ultimo della nostra trascendenza. Un Dio che, trascendente, si rivela e si nasconde. Quindi un Dio che si annuncia, e non potrebbe essere altrimenti proprio per la sua trascendenza, nel silenzio; un silenzio che, spesso, si identifica con il silenzio della sofferenza.
- (1) A questo punto ogni nostro discorso su Dio non potrebbe che essere simbolico, dove il simbolo riconosce tutta la propria capacità di rinvio ma anche tutta la sua povertà; segno sia della presenza sia della assenza.
 - (a) Innanzitutto la parola deve recuperare tutta la sua ricchezza e la sua povertà. La parola sa che ha la forza non solo di significare, ma anche di rendere presente, almeno qualche volta, la realtà. Però la parola conosce anche tutta la sua gratuità e spesso la sua vacuità e inutilità. Di fronte al silenzio di Dio la parola trova tutto il suo limite e la sua incapacità di superarne la trascendenza. Per questo la parola diventa parola simbolica. Nella parola il simbolo non viola il silenzio; è parola radiante, suggestiva.
 - (b) Per questo qualunque discorso su Dio che non sia discorso simbolico, diventa:
 - (i) Violazione della sua ineffabilità, pretesa nostra di categorizzare l'incategorizzabile e, di conseguenza, riduzione di Dio a nostro prodotto.
 - (ii) Interruzione del silenzio divino e sostituzione, al silenzio, delle nostre chiacchiere che possono essere rassicuranti ma ci lasciano con il vuoto.
 - (iii) dissipazione del mistero¹¹⁹; e se il mistero è ciò che caratterizza la radice ultima della nostra vita, dissipazione, o almeno pericolo di dissipare la nostra stessa vita.

¹¹⁸ Id. 96 ss.

¹¹⁹ Id. 112

- (2) Affermare la trascendenza di Dio significa affermare Dio come assoluta libertà¹²⁰ e per questo l'impossibilità di inquadralo in categorie predeterminate.
- (a) Dio è libertà che si pone. Per questo l'essere di Dio dipende dalla sua volontà¹²¹; Dio è, in qualche modo, prima e dopo di sé
 - (b) Dio è abisso prima dell'essere¹²². È vittoria sul nulla. È libertà che si pone contro il nulla per vincerlo.
 - (c) La sua libertà, di conseguenza, è il punto d'incontro tra essere e nulla
 - (d) Se Dio è libertà che si pone, allora Dio non è un dato originario. Ma: Dio è un atto originario¹²³
- iii) In questo contesto, allora, ogni discorso che noi vogliamo fare su Dio, ogni relazione che eventualmente vogliamo stabilire con Dio, deve partire dalla rinuncia alle nostre categorie che renderebbero Dio dato e non atto; deve essere un atto di libertà e, come per Dio, anche la nostra libertà dovrebbe affermarsi a partire da un confronto con il nulla; se è contro il nulla che Dio si rende presente, ogni relazione con Dio deve partire dalla creazione di spazi di nulla.
- 4) Per quel che riguarda l'atteggiamento da assumere nei confronti del possibile senso.
- a) Il senso non potrà mai essere elaborazione, creazione nostra. Per questo se esiste deve essere dono. Da parte nostra, allora, diventa fondamentale un atteggiamento di accoglienza. E l'accoglienza non si inventa, non si improvvisa.
 - i) Per questo la disposizione all'accoglienza del possibile senso diventa innanzitutto accoglienza dell'altro da me (perché il senso non potrebbe, almeno in certa misura, che essere altro da me). Un altro sempre irriducibile alle mie attese, alle mie prospettive.
 - ii) Accoglienza dell'altro che potrebbe anche essere l'altro che è in me. E potrebbe essere il corpo, l'istinto rispetto alla mia coscienza; potrebbe essere anche la malattia, il dolore rispetto alla salute o al desiderio innato della salute e della pienezza di vita.
 - iii) L'altro potrebbe essere la realtà materiale; come, soprattutto, è l'altra persona.
 - b) L'accoglienza diventa significativa solo nella misura in cui ciò che viene è significativo per noi; quindi solo nella misura in cui viene a dare una prospettiva a un limite, a una carenza. Per questo si tratta di metter in atto un atteggiamento che sia consapevolezza della propria povertà. Quindi
 - i) Un atteggiamento di liberazione da pregiudizi consolidati che tutti ci portiamo dietro.
 - ii) Un atteggiamento di consapevolezza della povertà, in ogni caso, del nostro sapere. Ma questo, in teoria, per la filosofia non dovrebbe essere un problema se è nata dal non sapere socratico.
 - c) Se il senso ci viene incontro, non è detto che si faccia precedere da segnali. Di qui la necessità dell'attenzione. Attenzione che sia sollecitudine per tutto quello che ci viene incontro; valorizzazione di tutte le indicazioni possibili, quindi anche delle minime indicazioni che potremmo esser tentati di trattare con sufficienza. Per questo
 - i) Un atteggiamento di libertà da noi stessi
 - ii) Un atteggiamento di ascolto e, quindi, di silenzio. E potremmo recuperare la contemplazione aristotelica.
 - iii) Siamo in grado di realizzare questa accoglienza? Accoglienza significa apertura all'altro, al diverso; significa centrare la nostra attenzione e la nostra esistenza sull'altro. Il problema è che la modernità nasce dal cogito di Cartesio e dall'individuo proprietario di Locke centrati sulla propria affermazione più che su quella degli altri. Il vertice di questo processo di esaltazione dell'io è l'io di Fichte; e non a caso Schelling accusa la filosofia di Fichte di essere essenzialmente atea. Ed è proprio in questo periodo che si affermano ateismo e nichilismo (cfr. Jean Paul). È vero che ateismo e nichilismo non sono necessariamente congiunti (cfr. Marx); però sembra inevitabile che prima o poi si arrivi a congiungerli (cfr. La gaia scienza di Nietzsche). Se assolutizziamo l'uomo finiamo per assolutizzare il limite, il non senso, il nulla che costituisce il limite; e l'unica via di salvezza potrebbe essere il super – uomo che coincide immediatamente con il presente. È vero che il post – moderno ci porta alla frammentazione del soggetto che sarebbe rispettoso dell'accadere, e tutto questo potrebbe essere una contestazione al primato dell'io. Solo che non sembra una strada percorribile perché l'accoglienza richiede un soggetto accogliente e non la distruzione di chi accoglie. L'accoglienza presuppone una identità anche se disposta a negarsi nell'accoglienza. L'accoglienza richiede una identità che si afferma solo nella relazione, in una re-

¹²⁰ Id. 119 ss.; 129 ss.

¹²¹ Id. 130

¹²² Id. 132

¹²³ Id. 137

lazione che sia anche luogo della mia responsabilità (cfr. la filosofia di Lévinas). L'identità si afferma solo nel rapporto con la sua negazione. L'io si afferma solo in rapporto al non io, allo straniero. Ora lo straniero lo ospitiamo in noi stessi, è il nostro io; del resto noi siamo il nostro futuro, quello che non siamo e che decidiamo d'essere. E il difficile è essere in pace con noi essendo stranieri a noi stessi.

Noi dovremmo riuscire ad essere stranieri pur rimanendo noi stessi, permanendo nella nostra consistenza, abitando; si tratta di abitare come stranieri. E abitare dobbiamo, altrimenti non possiamo offrire spazio allo straniero, all'altro, all'ospite. Ma abitare essendo stranieri significa che nessuna terra ci è straniera, e così nessun volto. Occorre aver-luogo senza possedere per poter dar-luogo, occorre ritrarsi per potersi vedere; non posso cercare me stesso che ospitando. La mia identità sono gli ospiti in me e il protagonista più straniero è l'io stesso. Bisogna fare esodo nella più pura in-securitas. È Dio stesso che per essere Parola deve uscire da se stesso, farsi straniero a se stesso.

Per questo la necessità della kenosis e la coincidenza di libertà e necessità in Dio. Come in Dio occorre fare il vuoto per poter accogliere veramente senza nessuna logica di scambio. Un vuoto per dar luogo e invocare l'ospite, invocare l'assolutamente Assente.

Il prossimo è lo straniero che ci sorprende; è meraviglia e spavento. È incontrato solo da chi abbandona la casa del padre. È attraverso la cura dell'altro e la conoscenza dell'altro che noi abbiamo cura e conoscenza di noi stessi.

Il nemico è la possibilità estrema del prossimo. Amare il prossimo significa non opporsi al male; solo così si arriva al compimento della storia. Per questo il Regno è l'Aperto onni - accogliente, al di là del bene e del male.

Per conoscere se stessi bisogna passare per il deserto; il deserto è il luogo del diabolos, della separazione; nella separazione da noi stessi noi ci conosciamo¹²⁴.

- d) Il senso, se esiste, deve essere un senso per noi e per tutti e per tutta la realtà. Deve essere un qualcosa che sia in grado di dare unità a tutto.
 - i) Per questo, mettersi nelle condizioni per riuscire a riconoscere il senso potrebbe significare la ricerca costante dell'unità nella nostra vita; la volontà, la ricerca, almeno, di non farci assorbire dall'esteriorità e dalla molteplicità che la caratterizza.
 - ii) Una ricerca dell'unità che è resa possibile solo dall'interiorità. Quindi aprirsi al senso richiede che sappiamo rientrare in noi stessi, che sappiamo coltivare la nostra interiorità. Di nuovo la necessità del silenzio, della riflessione; la disponibilità allo stupore che solo nel silenzio sa accadere.

Nel linguaggio l'apparire dell'essere e/o di Dio? Heidegger e Rosenzweig

A. Heidegger

Essere e tempo si chiude con un avvertimento dell'autore: "il chiarimento della costituzione dell'essere e dell'esserci resta soltanto una via: il fine è l'elaborazione del problema dell'essere in generale". Non è riuscito a realizzare il suo obiettivo; per questo si propone ora di impostare la sua indagine in una nuova maniera.

- 1) La Kehre. I due concetti chiave del secondo Heidegger (quello del dopo la svolta) sono la metafisica e la verità.
 - a) La caratteristica portante della **metafisica** è di concepire l'essere in modo errato: il problema del fraintendimento dell'essere era già affiorato in "Essere e tempo". E il grande errore della metafisica sta proprio nel concepire l'essere come un qualsiasi altro ente: nel corso della storia, ora l'ha concepito come la somma di tutti gli enti, ora come l'ente supremo (il Dio della teologia, e Heidegger parla appunto di onto-teo-logia), ora, in maniera più raffinata, come aspetto comune a tutti gli enti (Aristotele l'aveva inteso così). La metafisica, dunque, ha concepito l'essere come un ente: ha cioè "smarrito la differenza ontologica", cioè la differenza che sussiste tra essere e ente. L'epoca della metafisica, iniziata con Platone e chiusasi con Nietzsche (compreso), è l'epoca in cui l'essere si è, paradossalmente, manifestato sotto forma di oblio e di smarrimento.

¹²⁴ CACCIARI M., Della cosa ultima cit. 135 ss.

- b) Come senz'altro si ricorderà, Nietzsche non solo aveva mutato il contenuto della **verità**: ne aveva stravolto la nozione stessa. Heidegger, in modo analogo, compie un'operazione simile e mette in luce l'esistenza di due concetti diversi di verità: un concetto metafisico di verità, e uno ontologico.
- i) Il concetto metafisico intende la verità come correttezza, ossia corrispondenza tra ciò che abbiamo nella nostra mente e ciò che è presente nella realtà esterna. La verità metafisicamente intesa tende allora a configurarsi come dominio dell'oggetto da parte del soggetto. Questa concezione della verità, invalsa con Platone, si è protratta per tutto il corso della storia, fino a Nietzsche compreso: se, infatti, concepiamo la verità metafisica come controllo e dominio dell'oggetto, allora siamo indotti a interpretare in senso metafisico perfino il pensiero scientifico e tecnico. La scienza e la tecnica, infatti, si configurano come estremizzazione dell'atteggiamento metafisico, in quanto si propongono di dominare concettualmente e materialmente un oggetto esterno al soggetto. Nietzsche stesso (a cui Heidegger dedica due volumi intitolati "Nietzsche") appare come il prodotto estremo dell'era metafisica: lo si evince benissimo dalla nozione nietzscheana di "volontà di potenza", nozione secondo la quale viene meno l'importanza dell'essere e viene portato all'estremo il dominio concettuale del mondo da parte del soggetto; infatti, venendo a mancare l'essere, il soggetto si impone e propone interpretazioni potenti, che promuovono la vitalità e risultano sganciate dall'essere.
 - ii) L'atteggiamento ontologico, invece, lo troviamo in un'altra accezione del termine verità: Heidegger parte dalla parola greca ἀληθεια ("verità"); essa, letteralmente, è costituita dall'α privativa e dal verbo λανθάνω ("nascondere"), cosicché la verità è ciò che non sta nascosto. Nell'interpretazione heideggeriana, l'ἀληθεια è il non-nascondimento dell'essere; ma non nel senso che sta all'uomo rimuovere il velo che occulta la verità (cioè l'essere), come invece era per Schopenhauer. Al contrario, è l'essere stesso che si disvela: e non è un caso che l'ontologo per eccellenza, Parmenide, nel suo ipotetico viaggio narrato nel testo "Περὶ φύσεως" incontrava diverse divinità (simbolicamente l'essere) che si toglievano da sole il velo che le copriva, senza che fosse il filosofo a compiere tale operazione. Con l'ontologia, dunque, la verità non è più concepita in funzione del soggetto, come invece avveniva con la metafisica: al contrario, il nuovo attore del processo non è più l'uomo, ma l'essere stesso, che si manifesta disvelandosi.
 - iii) Il manifestarsi dell'essere come ἀληθεια implica che esso si disveli ma anche che sia un venir fuori da un nascondimento che fa parte della natura stessa dell'essere; in altri termini, quest'ultimo presenta nella sua natura sia il disvelamento sia il nascondimento, cosicché in ogni epoca l'essere è disvelato ma, al contempo, resta in qualche misura nascosto. E i diversi equilibri, in continua trasformazione, che si instaurano nell'essere tra il venir fuori e lo stare nascosto rappresentano le epoche storiche. Ne consegue che ogni epoca è diversa dalle altre perché in ogni epoca l'essere si manifesta diversamente, rimanendo in sospenso (εποχῆ) tra l'uscir fuori e il restar nascosto.

2) Le opere

- a) **Che cos'è la metafisica?** Tutte le scienze studiano l'essere e nientaltro che l'essere. Cosa è questo niente?
 - i) Ciò che caratterizza l'esser-ci è l'angoscia; l'angoscia è di fronte al nulla possibile, di fronte alla possibilità dell'insignificanza del tutto. Qui l'esserci si sente minacciato dalla stessa esistenza e dalla sua sempre possibile impossibilità.
 - ii) Angoscia, allora, è il non sentirsi dell'esserci come ente tra gli enti, è il suo sentirsi spaesato; quindi è la trascendenza dell'esserci che è rapporto con il nulla dell'ente, con il diverso dall'ente (= Essere)
 - iii) È proprio questo nulla dell'ente la condizione che fa possibile la rivelazione dell'ente
 - iv) L'Essere, in questo senso, è il non ente, quindi il niente in cui si annuncia l'essere stesso. È questa la differenza ontologica che è anche l'assenza di fondamento da parte dell'Essere, assenza di fondamento proprio per la sua radicale diversità dall'ente.
 - v) E l'esserci è rapporto con il nulla in quanto rapporto con il diverso dall'ente; però il nulla con cui si entra in rapporto non sarà mai possibile, proprio per il suo essere nulla, ridurlo a oggetto.
- b) **L'essenza della verità**
 - i) La verità tradizionalmente è vista come conformità alla cosa.
 - (1) Questo è possibile se l'esserci è istituito nell'apertura (cfr.: si può vedere solo se c'è la luce) e l'ente è accessibile. In questo contesto la cosa diventa norma.

- (2) Ora la norma prevede la libertà in quanto alla norma posso adeguarmi o meno. La libertà, allora, diventa apertura dell'esserci all'ente.
- (3) Per questo l'essenza della verità è la libertà; non è soggettivismo perché la libertà non è nostra proprietà ma qualcosa che dispone di noi. L'aprirsi all'ente non è qualcosa che l'uomo può scegliere perché costituisce l'esserci come in *der Welt Sein* (essere-nel-mondo).
- (4) Questo significa che noi accediamo all'ente in una luce che sempre ci precede. La libertà ci costituisce in una apertura, cioè siamo gettati sempre in una apertura storica, determinata da cui deriva la storicità.
- (5) Perché da sempre in una apertura storica, da sempre abbiamo strumenti (logica, morale, arte...), pre-giudizi (che non scegliamo ma ci costituiscono) in cui l'ente e noi stessi ci appariamo
- ii) **non-verità**: non lasciar essere l'ente come tale, non aprirsi all'ente, ma deformarlo.
- (1) Anche questa è una possibilità che non dipende da noi, è inscritta in noi, è nella struttura originaria dell'apertura
- (2) deriva dall'essenza stessa della verità
- (a) verità = svelamento; non-verità = celarsi
- (b) verità = a-letheia che presuppone un originario celarsi da cui la verità viene; tant'è che gli enti ci appaiono in quanto la totalità non appare. Ci appaiono sempre singoli enti o una loro pluralità, mai la totalità (mai l'Essere); lo svelarsi del singolo ente vela l'ente nella sua totalità.
- (c) Nella libertà dell'esserci avviene l'oscuramento dell'ente nella sua totalità (=Essere); il nascondimento dell'Essere precede e condiziona la rivelazione dell'ente. Il nascondimento è più originario; e proprio qui si fonda la possibilità dell'errore che consiste nel non riconoscere il nascondimento, l'oscuramento di ciò che è oscurato. Se il nascondimento è condizione della verità come non nascondimento, allora, la non verità appartiene all'essenza della verità stessa.
- iii) In questa fase della riflessione heideggeriana, successiva alla "svolta", l'uomo non è più l'attore della conoscenza, ma assume un atteggiamento collaborativo con l'essere. L'uomo deve infatti mettersi "in ascolto dell'essere", quasi come se in attesa di una rivelazione improvvisa. E allora con l'espressione "pensiero dell'essere" si designano, contemporaneamente, l'attività con cui l'uomo riflette sull'essere sia l'attività con cui l'essere riflette su se stesso. L'uomo non è più il protagonista (come invece era in "Essere e tempo"), ma è il collaboratore dell'essere; o, per usare un'espressione heideggeriana divenuta celebre, l'uomo è il "pastore dell'essere": e il pastore non è il proprietario del gregge, ma è semplicemente colui che lo custodisce. Allo stesso modo, l'uomo è tenuto a custodire l'essere senza per questo divenirne il padrone. Questa nuova posizione affiora soprattutto nella "Lettera sull'umanismo" (1947), con la quale Heidegger capovolge la prospettiva sartreana emersa in "L'esistenzialismo è un umanismo" e interpreta il compito del pensiero come impegno non per l'uomo (come invece voleva Sartre), ma per l'essere. In questo modo, il pensatore tedesco prende le distanze dall'esistenzialismo, a cui rinfaccia di assegnare il primato a quell'ente che è l'uomo, dimenticandosi dell'essere; l'uomo, dice Heidegger, è solo il "pastore dell'essere", colui al quale è affidato il compito di salvaguardare e custodire nel pensiero la verità dell'essere.
- iv) Però "dove è il pericolo, cresce anche ciò che salva". Proprio nel momento del massimo nascondimento, che è il periodo della tecnica, il nostro periodo, è possibile un nuovo inizio, è possibile ripensare l'uomo nella sua appartenenza all'essere e l'essere nella sua appartenenza all'uomo; è possibile un nuovo pensiero (l'uomo "pastore dell'essere" che sa rispondere alla chiamata dell'Essere) che non è irrazionalismo ma superamento dei limiti posti dal razionalismo. Rinunciare alla logica non significa rinunciare al rigore del pensiero. Si tratta di pensare al di fuori dei quadri determinati, altrimenti viene negata la libertà del rivelarsi.
- c) **Essere e uomo: "Identità e differenza"**
- i) Il pensiero è pensiero dell'essere; e il genitivo è insieme oggettivo e soggettivo; è l'accadere dell'illuminazione dell'Essere, l'Essere che si consegna all'uomo.
- ii) Questo è possibile in forza dell'Ereignis: l'essere 'getta' l'uomo e lo costituisce nell'apertura, e in questo accade esso stesso. Il rapporto uomo-Essere è un rapporto di appropriazione reciproca e di consegna reciproca. E l'evento è questa appropriazione e consegna reciproca che è insieme appropriazione ed espropriazione. L'Essere, allora, non è più presenza, ma evento.
- iii) Per accadere l'essere ha bisogno dell'uomo, l'uomo non è mai senza Essere, né l'Essere senza uomo. E l'accadere non è un incidente, è l'essere stesso. L'Essere non è diverso dal suo darsi

storico proprio in forza del suo essere evento. L'Essere è illuminazione e apertura per l'uomo; è eventualità; l'Essere è illuminare aperture storiche e appropriarsi dell'uomo consegnandosi a lui. L'essere è il suo darsi storico agli uomini che ne sono condizionati (storicità dell'essere).

- d) Molto rilevante è una raccolta di saggi il cui titolo è traducibile tanto con "Sentieri del bosco" quanto con **"Sentieri interrotti"**: Heidegger si serve infatti di una parola tecnica che indica quei sentieri del bosco che non portano da nessuna parte, ma che permettono solo di addentrarsi nel bosco. Con quest'immagine, Heidegger vuole dirci che l'essere è come un bosco e che i sentieri non sono strade verso l'essere, ma strade all'interno di esso, cosicché si può girovagare all'interno dell'essere, senza un criterio che ci permetta di attingerlo; ed è anche in virtù di questa amara constatazione che Heidegger si allontana sempre più dalla filosofia per accostarsi alla poesia (intesa come manifestarsi dell'essere nel linguaggio) e al mettersi a disposizione dell'essere. Heidegger parla esplicitamente di "pensiero rammemorante": in ogni epoca l'essere si manifesta e, al contempo, si nasconde (la metafisica stessa è un modo di manifestarsi) e questo viene espresso dallo stesso pensiero dei grandi filosofi, attraverso i quali l'essere si manifesta e si nasconde. Dunque, nelle pagine scritte dai vari filosofi e pensatori della storia c'è un detto (manifestarsi dell'essere) e un non-detto (tenersi nascosto dell'essere), presente ma nascosto dalle parole; e noi moderni possiamo approfittare del fatto che viviamo in un'altra epoca, in cui l'essere si manifesta diversamente, per far emergere dal pensiero degli antichi il loro non-detto: in questo consiste appunto il pensiero rammemorante. Grazie alle nuove disvelazioni dell'essere realizzatesi nelle nuove epoche storiche, possiamo in altri termini far emergere cose che i pensatori del passato hanno detto senza saperlo, inavvertitamente. Per rimanere all'immagine del bosco, Heidegger usa un'antica parola tedesca che significa, contemporaneamente, "illuminazione" e "radura"; la radura, quella parte del bosco in cui non vi sono piante, è dunque il luogo in cui si realizza una vera e propria illuminazione; questo significa che se è vero che i sentieri del bosco non portano da nessuna parte e, meno che mai, all'essere, è anche vero che possono condurre a radure in cui l'essere si illumina, in cui cioè si può far luce su di esso.
- e) Con un'altra espressione divenuta altrettanto famosa, Heidegger sostiene che "il linguaggio è la casa dell'essere": ed è in questa casa che l'uomo conduce la propria esistenza come inquilino, non come possessore, giacché la casa appartiene all'essere. L'espressione heideggeriana rimanda inevitabilmente alla convinzione degli antichi secondo la quale il tempio è la casa di Dio, nel senso che è il luogo in cui Dio si manifesta meglio. Similmente, nella prospettiva heideggeriana, l'essere si manifesta al meglio nel linguaggio, che dell'essere costituisce appunto la casa: con quest'idea ritorna la tesi, già emersa in "Essere e tempo", secondo la quale, per indagare l'essere, si deve indagare quell'ente particolare che sa riflettere sull'essere stesso; è solo nell'uomo che, attraverso il linguaggio, l'essere si manifesta al meglio. Ma Heidegger stravolge la nozione di linguaggio: infatti, il linguaggio che esprime il pensiero dell'essere non è un modo per comunicare, ma è il modo in cui l'essere si manifesta, ed è solo mettendosi in ascolto che si entra in contatto con esso. E dire che l'uomo abita nella casa dell'essere, cioè nel linguaggio, significa riconoscere che il linguaggio non è uno strumento che l'uomo si dà: al contrario, egli nasce e vive nel linguaggio, giacché la sua vita è calata in esso, dall'inizio alla fine. E questo è vero per il linguaggio ma, più ancora, per l'essere: nella concezione ermeneutica si sottolinea, appunto, l'impossibilità di staccarsi dall'oggetto e di vederlo in modo distaccato, cosicché non si può ipotizzare una conoscenza veramente oggettiva, bensì una comprensione dall'interno. Da tutte queste considerazioni emerge come sia impossibile parlare del linguaggio e dell'essere in modo oggettivo e distaccato: a rigore, anzi, non si può neanche mai parlare del linguaggio, in quanto ci si trova sempre e comunque a parlare nel linguaggio. Allo stesso modo, non si può parlare dell'essere in modo distaccato, poiché, in quanto enti, siamo parti in causa: ma è possibile diventare strumenti in cui l'essere si manifesta attraverso il linguaggio; si può cioè lavorare sull'essere dall'interno, in modo ermeneutico, ed è ciò che si propone di fare soprattutto Gadamer, l'allievo di Heidegger.
- i) **L'opera d'arte: "Sentieri interrotti"**
- (1) l'opera d'arte non è oggetto, ma si pone come prospettiva sul mondo e in questo senso è evento dell'Essere. L'opera d'arte apre un mondo, è un progetto sulla totalità dell'ente, è una prospettiva che viene a cambiare la nostra.
 - (2) Quindi, l'opera d'arte è "messa in opera della verità", è quasi un 'progetto' sulla totalità dell'Essere
 - (3) apre, ma anche nasconde (altro aspetto della verità). Per questo l'opera d'arte è la presenza della verità come apertura e, insieme, nascondimento. E questo viene espresso dal conflitto

di mondo (apertura) e terra (nascondimento, riserva di significati sempre ulteriori, da scoprire dato che l'opera non si lascia mai completamente penetrare; per questo abbiamo bisogno della fisicità dell'opera)

- (4) l'opera d'arte è in questa "scissura" tra mondo (Welt) e terra (Erde); è prodotto dell'uomo e produce l'uomo, l'artista. Anche nell'opera d'arte (soprattutto i quadri) assistiamo sempre ad un gioco tra il detto e il non-detto, cosicché si cerca di far emergere dalla materia qualche significato, come se l'artista si facesse portavoce dell'essere. E nell'opera d'arte l'essere si manifesta e si nasconde contemporaneamente: sicché il critico di oggi può leggere in essa dei significati che l'autore non sapeva di averci messo. Questo giustifica anche il fatto che spesso il critico tira fuori concetti che l'artista non conosceva, ma che ciononostante erano presenti nell'opera d'arte. In questo modo, viene anche giustificata la pluralità delle interpretazioni della medesima opera.
- (5) L'arte, allora, è una apertura storica dell'Essere che si realizza in un fare dell'uomo. Quindi, nell'arte, abbiamo l'evento dell'Essere e l'Ereignis, l'appropriazione reciproca tra Essere e uomo

ii) **Evento e linguaggio: "Holderlin"**

- (1) La poesia (Dichtung) è l'essenza di tutte le arti: è apertura che non viene dall'ente; proprio per questo è novità, creazione (dichten)
- (2) Di conseguenza, allora, la radicale novità dell'arte accade nella parola. Nel linguaggio avviene ogni mutamento dell'essere, ogni aprirsi dell'apertura dell'Essere. Nel linguaggio avviene ogni mutamento dell'Essere
- (3) Per questo "il linguaggio è poesia in senso essenziale"; è la sede dell'accadere dell'essere. Nel linguaggio essenziale (non nel linguaggio decaduto della scienza e della filosofia) si istituiscono i mondi storici in cui esserci ed enti si rapportano.
- (4) Di conseguenza l'Ereignis accade nel linguaggio, è il rapporto tra linguaggio e uomo. Il linguaggio non è strumento nostro, ma si consegna a noi pur disponendo di noi. Noi ne disponiamo e dispone di noi, regge il nostro essere. Se questo è il linguaggio, allora l'uomo è dialogo (cfr. Hölderlin)
- (5) il linguaggio "è la casa dell'essere e nella sua dimora abita l'uomo" (Lettera sull'umanismo); è la parola che procura l'essere alla cosa"
- (6) se il linguaggio dispone di noi, se il linguaggio è l'evento dell'Essere in cui si realizza l'Ereignis, allora parlare è prima di tutto ascoltare, anche se non passivo; è appello a cui si risponde.

iii) **Ermeneutica come pensiero dell'essere**

- (1) il linguaggio dà l'essere alle cose; quindi, si deve andare al linguaggio per andare alle cose (pensiero non è andare alle cose; le cose sono tali solo nel linguaggio che le nomina)
- (2) le cose fanno presenti le aperture dell'essere nel linguaggio poetico,
- (3) allora, pensare l'essere è ermeneutica del linguaggio poetico, ascolto del detto a partire dal non detto che è il suo contesto da cui viene e da cui è retto. Ed è proprio il contesto la permanente riserva di significati, riserva sempre diversa da noi. Per questo, allora, diventano fondamentali silenzio e ascolto; questi sono il vero linguaggio, il vero parlare. La parola del passato continua sempre a parlarci.
- (4) "*poeticamente abita l'uomo su questa terra*": significa che la poesia è la rivelazione dell'impossibilità di una definitiva fondazione. Quindi l'abitare è sempre da reinventare.
- (5) Abitare poeticamente è un non essere fondato,
 - (a) è vivere la temporalità non come presente / presenza, ma come tempo del dileguare (passato) e del presagire (futuro).
 - (b) è un non abitare il centro (come prevede la presenza che finalizza tutto a sé)
 - (c) l'abitare è espropriazione, spaesamento, differimento continuo del proprio. Allora l'essenza dell'uomo è costante esposizione al rischio di perdere il luogo stabile; è non essere familiare proprio là dove si crede al sicuro, è vivere nella prossimità che costantemente si dilegua. L'uomo è familiarità con l'Essere, ma anche e sempre spaesamento e non familiarità. Essenza dell'uomo, allora, è un cammino verso l'abitare lo spaesamento.

Osservazioni

- 1) Non è intenzione nostra cristianizzare Heidegger.
 - a) Lui stesso ha messo in evidenza come l'Essere non sia Dio, e, questo, per il semplice motivo che Dio è stato ridotto a ente supremo; di qui l'errore dell'ontoteologia.
 - b) Del resto il tema di Dio non è riducibile all'ontoteologia né identificabile con questa se è vero che verso la fine della vita afferma che "Ormai solo un Dio ci può salvare"¹²⁵.
- 2) Partendo anche dalla formazione di Heidegger, tuttavia, sembra che alcuni temi suoi possano essere ricondotti al tema di Dio; oppure che alcune affermazioni sull'Essere possano essere ricollegate al Dio cristiano e a un possibile discorso su di esso.
 - a) Dio non è ente, nemmeno l'ente supremo (anche se a partire da Es. 3,14 spesso si è fatto un discorso ontoteologico su Dio). Questo lo aveva compreso anche Tommaso con il discorso sull'actus essendi. Dio è questo actus essendi che è condizione di possibilità di ogni ente; quindi non può essere ente. In quanto condizione di possibilità potrebbe essere avvicinato all'orizzonte che è la caratteristica dell'Essere. Dio orizzonte entro cui tutto si può manifestare e tutto potrebbe esistere. In quanto orizzonte è non tematizzato; è il mistico di cui parla Wittgenstein e su cui bisogna semplicemente tacere perché non ci sono parole per dire.
 - b) Per questo Dio non sarà mai nostro concetto, e, ancora per questo, Dio non potrà mai essere manipolato come qualsiasi altro concetto.
 - c) Per questo possiamo riferire a Dio anche l'immagine di Sentieri interrotti: da sempre siamo nel bosco dell'Essere e di Dio. È vero che Dio è trascendente, però è anche vero che Dio è presente.
 - d) È vero che Dio è evento. È l'evento di Gesù Cristo, è l'evento dell'incontro possibile. È evento possibile, sottoposto alla libertà della nostra accoglienza e del nostro rifiuto. Quindi il nascondimento di Dio è sia opera di Dio, sia anche potrebbe essere risultato della nostra indifferenza o della nostra cecità.
 - e) Nell'essere evento è possibile l'Ereignis: questa appropriazione reciproca tra Dio e uomo, appropriazione in cui sia Dio sia l'uomo si mettono radicalmente in ballo.
 - f) Come la verità, Dio si ri-vela. Dio è il donarsi è il sottrarsi, assieme. Dio appare sempre nella nube, si mostra perché si sottrae. Dio parla e si rende presente nel silenzio (cfr. Elia all'Oreb). Ed è questo che ci impedisce sempre di accontentarci di una parola, di un discorso. Questo ci impegna a una ricerca continua.
 - g) Nell'Ereignis, nella eventualità e nella storicità dell'incontro avviene una ricomprensione della nostra stessa storia; non è solo storia nostra, è anche storia di Dio. E qui potrebbe stare la possibilità che la storia sia storia di salvezza.
 - h) "Il linguaggio è la casa dell'Essere". Dio abita costantemente nella parola della sua rivelazione; la parola è il luogo del suo donarsi. E questo assume la massima evidenza nel Logos che è il Figlio. Una parola che è evento, che è fatto, una parola che è vita in cui da sempre siamo.

B. Rosenzweig¹²⁶

Sappiamo da Heidegger che non possiamo interpretare Dio come ente, per quanto sommo. Non possiamo metterci sulla strada dell'ontoteologia. Un aiuto potrebbe venirci dal tentativo di Rosenzweig di coniugare riflessione filosofica e rivelazione biblica.

- 1) Punto di partenza potrebbe essere Es. 3, 14-15: Dio disse a Mosé: «Io sono colui che sono!» Poi disse: «Dirai agli Israeliti: Io-Sono mi ha mandato a voi». Dio aggiunse: «Dirai agli Israeliti: il Signore, il Dio dei vostri padri, il Dio di Abramo, il Dio di Isacco, il Dio di Giacobbe mi ha mandato a voi. Questo è il mio nome per sempre, questo è il titolo con cui sarò ricordato di generazione in generazione».
 - a) La controversia ermeneutica sta nella rivelazione del nome di Dio, *Io sono colui che sono*; essa diviene tanto più forte se si legge questa espressione ebraica 'ehyeh 'asher 'ehyeh alla luce del tetragramma *Yhwh*. La forma base di 'ehyeh, è *hayah*, che significa essere, ma anche divenire. Questo

¹²⁵ M. HEIDEGGER, Ormai solo un Dio ci può salvare, Guanda 1998. Il testo è quello di un colloquio svoltosi nel 1976 tra il grande filosofo tedesco e due inviati del settimanale "Der Spiegel", in cui Heidegger risponde alle accuse che gli sono state rivolte di collusione con il nazismo.

¹²⁶ P. MANCINELLI, Rosenzweig e la questione dell'essere: pensare l'inizio in una terra altra, *Dialegesthai*. Rivista telematica di filosofia [in linea], anno 6 (2004) [inserito il 30 maggio 2004], disponibile su World Wide Web: <<http://mondodomeni.org/dialegesthai/>>, [88 KB], ISSN 1128-5478.

termine non implica mai un presupposto ontologico-metafisico atto a definire un'essenza come di fatto è stato interpretato a partire dai Padri, anche se il concetto di essere, inteso nel modo di una presenza relazionale, appartiene alla lingua ebraica.

- b) L'incontro fra filosofia greca e mondo biblico ha contribuito alla denominazione di Dio come essere; prova ne sia la LXX, che traduce il celebre passo di Es. 3, 14 con *egó eimi ho ón*, determinando quella che è stata definita da Gilson una metafisica dell'Esodo. Questa traduzione permette ai medievali di pervenire alla conclusione secondo la quale *essere* è il nome di Dio, o meglio il suo auto-denominarsi. Il problema che viene a crearsi, tuttavia, inerisce al fatto che la traduzione dei LXX rinvierebbe all'immutabilità in quanto essenza, e si muoverebbe dunque nell'orizzonte greco che pone l'inizio del sapere nella domanda *cos'è*.
- c) Il versetto 14 del capitolo 3 del libro dell'Esodo, tuttavia, evidenzia un altro aspetto importante; Dio si rivela come «Io sono» a Mosé; allo stesso tempo, però, si presenta come il Dio di Abramo, Isacco, Giacobbe, inverando, così, il senso dell'essere come evento storicamente accaduto e dantesi nella relazione. Quindi non un essere metafisico, ma un essere storico e relazionale. Il verbo *hayah*, se pur tradotto con essere, non intende dare metafisicamente una definizione dell'essenza, quanto invece mostrare una presenza che è sempre accanto all'uomo, dinanzi a cui si è costituiti nella propria identità responsoriale. Per questo il passo di Esodo 3, 14 non si pone in nessun senso come risposta alla domanda *cos'è*.
- i) Di conseguenza l'esperienza di Mosé è di un Dio che chiama, interpella, responsabilizza inviando; un Dio che si offre alla relazione con gli uomini concreti dando loro identità e dignità. *Io-sono* è colui che accompagna e procede nella e con la storia dell'uomo, Dio è colui che in ogni tempo, oggi, come nel futuro, così come nel passato è accanto all'uomo. Questa è l'esperienza dell'esser-ci storico, che afferma la presenza del Dio dei padri, capace di chiamare, al vocativo, mio Dio.
- ii) Per questo motivo diventa centrale, nell'esperienza, nella conoscenza di Dio, la dimensione storica, la dimensione temporale. È un Dio che si relaziona e, quindi, crea storia. In questa prospettiva potrebbe esserci prezioso l'aiuto della filologia che ricostruisce il farsi del linguaggio dall'esperienza concreta.
- iii) Il tetragramma Yhwh potrebbe, secondo una suggestiva ipotesi filologica, costituire la risultante di un acrostico, o sigla che si riferisce alle iniziali delle tre forme verbali di *hayah*, indicanti il presente (colui che sono), il futuro, (colui che sarò), il passato (colui che sono stato). Questo è quanto attesta altresì la filologia veterotestamentaria che ravvisa nella radice verbale un indicatore temporale, sul quale distinguere tre livelli: quello copulativo, per cui è possibile tradurre il tetragramma come *io sarò con*, quello esistenziale, che implica un'apertura ed un'attesa del futuro ed infine un livello di transizione, che rende percettibile l'azione di Dio. Tenendo conto di ciò, ci sembra pregnante la scelta di Martin Buber, il quale traduce il tetragramma e l'espressione rivelata di Dio *'ehyeh 'asher 'ehyeh: Io sarò presente (accanto a te) così come io sarò presente*; traduzione accettata e condivisa da Rosenzweig. Egli motiva inoltre questa traduzione evidenziando che quel futuro del verbo essere non può venir compreso come il latino *esse*, quanto invece come *adesso*¹²⁷.
- iv) Rosenzweig stesso sottolinea questo aspetto fondamentale in una lettera scritta a Martin Gollner nella quale osserva che: *Solo poiché colui che ti si fa presente, ti si farà sempre presente quando ne hai bisogno e lo invochi -- io sarò presente- solo in virtù di questo fatto egli è, poi, per la nostra riflessione, anche il sempre esistente, l'assoluto, l'eterno, as-solto dunque dalla mia necessità e dal mio istante, ma soltanto da as-solvere, poiché ogni futuro istante potrebbe stare al posto di quello attuale*. Qui abbiamo a che fare con un farsi prossimo da parte di Dio, presente nell'invocazione e nella necessità dell'uomo. Presente, certo, nella relazione, non nella presenza immutabile di una categoria sostanzialista, di una *causa sui*, dinanzi a cui non si può danzare o produrre musica; presente, quindi, nella testimonianza del suo oggi con l'uomo.
- v) Si deduce così che il nome di Dio assume un valore *teofanico* e *performativo*. In effetti, la rivelazione del nome è accompagnata dall'efficacia dell'azione divina che è proprio dell'uomo sperimentare ed inverare nella vita. L'appellativo di eterno come esistente da sempre segue, dunque, questa esperienza che accade nella centralità dell'esser-ci umano ed è il prodotto di una riflessione che semplicemente riconosce. In termini filosofici si tratta del riconoscimento di una presenza anteriore al pensiero e di un'alterità manifestata nella sua interpellazione gratuita che rende libera la testimonianza, pur affidando ad essa il suo divenire presente.

¹²⁷ M. BUBER, *La fede dei profeti*, Marietti, 1985, 134.

- vi) Ciò implica l'impossibilità di ridurre il tetragramma ad una formula dogmatico-filosofica; il tetragramma Yhwh è, infatti, un nome orientato all'azione.
 - vii) Esso sottende altrettanto una presenza che si manifesta nella narrazione e nell'invocazione, nel dialogo, nella preghiera corale, siano esse coniugate al presente o al passato o al futuro, alla seconda o alla terza persona, eterna, certo, ma nella fedeltà alla parola, nel rinnovarsi della Rivelazione.
 - viii) E qui si gioca anche la sua trascendenza: essa, infatti, implica un appello proveniente da un'alterità capace di relazione, ovvero di una relazione in ogni tempo, in ogni esperienza e momento della storia dell'uomo. L'esperienza della liberazione nella storicità di Israele permette il riconoscimento di un'alleanza eterna quale atto costitutivo del mondo, che può fondarsi essenzialmente sul passato della creazione, come garanzia e promessa del futuro dell'uomo e di Dio.
- d) Dio non è una sostanza immobile, definita. Si presenta come appello, come apertura alla relazione che implica il divenire, il percorso storico e la temporalità, e si presenta all'uomo in quanto Alterità che parla, che interpella, che chiama e, quindi come anche possibilità del comandamento. Se parliamo di Dio, si tratta non tanto di sostantivo secondo il genere e la specie, ma di un'alterità agente, rivelata già ab initio come relazione. Da questo punto di vista, Franz Rosenzweig afferma: *E proprio questo farsi tutt'uno è ciò che, con il levarsi della sua fiamma dal rovelo ardente a partire dall'annuncio IO SONO QUI, forgia mediante il nome di Dio, l'intera Bibbia in un'unica unità, compiendo ovunque l'identificazione del Dio della creazione con il Dio presente a me, a te, a ognuno. Identificazione questa il cui fuoco arde più che mai acceso nei passi in cui il nome di Dio e la parola Dio cozzano l'uno contro l'altra come nel capitolo del paradiso in Genesi, oppure nella proclamazione dell'unità dello shema' Israel*¹²⁸.
- e) Il nominar-si di Dio in un movimento che, dal vocativo tende all'accusativo di un'azione relazionale originaria, intesa nel senso di fatto dell'amore, esclude ogni forma di oggettivismo che possa, in ultima analisi convergere in una teologia del Summum Ens; al contrario essa sottende una sorta di theo-logica basata sul dono della parola come dono di senso e vocazione in virtù dell'apertura infondata ed autofondantesi della rivelazione, tale che si configuri in essa l'ordine e l'orientamento della realtà.
- f) Dunque la rivelazione è la struttura trascendentale a partire da cui l'essere accade, chiarificazione di senso, avente un'incidenza esistenziale nell'esser-ci umano ed esigente altresì un inveramento fattuale nell'ordine della relazione che configura l'ad-venire costante della redenzione. La questione dell'essere, in Rosenzweig si connette col termine entro cui la stessa linguisticità assurge a incontro.
- g) È a partire da qui che Rosenzweig, innanzitutto, mette in luce analiticamente la possibilità di pensare l'essere non come da sempre dato ma come «evento accaduto» che ha avuto luogo nella rivelazione biblica intesa come ciò «oltre cui non si può pensare cosa più grande». Grazie a questo è possibile fondare la comprensione della realtà in generale su un'esperienza dell'essere più originaria di quella dell'essere in quanto presenza. E solo grazie a quest'esperienza più originaria si può parlare autenticamente di Dio.
- i) La ricognizione della *Seinsfrage* (domanda sull'essere) nell'opera di Rosenzweig ci ha condotti a comprendere l'importanza delle categorie del tempo e della storicità nella formulazione di una nuova riflessione filosofica che vede nell'esperire e nell'accadere l'istanza di un pensiero orientato e centrato sulla vita.
 - ii) D'altro canto il pensiero stesso, in quanto luogo dialogico del realizzarsi della Rivelazione come un interpellare l'altro, si attesta non solo sull'esperire e sull'accadere, quanto anche sull'orizzonte del supplicare, riconoscendo, così, come la Rivelazione richiami la redenzione, e come -- in ultima analisi -- questa sia essenzialmente un dono dell'altro con cui l'uomo può e deve cooperare, nella libertà e nel dovere della supplica.
 - iii) Possiamo così comprendere perché il senso multiforme dell'essere si attesti sull'azione e su di un tempo che accade in modo diacronico. Viene a crearsi, quindi, una stretta correlazione fra temporalità ed essere. L'esser-ci della creatura ed il suo aprirsi nel linguaggio al tempo del mondo e del prossimo anticipa l'eternità attuata di Dio e la redenzione come pienezza di essere totalmente realizzato.
 - iv) Temporalità ed escatologia non si fronteggiano od oppongono: si danno accadendo nel kairòs del linguaggio, si danno, soprattutto, come chiavi di comprensione dell'essere nella centralità dell'esser-ci, inteso non come mera gettatezza quanto invece come testimonianza e risposta ad un dono dell'altro. In questo senso ci sembrano preziose le osservazioni di Franz Rosenzweig nella Cellula originaria de la Stella della Redenzione: *L'Altissimo invece di esigere la nostra dona-*

¹²⁸ F. ROSENZWEIG, *La Scrittura. Saggi dal 1914 al 1929*, Città Nuova 1991, 101.

zione totale, si dà Egli stesso a noi; invece di innalzarci alla sua altezza discende fino a noi, e, ancora, invece di prometterci come ricompensa il nostro sé ("diventa ciò che sei") ci promette profeticamente l'esodo dal sé (*Entselbstigung*), prossimità di Dio come beatitudine. Dunque l'uomo cui Dio si affida, verso cui Egli, che è nobile e umile insieme, si china, mentre fa spazio a Dio dentro di sé riceve tutto ciò che si è donato totalmente a Dio e anche se stesso, l'uomo. Nel mondo ogni dono di sé culmina in Dio in quanto Egli è idea delle idee, e Dio, donandosi ora a sua volta all'uomo nella rivelazione, gli porta come dote tutta la dedizione del mondo¹²⁹.

L'appello dell'alterità divina diventa evento della stessa deposizione di Dio nel suo dono all'uomo e permette all'uomo di spogliarsi del suo sé nella dedizione al mondo che- anticipando la redenzione- attesta l'eternità piantata come seme al centro della creatura. Dunque l'opera dell'uomo nel mondo e l'amore del prossimo sottendono, nella testimonianza sempre nuova della rivelazione, l'anticipazione dell'eschaton, già presente nello stesso rivelarsi di Dio come esser-ci accanto all'uomo.

Il rapporto fra essere e dono lascia aperto un orizzonte altro, che -- a partire dall'evento biblico della Rivelazione del nome di Dio -- permette di riformulare la questione in termini di un pensiero della gratuità. L'essere, Dio, si esplica come dono. Esso emerge con chiarezza a partire dall'evento della rivelazione che implica ad un tempo il dono del linguaggio in quanto evento che accade tra me e l'altro, e la possibilità del mondo redento, già donata nello stesso discendere di Dio.

- v) La comprensione biblica della rivelazione può rendere ragione di un'esperienza più originaria di quella *dell'essere in quanto presenza*, proprio perché il pensiero dell'essere è possibile solo come *evento accaduto* sulla scorta di cui interpretare la realtà. L'evento accaduto è la rivelazione biblica, ma questa istanza fondamentale permette una trascrizione filosofica del senso dell'essere come dono e gli conferisce le coordinate ermeneutiche: quelle del tempo e quelle del linguaggio. Esse non si riducono mai a mero dominio di chi parla, né suo mero strumento, rinviano bensì ad una verità che esige inveramento, che è azione di Dio e dell'uomo nella dedizione al mondo.

- 2) A partire dall'esperienza dell'Esodo è possibile radicalizzare l'interpretazione di tutta la realtà. Qui potrebbe tornare utile l'interpretazione midrashica; essa infatti permette di comprendere meglio questa sorta di *s-fondamento* che rende all'essere il suo significato abissale.
- a) I primi versetti del Genesi usano il termine ebraico *tohu-bohu*, che potremmo rendere in italiano con *abisso*; proprio questo termine permette agli esegeti di penetrare nel giardino chiuso del Nulla. Il nulla non è semplicemente un dato preliminare che verrebbe poi annullato dalla realtà. La sua presenza non si estingue con la creazione, ma l'accompagna continuamente. Il Nulla si caratterizza per essere una riserva di forze pronta a risorgere, ma, anche, pronta a rispondere all'appello dell'essere, quando questo si ricorda della sua originaria parentela con il nulla.
- b) Si può comprendere, così, l'istanza rosenzweighiana secondo la quale il venire all'essere della creazione deve essere sempre rinnovato nella sua perennità. Ciò depone a nostro avviso a favore di un carattere linguistico ed eventuale dell'essere, e che, anche questa volta crediamo ravvisare nell'esegesi ebraica delle Scritture. Se è vero che gli interpreti ebrei non si limitano soltanto a riconoscere un'originaria parentela tra essere e nulla, è pur vero che essi si attestano su un orizzonte ermeneutico che vede nella lingua ebraica un calco della realtà, una mimesi ed una scrittura delle cose, nonché su un'idea di lingua, la cui essenza è concepita da Dio ed affidata all'uomo nell'infinita possibilità combinatoria delle lettere. In questo senso, essi ravvisano tale parentela anche a livello linguistico; essi decifrano e decodificano il termine ebraico *'Ayin* (non-esistenza o nulla) secondo l'anagramma delle lettere che lo compongono; dunque esso verrebbe a corrispondere ad *'Ani*, che in ebraico traduce il sì, o l'essere, ovvero l'affermazione dell'esistenza. «L'*'Ayin* è il tutto e pertanto è inabbordabile, è presente e pertanto introvabile. È prossimo e pertanto lontano. Ben lungi dall'essere negazione dell'esistenza, il nulla è l'essenza dell'essere». Proprio da qui parte Rosenzweig per affermare la necessità del rinnovamento perenne della rivelazione e, quindi, il farsi lontano e vicino di Dio e l'originaria fenomenologia della relazione.
- c) Sempre secondo la lettura cabalistica, *'Ayin* è intercambiabile con il termine *'Ani*; in quanto però, particella esistenziale positiva, *'Ani* presenta anche un'altra irradiazione semantica, e può esser inteso come l'io divino¹³⁰. L'abisso (*'Ayin*) lascia risuonare il primo dire di Dio, che creando si riferisce a sé come ad un *io* dinanzi alla creazione. *'Ani* è dunque il *compimento sonoro del silente inizio*, esso se-

¹²⁹ F. ROSENZWEIG, Cellula originaria de «La stella della redenzione», ovvero lettera a Rudolf Ehrenberg del 18.XI.1917 in *La Scrittura*, saggi dal 1914 al 1929, Città Nuova, 1991, 251.

¹³⁰ A. NEHER, *Chiavi per l'ebraismo*, Marietti, Genova 1988, 51.

gna il dono del linguaggio nonché il carattere rivelativo della Parola che risuona nell'anima e nel mondo. Dunque il fondamento in-fondato della creazione, in quanto venire all'essere è il perenne rinnovarsi di questo *si* in una pura libertà divina. In questo stesso passaggio da *'Ayin* ad *'Ani* si potrebbe cogliere una sorta di pre-originaria dialogia in cui Dio stesso negherebbe il suo abisso per affermare l'esistenza della creazione, per farle spazio e lasciarla essere nella propria alterità.

- 3) Questa proposta ermeneutica permette a Rosenzweig di dare conto di quella che abbiamo definita l'esperienza più originaria dell'essere; egli traspone altresì in termini ontologici il *No* con cui Dio nega la sua essenza ed il *Si* con cui afferma la creazione. Si tratta, infatti, di parole archetipiche che denotano gli stati iniziali di Dio. Egli ravvisa anche nel nulla autonegantesi di Dio, il cominciamento stesso della creazione. Possiamo allora comprendere in che senso Rosenzweig ravvisa nel nulla l'inizio del nostro sapere di qualcosa. Le istanze citate, in effetti, verrebbero a costituire il nucleo della critica rosenzweighiana al pensiero essenzialista ed entificante che si attesta sulla domanda "cos'è". Sarà utile, da questo punto di vista, metterci ancora una volta in ascolto della densa pagina rosenzweighiana: *Soltanto di Dio è concesso dire che Egli è il nulla; questa sarebbe una prima, anzi la prima conoscenza della sua essenza. Qui infatti nulla può essere un predicato, proprio perché Dio non è affatto conosciuto nella sua essenza; la domanda che cos'è Dio? è impossibile*¹³¹. Questo è importante perché:
- a) la questione dell'essere non può più porsi secondo una prospettiva entificante,
 - b) ma soprattutto perché non si può ridurre a concetto Dio.
 - c) La filosofia, avendo a propria origine il *Si* originario, quindi ha come presupposto la rivelazione, si pone dal punto di vista di un'ermeneutica della fatticità e della storicità perché dalla parola si origina la concretezza e la storicità. È solo l'apertura relazionale alla Parola interpellante che permette di comprendere l'accadere della creazione come evento di *un'alterità che si fa presente*.
 - d) Dunque l'essere viene a perdere quella sorta di rigidità conferitagli da un pensiero di tipo sostanzialista per diventare parola dell'incontro e dell'avvenire. In tale prospettiva lo stesso Rosenzweig afferma nella lettera a Martin Goldner: «L'ebraico "hyh" (essere) non è certo come l'indogermanico essere, secondo la sua essenza, copula, e dunque statico, quanto invece una parola del *divenire*, dell'*avvenire*, dell'*accadere*...». Quest'affermazione può facilmente essere vista in prospettiva sinottica con quanto Rosenzweig asserisce nella *Stella*: *Noi sperimentiamo che Dio ama, non che Dio è l'amore. Nell'amore Egli ci viene troppo vicino perché noi possiamo ancora dire: questo o questa cosa è Lui. Nel suo amore noi sperimentiamo soltanto che Egli è Dio, ma non che cosa Egli sia. Il «che cosa», l'essenza rimane celata. Essa si cela proprio nell'atto stesso di rivelarsi. L'essenza di un Dio che non si rivela potrebbe restare alla lunga preclusa; infatti, cosa mai si cela per l'uomo all'esperienza che è sempre in viaggio, al concetto che afferra, alla ragione che registra? Ma proprio perché Dio nella rivelazione si effonde su di noi e da statico diviene per noi qualcosa di attivo, Egli getta la nostra libera ragione, cui nulla di statico può resistere, nelle catene dell'amore e, imprigionati da questo legame, chiamati da questo appello individuale, ci muoviamo nel cerchio in cui ci siamo trovati e sul percorso su cui siamo stati collocati, senza poterli oltrepassare se non facendo presa con concetti vuoti e senza vigore*¹³².
 - e) Possiamo qui scorgere i tratti fondamentali dell'essere ebraicamente inteso.
 - i) Il primo aspetto discriminante rispetto all'ontologia greca è l'estraneità del concetto di copula. Essa, infatti, risponde alla domanda circa «cos'è?» e collega un soggetto ad un predicato nel giudizio, rispecchiando un cosmo ordinato dall'intelletto. L'essere si dà quindi a comprendere nella capacità giudicante, è *logos*. Nel mondo biblico essere è invece contrassegnato dall'accadere, è *evento accaduto*. In quanto tale è indisponibile al giudizio e rinvia ad una comprensione più originaria della realtà, accessibile all'uomo. L'*essere* è dunque dono di questo evento; accade tra gli uomini, dunque è evento storico aperto, che in quanto tale, supera la comprensione della semplice presenza.
 - ii) Per lo stesso motivo esso si dà nell'esperienza di una relazione che è via via dinamismo dell'azione. Ecco dunque perché l'ebraismo non conosce né l'astrazione, né il concetto, i cui esiti sono rispettivamente la codificazione e la rigida ontologia sostanzialistica. La lingua che la tradizione ebraica fonda in prevalenza sul verbo e sull'azione, può inoltre offrire notevoli spunti ermeneutici, specie per quanto concerne il progressivo abbandono del concetto e del giudizio, a favore di un'attenzione particolare al nome, ed al nome proprio.
 - f) Data l'origine della realtà dal *Si* originario, dalla parola originaria, l'atto linguistico è di per sé rivelativo; in esso la rivelazione acquisisce centralità in quanto chiarificazione e dischiudimento della verità

¹³¹ F. ROSENZWEIG, *La Stella della Redenzione*, Marietti, 1985, 417

¹³² Ivi 408

(rischiamento dell'essere), che esprime la connessione vivente della realtà entro cui (e non viceversa) il pensiero si sviluppa. Il linguaggio rappresenta dunque l'orizzonte trascendentale, la condizione di possibilità della rivelazione. Questa, a sua volta, si pone come possibilità di apertura relazionale che, configurando la nascita dell'io e del tu in senso dialogico, è altresì alla base di quella connessione vitale che accade fra gli elementi e in tal senso anticipa la redenzione del mondo, configurandolo come realtà capace di ricevere il nome.

- g) si stabilisce una connessione fra venire al linguaggio e venire all'essere; il venire al linguaggio non può essere, tuttavia, considerato soltanto mera struttura formale, esso manifesta bensì un contenuto, che è proprio la realtà vivente nel paradigma della relazione primaria Dio-uomo. Inequivocabile contrassegno dell'essere è dunque *l'accadere della relazione*. Il contrassegno linguistico, designa altresì, la capacità di ricevere la parola *ex parte hominis* e quella di donare il nome *ex parte Dei*. Ed è proprio il nome che permette di connettere il mondo filosofico al mondo biblico della rivelazione, essendo il punto di intersezione dove si incontrano, da un lato il perenne rinnovarsi della rivelazione e dall'altro il fondamento perenne della creazione. Sullo sfondo di questa apertura donante non si può, dunque che rimettere in discussione ogni necessità immutabile ed è proprio nella sfida posta dal mondo biblico alla filosofia che questo può essere ulteriormente chiarito.
- 4) Allora, parlare di «essere» in Rosenzweig significa inevitabilmente prendere in esame le diverse implicazioni emergenti da un rapporto che connette lo stesso essere al linguaggio e al pensiero. Rosenzweig intende, attraverso la pietra angolare della rivelazione, procedere all'elaborazione di un pensiero al di là del concetto statico dell'essenza. Interessante, da questo punto di vista un passaggio della *Stella: La durevole essenza del mondo configurato era l'universale, più esattamente la specie, la quale contiene in sé, sia pure in modo universale, l'individuo, anzi di continuo lo genera nel proprio seno. Nel mondo che si rivela come creatura quest'essenza durevole viene capovolta in un'essenza istantanea, «sempre rinnovata» e tuttavia universale. Un'essenza quindi in-essenziale. Che cosa s'intende con questo? Un'essenza del mondo ormai entrato nella corrente della realtà, un'essenza che non è «sempre dovunque», un'essenza la quale nasce nuova ogni istante, con l'intero contenuto del particolare che essa include in sé*¹³³.
- a) Il pensiero greco, e poi occidentale, mira all'universale, all'essenza che sempre permane identica e determina le singole esistenze e, in questo senso, diventa totalizzante e atemporale.
- b) Proprio il termine di «essenza in-essenziale» usato da R. implica da un lato la messa in discussione del fondamento totalizzante, dall'altro getta le basi per l'evento della rivelazione istantanea e sempre nuova, che accade all'esser-ci del mondo. La realtà esiste perché detta, chiamata da una parola irripetibile, da una parola che si fa evento. Di fronte alla realtà, del resto, noi non facciamo esperienza di una essenza, ma del mistero di una esistenza che si presenta, si offre. E questa è la vera, prima trascendenza.
- c) Dunque è solo la rivelazione, con la sua parola unica, che permette di definire l'essenza del mondo, che è -- tuttavia -- in-essenziale, perché rinnovata ogni istante nell'accadere della parola in questo esser-ci individuo che ogni volta sono, segnato dal bisogno di essere. Per questo Rosenzweig prosegue: *Contrapposto ad essere l'esser-ci significa l'universale che è ripieno di particolare e non è sempre e dovunque, bensì (contagiato in questo dal particolare) deve incessantemente divenire nuovo per conservare la propria esistenza [...]. Il suo proprio essere, che esso ha alle spalle ovvero possedeva prima di quel suo divenir-creatura, non può procurargli tutto ciò perché quell'essere è rimasto là alle sue spalle, nell'apparenza priva di essenza del pre-mondo*¹³⁴.
- d) Perché la realtà viene dalla parola dobbiamo escludere subito un'interpretazione dell'essere come semplice presenza e, visto che la parola è ascoltata e pronunciata dall'uomo, attestarci sulla categoria dell'esser-ci. Ora l'esser-ci non può subire la *reductio* a mero ente, a dato, a essenza. L'esser-ci esiste per la parola; quindi solo nella relazione.
- i) L'esserci si riconosce, in effetti, in quanto bisognoso di essere come apertura relazionale, che sempre si rinnova nella rivelazione.
- ii) L'esser-ci in quanto fenomeno irriducibile viene rinnovato costantemente come venire all'essere nella Parola.
- 5) Se l'essere è evento che procede dalla rivelazione,
- a) è possibile riportare la vita e la storicità a dignità filosofica proprio perché è alla vita che dà origine la rivelazione, ed è alla vita nella sua concretezza che si rivolge la rivelazione. Allora, nella categoria della rivelazione, come origine, come chiamata all'essere, si può cogliere la pietra angolare su cui

¹³³ F. ROSENZWEIG, *La Stella della Redenzione*, Marietti, 1985, 128

¹³⁴ Ivi 128-129.

fondare la possibilità di riproporre la questione dell'essere passando attraverso il linguaggio che sostanzia ogni rivelazione.

- b) La rivelazione, una volta accettata come origine¹³⁵, è ciò che consente la svolta dalla fissità del pensiero senza tempo (quel pensiero universale, quindi al di fuori della storicità, che vorrebbe essere la filosofia) alla vita della parola, e consente di attestarsi sull'orizzonte della Parola, Parola originaria, e di cercare la parola di Dio in quella dell'uomo come essere dell'uomo stesso. Fondamentale risulta, a questo proposito, l'elaborazione di categorie narrative, dialogiche, liturgiche e celebrative, in cui si tratta sempre di un lasciar risuonare ed ascoltare, di testimoniare un venire all'essere.
- c) A partire dalla rivelazione, sarà, allora possibile una filosofia della parola che rispecchi il carattere eventuale e linguistico dell'essere di cui parla Heidegger in *In cammino verso il linguaggio*¹³⁶, e prelude ad una sorta di de-ontologizzazione, segnando un definitivo superamento di un approccio sostanzialistico ed ontoteologico all'essere e a Dio.
- d) È vero che questa impostazione ha una provenienza biblico-ebraica e designa un'esperienza di fede. Solo che nell'ebraismo la fede ha un diverso codice rispetto a quello greco; in ebraico la fede significa aderire a, essere fedeli a. Dunque risulta sempre come *fides ex auditu*, sulla base della quale si rinnova la consistenza creaturale dell'uomo (in quanto esserci) e la fedeltà del Dio dei Padri. È su questo, non su concetti, su idee che si potrebbe fondare un nuovo pensiero, che non avrà le caratteristiche del pensiero filosofico, ma sarà l'unico a salvaguardare la concretezza della vita, il carattere eventuale e non dato della vita e dell'essere.
- e) La particolarità dell'ebraismo rappresenta una prospettiva sulla realtà illuminante anche per la stessa filosofia. Come non pensare, ad esempio, all'insistenza heideggeriana sulla differenza ontologica, sull'impossibile *reductio* dell'essere agli enti (sia pur al *Summum Ens* fondante) e di conseguenza a quella svolta in cui, incamminandosi per i sentieri del linguaggio, Heidegger ha cercato un diverso statuto dell'Essere, sia pur non esplicitando il suo debito con l'ebraismo? O forse, la critica all'ontologia non sarebbe il risultato di un'auscultazione più autentica dell'ebraismo biblico, di un abitare, pur provvisoriamente, questa terra altra?
- f) Un altro dato ci sembra da questo punto di vista incontrovertibile: quello che riguarda la possibilità di un pensiero della parola che permetta un'apertura, un venire all'essere. Già la lingua ebraica possiede un termine che sembra porre una tale premessa e che indica una nuova frontiera filosofica, le cui sollecitazioni ci sono ancora una volta note grazie ad Heidegger; il termine in questione è *yesh*¹³⁷.
 - i) Nella tradizione cabalistica il termine si riferisce dapprima alla *creatio ex nihilo* (in ebraico *yesh me'ayn*), tuttavia -- come sottolinea Neher -- esso sottende altresì il sorgere della creazione, non già dal nulla, ma da *'ayn*, dall'abisso divino. In tal modo *yesh* starebbe ad indicare un venire all'essere, nel senso però di un *ek-sistere*, e questo renderebbe l'idea di un'apertura, per così dire, donante¹³⁸.
 - ii) In tal senso, esso suppone un'istanza di gratuità e di apertura e questo è certamente un contributo importante dell'ebraismo alla filosofia, perché sembra gettare le basi anche per una comprensione dell'essere come evento e come Ereignis. In base a queste considerazioni ci sembra che, pur non tematizzando mai un'ontologia, l'ebraismo sia però in grado di illuminare le prospettive e gli orizzonti di una nuova comprensione dell'essere, attestato, ora, grazie all'apporto dell'ermeneutica, su istanze linguistiche. Forse su questo pensiero della parola, Atene e Gerusalemme possono incontrarsi, ma certamente Gerusalemme, ipostatizzata nel nostro caso dalla figura di Franz Rosenzweig, ha a suo merito un'altra istanza fondamentale, quella della temporalità, categoria trascendentale a partire da cui la comprensione dell'essere accade.

Dall'etica Dio: E. Levinas¹³⁹

Intanto c'è il problema di 'pensare' Dio superando l'obiezione di Heidegger: cioè il fatto che noi consideriamo l'essere come ente e quindi perdiamo l'essere e, all'interno di questo pensiero, Dio viene ridotto a un ente tra gli altri pur con attributi che ne accentuano l'eccellenza: questa è l'onto-teo-logia, un discorso su Dio ridotto a ente e che, quindi, perde di vista l'essenziale, l'essere.

¹³⁵ Perché accettarla come punto di partenza, come originaria lo abbiamo visto sopra

¹³⁶ M. HEIDEGGER, *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano 1988

¹³⁷ Cfr. A. NEHER, Chiavi per l'ebraismo, Marietti, 1988, p. 50.

¹³⁸ Cfr. DI SANTE, Lo straniero nella Bibbia. Saggio sull'ospitalità, Città Aperta, 2002, p. 84.

¹³⁹ E.LEVINAS, Dio, la morte e il tempo, Jaca Book 1996

D'altra parte, essendo questa la nostra storia, la storia del nostro pensiero che è pure (anche se nel modo del nascondimento e dell'oblio) la storia dell'essere, è da questa storia che noi dobbiamo partire per poter realizzare un pensiero su Dio che cerchi di non ridurre Dio a uno tra gli enti.

- 1) Nella storia del pensiero, una presenza significativa, per quel che riguarda il pensiero su Dio, è quella di Cartesio: per Cartesio c'è immediatamente in noi l'idea di Dio, ed è presente in noi come il sigillo dell'artigiano. Ora, questa idea, come idea di un essere perfetto, onnisciente, onnipotente... non può essere una produzione nostra. Siamo finiti, e dalla negazione del finito non viene l'infinito, l'assoluto; per Cartesio, la negazione è negazione e basta. Quindi, se questa idea non è una nostra produzione e tuttavia è in noi, significa che questa idea è la presenza dell'infinito in noi.
 - a) Questo però è contraddittorio: l'infinito non può essere racchiuso nel finito. Per questo motivo questa idea, questo fatto non è assolutamente categorizzabile. In-finito: contemporaneamente significa ciò che è nel finito e ciò che non è finito, ma come può essere nel finito se non è finito?
 - b) Se non è categorizzabile, non può essere nemmeno rappresentato. L'infinito non è ra-presentabile, cioè non è riducibile a presenza, al presente. E questa riduzione alla presenza è la condizione di ogni pensiero che è riduzione a presenza, al presente e quindi all'identità (ogni pensiero, anche quello dialettico, si basa sull'identità; altrimenti non si dà pensiero). Identità significa qualcosa di definito; in questo modo il pensiero non può mai andare oltre il finito, e non può, se pensa Dio, non ridurlo a ente, contro il divieto di Heidegger.

- 2) Allora l'idea di Dio è la presenza (che non è presente, altrimenti sarebbe finita) dell'in-finito: è l'eccedenza in noi, è il sovra-stare. È la presenza di questa eccedenza, di questa ulteriorità che si impone come interrogativo, come sorpresa.
 - a) E' questa eccedenza che diventa "sveglia" dal sonno e dall'immobilismo dell'identità in cui il soggetto rischia di naufragare nell'impossibilità del pensiero; ed è allora proprio questa eccedenza che fa nascere il soggetto nella sua identità dinamica, una identità che è tale proprio perché destata dal diverso radicato nella stessa identità del soggetto.
 - b) Se il soggetto nasce svegliato dalla presenza in lui dell'eccedenza, allora, l'atto iniziale del soggetto è un "atto" di passività: una passività che diventa soggettività. A questo punto siamo oltre la tradizione del pensiero occidentale (e oltre Cartesio stesso) che ha sempre considerato il soggetto innanzitutto come attività, arrivando però, in nome di questa attività, alla distruttività dell'umanismo tecnico (cfr. Heidegger).

- 3) Il soggetto è passività, è accoglienza dell'eccedenza, è quindi pazienza (non potendo esaurire questa eccedenza), pazienza lunga e inesauribile: e questa pazienza lunga e inesauribile è il tempo e la sua lunghezza. Il soggetto, quindi, esiste proprio perché è "denucleato" dall'Altro, perché, spezzato il suo centro autoreferenziale, viene svegliato dall'in-finito. Il soggetto allora non nasce né come cogito, né come appercezione originaria, ma come passività, risvegliata da Altri e per questo letteralmente responsabile di fronte ad Altri. E questa risposta diventa nuova affermazione di soggettività, perché sono io e solo io che devo rispondere, visto che sono io ad essere svegliato, ad essere de-nucleato, de-strutturato, de-presentificato perché Altri che è in-finito non è finito nel presente e si offre come esplosione del presente, come trascendenza temporale del presente.
 - a) Il soggetto nasce e si afferma come risposta responsabile ad Altri, all'infinito; se è risposta all'in-finito presente sempre come eccedenza, allora anche la risposta sarà sempre in-finita, non finita, sempre da reinventare, da ricostruire. Questo è il senso della nostra temporalità: non il succedersi dell'identico, non il ripetersi del caso, ma lo sforzo, saputo sempre inadeguato, di adeguarci all'infinito.
 - b) Per questo il tempo fondato sulla soggettività come responsabilità è strutturalmente novità che si origina dall'immemorabile non temporale che mi genera come risposta mai adeguata perché in relazione al non-finito; il tempo diventa quello che è: dia-cronia. Il tempo diventa la rivelazione della presenza in me stesso del diverso, dell'inesauribile diversità, è la differenza irriducibile dello Stesso (io) e dell'Altro; presenza che impone una risposta. E sarà una risposta integrale, totale perché ne va della mia sveglia, quindi della mia soggettività, della mia identità come apertura alla eccedenza.

- 4) Questa risposta mi pone come radicalmente responsabile; la relazione ad Altri non è più solamente teoretica ma etica. Sono responsabile di fronte ad Altri e di Altri che pure è infinito. E qui sta l'apparente contraddittorietà di ogni etica e la sua strutturale apertura al proprio trascendimento: il finito è responsabile dell'in-finito (e questa è l'avventura tragica a cui si sottopone l'infinito per svegliare a soggettività il finito), ed è possibile proprio perché il non finito si rende presente nel finito.

Allora, io sono perché ostaggio di Altri, non perché cogito. Altri è in me come mia origine: è l'intrigo dell'Altro-nello-stesso (io); e questo intrigo è il tempo perché l'Altro è nello Stesso senza esserci, vi è inquietandolo; Altri è in me una differenza senza fondo, differenza che però non è indifferenza ma è origine di soggettività e di responsabilità. Dalla presenza di Altri si origina il tempo. È il tempo il segno sia dell'irriducibilità di Altri, sia della mia irriducibilità all'identità dello Stesso. Allora la responsabilità verso Altri diventa responsabilità verso il mio essere in quanto dia-cronia, e quindi costante diversità e novità irriducibile.

- 5) Se Altri in me genera passività, pazienza per la risposta sempre da rinnovare, responsabilità contemporaneamente verso di me perché verso Altri, allora devo passare a un pensiero che sia più del pensiero, devo passare a un pensiero che sia etica e, assieme, si origini dall'etica. Sarà allora l'etica a far esplodere il pensiero dalla sua pretesa conclusività ed esaustività; un pensiero che, contro la tradizione occidentale, non sia più solo visione e mira intenzionale (altrimenti Altri verrebbe de-finito, ridotto a finito e quindi a Stesso); un pensiero che nascendo come risposta e come responsabilità, esiste solo nella misura in cui è fuori di sé, è pensiero estatico; questo pensiero, proprio perché sempre fuori di sé, è novità costante: non però novità ricercata, ma novità accolta ed inevitabile proprio perché originata dall'uscita da sé verso Altri, perché pensiero che è responsabilità.
- a) Ferito dalla presenza dell'Altro, io sono costituito come risposta. La mia identità come costante auto-trascendimento, come apertura alla diversità, si origina da questa presenza, da questa ferita; e sembrerebbe eteronomia, ed è eteronomia. Però non una eteronomia limitante, deresponsabilizzante e immobilizzante, ma una eteronomia esplosiva, perché eccedente, perché obbliga la mia stessa identità a eccedersi nel suo essere.
- b) A livello di pensiero, l'eccedenza diventa ispirazione (e qui si potrebbe anche inserire un discorso estetico e mostrare la vicinanza tra discorso estetico, tra esperienza estetica e esperienza dell'Altro in noi; è possibile una vera ispirazione che non sia in qualche modo religiosa?), accoglimento di un pensiero in noi (e per questo nostro) e non nostro. E allora il pensiero diventa profezia. E in questa profezia io sono il Dire senza Detto, non condizionato dal Detto (che è il mio pensiero, le mie categorie che, perché mie, non possono accogliere il Dire originario, infinito e sempre nuovo, eccedente comunque). Dire che è risposta all'indicibile, relazione con ciò che è troppo grande per poter avere una risposta adeguata; per questo, relazione non inquadrabile nel Detto.
(E qui il problema della responsabilità per Altri e per me stesso, diventa immediatamente responsabilità verso il linguaggio: se nasco alla soggettività nella risposta, se il mio essere è risposta, il mio essere è linguaggio; la responsabilità verso di me diventa responsabilità verso il linguaggio; se responsabilità è apertura alla presenza di Altri, il linguaggio, in quanto risposta mai esaurita, sarà linguaggio sempre nuovo, sarà linguaggio creativo, segnato dal tempo del mio approssimarmi ad Altri. Avrei, nella responsabilità, anche la liberazione dalla chiacchiera, dall'ovvio; troverei o accoglierei l'origine memorabile, e quindi non dominabile, del linguaggio. Nella responsabilità sarei insediato nel linguaggio, che mi impegnerebbe, in quanto risposta diacronica, a parole sempre nuove; in queste parole nuove troverei la forza di destabilizzare l'identità dello Stesso che sono io).
- 6) Eteronomia dell'Altro nello Stesso: sbalzati fuori di noi stessi, impegnati in un costante movimento di superamento. E' finita ogni sicurezza, ogni incanto. E' il disincanto (questo e non quello di Weber è il vero disincantamento, la vera liberazione dalla schiavitù dell'identico. Qui l'uomo raggiunge la sua maturità, perché qui l'uomo è veramente responsabile di fronte alla trascendenza e non di fronte a oggetti immobili) di un pensiero che è più di qualunque pensiero. E' un pensiero che inquieta anche il riposo astronomico del mondo perché è un pensiero che nasce dall'inquietudine della relazione: è "il disastro del pensiero" (Blanchot), dis-astro, non essere nel mondo sotto gli astri, non avere nessuna tranquillità, essere costantemente spiazzati.
- a) Il soggetto in quanto risposta mai adeguata, è uscita dall'identità dello Stesso; contemporaneamente, proprio perché il suo pensiero è dis-astro, il soggetto è uscita e rifiuto di ogni fondamento che può essere tale solo nella misura in cui riposa in una indiscussa identità. Fuori dalla propria identità e dall'identità dei principi, il soggetto, non come scelta, ma come vocazione e come responsabilità, è an-archico; anarchia che è libertà radicale, è disponibilità incessante al futuro. Questa è la gloria dell'infinito, la sua pesantezza, il suo essere per e in noi; questa è la nostra, pur sempre parziale, risposta all'infinito in noi.
- b) Se il soggetto è anarchico perché libero da ogni fondamento, allora l'accoglienza dell'infinito in noi è la negazione di quegli antimondi così detestati da Nietzsche e così amati dai credenti; se la soggettività responsabile, proprio perché tale, è anarchica, allora si può danzare, la danza non sarà mai la

stessa, e allora si può anche dire di danzare sui piedi del caso, dove però il caso non è il fortuito ma risposta sempre nuova a una chiamata alla trascendenza di se stessi sempre, anche al superuomo.

- c) Il soggetto, allora, proprio per essere nella propria verità deve costantemente essere infedele a se stesso, non per cadere nella contraddizione, ma per entrare sempre più nella sua terra che resta comunque in ogni situazione sempre e solo promessa; è solo nell'esodo, nel costante e incerto cammino, la possibilità di realizzare una propria identità che sia l'identità di una vita non sclerotizzata. Il soggetto si realizza, diventa soggetto libero dalla schiavitù dell'identità, solo se viene stanato e lui si lascia stanare, vista la tentazione costante di nascondersi (cfr. Adamo); solo se si lascia chiamare, interpellare. Quindi è soggetto nella misura in cui risponde: "Eccomi!"; e qui è il salto. Il soggetto nasce e si afferma solo come accusativo e non come nominativo. Un accusativo che è offerta di sé all'altro e rinuncia alla autoaffermazione che è fallimentare, piena di paura immobilizzante e di vergogna deresponsabilizzante e alienante (potrebbe anche essere un discorso idealista: l'io è tale solo in relazione al non-io; l'io avrebbe una struttura dialettica. Con una diversità sostanziale: che il non-io, nell'idealismo è ancora una volta posto dall'io e quindi la dialettica è tale solo perché l'identità non è consapevole di se stessa; qui, la dialettica non è un fatto mentale, non è una illusione, ma è la presenza in me dell'irriducibile a me).
- 7) Il soggetto, allora, si realizza nella totale esposizione di se stesso; esposizione che è mettersi in balia dell'altro, senza avere pregiudiziali assicurazioni sulla benevolenza dell'altro. Per questo la propria soggettività è sempre arrischiata. Il soggetto si espone senza nessun riparo (che lo voglia o no: il soggetto non è riparato, è esposto); qui, in questo e in ogni momento io sono visto senza poter mai vedere. Cosa mi regge in questa esposizione almeno apparentemente assurda e gratuita? E' l'esperienza, la fiducia che diventa fede nell'infinito in me. È la fiducia nella vocazione che, grazie all'infinito, mi viene dal futuro. E' l'esperienza e la certezza che io sono più della mia identità e per questo posso rischiare l'esposizione: nessuno può sottrarmi quello che neppure io so e tuttavia mi è costantemente offerto proprio nell'esposizione. Questo espormi arrischiato, senza vedere, diventa, nella sua gratuità:
- a) la mia testimonianza dell'infinito: è grazie alla sua presenza in me che trovo il coraggio. E allora l'infinito appreso in me viene conosciuto sempre meglio nella testimonianza dell'esposizione; non c'è un pensiero astratto dell'infinito che verrebbe ridotto a ente, ma c'è un pensiero che diventa vita esposta come esposto è l'infinito che si offre a noi;
- b) profezia: Dire senza Detto: un dire che non è produzione mia, un dire che si lascia esporre e si lascia spiazzare dall'alterità e, per questo, può essere testimone dell'alterità; un dire quindi non fondato sull'identità come il detto, ma sull'affermazione di una alterità che lo obbliga ad essere sempre altro, fuori di sé;
- c) l'esposizione diventa affermazione della mia più segreta identità: quindi l'esposizione diventa la mia interiorità. E viene superata ogni distinzione tra interno ed esterno; è nell'esposizione, nell'essere fuori che realizzo la mia più vera soggettività, una soggettività rispondente a una vita sempre nuova, una soggettività capace di aprirsi alla ricchezza dell'infinito. L'interiorità diventa, se assolutizzata, il comodo rifugio dell'identità e quindi della morte, è il nascondiglio di Adamo, che comunque viene interpellato e visto. La mia interiorità è esposizione all'infinito; l'infinitamente esteriore si fa infinitamente interiore. In questo è possibile la profezia: la mia voce diventa testimone della fissione del segreto interiore, diventa testimone del mio essere fuori di me, del mio pensiero che è vero proprio perché estatico.

(La soggettività come negazione dell'identità, come novità, nasce dall'offrirsi a noi di Altri; e questo ci impone, ci espone a una costante trascendenza oltre noi stessi. Altri si offre a noi nell'idea di Dio; una idea che non possiamo esserci costruiti. Ci potrebbe essere, però, anche un altro modo di offrirsi di altri, ben tematizzato nelle prime opere di Lévinas: è il volto dell'altro che si offre a me come mistero irriducibile, mistero da riconoscere, mai da padroneggiare, sempre da accogliere e da rispettare nella sua alterità irriducibile. Ed è proprio questa alterità irriducibile, sempre ulteriore, che immediatamente mi rinvia al Totalmente Altro che è significato dalla presenza dell'altro. Questa sua presenza, però, è debole, si offre, non si impone; così Totalmente Altro si offre come debolezza, sempre esposto alla presunzione della nostra conoscenza e della nostra appropriazione. E', allora, con estrema delicatezza, tenerezza che devo accostare Altro per poterlo accogliere e riconoscere. E per evitare il pericolo facile delle illusioni, è altro che io devo accogliere con rispetto, con tenerezza, con amore. E' il mio amore per gli altri che diventa la condizione di possibilità per accogliere il mistero infinito di Totalmente Altro e, quindi, per poter realizzare la mia stessa soggettività come novità e dinamismo. Il pensiero di Altro, il pensiero di me stesso e di altri, allora, si fonda sulla relazione che io stabilisco con l'altro, povero, indifeso, con l'altro, soprattutto, la cui misteriosità viene violentata in tanti modi. Di nuovo, il pensiero che voglia in qualche modo essere rispettoso della vita, deve necessariamente radicarsi

nell'etica; non c'è pensiero vero, significativo che non nasca dalla responsabilità verso l'altro. Il problema di Dio, che è il problema di me stesso, della mia soggettività, diventa allora il problema dell'altro. Non ci sarà mai pensiero significativo che non parta dalla vita che si offre povera nell'altro, e non mi rinvii alla povertà radicale di Altro che si espone alla nostra finitezza per permetterci un pensiero infinito nel finito. Diventa, quindi, impossibile un pensiero che non sia pratica esposizione alla finitezza e alla povertà di altro; impossibile un pensiero che non sia impegno etico. Ed è questa assenza di etica, di responsabilità alla invocazione degli altri, che rende inutile il nostro pensiero, vuote le nostre parole).

Riassumendo:

- 1) Pensiero è sinopsia, vedere assieme, sintesi; per questo deve necessariamente ridurre tutto a presenza. In questo senso il pensiero ri-presenta; e quindi diventa la negazione della storicità, del cambiamento e tende tutto a immobilizzare, questo anche in forza del principio di identità.
- 2) Abbiamo l'idea di Dio. Questa idea, come dice Cartesio, è messa in noi; e quindi è indice di una passività originaria. Una passività che perché originaria è più passiva di qualunque passività. E' proprio questa idea che fa esplodere il nostro pensiero e lo fa uscire dalla sua logica del presente e dell'identità. Questa idea in noi è risveglio, e quindi diventa insonnia che libera dalla possibilità di ogni sonno dogmatico (non Hume libera dal sonno dogmatico; perché Hume resta nella logica dell'immanenza senza storia). Nel risveglio prendo coscienza della mia soggettività; quindi la soggettività nasce da un 'atto' di passività, la soggettività risvegliata è l'Infinito nel finito (per questo motivo, la soggettività si presenta come idea dell'Infinito; se questa è la soggettività, se il finito non può mai racchiudere l'Infinito, la soggettività come idea dell'Infinito, non è mai realizzata, non è mai finita. La soggettività è trascendenza, esposizione, è diacronia, temporalità. Il tempo non è allora successione casuale, non è fatto estrinseco, non è nemmeno una condanna, ma è la possibilità di costante realizzazione). Viene, quindi, superato il cogito che intende affermarsi come soggetto chiuso nella propria intuizione storica e sostanzialmente vuota. Il soggetto si scopre come idea dell'infinito, idea non inglobabile né tematizzabile; il soggetto si scopre come la propria trascendenza. In questa idea il soggetto si ritrova 'ferito', è una idea subita, non prodotta: se questa idea è la mia soggettività, allora la mia soggettività non è un mio prodotto, ma un dono che ricevo, quindi la mia soggettività esiste perché esiste chi attua questo dono. Allora la soggettività non esiste mai come chiusura, ma sempre e solo come apertura alla sorgente del dono che siamo, ad Altri e quindi agli altri.
- 3) Nato dalla ferita, nasco dalla rottura che è passività, trauma in forza del quale l'idea di Dio è in me; se non è solo una metafora, ma se reale è questa rottura, e non può non essere tale, allora come in qualunque nascita, anche la nascita della soggettività è legata alla sofferenza, anche il pensiero che non sia pura identità nasce dal dolore. Quindi la fuga dal dolore è fuga dal pensiero, la fuga dal dolore diventa fuga da Dio; anche se questo non significa giustificazione di ogni dolore, ma solo di quel dolore che è la presenza dell'in-finito in noi, presenza che è negazione del finito che siamo noi e, quindi, come ogni negazione, portatrice di incertezza, di spiazzamento, di dolore.
 - a) E' per questa rottura che io non posso più identificarmi nel presente: quindi è il pensiero come sinopsia, come presentificazione sintetizzatrice che viene definitivamente superato, e, questo pensiero diventa diacronia, temporalità e apertura alla novità, alla diversità negatrice del presente. Il pensiero diventa quindi processo di costante critica, diventa Parola oltre le nostre parole, diventa profezia.
 - b) L'in dell'infinito è negazione; da questa negazione nasce il soggetto che, quindi, sia viene costantemente negato, sia diventa esso stesso forza continua di negazione. Questa negazione, però, è presente in lui come ferita, come passività, non è un suo prodotto, altrimenti diverrebbe puro gioco speculativo rientrando in uno dei tanti modelli di dialettica che avanzano sì la negazione però all'interno di un quadro sostanzialmente affermativo, e quindi si pone a livello di eterno presente riducendo così la storia a fatto accidentale (cfr. la dialettica hegeliana e tutti quelli che a Hegel si rifanno). Solo perché la negazione è ferita, la soggettività è apertura, diacronia, futuro mai definito e sempre rinnovato in qualunque situazione per quanto possa essere disperante.
- 4) L'Infinito è la negazione del finito, quindi è differente dal finito. Questa differenza non significa, però, indifferenza; l'Infinito non è indifferente, tant'è che si offre al finito. Il non essere indifferente, però, non significa che sia correlato al soggetto, né suo contemporaneo.
 - a) L'infinito è sì nel finito, però come devastante, devasta come il fuoco che divora (cfr. Eraclito: si tratta di tornare all'origine della filosofia che ancora si nutre di poesia e di mito?).

- b) Qui, in questa devastazione salutare il soggetto si sperimenta come passività; e quindi come passione in cui si riconosce il Desiderio (che l'infinito sia infinito desiderio che si esprime in noi come desiderio di noi e desiderio che si fa nostro? Il nostro desiderare potrebbe essere espressione di un Desiderio più radicale che ci precede e ci costituisce; e il desiderio è per sua natura estatico. L'infinito sarebbe estatico nel suo desiderio, che è amore. L'infinito si esprime come amore sempre desiderante. E questa potrebbe essere anche la nostra verità; per questo, a partire dal desiderio, dall'amore è possibile un discorso su Dio, sull'infinito. Per questo il linguaggio dell'amore è uno dei linguaggi privilegiati per l'accesso a Dio, e per l'accesso a noi stessi che da Dio siamo resi soggetti); nella passione si riconosce un Desiderio che è la presenza (non solo nella sua assenza) del più nel meno e per questo risveglia un pensiero votato a pensare più di quanto riesca attualmente a pensare.
- c) Desiderio in cui il desiderabile non è assorbito, oggettivato, ma resta nella sua diversità tanto più affermata quanto più sembra che ci si avvicini; è proprio questo desiderio sempre desiderante e, quindi, sempre diverso dal desiderabile, che ci impedisce di fermarci su qualunque affermazione su Dio, ma sempre ci rinvia a qualcosa di più, di ulteriore. E' questo, allora, un desiderio che si nutre del suo stesso crescere e che solo in questo crescere trova la propria giustificazione, e per quanto incomprendibile, la sua pace, perché è l'identificazione con la propria ulteriorità.
- d) Il soggetto si ritrova allora come costante trascendenza e desiderio del Bene, cioè come amore. Un amore consapevole della diversità, che dalla diversità è costituito e legittimato. Un amore, quindi, che non tende all'unità, ma mantiene l'irriducibilità della diversità; amore originato dal più, presente nel meno che sono io. Un desiderio che essendo trascendenza, apertura all'ulteriorità, non aspira al ritorno (come Ulisse; noi non abbiamo nessuna Itaca e nessuna Penelope) perché è il desiderio di un paese in cui non siamo mai nati. Un paese promesso, bello perché promesso; viviamo nella promessa resa possibile sempre dalla presenza del Desiderio, dell'Amore (Abramo).
Amore senza eros, perché eros è appropriazione (Cfr. Simposio 192 d -e, 201 d - e¹⁴⁰).

L'abisso impensabile della libertà: L. Pareyson, Ontologia della libertà, 1995

1) Esperienza della trascendenza

- a) Nonostante tutte le resistenze che il concetto di trascendenza suscita in noi, resta che, quella della trascendenza, è una esperienza fondamentale e ineludibile dell'uomo: indica semplicemente che l'uomo non è tutto, ma sempre dipende da qualcosa che non dipende da lui e che lui non può totalmente determinare.
- b) Ci sono delle realtà che non sono disponibili all'uomo e di cui l'uomo non può fare quello che vuole. La natura, il tempo, il dovere, l'inconscio, la libertà: pur essendo dati tipicamente umani non sono

¹⁴⁰ Cfr: Simposio 192 d -e Se, per esempio, mentre stanno dolcemente insieme, comparisse Efesto, con gli strumenti del suo potere e chiedesse loro: «Cosa vorreste, uomini, l'uno dall'altro?» e vedendoli incerti chiedesse ancora: «Non desiderate, forse, diventare una cosa sola in modo che non possiate mai separarvi, né di giorno né di notte? Se è questo che volete, io vi unirò, vi fonderò in una stessa natura così che da due voi diventiate uno e la vostra vita la viviate come un essere solo e quando morrete, anche laggiù, nell'Ade, possiate essere uno solo invece di due, uniti da un'unica morte. Vedete un po', allora, se è questo che desiderate, se è questo che vi basta ottenere.» Dunque, se udissero queste parole, siamo convinti che nessuno dei due rifiuterebbe, nessuno mostrerebbe di voler altro, anzi, ognuno penserebbe di aver finalmente udito le parole che da tanto tempo sognava di ascoltare, diventare cioè di due una sola cosa, unirsi, confondersi nella creatura amata. E la ragione di tutto questo è che tale era la nostra antica natura e che noi eravamo uniti; e lo struggimento per quella perduta unità, il desiderio di riottenerla, si chiama amore.

201 d-e: Ma se uno dicesse: «Io che sono sano voglio essere sano o, pur essendo già ricco, voglio essere ricco e desidero questo che già possiedo,» gli potremmo rispondere: «Tu, caro mio, che hai già ricchezze, salute, forza, vuoi continuarle ad avere anche per l'avvenire, giacché, per il momento, tu voglia o non voglia, già le possiedi; pensa un po' se, quando dici che desideri le cose che hai, tu non voglia dire, invece, semplicemente, che desideri di possedere anche per l'avvenire quello che oggi già possiedi.» Credi che non sarebbe d'accordo?» E Aristodemo mi riferì che Agatone lo ammise. Socrate allora proseguì: «E desiderare che per l'avvenire ci siano preservate le cose che noi già possediamo oggi, non vuol forse dire amare quel che ancora non si possiede o di cui tuttora non si dispone?» «Certo,» ammise. «E quindi, se Tizio o Caio desiderano qualcosa, sarà sempre ciò di cui ancora non dispongono, che ancora non hanno o quelli che essi stessi non sono o di cui si sentono privi; non è tutto qui il loro desiderio e il loro amore?» «Senza dubbio,» fece. «Bene, ricapitoliamo, allora, quanto s'è convenuto. Amore, prima di tutto è amore di qualcosa e, in secondo luogo, di ciò di cui si è privi?» «Sì, sempre.»

però dati disponibili all'uomo. La natura molto spesso ci resiste. La legge morale, per quanto tentiamo di adattarla alle nostre esigenze, sentiamo che è diversa da esse e diventa critica valutazione di esse. La storia, che è prodotto dell'uomo, è pure trascendente: il futuro chiaramente lo è, e lo stesso il passato. Prova di questa trascendenza, per certi versi misteriosa e drammatica, è il fatto che due eventi fondamentali per l'uomo e, tuttavia, non da lui determinabili, vengono a coincidere con il passato (nascita) e il futuro (morte). Tutti questi dati trascendenti esigono accoglienza e rispetto, altrimenti si rivoltano contro l'uomo diventandone possibili distruttori: ed è proprio questa possibilità la prova più evidente della loro trascendenza.

La natura manomessa e la questione ecologica.

La legge morale: il rimorso, o la degradazione dell'umanità.

Il passato e l'inconscio e il tentativo inutile e assurdo di liberarmi del 'moi haïssable'.

- c) L'uomo ha sempre a che fare con dati trascendenti. Non solo, ma è lui stesso la propria trascendenza, ed è simbolo di trascendenza; non solo l'uomo non è tutto, ma neppure coincide con se stesso. E' rapporto ontologico, rapporto con l'essere; "ciò che significa che il suo essere stesso è dislocato e implica uno scarto costitutivo, uno sfasamento strutturale, che lo fa essere sempre oltre se stesso: come rapporto con l'essere è sempre più del suo essere, e come coscienza reale e quindi muta della verità, sa sempre prima di conoscere, al punto che si può dire, paradossalmente, ch'egli esiste sempre prima di esistere"¹⁴¹. Tutto questo trova la sua espressione nella libertà: la libertà può venire solo dalla libertà e può produrre solo libertà, per cui in ogni suo punto trascende se stessa con se stessa ed è sempre a se stessa limite e superamento; oltrepassa se stessa, tanto che la libertà è anche libera di negare se stessa, anche se non può non essere libera, per cui la propria negazione diventa ancora una sua affermazione.

2) Trascendenza e divinità.

- a) Questi appena accennati "sono per l'esperienza religiosa possibili sedi di Dio, cioè luoghi in cui e da cui ci può venire incontro, attraverso una complessa dialettica di nascondimento e manifestazione, la trascendenza divina"¹⁴².
- b) "E' così che l'esperienza religiosa è sempre un'esperienza di trascendenza e di immemorialità, e che ogni esperienza di originarietà e di trascendenza ha di per sé un'apertura religiosa"¹⁴³. L'esperienza religiosa diventa espressione e radicalizzazione di questa esperienza della trascendenza. In quanto è esperienza, è un esistenziale che tenta di dare contenuto, anche se in termini mitici, a un contenuto fondamentale della vita; la filosofia non può pretendere di ridurre tutto a concetto (a meno che non si dia al concetto un valore simbolico) perché la trascendenza, qualunque esperienza della trascendenza, è per sua stessa natura irriducibile al concetto che pretende la disponibilità del concepito. Compito della filosofia non è, però, l'accettazione silenziosa del fatto, ma il tentativo di interpretazione del fatto religioso, è ermeneutica (almeno per il problema del principio) dell'esperienza religiosa.
- c) Come l'esperienza religiosa interpreta questa trascendenza? Esodo 3,14: a Mosé che chiede a Dio quale sia il suo nome, Dio risponde "Io sono quello che sono". Dio viene recepito come libertà assoluta, e questa è la sua trascendenza, la sua innominabilità e, quindi, la sua inoggettivabilità che in Dio vengono a coincidere. Dio è libertà assoluta, illimitata, arbitraria. Per questo dalla libertà di Dio dipende l'essere stesso di Dio: "Io sono libero al punto d'essere libero anche dal mio essere, giacché il mio essere me lo do come voglio"¹⁴⁴, è con un atto eterno di libertà che Dio dà a se stesso tanto l'essenza quanto l'esistenza.
- d) Un atto è un atto di libertà se è assolutamente imprevedibile, indeducibile; ciò che lo precede è il nulla, il nulla della libertà. La libertà quindi si radica, si origina dal nulla; nulla la precede. Quindi la libertà si origina dalla libertà stessa che al suo inizio non ha che il nulla; per questo la libertà non è spiegabile né definibile, è incomprendibile. La si sperimenta esercitandola. La libertà è la scelta della libertà. Proprio perché il suo "fondamento" è il nulla, la libertà è un mistero che ha un aspetto angosciante (potrebbe essere anche la ricaduta nel nulla) e un aspetto esaltante.
- e) Altra caratteristica di un atto di libertà è la sua irrevocabilità: non può non essere fatto, però è una irrevocabilità, necessità, solo apparente proprio perché si fonda sulla libertà. Cominciata dal nulla, la serie iniziata dalla libertà continua con effetto a valanga; qui si origina il tempo a cui è affidato l'intervallo dell'imprevedibilità, e la memoria, come conservazione dell'irrevocabilità.

¹⁴¹ L. PAREYSON, *Ontologia della libertà*, Einaudi 1995, 96

¹⁴² Ivi 97

¹⁴³ Ivi 99

¹⁴⁴ 129

- 3) Questi sono pure i caratteri della libertà di Dio: assolutamente liberi e arbitrari sono tutti i suoi atti, ma soprattutto il suo atto iniziale di autoposizione¹⁴⁵.
- a) Dio è un atto assoluto di libertà illimitata e arbitraria, non presuppone, per definizione, un altro essere, presuppone un abisso, il baratro della ragione; l'abissalità stessa di Dio e del nulla. Se Dio è libertà assoluta che pone il proprio essere, si deve parlare di "Dio prima" di Dio, anche se qui la cronologia ha un valore mitologico, simbolico e quindi rinviante a una trascendenza mai compresa; "C'è l'abissalità di Dio, cioè: quel vuoto che c'è prima di Dio ed è Dio stesso (la libertà di Dio, Dio come libertà) è Dio come puro inizio, che implica appunto il nulla della libertà. Prima di Dio non c'è che Dio. Ma Dio, prima di Dio, c'è. L'esistenza di Dio non può dipendere che da Dio stesso: per forza bisogna ammettere questa specie di sdoppiamento divino. L'esistenza di Dio è un atto della sua libertà originaria, è un atto di libertà che la istituisce. La libertà di Dio pone l'esistenza di Dio, la libertà di Dio, cioè: l'abissalità divina, il nulla della libertà come inizio, pone l'esistenza di Dio, cioè il frutto di questa libertà, che diventa quindi un fatto storico. Il primo fatto storico in assoluto è l'esistenza di Dio, che perciò è indeducibile - che perciò è iniziale"¹⁴⁶.
 - b) Dio in quanto libertà, è scelta libera, originaria del proprio essere; però, per essere una scelta reale deve essere scelta tra due possibili alternative: la scelta tra l'essere e il non essere, il nulla; per questo, l'abissalità originaria di Dio, implica in sé l'abissalità del nulla che Dio come libertà espugna, istituendosi come esistente. L'esistenza di Dio, il suo essere nella realtà è una vittoria sul nulla; il cominciamento assoluto è la dissipazione del nulla, è l'esperienza divina del nulla. Anche Dio ha esperienza del nulla, ma ne ha esperienza nell'atto stesso di sconfiggerlo definitivamente.
- 4) L'uomo è immagine di Dio e lo è per la sua libertà; se è libertà ha origine in se stessa, non può essere condizionata da nessuna limitazione divina; anzi, per l'esperienza religiosa è Dio stesso che si sottopone al giudizio della creatura, che chiede una risposta liberissima e che quindi può essere pure di rifiuto: Dio creando l'uomo libero, si espone al pericolo, al fallimento.
- a) Libertà è il potere, in quanto libertà di scelta, di rendere indifferente quanto di per sé non è indifferente: si presenta come uguale possibilità di fare una cosa o l'altra, di affermarsi o negarsi, d'essere fedele o di tradire, di scegliere d'essere o non essere. La libertà è inizio: quindi si afferma su un abisso cui è presente il nulla: la libertà si afferma come possibilità di uscita dal nulla per ritornare al nulla, alla sua negazione. Il cominciamento assoluto (la libertà) diventa dilemma, l'inizio è scelta o dell'essere o del nulla (libertà positiva e libertà negativa); però, anche nel negarsi la libertà si riafferma.
 - b) "Non essere (o negazione) + libertà (inizio, impeto, scelta) = nulla (distruzione, male). Il non essere più la scelta è il male. Che cos'è il male? Il non essere + la scelta. Il male è il non essere scelto"¹⁴⁷; questa è la scelta operata dall'uomo. La sua è una libertà che si nega e si perverte. La libertà di Dio è la libertà che conosce sì il nulla però nell'atto di distruggerlo. La libertà è unica solo che è libera di essere libera o di non esserlo. Sono due possibilità inseparabili; questo è l'aspetto tragico della libertà, anche se resta comunque il primato del positivo, dato che la scelta del non essere, la libertà negativa, resta sempre affermazione della libertà. Il male, la scelta del non essere, il ritorno al nulla, allora esiste come libera scelta, esiste quindi come realtà positiva, è mosso dalla stessa energia positiva del bene; è la stessa libertà, solo che qui vuole negarsi, è la positività che si nega: questa è la tragedia.

Questa possibilità, questa ambiguità esiste sia in Dio, sia nell'uomo.

"Dio esiste": significa affermare che è stato scelto il bene, che il male è stato sconfitto in modo irreversibile, il male è ridotto a semplice possibilità. È la libertà che sceglie la libertà; ed è l'eternità. La storia nasce con la scelta dell'uomo. Il male è presente come vinto in Dio, in Dio resta la traccia di questa possibilità; la realizzazione è prodotto dell'uomo che segue la traccia già presente in Dio come pura possibilità ormai superata, negata; il male prodotto dall'uomo, allora, è il porsi in alternativa a Dio, il tentativo di scimmiottarne, all'opposto, l'atto creativo, la forza creatrice. C'è questo aspetto oscuro in Dio; Dio è la possibilità (resa reale dall'uomo) che il male esista. Dio resta un essere sconcertante.

¹⁴⁵ ivi 35

¹⁴⁶ ivi 37

¹⁴⁷ ivi 47

ASCOLTANDO I POETI

Da sempre la poesia è stata elemento significativo dell'esistenza umana.

- 1) È esperienza di ispirazione che ci trascende, non a disposizione nostra, e tuttavia è espressiva della vita.
 - a) È una ispirazione che ha a che fare, in ultima analisi, con il senso della vita, della morte. Ed è caratterizzata dalla costante ricerca e comunicazione di questo senso.
 - b) Un senso che nella poesia appare sempre misterioso e che la poesia cerca di svelare nella povertà della parola. Una parola non presuntuosa ma consapevole della sua precarietà e, per questo, sempre una parola che rinvia ad altro. Di conseguenza sempre parola simbolica. Proprio per questo suo simbolismo la poesia potrebbe essere via al divino.
- 2) È esperienza di divina mania, è esperienza del divino che in qualche modo ci pervade (e qui, in qualche modo, potrebbero tornare utili le riflessioni di Heidegger sulla poesia, sul linguaggio poetico come dimora dell'Essere e dell'uomo). È quello spazio che ci permette in qualche modo, per quanto sempre povero, di saltare il fosso della divina sapienza¹⁴⁸.
 - a) Proprio per questo motivo la poesia è sempre vicina al silenzio e si nutre del silenzio; urlo del silenzio¹⁴⁹ proprio perché caratterizzata dallo sforzo di dire l'indicibile.
 - b) È sempre stata la via della comunicazione tra il mondo di Dio e il mondo dell'uomo, dai tempi di Omero, dei primi filosofi a oggi.
- 3) La poesia non è ragione pur essendo significativa.
 - a) Quindi dimostra concretamente la possibilità di andare oltre la ragione senza contraddire ad essa.
 - b) In questo senso la poesia è follia (non è soggetta e non può esserlo e non vuole esserlo alle strutture della ragione; è la loro costante trasgressione come liberazione). Questa follia è dono per tutti per cogliere la vita e la possibilità della speranza in tutte le situazioni¹⁵⁰.
 - c) Mostra la necessità di andare oltre la ragione proprio perché la ragione non è in grado di salvaguardare la concretezza e la completezza dell'uomo che non è solo ragionamento, ma anche sentimento, emozione.... Cose che la poesia è in grado di mantenere e salvaguardare dando ad essi un valore non soggettivo ma comunicabile e quindi in qualche modo universale.
 - d) In quanto in grado di salvaguardare il singolare e di dare ad esso un valore che non sia ridotto alla pura contingenza, l'uomo ha sempre bisogno della poesia, della fantasia proprio per affrontare la vita. Segno evidente che la vita non è possibile ridurla a fatto razionale puro e semplice (del resto ne siamo tutti convinti).
 - e) La poesia, allora, appartiene all'essenza dell'uomo, ne è il tratto distintivo. E in questo senso ci aiuta a relativizzare (che non significa disprezzare, ma togliere alla loro pretesa absolutezza) la scienza e la tecnica¹⁵¹.
- 4) È anche vero che non possiamo pregiudizialmente santificare la poesia per il semplice motivo che vive di parole. E sappiamo, anche con l'aiuto di Heidegger, che spesso, troppo spesso, soprattutto nella nostra epoca la parola è ridotta a chiacchiera. Ridotta a chiacchiera la parola che si vorrebbe poetica è semplicemente finalizzata a se stessa perdendo ogni possibilità di senso e di rinvio, di trascendenza. Allora la parola che potrebbe e vorrebbe essere vita, verità, si riduce ad essere pura vanità che non coglie la vita¹⁵².
- 5) Se la poesia ha a che fare con il senso della vita non può non porsi il problema di Dio. E lo pone con tutto quel simbolismo, con tutte quelle emozioni che il pensiero razionale non può avere. E potrebbe essere quello della poesia una via privilegiata di conoscenza soprattutto di ciò che non rientra nella immediatezza dell'esperienza sensibile, a cui tutto sommato è sempre vincolata la ragione. E forse potrebbe aver ragione Canetti, quando afferma: "*Ciò che un poeta non vede non è successo*"¹⁵³.
- 6) Molti sono i poeti, classici o meno, che si sono confrontati con il problema Dio. La scelta non ha altre motivazioni (altri poeti potrebbero essere scelti, forse anche più giustamente) che non siano il gusto personale e la scarsa conoscenza di chi scrive.

¹⁴⁸ MERINI A., Vuoto d'amore, Einaudi 1996, 8

¹⁴⁹ Id.

¹⁵⁰ LOI F., RONDONI D., Il pensiero nomade, Garzanti 2001, 87

¹⁵¹ JÜNGER E., Al muro del tempo, Adelphi 2000, 19-20

¹⁵² GIUDICI G., Eresia della sera, Garzanti 1999, 31

¹⁵³ E. CANETTI, La rapidità dello spirito, Adelphi 1996, 92

Esempi di linguaggio poetico:

Rimbaud:

"Lo Spirito è prossimo, perché Cristo non mi aiuta, donando alla mia anima nobiltà e libertà? Ahimé! il Vangelo è passato! il Vangelo! il Vangelo.

Attendo Dio con ingordigia. Sono di razza inferiore da tutta l'eternità"¹⁵⁴.

- 1) *"Me ne sto seduto, lebbroso, sui vasi rotti e le ortiche, ai piedi d'un muro sgretolato dal sole.... La razza inferiore ha ricoperto tutto - il popolo, come suol dirsi, la ragione; la nazione e la scienza"¹⁵⁵. È l'esperienza della radicale decadenza; viviamo in un mondo fatto di rovine su cui crescono le ortiche. Una decadenza che è frutto della società, ma anche responsabilità personale. Ed è una decadenza che corrompe tutto anche se quello che corrompe si prospetta come nuovo principio assoluto. Principio caratterizzato dal numero e, quindi, dalla assenza di ogni possibile qualità (*La scienza, la nuova nobiltà! Il progresso. Il mondo si muove! Perché mai non dovrebbe girare? È la visione dei numeri*)¹⁵⁶.*
- 2) In questa decadenza si annuncia (o è un semplice desiderio?) come salvezza la venuta dello Spirito. Ma è possibile la salvezza? Nemmeno Cristo sa ridonare all'anima salvezza e nobiltà. Il Vangelo è definitivamente passato. Solo lo Spirito potrebbe rinnovare.
- 3) *Attendo Dio con ingordigia. Sono di razza inferiore da tutta l'eternità*
 - a) Dio è da attendere; con lui è possibile solo l'incontro. Un incontro che si caratterizza per la sua gratuità (si attende ma l'attesa potrebbe anche essere inutile; tutto dipende dalla libera iniziativa di chi si attende). Le speculazioni risultano assolutamente inutili: Dio non è a portata nostra, non dipende da noi.
 - b) Attesa è sia atteggiamento passivo (e si corre il pericolo del fatalismo) sia atteggiamento attivo (si tratta di mettersi nelle condizioni di accogliere la venuta di ciò che si attende). Siamo in attesa solo di ciò che riteniamo significativo, importante per la nostra esistenza. In attesa della venuta di ciò che potrebbe riempire una carenza importante.
 - c) Ciò che è atteso non è programmabile; non dipende da noi. È la venuta nella libertà che viene attesa. Libertà, quindi gratuità. Dio è questa libertà, questa gratuità che potrebbe venirci incontro. Dio è relazione, e solo nella relazione si dona liberamente.
 - d) La risposta all'attesa, allora, sta nell'evento improvviso, libero che sempre è in grado di sorprenderci, ma che, anche sempre possiamo non riconoscere. Dio, come atteso, si dà solo nell'incontro personale; un incontro che è valorizzazione della nostra persona, della sua peculiarità. Questo implica un suo presentarsi, e, da parte nostra, un saper rimanere nell'attesa.
 - e) Ingordigia: per certi versi non è necessaria (non è fame), ma per altri versi potrebbe anche essere l'exasperazione della fame, ciò di cui si ha indicibile bisogno ma che attualmente è assente. Quindi Dio si manifesta essenzialmente e personalmente nella forma della assenza, del silenzio, della distanza; ma anche ciò di cui si ha un bisogno irrazionale e tuttavia radicale e indicibile.
 - f) L'ingordigia non è neanche tanto chic, non è conforme alle nostre regole, alla buona educazione. Però di fronte all'essenziale sappiamo che non ci sono buone maniere. E forse le buone maniere sono proprio quelle che ci tengono lontani dall'essenziale.
 - g) Non è bella l'ingordigia; però è proprio quell'elemento che ci fa apprezzare ancora di più ciò di cui siamo ingordi. Perché? È la coscienza estrema della nostra precarietà; è la coscienza di essere da sempre di razza inferiore e condannati a rimanere tali per sempre se non accade l'incontro. L'ingordigia è espressione della nostra radicale impossibilità di vivere nell'assenza di senso. Quindi è proprio questa ingordigia che diventa apertura all'invocazione di senso.
 - h) Il pericolo è rassegnarsi ad essere di razza inferiore; di dare per ovvio e contato il vuoto di senso in cui ci ritroviamo.

¹⁵⁴ RIMBAUD, Cattivo sangue

¹⁵⁵ ivi

¹⁵⁶ ivi

E. Dickinson¹⁵⁷

- 1) *"...e il ginnasta turbato / scopri di aver vinto Dio stesso"*¹⁵⁸. Il rapporto con Dio non è mai pacifico.
- L'uomo è in costante competizione, lotta con Dio; siamo tutti nella condizione di Giacobbe e, come lui, non sappiamo di combattere con Dio. Solo nella lotta è possibile avere coscienza di sé e del proprio avversario. Solo nella costante lotta e non nella tranquillità del possesso (del resto Dio non si può possedere) è possibile avere coscienza di sé e di Dio. Quindi una lotta non per la vita e la morte, ma una lotta per la pienezza di vita. Una lotta di tutto l'uomo, della ragione, del sentimento, della concretezza e della povertà del corpo.
 - È una lotta dura e non ha nessun esito scontato anche se per noi non può non vincere Dio. Solo che, come nel caso di Giacobbe, l'uomo può vincere anche Dio; ma questo diventa occasione di turbamento: che Dio è se si fa vincere dall'uomo? Potrebbe essere un Dio per cui prima viene la tenerezza per la sua creatura rispetto alla sua onnipotenza.
 - Però scopri di aver vinto Dio solo dopo, quando ormai Dio non è più presente. Qui tutta l'ambiguità della situazione. Puoi credere di aver vinto contro uno qualsiasi, o puoi credere che davvero sia Dio proprio perché si è fatto sconfiggere dalla sua creatura.
- 2) *"... Ladro! Banchiere-Padre!"*¹⁵⁹. Chi è Dio, in quale di queste tre figure si potrebbe, meglio, collocare? Forse si tratta di non farlo coincidere con nessuna di queste categorie. Forse si tratta di tenerle sempre assieme, anche se sono contraddittorie. Perché Dio non è ridicibile alle nostre categorie, dobbiamo mettere in contraddizione tutte le nostre categorie. Del resto le tre appena accennate sono tutte categorie del Vangelo. Solo mettendo in contraddizione le nostre idee e le nostre categorie possiamo cercare di trascendere il pensiero cui Dio comunque si sottrae.
- 3) *"Concedimi, Signore, una mente solare / per sopportare la tua volontà di vento!"*¹⁶⁰: perché volontà di vento, è leggera o travolgente, calda, avvolgente o fredda e mortale, invernale, dura. Libera come il vento, quindi, spesso, sorprendente, in grado di sconcertare e spiazzare.
Per questo solo la preghiera ci può accostare a tale volontà e solo se Dio ci dona (non è né proprietà né acquisto) una mente solare, una mente che sappia essere celeste come il sole, che sappia elevarsi sulla pesantezza della terra. Una mente luminosa per capire, calda per riscaldare il vento freddo.
- 4) *"So che Egli esiste. / In qualche luogo - in silenzio / nasconde la sua vita rara / dal nostro occhio rozzo. // E' il gioco di un attimo. / E' un'imboscata amorosa - / solo perché la gioia / guadagna la propria sorpresa!"*¹⁶¹.
- E' un'espressione di fede; è certezza immediata di un'esistenza che però è sottratta, e per questo misteriosa e poco comprensibile, al nostro occhio troppo rozzo;
 - è un sapere che non può essere sapere come ogni altro sapere e che è sempre soggetto a una critica scettica per quanto rozza. (Cfr: *"La fede è una bella invenzione / quando gli uomini vedono - ma i microscopi sono più prudenti / in casi di emergenza"*¹⁶²). È la pretesa del nostro sapere che ci impedisce di vedere.
 - Per incontrarlo è necessario passare per il silenzio dove abita, dove si ritira, si nasconde. Però vale la pena di cercarlo proprio perché la sua vita è rara, è tesoro nascosto...
 - E' solo nell'attimo che è possibile questo sapere che è incontro amoroso e non speculativo. Dio si offre non come principio primo, ma come amico, come relazione imprevista e donata.
 - Quella di Dio è un'imboscata; quindi dipende da lui non da noi. Se è imboscata deve necessariamente avere qualcosa di pauroso, di sgradito; Dio viene per destabilizzare le nostre sicurezze.
 - Però è imboscata d'amore e dell'amore ha la sorpresa e la gioia.
 - E l'attimo in cui si dona, è possibile incontrarlo solo nel gioco, nella non programmazione, nella gratuità, nella leggerezza.
 - "/ Ma - dovesse il gioco / rivelarsi dolorosamente serio - / la gioia - si raggelasse - / nel rigido - sguardo - della morte - // il divertimento non parrebbe / troppo costoso? / Lo scherzo non sarebbe / andato troppo oltre?"*. Qui il problema non è solo la nostra rozzezza; il problema è la conciliazione di

¹⁵⁷ DICKINSON E., Poesie, Mondadori 1995 (il numero si riferisce alla numerazione delle poesie)

¹⁵⁸ 59

¹⁵⁹ 49

¹⁶⁰ 131

¹⁶¹ 338

¹⁶² 185

un gioco d'amore, che è gioco di vita, di futuro, con la sconfitta della morte che questo sapere amoroso non sembra in grado di esorcizzare. Allora è la drammaticità della morte che diventa il velo impenetrabile della sua vita rara. E proprio per la sconfitta della morte, il gioco amoroso sembra esser solo illusione, sembra essere assolutamente inutile; sarebbe solo uno scherzo troppo tragico per essere accettato.

Hölderlin¹⁶³

1) *Prossimo*

*è il Dio e difficile è afferrarlo...*¹⁶⁴

- a) Dio è Dio sempre e solo nella relazione, come del resto l'uomo è tale solo nella relazione a Dio che lo costituisce nel suo limite, che è, poi, il suo essere. Questo Dio come relazione, del resto, è l'unico Dio che possiamo conoscere. Però, se questo, almeno apparentemente, non pone problemi per l'uomo, ne pone per Dio.
- b) Dire che Dio è nella relazione, dato che la relazione necessariamente significa anche limitazione, implica che Dio è nella limitazione, è un Dio limitato: Dio esiste nella misura in cui esiste nel limite, nella misura in cui si autolimita.
- c) Il senso di questa autolimitazione (ed è una delle teorie più interessanti della mistica ebraica) è permettere all'uomo di esistere. L'uomo non può esistere di fronte all'assoluto (chi vede Dio muore), di qui la necessità, per Dio, di autolimitarsi; in questo senso allora l'uomo è la debolezza di Dio, una debolezza indispensabile.
- d) Però un Dio limitato che Dio è? E in che consiste la sua debolezza? Se la sua è una debolezza per l'uomo, allora la debolezza di Dio è la sua lontananza dal mondo, quindi la sua inapparenza nel mondo. La sua debolezza è una assenza necessaria, determinata dalla sollecitudine per l'uomo; una assenza che permette all'uomo di esistere nella sua differenza specifica, una lontananza che difende la differenza di Dio e uomo.
- e) Qui, però, sta il carattere tragico della relazione: è prossimo Dio, perché Dio e uomo sono solo nella relazione. E' prossimo perché si fa lontano. Allora, questo Dio prossimo è difficile da afferrare. Qui sta la tragicità perché la debolezza che è assenza, lontananza, diventa, da parte dell'uomo, la possibilità della dimenticanza.
- f) Nella dimenticanza l'uomo crede nella sua autonomia totale, si fa dio a se stesso, crede nella sua signoria sul mondo e, quindi, nella totale disponibilità del mondo alle sue pretese (ed è la storia della modernità che approda come ultimo esito all'ateismo e al dominio della tecnica). Ora, se Dio e uomo esistono nella relazione, la dimenticanza di Dio da parte dell'uomo, dimenticanza che diventa poi negazione di Dio, inevitabilmente diventa dimenticanza e quindi negazione dell'uomo stesso. Quindi l'uomo manca totalmente la sua relazione e, con essa, la sua realizzazione; come Dio, privato della relazione, manca la sua esistenza. La tragicità sta in questa costante possibilità di autonegazione che è implicita sempre nella relazione che costituisce i due, una relazione che, data la necessaria debolezza di Dio, può essere sistematicamente negata.

2) Pane e vino (strofa 8¹⁶⁵):

"Ma tardi, amico, giungiamo. Vivono certo gli Dei, / ma sopra il nostro capo, in un diverso mondo. / Operano senza fine e poco sembra si curino / se noi viviamo: così i celesti ci risparmiano. / Un ricettacolo fragile non sempre può contenerli / e per breve tempo l'uomo sopporta la pienezza divina. / ...Ma spesso penso / che meglio è dormire che essere senza compagni / e attendere. E non so intanto che dire che fare / e perché siano poeti in tempi di privazione".

- a) Rispetto all'antichità la modernità (tanto più la post-modernità che ne fa una bandiera) è il tempo della dimenticanza, della assenza di Dio. Si è ritirato Dio in un suo mondo che non possiamo conoscere. Un mondo che non può essere in relazione al nostro, proprio perché siamo noi, di fatto, con la dimenticanza ad obbligare Dio a ritirarsi. Solo che non è vivibile una vita in questa dimenticanza proprio perché diventa dimenticanza del proprio essere finito, diventa dimenticanza del limite e della morte.

¹⁶³ HÖLDERLIN, Le liriche, Adelphi 1993

¹⁶⁴ HÖLDERLIN, Patmos, in Le liriche, Adelphi 1993, 667 (citato in: M. RUGGENINI, Il Dio assente, Bruno Mondadori 1997, 159 ss.)

¹⁶⁵ *ibid.* 525

- b) Però, ed è la situazione contraddittoria in cui ci troviamo, il problema è che noi non riusciamo a reggere la presenza di Dio. In qualche modo, per sopravvivere, sembra che siamo obbligati a dimenticare Dio. Fa parte del nostro essere finito.
- c) La dimenticanza di Dio da parte dell'uomo, che diventa dimenticanza dell'uomo nei confronti di se stesso, "si rivela pertanto nel dolore cieco di una mancanza, che l'uomo non sa nemmeno riconoscere, ma di cui si deve riappropriare e che deve sostenere come la condizione fondamentale che gli permette di esistere come uomo". Ma, in un mondo che "non è più mondo di uomini, richiamati dal desiderio dell'altro a riconoscere la misura divina della propria finitezza", Dio non è più in grado di annunciarsi come l'altro dell'esistenza, di cui, d'altra parte, l'esistenza va in cerca in virtù di un desiderio che non può soddisfare.
- d) Il senso del poeta è allora vivere coscientemente questa notte, in attesa dell'alba; vivere la notte della povertà dell'assenza di Dio pronto ad annunciarne il ritorno che si realizzerà grazie alla rinascita di questo desiderio suscitato dal divino stesso come risposta alla povertà dell'uomo¹⁶⁶.

3) Ritorno Natale (strofa 6)¹⁶⁷

Nominerò il supremo? Un Dio non gradisce il non degno, / e quasi è troppo piccola la nostra gioia a intenderlo. / Si può solo tacere. Difettano i nomi del Santo. / I cuori dunque battono e la parola tarda? / Ma la cetra concede a ognuna delle ore il suo suono / e rallegra i Celesti, ed essi s'avvicinano... / Porgetela dunque, perché in qualche modo abbia pace / l'angoscia sopraggiunta nel mezzo della gioia: / Deve il poeta, volendolo o no, queste angosce / patire, e molte volte -ma degli altri nessuno.

- a) Fa parte del nostro essere finiti, limitati, il desiderio di poter nominare Dio. Questo è parte di ogni esperienza umana e religiosa (cfr. Mosé) perché nominare equivale a conoscere, a poter definire, quasi a poter appropriarsi.
- b) Però se è Dio, se è la possibilità della realtà anche nostra, è la condizione di qualunque conoscibilità (cfr. quello che dice Platone del Bene), è la possibilità della conoscenza. Se è questo il Supremo non è conoscibile né definibile; e allora è sempre oltre la nostra conoscenza, è, quindi, sempre diverso dalle nostre conoscenze, dalle nostre attese, ed è inevitabile visto che deve essere libertà e quindi non determinabile.
- c) Allora il nominare è non degno, anche perché "è troppo piccola la nostra gioia a intenderlo":
 - i) troppo piccola perché nel nostro limite non siamo in grado di grandi gioie,
 - ii) o perché, tutto sommato, Dio non provoca, come invece dovrebbe se ne intuissimo l'indefinibilità, in noi una grande gioia (poveri di Dio, lontani dalla relazione, restiamo anche poveri di gioia); e se la conoscenza è gioia, allora la nostra piccola gioia diventa l'impossibilità nostra di conoscere.
 - iii) Resta decisivo il fatto che la relazione e la conoscenza di Dio è possibile solo in una esperienza di gioia, di vita realizzata, di vita compiuta. Se Dio è conoscibile solo nella gioia, allora Dio diventa necessario per una vita che sia veramente umana, come dobbiamo vivere una vita umana per poter conoscere Dio.
- d) "Si può solo tacere": è la nostra povertà, il nostro differire da Dio, datici però non come condanna ma come possibilità del nostro esistere. E' la nostra povertà conosciuta in relazione all'altro sconosciuto, assente. Il silenzio è, allora, non chiusura solipsistica, come nei nostri monologhi, ma apertura al diverso che resta sempre tale e che noi desideriamo sempre e solo come tale; ecco perché "i cuori dunque battono e la parola tarda".
- e) E' possibile però una parola che non sia una parola definitoria ma sia espressione di questi cuori che battono nella coscienza della povertà e nella disponibilità al desiderio. Ed è la parola poetica, la cetra, che è in grado di rallegrare i Celesti e a far sì che si avvicinino ai mortali. La poesia è l'unica parola della vicinanza. Senza poesia resta solo l'angoscia della lontananza e della dimenticanza che diventa dimenticanza di se stessi e angoscia per il proprio non essere. Nella poesia questa angoscia non viene eliminata, perché resta sempre la differenza e, per questo, la lontananza. Però trova pace attraverso la gioia della vicinanza pur lontana. Solo il poeta può e deve vivere questa angoscia fatta di pace e di gioia; per gli altri resta solo una angoscia innominata e quindi una vita fatta priva di pace e di gioia.

¹⁶⁶ M. RUGGENINI, *Il Dio assentecit.*, 162

¹⁶⁷ HÖLDERLIN, *Le liriche cit.*, 537

D. M. Turollo¹⁶⁸

"Essere nuovi come la luce ad ogni alba / come il volo degli uccelli / e le gocce di rugiada: / come il volto dell'uomo / come gli occhi dei fanciulli / come l'acqua delle fonti. // Vedere / la creazione emergere / dalla notte! // Non vi sono fatti precedenti: / non parlate di millenni / o di giorni o di altri millenni. // Nè creatura alcuna correrà / il rischio di essere sazia: / principio altro principio genera / in vite irripetibili / come le primavere. // Io debbo essere un segno mai visto / ipostasi del non visto prima, / goccia consapevole o perla nella notte, / il lucente attimo d'Iddio / che per me solamente / così si riveli e comunichi. // Unico male l'abitudine / e la scelta tragica: / discorrere invece che intuire. // E la mente si popola di idoli / e il cuore è un deserto lunare: / solo la meraviglia ci potrà salvare / aprendo il varco / verso la Sostanza. // Allora il medesimo silenzio dell'origine / nuovamente fàscerà le cose / o eromperà – uguale / evento - il canto".¹⁶⁹

- 1) Essere nuovi è la nostra aspirazione; non solo, è la nostra vocazione. E' la vita che è strutturale apertura alla novità: una novità che è naturale (la luce, la rugiada...), che la natura spontaneamente ripresenta ogni giorno, e novità di cui dovremmo essere portatori consapevoli e responsabili. Questa novità, è freschezza, leggerezza, una novità che spesso si offre spontaneamente ed inattesa e sorridente come gli occhi dei fanciulli. Però potrebbe anche essere frutto della consuetudine, magari faticosa, pesante, alla vita (il volto degli uomini ricchi e, insieme, appesantiti dalla storia), novità che proviene dalla disciplina della vita.
- 2) "Essere nuovi" desiderio, passione e dato assieme. Novità che non è produzione artificiosa dell'effimero, ma ha la fatica della vita (e quindi diventa impegno tragico) o la gratuità della luce... Alla radice, questa novità consiste nel "vedere / la creazione emergere / dalla notte": e la notte è il nulla, è il silenzio, l'oscurità. E la creazione che emerge, emerge come assolutamente impreveduta, come gratuità, come atto di amore; solo che questo atto d'amore, per essere colto, deve esser colto nella notte. E qui sta la tragicità: la nostra incapacità d'affrontare la notte, il silenzio, l'oscurità, perché eterni bambini non sappiamo ancora che oltre alla notte degli spiriti, c'è la notte ricca di amore, la notte che è fatta di silenziosa tenerezza, la notte in cui germogliano i fiori.
- 3) In questa notte di tenerezza non c'è spazio per il discorso, per le parole, per la successione cronologica. Per questo non ci sono tra questa notte e la nostra alba millenni o giorni; non ci sono fatti precedenti, non perché non esistano o non siano significativi e determinanti per la nostra stessa esistenza, ma perché comune è l'origine, comune è la tenerezza che offre noi a noi stessi e il passato a se stesso. Comune è questo silenzio che ci origina.
- 4) Per questo non potranno mai esserci epigoni malati, come non potranno esserci neppure oltre-uomini (come, per un verso temeva e condannava, e per un altro verso sperava, Nietzsche), proprio perché comune e inesauribile è il dono che ci costituisce. Così nessuna creatura "correrà/ il rischio di essere sazia:/principio altro principio genera".
- 5) Immersi in questa gratuità silenziosa diventeremo noi stessi (come ad occhi attenti sempre lo sono la rugiada, l'alba...) principio produttore di vita, comunicheremo al segreto silenzioso della notte offrendo alla luce dell'alba sempre nuove prospettive. Come possibilità della nostra novità resta solo l'accettarci da questa notte, l'accettarci come intenzionalmente voluti dalla volontà inconoscibile, dalla libertà di Dio.
- 6) Solo che il primo problema è proprio l'accettarci in questo contesto; voluti liberamente da Dio, amati, siamo portatori, proprio perché voluti, di una positività irriducibile, una positività che trova sua origine in Dio e può star di fronte alla positività irriducibile e sempre nuova di Dio. In alternativa a questa accettazione, spesso, non si sente che il peso della propria identità, l'incapacità di accettarci e quindi l'infedeltà a se stessi. Solo il contatto originario con la trascendenza, sia evidenza la nostra positività, sia evidenza questo fondamento che proprio perché trascendente e ulteriore è la garanzia e la vocazione, al tempo stesso, della nostra sempre rinascente novità.

¹⁶⁸ D. M. TUROLDO, Il dramma è Dio, BUR '96

¹⁶⁹ D. M. TUROLDO, Il dramma cit., 11-12

- 7) E' una sfida, è un impegno che solo può dar senso alla nostra fame di vita: "Io debbo essere un segno mai visto/ ipostasi del non visto prima/...il lucente attimo d'Iddio/ che per me solamente/ così si riveli e comunichi/". E questa novità desiderata e realizzata a partire dal segreto della notte, diventa attimo di Dio, sua rivelazione destinata a me, rivelazione che, attraverso di me, si offre a tutti come offerta dell'originale tenerezza.
- 8) C'è, però, il male dell'abitudine, unica a negare ogni novità e a impedire, quindi, ogni gratuità che della novità è espressione: l'abitudine che dando tutto per noto, per conosciuto e, quindi, per soppresso nella sua origine notturna, mi impedisce qualunque possibilità di relazione con la notte originaria, e quindi con Dio e con il mistero della realtà (e qui non ha tutti i torti Bergson ad affermare che l'abitudine è la nostra deiezione nella pura materialità, e quindi l'incapacità sia di novità, sia di libertà, sia di comprensione, intuizione della realtà).
- a) A questo punto, tolta l'origine notturna, tutto diventa evidente, tutto può diventare oggetto del discorrere che, proprio perché diacronico, impedisce di per sé ogni rapporto con l'origine.
- b) Ma, allora, sono le nostre stesse facoltà a venir meno: se la parola discorsiva prende il sopravvento, non resta più spazio per l'intuizione che sola è in grado di riconoscere e accogliere la novità. Tolta la tenerezza e la segretezza notturna, l'uomo taglia qualunque rapporto con l'origine, con la possibilità di un senso che si offre; l'assenza di senso non essendo tollerabile, diventa immediatamente produzione di idoli, di sensi a nostra misura, che, proprio perché commisurati a noi, sono finiti e quindi non in grado di originare forme sempre nuove di vita. Siamo, in questo modo, perfettamente programmabili o prevedibili entro un quadro, per quanto grande, sempre definito, di possibilità.
- 9) Ed è la vita, che, nelle sua origine notturna, si propone e ci chiama dalla sua costante novità, che a questo punto ci sfugge; e noi veniamo meno a noi stessi, alla nostra speranza e al nostro bisogno di novità.
- 10) Solo se "il medesimo silenzio dell'origine/ nuovamente fischerà le cose,/.. eromperà - uguale/ evento - il canto". E qui il silenzio originario si offre come canto, ed è il superamento di tutte le nostre categorie e di tutte le nostre capacità.

In questo senso, il rapporto con l'origine notturna, con il silenzio originario precedente ogni parola, con Dio, diventa condizione indispensabile per la nostra novità come realizzazione della nostra vocazione a una vita che sempre si ricrea oltre l'immobilismo idiota di qualunque abitudine. Condizione per il riconoscimento della misteriosità di ogni cosa: quindi condizione per l'apprezzamento di tutto, per la valorizzazione del tutto a prescindere dalla sua utilità. Il silenzio diventa, quindi, condizione per una relazione corretta e gratuita con gli altri: diventa condizione della gratuità dell'amore, apprezzato, amato per la sua tenerezza notturna e, quindi, misteriosa e mai ridotta a categorie. E' condizione per l'apprezzamento, nell'amore, della bellezza tua e di tutte le cose.

La relazione con la notte oscura e intima diventa allora la possibilità, davvero, di un nuovo pensiero radicato su un nuovo rapporto, estetico, con noi stessi (diventiamo, a noi stessi, un mistero bello e amato), con gli altri e con tutta la realtà. Dio non è fuga illusoria e consolatrice, è la condizione per un vero radicamento nella realtà: è la condizione per fare della nostra vita un canto, per quanto sempre notturno.

G.Caproni¹⁷⁰

1) Il fischio¹⁷¹

....Non so se voi crediate in Dio / o ad altro. Per conto mio.../ ...tutto ciò ha un'importanza / relativa. Piuttosto... / ...ficcatevi bene in testa / quanto ancora vi dico: / che vale temere il nemico / fuori, quando è già dentro? // ... // Lasciatemi perciò uscire. / Questo, io vi volevo dire. / Per quanto siano bui / gli alberi, non corre un rischio / più grande di chi resta, colui / che va a rispondere a un fischio.

- a) C'è un fischio, ed è solo questo fischio che ci fa esistere come guardacaccia. Ed è un fischio che solo noi possiamo udire; viene da fuori o non viene piuttosto da dentro? come collocarci di fronte ad esso? rintanarci in noi stessi?
- b) Possiamo anche chiuderci nella nostra autodifesa, più o meno fragile, più o meno presuntuosa. Solo che il nemico è dentro noi stessi (Dio o qualcosa altro è relativo, è un nemico con cui combattere: e

¹⁷⁰ G.CAPRONI, Poesie 1932-1986, Garzanti 1989

¹⁷¹ Ivi 263

in questa lotta costante contro un possibile bracconiere - cfr. il ladro della Dickinson - sta la nostra vita).

- c) Per questo è illusione ogni pretesa difesa, ogni arroccamento di fronte a questo nemico; tanto vale affrontarlo. E lo si affronta uscendo, al buio, nella notte; è la notte il tempo della lotta con Dio. E la notte è incertezza, resta comunque motivo di paura. È notte quando si combatte con Dio, la notte oscura dei mistici. E troppo spesso manca ogni minima luce.
- d) Nella notte è anche facile prendere abbagli; per questo è relativo il fatto che combattiamo con Dio o con altro. Solo che al combattimento siamo destinati, e il combattimento dobbiamo accettare senza dare risposte preconfezionate e illusorie.
- e) Però è solo fuori, nella notte, la possibilità della vita e dell'amore: "Uscivo di rado. Fuori, / rammento, circolava, / un'aria che mi sgomentava / di solitudine¹⁷². Eppure, / sapeste come si popolava / quel vento, e che figliole / passavano, tra sassaiole / fitte di ragazzacci / aizzati, che si sgolavano, / per troppo amore, in ingiurie./"

2) Lamento (o boria) del preticello deriso¹⁷³:

"...So anche che voi non credete/ a Dio. Nemmeno io./ Per questo mi sono fatto prete/...E se l'arte/ posso ancora ammirare/ vostra, che con le carte/ in regola a costruire/ v'indaffarate un presente/ che non guarda al domani,/ io (vi giuro: le mani/ mi tremano) non so più agire/ e prego; prego non so ben dire/ chi e per cosa; ma prego:/ prego (e in ciò consiste/ - unica! - la mia conquista)/ non, come accomoda dire/ al mondo, perché Dio esiste:/ ma, come uso soffrire/ io, perché Dio esista./"

- a) Precedentemente il preticello aveva confessato la parete sua, quella contro cui aveva sbattuto e che, in qualche modo, l'aveva obbligato a vedere diversamente la realtà.
- b) È proprio da questo urto che nasce la necessità di Dio;
 - i) si può anche programmare un nuovo mondo, ma sarà sempre e solo sulle carte, e, quel che è peggio, non sarà che sempre e solo un mondo presente, mai aperto al futuro e alla sua novità possibile. Un mondo, quello costruito con le carte in regola, che sarà sempre caratterizzato dalla pretesa di poter e dover tutto comperare (anche l'amore) e che, invece, finisce nell'esperienza che questa pretesa potrà portare solo alla guerra e alla distruzione anche del proprio guadagno.
 - ii) E tutti hanno la loro parete contro cui prima o poi sbatteranno;
- c) Qui la preghiera perché Dio esista, come unica possibilità di senso in questo urto tragico; Dio, davvero, nasce anche dalla nostra povertà; non è alienazione questa, lo sarebbe se giustificasse questa povertà.

3) Lo stravolto¹⁷⁴

"Piaccia o non piaccia!"/ disse. "Ma se Dio fa tanto,"/ disse, "di non esistere, io, / quant'è vero Iddio, a Dio/ io Gli spacco la Faccia/.

- a) E' questo il rapporto che spesso intercorre con Dio. Un rapporto conflittuale, o, almeno, un rapporto in cui Dio sembra divertirsi a giocare a nascondino. Bisognerebbe, davvero, avere con Dio un tale rapporto da potergli dire "ti rompo la faccia" ed è il rapporto che Dio cerca; solo in questo modo Dio è effettivamente significativo e non si riduce ad essere un soprammobile del nostro palazzo teorico. È solo la conflittualità che dà dignità ai due contendenti.
- b) Solo che per avere questo rapporto con Dio bisogna essere stravolti; bisogna rasentare la follia. La follia ha accesso a Dio non la sapienza. E ritorna la follia della croce; ma qui saremmo a una intuizione ancora precedente che potrebbe, poi, incoraggiare, supportare la follia della croce.

4) Preghiera d'esortazione o d'incoraggiamento¹⁷⁵:

"Dio di volontà,/ Dio onnipotente, cerca/ (sforzati!), a furia d'insistere/ - almeno - d'esistere."

- a) Che Dio è se ha bisogno d'essere invocato, spinto ad esistere?
- b) La debolezza di Dio, non è solo un fatto biblico (croce) ma è prima ancora una esperienza umana; per cui anche la riflessione incontra una debolezza che dovrebbe giustificare il tutto, una Unità che è sbriciolata più della molteplicità; che la debolezza sia divina?
- c) Divina è la bellezza: però la bellezza è sempre esposizione, e per questo è strutturale debolezza; potrebbe essere che la debolezza sia il volto "bello" di Dio, anche se a noi appare poco affascinante.

¹⁷² (cfr. il cavaliere solitario della fede di Kierkegaard: di fronte a Dio si è sempre condannati alla solitudine e non sempre abbiamo la forza per sostenere il peso di questa solitudine)

¹⁷³ 267-272

¹⁷⁴ Ivi 344

¹⁷⁵ Ivi 383

5) L'occasione¹⁷⁶:

"L'occasione era bella./ Vollì sparare anch'io./Puntai in alto. Una stella/ o l'occhio (il gelo) di Dio?"

- Forse per incontrare Dio bisogna avere anche noi una buona occasione. L'occasione di sparargli, di colpirlo, di ucciderlo. Necessaria una fase di liberazione o di purificazione
- E ciò che si colpisce è l'occhio di Dio (di un Dio che sa tutto e vede tutto; un Dio in qualche modo guardiano o, peggio, guardone); è il gelo di Dio, l'indifferenza di un Dio che si limita a guardare, a vedere la nostra povertà senza essere compromesso con essa.

6) Ribattuta¹⁷⁷:

"Il guardacaccia,/con un sorriso ironico: -Cacciatore, la preda/ che cerchi, io mai la vidi./ Il cacciatore,/ imbracciando il fucile:/ - Zitto. Dio esiste soltanto/ nell'attimo in cui lo uccidi".

- Il problema non è se si possa uccidere Dio; per il credente, questo è già avvenuto, per il non credente non è avvenuto proprio perché è avvenuto da sempre.
- Il problema è se abbiamo davvero voglia di fare la parte del cacciatore, se abbiamo davvero voglia di uccidere Dio, o se, come il guardacaccia, non consideriamo Dio una preda inesistente o (e non è lo stesso) una preda invisibile. E qui credenti e non credenti possono essere alla pari; invisibile o inesistente la preda non si può cogliere. E, allora, credenti o non credenti tutti accomunati dal sorriso ironico di chi sa e di chi compatisce l'ignoranza altrui.
- Il problema è se riteniamo Dio qualcuno da poter effettivamente uccidere; il fatto è che rischia d'essere talmente insignificante, che morto o vivo, non passa alcuna differenza.
- Povero questo Dio! Esiste solo nella relazione, anche se conflittuale.

7) Indicazione¹⁷⁸:

" - Smettetela di tormentarvi:/ Se volete incontrarmi,/ cercatemi dove non mi trovo./ Non so indicarvi altro luogo".

Cosa significa cercare qualcuno dove si sa non essere?

- O sta ad indicare che il Dio in cui crediamo è il nostro Dio, è quel Dio che crediamo di aver trovato ma che non è Dio proprio perché lo cerchiamo dove noi decidiamo e non dove si trova.
- O sta a indicare la costanza della ricerca, l'assenza di una risposta definitiva,
- o potrebbe anche indicare che Dio non lo si trova mai, Dio semplicemente si incontra; non è risultato della nostra ricerca. Ogni incontro con Dio è solo casuale, è solo il libero e gratuito offrirsi di Dio alla presenza. Non è risultato della nostra ricerca sempre fuori luogo, ma di una iniziativa sua; qui allora avrebbe senso "smettetela di tormentarvi". Dio è il suo farsi dono a noi, è il suo costante farsi incontro a noi al di fuori di ogni luogo e di ogni tempo, è l'originario donarsi che ci fa essere, sempre, nell'apertura accogliente dell'incontro che sempre si offre.

8) Insetto¹⁷⁹:

"Vi sono casi in cui accettare la solitudine può significare attingere Dio. Ma v'è una stoica accettazione più nobile ancora: la solitudine senza Dio. Irrespirabile per i più. Dura e incolore come un quarzo. Nera e trasparente (e tagliente) come l'ossidiana. L'allegria ch'essa può dare è indicibile. E' l'adito -troncata netta ogni speranza - a tutte le libertà possibili: Compresa quella (la serpe che si morde la coda) di credere in Dio, pur sapendo - definitivamente - che Dio non c'è e non esiste".

- A Dio si può arrivare solo attraverso questa solitudine solo che la solitudine è dura, incolore... La solitudine è, almeno immediatamente, assenza di senso.
- Solo attraverso questa solitudine, che è priva anche di ogni speranza, è possibile la libertà. E Dio lo si incontra solo nella libertà, essendo lui la libertà, proprio perché è l'assoluto.
- Libertà che, per noi, è separazione, distacco e quindi consiste nell'affrontare il mare pieno di scogli e di pericoli (Kant) senza sapere se ci sia mai una sponda cui approdare; questa è la radice di ogni nostra difficoltà, che, però, ed è contro tutte le nostre illusioni e pretese, è sintomo di una assenza e di una incapacità di libertà.

9) Falsa pista¹⁸⁰

"Credevo di seguirne i passi./ D'averlo quasi raggiunto. / Inciampai. La strada / si perdeva fra i sassi."

¹⁷⁶ Ivi 417

¹⁷⁷ Ivi 418

¹⁷⁸ Ivi 424

¹⁷⁹ Ivi 439

¹⁸⁰ Ivi 451

- a) Questo potrebbe essere l'esito della ricerca; una caduta dolorosa che ci lascia soli in una strada piena di sassi, in una strada dolorosa e inconcludente.
- b) Però potrebbe anche essere (visto quello che è detto in Indicazione) che proprio in questa esperienza del vuoto e dell'inutilità sia la dimora di Dio e l'incontro con Dio.
- c) Le false piste, non quelle che ti portano alla preda, sono quelle che son percorse da Dio, sono quelle in cui noi possiamo incontrarlo.

10) Consolazione di Max¹⁸¹:

"Mi piacciono i colpi a vuoto./ I soli che infallibilmente/ centrino ciò che enfaticamente/ viene chiamato l'ignoto./"

- a) Inciampo, cado, mi faccio male (fortissime sono le delusioni nella ricerca di Dio, dolorose e, per certi versi, anche disperanti); e la strada si perde insensata.
- b) Ma c'è una strada insensata o è il nostro percorrerla insensato? L'insensatezza non sta forse ad indicare il fatto dell'assenza di coraggio nel rialzarsi e ricominciare a camminare?
- c) Comunque non ci sono colpi a vuoto; senz'altro ci mettono di fronte all'ignoto.
- d) E non è una magra consolazione. È una grande scoperta, soprattutto per chi pretende di conoscere e sapere tutto, fare esperienza dell'ignoto, fare esperienza che non tutto si riduce alla nostra piccola dimensione.
- e) E l'ignoto potrebbe essere Dio o l'unica cosa che possiamo essere sicuri di poter affermare di Dio.

Celan

Il male

- 1) *"Oh quand refleuriront, oh roses, vos septembres?"*¹⁸²: il riferimento è alle stragi di settembre del 1793 durante la rivoluzione francese. La modernità nasce da questa data; è da allora che la nostra storia è caratterizzata dalla inflazione del male, della morte fino a diventare male assoluto, assoluta assenza di ogni possibile senso. In questa inflazione del male abbiamo anche la 'banalizzazione' del male (cfr. H. Arendt). Una banalizzazione che ci porta a subirlo passivamente, a normalizzarlo nella sua assurdità e volgarità (... *la Giulietta, la Giulietta: / lei, repleta d'esistenza, fa un rutto, / con un rutto fa cadere la mannaia...*¹⁸³); in questa situazione il male 'assoluto' diventa fatto neutrale, possibile oggetto di una programmazione in cui ci si sente innocenti.
Rifioriranno le rose? È possibile liberarsi da questa situazione di male assoluto; è possibile che rifiorisca la speranza, la bellezza? Oppure questa situazione è intrinseca alla nostra condizione, alla nostra società e cultura? È, la nostra, inevitabilmente una cultura di morte? La speranza ci impedisce di credere che siamo condannati a questa situazione; l'esperienza, però, ci da molti segni contrari alla speranza: i lager, i gulag sono seguiti e accompagnati da terrorismo, fame, epidemie, pulizie etniche...
- 2) Solo che il male non è solo un fatto sociale, politico; la sua pervasività la si vede proprio nel fatto che il male permea tutta la nostra vita, anche quella più personale; cfr. Letto di neve¹⁸³. Chi siamo? *Occhi, ciechi al mondo, dentro / le crepe del morire: vengo, io, / con più durezza in cuore. Vengo.* Siamo ciechi. Quello che possiamo vedere sono solo le crepe del morire; perché? Perché non c'è altro o perché è il morire con le sue crepe ad accecare? Sotto di noi c'è solo un letto di neve (di morte; neve fredda gelida che conserva, anche se sembra nascondere, tutto il dolore possibile). Anche sotto noi due: anche l'amore sembra annichilito dalla morte.
Noi cadiamo: / Noi fummo. Noi siamo. / Siamo una sola carne con la notte. / Nei cunicoli, cunicoli. La vita non è che un costante cadere; un cadere che ci getta nel passato (quindi il male, che sempre è al passato, non viene mai superato), nella morte: questo è il nostro essere. Siamo una sola carne con la notte, con il male. In questa notte di male la vita, tutto nella vita è solo un cunicolo. Tutto buio. Però il cunicolo di solito non porta alla luce, non è sempre finalizzato alla luce, non a se stesso?
- 3) In questa situazione:
 - a) *Trasferito nella / landa / dalla traccia inconfondibile: / ...Và, / I tua ora / non conosce sorelle, tu sei - / sei a casa...*¹⁸⁴: tutti dobbiamo trasferirci in questa landa di morte, in questo cimitero; tutti dobbiamo fare nostra, senza deresponsabilizzarci, questa situazione. È questa la nostra casa e dobbiamo deci-

¹⁸¹ Ivi 601

¹⁸² CELAN P., Poesie, Mondadori, Meridiani 1998, 477

¹⁸³ Id. 283

¹⁸⁴ Id. 333

dere che sia davvero la nostra casa. Qui sta tutta la nostra responsabilità, responsabilità che non è possibile delegare o demandare (*la tua ora non conosce sorelle*: dobbiamo decidere senza avere alle spalle nessuna esperienza, senza poter avere qualcuno da cui imparare). E' una casa assolutamente inospitale, ma è la nostra casa. È una casa che è notte senza stelle, in cui si entra 'rompendosi' come una ruota (... *Una ruota, lenta, / sfila da sé, i suoi raggi/...*);

- b) è la nostra casa, solo che in questa nostra casa siamo anche in troppi, per cui nessuno chiederà di noi, non è richiesta la presenza di nessuno: *Non vi è posto / ove si chieda di te - // Il luogo dove essi giacquero, quel luogo / ha un nome – e non ne ha / alcuno. Non li, essi giacquero ... // non vedevano, no, / essi discutevano di / parole. Non vi fu / risveglio, il / sonno / venne su di loro*¹⁸⁵. Questo luogo, che è casa nostra e non ci chiede, ha un nome e non ne ha: è indicibile, non abbiamo parole e, forse, non ne vogliamo avere per dire che è un cimitero; solo che questo cimitero non è nemmeno un cimitero perché loro ci sono e non ci sono. Siamo nella assoluta indicibilità sia perché la parola non ci segue, non ci aiuta, sia, forse, perché non siamo capaci di parole.
- c) Però: *Venne, venne. / venne una parola, venne, / venne attraverso la notte, / voleva luccicare, luccicare. Cenere. / cenere, cenere. / notte. / Notte-e-notte. – Và / all'occhio, umido occhio*¹⁸⁶. Arriva il soccorso di una parola, nella notte dell'insignificanza, dell'incomprensibilità; voleva essere una parola significativa, voleva illuminare questa notte senza stelle; solo che è semplicemente cenere (quindi di nuovo morte). Nonostante tutto questa parola sa depietrificare l'occhio e farlo piangere, renderlo vivo pur nel dolore.
- d) *... tu / lo sai bene, noi / lo leggemo nel Libro, ed era / opinione. Era, era / opinione. Come / ci afferrammo / l'un l'altro – con / queste / mani?*¹⁸⁷: questa parola viene dal Libro; solo che è semplice opinione, quindi sembrerebbe assolutamente insignificante anche la consolazione che vorrebbe portare; ogni parola è solo opinione fragile; per questo sullo scritto (il Libro?) inevitabilmente si stende un velo di silenzio velenoso, anche se è un silenzio verde, di speranza di vita, di rinascita; in forza di questa speranza anche la pietra (il male, la morte) può tornare viva, può parlare. E allora possiamo stringerci, prenderci per mano e trovare qui la forza.
- e) *Parlava, parlava. / Era, era. // Noi / non mollammo, restammo / dentro un / corpo poroso, e la cosa / venne*¹⁸⁸. Si tratta di farci noi pietra, corpo poroso. Di ridare parola alla pietra; se assumiamo, se facciamo nostro il male, allora *il Mondo, un Millecristalli, / rapprese, prese forma*, tutto si ricomporrà in cristallo, in luce, in bellezza e le ore, il tempo sarà assolutamente nuovo. Solo allora forse sarà ancora possibile l'Osanna, la speranza, un po' di luce. E forse anche la fede potrebbe ritrovare un suo senso¹⁸⁹: *Dunque ancora / vi sono dei templi. Una / stella, certo, / ha luce ancora. / Nulla / , nulla è perduto*. Nulla è perduto; solo che quel Nulla isolato in un solo verso lascia sempre un'ombra pesante e la speranza, appena affermata, o nel momento stesso di affermarla, immediatamente si indebolisce.

Un linguaggio di speranza.

È possibile ricordare anche il fumo dei forni crematori in modo, forse, diverso¹⁹⁰: *Le chiare / pietre corrono l'aria, le / bianco-chiare, portatrici / di luce. // Esse non vogliono / scendere, precipitare, / colpire. Essa vanno / su, come le umili / rose di macchia, s'aprono così, / ti aleggiano / incontro, mia Lievissima, / tu, mia Vera -: // io ti scorgo, tu le raccogli / con la mie mani nuove, mie mani / da Uomo-Ognuno, tu le poni / nella chiarità ritrovata, che nessuno / avrà da piangere o nominare*. Il dolore, anche se ha la pesantezza della pietra, corre per l'aria, è l'aria, è il nostro ambiente vitale, quello che respiriamo. Però è una pietra che è aria, ha la leggerezza dell'aria: qui è la contraddizione possibile del dolore, del male, qui la possibilità del suo superamento; il problema è riuscire a cogliere e tenere uniti assieme questi aspetti contraddittori. E noi non abbiamo la forza e la capacità di reggere la contraddizione; qui, per noi, tutta l'incomprensibilità e indicibilità del dolore, del male. Però la contraddizione è anche negazione, e se la contraddizione caratterizza il male, allora il male è la forza della propria autodistruzione: e qui potrebbe permanere un residuo di speranza. In questo senso è pietra portatrice di luce, di senso. È una pietra che sale; qui la possibilità di perderla di vista, la possibilità dell'oblio. Solo l'amore permette di mantenere la leggerezza e la verità. L'amore permette la condivisione; che poi non è la condivisione da parte di chi non è nel dolore. La condivisione può venire solo

¹⁸⁵ Id. 335

¹⁸⁶ Id. 337

¹⁸⁷ Id. 337 – 339

¹⁸⁸ Id. 341

¹⁸⁹ Id. 343

¹⁹⁰ Id. 437

da chi subisce il dolore; sono le mani della madre che possono raccogliere le pietre, non quelle del poeta. E grazie alla madre queste pietre diventano rose. L'amore permette anche di trasfigurare il dolore; le rose di settembre davvero possono rifiorire. Grazie alla madre le sue mani diventano le mie trasfigurate, rinnovate, rinate; il dolore che è morte diventa nuova vita. L'amore mi rende Uomo – Ognuno, mi rende uomo, l'uomo, tutti gli uomini. Il dolore che è il massimo di solitudine diventa il massimo di apertura e di condivisione. L'amore è universalizzante: perché? Perché è l'universalità dell'esperienza (esperienza di tutti e tutta l'esperienza? Vita morte, gioia dolore, nascita morte...). Grazie a questo 'dono' della madre si troviamo di fronte a una chiarezza ritrovata; la madre condivide la propria luce e fa ritrovare una chiarezza che è anche del poeta ma aveva perso. In questa condivisione non c'è più né pianto né parola. E qui ci troviamo di fronte nuovamente alla indicibilità. Solo che ora è una indicibilità di tipo mistico; la parola non è più sufficiente a dire una luce nuova e accolta. Siamo oltre la logica della comprensione (non è l'indicibilità della assenza di senso come tante volte il male ci impone).

È possibile allora, nonostante tutto, coltivare la speranza¹⁹¹: dentro agli occhi smarriti per il male vincente si può vedere solo il nulla del male, l'Invano (è il nome di Dio?), la morte; orbite astrali inutili e indifferenti, un cuore morto. Esiste una unica catena di morte che congiunge e finisce per identificare cielo e abisso (Dio e nulla). In questa esperienza si sperimenta anche l'inutilità della parola, e quindi anche della poesia del poeta, che dà solo l'illusione di una qualche eternità. Però: *Tutto / ebbe ali, anche / ciò che più pesa, nulla / che trattenesse*. Tutto sale, nonostante tutto; è vero che potrebbe salire anche come il nulla del fumo dei forni crematori. Però il fatto stesso di salire, di salire nella luce, ci mostra come tutto vive di speranza; tutto ha ali: tutto ha la forza di distaccarsi da ogni pesantezza.

Dio

La fede potrebbe dare una qualche speranza? ... e sotto, riparato dalla gemma, / l'Eterno ara, / il Signore. // *Ascolta il vomero, ascolta. / Ascolta: esso stride / sopra la dura, la chiara, / l'immemorabile lacrima*¹⁹². C'è una gemma, una piccola speranza; sotto questa, sotto la sua difesa (ma una gemma fragile cosa potrebbe difendere e proteggere?) ara Dio per il raccolto futuro. Solo che sotto il vomere c'è solo la pietra che è il risultato di una lacrima senza memoria perché non se ne ha memoria per l'impossibilità della memoria e perché è più antica della stessa memoria. È il dolore di tutti i tempi che rende impossibile ogni speranza.

L'ipotesi di Dio è assolutamente inutile. *Né l'aria è più fresca, / più notturna, / più umida*¹⁹³: non c'è più speranza, più futuro, né più pesante viene sentito il male con o senza Dio.

*E non lodavano Iddio, / il quale, gli fu detto, tutto questo voleva, / tutto questo, gli fu detto sapeva*¹⁹⁴. Intollerabile il silenzio; impossibile la parola. E il tutto è reso ancora più pesante, più assurdo dal fatto che Dio sapeva...

*Tenebrae*¹⁹⁵: *Noi siamo vicini, Signore, / vicini, afferrabili. Afferrati di già, Signore, / gli uni all'Altro abbrancati, come fosse / il corpo di ciascuno di noi, / Signore, il tuo corpo. // Prega, Signore, / pregaci, / siamo vicini...* Non è Dio che si fa vicino a noi e che potrebbe quindi sottrarci a questo abisso. Siamo noi che ci facciamo vicini a Dio. Siamo noi eventualmente che potremmo dare una possibilità di salvezza a Dio. Per questo è il tempo in cui Dio ci deve pregare in modo che possiamo offrirgli un appiglio per la sua sopravvivenza (questa debolezza di Dio, questo 'bisogno' di salvezza che Dio condivide con noi diventa negazione di Dio, o è una ripresa della mistica, della cabbalah ebraica e della teoria del Dio che deve sottrarsi, ridurre a nulla per rendere possibile l'esistenza della creatura?). Per questo, allora, sotto lo schema della preghiera, resta la sensazione che Dio sia solo il vuoto (*Occhi e bocca stanno così aperti e vuoti, Signore!*), che il corpo a cui ci aggrappiamo per salvarci è solo il corpo di un altro che si sta inabissando con noi.

Dio per poter essere significativo, per essere davvero la completezza dell'eternità, dovrebbe ricomprendere in sé anche il male, la sua negazione; e in questa unità potrebbe anche offrire un qualche riparo. Il problema è che noi non riscontriamo nessun riparo. Per questo Dio non è abitabile, dobbiamo accontentarci della nostra casa di piovra, e accontentarci della protezione che noi, con l'amore, possiamo offrirci a vicenda¹⁹⁶.

*Una volta, / m'accadde di udirlo, lavava il mondo, / non visto, per tutta la Notte, / inconfutabile. // Uno ed Infinito, / annichilito, / ichilire. // E fu Luce. Salvezza*¹⁹⁷. Dio lo si ode; però non lo si vede, potrebbe essere tutta una illusione; però è inconfutabile; in base a cosa? Lo si ode lavare il mondo nella Notte; lava il mondo

¹⁹¹ Id. 471

¹⁹² Id. 177

¹⁹³ Id. 179

¹⁹⁴ Id. 351

¹⁹⁵ Id. 273

¹⁹⁶ Id. 421

¹⁹⁷ Id. 687

attraverso il male e la sua assoluta oscurità (sembrerebbe la teodicea tradizionale). È Uno e Infinito; però per poter lavare il mondo deve annichilirsi. Ed è salvezza. Come può il nulla di Dio essere salvezza? Il nulla di Dio sembrerebbe essere il nulla della salvezza sperata. Qui è implicita tutta la possibilità del fallimento, della disfatta della fede. Però nel nulla della salvezza sperata potrebbe essere davvero la luce, potrebbe essere una ricomprensione della salvezza stessa e, quindi, potrebbe anche essere che nella notte Dio davvero lavi il mondo.

Salmo¹⁹⁸ (La rosa del nulla; cfr. la rosa di Silesio): *Nessuno ci impasta di nuovo, da terra e fango, / nessuno insuffla la vita alla nostra polvere. / Nessuno. // Che tu sia lodato, Nessuno. / È per amor tuo / che vogliamo fiorire. / Incontro a / te. // Noi un Nulla / fummo, siamo, reste- / remo, fiorendo: / la rosa del Nulla, / la rosa di Nessuno...* potrebbero essere possibili due letture; oppure potrebbero essere anche tutte e due assieme.

1. Una prima: Nessuno è davvero Nessuno. Fatti di nulla e senza un nulla di senso e di prospettiva. Fioriamo sulla spina senza avere nessuno scopo e nessun senso; sarebbe il fallimento totale. Non esiste nessun Dio creatore. Nessuno: è il Nulla dei sommersi. È proprio in sfida di questo Nulla Nessuno che si deve fiorire anche se sulla spina; altrimenti Nessuno cade davvero nel Nulla assoluto e noi stessi diventiamo Nessuno. Si tratta di fiorire, di ricordare, di ridare vita a Nessuno. Questo, nel nulla di senso, potrebbe essere il senso della vita; resta il problema se non sia eccessivamente 'eroico' un compito del genere basato sul Nulla di Nessuno.
2. Una seconda: siamo davvero fatti di polvere, siamo impastati di nulla. Però siamo impastati da Nessuno, dall'indicibile, dall'impensabile; ed è proprio questo Nessuno che continua a darci la forza e la possibilità di fiorire anche se al di sopra della spina, sul martirio.

La posizione di Celan sembra essere più nella prima interpretazione; però non è esclusa nemmeno la seconda, vista la conoscenza che aveva della mistica ebraica e della cultura chassidica. E, comunque, l'oscurità delle poesie permette tutte e due e tutte e due sono esperienze possibili e vivibili da chi è nel dolore, da chi vive, nonostante tutto il dolore.

*Davanti al tuo tardo volto, / soli- / tario procedendo tra notti / che anche me mutarono, / venne a porsi qualcosa, / che già una volta fu tra noi, in- / violato da pensieri*¹⁹⁹. Il volto di chi soffre è 'tardo', lento a mostrarsi. Il volto che è luogo di esposizione e di relazione è nascosto, fa fatica a rivelarsi (è la discrezione, la riservatezza di chi davvero soffre; ed è l'impossibilità o la non immediatezza della relazione nel dolore). Il dolore è solitudine coinvolgente sia chi sta soffrendo, chi ha sofferto, sia chi cerca di stare vicino a chi soffre. Però nella comunanza della notte del dolore viene a porsi una comunione assolutamente nuova (come nel grembo della madre) e indicibile perché prima di ogni parola, in quanto prima della vita cosciente. ... (in-) *violato da pensieri*: il pensiero rischia di violare, di tradire: la comunione e il dolore sono davvero trascendenti ogni parola e ogni possibile pensiero; però esistono e sono reali come reale anche se indicibile è la vita nel grembo della madre.

Diversa l'interpretazione che ne dà Gadamer²⁰⁰: "... pur essendo chiaro, il suo (della poesia) contenuto lascia al lettore un margine di interpretazione particolarmente ampio. È una poesia d'amore? Oppure parla dell'uomo e di Dio? Sono notti d'amore o sono le notti di chi è solo quelle che hanno trasformato <me>?". Parla di amore o di dolore? Potrebbero essere valide le due interpretazioni. La possibilità del dubbio potrebbe anche indicare una relazione amore – dolore. Il dolore è pervasivo come lo è l'amore. L'amore è vero che è vita, senso della vita, fantasia, creatività, gioia, novità. Però è anche vero che l'amore è insieme unione e separazione, unità e frattura, rischio e povertà: e tutto questo è dolore; quindi nell'amore si trova il dolore. Il problema eventualmente sarebbe se nel dolore esista spazio per l'amore, oppure se non sia attraverso l'amore che è possibile dare al dolore un senso, una prospettiva, una speranza; se sia possibile fare che anche il dolore possa aprire alla fantasia, alla creatività, alla novità nella vita. Nell'amore si soffre; è possibile nel dolore amare?

*Passaggi nel conglomerato d'ombra / della tua mano. // Dal solco delle quattro dita / scavando convulso e straggo / la tua benedizione pietrificata*²⁰¹. Una mano impietrita. Un conglomerato di ombre, di dolore. Da questa mano di dolore dobbiamo estrarre la benedizione. È possibile? E perché dal dolore, anche se con fatica, è possibile trarre la benedizione? E che benedizione, per la vita, da una mano impietrita, resa dolore? Quindi se dal dolore è possibile la benedizione, dal dolore è possibile la vita, la salvezza, anche quando il dolore è quello della madre, della morte. Perché abbiamo bisogno della benedizione del dolore per il nostro futuro? E questa benedizione, in qualche modo, non consegna il futuro, per quanto futuro di speranza, al dolo-

¹⁹⁸ Id. 379

¹⁹⁹ Id. 519

²⁰⁰ GADAMER H. G., Chi sono io, chi sei tu? Su Paul Celan, Marietti 1989, 29

²⁰¹ CELAN, Poesie cit. 525

re? E se la benedizione per la vita viene dal dolore, come è possibile avere una vita benedetta visto che tendenzialmente noi evitiamo il dolore e quindi la sua benedizione?

È difficile che il nostro dolore possa essere benedizione. Di sicuro non lo è per noi. Probabilmente non lo è per gli altri (almeno in questo caso della madre morta. La morte della madre non può essere una benedizione per il figlio sopravvissuto; o almeno è piuttosto problematico). Potrebbe allora essere che la benedizione venga non dal dolore, ma da Dio? Un Dio pietrificato, un Dio che si è fatto dolore? È l'interpretazione di Gadamer²⁰²: "Di chi è questa mano? Sembra difficile vedere nella mano benedicente, che non benedice più, qualcosa di diverso dalla mano del Dio nascosto, la cui benedizione è diventata irriconoscibile e ci è giunta soltanto come 'impetriata', locuzione che potrebbe indicare il cerimoniale fossilizzato delle religioni, oppure la perdita di vitalità della fede tra gli uomini... Quel che egli trova è una benedizione 'impetriata'. Si tratta ancora di benedizione? È forse un'ultima forma di benedizione?"

... *Ad entrambi i poli / del clinometro, ben leggibile: / la tua parola proscritta. / Vera come il nord. / Chiara come il sud*²⁰³. La parola del dolore non è una parola protetta; è proscritta, abbandonata, respinta dalla superficialità, dalla chiacchiera. Però è l'unica parola che permette di vedere in profondità (scritta nella bussola del geologo che analizza le profondità della terra), che dà senso a tutte le parole. È parola chiara e vera; ed è parola ben leggibile. Questa parola è del 'tu' della madre, del dolore. Potrebbe anche essere parola dell'Altro? Nel dolore viene la parola della rivelazione, è nel dolore la vicinanza di un Dio, vicinanza vera, chiara, però coperta dalla superficialità della chiacchiera. C'è, è possibile una parola chiara, vera: però è una parola proscritta, bandita.

Cioran²⁰⁴

- 1) Inutilità e necessità degli dei da un punto di vista etico.
 - a) "Non si può vivere né con gli dei né senza di loro"²⁰⁵.
 - i) Vivere con gli dei potrebbe essere deresponsabilizzante, potrebbe essere offensivo delle capacità e delle possibilità dell'uomo. L'uomo adulto deve poter vivere "etsi Deus non daretur". "... la vera 'grandezza' viene dall'abolizione degli dei. Quando non resta più niente davanti a noi, ciò che sopravvive siamo noi stessi e la nostra solitudine"²⁰⁶.
 - ii) L'uomo deve accettare la sfida del possibile nulla: esiste lui, semplicemente lui, destinato alla precarietà, alla casualità, alla morte. Non può ricorrere a facili ancore di salvezza. L'uomo deve responsabilizzarsi di fronte a se stesso. Quindi deve accettare la sua solitudine.
 - iii) Ed è bene restare soli perché l'altro è un male: obbliga sempre a recitare una parte²⁰⁷. Per cui fuori della solitudine esiste solo impostura²⁰⁸. E l'altro, potrebbe essere anche Dio; e ben sappiamo come Dio, spesso, sia obbligo di recitazione, possa essere fondamento di impostura.
 - iv) Però l'uomo non può vivere nemmeno senza gli dei perché:
 - b) L'uomo abbandonato a se stesso, ha qualcosa di spaventoso e pietoso insieme; ha bisogno della compagnia degli dei²⁰⁹.
 - i) Spaventoso l'uomo per quello che riesce a compiere di male, di negativo. Spaventoso per la sua presunzione, per la sua stupidità, per la sua incapacità di comprendere la vita. Spaventoso per tutto quello che di accidentale lo caratterizza: è solo caso e in balia del caso e, proprio per questo, assolutamente incomprensibile.
 - ii) Di conseguenza è anche pietoso. Fa pena e, secondo la lezione di Schopenhauer, sarebbe solo da commiserare. La compagnia degli dei potrebbe essere ciò che fa aprire gli occhi all'uomo sulla sua esistenza; potrebbe essere questa compagnia che aiuta l'uomo a vivere umanamente.
 - iii) Questo è il motivo per cui quando ci si sarà dimenticati anche di Dio sarà la fine del mondo; con Dio l'uomo dimentica e annulla se stesso²¹⁰ e tutta la realtà.

²⁰² GADAMER cit. 41

²⁰³ 545

²⁰⁴ CIORAN E. M., Quaderni 1957 – 1972, Adelphi 2001. Cioran non è poeta. Scrive aforismi, e, per l'immediatezza della intuizione, per la capacità di metaforizzare e di trasfigurare l'ovvietà, sono molto vicini alla poesia.

²⁰⁵ Ivi 220

²⁰⁶ Ivi 279

²⁰⁷ Ivi 56

²⁰⁸ Ivi 82

²⁰⁹ Ivi 99

²¹⁰ Ivi 169

2) L'incomprensibilità dell'esistenza e la necessità di Dio:

- a) "Al colmo dei miei dubbi mi serve un'ombra di assoluto, un po' di Dio"²¹¹. La via da percorrere è quella del dubbio (del resto è l'insegnamento fondamentale della filosofia, almeno da Socrate). E non possiamo che permanere sempre nel dubbio proprio per la nostra finitezza. Solo che la via del dubbio non può assolutizzarsi, non possiamo cadere nello scetticismo totale proprio perché questo scetticismo dovrebbe dubitare anche di se stesso. Per avere un minimo di possibilità di verità, di senso abbiamo bisogno di Dio. Però, il bisogno di Dio si mostra solo nella via dello scetticismo, del dubbio.
- b) "Quando si rischia di perdere la ragione solo pensando al fatto di esistere – significa che allora si è molto vicini a fare il salto in Dio"²¹². La ragione da sola cade nel pericolo di perdersi; cade nel pericolo della propria negazione, della follia. E alla follia si cede inevitabilmente anche se solo pensiamo alla nostra esistenza, al fatto che, almeno apparentemente, si dà senza nessuna giustificazione, senza nessun fine. Esiste per il fatto di esistere. Questo è il 'mistico', l'indicibile e l'impensabile. Questa è la prima radicale esperienza della trascendenza, per quanto immanente. Di fronte a questo mistico, a questo indicibile è possibile o scegliere la strada dell'immediatezza, della casualità, dell'insensatezza, oppure scegliere Dio. Ma qui si tratta di scelta, di volontà, di decisione. E di fronte all'immediatezza dell'esistenza, la volontà si presenta come altrettanto immediata e immotivata.
- c) Il bisogno di Dio non è solo fatto teorico. "Per tutta la mattina, crisi di disperazione. Vi sono momenti in cui Dio si *impone*"²¹³. L'assenza di senso, di prospettive, l'assenza di speranza, di futuro plausibile porta inevitabilmente alla disperazione che in Cioran non è solo fatto emotivo ma diventa anche fatto fisico (insopportabili mal di testa). L'assenza di senso diventa impossibilità di esistenza, diventa sua negazione. È il trionfo della morte.

3) Ostacoli alla decisione per Dio

- a) L'esperienza, la necessità 'fisica' di Dio non è solo fatto personale. La fede si dà struttura. E la struttura diventa religione. Il problema è che la religione non sa più rispettare il terreno problematico, sofferto in cui nasce l'esigenza di Dio. Per questo la religione rischia d'essere negazione dell'esigenza di Dio. "Bisogna pensare a Dio, non alla religione ("Capisce veramente la <religione> solo colui che, se seguisse il suo istinto più profondo, lancerebbe un <Aiuto!> così forte, così devastante, che nessun dio potrebbe sopravvivere"²¹⁴); all'estasi, non alla mistica. La differenza fra il teorico della religione e il credente è grande come quella fra lo psichiatra e il pazzo"²¹⁵. La fede in Dio è follia e in quanto tale deve mettere in crisi la religione anche se la religione tenterà in tutti i modi di dare un quadro razionale, interpretativo e definitivo di questa follia come fa lo psichiatra con il pazzo.
- b) "Ci sono troppi uomini, troppi volti – non riusciamo più a stare faccia a faccia con Dio!"²¹⁶. Se a Dio si arriva percorrendo le vie del dubbio, della disperazione e della sofferenza, non si può arrivare a Dio con gli altri. Si è sempre e solo nella solitudine. Il problema è che viviamo nel mondo della chiacchiera. E fermandoci sempre a guardare facce umane, troppo umane, non riusciamo a vedere altri volti.

²¹¹ Ivi 33

²¹² Ivi 258

²¹³ Ivi 241

²¹⁴ Ivi 261

²¹⁵ Ivi 50

²¹⁶ Ivi 250

A CONFRONTO CON I CREDENTI

Essere nulla libertà²¹⁷

- 1) La fede, nonostante tutte le nostre idee più o meno preconcepite, nasce ed è costantemente supportata dalla domanda, dal dubbio. "Perché, Dio?" non è né l'imprecazione del deluso nella sua evidenza idiota; non è nemmeno la passività di fronte al fallimento di una speranza, non è la stanchezza di fronte alla vita. "Perché, Dio?" è l'esperienza di una povertà radicale che cerca, invoca salvezza e non trova. È la scommessa, apparentemente perduta eppure mantenuta, su un ipotetico senso della vita. È una domanda che vuole risposta, sapendo che la risposta può essere altrettanto faticosa e traumatica della domanda.
- 2) In quanto domanda nasce dalla povertà, dalla creaturalità. E usa il linguaggio del desiderio, e quindi dell'amore, con tutta l'intimità e la drammaticità dell'amore. Significativo, potrebbe essere, Geremia: "Mi hai sedotto, Signore; e io mi sono lasciato sedurre".
 - a) E la seduzione è un bel gioco, fatto di astuzia, ma anche di tenerezza, un gioco dove l'amore esplora le strade della fantasia e per questo è sempre bella, nuova; per questo gioco, per questo amore bello, ricco di novità, di speranza, il credente si lascia sedurre.
 - b) Però la seduzione è anche il linguaggio dell'inganno, della violenza, e in questo gioco pericoloso. Il credente sembra perdente, ed è inevitabile visto chi è l'avversario.
 - c) Per questo dall'amore violentato, deluso, nasce, ed è ancora il linguaggio della fede, la protesta violenta e quasi blasfema. Nasce l'esperienza della solitudine e del fallimento: però è sempre una domanda posta a un "Dio mio, Dio mio (perché mi hai abbandonato?)". La fede è questo linguaggio dell'amore con tutta la sua tragicità, la sua ambiguità. Il credente, allora, non ha tanti discorsi da fare, anche se può farli. Ha, soprattutto, da comunicare un'esperienza, tragica come quella dell'amore. Soggettiva come quella dell'amore. Credibile quanto è (tanto o poco?) quella dell'amore.
- 3) Per chi si trova di fronte a questa testimonianza restano possibili molti atteggiamenti, anche perché è una testimonianza che si offre, non si impone, come non può imporsi nessuna testimonianza, e offrendosi si espone al rischio della derisione, dell'incredulità, dell'atteggiamento di superiorità. È qualcosa di estremamente povero la fede sia per il credente sia per chi non crede; essendo una povera cosa potrebbe anche essere che sia estremamente delicata, che richieda attenzione, e chiedi, a noi stessi, di essere delicati. Lasciando impregiudicata la libertà di fronte alla fede, resta che un atteggiamento che sia maturo richiede la disponibilità all'attenzione, al lasciarsi interrogare, sapendo, che come nell'amore, noi tocchiamo le radici dell'esistenza.
 - a) Nessuno è obbligato a credere all'amore, anzi è facile cedere all'ironia e al cinismo di fronte a certi atteggiamenti di innamorati; non per questo l'amore non è l'elemento che determina la vita, la rende significativa, la trasforma in bella avventura.
 - b) Se la fede ha la struttura dell'amore, dell'amore ha la stessa delicatezza, fragilità e debolezza; non per questo cessa di essere elemento caratterizzante un'esistenza che voglia tentare l'avventura di una trascendenza significativa per il presente, redentrice di un passato spesso pesante, aperta su un futuro accolto come dono da costruire nella speranza.
- 4) Per il credente, la fede è, prima di tutto, dono di Dio. Dono che, se di Dio, ha la misteriosità di Dio, ha la stessa gratuità e 'inutilità' di Dio. Dono non cercato, altrimenti non sarebbe dono, dono che ti piomba addosso magari indesiderato, che, però, può anche affascinare come lo può Dio.
 - a) Dono però arduo. E qui nasce immediatamente un problema: anche la vita è un dono arduo, faticoso da gestire, difficile da vivere e accogliere come dono anche se oggettivamente mi rinvia sempre ad altro. Se anche la vita ha questa caratteristica, non potrebbe essere che tra fede e vita ci sia qualche parentela, che la vita, per essere vita, abbia bisogno di una qualunque fede, e, viceversa, che la fede per essere tale, qualunque fede, debba radicarsi sulla vita ed essere dinamismo vitale, debba scontrarsi sempre con l'oggettività, spesso oscena, della vita?

²¹⁷ cfr. TUROLDO, *Il dramma è Dio*, Rizzoli 1992

- b) Dono arduo, la fede, perché è sempre e solo la costanza, la fatica della domanda, del rinvio. E' l'assenza del terreno solido su cui posare. E' la sfida costantemente portata al nostro desiderio di tranquillità. E' la fatica della domanda senza risposta. Il "Dio mio, perché mi hai abbandonato?" resta sempre come domanda che l'uomo, anche in punto di morte, dovrà formulare sapendo che Dio non risponde. Oppure, se si dà la possibilità della risposta, è la risposta che immediatamente si ritorce come nuova e più drammatica domanda; è la rincorsa senza fine della domanda.
- c) Vale la pena questo atteggiamento sempre interrogante? Ha senso perché la domanda è sempre la domanda mia, esclusiva di me. Domanda che nasce dalla mia esclusiva esperienza, dalla concretezza, dalla carnalità della mia esperienza. La domanda è espressione della mia soggettività irriducibile. È nella domanda che io prendo coscienza di me stesso, della mia vita. È nella domanda che io non mi rassegno alla immediatezza. È nella domanda che faccio esperienza diretta della mia costante ulteriorità; la risposta, se ci fosse e fosse definitiva, sarebbe ridotta a ripetizione e io sarei ridotto ad essere omologato. Nella domanda sono io che nasco e mi affermo come irriducibile, come soggetto unico, esclusivo, irripetibile, perché tale è, sempre, la domanda.
- d) Questa esclusività, però, essendo nata dalla domanda che è privazione, diventa immediatamente apertura all'altro come possibile sostegno, integrazione alla mia povertà interrogante. Un altro, anche lui interrogante e per questo povero come me, in cammino come me, un altro che non sarà mai maestro né signore. La domanda, allora, afferma la mia soggettività, la mia apertura liberante, dialogante con l'altro, la mia libertà da qualunque pretesa signoria su di me, a meno che non sia quella di Dio.
- 5) Nella fede interrogante mi affermo come persona, fedele interrogante Dio. Fede, quindi, che stabilisce un rapporto, per quanto problematico, incerto, oscuro con Dio.
- a) Ora Dio è l'incondizionata libertà; quindi, nella fede, io stesso devo essere e mi scopro soggetto 'assoluto'. E' nella lotta incessante con Dio che io acquisto una dignità irriducibile, anche se è una dignità che nasce nel rapporto e quindi è strutturalmente aperta al rapporto, una dignità quindi non solipsistica ma comunionale.
- b) Per questo, allora, Dio è "il Tu inevitabile"²¹⁸ grazie al quale, solo, io posso essere quello che sono; è l'unico partner contro il quale posso affermare la mia incondizionata dignità, grazie al quale sono un io originario, intangibile, inviolabile, inesauribile. Affermandomi nell'incontro-scontro con Dio, ne deriverò che io partecipo della misteriosità di Dio. Quindi in ogni situazione, per quanto prosaica, sono più di me stesso, sono la mia trascendenza, sono il mio futuro. Per questo non sono oggettivabile, non sono definibile. Per questo la mia misteriosità diventa impegno a difendere sempre, di fronte agli altri e a me stesso, la mia sempre nuova ulteriorità. In questo senso, allora, la fede come dono arduo è davvero strettamente imparentata alla vita, e ne costituisce la più seria difesa.
- 6) Questo "tu inevitabile" mi viene incontro nella sua trascendenza e incondizionatezza. E' in questo incontro che io, oltre a scoprire la mia dignità, scopro anche il mio limite. Non è necessario Dio per capire il limite, perché sempre siamo obbligati a scontrarci con l'oscenità della morte, anche se è quella degli altri; forse, però, in Dio c'è la possibilità di vivere il limite e non solo subirlo. Abbiamo bisogno di Dio per vivere il limite perché:
- a) in relazione a Dio, posso assumere un atteggiamento realistico nei miei confronti, senza sentire il limite come condanna. Mi libero, quindi, da velleità da padreterno e dall'innata e mai superata tentazione di trasformarci noi in assoluti.
- i) L'incontro con Dio mi aiuta ad assumere un serio atteggiamento di ironia di fronte a me stesso, agli altri e anche alla vita.
- ii) Contemporaneamente mi aiuta ad apprezzare il mio limite: è il mio essere che mi è dato come dono, quindi positivo, e, se positivo, è il mio essere che è oggetto, da sempre, di apprezzamento e di amore. E' in questo limite che io realizzo il mio essere, è in questo limite che io sono in relazione all'essere che mi si offre sempre con discrezione. Grazie a questa relazione discreta (per cui, con Heidegger, possiamo davvero dire di essere pastori dell'essere), però sempre attuale, in ogni istante mi offro all'essere e non ho quindi paura del limite estremo che è la morte.
- iii) Grazie a Dio, posso, quindi, evitare sia la frustrazione del titanismo, sia la condanna del pessimismo sempre perdente. Grazie a Dio posso vivere il limite come occasione di realizzazione di una libertà che si scontra con la realtà senza restarne vittima, e posso dare 'forma' al limite stesso. E' il limite la 'materia' su cui costruire qualcosa di interessante e originale come può e deve essere la mia vita.

²¹⁸ Ivi 58-59

b) Il limite, conosciuto e accettato in relazione a Dio, diventa occasione di una nuova relazione anche con gli altri: il limite conosciuto mi impedisce di ritenermi superiore agli altri, di assumere atteggiamenti qualunquistici di superiorità; e, insieme, mi impedisce, in ogni situazione, di assumere atteggiamenti facili e deresponsabilizzanti di sudditanza. Sono sempre libero da tutti gli altri, anche se la libertà non è né indifferenza, né isolamento. La libertà, originata dalla coscienza del limite, diventa immediatamente apertura, relazione fiduciosa all'altro, anche se sembrano non esserci motivi di fiducia. Questa fiducia nasce dalla coscienza della mia irriducibilità, dalla coscienza che l'altro non potrà mai sottrarmi questa dignità, non potrà eliminare la 'forma', la 'dignità' del mio limite. E se anche lui mi si accosta come apertura fiduciosa, ho motivo di sperare che, insieme, potremo realizzare nuove e interessanti 'forme' per il nostro limite, forme che potranno essere un dono anche al limite di altri.

7) In Dio posso conoscere e apprezzare il limite come dono dell'essere. Però ne conosco anche la drammaticità. Per quanto posto come dono da Dio, il limite è sempre tangenza al nulla ed è quindi possibilità della scelta del nulla. E allora avremo la morte subita o provocata, oppure il peccato. Avremo la negazione dell'essere e il nostro presumerci signori dell'essere. Ed è la forza del nulla che diventa la nostra forza. Chi ci salverà? Solo un ultimo Dio (Heidegger): ultimo perché viene dopo tutti i nostri idoli e la loro incapacità di vita. Ultimo perché viene 'dopo' la forza del nulla. Ultimo perché Dio resta sempre fedele al suo dono (del resto, proprio perché il nostro limite è dono suo, è lui in gioco nel nulla della nostra presunzione); fedele al dono non può non inseguirlo per le strade che percorre, e se sono le strade del nulla, non può non seguirlo anche in queste strade. E allora abbiamo l'assurdo di un Dio che diventa nulla, ed è la morte di Dio. La vicinanza di Dio è più radicale della radicalità e della stupidità del nostro limite misconosciuto nella sua realtà. E se Dio è nulla, è morto, a chi ci aggrapperemo? Come può salvarci questo Dio, unico ad essere ultimo, perché unico Dio a morire? La salvezza si realizza:

a) in modo dialettico: morto Dio, ucciso dalla nostra forza nullificante, allora non c'è più niente a cui aggrapparci, siamo gettati nella totale autonomia e responsabilità. Questo è il tempo dell'uomo, però di un uomo che viene dopo la morte di Dio e che quindi conosce tutta la forza distruttiva della sua stupidità. È il tempo dell'uomo riconciliato con il proprio limite e che nel limite trova la possibilità di un futuro di vita. Morto Dio, siamo liberati da ogni dipendenza; oppure dobbiamo ricomprendere la nostra dipendenza dall'Assoluto che però è morto, è nulla. L'autonomia dall'Assoluto diventa allora responsabilità nei confronti dell'Assoluto; solo noi possiamo, ora, salvare l'Assoluto che, quindi, è totalmente nelle nostre mani. E' il sogno di Adamo realizzato.

Come, però, salvare un assoluto che non si sa o non si vuole salvare?

Del resto, se l'Assoluto è intaccato dal nulla, allora il nulla è iscritto definitivamente nella nostra vita non più come condanna ma come possibilità di senso, visto che l'Assoluto è possibilità di senso.

b) Allora, l'altra offerta di salvezza, consiste nel seguire l'Assoluto nella sua nullificazione, che è processo di incarnazione, di assunzione della negatività dell'uomo in vista della riconciliazione e del perdono gratuito. La nullificazione dell'Assoluto diventa, allora, nell'ottica della fede, il superamento del nulla dell'uomo che in qualche modo lo tiene schiavo della sua forza nientificatrice.

Il nulla di Dio diventa la possibilità della redenzione dell'uomo, perché in questo nulla è fondata la nostra libertà che è la nostra somiglianza con un Dio talmente libero da essere libero anche di fronte al proprio essere, libero di non essere Dio. Dio, libertà, per amore della libertà, pone la nostra libertà; solo che la nostra libertà è il rischio del nulla. Per questo noi siamo, assieme, il sogno di Dio e il dramma di Dio, un sogno più forte di qualunque dramma, anche del suo nulla. Dio è il suo darsi via per noi. Noi siamo la sua Passione vera; per questo Dio è un "eterno malato". Malato tanto da consumarsi d'amore verso tutte le creature: è il suo male d'essere.

8) Sul nulla di Dio si fonda

a) la nostra libertà.

i) La nostra libertà da Dio.

ii) La libertà da noi stessi, perché, nella morte di Dio, è morto il nostro passato, muore la forza del nostro nulla, e quindi trovo la possibilità, sempre, di un futuro che supera le mie speranze, un futuro che ci viene incontro sempre al di là della nostra debolezza e della nostra delusione. È in questo futuro sempre nuovo, anche se a volte incerto, debole, che posso ritrovare la debolezza di Dio, debole della debolezza della speranza e dell'amore.

iii) La libertà dagli altri: deboli come me, ricchi di futuro come me, incerti, nella speranza, come io sono incerto.

b) E' allora radicale la nostra libertà. E qui di nuovo tutta la nostra ambiguità: in questa radicalità posso perdermi dietro la costruzione di nuovi idoli rassicuranti e falsamente significanti (i leoni, i grandi

uomini di Nietzsche); oppure posso affermare la mia libertà tentando di imitare la libertà di Dio che è libertà da se stesso per amore della debolezza dell'uomo. E allora posso affermare la mia libertà accettando di sacrificare me stesso, di assumere come valori decisivi gli altri nella loro debolezza. Posso affermare la mia libertà nel mettermi a servizio del nulla degli altri. Sembra contraddittorio, ma è l'unico mezzo per dimostrare la libertà da noi stessi, la più difficile, incerta e precaria; se non liberi da noi stessi, saremo sempre pronti a venderci, pur di salvarci, al primo dio o al primo padreterno che ci prometta qualcosa di materialmente significativo.

- c) La libertà di Dio si manifesta nel suo nulla; la nostra libertà si fonda sul nulla di Dio e sul nostro nulla. Questa è l'unica possibile libertà, se libertà è inizio di qualcosa di assolutamente nuovo. Fondati sul nulla di noi stessi, siamo sempre in grado di mettere in atto qualcosa di assolutamente nuovo e originale, siamo, noi, in grado di dare origine a cieli nuovi e terre nuove dove sia superata la forza del nulla e della morte. Ed è la resurrezione; la libertà diventa allora resurrezione, una resurrezione che opera non nel futuro ultimo, ma una resurrezione resa attuale dalla novità come prodotto della mia libertà di servizio, di amore, della mia libertà di contestare e contraddire il nulla che in me, in te, cerca sempre di affascinarci e catturarci con l'illusione dell'accidentale.
 - d) E la resurrezione è dono del Dio morto. Dio, che è nulla, è la resurrezione, che è il nulla del presente, l'irruzione di un futuro inatteso e incompreso dal presente; proprio perché è il nulla del presente, che sa affermarsi solo con la forza della morte, la libertà della resurrezione garantisce e realizza sempre novità inattese. Allora, figli della resurrezione, noi, davvero, siamo figli del nostro futuro, figli sempre della speranza, di una speranza che dovremmo sfidarci a credere più grande delle nostre comprese possibilità.
- 9) Allora, noi crediamo nel Dio di Gesù Cristo
- a) proprio perché in Cristo è morto, ha accolto in sé il nulla totale della morte; crediamo in questo Dio perché se è arrivato alla sua negazione, al suo nulla, non ci sarà più nessuna situazione, per quanto negativa, lontana, esterna a Lui.
 - b) Quindi posso sempre credere e sperare nella sua presenza, nella sua compagnia, nel suo aiuto anche se incomprensibile. C'è sempre un Dio, per quanto debole, in pena con me nella fatica di vivere, e nella sua debole vicinanza trovo tutta la responsabilità libera della mia grandezza. Per questo la morte di Dio diventa Vangelo, buona notizia, notizia di speranza, di vita. E se la morte di Dio è la nostra libertà, convertirsi al vangelo significa convertirsi alla propria libertà, che non è più un diritto da rivendicare, ma una sfida da portare contro la forza del nulla.
 - c) La morte di Dio, diventa l'infinito spazio della nostra speranza, lo spazio in cui immergerci non con sogni adolescenziali o con romantiche malattie, ma con la volontà di produrre novità di vita. È la molla della nostra trascendenza; per questo Dio non può non esistere e non può non morire per noi, dal momento che ci ha voluti liberi.
 - d) Perché Dio è morto, sono libero, e in questa libertà da qualunque superiore forza di ricatto, sono libero di amare. E in questo amore posso incontrare questo Dio che fa dell'amore la sua morte e la sua vita. E libero, posso amare tutto (perché Dio è tutto; se è morto, niente più può obbligarmi, e quindi tutto posso apprezzare, gustare, amare) e posso amare tutti senza paura di legami oppressivi, perché nell'amore di Dio trovo la possibilità di un amore che sia gratuità, e quindi trovo la forza sia di non legare sia di non farmi legare. Per questo posso anche amare me stesso senza essere narcisista, posso amare te pur conoscendoti, oppure proprio perché ti conosco: e allora Dio risorge, lo incontro nella bellezza dell'amore che assaporo quando ti accarezzo.

Mistero, silenzio, diversità²¹⁹

- 1) Per questo inestricabile 'gioco' di essere-nulla-morte-futuro-amore..., Dio resta per noi sostanzialmente incomprensibile; Dio, e non può essere altrimenti, è il radicalmente diverso e per questo Sconosciuto nonostante abbiamo potuto intuirne i tratti dalla persona di Gesù. Dio è, proprio per il suo amore per noi, rivelazione, è offerta, apertura a noi. Però la rivelazione (cfr. Heidegger) è ri-velazione, è un manifestarsi che contemporaneamente si nasconde. Di qui, allora, per noi, la fatica incessante della ricerca, della purificazione e liberazione dalle nostre idee, il nostro essere in costante cammino, in uscita da noi stessi. È vero che tanti sentieri che percorriamo o percorreremo sono sentieri interrotti, è vero che il mistero di Dio non lo conosceremo mai,

²¹⁹ cfr. TUROLDO, Il dramma cit.

però è anche vero che nell'ombra del bosco può apparire improvvisamente la luce della radura, che non è tutta la luce del sole, ma è pur luce che ci invita a procedere anche se sempre con tanta incertezza.

- 2) Nell'incontro con il Dio sconosciuto si sperimenta anche la necessità (per poterci lasciar accostare in qualche modo) e l'inevitabilità (per poter rimanere in qualche modo nella relazione) del silenzio, proprio perché noi siamo incontrati dall'origine della parola, siamo in relazione con chi nessuna parola può in qualche modo definire e racchiudere. Il silenzio è, allora, insieme il riconoscimento del mistero e della nostra povertà di fronte ad esso. È riconoscimento e riconoscenza per l'approssimarsi continuo di questo mistero a noi. Un approssimarsi dalle tante forme e modalità anche finite: di qui, la necessità del silenzio verso tutto, rispettosi della misteriosità del tutto.
- a) "Di ciò di cui non si può parlare si deve tacere" (Wittgenstein). Il Logos che incarna il pensiero deve anche ascoltare, deve anche essere silenzio; tace nel fatto stesso che esprime. Dire è anche tacere. È il discorso stesso che tace e il silenzio esprime l'inesauribilità del pensare. È la verità che nella sua ineffabilità si dà nel silenzio. Però l'inesprimibile vuole essere significato. Quello che nel silenzio si esprime come inesprimibile non è oscuro; è troppo chiaro per essere significato; è la chiarezza di cui non si può discorrere. E la chiarezza è il senso della vita, ed è il Mistico. L'Inesprimibile si mostra da sé, si dà e si dà nel silenzio. Si dà come indubitabile e per questo non è formulabile nessuna domanda e dove non c'è domanda non esiste risposta. Il silenzio mi dà l'inesprimibile della presenza. Il silenzio inizia e conclude. È necessario tacere per far spazio alla chiarezza, al senso della vita. Il Mistico si pone, allora, come ascolto. L'Inesprimibile non è dicibile ma forse è ascoltabile. E, allora, ogni espressione si fonda sull'ascolto e rinvia all'ascolto; l'espressione si scopre ascoltante, la potenza dell'espressione è una potentia oboedientialis²²⁰. La parola proviene dall'ascolto dell'Inesprimibile. Silenzio e parola sono entrambi ascoltanti.
- b) Nel silenzio, allora, noi ricomprendiamo anche l'importanza e, insieme, la povertà della ragione che si struttura, in quanto logos, sulla parola: il silenzio è lo scacco della ragione, nel silenzio la ragione si ritrova di fronte al proprio paradosso, all'essere originata dalla non parola troppo eloquente per essere racchiusa in una parola per quanto ricca. La parola, la ragione, comprende come alla sua origine sia non la logicità, la misura, ma l'illogicità e la dismisura del mistero che si offre non con motivazioni, ma assolutamente gratuito, immotivato, irrazionale.
- c) Il silenzio non è assenza di parole, di chiacchiera, di rumore. Il silenzio è atto di volontà, è scelta. Solo che è una scelta angosciosa.
- i) Angosciosa perché, apparentemente, ci mette di fronte al vuoto. Solo che non di vuoto di tratta perché, nel silenzio, facciamo esperienza non dell'assenza ma della presenza.
- ii) Angosciosa, allora, perché ci troviamo di fronte alla pienezza, alla trascendenza indicibile, all'origine del tutto²²¹. Forse, più che scelto, il silenzio ci sceglie proprio perché nel nostro silenzio possiamo attingere al silenzio originario. Il silenzio ci permette di attingere al 'prima' della creazione, a quel prima che è gravido della totalità. Il silenzio ci mette di fronte al mistero della vita germinante, è un silenzio gravido di vita.
- iii) Nel silenzio abbiamo un certo superamento del tempo. Nel silenzio ogni istante è la totalità, è assenza di futuro e di passato, tocchiamo l'estasi dell'eterno. Per cui arrendersi al silenzio è la vera nostra vittoria, la vittoria sulla nostra precarietà.
- iv) E, allora, l'esperienza del silenzio diventa angoscia proprio perché nel silenzio attingiamo la pienezza; quella pienezza che il nostro limite non sa reggere, una pienezza che in qualche modo ci fa morire (se non altro alla nostra limitatezza, che poi è la nostra identità). Silenzio è un farsi divini, un partecipare all'originario silenzio di Dio, a quel silenzio che 'precedeva' ogni parola, anche la Parola.
- v) È proprio da questo silenzio originario che anche in noi si origina la Parola. La pienezza si offre a noi come liberazione perché pienezza che esce da sé, diventa parola per noi e, quindi, la pienezza accetta il limite della dicibilità che è il nostro limite, per portare qui la sua pienezza.

²²⁰ CACCIARI M., *Della cosa ultima*, Adelphi, 2004, 397 ss.

²²¹ FORTE B., *Il silenzio di Tommaso*, Piemme 1998, 16: il silenzio può ritornare ad essere l'origine della parola, il bacio della parola, e quindi può tornare ad essere significativo, espressione di vita e di ricchezza.

17 il silenzio è il nutrimento della nostalgia

20 - 21: "... così il discorso / .../ premessa di saporosi silenzi.." "...da profondissimi silenzi / procede la parola / .../ verso nuovi silenzi / gravidi di vita./ Ascolta: / germina dal silenzio / la parola feconda, / dimora dei viventi"

42: non è vuoto, carenza: ma nella nostra stessa esperienza umana è ricchezza di possibilità di significati, quindi il silenzio può essere pienezza; può essere una parola indicibile che si nutre della profondità della nostra storia passata e del nostro presente; e il nostro silenzio è traccia del Silenzio creatore di Dio

46 solo la parola del silenzio è rispettosa del mistero dell'alterità di Dio e dell'altro.

- vi) Dio, il silenzio originario, si fa Parola (la dimora dei viventi) e, in qualche modo si finitizza. Per questo l'incarnazione della Parola non è un caso, è fin dall'origine della creazione. In Dio il silenzio originario si fa Parola. Dio è il nulla della parola proprio perché fonte, causa della parola, quindi diverso dalla Parola. Dio è Silenzio della Parola; in Lui Silenzio e Parola si donano reciprocamente, si amano, sono uniti; per questo Silenzio che ama la Parola, i morti parleranno.
- 3) Se Dio è lo Sconosciuto che magari ci cammina a fianco, se Dio è mistero ed è l'origine d'amore di tutto, allora tutto mi ritorna come mistero, come ricchezza indicibile da conservare contro tutte le pretese di manipolazione. L'incontro con Dio mai incontrato non è, allora, una fuga nello spirituale, ma diventa responsabilità verso tutta la realtà, perché tutto è mistero, tutto è trascendente ed autonomo. Se Dio, mistero, è il fondamento di tutto, allora tutto è senza ragione, quindi tutto è sconosciuto, gratuito, imprevedibile. E queste saranno pure le coordinate della nostra esistenza e di quella degli altri e le relazioni che tra queste esistenze vengono a crearsi. In ultima analisi non solo non sono padrone della realtà, ma non sono padrone nemmeno della mia esistenza, non la posso programmare come ritengo opportuno. La vita diventa apertura, però, non al caso, ma alla novità che sempre procede dalla misteriosità di Dio, degli altri e della realtà. E questo non è altro che sperimentare, vivere la vita come è dall'origine: dono gratuito frutto di un amore che comunque sempre ci ha preceduto e continua irreversibilmente a precederci. Ed è questa novità non casuale, questa costante offerta di gratuità e di amore che ci permette di sperare che, nell'assurdità del nulla della morte, nella sua assoluta prevedibilità e scontatezza, possa irrompere la novità che sempre ci ha accompagnato.
- 4) Se Dio è il diverso, e io sono a sua immagine, allora Dio è all'origine della mia diversità. Sono diverso rispetto a me stesso, all'idea che ho di me, alle mie attese. Sono diverso rispetto agli altri.
- Se la diversità è eccedenza, trascendenza, allora la diversità è bene da difendere, è la decisione di non prostituirci di fronte all'omologazione da qualunque parte ci venga richiesta. Quindi è assoluta indisponibilità all'uguale, è la volontà di vivere nella dimensione del qualitativo, e solo in questa, ritenendo questa quella determinante e caratterizzante la mia persona.
 - E non è un discorso solo religioso (cfr. i tre elementi di cui è costituita l'anima secondo Platone: quello fondamentale, che rende possibile la vita è l'elemento della diversità). Io sono impastato di differenza, io sono differenza nella misura in cui vivo. Allora, la mia, è una diversità da amare, da rispettare, da custodire perché le diversità, le qualità sono sempre estremamente fragili, facilmente obliabili, illusoriamente manipolabili.
 - E' una differenza da amare contro l'inganno del numero. La differenza fa paura perché sembra condannare alla solitudine; e dalla solitudine, l'unica salvezza sembra essere quella della massa. Innanzitutto, il problema è quello della fedeltà a se stessi; in secondo luogo, solo la diversità permette la comunione, la condivisione e quindi l'uscita dalla solitudine. Il numero riduce alla compagnia anonima di gente senza parole che non siano l'idiozia della ripetizione. Il numero realizza il proprio appiattimento, appiattimento che normalmente non è gestito da noi ma da altri e per fini non qualitativi ma quantitativi. È il tradimento di se stessi in nome del mutismo stupido, violento e inevitabilmente omicida del numero. Solo la morte provoca perfetta uguaglianza e intercambiabilità, come siamo uguali e intercambiabili tantissime volte soprattutto nei momenti che crediamo essere i nostri momenti più creativi e liberi. Solo il "tu inevitabile" può essere una difesa alla mia dignità.
- 5) E la diversità è presente in me, parla in me con il linguaggio del mistero. È la presenza in me della diversità radicale di Dio. Impastati della diversità di Dio, ne deriva che la nostra verità è sempre oltre noi stessi.
- Siamo davvero chiamati ad essere oltre-uomini, in grado di vivere la vita come una danza, di vivere con la forza dei leoni che però sanno ridere, capaci di vivere come il fanciullo di Eraclito, e tanti altri, che gioca sulla spiaggia del mare. È possibile vivere la vita in tutta la sua insuperabile precarietà e, quindi, drammaticità non restandone però vittime, proprio perché abbiamo recuperato l'innocenza della nostra diversità, del nostro futuro. Possiamo essere oltre-uomini, senza essere superuomini, perché questo oltre lo troviamo in noi, non come prodotto della nostra volontà che diventa violenta, ma come dono sconosciuto e inatteso. L'ulteriorità è dono, è presenza che ci viene offerta, non è volontarismo per leoni che ridono e che, per quanto ridano, sono sempre troppo pochi e vinti dallo spirito di gravità e dagli animali come gli asini, che possono anche venir adorati come dei ma restano sempre e solo asini.
 - Questa diversità nostra, faticosa, amata, che ci è donata e che è, quindi, la nostra vocazione mai realizzata, diventa, se seguita, condizione per l'apprezzamento e la valorizzazione delle diversità degli altri, rifiuto di plagiare gli altri, di volerli tutti simili a sé. Diventa, quindi, atteggiamento ecumenico,

di accoglienza ospitale; senza confondere l'accoglienza con il qualunquismo. Questo è indifferenza per la diversità, l'accoglienza è apprezzamento, valorizzazione della diversità. Il primo dà luogo solo ai lunghi discorsi ripetitivi che si riducono a monologhi, la seconda dà luogo al dialogo che proprio per essere parola che passa tra due persone, le ferisce, provoca dolore ed è fatica, e quindi è sempre breve. In questo modo, nell'accoglienza della diversità ricomprendo anche la fatica della parola, la sua essenzialità, riscopro il gusto del dialogo silenzioso che può diventare dialogo d'amore.

- c) La diversità di Dio in me, mi responsabilizza verso la diversità degli altri; sarò allora educatore alla diversità rispetto agli altri e rispetto a se stessi. E di nuovo è sofferenza, perché diversità è anche distacco, libertà: con gli altri devo correre il rischio della libertà, come Dio la corre con tutti. Rischio della libertà che è rischio del tradimento, della distruzione della relazione, ed è l'esperienza di tutti i giorni. La forza per superare questi tradimenti la troviamo nella diversità stessa, se accettata e credata: la diversità porta in sé la promessa di un futuro di novità rispetto al tradimento del presente. La diversità di Dio in me, in te, è la promessa di un futuro significativo e positivo sempre.

Per il credente l'uomo esiste in relazione a Dio, come Dio esiste in relazione all'uomo e solo in questa relazione è conoscibile. Data questa relazione costitutiva, l'uomo sarà sempre mistero a se stesso; l'uomo, per conoscersi deve necessariamente conoscersi in Dio, che però resta sempre altro. Di qui la misteriosità dell'uomo a se stesso, e di qui anche il "carattere eccentrico dell'essere dell'uomo, che cerca se stesso fuori di sé, ma non in una qualunque estraneità, bensì presso quell'alterità inafferrabile che gli viene incontro come il Dio....dobbiamo comprendere che la vera misura della sua (dell'uomo) finitezza è il mistero che lo avvolge"²²².

Il mistero dell'uomo, allora, è Dio; se questo è vero, il pensiero dell'uomo deve essere sempre un pensiero nomade, un pensiero sempre aperto a nuove prospettive, visto che il mistero di Dio non può assolutamente essere ridotto a qualche definizione. Per questo la fede non può dare certezze, offrire garanzie, può solo dare fiducia e forza per una ricerca inarrestabile, anche se mai casuale, proprio perché è una ricerca che si realizza come risposta a una alterità che costantemente chiama l'uomo, dalla sua alterità non casuale, ad essere quello che deve essere.

E' in questa chiamata, che viene dall'alterità, che si fonda la possibilità della novità e quindi del futuro; solo il nomadismo permette futuro; anche se il nomadismo è sempre a caro prezzo, il prezzo del distacco, della rinuncia, della libertà della povertà. Però, è solo questo nomadismo che mi permette di frequentare questa alterità e quindi di camminare sul limite, sulla soglia della diversità che pone la mia identità.

Limite, soglia, frontiera: il mio sarà un pensiero di frontiera, perché sempre aperto al diverso, un diverso che (come in ogni frontiera) può essere il nemico, però può anche essere un possibile alleato. Un pensiero di frontiera che, perché tale, è sempre caratterizzato dalla tensione, perché costante è il pericolo di voler eliminare questo confine e quindi di sopprimere una delle due identità poste dalla frontiera. Una tensione che, però, vale la pena di affrontare perché è una tensione fertile in quanto incontro di due identità interiormente compiute.

L'alternativa resta solo l'ossessione della ripetizione dell'identità, per quanto possa tentare di mascherarsi da novità; e tutto questo è sintomo dell'incapacità di sostenere la differenza, quindi il limite, quindi la nostra stessa realtà profonda, la nostra identità; in questo senso, allora, la perdita di rapporto con Dio diventa perdita di un rapporto, che non sia pura insistenza sull'essere, con se stessi: ed è tutta la vicenda della modernità.

Potrebbe aiutarci la mistica?

- 1) L'esperienza di partenza per ogni conoscenza, come per ogni affermazione della propria identità, è quella della povertà, una povertà non accidentale, non necessariamente frutto di colpevolezza, ma una povertà strutturale, esistenziale. In cosa consiste?
 - a) Potrebbe consistere nella esperienza dell'esilio come fatto non solo storico, ma esistenziale (la vita è e deve essere esilio),
 - b) può essere l'esperienza della creaturalità portata alle estreme conseguenze.
 - i) Essere creatura significa essere nella precarietà della vita, nella impossibilità della autodeterminazione, della garanzia della propria vita che pure vorremmo. È accidentalità di una vita che, tuttavia, sentiamo come bene.

²²² RUGGENINI, Il Dio assente cit. 92

- ii) Quindi esperienza della accidentalità dello stesso bene, esperienza, allora, della irrazionalità e della insostenibilità della vita stessa.
 - iii) Essere creatura significa essere nulla fuori di Dio, significa essere nel regno della distinzione, della soggettività contrapposta alla oggettività, nel regno, quindi, della illusione derivando tutto dall'Uno-Tutto.
 - c) Può essere l'esperienza del sapere di non sapere, quindi di nuovo esperienza della inconoscibilità di noi stessi oltre che della realtà, inconoscibilità che diventa incomunicabilità pur nella volontà e nella necessità dell'apertura, quindi impraticabilità della vita stessa.
 - d) Come uscire da questa situazione? tutte queste tre esperienze, tutto sommato, si riducono alla creaturalità, oppure alla finitezza della vita stessa (in termini solo razionali, senza ricorrere alla fede); di conseguenza, se vogliamo sperare in una via di uscita dobbiamo cercare una via d'uscita dalla finitezza o dalla creaturalità.
- 2) Quindi non è possibile una via d'uscita che si realizzi attraverso il metodo socratico. Questo metodo, pur se ammirevole come consacrazione alla ricerca della verità (una verità che resta, con il metodo del dialogo, comunque fondamentalmente pluralista e quindi segnata dal limite e dalla non esaustività della risposta) non può essere una via d'uscita perché, pur nella sua tragicità, finisce per riconfermare (e qui sta il suo punto di forza che è pure la sua debolezza) la nostra stessa finitezza e quindi l'impraticabilità della vita a meno che non venga a soccorrere un aiuto divino, come invece sarà in Platone.
- In questa ricerca, basata sulla nostra indagine a partire da criteri di valutazione nostri, l'anima "restava mendicante e ingombra di se stessa" e quindi di tutta la sua povertà. "Per questo mendicava, perché voleva fare questo"²²³. Finché vogliamo cercare secondo i nostri criteri, ponendo al centro la nostra stessa povertà, non ci libereremo mai da essa e non faremo altro che condannarci a una riproposizione della nostra stessa fragilità.
- 3) Non è possibile neppure una soluzione che si rifugi immediatamente nella fede, perché non sa rendere conto della creaturalità e della sua tragicità e perché questa immediatezza non è praticabile per chi non scelga immediatamente la fede come via di soluzione, cadendo così nel fideismo che in quanto irrazionalismo è la dimenticanza del problema.
- 4) Non resta, allora, che prendere estremamente sul serio la negatività implicita nella nostra povertà, il suo essere inevitabilmente negazione e, quindi, tirare alle estreme conseguenze la negazione stessa, assolutezzare la negazione. E' solo nella negazione che arriviamo al nulla assoluto. Questo nulla è il nulla della nostra vita, e proprio per questo dà origine ed è fondamento alla nostra stessa vita. Quindi a un nulla che è nulla della nostra povertà e potrebbe, nella sua impensabilità e indicibilità, essere un Uno-Tutto²²⁴. Si deve passare, allora, per la radicale affermazione della propria povertà (questa si rasentante il nulla come sola negazione) per un radicale svuotamento da se stessi e dalla propria creaturalità in modo da arrivare alla condizione in cui "l'anima ha dimora nel puro niente, senza pensiero"²²⁵. Si tratta di creare il vuoto assoluto in sé, creare il vuoto anche di ogni 'ragione'. Quindi bisogna non avere da dare, e non voler e poter dare, ragione di niente neanche di se stessi. Si tratta di svuotarsi totalmente di se stessi, dei propri pensieri, anche del desiderio di Dio, del pensiero di Dio. Si tratta di non affermarsi, di non imporsi con niente, neanche con l'intelletto e la ragione. Solo in questo abisso di nulla si può accogliere il vero nulla che è alla base del tutto. Arriviamo così a "un abisso infinitamente al di sotto di men che niente. Al contempo, la coscienza del mio niente mi ha dato il tutto; e il niente di questo tutto m'ha tolto orazione e preghiera, e io non prego nulla"²²⁶.
- 5) La conoscenza, a questo punto, è spoliata per accogliere un più d'essere, o un nulla d'essere, del nostro essere, sapendo che in questo nulla sta il tutto unico. Per questo, allora, lo svuotamento è determinato solo dall'amore e la conoscenza diventa amore, si fonda sull'amore, "Amore che è maestro di conoscenza"²²⁷ (è filos-sofia, è Eros platonico).
- a) È solo l'amore che fa perdere l'identità soggettiva che si caratterizza per il suo limite e quindi per la negazione intrinseca che costantemente tende a falsificarla.

²²³ PORETE M., *Nobile amore*, Piemme 1996, 29.

²²⁴ Questi discorsi, per certi aspetti anticipano quelli di Heidegger sul problema della differenza ontologica: l'Essere non è ente, quindi è ni-ente.

²²⁵ PORETE M., *Nobile amore* cit. 30

²²⁶ Id. 38

²²⁷ id. 58; cfr. id. 31 ss. e 79ss

- b) Nell'amore abbiamo una coincidenza con il Tutto-uno-nulla che è salvezza della radicale ricchezza del nostro essere, è la salvezza della nostra identità in armonia, in unione con il Tutto. È la conoscenza di noi stessi nel Tutto e ad opera del Tutto; viene quindi superata ogni distinzione soggetto-oggetto, ogni estraneità. Siamo immedesimati nel Tutto che è la nostra verità, e quindi siamo portati oltre ogni nostra conoscenza per ricevere in dono la conoscenza del Tutto che è negazione della nostra conoscenza, in quanto il Tutto è radice e possibilità del tutto, della affermazione e della negazione, del soggetto e dell'oggetto: radice, e, quindi, prima di ogni distinzione e di ogni negazione.
- c) Ed è in questa nuova situazione che noi conosciamo noi stessi e il tutto dimenticandoci di noi stessi e del tutto; la vera conoscenza diventa negazione della conoscenza nostra.
- d) Per questo due sono gli occhi della vera conoscenza: la ragione e l'amore, una ragione che supera se stessa facendosi guidare e animare dall'amore, due occhi che, apparentemente in modo contraddittorio, rendono semplice l'anima, e la fanno oltrepassare ogni possibile distinzione e quindi complessità²²⁸. In forza di questi due occhi, in noi stessi sperimentiamo la contraddizione di una dualità che è semplicità, ed è questo che ci può far intravedere una Uni-Totalità che è assoluta semplicità.
- e) E' la comunione con questa assoluta semplicità che diventa possibilità di riconciliazione e quindi di dimenticanza, rifiuto del ricordo dei torti subiti, liberazione anche dalla passione per una verità che ci è offerta gratuitamente e che, quindi, è da offrire gratuitamente.
- f) Gratuita è la verità (quindi non è un dare ragione che in quanto tale è sempre assolutamente necessario e, per questo, non gratuito) perché non è nostra, non siamo noi. Non è nostra nemmeno la nostra verità sulla verità di Dio. Anche la 'nostra' verità sulla verità di Dio è oblio totale in Dio per cui è relativo il problema della verità essendo Dio precedente, origine della verità.
- g) La comunione, frutto di ragione e amore, diventa libertà da tutto anche dalla verità che non è altro che libertà dalla presunzione della nostra verità.
- 6) Deve essere l'amore la guida alla ragione. Un amore che è libertà assoluta, libertà da tutto, libertà anche da Dio che è sempre e solo il 'nostro' Dio e quindi il non Dio²²⁹. In questo modo raggiungiamo la perfetta comunione con quello che amiamo e crediamo: "Chi è quel che crede, crede davvero... Chi questo crede questo è, e non sa più che farsi né di sé né d'altri e neppure di Dio, non più che se non fosse, pur essendo..."²³⁰.
- a) La conoscenza che è amore diventa allora trasformazione ontologica e raggiungiamo in questo modo un superiore realismo che non è adeguatio di nessun intelletto ma adeguatio del nostro stesso essere.
- b) E da fatto ontologico diventa anche trasformazione etica: liberi da tutto, anche da Dio e dallo stesso amore, si attinge alla affermazione incondizionata dell'Altro (e quindi diventa nostra responsabilità verso l'Altro: siamo responsabili non solo di fronte a Dio, ma di Dio stesso) e alla accettazione di tutto quello che è l'Altro. Questa è la libertà che si conquista essendo "un puro nulla" che, perché nulla, non può voler nulla e quindi da nulla è condizionato. "Fintantoché non voglio nulla, infatti, sono sola in lui senza di me, e libera appieno; quando invece voglio qualcosa - dice - sono con me, ed ho quindi perduto la libertà. Ma se non voglio niente... non mi occorre niente; esser libera è il mio stato. E non voglio niente da nessuno"²³¹. "Da allora cominciai a uscire dall'infanzia, e il mio spirito a diventare antico: da quando fu morta la mia volontà, finite le mie opere, finito il mio amore, che mi rendeva ardità"²³².
- i) Si esce dall'infanzia egocentrica, dall'affermazione pretestuosa di sé magari in nome dell'amore;
- ii) si esce dal tempo e si diventa 'antichi': è la vittoria del tempo che, del resto, si afferma solo sulla distinzione. Si attinge una nuova temporalità, lo spirito diventa antico: e non si può non ricordare l'"antico dei giorni", si arriva a toccare l'eternità.
- c) Questo 'salto' ontologico, gnoseologico e cronologico si fonda sulla vanificazione della nostra pretesa di voler noi de-terminare l'altro (anche l'Altro: unica è la logica della distinzione che una volta in atto non può non applicarsi anche a Dio), di de-finirlo. Non è nostra possibilità terminare o finire niente, neanche noi stessi (e questo dovrebbe derivare dalla coscienza del nostro essere finiti prima di ogni nostra coscienza). Si tratta di lasciarsi de-finire dall'Altro, lasciare emergere l'Altro per quello che è: solo allora è possibile superare la nostra finitezza nell'alterità dell'altro. È possibile garantire e difendere l'alterità e ritrovare se stessi nell'alterità. "E' l'amore di quest'Anima ad essere tanto unito al più

²²⁸ Id. 103

²²⁹ Id. 48

²³⁰ Id. 51

²³¹ Id. 38

²³² Id. 43 ss.

di tale Amore più che divino, da ornarla degli ornamenti della pace suprema in cui vive, permane, è, fu e sarà senza essere. Proprio come il ferro è vestito del fuoco, e vi ha perduto il proprio semblante, perché è il fuoco, il più forte, ad aver trasformato il ferro"²³³. "Allora l'anima rinuncia a possedere il *fondo*, cioè il fondamento, il valore, il *luogo* su cui edificare il proprio io, il proprio sapere e il proprio potere, e perciò *abbandona anche l'amore*"²³⁴. Solo in questo rinunciar a se stessi, nell'andare oltre l'essere e il soggetto che sull'essere si fonda, è possibile un incontro con l'Assoluto che non sia una sua relativizzazione. Ed è in questo incontro che io mi scorgo come momento dell'Assoluto, io mi amo nell'amore dell'Assoluto, nell'amore che è l'Assoluto: nella perdita totale di me io ricomprendo la mia identità come radicata nell'Uno-Tutto e non come distinta da esso, quindi scopro la mia vera identità. "Questo vedere il relativo, lo storico, l'umano, nell'Assoluto è proprio la penetrazione nell'Assoluto stesso: quel reciproco passaggio per cui l'umano diventa divino, e il divino umano"²³⁵: l'anima è in se stessa, si appartiene, "quando non è in nessuna parte di sé, né in Dio né in sé né nel prossimo, ma è in quell'annientamento operato dal Lampo gentile in lei, così gentile e inavvertito che in esso l'Anima si oblia per l'annientamento della conoscenza che quell'annientamento produce"²³⁶. È il capovolgimento del non sapere socratico: questo è punto di partenza, qui il non sapere è punto d'arrivo ed è la massima possibilità di conoscenza.

- 7) Solo in questo modo la conoscenza si garantisce dal pericolo di essere un modo di dominio, di adeguazione della realtà al limite del soggetto conoscente, si garantisce nel rispetto dell'alterità. conoscenza non è adeguare niente a nessuno, ma farsi travolgere da una luce che ci viene donata immotivatamente e che ha la forza di portare al totale oblio di se stessi e, quindi, libera da qualunque pretesa di determinazione; "l'Anima, cui il Lontanovicino fa dono di sé, ha conoscenza tanto grande di Dio e di sé e di tutte le cose, da vedere proprio in Dio, per conoscenza divina, che a luce di tale conoscenza le toglie la conoscenza di sé e di Dio e di tutte le cose"²³⁷.
- Nello svuotamento totale di sé avviene la possibilità dell'incontro dell'altro sul suo terreno senza nessuna pretesa di determinarlo a partire dal nostro termine. Proprio per questo lo svuotamento diventa possibilità di una nostra radicale trasformazione (come il ferro con il fuoco); e in questa trasformazione abbiamo la possibilità di una conoscenza non più distinguente dell'altro e di noi stessi.
 - Sarà una conoscenza nella integrazione e non nella separazione: qui è il superamento del tempo nel superamento dell'alterità, e il superamento anche della spazialità: il nostro spazio è quello dell'altro, la terra diventa cielo e viceversa. A questo si arriva improvvisamente; è l'εξαίφνης di Platone (è un 'lampo'²³⁸), conoscenza totale e totalmente coinvolgente che non significa mistica, irrazionalismo proprio perché sa l'infanzia della ragione, vive questa infanzia, non la nega, ma nell'amore è in grado di maturarla.
 - Prima di arrivare a questo momento, che è totalmente improvviso e assolutamente gratuito (significato, il gratuito, appunto, dal suo essere improvviso), è necessario passare per le due fasi dei 'periti' (che si sforzano di ben volere) e degli 'smarriti' (sanno la povertà del loro stato, però non conoscono quello superiore²³⁹), che non sono due fasi teoretiche solo, ma esistenziali. Nella concretezza della vita e delle sue scelte etiche deve apparire l'insostenibilità della affermazione dell'io, della sua volontà anche di bene, anche di amore, perché affermazione della finitezza e quindi della potenziale falsità nella sua assolutizzazione. Dopo questo percorso può avvenire che davvero si sia vuoti di tutto, si sia nulla (nulla anche di sentimenti di azione e di dominio, nemmeno dominio su se stessi) e quindi si attinga al Nulla avendo tolta ogni dualità: "In quest'Anima c'è quindi il raggio di conoscenza divina che la toglie da lei senza di lei"²⁴⁰. In questa liberazione operata dall'Assoluto l'anima si libera dal suo fondamento relativo, l'essere, si pone oltre quell'essere che non è altro che il luogo della propria affermazione (essere che è "sostegno di ogni dogmatismo e di ogni affermatività dell'io"²⁴¹); l'Assoluto ("essere senza essere, che è l'Essere"²⁴²) la rapisce oltre l'essere perché l'Assoluto è la radice dell'essere. Siamo liberi dall'ontoteologia.

²³³ Id. 47

²³⁴ VANNINI M., *Mistica e filosofia*, Piemme 1996, 29-30

²³⁵ Id. 31

²³⁶ PORETE cit. 42

²³⁷ Id. 34; cfr. 38

²³⁸ Id. 42

²³⁹ Id. 39 ss.

²⁴⁰ Id. 53

²⁴¹ VANNINI cit. 29

²⁴² cfr. *ibid.*

- d) E qui abbiamo la vera affermazione dell'identità dell'anima che non si basa sulla affermazione della propria distinzione ma sulla comunione amorosa, dove l'amore ha perso se stesso come pretesa di autogiustificazione; è l'appropriazione da parte dell'Assoluto che permette all'anima di amare a prescindere dalla volontà d'amare, perché questa sarebbe una sua nuova affermazione e distinzione. Qui abbiamo l'apparente contraddizione della identità che si salva nella comunione amorosa; solo perdendosi nell'Assoluto l'anima può salvare se stessa nella sua radicalità, oltre le apparenze, veramente nichilistiche, della distinzione.

L'evento di Dio

- 1) "L'oscurità è il luogo in cui dimora Dio"²⁴³. Per questo è inconoscibile Dio.
- a) Di Dio non possiamo conoscere l'essenza (e su questo tutta la filosofia è d'accordo); ma è un problema se possiamo conoscere l'esistenza. Cosa significa conoscere l'esistenza di Dio se quella di Dio è una esistenza radicalmente diversa dalla nostra, se, rispetto a noi, potremmo dire che è non esistenza? E in questo senso sarebbe nella verità anche l'ateismo. Per arrivare a Dio con il pensiero dovremmo liberarci delle nostre categorie; non è solo questione di purificarle. Il pensiero, come abbiamo visto, dovrebbe trascendere se stesso. Ma il pensiero, che è attività del trascendere, non può trascendere se stesso.
 - b) Per questo, allora, forse non resta che metterci al limite estremo (che potrebbe anche essere l'origine) del pensiero: il silenzio. Ed è nel silenzio che Dio si fa incontro ad Elia (1 Re 19).
- 2) Perché se è vero che Dio resta inconoscibile, è anche vero che Dio, nella Bibbia, si fa incontro. Dio è evento.
- a) Come ogni evento 'accade' nel tempo; ci viene incontro nel tempo che è segno ultimo della nostra precarietà. Venendo nel tempo
 - i) Per un verso risponde al nostro problema del tempo che è il problema della transitorietà, della radicale precarietà; è il senso e la salvezza del tempo.
 - ii) Per un altro verso, però, di nuovo, mostra tutta la sua inafferrabilità proprio perché il tempo è inafferrabile. Come aveva notato Agostino, il tempo non è, ma passa sempre. E Dio viene nel tempo come colui che sempre passa, mai è afferrabile. Dio è già da sempre passato (Mosé Dio lo può vedere solo di spalle, quando è già passato), ed è sempre futuro.
 - iii) Se Dio viene nel tempo, è solo un corretto rapporto con il tempo che ci permette di accogliere il suo evento.
 - (1) Il tempo non è possesso nostro per quanto crediamo di possederlo.
 - (2) Il tempo non si sfrutta, ma si accoglie.
 - (3) Il tempo non si programma, proprio perché sono infinite le situazioni che fanno saltare i nostri programmi.
 - (4) Il tempo non è manipolabile (scorre a prescindere da noi e dalla nostra volontà di fermarlo o di accelerarlo).
 - (5) Il tempo non è prevedibile (e qui sta tutta la sua incertezza, ma anche tutta la sua bellezza).
 - iv) Una vita che vive consapevolmente il tempo (secondo Agostino) si caratterizza per le dimensioni, strettamente spirituali, di attenzione, memoria e attesa:
 - (1) Attenzione a tutto, anche a ciò che apparentemente sembra insignificante (il Dio del silenzio, non del terremoto...; il Dio dei passeri, dei gigli del campo...)
 - (2) Memoria di tutto il nostro passato, sia del passato entusiasmante, sia del passato che è segno della nostra povertà, dei nostri fallimenti. Memoria che diventa, quindi, forza di riconciliazione e di valorizzazione di tutto il passato.
 - (3) Attesa del futuro come possibilità di novità, possibilità di integrazione alla nostra povertà.
 - v) Per vivere in queste tre dimensioni bisogna cercare di non farsi assorbire da niente, nemmeno da noi stessi, dalle nostre preoccupazioni, dai nostri interessi. Bisognerebbe cercare la libertà da tutto ciò che è contingente, e, al limite, libertà anche da noi stessi (visto che anche noi siamo contingenti). In questa libertà è possibile l'incontro con la novità del tempo, e la possibile novità impensata di Dio che viene nel tempo.

²⁴³ HESCHEL A.J., Dio alla ricerca cit. 215

- vi) Se riusciamo a vivere queste dimensioni del tempo riusciremo, in qualche modo, a riunire ciò che immediatamente sembrerebbe disperso. E avremo la storia. Nell'ottica del possibile incontro con Dio
 - (1) la storia dovrebbe essere vista come reale storia di salvezza,
 - (2) come storia che, in quanto possibilità di incontro, si realizza nella costante apertura al dialogo,
 - (3) come storia caratterizzata dall'apertura costante alla novità; la storia come creatività, come temporalità nuova (l'alternativa sarebbe ridurre la novità della storia a semplice conquista di nuovo spazio).
- b) Tra i vari eventi che possono essere spazio di Dio, c'è l'evento della parola, della rivelazione. Un Dio che ci viene incontro nella parola che è sua ma anche nostra. Un Dio che affronta la kenosis per incontrarci.
 - i) Ora, se teniamo ferme la trascendenza di Dio, la sua misteriosità da una parte e la povertà della nostra parola dall'altra ne deriva che
 - (1) Le possibilità di rivelazione da parte di Dio sono infinite
 - (2) Se sono infinite son tutte relative e interlocutorie
 - (3) Sono tutte avvolte di ombra
 - (4) È vero che crediamo in Cristo, Parola di Dio incarnata, rivelazione ultima e definitiva del Padre. Solo che probabilmente anche per Cristo vale quanto appena detto.
 - ii) Se Dio ci viene incontro nella parola, allora, per pensare a Dio, dovremmo lasciare che sia la parola a dettare i nostri pensieri.
 - (1) Allora, da parte nostra è richiesto un atteggiamento di ascolto e la decisione della risposta.
 - (2) Una risposta che può essere solo personale e che diventa testimonianza su noi più che su Dio.
 - (3) Una risposta mai compiuta ma sempre in fieri. Quindi una risposta sempre povera, balbettante.
 - (4) Per questa sua povertà sarà una risposta non solo in ascolto di Dio al quale risponde, ma anche ascolto delle risposte degli altri
- c) Dio si fa evento che è anche parola. Si fa evento tra gli eventi e parola tra le parole.
 - i) Questo, per un verso salva dall'anonimato tutti gli altri eventi, e salva dalla chiacchiera la nostra parola.
 - ii) Il problema è che se viviamo gli eventi come normalità e la parola come chiacchiera, rischiamo di ridurre anche l'evento di Dio a questa dimensione.
 - iii) In questo senso l'evento di Dio non ha nessuna costrittività, assume tutta l'ambiguità della nostra vita, quindi l'evento di Dio è sempre nella condizione di poter perdere ogni apertura al trascendente. Ma proprio in questo si mostra assolutamente gratuito e si pone come appello alla nostra libertà.

CONCLUSIONE

Illusorio e velleitario sarebbe voler concludere un discorso su Dio. Un discorso che si pretenda conclusivo sarebbe la dimostrazione solo della propria absurdità e della propria falsità.

Ogni conclusione dovrebbe essere solo l'inizio di un nuovo percorso, di una nuova fatica, di una nuova avventura. E in questo tutti dovrebbero essere coinvolti: credenti e non credenti.

Sapere e non sapere²⁴⁴

L'atteggiamento che caratterizza l'uomo spirituale, l'uomo che non si adatta alla immediatezza della vita, ma ne cerca la comprensione e il senso, è: l'apertura all'essere e, nello stesso tempo, in misura uguale, apertura a se stesso per ciò che egli è o non è. Queste due aperture, all'Essere e a se stesso, costituiscono i tratti fondamentali dello spirito umano e si manifestano come capacità di trascendenza e di riflessione.

Nell'elevarsi verso la totalità dell'essere, l'essere umano sperimenta la propria realtà come "vivente" e come "soggetto".

Il problema è quale sia l'orizzonte ultimo di questa apertura. Per un credente è Dio, Dio che è creatore, Dio che dovrebbe coincidere con l'Essere ed essere all'origine di ogni ente.

Solo che, spesso, noi cadiamo nell'errore, per educazione o anche per pigrizia mentale, di ridurre Dio a uno dei tanti enti; quindi ci troviamo di fronte a un Dio determinato nei modi; il Dio di ogni religione positiva, il Dio di ogni invocazione e riferimento sentimentale, con tutte le caratteristiche che l'uomo di volta in volta gli attribuisce, il Dio delle morali, il Dio delle psicologie.

Molto spesso questo Dio è risultato del bisogno dell'uomo di sicurezza, di giustificazione, di senso.

Troppo spesso le categorie religiose, come premio, merito e soprattutto salvezza, sono frutto della nostra insicurezza, della nostra precarietà e della egoistica affermazione della volontà di permanenza e conservazione assoluta dell'io. Perciò sono, più che esigenze di verità, esigenze della nostra desiderata incondizionatezza, quindi, per eccellenza, negazione di verità, vista tutta la nostra fragilità. La nostra non è la logica della verità ma la logica del bisogno psicologico, ed è una logica dell'utile, che costituisce il solo vero criterio ordinatore delle emozioni e dei contenuti. In questa logica servile, ripete spesso Eckhart, Dio è uno strumento, solo uno strumento a servizio di qualche bisogno, desiderio, passione dell'uomo. Una tale concezione di Dio è blasfema.

Senza misconoscere la serietà di tutte queste motivazioni, il rischio è che Dio sia una proiezione nostra o, almeno, che sia un Dio a nostra misura. Ma se è a nostra misura non potrà assolutamente essere quell'orizzonte ultimo, condizione di possibilità di ogni altro orizzonte, verso cui potrebbe aprirci il nostro essere.

Occorre pertanto liberarsi del divino come contenuto determinato, corrispondente allo psicologico, frutto dei bisogni personali, il dio del sentimento, prodotto dalla debolezza, dalla paura, dalla attesa, dalla speranza, dal desiderio di dominio, anche, perchè appaia il Dio vero.

In questo senso, Eckhart dice la paradossale frase: "Prego Dio che mi liberi da Dio".

- 1) Dobbiamo liberarci dal dio determinato, dal dio dei nostri bisogni altrimenti non facciamo che incontrare sempre e solo noi stessi
- 2) Ma, "prego Dio", dice Eckhart: la liberazione non può essere opera nostra. Non può esserlo perché in qualche modo ci facciamo condizionare sempre dalla nostra ragione che è processo, che è condizionata dalla exteriorità e dalla molteplicità e non è, quindi, in grado di cogliere l'incondizionato. È solo in una dimensione diversa che possiamo incontrare Dio. È una dimensione non razionale, ma non per questo immotivata, ingiustificata. È la dimensione dello spirito e della fede.
- 3) Fede, non credenza, fede come fides, fiducia; e la fiducia non è riducibile a razionalità proprio perchè è prima di tutto scommessa su una relazione che riteniamo significativa al di là delle apparenze immediate; fiducia come apertura alla gratuità della relazione e, se relazione gratuita, non motivata, o non del tutto motivata. Fede che è fiducia nell'alterità irriducibile dell'altro visto non più come potenziale nemico ma come possibile dono che viene dal mistero. Fiducia nel bene, nella verità, nell'Assoluto, e dunque incessante capacità di rimuovere tutto ciò che è altro da esso.

Fede come orientamento dello spirito ad un Bene riconosciuto platonicamente (e cristianamente) sempre al di là dell'essere creaturale e delle sue pretese egoistiche ed appropriative, sempre contemporaneamente intimo ed Altro, inoggettivabile pur, anzi proprio, nella sua partecipazione inesauribile alle fibre

²⁴⁴ Riprendiamo dal nostro lavoro su Taulero, Dalla chiacchiera cit. 101 - 102

della creazione. Una creazione che è chiamata al ritorno alla propria origine e, quindi, all'uscita da ogni ripiegamento, lacerazione e disunione.

In tal senso la fede è oscura, se noi prendiamo per assolute le categorie della ragione, oscura in relazione alle idee chiare e distinte; è non sapere e "dotta ignoranza" che nulla più conosce di distinto e nella opposizione reciproca, ma tutto intuisce in una luce unificante che è buio e tenebra per l'esercizio separato e separante delle potenze dell'anima egoica.

Così, il Dio che incontriamo, qualora riusciamo a liberarci dalla presunzione della nostra ragione appropriativa, è il Dio senza forme e senza modi, senza determinazione alcuna: non determinabile come sono determinabili tutti gli altri enti, quindi oltre tutti gli enti, non – ente, niente, nulla.

Con la fede ci poniamo in una dimensione radicalmente diversa dalla semplice ragione e, quindi, dell'anima. Siamo nella dimensione del Pneuma, dello Spirito; e spirito indica, in Paolo, in Plotino, in Agostino, nei mistici, una realtà diversa, superiore a quella della psyche. Indica il terreno della verità e della carità opposto a quello dell'utilitarismo; il terreno della libertà, opposto a quello del condizionamento.

Da sempre, fin dall'inizio della filosofia, l'obiettivo della ragione è sempre stato quello di trovare l'unità della molteplicità. È stato quello di arrivare a quella unità incondizionata che potesse dare senso a tutto, quindi anche a quegli elementi contraddittori che caratterizzano la nostra esistenza. Il problema è che la ragione non riesce a tenere uniti i contraddittori. Per questo motivo invece che essere ricerca di unità, la ragione si è tramutata in dominio; in ricerca di identità, di non contraddittorietà da imporre alla realtà. E questa volontà di dominio è del tutto funzionale all'esistenza dell'uomo. Però non è funzionale al riconoscimento e all'accoglienza della verità. Per questo la ragione, tramutata dalla volontà di possesso e di dominio, finisce per tradire se stessa e venir meno alla sua funzione e al suo rapporto con la verità.

La razionalità decaduta dal suo originario statuto di ragione (intesa come tentativo di unificare i distinti e di percorrere i nessi che compongono le differenze in comunione, oltre lo sguardo separato e separante della sensazione e, quindi, della passione, i pensieri passione), è fondamentalmente capace solo di opporre o di confondere divinità ed umanità, carne e spirito, intelletto e fede. È appunto incapace di quella coincidentia oppositorum che, incomprendibile alla ragione, potrebbe essere la verità della nostra esistenza e la radice stessa della nostra esistenza. Quella coincidentia oppositorum che potrebbe essere Dio stesso che inevitabilmente si pone oltre tutte le nostre possibili determinazioni e, proprio per questo, potrebbe essere la nostra unità e la nostra radice.

Finché la ragione si conferma nel principio di non contraddizione e del terzo escluso, che pure sono necessari per il nostro pensiero, per la nostra vita concreta, si impedisce non solo di cogliere questa coincidenza in Dio, ma anche quelle esperienze che potrebbero, nella concretezza della nostra vita, essere estremamente significative anche perché indicative di qualcosa di non riducibile alla nostra semplice dimensione. Scrive sant'Agostino ne *Le Confessioni* (libro XI, c. IX): -"Rabbrividisco e m'infiammo, rabbrividisco perché gli sono dissimile; m'infiammo perché gli sono simile!".

Nel nostro caso, nel caso di Taulero, che riprende del resto Eckhart, troviamo la dottrina del "fondo dell'anima", ovvero di quella parte dell'anima, la più profonda e la più alta, descritta con molte immagini e metafore, che non è soggetta al determinismo spazio-temporale, che permane identica a se stessa in ogni condizione e situazione, e che è il "luogo" dell'incontro tra l'uomo e Dio. È in questo fondo che noi ritroviamo noi stessi, in questo fondo è possibile la venuta di Dio, dell'eterno; questo fondo è la dimora di Dio. Quindi è in questo fondo che noi ritroviamo l'unità e il senso complessivo. Fondo raggiungibile non con la ragione, ma abbandonando la ragione, il suo legame con l'esteriorità e la temporalità. Eppure in questo fondo noi troviamo, anche se non opera nostra ma dono, la luce, la luce del Verbo, e possiamo diventare luce anche per gli altri. Arriviamo alla nostra comprensione e alla comprensione della realtà, anche se è una comprensione che non è dicibile, non è esauribile dalla successione, per quanto articolata, delle parole e dei pensieri.

È vero che la ragione non riesce e non può arrivare a questo fondo. È vero che questa luce appare nell'istante, e la ragione non può determinare questo istante. Però, questo non significa che la ragione sia assolutamente inutile, o peggio sia solo un ostacolo. La ragione ci serve per poter comprendere la nostra fragilità, per comprendere la precarietà del tutto; quindi la ragione è la condizione per mettere in atto quella ricerca a cui lo spirito risponderà accogliendo la luce del Verbo che viene donata.

Del resto la dimensione dello spirito non può essere alternativa alla ragione perché lo spirito accoglie il Verbo, accoglie il Logos; quindi è accoglienza di quella parola, di quel pensiero, di quella verità che sta alla nostra origine; è accoglienza di quella parola eterna detta per noi, e che siamo noi, dal Padre. Se la luce è pensiero, parola, verità, non può che essere verità anche della ragione; pensiero non potrà che essere pensiero anche della ragione. Allora, più che di rifiuto, di condanna della ragione, si tratta di ricomprendere la ragione nella sua condizionatezza e, quindi, di liberarla dalla sua pretesa di absolutezza e dominio. In queste condizioni ragione e spirito si pongono in una relazione di continuità e non di alternativa, in una relazione di completamento e sostegno reciproco. Che poi non sarebbe altro (anche se espresso con modalità diverse) che quello che già Platone aveva intuito sia per il rapporto pensiero – eros, sia per il rapporto pensiero – mito.

Potremmo così riconoscere una mutua relazione tra fede come ignoranza che sa, che coglie intuitivamente l'Uno oltre le conoscenze empiriche separate ed oggettivanti, e la ragione come saggezza che ignora, che davvero ni-ente sa, non coglie più gli enti se non all'interno di quella luce in cui essi dismettono la giustapposizione reciproca per cogliersi consegnati gli uni agli altri e tutti nell'Unità.

BIBLIOGRAFIA

- AA. VV., *L'Uno e i molti*, Vita e pensiero 1990
- ADORNO T. L. W., *Dialettica negativa*, Einaudi, 1970
- ARENDT H., *La banalità del male*, Feltrinelli 1993
- BEIERWALTES W., *Pensare l'Uno*, Vita e pensiero 1992
- BENCIVENGA E., *Dio in gioco. Logica e sovversione in Anselmo d'Aosta*, Bollati Boringhieri 2006
- BONHOEFFER D., *Resistenza e resa*, Paoline, 1988
- BUBER M., *La fede dei profeti*, Marietti, 1985.
- CACCIARI M., *Della cosa ultima*, Adelphi, 2004
- CACCIARI M., *Geo-filosofia dell'Europa*, Adelphi 1994
- CANETTI E., *La rapidità dello spirito*, Adelphi 1996
- CAPRONI G., *Poesie 1932-1986*, Garzanti 1989
- CARACCILO A., *Religione ed eticità*, Melangolo 1999
- CHIABERGE R., *La variabile Dio*, Longanesi 2008
- CIANCIO C., *Del male e di Dio*, Morcelliana 2006
- CIORAN E. M., *Quaderni 1957 – 1972*, Adelphi 2001.
- CODA P. – DONÀ M., *Dio – Trinità tra filosofi e teologi*, Bompiani 2007
- CUSANO N., *Il Dio nascosto*, Laterza, 1995.
- CUSANO N., *La Dotta Ignoranza*, Adelphi, 1980
- CUSANO N., *Le Congetture*, Rizzoli, 1989.
- DALMASSO G., *Chi dice io*, Jaca Book 2005
- DE BENEDETTI P., *Quale Dio?*, Morcelliana 1996.
- DE CERTEAU M., *La pratica del credere*, Medusa 2007
- DI NINO M. C., *Verità, interpretazione, inesauribilità e approfondimento. La domanda originaria in Luigi Pareyson*, in <http://mondodomani.org/dialegesthai/cdn01.htm#par1#par1>
- DI SANTE C., *Lo straniero nella Bibbia. Saggio sull'ospitalità*, Città Aperta, 2002.
- DICKINSON E., *Poesie*, Mondadori 1995
- DOSTOEVSKIJ, *I Fratelli Karamazov*
- ELIOT T.S., *Poesie*, Bompiani, 1985.
- ESCHILO, *Le tragedie*, a cura di A. Tonelli, Marsilio 2000
- EVDOKIMOV P., *Dostoevskij e il problema del male*, Città Nuova Editrice, 1995
- EVDOKIMOV P., *L'amore folle di Dio*, Paoline 1981
- FABRIS A., *Tre domande su Dio*, Laterza 1998
- FACKENHEIM E.L., *La presenza di Dio nella storia*, Queriniana, 1977
- FEUERBACH L., *L'essenza del cristianesimo*, III, in *Grande Antologia Filosofica*, Marzorati, 1971
- FORTE B., *Sui sentieri dell'Uno*, Paoline 1992
- FORTE B., *Confessio theologi ai filosofi*, Cronocopio 1995
- FORTE B., *In ascolto dell'altro*, Morcelliana 1995
- FORTE B., *Trinità per atei*, R. Cortina 1996
- FORTE B., *Dio nel Novecento*, Morcelliana 1998
- FORTE B., *Inquietudini della Trascendenza*, Morcelliana 2005
- FORTE B., VITIELLO V., *Dialoghi sulla fede e la ricerca di Dio*, Città nuova 2005
- FROMM E., *La disobbedienza e altri saggi*, ed. Mondadori, 1992
- GADAMER H. G., *Chi sono io, chi sei tu? Su Paul Celan*, Marietti 1989
- GIUDICI G., *Eresia della sera*, Garzanti 1999
- GÓMEZ DÁVILA N., *In margine a un testo implicito*, Adelphi 2001
- GUARDINI R., *Pascal*, Morcelliana 1980.
- HEIDEGGER M., *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, 1988
- HEIDEGGER M., *La dottrina di Platone sulla verità*, Lettera sull'umanesimo, Sei, 1975.
- HESCHEL A.J., *Dio alla ricerca dell'uomo*, Borla 1969
- HÖLDERLIN, *Le liriche*, Adelphi 1993
- Il libro dei ventiquattro filosofi*, Adelphi 1999
- JONAS H., *Il concetto di Dio dopo Auschwitz*, Il Melangolo, 1989.
- JÜNGEL H., *Dio mistero del mondo*, Queriniana 1982
- JÜNGER E., *Al muro del tempo*, Adelphi 2000
- LEVINAS E., *Dio, la morte e il tempo*, Jaca Book 1996

- LOI F., RONDONI D., *Il pensiero nomade*, Garzanti 2001
- MANCINELLI P., Rosenzweig e la questione dell'essere: pensare l'inizio in una terra altra, *Dialegethai. Rivista telematica di filosofia* [in linea], anno 6 (2004) [inserito il 30 maggio 2004], disponibile su World Wide Web: <<http://mondodomani.org/dialegethai/>>, [88 KB], ISSN 1128-5478.
- MANCINI I., *Frammento su Dio*, Morcelliana 2000
- MARION J. L., *L'impossibile per l'uomo-Dio*, in <http://www.cartesius.net/MARION.doc>
- MAZZARELLA E., *Filosofia e teologia di fronte a Cristo*, Cronocopio 1996
- MAZZILLO G. (a cura), *Parlare di Dio*, san Paolo 2002
- MERINI A., *Vuoto d'amore*, Einaudi 1996
- NATOLI S., *I nuovi pagani. Una nuova etica per forzare le inerzie del tempo*, Il Saggiatore, 1995
- NATOLI S., *Dio e il Divino*, Morcelliana 1999
- NEHER A., *Chiavi per l'ebraismo*, Marietti, 1988.
- NEHER A., *L'esilio della parola*, Marietti 1997
- NIETZSCHE, *L'anticristo*, Adelphi, 1970
- PANIKKAR R., *L'esperienza di Dio*, Queriniana 1998
- PAREYSON L., *Ontologia della libertà*, Einaudi 1995
- PAREYSON L., *Verità e interpretazione*, Mursia, Milano 1971
- PASCAL B., *Pensieri*, Paoline 1987
- PERONE U., *Modernità e memoria*, SEI, 1987
- PORETE M., *Nobile amore*, Piemme 1996
- POUPARD P., *Il cristianesimo e le sfide del secolarismo, della non credenza e dell'indifferenza religiosa*, in <http://www.zenit.org/article-7715?l=italian>
- REGINA U., *La soglia della fede*, Edizioni Studium Roma, 2001
- RICŒUR P., *Finitudine e colpa*, Il Mulino, 1960¹
- ROSENZWEIG F., *Cellula originaria de «La stella della redenzione», ovvero lettera a Rudolf Ehrenberg del 18.XI.1917 in La Scrittura, saggi dal 1914 al 1929*, Città Nuova, 1991.
- ROSENZWEIG F., *La Scrittura. Saggi dal 1914 al 1929*, Città Nuova 1991.
- ROSENZWEIG F., *La Stella della Redenzione*, Marietti, 1985
- RUBENSTEIN R. L., *Alleanza e divinità. L'olocausto e la problematica della fede*, in *Pensare Auschwitz*, traduzione italiana del numero monografico di "Pardès", Livorno, Thalassa de Paz, 1995.
- RUGGENINI, M., *Il Dio assente*, Bruno Mondadori 1997
- SCHELLING F.W.J., *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, Mursia, Milano 1974
- SCHELLING F.W.J., *Sull'essenza della libertà*, Rusconi 1996
- SPAEMANN R., *La diceria immortale*, Cantagalli 2008
- TUROLDO, *Il dramma è Dio*, Rizzoli 1992
- VANNINI M., *Mistica e filosofia*, Piemme 1996
- VITIELLO V., *Il Dio possibile*, Cttà nuova 2002
- VITELLO V., *Dire Dio in segreto*, Città nuova 2005
- WIESEL E., *La notte*, Edizione Giuntina, 2001
- ZAMBRANO M., *L'uomo e il divino*, Edizioni Lavoro 2001