



CENTRO CULTURALE

“Charles Péguy”

28838 STRESA - Via G. Verdi, 13

Tel. 0323.33071 - 32122

E-mail: charlespeguy@libero.it



Corso: Il Vangelo Ridotto

Indice degli Incontri

Kant e la riduzione moralistica della fede.	2
2 febbraio 1992	2
Relatore: Prof. Paolo Pagani (*)	2
Heidegger e l'inganno del sacro.....	15
16 febbraio	15
Relatore: Prof. Paolo Pagani (*)	15

Kant e la riduzione moralistica della fede.

2 febbraio 1992

Relatore: Prof. Paolo Pagani (*)

Vedrò di trattare due punti: innanzi tutto una rapida sintesi, che potrebbe sembrare un pochetto ambiziosa e anche sconcertante, del pensiero di Kant, in particolare del pensiero critico di Kant, dal 1770 in poi.

Questa risulterà un pò strana, lievemente inconsueta ad esempio agli studenti, ai maturandi presenti, che hanno già scolasticamente affrontato la questione. Poi, in maniera più tematica, mi soffermerò sulla filosofia della religione di Kant, in particolare su un'opera intitolata *La religione nei limiti della semplice ragione*. La terza e la quarta parte saranno dedicate molto più radicalmente, sia pure per accenni, rispettivamente, ad un inquadramento della filosofia della religione di Kant nella storia del pensiero degli ultimi due secoli, e ad alcune riflessioni critiche su quanto avremo detto esponendo il pensiero kantiano. Cercherò di essere il più semplice possibile, a rischio di sembrare quasi banale e provocatorio nella mia banalità, specialmente per chi ha già un'idea dell'argomento.

Iniziamo con la prima parte.

Secondo Kant l'uomo è capace di due modi di apprendere (conosce in due maniere differenti e irriducibili l'una all'altra).

Il primo si chiama intuizione (*Anschauung, da anschauen*) ed è l'aver presenti delle immagini (il quaderno, la sedia, la biro): immagini strutturate (che noi poi possiamo anche ripresentarci con l'immaginazione riproduttiva)-immagini o fenomeni (due parole che possono benissimo considerarsi intercambiabili).

Il secondo modo è quello del pensiero (*denken*) concettuale, per il quale abbiamo presenti concetti, idee (per es. l'idea d'infinito, l'idea di uomo, l'idea di totalità). Ora ci può essere intuizione anche senza concetti (come quando guardo qualcosa senza esprimerlo nè dentro di me, nè fuori di me, e mi limito a constatarlo). Ci sono anzi addirittura delle intuizioni, secondo Kant, che non sono esprimibili in concetti anche volendolo. Per esempio: che differenza c'è fra la destra e sinistra, tra la mia mano destra e la mia mano sinistra. Quando la mamma lo deve spiegare al bambino se è una mamma cattolica, gli dice che la destra è quella con cui si fa il segno della croce; se invece è una mamma che va allo stadio, gli dice magari che la destra è quella con cui si fa il gesto dell'ombrello"...

Ma non la si può concettualizzare, questa differenza intuitiva, non la si può definire. Così pure, reciprocamente, ci sono concetti o idee delle quali non è data nessuna possibile intuizione. Per es., Pierino anche volendo non può disegnare sulla lavagna l'infinito. Neanche volendolo riesce ad immaginarsi che cosa sia. Lo concepisce, ma non sa che cosa sia.

Queste sono quindi due maniere di apprendere irriducibili l'una all'altra: il pensiero concettuale (*denken*) e la conoscenza intuitiva (*anschauen*).

L'uomo di norma, secondo Kant, esprime i fenomeni, le immagini, nominandoli nei giudizi (ad es. quando dice: questo è un orologio, questo è un microfono). Ma questi giudizi che si limitano a nominare i fenomeni o le immagini (e che Kant chiama "giudizi sintetici a posteriori"), sono poco interessanti, perché ne siamo capaci tutti e ci insegnano quasi niente.

L'uomo un pochino più colto è capace anche d'altri giudizi. Per es., è capace di prendere quei concetti di cui parlavamo prima, di scomporli in definizioni, e di giocare un pochetto (come in un gioco di "lego").

In questo senso chi pensa all'uomo può definirlo "animale razionale", poi può dire che se l'animale è essere vivente, allora si può dire che l'uomo è vivente). Questi giochi di scombinazioni e di combinazioni Kant li chiama "giudizi analitici", e anche questi secondo lui ci insegnano poco. Questi giudizi analitici sono precisi ma poco rilevanti, perché resterebbe da vedere se esistono cose come gli uomini, cose come gli animali, cioè il corrispettivo reale di quei concetti. Invece ci sono altri giudizi che a Kant interessano molto e sono i giudizi della scienza. Per lui "scienza" vuol dire la fisica sperimentale di Galileo, di Newton e dei loro seguaci.

La scienza ci dà delle vere conoscenze (*Erkenntnisse*) che hanno questa caratteristica : di valere per le immagini, per i fenomeni (quindi anche per gli orologi, ecc) e nel contempo di essere esprimibili per concetti precisi che l'uomo può dominare bene, che non tradiscono, che si possono controllare, che tutti possiamo conoscere e misurare alla stessa maniera. Quindi intersoggettivamente verificabili.

La grande domanda di Kant è questa: come sono possibili questi giudizi "sintetici a priori", i giudizi della scienza.

Che sono poi, se ci pensate bene, una specie di sintesi tra i concetti e le intuizioni, tra il *denken* e l'*anschauen*.

Sono possibili perché l'intelligenza dello scienziato, secondo Kant, traduce i fenomeni o le immagini in un codice (o in una cifra) che Kant chiama con la parola greca (che non traduce in tedesco) "*schema*". Sono giudizi che schematizzano i fenomeni, li riconducono a schemi. Potremmo dire a dei codici, a delle cifre interpretative. Per capirci possiamo dire che gli schemi sono come delle radiografie dalle quali rimane soltanto qualche aspetto del corpo (per es. lo scheletro, i polmoni). Sono come dei modi per radiografare le immagini, i fenomeni, facendone rimanere soltanto l'aspetto duro, l'ossatura, gli elementi dei fenomeni rispetto ai quali possiamo operare misurazioni, perché la nostra intelligenza possiede l'unità di misura di quegli aspetti, ne possiede il codice interpretativo e quindi può calcolare su di essi, perché sono -dice Kant- omogenei alla nostra intelligenza.

Facciamo degli esempi: se io considero questo fenomeno, o immagine che nomino come cattedra, e dico che essa mi serve per appoggiarci i gomiti, che mi sembra comoda o liscia, con questo esprimo giudizi che non mi fanno fare un progresso scientifico; ma se la considero come un triangolo, un rettangolo o una figura geometrica di cui conosco le proprietà (cioè se la guardo in codice, facendo la radiografia di cui dicevo prima), posso imparare qualcosa su di essa, cioè posso sapere che la sua superficie è data dalla base per l'altezza. Cioè operando sul rettangolo che è uno schema, che non è la cattedra, io so qualcosa sulla cattedra, la so misurare. Questo è un giudizio sintetico a priori: in altre parole se ha 3m di lunghezza per 1 di larghezza, ha una superficie di 3mq. Oppure, se guardo questi libri, e invece di dire che sono interessanti, sono pesanti, utili, li considero "radiografandoli", cioè guardandone soltanto l'aspetto della quantità, allora posso dire che sono 12, (i numeri sono appunto schemi di cui la mia mente è capace), allora posso dire che se ne nascondo 2, ne rimangono 10.

Quindi posso sapere qualche cosa "a priori"-dice Kant-, in modo puro (perfetto) sulla realtà così come mi appare, sui fenomeni, sulle immagini.

Chi opera questa semplificazione creativa che è lo schema (ad esempio numero o figura geometrica)? E' la nostra "immaginazione produttiva". E' per una capacità dell'immaginazione che gli scienziati sono capaci di far funzionare il loro sapere. Questa immaginazione produttiva è capace di formarci interiormente immagini omogenee alla nostra intelligenza (come figure geometriche, numeri, successioni costanti ecc.). Da dove è venuta a Kant quest'idea così semplice, apparentemente, e anche così banale? E' venuta riflettendo sull'opera di Galileo.

Galileo è stato secondo Kant, forse non nella verità storica, il primo ad operare sulla natura in base a dei modelli, che appunto Kant chiama "schemi". Vediamo un esperimento in cui Galileo riconduce dei fenomeni ad uno schema, ad un modello.

L'esempio più semplice e più elegante che ci sia nell'opera galileiana, lo troviamo nei *Discorsi e dimostrazioni matematiche intorno a due nuove scienze*. Lo cito perché anche Kant lo cita, nella prefazione alla seconda edizione della sua opera più famosa: *La critica della ragion pura*.

Galileo fa appunto uno schema: ipotizza che si possa parlare di un moto uniformemente accelerato (in cui i "gradi della velocità siano crescenti ugualmente in tempi uguali"), e che questo sia schematizzabile come un triangolo rettangolo.

Questo è arbitrario: è un gioco quello che Galileo fa, frutto d'immaginazione produttiva. Egli immagina poi che il tempo corrisponda all'altezza del triangolo e che la velocità terminale di questo moto uniformemente accelerato corrisponda alla sua base. Immagina poi che lo spazio descritto dal corpo che si muove di moto uniformemente accelerato equivalga alla superficie del triangolo. Ora -dice Galileo- se io volessi chiedermi, sempre per gioco, qual è il rapporto fra gli spazi nel moto uniformemente accelerato - per es. tra s_1 e s_2 (cioè tra gli spazi descritti in due unità di tempo uguali e successive)- come potrei esprimerlo? Come rapporto tra due aree di due triangoli e quindi come: $s_1/s_2 = v_1 * t_1 / 2 : (v_2 * t_2 / 2) = v_1 * t_1 / v_2 * t_2$ Il che può essere utilmente sfruttato guardando una proprietà dei triangoli simili [similitudine di 1° ordine (per la corrispondenza centrale di Talete)], quali sono S_1 ed S_2 , tra di loro, e quindi la proporzionalità dei loro lati omologhi, come potete vedere, per cui $t_1/t_2 = v_1/v_2$ e quindi sostituendo nella formula precedente si ottiene che il rapporto di spazi in un moto uniformemente accelerato (secondo questo giochino) è uguale al quadrato del rapporto tra i tempi.

Il giorno dopo Galileo va nel suo piccolo laboratorio, dove su di un regolo (un piano inclinato regolabile come quello di una lavagna scolastica) scava un "canaletto ben liscio" e fa scorrere delle palline di bronzo. Verifica quanto tempo c'impiega la pallina di bronzo per percorrere l'intero spazio; poi le fa per esempio percorrere un quarto dello spazio, e constata che ci mette la metà del tempo. Fa altri esperimenti e verifica che la formula trovata a tavolino - $s_1/s_2 = t_1/t_2$ - è valida. Se lo spazio fosse 1/16 il tempo sarebbe 1/4.

Questo gioco non è solo un gioco: è un gioco che ci parla della realtà, che ci informa sui fenomeni. E' un gioco sintetico a priori. "A priori", perché elaborato a tavolino, dentro la mia mente (il triangolo è dentro la mia testa); "sintetico" perché funziona per i fenomeni, per le immagini. Questo è il suo grande vantaggio. Non è poi che le cose siano sempre andate così "lisce" nella fisica, così come sono andate nella cinematica. Quello che abbiamo fatto è un esempio semplice ma elegante, che ha colpito molto l'immaginazione, non solo di Galileo e dei contemporanei, ma anche delle generazioni successive. Tanto è vero -e qui ci avviciniamo al tema specifico d'oggi- che vedremo come Kant applichi lo stesso modello, lo stesso "*schematismus*", anche alle questioni morali.

Non è quello scientifico l'unico il sapere "sintetico" (cioè che m'insegna qualcosa di sicuro sui fenomeni) "a priori" (cioè colto dentro di me, e non a partire dall'esperienza, che ne dà solo la conferma): ma è dello stesso tipo anche quello morale.

Infatti l'uomo è capace anche di avvertire l'appello della coscienza morale : quello che Kant chiama un "imperativo categorico".

Questo è un fatto irriducibile, originario (decisamente "a priori"): è un "fatto" o una dimensione della ragione, e non va giustificato, dimostrato, ma solo ascoltato. C'è e basta.

Questo imperativo, questa legge morale, mi dice di agire in modo che il principio della mia azione possa essere assunto senza contraddizioni da una comunità universale di esseri razionali.

Cioè il mio agire è morale quando potrebbero assumerlo tutti senza danno per la comunità, quando il realizzarlo da parte di tutti gli esseri razionali non implicasse la distruzione della loro ideale comunità. Secondo Kant, anche l'imperativo categorico è un giudizio sintetico a priori che ha un suo schematismo. Vediamo in che senso.

In base all'imperativo categorico, ogni mia decisione o "massima" empirica (faccio questo, vado a Milano.) deve essere schematizzata, per verificare a priori (come in un calcolo ed esperimento mentali) le conseguenze che ne vengono ad un'ipotetica comunità: se non solo io facessi così, ma se tutti facessero come me, che cosa succederebbe? E'uno schema da immaginare. Kant fa, tra gli altri, questo caso semplice e drammatico: se io decido di suicidarmi, e se tutti facessero così (uomini, angeli, Dio: ci sono anche Dio e gli angeli nella comunità degli esseri razionali), che cosa succederebbe. Che non ci sarebbe più questa comunità. Per cui, sarebbe in contraddizione con questa comunità porre questo comportamento. In questo caso il mio comportamento non è universalizzabile e dunque non è morale. Ecco un precetto sintetico a priori, ricavato da quella norma sintetica a priori che è " tu devi agire in modo universalizzabile".

Qui dov'è lo schema? Non è il triangolo, ma è quest'ipotetica comunità degli esseri razionali: anche questa è un prodotto della nostra immaginazione produttiva, la quale dunque è chiamata a costruire dentro di noi i criteri, in altre parole le pietre di paragone, alle quali riferire, nel primo caso -quello dello scienziato- i fenomeni, nel secondo caso -quello di tutti noi- i comportamenti.

Siamo in sostanza noi, con la nostra immaginazione, il criterio sia della conoscenza scientifica sia anche - e qui sta il punto interessante e discutibile-dei nostri comportamenti morali.

Io penso che lo slogan del '68 "l'immaginazione al potere", descriva perfettamente la filosofia di Kant - anche se a questo punto qualche professore paludato si arrabbiasse; ma forse non ho tutti i torti. Badate che, del resto sto semplicemente inserendomi su una linea di lettura che è oramai tradizionale, perché è quella dei più accreditati interpreti di Kant del nostro secolo. Essi mettono giustamente in rilievo la funzione dello schema e dell'immaginazione produttiva, come abbiamo fatto noi. Questo l'ha detto a beneficio degli studenti presenti, che si fossero scandalizzati. Ma facciamo un passo in avanti.

* * *

Scienza e morale. Ho toccato questi due punti, perché sono il nocciolo del discorso kantiano. Kant vede in esse la speranza dell'umanità, perché sono due forme di conoscenza, di consapevolezza, universali e necessarie, cioè valide per tutti e sempre, controllabili e condivisibili da tutti, comunicabili a tutti. Infatti non sono legate ad immagini sensibili, bensì ad immagini pure, che siamo capaci tutti alla stessa maniera di formare dentro di noi. Sono quindi legate alla natura dell'uomo, non all'esperienza che l'uomo fa e che varia da individuo ad individuo. Si badi però che scienza e morale, per Kant, devono rimanere nei loro limiti. La scienza non dice tutto quello che l'uomo vorrebbe sapere, non dice quello che all'uomo preme di più: cioè, non risolve i problemi fondamentali dell'uomo -quello di Dio, quello dell'anima e del suo destino, quello dell'universo e della sua origine. Non risolve questi problemi e non li può risolvere; anzi, non deve pretendere di risolverli: Kant è antiscientista, è il padre dell'antiscientismo.

Tanto è vero che la cultura d'oggi, che, nonostante quel che a volte si sente dire, è radicalmente antiscientista, -non parlo di quella di cinquanta anni fa, ma di quella d'oggi-, è figlia di Kant.

D'altra parte anche la morale deve stare nei suoi confini, perché non dice tutto quello che l'uomo verrebbe sapere. Ad esempio non ci spiega se sia vera o no la Rivelazione (il Vangelo) e non ci spiega se sia vera o no tutta la serie delle realtà soprannaturali, delle quali i preti parlano. Scusate se uso queste espressioni, ma sono quelle che troviamo nelle opere di Kant dedicate all'argomento: preti, qui è detto nel senso spregiativo, che era corrente nel mondo protestante luterano della fine del Settecento.

Di quello di cui non si può parlare in modo controllabile, dunque -direbbe un filosofo del nostro tempo- è meglio tacere. Kant è "padre" anche di costui: alludo a Ludwig Wittgenstein.

Ciononostante si può cercare di recuperare quegli aspetti delle grandi tematiche metafisiche (Dio, anima e mondo) e delle grandi tematiche della Rivelazione (Gesù Cristo e la Chiesa), che siano anche controllabili, riconducibili entro i limiti della sola ragione. L'importante è che siano schematizzabili, e

quindi comunicabili e controllabili in modo da poterne parlarne senza doversi vergognare (altra espressione usata da Kant).

Queste grandi idee della ragione, come le chiama Kant, sono come un *focus imaginarius*: un punto di fuga o di riferimento, e sono utili alla scienza, perché sono, per essa, uno stimolo a progredire, e anche l'indicazione di un limite. Per es. se io so che il fenomeno non è tutto, ma c'è un mondo misterioso davanti a me, allora sono spinto ad andare al di là di quello che già conosco e ad esplorare sempre di più, sapendo che otterrò la conoscenza di altri fenomeni. D'altro canto sono un limite: per esempio l'idea di anima è un limite per uno scienziato; perché, sapere che l'uomo è anche anima, significa sapere che una volta che ho parlato di lui secondo tutti gli aspetti misurabili -secondo tutto quello che la psicologia e le scienze umane (scienze che stavano nascendo proprio all'epoca di Kant) possono dire di controllabile e misurabile - non ho esaurito la realtà dell'uomo.

Quindi, stimolo e limite, le idee della metafisica. Vediamo invece che cosa Kant dice in relazione alle grandi categorie della Rivelazione. Anche in questo caso, bisogna fare una cernita di quelle che possono essere "utili" alla morale; e si tratterà di prendere dalla Rivelazione (per esempio da quella cristiana) gli elementi comunicabili, cioè accettabili dalla "nuda ragione". Lui usa una immagine per chiarirci quale rapporto c'è fra la morale e la Rivelazione: quella di due cerchi concentrici .

Il cerchio più ampio è la Rivelazione, quello più stretto è la morale. Bisogna cercare di vedere quanto abbiano in comune, quale sia l'intersezione tra questi due insiemi. Capite subito che tutta la morale sta dentro la Rivelazione, ma non tutta la Rivelazione (il cerchio più ampio) sta nella morale.

Cosa interessa all'uomo serio del Settecento? Ovviamente l'intersezione, cioè ciò che della Rivelazione è assumibile alla luce di una semplice morale naturale, o meglio, di una morale dell'imperativo categorico. Studiando quanto si può prendere di buono dalla Rivelazione, si potrà poi redigere utilmente un "catechismo religioso", che presenti secondo *vorstellungen* (rappresentazioni figurative, racconti ecc.) le verità di un "catechismo morale", cioè i precetti che si ottengano applicando casisticamente l'imperativo categorico. Un simile catechismo morale non sarà redatto a cura dei preti, bensì a cura dei professori "illuminati" delle facoltà di filosofia e di teologia delle Università.

Quello che importa -secondo Kant-, è il catechismo morale. Ma per il volgo ,i fanciulli , le vecchiette (quelli che non ci arrivano) ci si può accontentare di un catechismo religioso. Del resto, questa è la motivazione con cui il ministro Gentile avrebbe introdotto in Italia l'insegnamento della religione nei licei, dopo il Concordato del 1929. Dove non arriva l'intelligenza pura, arrivi almeno la rappresentazione per immagini.

Secondo la mentalità illuministica di Kant, gli elementi "*above reason*" (che vanno al di là della semplice ragione)- per usare l'espressione dei filosofi inglesi del '600 e del '700- sono tollerabili, se restano nella coscienza privata o settaria: non vanno estirpati con la forza.

La religione nei limiti della nuda ragione (1794).

Suddivido la trattazione, in modo molto schematico, in quattro punti.

Nella prefazione alla I° edizione di quest'opera (che aveva passato molto a fatica la censura prussiana), Kant fa un'ammissione molto importante, che secondo me mette in discussione il 100% dei manuali scolastici che ci parlano di questo autore. Egli ammette, cioè, che l'imperativo categorico non basta a muovere le persone. Esse devono anche rappresentarsi (ecco ancora l'immaginazione) un fine ultimo, uno scopo adeguato, in vista del quale valga la pena muoversi (qui Kant torna, di fatto, ad Aristotele e a S. Tommaso). Un fine che non sia soltanto la felicità intesa come soddisfazione sensuale (ci vuole anche quello), nè che si limiti alla moralità (pur comprendendola), e che non sia solo individuale, bensì universale. Come si chiama una situazione in cui tutti siamo soddisfatti ,da tutti i punti di vista

possibili: il paradiso. L'uomo per muoversi ha bisogno di rappresentarsi come fine ultimo il Paradiso. Non usa subito la parola Paradiso: la usa invece più avanti. L'ho anticipata io per calarmi dentro il testo. Non sto tradendo Kant ,come vedrete più avanti, anche se gli interpreti più accreditati dicono altre cose, che a me risultano stupefacenti, se leggo i testi di Kant.

Dice Kant : che un tale fine ultimo (il paradiso) sia implicato come fine del mio agire,è un giudizio sintetico a priori pratico (non teorico) : non dimostro che c'è,ma vivo come se il Paradiso ci fosse.

Non sarò mai sicuro teoricamente che il Paradiso ci sia, ma vivo come se ci fosse. Anche qui è l'immaginazione che domina.

Secondo Kant, questo vuol dire che la morale implica la religione, nel senso che l'agire secondo l'imperativo, comporta necessariamente che io mi rappresenti come fine ultimo del mio agire anche il Paradiso.

Insomma, per essere morali bisogna agire,vivere "come se" si fosse religiosi. Ma di quale religione si parla qui?

Qual è la religione che secondo Kant è una necessaria implicazione della morale? E' la religione che ci hanno insegnato a "Catechismo"? o che ci hanno insegnato la mamma e il papà alla sera? Evidentemente no .

E' un altro tipo di religione, che Kant chiama "pura". La Religione di cui qui si parla é una geniale immaginazione (un certo modo di rappresentarci la vita), che ci consente di applicare la legge morale, in quanto ci facilita l'obbedienza all'imperativo ed ai precetti che da esso derivano. Nella vita di tutti i giorni se non penso che Dio mi guarda o che il Paradiso mi aspetta, difficilmente obbedirò all'imperativo categorico : è tanto facile lasciarsi andare. Questo povero uomo così pieno di limiti ha bisogno -anche se sarebbe bello secondo Kant non fosse così-, ha bisogno di questo apparato immaginativo. Vedete che l'immaginazione è il punto chiave per entrare nella filosofia di Kant; altrimenti si ripetono delle formule e non si capisce proprio niente. In fondo la religione e tutto ciò che la riguarda é uno schema ("schema analogico", dice Kant in una nota interessantissima) frutto di un'immaginazione produttiva. Essa è un certo modo di rappresentarsi le cose, ma non corrisponde alla realtà. E'utile però per essere morali.

La religione é una traduzione della morale (dell'imperativo, della sua obbligatorietà, della difficoltà che sentiamo a seguirlo, del bene che ci deriva a seguirlo ecc.) in immagini pure. Credo che, al riguardo, si possa citare un Kantiano del nostro secolo: lo psicanalista Carl Gustav Jung. Questi parlava degli archetipi simbolici che tutte le religioni hanno in comune: archetipi di un' immaginazione inconscia (anche l'immaginazione di Kant, del resto, è inconscia, in quanto agisce prima che il soggetto ne sia consapevole).

Tali archetipi sono: la Vergine Madre, il Padre,la Luce e le Tenebre , il Cielo e la Terra ,ecc. Ora, finché queste immagini restano pure (cioè,non le prendo sul serio in senso teorico), resta pura-secondo Kant- anche la religione, che può così essere condivisa anche dall'uomo serio e ragionevole. Ma nel momento in cui le prendo sul serio,alla lettera- e credo davvero in Dio Padre,in Gesù Cristo,nell'Angelo Custode-,allora, oltre a diventare vagamente "ridicolo",rendo "impura" la mia religione ,prendo un abbaglio, scado nell'antropomorfismo, nel senso che riconduco tutto alla mia immaginazione. Ad esempio-secondo Kant-,è illuso chi va a fare la comunione o prega l'Angelo custode.

Non è illuso chi guarda a questi gesti con occhio smaliziato. Per stabilire una analogia chiara : così come per lo scienziato non è di per sè necessario che esistano cattedre perché sia vero che l'area del rettangolo è base per altezza, o non è necessario che esistano libri per questo così non c'è bisogno per l'uomo della fede "pura"che Cristo sia esistito e si sia incarnato davvero,o che la Madonna sia senza peccato originale: basta che io viva "come se" queste cose fossero vere. E così, non c'è bisogno che

Cappuccetto Rosso sia un personaggio storico : basta che i bambini imparino a non andare ad affrontare le difficoltà della vita senza l'aiuto dei grandi.

Conta, insomma, la morale della favola. Ed è proprio così- "fabula"- che Kant chiama la religione presa sul serio,l'inganno o "illusione" di cui parlavamo prima.

Vediamo ora come funziona questo schematismo secondo i vari aspetti della religione. Infatti Kant prende in considerazione davvero tutti i nodi centrali della fede cristiana, ma li fa a pezzettini.

Egli parte dal peccato originale, perché è oppresso dall'idea del male, in quanto è un luterano, pietista. A suo avviso non è vero che l'uomo sbaglia solo perché è limitato: l'uomo fa il male per il gusto di farlo. E non soltanto l'uomo civilizzato (che può sembrare perverso dalla civiltà), ma anche il famoso "buon selvaggio" di cui parlava Michel De Montaigne, ha dentro di sé questa "malignità" (pensa qui alle stragi d'America tra i pellerossa che si scontravano tra di loro,per il gusto di fronteggiarsi). Bene, questo qualche cosa la tradizione cristiana lo chiama "peccato originale". Ma Kant è convinto che si debba demitizzare le immagini della Sacra Scrittura. Demitizzare non è demitologizzare, cioè semplicemente cercare di capire il senso al di là della lettera. Demitizzare significa entrare in una prospettiva nella quale,ad esempio, non ha nessuna importanza che vi sia stato un episodio storico individuale o collettivo, alle origini dell'umanità, che abbia messo l'umanità in una condizione di rottura rispetto a Dio;anche se è facile per l'uomo rappresentare il peccato originale così, cioè come una colpa commessa da altri e che io poi avrei ereditato. Il fatto è che ogni narrazione che sia basata sull'immaginazione deve accadere nella dimensione propria dell'immaginario, cioè nel tempo. Perciò gli uomini che hanno scritto la Bibbia- ispirati o no da Dio, a Kant non interessa-, hanno collocato all'inizio del tempo il peccato d'origine; e la dottrina cristiana lo conferma dicendo proprio che si trattò di un fatto storico accaduto all'origine dei tempi. Ebbene, Kant presenta come risibile questa convinzione, e dà una sua interpretazione: "peccato originale", in realtà, sarebbe il nome che si dà ad una lacerazione che gli uomini hanno per natura, e non in seguito ad una colpa. Due forze che si oppongono reciprocamente, sembrano lacerare l'uomo che sta nel mezzo: sono la tendenza alla soddisfazione e la tensione alla moralità, il bisogno di essere felici e il desiderio di essere santi. Questo è il peccato originale- secondo Kant, ovviamente.

Secondo aspetto della demitizzazione Kantiana: chi è Cristo ?

La tradizione cristiana-dice Kant- ci parla del Verbo di Dio in vista del quale tutto è stato fatto: Egli si è incarnato , ha patito, è morto ed è risorto, e ci ha salvati. Ora -diceKant- sappiamo benissimo che queste non sono che immagini. In realtà gli autori del Nuovo Testamento volevano dire che è bene pensare a un' impersonificazione dell'imperativo categorico. Cristo è un ideale che impersonifica, incarna -ma oramai, in un senso solo letterario, metaforico- l'imperativo categorico. E' un'immagine che ci fa capire che è possibile essere morali, fare i bravi; è possibile essere santi. La santità -per Kant- non è un dono di Dio (come è per la dottrina cattolica), ma è piuttosto la perfezione morale,l'essere buoni fino in fondo. Non riusciremo mai ad essere conformi al modello,però bisogna insegnare ai bambini ad imitarlo,perchè altrimenti crescono senza riferimenti. (Questa, del resto, è la stessa mentalità che ritroviamo in quelli che non vanno in Chiesa, ma mandano i figli all'oratorio, perché chissà altrimenti come crescerebbero).

Nel quadro demitizzante c'è un posto anche per la Madonna, non temete. Nel sistema Kantiano anche Maria ha una noticina: strano che un protestante ne parli. Essa è l'immagine che ci fa capire che c'è bisogno di una rottura tra l'uomo comune e l'ideale , tra noi e quel modello che è Cristo . Insomma, dire che Gesù è nato da una donna senza peccato originale- dall'Immacolata Concezione-, sarebbe solo un modo per dire che c'è davvero bisogno di un grande sforzo per essere come Cristo,che non è da tutti essere come Lui. Che poi sia esistita la fanciulla di Nazareth, e che si chiamasse Maria,tutte queste sono cose - dice Kant- sulle quali non vale la pena di perdere tempo, perché sono questioni storico-dogmatiche, delle quali potranno interessarsi i dotti: quelli che hanno il tempo di studiare gli scavi archeologici o l'esegesi

biblica. Così, se uno ha l'incarico all'Università può occuparsene, ma il fedele semplice, no: è inutile che lo faccia.

Anche la Resurrezione è una cosa per i dotti. Perché che Gesù Cristo sia morto e risorto cosa interessa a uno che desidera semplicemente essere buono? Cosa dice a me ? L'importante è che io che voglio essere buono sappia che ho la possibilità se sarò buono davvero, che Dio mi salvi, cioè che Dio conceda a me, non la Resurrezione, ma l'immortalità dell' anima. Naturalmente la resurrezione del corpo è fuori gioco. Ci ha fatto dannare tanto il corpo in questa vita; che bisogno c'è di ritrovarlo nell'aldilà!? Speriamo, anzi di non ritrovarlo più. Così pensa Kant, che forse non era del tutto soddisfatto del suo.

Che cos'è la Chiesa in questa prospettiva ? E' anch'essa uno schema, che corrisponde alla universalità delle persone morali. (Kant usa anche questa espressione : è la "repubblica morale"). Naturalmente è una repubblica invisibile, che non si dà delle strutture: non c'è il capo di questa repubblica, non c'è il Presidente, perché il capo è Dio stesso. Quindi, niente Papi, niente clero , soprattutto niente Magistero: siamo in un orizzonte che è quello luterano.

Questa repubblica invisibile è l'unica chiesa, o comunità morale e religiosa, che possa pretendere di arrivare fino agli estremi confini della terra, che possa pretendere per sé l'universalità. Infatti -stando a Kant- è l'unica comunità religiosa che sa dare ragione di sé, che sa spiegare, comunicare le proprie ragioni in modo che gli altri, che non partecipano a questa repubblica, siano capaci di comprenderle, di condividerle, di verificarle. Ma questa repubblica morale "non è oggetto di un'esperienza possibile": della "Chiesa vera" non si fa esperienza. Anche perché ciò che vale nell'esperienza, non può valere per tutti, perché essa è soggettiva , relativa al soggetto che conosce.

Soltanto dall'estendersi fino ai confini della terra di questa repubblica potremo attenderci la "pace perpetua". Kant ha in mente qui i conflitti di religione che avevano insanguinato l'Europa del '600. E si tratta di un tema che gli sta a cuore, e al quale dedica anche un famoso volumetto , che sembra tornato di moda in questi ultimi anni, da quanto vi ha posto una certa enfasi lo storico della filosofia Norberto Bobbio .

Infine, secondo Kant, che mette una pietra tombale sulla Rivelazione, è un'illusione " tutto ciò che l'uomo pensa di poter fare -oltre a una buona condotta- per rendersi gradito a Dio". Quindi, ad esempio, la preghiera, che vorrebbe essere comunicazione con una Persona presente e richiesta a questa Persona di qualcosa per sé, viene ridotta, dal nostro autore, a un semplice risveglio dei propri buoni propositi -quasi un "training autogeno". L'andare in Chiesa, il far battezzare i figli , il far la Comunione (sono gli stessi esempi di Kant), si riducono a delle pratiche che, se considerate nella loro pretesa dogmatica, cioè come aventi un valore reale, non significano niente , sono una illusione; ma se intese come utili "schemi" per la vita morale, allora hanno un senso.

Per la preghiera, ad esempio, Kant fa questa osservazione: se sorprendiamo una persona che nella sua stanza sta pregando, magari in ginocchio, questa subito si rialza confusa, perché si sente smascherata in un atto che è illusorio, mentre sta parlando con un amico invisibile, che non esiste. L'esempio, però, non è calzante, perché se sorprendiamo la stessa persona mentre è in situazioni intime con una donna, sarà ancora una volta confusa, ma non credo che con ciò abbia in mente di aver a che fare con una presenza illusoria.

Nella stessa prospettiva l'andare in Chiesa ha il valore di testimoniare che è bene essere religiosi in senso "puro", ma non dà un contributo reale alla nostra vita , né al nostro destino eterno .

Anche il battezzare i figli è il ricordarsi di fronte alla comunità l'impegno a educarli rettamente. E così, il fare la Comunione significa risvegliare in sé un sentimento di fratellanza.

In conclusione: non la virtù nasce dalla Grazia, ma semmai possiamo attenderci la Grazia- intesa come giustificazione- dalla pratica della virtù. Questa è la conclusione Kantiana. Quindi, Dio non ci viene incontro se siamo cattivi, ma ci premia se siamo buoni.

Se così non fosse, leggiamo nel *Conflitto delle facoltà*, anche l'uomo peggiore e più indegno potrebbe aspirare alla beatitudine (pensate che disgrazia!). Capite che ciò che dice Gesù nel Vangelo, e cioè che non sono i sani ma i malati che hanno bisogno del medico, viene qui esattamente rovesciato.

Proviamo a tirare le somme della proposta Kantiana. Credere alla Rivelazione, credere che sia vero che Cristo è presente nella Chiesa, è secondo Kant indifferente dal punto di vista morale. Cristo, che è semplicemente un modello, mi dà il suo apporto; così pure la comunità cristiana, che mi aiuta nei miei doveri. Se il fedele si dà questi supporti, per aiutarsi nell'unica opera cristiana vera e "pura", che è l'obbedienza all'imperativo, tutto questo risulta moralmente indifferente; e la determinazione storica di queste realtà (se Cristo sia davvero esistito e se abbia fondato la Chiesa) riguarderanno gli esegeti, i dotti, quelli che si occupano di questioni storiche e dogmatiche. E per un fedele è lecito credere in queste cose, non è immorale. Se invece egli le ritiene decisive per il suo destino, cioè se non le usa soltanto come coadiuvanti, allora esse diventano immorali da credere perché inducono ad una illusione che è anche presunzione.

Attendarsi qualche cosa che non venga dal proprio impegno: attendersi davvero la Grazia e i miracoli, è - per Kant - immorale.

Dov'è reperibile oggi la posizione di Kant in relazione a una cultura della scienza e a una cultura della religione? Possiamo sintetizzare questa posizione in uno slogan: "la scienza unisce e la filosofia divide. La morale unisce, le fedi storiche dividono".

Ebbene, oggi si usa la parola "fondamentalismo" - per indicare - ed emarginare - la posizione di coloro che ritengono la loro fede irriducibile ad una pura e semplice morale. Questa è parte dell'essenza della civiltà odierna occidentale; l'uomo di oggi è portato fatalmente a pensarla così. Il telegiornale ci dice questo, come qualunque giornale con tiratura superiore alle 80-90.000 copie. Questo è ovvio per l'uomo contemporaneo, e rischia di esserlo anche per noi.

Quanto all'altra parte dello slogan, ci sentiamo ripetere fin da piccoli che la scienza è verificabile da tutti, se è intesa come linguaggio matematizzato, che usa i numeri per esprimere le proprie leggi, e che quindi costringe la natura - come diceva Kant - "a rispondere alle domande poste dall'uomo nel linguaggio da lui scelto", che è il linguaggio degli schemi. La filosofia, invece, coi suoi dibattiti senza fine, divide gli uomini.

Così, la morale unisce: ci vuole più etica, corsi di etica. E oramai anche la "Fondazione Agnelli" promuove pubblicazioni su "etica e finanza". Le fedi invece dividono; e, al riguardo, si cita spesso l'Islam, il fondamentalismo islamico. Kant è il padre di queste antinomie.

Egli, però, a sua volta si inserisce in una secolare tradizione: quella dei teorici della "religione naturale", che ritenevano - si pensi nel '600 a Campanella o ai Giusnaturalisti, oppure nel '700 all'inglese Toland o al francese Rousseau - che la religione, in sostanza, si riduce a tre verità: esiste un Dio creatore; questo Dio ci dà una legge morale (i Comandamenti); e poi ci retribuisce dandoci un castigo o un premio, a seconda di come ci comportiamo. Secondo questi pensatori le grandi religioni storiche sono tutte accomunate da questo minimo comune denominatore; ma è una convinzione falsa: infatti, un buddista del "piccolo veicolo" non crede in nessuna di queste tre cose. Mentre un cristiano cattolico non vede in nessuna di queste tre cose l'elemento decisivo della sua fede, che è Gesù Cristo. Quindi, già dal punto di vista fenomenologico, questa è una posizione falsa. Ma Kant si inserisce proprio in questa tradizione, e la riduce ancora di più, la porta cioè alle sue estreme conseguenze. Egli riduce questi tre punti a quello che ritiene centrale: il secondo, i comandi - anzi, "il" comando, ovvero l'imperativo categorico. Questa è - per lui - l'essenza della religione.

Questa tradizione ha avuto prima di Kant e dopo Kant degli esponenti anche di spicco. Il suo più intelligente esponente è un altro tedesco: Gotthold Ephraim Lessing. Questi, nella *Prova dello spirito e*

della forza, aveva posto un grande problema una grande difficoltà che era sua ed era degli uomini del suo tempo; ma che è, in fondo, anche la difficoltà fondamentale di Kant, quella che gli impedisce di capire le ragioni della fede. La difficoltà è questa: come è possibile che ciò che dovrebbe essere patrimonio dell'umanità - la Salvezza-, ci venga attraverso un fatto storico contingente? E precisamente, attraverso un uomo nato duemila anni fa in un certo posto, conosciuto da alcuni e non da altri, che aveva una lingua e non un'altra? Come è possibile che l'Eterno si sia compromesso così col tempo? Come è possibile che quella Rivelazione, a cui tutti avrebbero razionalmente diritto arrivi lì, in quel momento, in quel luogo, per alcuni; e, attraverso quegli alcuni, storicamente e faticosamente cerchi di raggiungere gli altri?

Soeren Kierkegaard, personaggio molto importante dell'800 danese, dedicò alla "questione di Lessing" un intero libro: *Le Briciole di Filosofia*. Noi ci limiteremo a rilevare che questo - il problema di Lessing - è il problema di Kant, e che tale problema consiste nello scandalo dell'Incarnazione.

L'incarnazione non è una cosa irrazionale, un'ipotesi contraria alla ragione; è però un "paradosso assoluto" - come lo definisce lo stesso S.Kierkegaard. Cioè, è una sfida alla ragione. Non è autocontraddittoria, ma è certamente molto strana. Non è secondo quello che è facile immaginare all'uomo. Se l'uomo si dovesse fare uno "schema" della Rivelazione, penserebbe ad un giudizio universale come quello immaginato nel film da De Sica: una cosa che capita per tutti allo stesso modo, con un enorme altoparlante che comunica alla gente quello che c'è da sapere per salvarsi: a tutti, e a tutti nello stesso tempo, nello stesso luogo. Lo scandalo dell'Incarnazione: ecco ciò che Kant eredita e che fa esplodere in tutta la sua virulenza.

Dopo Kant, la posizione che lui elabora nel suo *La Religione nei limiti della nuda ragione*, sarà ripresa da una lunghissima tradizione. Per esempio dall'idealismo; per esempio dal Modernismo che non è affatto finito, anche se nei seminari, dopo il Concilio Vaticano II°, non si fa più il "giuramento anti-modernista". Si può anzi dire che il Modernismo sta vivendo in questi anni la sua stagione migliore, sostenuto da modernisti che non si chiamano più così.

E' un'ottima cosa, per penetrare nei gangli della società e anche della Chiesa cambiare aspetto, mantenendo le stesse posizioni. Il modernismo è in fondo ridurre la religione entro i limiti della sola ragione, secondo diverse varianti che possono cambiare secondo le sensibilità e le tradizioni.

Qualcuno ha polemizzato con il kantismo anche in campo protestante per esempio Karl Barth, che - nella *Teologia protestante nel XX° secolo* - polemizza con l'idea per cui "il cristianesimo sia solo il veicolo di una religione pura". Ma direi che la posizione di Kant ha permeato, dopo Barth, la teologia protestante. Attraverso questa, è entrata, anzi ha dilagato, nella teologia cattolica: quella che si studia nei seminari.

Chi ha, in fondo, portato alle estreme conseguenze la posizione già estremista di Kant nella teologia? Possiamo fare il nome di Rudolf Bultmann (1884-1976), esegeta e teologo tedesco abbastanza vicino a noi nel tempo; il quale apparentemente polemizza col Kantismo: dice infatti che Gesù non porta un messaggio morale, bensì vive un'etica della obbedienza, secondo cui le cose non sono buone sulla base dell'imperativo morale, ma sono buone perché fatte in obbedienza a Dio - e, fin qui, sembra rovesciare la posizione di Kant. Però, quando dice che il Gesù storico (che sarebbe stato un uomo della cui esistenza non si è neanche del tutto sicuri) non è il Cristo di cui parla l'Annuncio cristiano; quando dice che, se Gesù è morto, non è certamente risorto nella storia, bensì è risorto nell'Annuncio dei discepoli; insomma, quando distingue tra Gesù (del resto la sua opera più famosa in campo teologico si chiama Gesù non "Gesù Cristo") e il Cristo della fede, quando spacca in due la natura umana e quella divina, quando divide la morte dalla resurrezione, non fa altro che portare alle estreme conseguenze il problema di Lessing e il problema di Kant.

Secondo Bultmann, io risorgo in qualche modo dentro di me accettando l'Annuncio, non seguendo il Gesù storico. La vera speranza cristiana starebbe nella parola che echeggia nell'Annuncio e che,

riecheggiando dentro di me, mi dà la speranza di cambiare vita, mi dà un'autocoscienza diversa , e ,addirittura ,la speranza di una mia personale resurrezione . Bultmann non si curò di colmare quella spaccatura; e questo, anche secondo i suoi interpreti più accreditati e più fedeli : Gesù è una cosa - l' uomo-, Cristo è un' altra cosa, è parte di un annuncio di un "*kerygma*". Per capire plasticamente questa posizione ci si può rifare ad uno dei più noti film sulla vita di Gesù Cristo : il "Messia" di Roberto Rossellini. Questo film è difatto la traduzione in immagini della posizione di Bultmann, cioè di una posizione che è diventata in qualche modo maggioritaria anche presso larga parte della teologia e dell'esegesi cattolica .Se vi ricordate ,Rossellini, che non era credente,vedeva Cristo entro i limiti della sola ragione , lo presentava un come uomo esemplare,come un modello vagamente socialisteggiante (Rossellini aveva delle idee molto edulcorate di comunismo) .Alla fine, la scena della resurrezione è questa : non si vede cosa ci sia o non ci sia nel sepolcro;i discepoli guardano le nuvole : si tratta, insomma, di un enigma -se Resurrezione c'è stata, essa non è un fatto storico ,non riguarda i nostri occhi, le nostre mani, ma riguarda la nostra speranza nel futuro.

Tra un annuncio (di obbedienza o di autonomia poco importa) e il tuo destino eterno, c'è il vuoto della solitudine (o del "si salvi chi può") . Non c'è storia della salvezza : ci sei tu che ti salvi da te . E il Messia di Rosellini penso sia stato fatto vedere in tutti gli oratori cattolici, come esempio di che cos'è Gesù, a edificazione dei ragazzini.

Conclusione

L'articolerai in tre punti.

Innanzitutto, pur senza entrare in una critica puntuale al sistema di Kant- che sarebbe possibile e opportuna,ma ci porterebbe via troppo tempo-,mi limito ad una obiezione teorica, basata su un principio che lo stesso Kant propone in una sua opera: la *Dissertati de mundi sensibili acque intelligibili forma set principiis* . Qui, egli diceva che il criterio per stabilire che una ipotesi è impossibile è la contraddizione tra gli elementi che compongono quella ipotesi. Un cerchio quadrato, ad esempio, non si potrà mai realizzare: non solo non c'è, ma non ci potrà mai essere . Ora la autocontraddizione è criterio sufficiente per dire che una cosa è impossibile.

Questo non significa che sia impossibile solo ciò che è autocontraddittorio , ci possono essere anche altre cose impossibili per altre ragioni, ma il criterio più semplice che noi uomini possiamo avere per dire che una cosa è impossibile ,per escluderla a priori, è l' autocontraddittorietà. Ebbene -osservo io, e non più Kant- nell' ipotesi di Dio , cioè della Perfezione che si traduce in qualcosa di meno per poterci venire incontro, per farsi prossimo all'uomo; insomma nell'ipotesi dell'Incarnazione, non c'è contraddizione. Che l'Onnipotente, tra le mille cose che può fare, possa anche tradursi nell'umanità di Gesù Cristo, non è contraddizione. Se Kant dunque ritiene -come mi sembra di poter dire in sintesi- impossibile la verità storica dell'Incarnazione,e in generale la verità storica della Rivelazione, dovrà ritenerla impossibile, non perché autocontraddittoria, ma per un'altra ragione, visto che secondo lui l'unico criterio per dichiarare una ipotesi impossibile è l'autocontraddizione. Quest'altra ragione,forse, la si può cercare in un convincimento suo, legato alla sua storia, alle vicende che lui ha vissuto. E ben sappiamo che spesso, più che la teoria, hanno valore, nel creare una *forma mentis*,il modo di vivere di un uomo, le sue frequentazioni e i suoi incontri.

Ora, si può cercare di capire questa avversione Kantiana nei confronti dell'ipotesi stessa dell'Incarnazione, pensando un pò a come si colloca Kant dal punto di vista della confessione religiosa, e alla educazione che ha ricevuto. Kant è un luterano ha frequentato ad Hall un collegio di fondazione pietista. Il pietismo non è una Chiesa ,è una spiritualità (che si colloca all'interno del Luteranesimo), il cui fondatore è considerato Jacob Philip Spener (1635-1705) autore di un' opera intitolata *Pia desideria* (1675)-titolo che è già tutto un programma. Secondo Spener, essere cristiani significa diventare uomini

nuovi, ma non attraverso le pratiche del culto (andando a Messa), bensì in base all'uso della ragione. Kant stesso nell'opera *"Il conflitto delle facoltà"*, che è uno degli ultimissimi suoi scritti, ci spiega che da Spener sono nate due correnti di pensiero religiose: quella di chi (e sono i "Fratelli Moravi" di Ziuendorf) ritiene si diventi uomini nuovi grazie al proprio impegno; e quella dei veri e propri Pietisti (tra quali possiamo ricordare Hamann), i quali ritengono che la conversione accada grazie ad un influsso soprannaturale (la Grazia) che genera la contrizione, da loro intesa quasi come una discesa agli inferi da parte dell'anima. Kant ritiene però che nessuna delle due strade sia davvero quella buona. E dice di aver fatto, dopo essersi per qualche tempo dedicato al Pietismo, un altro incontro: quello con i "mistici" o "separatisti". Questi erano uomini che vivevano senza culto e senza nemmeno forme stabili di incontro. Vivevano però un "Vangelo interiore", senza pretesa di illuminazioni: vivevano infatti l'unica vera illuminazione che - spiega Kant - è quella dell'imperativo categorico. Essi erano come "Quacqueri senza costume".

Ora un'ultima, estrema, osservazione: se le ragioni della diffidenza di Kant verso la Rivelazione vanno ricercate nella sua storia, negli incontri che lui ha fatto, si può dire che egli non ha incontrato certo un'esperienza viva di Chiesa; e concludere osservando che, se la possibilità che Dio si comunichi a noi è custodita almeno dalla incontraddittorietà di questa ipotesi, la verità della Rivelazione, dire "sì, è accaduto" è qualcosa che resta affidato alla nostra libertà, alla nostra storia, agli incontri che noi facciamo. La forma della nostra fede deriva, in sostanza, dagli incontri che facciamo, o che non facciamo - come nel caso di Kant. Ed è decisiva, in questo incontro che l'uomo fa, una nota estetica, come ci ricorda H.U. von Balthasar. Cioè, è decisivo il fascino che l'incontro suscita in noi.

Se è vero che anche Kant è costretto a riconoscere che lo stesso imperativo categorico è subordinato al valore assoluto della persona - egli infatti è costretto ad ammettere, nella *Fondazione della metafisica dei costumi*: io rispetto l'imperativo perché se così non facessi, non rispetterei me stesso, non sarei uomo -; se è vero questo, si può dire che anche Kant si rende conto che il suo preteso "formalismo" è una favola. Se è vero questo, e cioè che l'imperativo stesso è subordinato al valore della persona, è anche vero che se uno non percepisce il valore della propria persona, non avrà ragione di aderire all'imperativo. Se io non ho stima della vita, non avrò paura di contraddirmi praticamente non obbedendo all'imperativo. Se io non vedo nella vita qualche cosa per cui valga la pena di vivere, che cosa me ne importerà di contraddire continuamente l'imperativo, cioè me stesso? Anzi, mi butterò via volentieri, riterrò che questa sia cosa buona e giusta, doverosa e, paradossalmente, salutare.

Andiamo a raccontare dell'imperativo categorico ai drogati della Stazione Centrale: se uno non ha stima della vita, perché nessuno gli ha dato importanza amandolo, nessuno lo ha educato ad avere stima del valore della sua persona, allora non c'è imperativo che tenga. Se uno non percepisce la bellezza del vivere, che imperativo c'è?

A questo riguardo vale la pena ricordare quanto diceva il più grande teologo cattolico del nostro secolo, appunto Von Balthasar, quando scriveva, nell'introduzione ad una sua opera intitolata espressivamente *Gloria*, che "in un mondo senza bellezza" - ma potremmo dire anche in una Chiesa, in una Fede senza bellezza -, "in un mondo che non è forse privo del tutto, ma che non è più in grado di vederla, di fare i conti con essa, anche il bene ha perduto la sua forza di attrazione, l'evidenza del suo dover essere compiuto e l'uomo resta perplesso di fronte ad esso e si chiede perché non debba piuttosto preferire il male. Anche questo costituisce una possibilità, perfino molto più eccitante" - almeno la droga mi eccita. "Perché non scandagliare gli abissi satanici? In un mondo che non si crede più capace di affermare il bello, gli argomenti in favore della verità hanno esaurito la loro forza di conclusione logica, i sillogismi" - o, in generale, i ragionamenti - "ruotano secondo il ritmo prefissato, come delle macchine rotative o dei calcolatori elettronici, che devono sputare un certo numero di dati al minuto, ma il processo che porta alla conclusione" - cioè l'aderire alla verità in base al ragionamento, o l'aderire al bene perché è la morale che

me lo dice -" è un meccanismo che non inchioda più nessuno:la stessa conclusione non conclude più".

Ecco che cosa Kant non aveva capito: la decisività della "forma", che non è semplicemente immagine, frutto di immaginazione produttiva; non è soltanto ,come direbbe lui, "trascendentale", ma dev'essere forma percepibile: "ciò che i nostri occhi hanno visto e le nostre mani hanno toccato", diceva san Giovanni. Ecco ciò che può decidere della vita, ciò che può "muovere"-come, in un momento di lucidità, anche Kant aveva riconosciuto - la libertà dell'uomo.

Così, la preghiera e i Sacramenti non sono un servilismo ,per cui uno chiede un favore personale (in fondo Kant ha in mente una preghiera molto meschina); ma piuttosto sono l'atto di un uomo libero, che come lo descrive Péguy nei suoi *Misteri*-sta ben diritto, e accetta di inginocchiarsi, solo per chiedere a Dio di aiutarlo a vivere secondo tutta la propria statura. E' per questo che un uomo può mettersi in ginocchio: perché ha percepito la difficile bellezza del vivere. Dove ? In Cristo, che non è immagine, ma realtà; o in quelli che di Lui gli hanno parlato la prima volta o nei quali lui ha intravisto qualche tratto della persona di Cristo.

Questa è una esperienza comunicabile. Non è vero che sia comunicabile solo la morale "pura". E' comunicabile anche questa esperienza : indirettamente, attraverso l'umanità che essa genera in noi, e direttamente, attraverso l'invito a partecipare alla realtà in cui questa esperienza viene custodita.

S. Paolo, scrivendo ai Romani (cfr. cap. 12), diceva un cosa che è un giudizio su quanto Kant ci ha proposto. Vi ricorderete l'importanza che ho dato, per interpretare Kant, alla parola "schema". E' una parola che Kant non traduce (ci sarebbe in tedesco *Bild*, ma egli riserva questa parola ad altre nozioni). Il nostro autore preferisce usare proprio il greco "schema". Bene, S. Paolo scrivendo ai Romani dice : "*mè synschematizesthe tò aiòni touto*", cioè "non sottoponetevi agli schemi di questo mondo".

E aggiunge: "trasfiguratevi e rinnovate la vostra mente", per poter accogliere veramente Cristo. Bene, "*mè synschematizesthe*" ! Grazie.

(*) Prof. Paolo Pagani: docente di Filosofia presso la Facoltà di Teologia di Lugano.

-Trascrizione rivista dall'autore

Heidegger e l'inganno del sacro

16 febbraio

Relatore: Prof. Paolo Pagani (*)

Il nostro secondo appuntamento è con Heidegger e l'inganno del sacro. La volta scorsa abbiamo parlato di Kant secondo una chiave di lettura che non è nuovissima, ma è certamente originale, cioè abbiamo presentato Kant come il filosofo dello schema, dello schematismo, radicalizzando una lettura che anche altri fanno, per comprendere almeno un aspetto non ovvio dell'opera di Kant. Anche Cristo per Kant è uno schema, è in pratica soltanto il frutto di una immaginazione produttiva: Cristo è un uomo che obbedisce all'imperativo, un uomo che obbedisce alla legge morale fino in fondo. Vedremo, lo giudicherete voi, se qualche cosa di Kant ritorna anche nella filosofia di Martin Heidegger. M. Heidegger, la cui vita si svolge fra il 1889 e il 1976 e quindi è molto vicina ai nostri tempi. Anche di Heidegger darò una lettura un po' particolare, fondata nei testi, e certamente molto radicale, forse più di quanto siamo abituati a sentire. E' una lettura, se vogliamo, anche provocatoria per certi aspetti. Heidegger, direi, è stato il classico degli anni '70 - '80 nell'ambito filosofico, oramai non lo è più, perché le mode passano. Vediamo di entrare in argomento, e sarà un lavoro un po' paziente quello che vi chiedo, perché Heidegger è il filosofo che cerca di rendere meno ovvie le cose ovvie e quindi è un filosofo un po' esasperante, un po' strano, quasi irritante, quindi vi chiedo lo sforzo di seguirmi in questi passaggi che il pensiero di Heidegger ci obbligherà a seguire.

Voi sapete che il capolavoro di Martin Heidegger si chiama *Sein und Zeit* (Essere e tempo). Al di là di mille rivoli, in cui il discorso rischia di perdersi, dice una cosa estremamente semplice: l'essere (Sein) è la presenza e l'essente è il presente della presenza, cioè esiste un orizzonte all'interno del quale ci sono varie manifestazioni che si avvicendano chiamate essenti (Seiendes); il Da-Sein è il luogo in cui la presenza si rivela, e non è altro che il pensiero, il luogo in cui si manifesta l'essere. Su questo non c'è nessun problema, nemmeno per la filosofia classica: il pensiero è presenza, rivelazione dell'essere, naturalmente nelle sue varie manifestazioni. Il Da-sein non è precisamente il singolo uomo, ma è il pensiero come tale, il pensiero inteso da Heidegger come nella tradizione della filosofia tedesca Kantiana e post Kantiana. Questo pensiero ha la caratteristica di rivelarsi nell'essere, di essere temporale, di essere strutturalmente costituito dal tempo. Quindi l'essere si rivela sempre nel Da-sein, perciò nel tempo, solo il tempo è il luogo che può accogliere l'essere. Infatti l'essere diviene, c'è un passato un presente un futuro dell'essere, e allora il luogo in cui l'essere si fa manifesto deve dilatarsi ad accogliere il passato, trattenerlo, facendo attenzione al presente, e anticipare il futuro, tenendoli insieme, legandoli nel senso proprio del "*légein*" greco. Così Da-sein, tempo, ritenzione dell'essere e logos sono tutti sinonimi. Il tempo è, se volete, ciò che rivela il segreto degli essenti come parti di un essere più grande che sporge rispetto ad essi. Infatti il tempo rivela che i singoli essenti, le singole manifestazioni non esauriscono la ricchezza dell'essere: l'essere-orizzonte rimane il medesimo, i presenti passano. Tant'è vero che Heidegger chiama questo superarsi dei presenti (usando una vecchia categoria che lui cambia totalmente di significato) "trascendenza": il tempo è capace di trascendere i vari presenti (Seiendes) nella prospettiva, nell'orizzonte dell'essere. Ma il Da-sein, il pensiero, il tempo è capace di trascendere se stesso, è capace di vedere sé come uno dei presenti che andranno ad avvicinarsi e quindi anche a venir meno nella eterna vicenda dell'essere, perciò il "Da-sein" sa di dover morire.

Questo è il contenuto, tradotto in termini molto rapidi di *Sein und Zeit*.

* * *

La seconda opera rilevante di Heidegger si intitola *Kant e il problema della metafisica*. In questa opera Heidegger dà una singolare lettura del pensiero di Kant, affermando che in sostanza Kant ha posto l'equivalenza fra tempo, memoria, pensiero e immaginazione produttiva; in altri termini esiste un'equivalenza nel pensiero Kantiano fra intelletto o pensiero e immaginazione produttiva. Che cos'è per Kant il pensiero? Nella lettura che ne dà Heidegger, è una immaginazione, quindi è un apprendere l'essere secondo immagini vive. L'essere si dà al "Da-sein", al pensiero, sempre secondo particolari immagini, sempre secondo particolari prospettive verso l'essere, ma nessuna delle quali risulta in grado di esaurirne la ricchezza. L'essere quindi si dà per immagini, potremo dire per schemi, usando il vocabolario di Kant. Pochi mettono in rilievo una tappa successiva del pensiero di Heidegger. Nel 1929 in un dialogo con Ernst Cassirer, un altro filosofo che a Kant si rifaceva, chiarisce a se stesso che in fondo tutte le immagini che il pensiero si fa dell'essere possono ricondursi ad un'immagine fondamentale, che tutte le attraversa e le ricomprende, e questa immagine fondamentale o trascendentale (se vogliamo usare questa brutta parola) è il linguaggio. Tutto ciò che il pensiero pensa dell'essere lo concepisce all'interno del linguaggio, non esiste pensiero che non sia pensiero linguistico. Il linguaggio è per Heidegger -a partire dal '29- un darsi temporale dell'essere, è un darsi che vela e svela, perché in ciò che è detto è adombrato ciò che non è detto e in ciò che dirò è adombrato ciò che ho detto e non dico più.

Il linguaggio è l'immagine fondamentale che il pensiero si fa dell'essere, ed è la rivelazione che l'essere fa di se stesso, perché non esiste un essere, secondo Heidegger, che stia al di là del linguaggio, dell'espressione che il "Da-sein" ne fa; e capite subito che il "Da-sein" trova luogo nei singoli uomini.

Questa consapevolezza che l'essere si dà nel linguaggio viene chiamata da Heidegger "Kehre". E' una svolta nel suo pensiero: da allora in poi molti guarderanno ad Heidegger come a colui che ha operato questa sorta di rivoluzione linguistica: l'essere è il linguaggio che parla attraverso noi uomini. Molte correnti della filosofia contemporanea si rifanno a questa "Kehre" heideggeriana. Quindi la storia del linguaggio umano per Heidegger, dopo la Kehre del 1928-29, non è nient'altro che la storia dell'essere, del suo darsi attraverso eventi che chiudono e dischiudono le epoche. In sostanza il modo di parlare degli uomini caratterizza determinate epoche, cioè caratterizza determinati modi che l'essere ha di rivelarsi.

Noi viviamo in una di queste epoche, apertasi con Platone, che si sta ora chiudendo con il XX° secolo. Questa epoca si chiama "metafisica"; quindi capite che per Heidegger la metafisica non è un procedimento filosofico, ma è un'epoca della storia dell'essere. E questo chiarisce molti equivoci, perché se voi aprite un libro di Gianni Vattimo, di Emanuele Severino o di Carlo Sini- parlo di filosofi che ci sono familiari anche perché scrivono sui giornali e su riviste- voi trovate usata la parola "metafisica" in questa determinata accezione heideggeriana, cioè la metafisica non è un modo di dimostrare l'esistenza di Dio o l'assetto dell'assoluto, ma è un'epoca linguistica nella storia dell'essere.

L'epoca della metafisica è caratterizzata dalla dimenticanza, secondo Heidegger, della differenza ontologica, cioè della differenza che c'è fra l'essere ("Sein") e gli essenti ("Seiendes"), tra l'essere nella sua purezza e le sue singole e sempre superabili manifestazioni. Secondo Heidegger il pensare metafisico, platonico e post-platonico fino a Nietzsche compreso, è un pensare che dimentica la differenza ontologica, nel senso che tende a ridurre l'essere allo sfondo oscuro, privo di senso da cui emergono degli essenti ridotti a cose manipolabili, altrettanto privi di senso. Se il senso viene dal rapporto fra gli essenti e l'essere, quando viene meno questo rapporto l'essere diventa come il fondale di una scena in cui alcuni protagonisti, in questo caso gli essenti, recitano una commedia senza senso. Questo è lo scenario della metafisica. Naturalmente per vincere questo non-senso i metafisici, i pensatori dell'epoca della metafisica, cercano dei rimedi che sono le immaginazioni, ovviamente, visto che la storia del rivelarsi dell'essere è una storia di continue e superantesi immaginazioni. In più i metafisici si immaginano un super-ente, che dovrebbe essere produttore e avvaloratore degli essenti, chiamato Dio. Dio allora sarebbe per i metafisici un super-Ente collocato sopra, o se preferite sotto gli altri enti, che li produce e li salvaguarda e dà loro un

senso, quindi un motivo per cui esistere é un valore. Questo super-essente sarebbe Dio per la filosofia scolastica, o il Dio dei filosofi e dei sapienti per Pascal. Heidegger riprende questa espressione.

Heidegger commette qui una serie di errori, che poi tutti i suoi seguaci riprendono, e cioè dice che questo super-essente è concepito da tutti i metafisici, indifferentemente da Platone fino a Hegel, come *causa sui*, produttore di se medesimo. Voi capite che un Dio causa di se medesimo sarebbe una figura autocontraddittoria, perché dovrebbe esistere prima di se stesso. Quindi ha buon gioco Heidegger ridicolizzando le varie immaginazioni della metafisica classica. Invece già San Tommaso diceva che Dio non era *causa sui*, eppure Heidegger presenta la tesi così come interessa a lui.

Dunque il problema di quella epoca che lui chiama metafisica è il problema di Dio, inteso appunto come una figura creatrice. Naturalmente Heidegger considera questo un Dio prodotto dall'immaginazione, un frutto -dice letteralmente- dell'istinto plasmatore che appartiene strutturalmente al "Da-sein". Vedete che ritorna l'immaginazione produttiva protagonista del pensiero di Kant.

Ora tutto questo, cioè la dimenticanza della differenza ontologica e il rimedio che è la posizione di un super-essente chiamato Dio, è per Heidegger il nichilismo, cioè la teorizzazione del niente, del non senso in particolare. Infatti nichilismo per Heidegger è concepire gli essenti come non aventi senso in se stessi, ma come riceventi il loro senso da un altro ente.

In questa prospettiva Nietzsche, il quale nella *Gaia scienza* dichiara che Dio è morto, non è un nichilista, anzi è colui che combatte il nichilismo, perché rifiuta un Dio garante del nichilismo, cioè del non senso del mondo; allora dichiarando la morte di Dio, dice Heidegger, Nietzsche ci ha liberati da un Dio falso, da quel Dio di cui parlava Kant come il garante della moralità e dell'imperativo categorico. Dopo il Dio morale, grazie a Nietzsche, non potremo pensare che ad un Dio al di là del bene e del male, ad un Dio vero, non a quello dei filosofi e dei sapienti. Su questo semplice accenno, che Heidegger riprende nella sua opera dedicata a Nietzsche, si sono versati fiumi di inchiostro e io sono disposto a scommettere che la maggior parte dei miei colleghi di filosofia e dei filosofi in generale pensano che questa sia la strada buona per presentare l'evento cristiano ai ragazzi della scuola, cioè liberandolo da un Dio metafisicamente inteso. Quasi tutta la cultura cattolica si è schierata nella difesa di Nietzsche, e con lui di Heidegger, nel pensare ad un superamento di quel Dio fasullo, di quel Dio immagine, formulato dagli uomini. E quindi la cultura cattolica - Vattimo in testa perché è un ex-esponente della cultura cattolica, poi attraverso vari travagli passato ad un'altra cultura, così come il suo maestro Luigi Pareyson - la cultura cattolica in fondo ha apprezzato Nietzsche proprio perché sarebbe colui che, secondo Heidegger, avrebbe liberato gli uomini da una immagine di Dio trascendente.

Emanuele Severino -che usa il linguaggio di Heidegger e ci prende in giro facendo finta di essere heideggeriano- condivide il fatto che la concezione di Dio come creatore sia una forma di nichilismo e che liberarsene sia un antinichilismo, ma sta su questa posizione per una sua convinzione particolare: egli ritiene infatti che la creazione sia produrre *ex nihilo*, dal nulla, come se il nulla fosse un luogo da cui le cose sono tratte. Sembra che Severino non abbia letto una lettera di Fredegiso di Tours del IX° secolo, che già allora spiegava che il nulla da cui Dio trae le cose non è un luogo vuoto, ma è il non essere ancora delle cose medesime. Severino queste cose le conosce, ma sa anche bene come si fa a fare carriera nel nostro paese. Severino, allievo del mio indimenticabile maestro Gustavo Bontadini, ha scordato gli insegnamenti ricevuti all'università di Pavia negli anni '50.

Attenzione adesso: dove ha portato, si domanda Heidegger, la negazione nietzschiana che dio è morto? Ha portato davvero alla liberazione dai falsi dei? Heidegger stesso ci avverte che non è stato così. Dopo la negazione di Dio non è arrivato altro che l'affermazione della volontà di potenza, un'altra categoria nietzschiana, per la quale l'ente vale non per se stesso, ma perché sono io che scelgo di farlo valere, e vale nella misura in cui decido io. Dopo la asserzione ateistica di Nietzsche non è venuta la liberazione, ma una schiavitù peggiore, alla quale Heidegger ha dato il suo contributo; si sono realizzate le grandi dittature, le

grandi ideologie leniniste-staliniste: come dire che senza Dio tutto è possibile. In fondo Heidegger finisce per dare ragione a Dostojevskij.

Cosa determina questa posizione della volontà di potenza nella sua espressione più quotidiana ? Essa conduce a considerare gli enti come qualche cosa a disposizione della nostra volontà e del nostro imprevedibile arbitrio. L'espressione prevalente dei nostri imprevedibili capricci, della volontà di potenza, è la tecnica: cioè gli uomini si organizzano per dare alle cose l'impronta che desiderano , per trasformarle e riprodurle all'infinito; questa è la tecnica. Per ottenere questo si deve imporre alle cose un linguaggio che è loro estraneo, il linguaggio della scienza sperimentale matematica, il linguaggio della riproduzione tecnica. La tecnica è per Heidegger l'estrema figura che assume la metafisica, è il presentarsi della metafisica senza maschera. Proprio rivelandosi come tecnica, la metafisica, quel modo di raffigurarsi l'essere che dimentica la differenza ontologica, ha una triplice possibilità. Innanzitutto la tecnica rivela il pericolo che la metafisica è; ad esempio Heidegger, negli anni '50, profetizza facilmente che una società amministrata è una minaccia che la tecnica presenta ai nostri occhi. La seconda possibilità è il rendersi conto, da parte della metafisica, che essa è sempre stata tecnica, cioè anche quando ha parlato di Dio la metafisica è stata una tecnologia produttrice di ragionamenti. Quindi la metafisica, una volta gettata la maschera e rivelatasi come tecnica, finisce in fondo per avere la possibilità di rileggere tutte le proprie tappe precedenti, persino quella della gloriosa filosofia scolastica, come tante maschere della identica volontà di potenza. L'ultima possibilità è questa: proprio di fronte alla minaccia che la tecnica è per il "Da-sein" che l'ha prodotta, il "Da-sein" stesso può progettare il superamento della tecnica e con essa della metafisica, stabilendo un nuovo rapporto con l'essere, non più dimentico della differenza ontologica. A questo proposito Heidegger parlerà di una "Überwindung" della metafisica , di un superamento che si lascia alle spalle il superato. Heidegger usa questo termine, invece di "Haufebung", che è invece il superamento che porta con sé il superato. Vogliamo voltare pagina rispetto alla metafisica? I tempi sono maturi, ecco il grande , profetico messaggio di Heidegger. Heidegger per questa ragione è insopportabile, perché ha insegnato ai filosofi un modo di parlare oracolare, profetico, per cui se oggi ascoltate una conferenza di uno che va per la maggiore, se avete il coraggio di sentire Carlo Sini o Gianni Vattimo o Emanuele Severino, udrete toni suadenti, voce studiamente roca, un parlare quasi profetando. E' stato Heidegger a dare alla filosofia un'aura di sacralità che essa assolutamente non ha, ha dato questa impronta terrificante al sapere metafisico, gettando discredito sui filosofi, per cui molti hanno costruito carriere su questo- come i pensatori deboli .

Dicevo della tecnica come minaccia estrema, di una società totalmente amministrata in cui la tecnica e il calcolo dominano . Questo compimento estremo, "la 'bandung' della terra del tramonto", sarebbe per Heidegger la violazione del sacro ("das Heilige"). Il sacro è, per Heidegger, l'ente in quanto pensato come manifestazione dell'essere, l'ente rapportato all'essere; è esattamente il superamento della metafisica, perché il sacro è concepire l'ente non più nell'oblio della differenza ontologica. Violare il sacro significa non riconoscere l'ente nel suo valore, non lasciar essere l'ente, potremmo dire non rispettare la realtà. Per Heidegger superare la metafisica significa avere un atteggiamento di rispetto nei confronti di se stessi, degli altri, della realtà; invece la metafisica è il disprezzo di se stessi, degli altri e della realtà. E una società totalmente amministrata, quale quella che si prospetta minacciosa all'orizzonte, -Heidegger scrive queste cose negli anni '50- è una società in cui l'uomo, non avendo più un luogo dove incontrare se stesso, si smarrisce: un uomo che inquina totalmente la natura, che distrugge tutto quello che io cristiano chiamo creato, evidentemente non avrà più un luogo dove ritrovare se stesso. Ecco questa è un pò la grande minaccia che Heidegger prevede,- ma credo non ci sia bisogno di tutta quella prosopopea per dire delle cose così semplici, così alla portata di tutti.

* * *

E allora il superamento di cui parla Heidegger in cosa consisterà? Innanzitutto in una domanda, infatti il domandare è la pietà del pensiero, la risorsa ultima del pensiero. Il contenuto della domanda è : esisterà un

linguaggio, e quindi un rapporto con l'essere, diverso da quello tecnico-metafisico? Esisterà un modo non tecnico di parlare dell'essere, di svelare l'essere negli enti? Heidegger avverte che questa domanda è qualche cosa che nell'orizzonte della metafisica non emerge, perché nell'orizzonte della metafisica sorge al massimo la lamentela, la richiesta di valori, la richiesta etica, di affiancare a una vita quotidiana alienata uno spazio di religiosità personale. Non è questa la prospettiva di superamento della metafisica che Heidegger propone, non è ritagliarsi uno spazio religioso in una vita destinata al non senso -e in questo penso che egli abbia pienamente ragione-; egli pensa invece che il sacro debba irrompere anche nella vita quotidiana e cambiare la modalità, la forma stessa del parlare e del gestire umano. Questo credo sia l'aspetto decisamente interessante di quello che Heidegger propone, cioè il rispetto per il sacro e, come lo chiama lui, il superamento di una situazione tecnico- metafisica, inteso non come uno spazio di vita alienante ma come una vita diversa, come un gestire, un parlare diverso.

Si potrebbe pensare che il domandare, inteso come la pietà del pensiero, sia una preghiera; in questo senso Heidegger avrebbe prefigurato, in termini laici, la preghiera cristiana. Niente affatto: perché l'essere (-Sein-) di cui Heidegger parla non è persona e quindi non è in grado di rispondere ad alcuna preghiera. Non solo non è persona, non è neppure una realtà libera, che possa decidere di sé; è vero che Heidegger parla spesso della libertà dell'essere, ma questa libertà egli la intende in una maniera fichtiana-idealistica, cioè come non essere costretti dall'esterno, è la libertà intesa come spontaneità (Ursprünglichkeit), non come la capacità di decidere e di scegliere fra possibilità alternative.

Come accadrà -perché non è ancora accaduto-questo superamento della metafisica, secondo Heidegger? Deve essere preparato l'avvento di un nuovo linguaggio, di un nuovo modo di entrare in rapporto con l'essere, e lo prepareranno i filosofi. I filosofi sono come le truppe d'attacco che avanzano verso questo nuovo modo di farsi presente dell'essere : essi, pensando a fondo non più l'ente in quanto ente, ma l'essere in quanto essere, prepareranno il terreno per l'avanzata della fanteria, e cioè dei poeti, i poeti-vate che finalmente nel loro linguaggio poetante rappresenteranno l'essere nella sua libertà e autenticità. E' la poesia insomma che salverà l'uomo dalla metafisica, secondo Heidegger; e guardate che questo tormentarsi della filosofia, che deve inverarsi e dissolversi nella poesia, rientra ampiamente nelle tematiche dei pensatori deboli che ad Heidegger si rifanno. Molti poeti falliti probabilmente si sono dedicati alla poesia dopo l'indicazione malaugurata di Heidegger. Finalmente il poeta è l'uomo, ma il poeta post-metafisico, non Dante, non Leopardi.

La struttura del nuovo linguaggio poetico è la metafora, poetare vuol dire metaforizzare. Cos'è la metafora? La metafora è una predicazione volutamente impropria: ad esempio, se io dico "tu sei un leone", evidentemente non intendo attribuirti, in senso letterale e fisico, la caratteristica di avere la criniera, quattro zampe e una coda; o se dico che la vecchiaia è la sera della vita, voglio così esprimere che la vecchiaia sta alla vita dell'uomo come la sera sta alla giornata. La metafora intende cioè istituire una similitudine di rapporti. Sarebbe lunghissimo mostrare una fenomenologia dei vari tipi di metafora, ma resta certo -e su questo la teoria heideggeriana è valida -che la metafora è il terreno nel quale io scopro l'intrecciarsi degli essenti nell'essere. Infatti come dice Paul Ricoeur in un suo libro, *La metafora viva*, il vero soggetto della metafora non è né il tema, ciò di cui parla, né il predicato, cioè neppure la realtà che io sovrappongo al tema per illuminarlo, ma è piuttosto la copula, cioè la congiunzione dei due termini e dei loro referenti: quindi è l'essere il vero soggetto della metafora, è lo "Sein" nel quale si intrecciano gli essenti. Il discorso sarebbe lungo, ma credo che nella sua essenzialità sia chiaro: il poeta è colui che coglie ciò che le cose hanno in comune tra loro, ciò che le collega -in greco "logos" -il radunarsi degli essenti.

Tutto qui: Heidegger in un certo senso è tutto qui. Ed è fortemente deludente, perché uno si aspetterebbe chissà quale salvezza, da chissà quale Dio. E' un Dio da sempre presente quello che dovrebbe salvarci : in quale maniera non è detto. Non è un caso che oggi la maggior parte dei filosofi presentino, in fondo, la filosofia come una opzione fra differenti metafore. Ogni filosofo assume una metafora fondamentale e poi sviluppa su quella radice delle metafore più determinate. Ad esempio, la metafisica classica aveva come

metafora principale quella di un fondamento: bisogna dare un fondamento alla realtà empirica perché considerata in se stessa è autocontraddittoria. Esistono anche altre metafore fondamentali. Alcuni filosofi, dopo Heidegger, dicono che Heidegger stesso ha usato una metafora fondamentale, la metafora dell'orizzonte all'interno del quale si avvicinano i contenuti, gli essenti. Certamente questo approccio alla filosofia, come critica delle metafore fondamentali, è diventato il modo di fare filosofia oggi e si è esteso da Wittgenstein a Gargani e altri anche in Italia. Alcuni hanno provato ad applicare questo metodo critico, radicale, questa epistemologia, potremmo chiamarla, persino alla matematica, dicendo che la matematica fino alla prima metà dell'800 procedeva come se i numeri e gli enti matematici fossero delle cose con contorni ben definiti; quando poi Weierstrass ha riflettuto sui numeri irrazionali e ha teorizzato il "continuum" si è cominciato a pensare gli enti matematici in modo metaforicamente diverso. Per cui la matematica del '900 è un'altra scienza.

Ma, ed è questa la domanda con cui concludo la prima parte della mia esposizione, in base a che cosa si può ricostruire la filosofia? Leggendo le metafore di fondo, ridiscutendole, relativizzandole? Qual'è il pensiero radicale, evidentemente non metaforico, che svela, smaschera le metafore? Evidentemente ci dovrà essere un pensiero più fondamentale di quello poetico, l'uomo deve essere capace di un pensiero più radicale della metafora, che metta in luce la metafora stessa. Che pensiero è? A cosa si riferisce e che criterio adotta? Ecco, questa è la presunzione di un pensiero più radicale che senza metafore, senza immaginazione produttiva, raggiungerà con l'essere stesso il suo principio radicale, che è il principio di non contraddizione, per cui una metafora dovrà essere scartata quando è autocontraddittoria, e invece dovrà essere accettata almeno come legittima, quando non è autocontraddittoria. Allora possiamo concludere che una capacità di pensare l'essere e le sue regole è al di sotto del poetare, il mestiere del filosofo non è il mestiere del poeta fallito. E allora la vera differenza ontologica, quella di cui Heidegger si è dimenticato, è probabilmente quella tra le cose che si possono dire, perché si possono anche pensare, poiché rientrano almeno come possibili nell'essere, essendo non contraddittorie; e le cose che invece si dicono senza poterle realmente pensare, cioè le cose autocontraddittorie. Come diceva Aristotele: non sempre l'uomo pensa tutto quello che dice. E la metafisica, quella vera, - quella a cui io mi sto dedicando da una dozzina di anni e a cui dedicherò probabilmente il resto della mia vita, come ha fatto fino al suo ultimo respiro il mio maestro G. Bontadini, - è probabilmente questa: la preoccupazione di parlare dell'essere, metaforizzando o meno poco importa, in modo da non contraddirsi.

* * *

La seconda parte della mia relazione riconduce la trattazione della filosofia di Heidegger al tema della riduzione del Vangelo in essa e quindi alla parte che interessa di più almeno ad alcuni di voi.

Va detto subito chiaramente che la filosofia di Heidegger è radicalmente e dichiaratamente atea. Lo dico con decisione perché a volte capita di sentire delle espressioni equivoche al riguardo. Heidegger propone esplicitamente la sua filosofia come una forma di ateismo, specialmente dopo la "Kere", quella famosa svolta di cui abbiamo parlato prima. La filosofia non incontra mai Dio sul proprio cammino; questo non vuol dire che Heidegger fosse personalmente ateo o che non avvertisse il problema di Dio nella sua vita personale, ma egli ritiene che il filosofo, in quanto tale, non può trovare nello svolgimento logico del suo pensiero alcuna realtà che abbia quegli attributi che la tradizione religiosa attribuisce normalmente a Dio. Questo lo dice con estrema chiarezza. I filosofi che hanno preteso di dimostrare l'esistenza di Dio sono caduti in un equivoco, hanno confuso Dio con un "essente" sopra gli altri, un "super-essente" in fondo fantasma, poiché prodotto da nient'altro che dall'immaginazione, da quella capacità che egli chiama "forbilden", il formare immagini. Quindi il Dio dei metafisici, il Dio dei filosofi e dei sapienti, è per Heidegger né più né meno che un fantasma.

Ma neppure Heidegger propone quello che ci si aspetterebbe, cioè la coincidenza di Dio con l'essere. Dio non è nemmeno l'orizzonte, da cui gli essenti provengono e a cui ritornano, anzi l'orizzonte, l'essere è per lui la condizione del darsi di qualunque realtà, ivi compreso un eventuale, ma in filosofia improponibile,

Dio. Quindi egli ritiene di dover escludere Dio come "essente", ma anche Dio come orizzonte degli "essenti", come essere. Badate che questa indicazione di Heidegger è stata ripresa in modo quasi sproporzionato da gran parte dei filosofi e teologi cattolici: non bisogna più parlare di Dio come dell'Essere, come dell' "Ipsum esse per se subsistens". Questa è la linea, a mio parere gravissimamente fuorviante, che la filosofia e la teologia di molti cristiani, e di molti cattolici in particolare, ha recepito acriticamente da Heidegger.

Quindi la filosofia di Heidegger non dà in alcun modo ospitalità alla coscienza religiosa. Il filosofo è però l'uomo del sacro e cioè è in fondo un uomo che ha il senso della sacralità, cioè il senso dell'essere, perché il sacro ("das Heilige") è l'essere. L'uomo che filosofa e che pensa fortemente l'essere è certamente più religioso, secondo Heidegger, che non il credente battezzato che vive la vita di una qualunque chiesa. Quindi la filosofia non incontra Dio, secondo Heidegger, ma nemmeno allontana dallo spazio del sacro, nel quale come vedremo, in qualche modo non filosofico, Dio può anche rendersi accessibile.

Ma se fosse la stessa struttura dell'essere, la stessa differenza ontologica tra l'essere e gli enti a imporre logicamente l'affermazione di Dio? In fondo è questo il movimento della metafisica più recente, per esempio della metafisica proposta dalla neoscolastica milanese -nella cui tradizione di pensiero io umilmente mi inserisco.

Heidegger, in linea di principio, ammette questa possibilità in uno scritto, non tradotto in italiano, che si intitola *Identität und Differenz*; ma poi dice che il Dio che i filosofi hanno fino qui indicato, anche se dovesse manifestarsi legittimo dal punto di vista logico, non potrebbe in alcun modo essere il Dio della fede. Quindi anche se possiamo ammettere, in linea di principio, il darsi in qualche modo di una metafisica autentica, quell'autentico dimostrare l'essenza di Dio niente avrebbe a che vedere con il Dio della fede. Un Dio dimostrato non potrebbe essere il Dio del credente, perché sarebbe un dio così debole da dover essere dimostrato. Mi sembra ovvio osservare che evidentemente non è Dio ad aver bisogno di essere dimostrato, ma saremmo noi ad aver bisogno di dimostrarlo, se ne sentissimo veramente l'esigenza. Ma non deve meravigliare che Heidegger proceda in maniera così grossolana quando deve trattare con posizioni così avverse o diverse dalla sua. In ogni caso Heidegger nega, in linea di fatto, la possibilità di una metafisica autentica, e dice che negare un Dio come quello che i filosofi presumono di dimostrare è un negare qualcosa di poco importante, perché è negare un Dio davanti al quale non ci si può inginocchiare a pregare. Anche in questo ragionamento però osservo che è evidente che non è certo Dio come oggetto dei miei ragionamenti quello di fronte a cui io mi inginocchio a pregare. Ma certo il fatto di pensare che anche Dio è implicato inevitabilmente nel ragionare dell'uomo mi invita a pregare.

Per Heidegger dunque una metafisica che eventualmente riuscisse nel suo scopo sarebbe bestemmia, perché riduzione di Dio a qualche cosa che non è il Dio della coscienza credente.

* * *

Ma guardiamo più a fondo la coscienza di Dio in Heidegger. Ci aiuta il documento su cui si è molto discusso nel 1946, la *Lettera sull'umanesimo*. In questa lettera aperta Heidegger illustra pubblicamente il suo pensiero e ci fa capire che, anche se filosoficamente crede che non si possa arrivare a Dio, egli in qualche modo sembra attendere una rivelazione non filosofica di Dio. Una rivelazione indubbiamente non cristiana, perché è una rivelazione che è da venire, e non già avvenuta e che sta avvenendo come quella cristiana. Sembra, in qualche modo, che egli attenda una rivelazione del "Sein", del Sacro, un rivelarsi della verità dell'essere al di là del pensare filosofico. Intuite che questo rivelarsi potrà accadere nel poetare. Sembra che egli desideri una rivelazione della divinità, ma certo non la rivelazione del Dio incarnatosi in Gesù Cristo. Attendere una rivelazione del divino -che egli chiama "Théion" in greco o "das Heilige" in tedesco -sarebbe una preparazione, affinché un Dio, se mai esiste, si riveli. Il discorso è vago e strano, ma al di là di questo è molto ambiguo, perché vedete che in qualche modo si costringe Dio, se esiste, a seguire i tempi dell'uomo, i tempi di una preparazione umana: Dio non verrà fino a quando gli uomini non saranno maturi ad accoglierlo, se mai verrà. E mi viene in mente la posizione dell'ebraismo

più recente che pensa che il Messia non verrà perché l'uomo non se lo merita. Io sono cattolico e so che Gesù Cristo è venuto quando era minima la preparazione per accoglierlo: era il momento in cui il potere si era rivelato nella sua crudezza più radicale; se l'Impero romano, ancora vigoroso ai tempi di Tiberio, avesse atteso l'eliminazione della violenza e l'apertura al sacro, io penso che avrebbe atteso molto. E certo se Dio si rivela è per salvare l'uomo, non per venire ad un uomo che è già salvato; lo confermano diverse frasi del Vangelo.

Certamente Heidegger insiste sul fatto che se una rivelazione sta venendo o verrà, essa comunque non ha bisogno della filosofia o della dimostrazione filosofica. Questo egli espone in diversi scritti, intorno al 1950, e anche in diverse conversazioni che tenne con delle comunità luterane -egli era infatti di tradizione luterana. Heidegger ribadisce comunque che, quando noi parliamo di Dio, non dobbiamo usare la parola "essere", perché Dio è radicalmente estraneo all'orizzonte della filosofia che si chiama "essere". Possiamo rilevare che anche questo non è coerente con la denominazione che Dio dà di se stesso nella Bibbia: "Io Sono Colui che E". Ma con questo Heidegger conferma che dal punto di vista della fede, dell'uomo che attende Dio, la filosofia è follia, e dal punto di vista della filosofia, che non incontra mai Dio, la fede è follia. Fede e filosofia sono per Heidegger nemiche mortali. Voi capite che si adombra in questa posizione la dottrina luterana : quanto più cresce la fede, tanto più si chiudono gli occhi della ragione, tanto più cresce la visione razionale tanto più la fede diminuisce. Il fideismo luterano è il contrario della dottrina cattolica. In fondo Heidegger ritorna all'antica medievale dottrina della doppia verità: quello che si dimostra in filosofia è normalmente contrario a ciò che si crede con la fede, e l'uomo è costretto, se è filosofo e credente insieme, a vivere nella contraddizione. La filosofia, in un uomo che abbia anche la fede cristiana, è chiamata da Heidegger "un ferro di legno", o un "cerchio quadrato". E' contraddittorio essere filosofo ed essere contemporaneamente cristiano.

A onor del vero, in un punto della *Fenomenologia e teologia*, uno scritto del 1927, egli si lascia scappare il contrario della dottrina della doppia verità, infatti sembra dire che la fede dell'uomo che crede, o almeno attende Dio, ricomprende in sé tutto quello che c'è nella natura dell'uomo, quindi anche la ragione e la possibilità di fare filosofia; ma questo rimane detto una volta sola all'interno dell'opera di Heidegger e non viene più sviluppato.

Quando egli invece più approfonditamente parla dei contenuti della fede dice, molto correttamente, che la fede è credere in qualche cosa di "positum", di positivo, cioè di dato nella storia. Attenzione però, non si può dire che Heidegger ha capito che fede è aderire ad una presenza storica, alla presenza di Gesù Cristo; infatti il "positum" che si dà nella storia non è Gesù Cristo crocifisso, ma la fede che è nata in Lui, questo è il dato storico abbracciato dall'uomo di fede.

E' significativo che lo scritto in cui espone queste tesi *Phanomenologie und Theologie* fosse dedicato all'amico Rudolf Bultmann, insegnante come lui all'università di Marburgo: Heidegger, come Bultmann distingue il Crocifisso storico, l'Uomo del quale ci è giunta forte notizia, ma non è sicuro sia esistito, e il vero oggetto della fede cioè il Cristo annunciato dagli Apostoli. Perciò aver fede significa aderire all'annuncio del Crocifisso, non al Crocifisso stesso. Il contenuto, il "positum" della fede, su cui si fonda la speranza del cristiano non è una persona ma è l'annuncio relativo a una persona .

Poi Heidegger aggiunge che questa fede non è un'adesione puramente intellettualistica, ma implica l'impegno di tutta l'esistenza, è un rinascere a vita nuova, è un diventare uomini nuovi, non grazie a Cristo ma allo storico annuncio di Lui; per cui la fede permette di entrare nella storia (Geschichte) della salvezza fondata non da Cristo ma dall'annuncio relativo a Lui. Questo sia detto con molta chiarezza, perché molti teologi hanno visto in Heidegger un grande spirito positivo, ma forse fraintendendo la debolezza di questo assunto. Crocifisso sì, ma Crocifisso annunciato, non Crocifisso reale! E' evidente che la fede in un annuncio non può attendere un miracolo, tanto che nel Dizionario teologico interdisciplinare non si riporta la voce miracolo, perché forse non è prevista l'ipotesi del miracolo. Vedete che questa posizione ha fatto strada tra i teologi italiani degli anni '80.

* * *

Propongo un ulteriore approfondimento. Heidegger in *Phanomenologie und Theologie* dice del sapere della teologia, che per lui è l'autocoscienza dell'uomo che crede, che essa è tanto più appropriata, quanto meno fa uso di concetti, perché la fede è l'esistenza di chi si lascia coinvolgere in un annuncio, e un'esistenza non è qualcosa di concettualizzabile; quindi per sua natura la fede fa a meno dei concetti anche quando deve esprimersi, quando deve diventare comunicazione pubblica. Attenzione, anche questo può sembrare giusto: la fede è un'esperienza, ma è vero anche che qualunque esistenza, qualunque esperienza per comunicarsi deve far uso di concetti. Anche il poetare fa uso di concetti, anche le metafore sono concetti, non si può uscire dal concetto se non concettualizzando. Quale è la conseguenza grave del proporre una teologia senza concetti? E' un attentato al dogma, che fissa quelle poche essenziali verità che sono da credere per essere cristiani. E come si fa a fissare questo senza concetti? Poetando? Immaginatevi un dogma proposto poetando, così che ognuno in una interpretazione molto libera, qual'è quella che si usa per i testi poetici, ricava dal dogma quello che vuole. Le prime vittime sarebbero i fedeli semplici, le vecchiette, i giovani e i bambini. Bisogna invece dire le cose in modo chiaro e distinto.

E' evidente che il dogma, e su questo la teologia cattolica e anche il Magistero sono pienamente d'accordo, ha pure una sua ermeneutica, perché è necessaria un'interpretazione del dogma. Come c'è un'ermeneutica della Bibbia e dei testi sacri, così c'è un'ermeneutica del dogma, che lo rende comprensibile nell'oggi e nel domani. Esiste in questo senso una storicità interpretativa del dogma. Il dogma è la salvezza della fede dei semplici, cioè delle persone che aderiscono a ciò che capiscono, sapendo che non è tutto della realtà a cui il dogma umilmente allude.

Ma andiamo a conclusione: visto che la teologia, l'autocoscienza della fede, non deve esprimersi in concetti, Heidegger deve trovare un linguaggio non concettuale (Unbegreiflichkeit). Heidegger stesso non ci sa dare degli esempi di questo, ma cerca di prefigurarlo in uno scritto del 1964, poco letto e non esistente in commercio in traduzione italiana. In questo scritto egli si domanda se sia possibile un linguaggio (per il credente, non per il filosofo) non concettuale; e precisa questo non concettuale come un modo per parlare del Dio Crocifisso non obiettivante (Gegenstandlich) ed oggettivante (Objectivierend). La risposta di Heidegger, seguitissimo dai teologi cattolici, è questa: in fondo il pensare non è obiettivante come tale, non è destinato ad esprimersi in concetti veri e propri. Heidegger però dà per scontata l'equivalenza -che io non condivido- fra obiettivare e concettualizzare. Un esempio è nella poesia: Heidegger cita Rilke, Holderling e grandi poeti, i quali avrebbero parlato non obiettivando e non oggettivando, cioè non presentando ciò di cui parlavano, per esempio Dio o il Divino, come qualche cosa che possiamo conoscere in modo chiaro e distinto e neppure come oggetto di cui possiamo disporre.

Come sarebbe strutturato questo linguaggio poetico? Quando parla del divino, esso sarebbe un linguaggio che "canta e danza" al cospetto di Dio, senza pretendere da Lui nulla, senza pretendere di afferrarLo e contenerLo nelle proprie rappresentazioni. Heidegger definisce questo linguaggio come "un sospiro sul nulla": è il massimo che si possa dire su un linguaggio che prega Dio non obiettivandolo. "Un sospiro sul nulla": ritengo questa la finta fede di un uomo soddisfatto, di uno che non ha da attendersi nulla o che dispera di potersi attendere qualcosa di diverso da quello che ha già ottenuto. Pensate alla preghiera diversa di una madre boliviana o peruviana che non sa se la sera potrà dare da mangiare a suo figlio e prega la Madonna di Guadalupe! Quello che Heidegger dice questa volta è veramente una bestemmia, nei confronti dell'uomo prima che di Dio. E c'è qualche teologo alla moda che, nel tradurre la fede in questo "sospiro sul nulla", distingue anche tra ispirare ed espirare, ma vi risparmio i dettagli.

Non ho voluto banalizzare il pensiero di Heidegger, ma non ho potuto fare a meno di rilevare alcune povertà e incongruenze del suo pensiero.

Vi propongo ancora due osservazioni finali. Molta filosofia e teologia cattolica si riconducono ad Heidegger. Faccio i nomi di Jean Luc Marion, di cui la casa editrice italiana Jaca Book sta pubblicando i libri, oppure di Emanuel Lévinas. Marion in un libro intitolato espressivamente *Dio senza essere* (vedete

come si attiene al pensiero di Heidegger) afferma che Heidegger è molto importante, perché ci vieta di essere idolatri riducendo Dio a Essente, a qualche cosa di coglibile con i concetti. Poi Marion avverte che anche Heidegger è idolatra (e come potrebbe essere altrimenti?) perché in fondo si fa di Dio un'immagine che Lo riduce, dicendo che Egli non può rivelarsi come essente e nemmeno come essere, quindi egli pone dei divieti a Dio, dà degli schemi che Dio in qualche modo è costretto a seguire se vuole rivelarsi a noi. Ma che cosa dell'indicazione di Heidegger noi, che idolatri non vogliamo essere, dice Marion, dobbiamo trattenere? Dobbiamo trattenere l'indicazione per cui non si può pensare a Dio come Essere, perché non potremmo più parlare e pensare di Lui, per lo meno in filosofia. Invece Marion dice che anche noi filosofi pensiamo a Dio, e lo chiamiamo Amore. Se lo chiamiamo Amore veramente noi diamo a Dio la sua icona, la sua immagine autentica, non più quella di idolo, cioè di concetto che lo riduce a qualcosa di meno rispetto a quello che Lui è. Attenzione! Marion aggiunge: noi dobbiamo sviluppare il linguaggio concettuale sull'Amore. Allora siamo d'accordo, aggiungo io! Prima afferma che non posso parlare di Dio come dell'Essere, perché altrimenti lo riduco a concetto, poi dice che dobbiamo trovare i concetti per parlare dell'Amore, come se l'Amore fosse fuori dall'Essere. Anche San Tommaso presentava Dio come Amore ("Amor sui diffusivum"), ma diceva che questo è uno dei nomi dell'Essere.

Questo è il primo nota bene che vi propongo e che potrebbe essere dedicato a Petrosino o Dalmasso, che hanno portato in Italia e hanno reso di moda il pensiero di Marion e Lévinas, come se fossero le punte estreme del filosofare contemporaneo. Mi dà un pò da pensare -per usare un'espressione heideggeriana- tutto ciò.

L'ultima osservazione che propongo è questa: qual'è il problema vero per Heidegger, Marion e altri? Che cosa non è prevedibile e va evitato a tutti i costi? E' l'Incarnazione. Ancora una volta, ciò che faceva paura a Kant e ciò che fa paura ad Heidegger è l'Incarnazione, il dover riconoscere che l'inobiettivabile Dio è diventato un Ente (un "Seiendes"), anzi una povera persona crocefiggibile, non nell'annuncio, ma nella realtà: Gesù Cristo. Gesù Cristo, non ho paura di dirlo, è un Ente che ha potuto comparire nell'orizzonte della realtà, un Ente riconosciuto presente in un luogo e in un tempo determinati della storia di 2.000 anni fa. E coloro che Lo hanno incontrato, prima e dopo la crocifissione, Lo hanno annunciato nei secoli fino a noi.

Parte di questo annuncio è il dogma, espresso in concetti limitati, storici quindi anche rivedibili alla luce della mentalità odierna, diversa da quella nella quale i dogmi sono stati per la prima volta formulati. La Chiesa affida questo povero messaggio a poveri concetti, partecipando anch'essa e continuando l'Incarnazione, cioè la riconduzione che Dio fa di se stesso ad Ente. Perché anche la Chiesa è un singolare Ente, che partecipa della storia. E , consentitemi una chiusura di questo tipo, anche al povero credente filosofo, che abbia il gusto di ragionare sulle cose, non può essere vietato questo cammino lungo un sentiero che si perde nel bosco -come è definito in *Sentieri interrotti* , una delle principali opere di Heidegger. Il ragionamento umano può attingere qualche verità concettuale, umilmente; ad esempio può stabilire come si fa ad esprimere la totalità della realtà in termini non contraddittori, affermare la trascendenza e la libertà di Dio, e ragionare di metafisica, nel senso poveramente classico che Heidegger tanto disprezza, e che non è una espressione della follia dell'Occidente (come Heidegger e Severino pensano).

E da ultimo faccio osservare come questo sentiero sempre riaperto e mai interrotto che è la riflessione, anche filosofica,(mi rifaccio a Pitagora che per primo ha chiamato filosofia il sentiero) è un sentiero che potenzialmente raggiunge la meta, perché è riaperto esattamente l'orizzonte dell'Essere. Non c'è niente che sia vietato al pensiero dell'uomo: se anche dico che il Crocifisso è impensabile, come dice Heidegger, io lo penso come impensabile. Il pensiero dell'uomo ha questo di mirabile: che la mente lo può oltrepassare. Il che non significa che l'uomo sappia tutto, ma significa che l'uomo è fatto per vedere Dio, quindi può storicamente e soprannaturalmente aprirsi alla visione della totalità.

(*)Prof. Paolo Pagani : docente di Filosofia presso la Facoltà di Teologia di Lugano.

-Trascrizione non rivista dall'autore.