

Angelo Cannata

Camminare

Filosofia per la vita

Camminare

Prima edizione: 2013

Edizione corretta 2022

Copyright © 2022 by Angelo Cannata, Modica

Angelo Cannata

Camminare

Filosofia per la vita

1. Questo libro

In questo libro è descritta la mia filosofia ispirata a Gianni Vattimo; a differenza del suo “pensiero debole”, qui viene data maggiore rilevanza al “divenire” di Eraclito. Vengono ripercorsi i maggiori filosofi, evidenziandone la posizione metafisica o antimetafisica, per giungere ad un orientamento finale che mi auguro sia un aiuto per vivere, come di per sé è in effetti ogni filosofia.

Oggi non sono più cattolico, ma in tutto il libro si noterà evidente il retroterra che mi ha formato; d'altra parte, rimango ancora cristiano.

2. La filosofia

Inizio con questo argomento perché lo ritengo una base indispensabile per affrontare le questioni successive. Dal paragrafo che segue si potrà dedurre meglio il motivo per cui l'argomento è il primo che viene affrontato. Questo non è un trattato completo di filosofia, ma una selezione per spiegare il punto di vista antimetafisico. Chi non comprende il significato di questo termine non si scoraggi: i capitoli che seguono servono proprio a spiegarlo. Chi ha già fatto studi di filosofia potrebbe saltare tutta questa parte, ma consiglio di leggerla comunque: ho avuto il piacere di sentirmi dire da alcuni che finalmente hanno capito alcune cose di filosofia, che avevano già studiato in passato, soltanto adesso, dopo aver letto questa trattazione.

Chi legge potrebbe trovarsi a volte nell'incertezza se ciò che dico è stato veramente scritto dal filosofo che in quel

momento sto prendendo in considerazione oppure è solo una mia libera aggiunta per far capire meglio il concetto. Di fronte a questa difficoltà suggerisco, quando non sia chiara la differenza, di accantonare questo dubbio, tenendo presente che la trattazione che segue non ha uno scopo accademico di esattezza, ma piuttosto uno scopo divulgativo, tendente ad attirare al piacere della filosofia il maggior numero di persone possibile; chi desiderasse la massima esattezza si rivolgerà ai veri e propri trattati di filosofia; penso comunque che la sintesi che presento qui potrà permettere di capire alcuni concetti che invece i trattati di filosofia non spiegano, a mio parere, con sufficiente chiarezza e semplicità.

2.1 Che cos'è la filosofia

La filosofia può essere definita come un modo di riflettere che cerca consapevolezza degli elementi primari del pensare. Proviamo a capire questa definizione esaminando le cose che dice.

La filosofia è “un modo di riflettere”. Da quando il mondo esiste, gli uomini hanno sempre tentato di riflettere; addirittura persino negli animali si potrebbe riscontrare qualche forma rudimentale di riflessione; si pensi, per esempio, alla differenza di comportamento tra un cagnolino di poche settimane e un cane adulto: il cagnolino tende a reagire alle situazioni con un'impulsività più rapida, che lo porta ad un certo numero di insuccessi; il cane adulto invece è in grado di osservare con più lentezza le abitudini di una preda e adattarsi ad esse, in modo da avere più successo nel

tentativo di catturarla; naturalmente si tratta di elementi talmente difficili da verificare, che non possiamo dire con certezza se davvero e in che misura si possa parlare di “riflessione”; ad ogni modo, il nostro scopo qui non è studiare il comportamento degli animali, ma cercare di accorgerci che il riflettere non è un miracolo misterioso e soprannaturale che avviene esclusivamente nella mente umana, ma un insieme di impulsi elettrici elementari, le cui forme più semplici possono essere riscontrate anche negli animali o, addirittura, per il fatto appunto di essere impulsi elettrici, in qualsiasi fenomeno della natura e negli oggetti inanimati: si può anche pensare, come esempio, all'accensione di una lampadina. Nella storia dei diversi popoli del mondo si sono venuti a formare molti modi di riflettere e la filosofia è uno di questi.

Poi la definizione che ho posto all'inizio dice: “che cerca consapevolezza”. Consapevolezza significa aver confrontato un'idea con altre idee; per esempio, se confronto l'idea di fiamma con il ricordo di una bruciatura che ho subito, posso acquistare la consapevolezza che la fiamma crea bruciature e quindi è pericolosa; se non farò mai questo confronto, cioè se non metterò mai a contatto l'idea della fiamma con il ricordo di essermi bruciato, tornerò ogni volta a bruciarmi senza mai capire dove sta il problema. Quante volte noi esseri umani torniamo a cadere negli stessi problemi come degli stupidi, semplicemente perché non ci abbiamo riflettuto, non abbiamo messo a contatto le idee, i ricordi, e quindi non abbiamo acquistato consapevolezza! Si pensi, per esempio, da quante migliaia di anni i governatori

illudono la gente promettendo di impegnarsi a risolvere i problemi e la gente torna puntualmente a bruciarsi, pur ritenendosi intelligente.

Infine la definizione si conclude dicendo: “degli elementi primari del pensare”. La consapevolezza, infatti, può essere cercata su tante cose; uno può passare anche una vita a cercare di diventare sempre più consapevole dei metodi migliori per guadagnare più denaro; ad un certo punto in lui o in qualcun altro potrà nascere la domanda: vale la pena impiegare tutta la vita a cercare di capire soltanto questo? Esistono altre cose più importanti, che meriterebbero di più questa spesa di tempo e di riflessione, oppure tutte le cose hanno la stessa importanza? Eventualmente, quali potrebbero essere le cose più importanti? E quali criteri userò per stabilirlo? E che fiducia potrò attribuire a questi criteri? Come farò a sapere che essi mi hanno guidato davvero alle cose più importanti? Questo tipo di domande si possono riscontrare nelle culture di tutti i popoli, ma hanno avuto un approfondimento sistematico soltanto a partire dall’antica Grecia e poi nella cultura europea; negli altri popoli esse hanno preso piuttosto la strada della fede religiosa, oppure di modelli di meditazione; la differenza tra meditazione e riflessione può essere individuata nel fatto che chi medita si sofferma su poche idee e le vive, le gusta, le approfondisce in uno stile di vita; chi riflette, invece, lavora su un maggior numero di idee e le fa interagire con maggior dinamismo; entrambe le vie hanno vantaggi e difetti: chi medita scopre meglio il gusto di poche idee e si sofferma più a lungo, perfino per millenni, su di esse, ma fa meno strada; chi riflette

fa molta più strada, ma si priva della possibilità di approfondire al massimo il sapore, la bellezza, la profondità di ogni singolo pensiero, come uno che corre e non può contemplare le bellezze del paesaggio.

2.2 Parmenide

Per poter capire i filosofi greci è necessario fare un'osservazione previa sul loro modo di ragionare. Pensiamo un attimo agli attributi che ogni oggetto possiede, per esempio il colore. Possiamo notare che gli attributi non esistono mai da soli, ma sono sempre applicati a qualche oggetto. Per esempio, non esiste da solo il colore bianco: esistono soltanto oggetti che possiedono questo colore. Però l'osservazione degli attributi, in questo caso dei colori, ha il vantaggio di consentire una conoscenza anticipata delle cose. Per esempio, con l'esperienza posso imparare che gli oggetti bianchi si vedono meglio al buio, mentre quelli neri no. La cosa interessante è che sarà possibile prevedere questo effetto senza bisogno di conoscere tutti gli oggetti bianchi e neri del mondo: basterà imparare che questa è una caratteristica tipica del colore bianco. Dunque, la riflessione sull'astrazione (astrarre significa tirare fuori da un oggetto le sue qualità) ci permette di indovinare in certa misura ciò che ancora non conosciamo e persino anche il futuro; io posso indovinare che, se un oggetto è bianco, sarà più visibile al buio, anche se non ho mai visto quell'oggetto. Questo lavoro di riflessione sugli attributi dà una sensazione di padronanza sulla realtà; il filosofo che ha imparato questo metodo è tentato di sentirsi quasi come uno che ha scoperto la

formula per dominare tutte le cose di questo mondo. La tentazione è conseguente: se è così, buttiamoci allora a riflettere sugli attributi e avremo conquistato il mondo. Questo buttarsi a capofitto su una strategia molto promettente fa pensare un po' agli americani, che fanno delle interessanti scoperte e si buttano alla cieca sul loro sfruttamento in larga scala, salvo poi scoprire tante volte, spesso troppo tardi, che la nuova scoperta crea più problemi di quanti ne risolve (sono simpatici a questo proposito i cartoni animati di Wile Coyote).

A questo punto della riflessione, per i Greci diventò logico chiedersi quali siano gli attributi su cui sarebbe più fruttuoso riflettere. Abbiamo visto l'esempio del colore bianco; un altro attributo che da solo non esiste è, per esempio, il numero: sappiamo tutti che se si impara un po' di matematica sarà possibile acquistare una grande padronanza su molti aspetti del mondo e della vita, per esempio sull'economia. Dei numeri si occupò il filosofo Pitagora, ma c'è un attributo che sia il più basilare di tutti, la cui riflessione ci potrebbe permettere una padronanza conoscitiva di base sull'intero universo? Secondo il filosofo Parmenide ed altri, anche del presente, quest'attributo esiste ed è l'essere. Il colore bianco, per esempio, non è un attributo molto utile su cui riflettere, perché non è posseduto da tutti gli oggetti, ma l'essere sì: tutti gli oggetti di questo mondo "sono"; il verbo "sono" può essere eventualmente accompagnato da qualche altra parola, per esempio "sono qui" o "sono là", "sono bianchi", oppure anche da nessuna parola, nel senso che "esistono": se dico che i cavalli a quattro zampe "sono", ma i

cavalli verdi “non sono”, sto dicendo che i cavalli a quattro zampe “esistono”, ma i cavalli verdi “non esistono”. In ogni caso, con o senza altre parole di accompagnamento, si può affermare che tutte le cose di questo mondo “sono”. Quindi Parmenide e tanti altri dopo di lui si dedicarono a riflettere sull’ “essere” considerato per sé stesso, cioè astratto dai singoli oggetti, allo stesso modo in cui è possibile riflettere astrattamente sui numeri o sul colore bianco, senza prendere in considerazione gli oggetti a cui queste qualità si possono applicare. Questa riflessione sull’essere si chiamò e si chiama ancora oggi “ontologia”, perché in greco “dell’essere” si dice “*ontos*”, mentre riflessione, discorso, si dice “*logos*”. Così da *ontos* + *logos* è nato il termine ontologia. Riflettendo sull’essere, Parmenide pensò di poter individuare come sua caratteristica essenziale quello che poi fu chiamato “principio di non contraddizione”: *l’essere è, il non essere non è*. Ancora oggi molte persone ritengono che questo principio sia la base irrinunciabile di tutti quelli che vogliono usare la mente per riflettere. Tuttavia, di anni ne sono passati; con Parmenide e Pitagora siamo tra il V e il VI secolo avanti Cristo; molti filosofi oggi ritengono ormai che ritenersi padroni di ogni riflessione, solo perché si conosce il principio di non contraddizione, è una pretesa ingiustificata. Infatti, quando facciamo un discorso, chi può garantirci che non siamo caduti in nessuna contraddizione? Se oggi perciò vorremo continuare a fare ontologia, dovremo intendere l’essere non più come l’attributo astratto inteso da Parmenide, ma piuttosto come la nostra esistenza umana; inoltre, se vogliamo riflettere davvero, non dobbiamo limitarci

a ragionare sugli attributi astratti, ma dobbiamo avere la pazienza di prendere in considerazione anche i singoli oggetti particolari. Ma queste sono soltanto delle anticipazioni sulla filosofia di oggi; per il punto in cui siamo abbiamo ancora da proseguire il percorso su quella degli inizi.

2.3 I sofisti

Per i “sofisti”, vissuti in Grecia intorno al V secolo avanti Cristo, il parlare, e quindi anche il pensare, è solo un gioco; non è possibile, secondo loro, dire a parole la natura delle cose; essi argomentavano questo loro scetticismo inventando dei problemi che portavano a vie senza uscita. Un paradosso famoso era stato formulato da Zenone di Elea, vissuto verso il 490 avanti Cristo: supponiamo che Achille voglia cimentarsi in una gara di velocità contro una tartaruga e le dia un certo vantaggio; questa distanza di vantaggio potrà essere scomposta dal nostro pensiero prima in due metà, poi in quattro parti, e così all’infinito; ciò significa che può essere divisa in un numero infinito di parti e quindi è costituita da un numero infinito di porzioni. Allora Achille non raggiungerà mai la tartaruga, perché prima dovrebbe superare questo numero infinito di distanze.

Noi non ci lasceremo scoraggiare dalle difficoltà mostrate dai sofisti: apprezziamo la loro presa di coscienza, ma crediamo che, anche se parlare, capire e capirsi sono azioni che implicano delle difficoltà, sono pur sempre delle attività i cui risultati, nonostante tutto, riescono ancora a farsi apprezzare. La messa in guardia, da parte di questi filosofi, ri-

mane tuttavia utile: spesso infatti ci immergiamo in tante discussioni, dimenticando che le nostre idee sono soltanto un piccolo strumento per capire qualcosa, uno strumento che a volte può anche incepparsi, bloccarsi o girare a vuoto. Questo non significa che dobbiamo rinunciare troppo facilmente allo studio di una qualsiasi questione: dobbiamo soltanto farlo con umiltà, guardando con occhio critico anche agli strumenti che stiamo usando per conoscere la realtà, e senza perdere di vista le possibilità positive che essi sono in grado di offrirci; è il criterio con cui ogni scienziato o studioso cerca di procedere, anche se non è facile moderarsi al punto giusto o sapere in anticipo fin dove potremo arrivare con il linguaggio che abbiamo a disposizione, poiché siamo esseri umani con molti limiti.

Esistono altri giochi di riflessione, paradossi, che servono a mostrare che le nostre idee spesso vanno in tilt. Per esempio: supponiamo che ci sia davanti a dei giudici un condannato a morte con possibilità di scelta tra il morire impiccato oppure decapitato. Il condannato fa una proposta; dice ai giudici: “Adesso io dirò una frase; se sarà vera, mi farete tagliare la testa; se sarà falsa, mi farete impiccare”. La frase è: “Voi mi impiccherete”. Allora i giudici cominciano a riflettere. Supponiamo di impiccarlo. Però ha detto che, se la sua affermazione è vera, lo dobbiamo decapitare; però, se lo decapitiamo, la sua affermazione diventa falsa, e in questo caso lo dobbiamo impiccare... Infine si stancarono di questo circolo senza fine e decisero di liberare il condannato.

Altri giochetti di questo genere sono quello del barbiere, inventato da Bertrand Russell (1872-1970), in cui un

barbiere che voglia radere la barba a tutti quelli che non se la radono da sé non riesce a decidere se deve raderla anche a sé stesso, e quello, simile, del catalogo che voglia contenere l'elenco di tutti i cataloghi che non contengono sé stessi. In un altro ci si chiede se Dio sia in grado di creare una pietra grossa, ma così grossa e pesante da non poterla egli stesso sollevare. In un altro ancora uno dice: "Io mento" e non si riesce a stabilire se dicendo ciò mente oppure dice la verità.

2.4 Eraclito e il divenire

Eraclito (pronunciato così sulla base del nome greco Ἡράκλειτος, che si legge *Heràcleitos*; chi sceglie di pronunciarlo Eraclìto si basa sulla trasposizione latina *Heraclītus*) visse ad Efeso negli anni 550 - 480 circa avanti Cristo. Egli osservò che tutto scorre: scorrono i fiumi, il tempo, scorrono, cambiano ed invecchiano tutte le cose che esistono; spiegò, come esempio, che non è possibile bagnarsi due volte nello stesso fiume, poiché la seconda volta l'acqua, a causa della corrente che la fa scorrere, non è più quella in cui ci si è bagnati prima. Sarebbe facile obiettare a questo filosofo che un fiume è sempre lo stesso, mantiene sempre lo stesso nome geografico, indipendentemente dallo scorrere delle sue acque; oppure potremmo dirgli che la sua osservazione è troppo scontata, come la scoperta dell'uovo di Colombo o dell'acqua calda. Se però proviamo a generalizzare la sua filosofia, cioè a ripensare a tutte le cose che abbiamo pensato finora, riconsiderandole sotto la luce di questo scorrere e cambiare continuo, ci accorgeremo che egli ha in

realtà molto da insegnare. È una filosofia che può provocarci un senso di insicurezza, incertezza, cose che non durano, disordine; ma è anche una filosofia molto interessante, perché ci si può accorgere che, nello stesso tempo, esprime un invito al dinamismo, al movimento, alla vita, in opposizione a un'esistenza stagnante; inoltre, vale senz'altro per lo sforzo di dire qualcosa che rispecchi, quanto più fedelmente possibile, i fatti del mondo come effettivamente sono nella realtà.

Una conseguenza radicale del modo di pensare di Eràclito sarebbe quella di dover eliminare dal linguaggio tutti i nomi per sostituirli con dei verbi: una sedia infatti non è una sedia in continuazione, ma si avvia, anche se molto lentamente, ad essere una non-sedia, cioè legno parlato, consumato, poi polvere e poi chissà cos'altro; per questo bisognerebbe dire non che quella "è una sedia", ma che "diviene, si sta trasformando come si trasforma una sedia"; tuttavia, oltre al fatto che sarebbe impossibile nella pratica convertire totalmente il linguaggio secondo questo criterio, bisogna anche tener presente che, nella nostra esperienza umana, esiste la percezione di un certo permanere dell'identità di un oggetto qualsiasi nel tempo; soltanto un'analisi molto fine ci permette di notare che in realtà ogni oggetto cambia senza sosta; possiamo comprendere meglio questa situazione pensando a ciò che avviene con le lancette dell'orologio, oppure con le stelle, la luna o il sole: ad uno sguardo immediato sembrano stabili, fermi, ma ad un'osservazione appena un poco più accurata è facile dimostrare che sono in movimento. Il fatto che le lancette di un orologio siano in continuo movimento non ci impedisce di avere il tempo di dire

che ore sono; ma ciò che avviene scherzosamente, se tentiamo di dire che ora è indicando anche i secondi, ci può aiutare a capire in che situazione ci troviamo: chiunque di noi può aver provato qualche volta a scherzare dicendo o sentendo dire che “sono le ore dieci e dodici minuti e quindici, sedici, diciassette, diciotto, diciannove... secondi”. Cioè, se vogliamo indicare i secondi, non abbiamo il tempo di farlo perché, nello stesso momento in cui lo diciamo, lo scorrere del tempo smentisce troppo presto ciò che abbiamo appena detto, così da costringerci ad aggiornarlo immediatamente, senza che si possa mai arrivare ad una conclusione definitiva per quanto riguarda che ora è, con la precisione dei secondi. Questa situazione vale, in realtà, per tutte le nostre affermazioni; nella maggior parte dei casi abbiamo la possibilità di parlare perché ci limitiamo ad un significato approssimativo di ciò che diciamo, così come quando affermiamo che ora è limitandoci all’ora e ai minuti e tralasciando la precisione analitica e dispersiva dei secondi. Siccome la nostra esperienza umana più immediata risulta fatta di associazioni unitive, piuttosto che di analisi disgreganti, il nostro linguaggio, che in primo luogo ci serve a vivere umanamente, piuttosto che ad analizzare scientificamente la natura, rispecchia la nostra esigenza di vita; così esso contiene tranquillamente tanti nomi, piuttosto che soli verbi indicativi di movimento, perché così è fatta la nostra esperienza umana più immediata della realtà. Dovremo però stare attenti a non dimenticare quest’approssimazione contenuta nel linguaggio, quando poi vorremo, servendoci dello stesso linguaggio, esprimere un’idea più approfondita di che

cos'è il mondo: non dovremo dimenticare che ci troveremo ad usare parole, espressioni, idee che in realtà sono nate per esprimere la realtà in modo approssimativo e non scientificamente preciso.

2.5 Platone

Nella filosofia di Platone (427-347 a.C.) il mondo è concepito come se fosse a due piani: al piano inferiore c'è il mondo degli oggetti particolari, con tutti i limiti e le imperfezioni che contengono; a quello superiore c'è il mondo delle idee, contenente, come dice il suo nome, le idee astratte, generali, perfette. Dunque, per esempio, un cavallo che noi vediamo in campagna è pieno di aspetti particolari che ne costituiscono la fisionomia esclusiva, al punto da renderlo riconoscibile al confronto con tutti gli altri cavalli del mondo. Per questo motivo noi non diciamo che quello è “il cavallo”, ma che è “un cavallo”. “Il cavallo”, inteso in senso generale, esiste, secondo Platone, nel mondo delle idee; “questo cavallo” che abbiamo davanti è solo una brutta copia del cavallo ideale. Secondo questo modo di pensare, la verità sta nel mondo delle idee: lì si trova la perfezione, la vera realtà delle cose. Invece, nel mondo che cade sotto i nostri occhi si trovano cose singole a cui diamo un nome nella misura in cui corrispondono a un'idea astratta e perfetta del mondo delle idee.

In realtà ancora oggi la quasi totalità dei nostri modi di pensare è impostata secondo questo schema. Un elemento essenziale di ciò sono le parole che usiamo. Nelle parole noi distinguiamo un “significante” e un “significato” (in base

alla teoria dei segni di Ferdinand de Saussure, 1857-1913). Il “significante” è costituito dalla componente materiale della parola: può essere il suono che emettiamo nel pronunciarla o possono essere i segni che facciamo sulla carta quando la scriviamo; il “significato” invece è ciò che uno pensa guardando quei segni sulla carta bianca o ascoltando quei suoni. È facile riconoscere in questa distinzione una corrispondenza platonica tra mondo materiale (il significante) e mondo delle idee (il significato). La stessa cosa si può riconoscere quando parliamo di simboli, segni e interpretazioni, oppure di un discorso e del suo contenuto; a volte ci capita anche di dire che “quel discorso era povero di contenuti”. Un altro contesto di idee riconducibile a Platone è quello della distinzione tra corpo e anima; anche qui, il corpo, considerato brutta copia dell’essenza più autentica, costituita dall’anima, rinvia ai due mondi di Platone. Lo stesso si potrebbe dire a proposito di mondo terreno e mondo soprannaturale o “al di là”.

Queste distinzioni sono senza dubbio criticabili e nel seguito cercheremo di capire meglio perché; qui ci basti tenerlo presente e intravedere che non possiamo avere troppa fiducia nella distinzione di “concetto”, “significato”, “senso”, “anima”, “spirito”, “verità”, “idea”. Questa critica corrisponde alla critica delle astrazioni di cui abbiamo parlato a proposito di Parmenide. La problematica oggi è approfondita da due discipline importanti: la “semantica” e la “semiotica” (rispettivamente “studio dei significati” e “studio dei significanti”) e potremmo dire anche dalla fisica e dalla medicina, se teniamo presente che il “significato” si

può intendere anche semplicemente come un insieme di neuroni del nostro cervello che vengono attivati. La consapevolezza critica di tutto questo dovrà aiutarci a muoverci meglio in mezzo a tutte le altre questioni; non si tratta adesso di rifiutare ogni utile distinzione, ma di servircene con consapevolezza della sua criticabilità e dei problemi che si porta dietro.

Altri due elementi interessanti del pensiero di Platone sono:

- il mito della caverna: la gente assomiglia a dei prigionieri dentro una caverna, che vedono in essa le ombre proiettate dall'esterno e pensano che quelle ombre siano la realtà; il filosofo esce dalla caverna, vede la realtà, vorrebbe farla conoscere ai prigionieri e liberarli, ma essi si rifiutano perché, infastiditi dalla troppa luce, ritengono che il filosofo sia un pazzo;

- il mito dell'auriga: ognuno di noi è come uno che guida un carro con due cavalli, uno bianco e uno nero; il guidatore rappresenta la ragione, il filosofo; il cavallo bianco è ubbidiente e rappresenta le passioni spirituali, più elevate, tipiche del guerriero: l'onore, l'amicizia, il coraggio; quello nero è recalcitrante e rappresenta gli istinti più bassi e materiali, tipici degli agricoltori e degli artigiani: il mangiare, i piaceri. Secondo Platone l'auriga deve impegnarsi a guidare cercando di tenere in armonia queste due forze.

2.6 Aristotele

Aristotele, vissuto in Grecia negli anni 384 - 322 avanti Cristo, è stato secondo alcuni il più grande filosofo mai esistito. Se i sofisti avevano mostrato l'incertezza del ragionare, egli invece ha rivolto il suo pensiero a capire con la massima chiarezza possibile come sono fatti gli oggetti del mondo. Ha concluso così che tutto ciò che esiste è fatto di *materia* e di *forma*. È facile infatti ammettere, per esempio, che un tavolo non è altro che del legno (materia) modellato secondo una certa forma; allo stesso modo anche ogni altra cosa che esiste su questo mondo. La differenza di forma è indizio però, secondo Aristotele, di un'altra differenza che non si vede, cioè la differenza di *sostanza*.

La parola sostanza deriva dal latino *sub*, che significa "sotto", più l'aggiunta del verbo "stare": so-stanza è "ciò che sta sotto", dunque ciò che c'è, ma non si vede, se non nella differenza che risulta nella forma visibile. Un'altra parola equivalente a "sostanza" è "ipòstasi": in greco *ὑπό* (pronunciato *hipò*) significa "sotto": anche ipò-stasi allora significa "ciò che sta sotto". La sostanza può essere indicata anche con altri termini simili: "essenza" (come quando diciamo "la vera essenza di una cosa"), "natura" ("la natura vera, intima di una cosa"). Per fare un esempio, la differenza di *forma* tra un uomo e un cavallo, anche se sono composti di materia uguale, cioè di carne ed ossa, ci avvisa che tra i due esiste anche una differenza di *sostanza*. Una prova ulteriore di questa differenza nascosta ci viene data dalle differenze nella capacità di comportamento. Di queste cose Aristotele parlò in alcuni libri, che seguivano altri in cui egli si era occupato

della *fisica* delle cose; perciò questi discorsi furono in seguito chiamati “meta-fisica”, poiché in greco la parola μετά (pronunciata *metà*) significa “dopo”: dunque “metafisica” significò “le riflessioni filosofiche scritte da Aristotele dopo quelle sulla fisica”. Oggi il termine può essere considerato col significato di “filosofia basata sull’esistenza di essenze che non si vedono” (cioè la famosa “sostanza”, di cui abbiamo parlato); anche a proposito di Platone è possibile parlare di “metafisica”, poiché abbiamo visto che egli pone l’essenza delle cose in un mondo che non si vede, cioè il mondo delle idee; non dimentichiamo però che si tratta di un’applicazione nostra del termine, perché in realtà Platone non usò mai la parola “metafisica”. In realtà il significato di metafisica è più complesso e vario, in base alle maniere diverse in cui lo hanno considerato diversi filosofi e anche certi artisti; noi ci accontenteremo qui di ricordare solo questo significato: “metafisica” = “filosofia fondata sull’esistenza di essenze che non si vedono, ma che sono riconosciute come la vera natura delle cose”. Infatti per Aristotele la vera natura dell’uomo, rispetto ad un cavallo, consiste in questo qualcosa che egli chiamava “umanità”, un qualcosa che non si vede, ma che si dimostra reale perché fa comportare l’uomo in maniera diversa dal cavallo; la natura del cavallo, secondo questo ragionamento, viene a chiamarsi “cavallinità”, e così via. Un’altra caratteristica importante della metafisica è la fiducia nell’esistenza di un mondo che sta fuori della nostra mente e che è la sorgente delle sensazioni che riceviamo; come dire: se tocchiamo un oggetto, abbiamo fiducia che non si tratta di un’illusione, un sogno ad occhi aperti, ma di

un oggetto che esiste effettivamente fuori del nostro corpo, fuori della nostra mente.

La filosofia di Aristotele risulta affascinante perché dà un'impressione di grande chiarezza e ordine, al contrario di quella di Eràclito e dei sofisti; perciò, chi segue la filosofia di Aristotele può anche provare un senso di sicurezza, di conforto, poiché ogni cosa è definita nel suo essere, nel posto che occupa in mezzo al grande mosaico, perfettamente ordinato, della natura del mondo. Il tutto somiglia ad un grande castello in cui ogni mattone è al suo posto, come un puzzle sistemato, in cui non manca nessun pezzo; in questa visione il mondo risulta ordinato, completo, armonioso.

2.7 Sant'Anselmo d'Aosta

Sant'Anselmo d'Aosta (1033-1109 d. C.) è noto per aver ideato cinque “prove” dell'esistenza di Dio. Le quattro dette “a-posteriori” deducono l'esistenza di Dio a partire da alcune qualità essenziali delle cose del mondo; esse si basano sulla bontà (se ci sono molte cose buone, ci dev'essere un bene supremo da cui esse derivano), la grandezza (se ogni cosa possiede una qualche grandezza, ci dev'essere una grandezza suprema da cui derivano tutte le altre), l'essere (se le cose hanno l'essere, ci dev'essere un essere supremo da cui deriva l'essere di ogni cosa), e la perfezione. Queste prove si possono paragonare a quella a cui a volte tanti fanno riferimento, quando dicono che se c'è il mondo ci dev'essere qualcuno che l'ha fatto.

La quinta prova è invece “a-priori”, cioè cerca di arrivare a Dio prima di aver considerato il mondo. Essa si fonda

sul fatto che l'uomo, compreso l'ateo, è in grado di pensare "ciò di cui nulla può pensarsi più grande". L'argomentazione in pratica è questa: se sei stato capace di pensare un'idea così grande, addirittura infinita, allora vuol dire che questa grandezza così smisurata deve esistere per forza, altrimenti non si spiegherebbe come tu sia potuto riuscire, con la tua sola mente, a giungere a un'idea tale, che è più grande della tua mente stessa. La quinta prova doveva essere, nelle intenzioni di Anselmo, la più forte, chiara e irresistibile, ma il monaco Gaunilone, anche lui vissuto nell'XI secolo, obiettò ad Anselmo che poter pensare una cosa non equivale ad aver dimostrato che esiste; Anselmo rispose a Gaunilone che la sua obiezione valeva per le idee più modeste, ma non per la grandezza infinita. Nel discorso stesso di Gaunilone c'era già in realtà la controrisposta: egli infatti aveva fatto notare che chi dice "Dio" non è detto che posseda nella mente un'idea realmente adeguata a ciò che sta dicendo.

Ci sarebbero tante altre obiezioni possibili contro Anselmo:

- l'esistenza del mondo non richiede necessariamente quella di un creatore: il mondo può anche essere concepito come eterno, oppure possiamo tener presente che i concetti di causa ed effetto, e anche il concetto di tempo, sono concetti umani e quindi discutibili;

- se l'esistenza di Dio fosse dimostrabile, non avrebbe senso parlare di fede, poiché tutti sarebbero obbligati a crederci;

- si può anche ritenere che nulla in questo mondo è dimostrabile, poiché ogni dimostrazione in realtà si basa su

altri concetti che avrebbero bisogno a loro volta di essere dimostrati, e così all'infinito;

- lo sforzo di dimostrare l'esistenza di Dio presuppone una mentalità che dà per scontata la distinzione tra soggetto e realtà, il che è tutto da dimostrare;

- ogni dimostrazione è fatta di parole e idee, adattate secondo le strutture del nostro cervello; l'esistenza di una cosa non può considerarsi dimostrata solo perché ci appare richiesta dalle strutture della nostra mente.

Queste obiezioni ci permettono di affermare pacificamente che nessuno finora ha mai saputo dimostrare l'esistenza di Dio con argomenti in grado di reggere a qualsiasi critica. In realtà questo è lo stesso motivo per cui non esiste risposta al problema della "teodicea" ("giustizia di Dio"), cioè al problema dell'esistenza del male (e quindi anche della croce). La radicalità di queste critiche ci consente ampiamente anche per il futuro di non sprecare tempo nella ricerca di inutili risposte; l'eventuale ricerca in proposito dovrà assumere fisionomie completamente diverse.

2.8 San Tommaso d'Aquino

San Tommaso d'Aquino (1225-1274 d. C.) prese a fondamento la metafisica di Aristotele per costruire un sistema di pensiero dipendente dalla fede cristiana; secondo lui, infatti, nel caso in cui tra filosofia e fede fosse nata una qualche divergenza, bisognava senza dubbio dare torto alla filosofia e ragione alla fede, poiché la fede, dipendendo in maniera più diretta da Dio, non può che essere più vicina alla verità. Ciò è previsto però solamente come caso eccezionale,

poiché per lui fede e ragione si armonizzano perfettamente; attraverso la ragione è possibile infatti dimostrare l'esistenza di Dio, con prove simili a quelle viste in S. Anselmo, mentre la fede induce ad accogliere altre verità particolari, irraggiungibili con le sole capacità dimostrative della ragione, come per esempio il mistero della Trinità. Il ricorso alla ragione consente di individuare delle verità universali, poiché chiunque è naturalmente costretto ad ammettere ciò che la sua stessa ragione gli impone; l'uso della ragione consente di realizzare la vocazione umana originaria di conoscere e dominare il mondo; consente inoltre di individuare la "legge naturale", che fa parte del progetto di Dio; sulla legge naturale devono essere fondate le leggi civili; nel caso in cui queste ultime non dovessero risultare fondate su di essa, non potranno essere considerate leggi. Le leggi civili non sarebbero di per sé necessarie, in quanto chiunque può conoscere da sé la legge naturale adoperando la ragione; ma siccome esistono persone deviate, viziate, difficili da persuadere, allora è necessario costringere costoro con la forza, affinché lascino in pace gli altri e vengano con ciò stesso condotte a volere il bene. Secondo Tommaso il miglior tipo di governo è la monarchia, la quale deve sottostare al potere religioso, perché solo quest'ultimo è in grado di indirizzare le persone a Dio, cosa che la legge naturale non è in grado di fare da sola.

Queste note sulla filosofia di S. Tommaso d'Aquino permettono, tra l'altro, di rendersi conto di come essa si presti all'esercizio e alla difesa di un potere costituito: il filosofo Gianni Vattimo, di cui parleremo più avanti, ha cercato

spesso di evidenziare che le forme di “pensiero forte” hanno stretta connessione con il potere. Chi ha il potere infatti può sentirsi autorizzato da questa filosofia ad autoriconoscersi come possessore dell’uso della ragione (facendo questo ragionamento: visto che tutti possiedono la ragione, non c’è motivo per cui non debba pensare di possederla anch’io) e quindi giustificato nell’imporre agli altri le scelte che a lui risultano ragionevoli. Infatti questa teoria sull’esistenza di una ragione universale induce ognuno a ritenere che anche l’altro debba vedere le cose come le vede lui; se l’altro le vede diversamente, vuol dire che uno dei due non sta seguendo la ragione universale, la “legge naturale”. Tra i due, avrà motivo di ritenersi più vicino alla ragione colui che avrà scelto di adottare proprio questa filosofia della ragione universale; viene fuori così che essa è un circolo vizioso di autoaffermazione, che però non può essere ammesso come vizioso da chi ha scelto questa filosofia, perché essa stessa lo induce a ritenere che la sua non è una filosofia come le altre, ma è la ragione universale, la legge naturale. San Tommaso d’Aquino è stato talmente abbagliato dalle possibilità chiarificatrici del suo ragionare, da non sottoporlo ad autocritica, cosa che invece avevano già saputo fare molto prima di lui altri filosofi, come per esempio i sofisti; d’altra parte, l’epoca filosofica in cui egli visse era tutta impregnata di aristotelismo e quindi era logico che egli si trovasse indotto dalle sue condizioni storiche ad imboccare questa strada.

Aggiungiamo una piccola curiosità: il Codice di Diritto Canonico, che è il libro attuale delle leggi della Chiesa Cattolica, pubblicato a Roma il 25 gennaio 1983, alla legge

252, paragrafo 3, parlando dell'istruzione da impartire ai seminaristi, raccomanda: “... *gli alunni imparino a penetrare più intimamente i misteri della salvezza, avendo per maestro soprattutto San Tommaso*”.

2.9 Guglielmo d'Ockham

Guglielmo d'Ockham (Ockham, a 20 km circa da Londra, 1280 - Monaco, 1349) fu il primo antimetafisico, sebbene in questo sia stato anticipato di poco da Pietro Aureolo (1280-1322), che però rimase una personalità filosofica di importanza minore. Con Guglielmo nasce lo spirito “laico”, cioè un modo di autopercepirsi svincolato dalla fede e dalla Chiesa. Per lui fede e ragione non si armonizzano naturalmente, come invece aveva ritenuto Tommaso d'Aquino; le verità di fede, a differenza di ciò che abbiamo visto in Sant'Anselmo e San Tommaso, non possono in alcun modo essere oggetto di dimostrazione razionale e quindi non fanno parte delle conoscenze, dei campi di ricerca di cui si occupa la filosofia. Allo stesso modo, in campo politico Ockham nega che il potere dell'imperatore debba dipendere da quello del papa; ma anche all'interno della Chiesa il papa è da considerare per lui un ministro, piuttosto che un dominatore: le verità di fede non devono essere definite né dal papa, né dal concilio, ma dalla chiesa, intesa però come libera comunità dei fedeli. Perciò molte tesi di Guglielmo furono condannate dal papa e nel 1328 dovette fuggire da Avignone (città del sud della Francia), per rifugiarsi presso l'im-

peratore Ludovico il Bavaro, che temporaneamente si trovava a Pisa, per poi continuare a seguirlo fino a Monaco di Baviera.

Nel 1852 sir William Rowan Hamilton (1805-1865) inventerà l'espressione "rasoio di Ockham" per indicare il criterio definito da Guglielmo d'Ockham, secondo cui non bisogna moltiplicare gli enti se non è necessario; cioè non si deve lavorare di fantasia, inventando l'esistenza di entità di ogni tipo, solo perché abbiamo bisogno di trovare una spiegazione per qualcosa; la spiegazione dei fenomeni si deve cercare sforzandosi di ricorrere alle ipotesi più semplici ed elementari possibili, piuttosto che aumentando arbitrariamente il numero dei fattori con l'introduzione dell'esistenza reale di cose astratte; si può fare il paragone, per esempio, con il modo in cui oggi certuni tentano di spiegare gli UFO, o altri fenomeni che sembrano un po' strani, introducendo con facilità l'idea dell'esistenza di entità sconosciute, come i marziani o i fantasmi; i fattori aggiuntivi inventati non fanno altro che complicare ulteriormente le questioni, poiché ipotizzano l'esistenza aggiuntiva di altri esseri, i quali a loro volta avranno poi bisogno di ulteriori spiegazioni. Se, per esempio, si vuole spiegare come ha fatto un oggetto a passare dalla posizione A alla posizione B, secondo Guglielmo d'Ockham non si deve inventare un terzo essere C, una terza ipotesi, che si chiama movimento; di movimento si può parlare, ma ricordando che non è un essere, una realtà, ma soltanto un nome che diamo ad un nostro modo particolare di fare esperienza di un oggetto. Proseguendo con questo modo di pensare, Guglielmo d'Ockham afferma inoltre

che non c'è motivo di concepire il mondo celeste come avente natura diversa da quello calpestato dai nostri piedi.

La sua antimetafisica viene quindi a significare rifiuto di attribuire consistenza reale alle categorie universali; egli nega il mondo delle idee di Platone, come anche le sostanze o essenze di Aristotele; i concetti astratti vanno trattati invece come puri strumenti verbali, come puri nomi (Guglielmo è il primo “nominalista”), indicativi di una conoscenza probabile, e non come essenze aventi un'esistenza a sé, distinta dagli oggetti particolari; questi ultimi, nella loro frammentarietà, molteplicità, sono l'unica cosa che esiste realmente. Per conseguenza, la logica, da aristotelica che era, cioè da un ragionare sulle cose reali, viene convertita in logica dei nomi, del funzionamento delle parti del discorso, anticipando così le discipline che oggi si chiamano analisi sintattica, semantica, semiotica. L'antimetafisica di Guglielmo d'Ockham può essere considerata “moderata”: egli infatti compie un passo in avanti, sottoponendo a critica l'idea dell'esistenza autonoma dei concetti universali, però riconosce realtà ai singoli oggetti che cadono sotto i nostri sensi e creano la nostra esperienza. Sarà Heidegger (1889-1976) a compiere più tardi il passaggio definitivo a un'antimetafisica che mette completamente da parte la questione dell'attribuzione di realtà perfino agli oggetti, in quanto non raggiungibile, e adotterà il termine “metafisica” per designare piuttosto il senso dell'esistenza umana.

2.10 Niccolò Machiavelli

Niccolò Machiavelli (1469-1527) coniò l'espressione "verità effettuale" per richiamare l'attenzione sul fatto che spesso i nostri pensieri sono guidati non da come le cose stanno veramente, ma da come ci siamo fatti l'idea che dovrebbero essere. Questa distanza dalla realtà non può che condurre l'uomo alla rovina.

Per Machiavelli l'uomo, anche se per natura non è né buono né cattivo, di fatto tende ad essere cattivo; per questo, un principe che debba governare deve saper guardare in faccia la realtà e saper essere anche cattivo. Il politico, se vuole riuscire a governare, deve partire dal presupposto peggiore, cioè che tutti gli uomini sono cattivi e che gli manifesteranno la loro malignità appena se ne presenterà l'occasione; se non ha questo coraggio, farà meglio a condurre vita privata. L'unico limite alla pesantezza delle scelte politiche è la loro reale efficacia: non serve essere troppo tiranni se ciò dovesse rivelarsi un ostacolo al mantenimento di uno stato ordinato e libero. Per evitare il danno dell'invidia e delle trame per il potere, per la ricchezza e per la vita comoda, secondo Machiavelli una soluzione è mantenere tra i cittadini un certo grado di povertà e tenere sempre preparata la guerra. Per seguire la verità effettuale, piuttosto che sognare, è necessario essere persone che sanno prendere decisioni concrete e radicali; mai seguire vie di mezzo; meglio essere troppo buoni o troppo cattivi, piuttosto che distanziarsi dalla realtà umana, nella quale le vie di mezzo non esistono.

Non esiste una morale esterna alla politica, da cui farsi guidare: il criterio a cui ispirarsi dev'essere la stessa necessità politica. Una volta che il principe abbia capito come comportarsi, l'ideale che dovrà guidarlo dovrà essere ricavato dall'indagine storica, la quale ha come suo principio proprio quello di mostrare la realtà così com'è. L'indagine storica conduce Machiavelli a considerare, come situazione politica ideale da raggiungere, la libera repubblica, così com'era nei primi tempi della potenza romana. In sintesi, con Machiavelli, pur attraverso i suoi modi particolari di indicare i comportamenti migliori, nasce un criterio di pensiero che è quello della storia (che si contrappone, implicitamente, all'idea che esistano valori o principi metafisici universali): la mentalità dello storico infatti non si fa guidare da principi astratti, teorici, né da valori morali, ma piuttosto ricava i suoi criteri, volta per volta, dalla stessa storia che egli studia.

Nel mondo esiste anche il caso, cioè quella che Machiavelli chiama “fortuna”, ma solo per metà delle cose che succedono; l'altra metà dipende dalla nostra capacità di essere forti, impetuosi, feroci. La fortuna è donna ed è più amica dei giovani perché essi sono più capaci di audacia.

2.11 Martin Lutero

Martin Luther (Eisleben, Germania, 1483-1546), italianizzato in “Martin Lutero”, prese le mosse dalla filosofia di Guglielmo d'Ockham e divenne poi il fondatore di quelli che oggi vengono chiamati “Protestanti”, o anche “Evange-

lici”, o “Luterani”. Il nome di “Protestanti” deriva dalla rivendicazione della libertà religiosa, che i principi tedeschi luterani presentarono, nel 1529, alla Dieta (= Assemblea) di Spira, in Germania.

Un principio fondamentale di Lutero fu quello secondo cui la salvezza si ottiene attraverso la fede e non attraverso le opere; fra le opere escluse va considerato anche il pagamento di messe e preghiere per i defunti, in grado di ottenere le “indulgenze”. Questa dialettica tra fede ed opere era presente in realtà già nella Bibbia, ma Lutero ne trasse soltanto quanto favoriva la posizione a favore della fede. La Chiesa reagì alla Riforma luterana con la “Controriforma”, rappresentata dal Concilio di Trento (1545-1563). Il Concilio ribadì, oltre che l’importanza delle opere e il valore delle indulgenze, anche che il Magistero della Chiesa è fonte della Rivelazione, insieme alla Sacra Scrittura; quest’ultima per Lutero era invece da considerare come fonte esclusiva. Un esempio di ciò sono i dogmi dell’Immacolata Concezione (1854) e dell’Assunzione (1950): secondo i Protestanti essi non possono essere affermati, perché la Bibbia non dice nulla al riguardo; la Chiesa Cattolica li ha dichiarati perché per essa il Magistero, in quanto fonte di rivelazione, può anche permettersi di stabilire verità non contenute nella Bibbia.

La teologia della salvezza per fede è accompagnata in Lutero dalla negazione del libero arbitrio: secondo Lutero non esiste libertà umana, poiché Dio è prima di ogni cosa, egli solo possiede la perfezione in misura totale, mentre

l'uomo, essendo schiavo del peccato originale, può compiere soltanto il male e mai il bene; essere schiavi del peccato non può che implicare anche assenza di libertà di scelta. Inoltre, se Dio sa tutto, sa anche il nostro futuro e quindi la nostra esistenza ubbidisce alla predestinazione. Per questo motivo, per Lutero la salvezza è assoluta iniziativa di Dio, il quale dona all'uomo la via della fede; se l'uomo fosse in grado di fare il bene, in qualsiasi misura, anche minima, diventerebbe, almeno in parte, salvatore di sé stesso, e ciò intaccherebbe l'idea di Dio come unico salvatore.

In realtà, a mio parere, queste idee, come anche quella della “sola Scriptura”, sono dovute ad una mentalità metafisica, che, nel nostro caso, pensa di poter definire con precisione i confini della Rivelazione e delle possibilità umane; la risposta della Chiesa, se considerata da un punto di vista funzionale, viene a risultare meno metafisica, perché contiene una relativizzazione della Scrittura e dell'assolutezza pervasiva di Dio; questa valutazione antimetafisica non può ovviamente essere accolta da quei cattolici che assumono la metafisica come razionalità universale; in questo senso la risposta cattolica fu in realtà una risposta altrettanto metafisica quanto la teologia di Lutero.

2.12 Cartesio

René Descartes (pronunciato *Decàrt*, 1596-1650), italianizzato in “Renato Cartesio”, ebbe il merito di farci accostare al dubbio totale con fiducia, ottimismo, amore per la ricerca, piuttosto che desiderare di abolirlo per un preconetto timore dell'anarchia, del disorientamento totale a cui

esso può portare. Così egli si rese anche conto che non esiste un metodo per poter distinguere tra sogno e realtà; che si può sospettare anche della nostra convinzione che due più due fanno quattro; nel suo percorso di riflessione il dubbio conduce però ad una certezza indubitabile: “*cogito, ergo sum*”, cioè “*penso, dunque sono*”. Cartesio sa che questo ragionamento era stato fatto già circa 1200 anni prima da S. Agostino (354-430 d.C.), ma quest’ultimo non l’aveva assunto come base di tutta una filosofia.

Una volta apprezzato il merito di Cartesio, non dobbiamo nasconderci però che il suo approdo è in realtà ulteriormente criticabile. Può essere utile renderci conto di alcuni interrogativi a cui esso non risponde: chi ha detto che per avviare una conoscenza si debba necessariamente partire da qualche punto fermo? Perché considerare il dubbio totale come qualcosa da superare, un nemico da combattere? Chi ci autorizza al passaggio dal dato del dubitare al dato dell’esistere? Chi ci dice che l’evidenza della nostra esistenza non possa essere essa stessa un inganno? Cosa vuol dire esistere? Cosa vuol dire dubitare?

Un altro aspetto importante di Cartesio è il meccanicismo: il mondo materiale (distinto da quello soprannaturale, di cui fanno parte, per esempio, Dio e l’anima) non è altro che una gigantesca macchina, come un grande orologio creato da Dio, e quindi spiegabile in tutti i suoi fenomeni attraverso le leggi geometriche della materia, che occupa uno spazio, e del movimento. Tuttavia Cartesio non nega l’esistenza del libero arbitrio.

Non dobbiamo ignorare che anche il meccanicismo ha la sua criticabilità: le idee geometriche sono idee umane, adattamenti di fenomeni alle capacità di comprensione del nostro cervello; dunque non dobbiamo dimenticare che non è il mondo che obbedisce alle leggi che noi abbiamo scoperto, ma sono le leggi, piccoli strumenti di comprensione creati dal nostro cervello per sua utilità, ad essere in dovere di ascoltare in continuazione il mondo, da cui sono state ricavate.

Sono straordinariamente moderne le regole cartesiane di morale provvisoria: 1) nel pratico è inevitabile dover agire accontentandosi di verità non del tutto evidenti, altrimenti si resterebbe eternamente indecisi; 2) una volta presa una decisione bisogna essere risoluti e non dubitare all'infinito; 3) piuttosto che voler cambiare l'ordine del mondo, è meglio cercare di migliorare anzitutto i propri pensieri.

2.13 Hobbes

Nella filosofia di Thomas Hobbes (Westport, Irlanda, 1588 - Hardwick Hall, Gran Bretagna, 1679) troviamo la compresenza di idee a mio parere molto mature, insieme ad altre che invece si dimostrano alquanto rozze. Cominciamo conoscendo quelle che dimostrano maturità.

Anzitutto è un antimetafisico; egli tiene a specificare che le parole non sono altro che convenzioni umane, pur non negando la possibile esistenza di un mondo soprannaturale, che però non deve essere sfruttato per asservire le persone. Ci avvisa poi che non esiste un fine ultimo nella vita presente: infatti l'uomo non cessa mai di desiderare, anche dopo

aver ottenuto ciò che voleva. Il massimo dei beni è il progredire senza impedimento verso sempre nuovi fini. Nel tentativo di spiegare la struttura del mondo, egli adotta il razionalismo cartesiano; da qui egli deduce però che non esiste libero arbitrio. I problemi e le contraddizioni nascono dal momento in cui egli stabilisce che anche le questioni politiche vanno affrontate con criteri matematici o geometrici, come quelli dell'addizione e sottrazione. E qui veniamo alle idee più rozze.

È rimasta famosa la sua affermazione, ripresa da Plauto (250-184 a.C.), *homo homini lupus*, che significa che ogni uomo è un lupo verso l'altro uomo; cioè l'uomo è fondamentalmente cattivo, egoista, portato a fare guerra contro l'altro. Qui Hobbes somiglia a Machiavelli. Ciò però è dovuto per Hobbes non ad una maliziosità d'animo responsabile, ma alla struttura con cui siamo formati: non è quindi qualcosa di cui possiamo essere incolpati, ma proprio il nostro essere costitutivo. A partire da questa concezione, egli stabilisce che l'unico modo per far funzionare uno stato formato da lupi è applicare l'assolutismo più esasperato; per esempio, secondo Hobbes, il monarca o imperatore assoluto non solo deve avere pieni poteri, ma non dev'essere tenuto ad osservare nessuna legge, cui invece i cittadini devono sottostare; egli non dev'essere perseguibile; una cosa sarà buona o cattiva non per come potrà essere valutata, ma semplicemente in base a come avrà deciso il sovrano; avendo potere su tutto, egli deve avere potere anche sulla Chiesa e deciderà anche il modo in cui bisognerà interpretare qualsiasi parola della Bibbia. Grazie a questa totalità di poteri,

secondo Hobbes saranno eliminate dallo stato tutte le contese, le discordie, e finalmente regnerà la pace. Questo è nella filosofia di Hobbes il “patto sociale”: consiste nella decisione dei sudditi di sottomettersi al sovrano assoluto, il quale però sarà al di sopra di tale patto. In realtà Hobbes elenca anche 20 regole, che egli chiama “leggi di natura”, che esprimono buon senso e ricerca del rispetto; tuttavia è proprio per questo che il suo pensiero si rivela per molti versi anche contraddittorio.

2.14 Pascal

Blaise Pascal (Clermont, Francia, 1623 - Parigi 1662) fu un critico della ragione, in quanto essa non ci permette di conoscere ciò che è più squisitamente umano. Lo “spirito geometrico” non consente di ottenere dimostrazioni vere, perfette, poiché per ogni dimostrazione bisognerebbe a sua volta dimostrare le basi, i termini su cui essa si fonda, e così via all’infinito. Il sapere geometrico deve avere dunque una misura di modestia, di umiltà. Ciò non significa che la ragione e la scienza non abbiano valore: esse conservano, nei loro campi di indagine, tutta la loro importanza, ma per chi voglia conoscere in profondità l’uomo è necessario un altro tipo di pensiero: piuttosto che lo “spirito geometrico”, ci vuole l’*esprit de finesse*, lo “spirito di finezza”, qualcosa di simile a ciò che chiamiamo “intuito”. Questa critica della ragione permette a Pascal di affermare che “burlarsi della filosofia è veramente filosofare”.

Conoscere l’uomo, l’umano, conduce però a prendere coscienza anche dei nostri limiti e delle nostre miserie. “*Non*

siamo contenti della vita che abbiamo in noi e nel nostro proprio essere; vogliamo vivere nel concetto degli altri una vita immaginaria, e perciò ci sforziamo di comparire. Ci studiamo continuamente di abbellire e conservare il nostro essere immaginario e dimentichiamo quello vero... Siamo tanto presuntuosi che vorremmo essere conosciuti da tutta la terra, e anche da quelli che vivranno quando non esisteremo più; e siamo tanto fatui che la stima di cinque o sei persone che ci circondano ci rallegra e ci fa contenti... Siamo disposti anche a perdere la vita allegramente, purché se ne parli... Noi navighiamo in un vasto mare, sempre incerti e instabili, sballottati da un capo all'altro. Qualunque scoglio, a cui pensiamo di attaccarci e restar salvi, vien meno e ci abbandona, e se l'inseguiamo sguscia dalla nostra presa, ci scivola di mano e fugge in una fuga eterna. Per noi nulla si ferma. Questa è la nostra naturale condizione, che tuttavia è la più contraria alla nostra inclinazione; desideriamo ardentemente di trovare un assetto stabile, e una base ultima per edificarvi una torre che si levi fino all'infinito; ma ogni nostro fondamento si squarcia e la terra s'apre in abissi". L'uomo non deve credere di essere una bestia, ma nemmeno un angelo; per questo "se si vanta l'abbasso, se s'abbassa lo vanto; lo contraddico sempre fino a che comprenda che è un mostro incomprensibile; da solo non riuscirà a creare valori che valgono e a trovare un senso stabile e vero dell'esistenza... Non posso approvare se non coloro che cercano gemendo"; è facile infatti accorgersi che i valori cambiano in base ai luoghi e alle epoche. Di fronte a questa consapevolezza il filosofo troverà un senso attraverso

la scommessa della fede in Gesù Cristo; la miseria e le contraddizioni dell'uomo “*sembravano allontanarmi maggiormente dalla conoscenza della religione, ma mi hanno invece condotto più presto alla vera religione*”.

Invece la gente superficiale preferisce cambiare strada seguendo il *divertissement*, il divertimento, da intendere anche nel senso etimologico del termine, di cambiamento di verso, di direzione. Il *divertissement* ci fa evitare di pensare a noi stessi e di cadere nella noia. Si vive sempre affaccendati o nel divertimento per paura di restare con sé stessi, di guardare in sé stessi, di scoprire le proprie miserie. Per questo gli uomini “*amano tanto il rumore e il trambusto*”, cercano il gioco, la conversazione superficiale, la guerra, le grandi cariche: per non pensare a sé stessi.

2.15 Berkeley

George Berkeley (Kilkenny, Irlanda, 1685 - Oxford, Inghilterra, 1753) è un antimetafisico, ma da un certo punto di vista rimane un metafisico. È un antimetafisico in quanto nega l'esistenza degli oggetti fuori della nostra mente; ciò che noi chiamiamo oggetti, in realtà sono solo un fascio di sensazioni, le quali vanno a formare le idee della nostra mente. Per Berkeley “*esse est percipi*”, “*essere significa essere percepito*”. Noi non abbiamo nessun elemento che ci permetta di stabilire che questo fascio di sensazioni provenga da un oggetto, da cui dovrebbero promanare. D'altra parte, neanche per le sensazioni possiamo stabilire che provengano dall'esterno della nostra mente. In questo modo,

per Berkeley nulla esiste all'esterno della mente. Questa è l'antimetafisica.

Ma da dove nascono le sensazioni? Per Berkeley sia le sensazioni che le idee da esse prodotte provengono dalla mente di Dio, il quale le invia in linea diretta alla nostra mente per comunicare con noi; dunque tutto il mondo non è altro che un linguaggio che fluisce direttamente dalla mente di Dio alla mente nostra, come per telepatia, cioè per trasmissione diretta del pensiero; ciò che esiste siamo soltanto Dio e noi, e tra Dio e noi avviene questa continua trasmissione di pensiero, di idee; al di fuori di ciò non esiste nulla. È come se noi fossimo in un sogno permanente, i cui contenuti ci venissero somministrati da Dio direttamente dentro la mente. In questo senso però Berkeley è un metafisico, poiché individua un luogo esterno a noi, in cui si trovano le idee e da cui esse fluiscono verso di noi, cioè Dio, o la sua mente. Da qui consegue che ciò che non è pensato da nessuno non esiste. E allora, se in un dato momento non c'è nessuno al mondo che pensi, per esempio, ad una biblioteca, per la durata di quel momento quella biblioteca non esiste, e poi tornerà ad esistere appena qualcuno ci penserà? No, dice Berkeley, poiché esiste sempre qualche spirito che pensa ogni cosa, come minimo Dio. Secondo Berkeley, comunque, non ha alcun senso pensare che esistano oggetti indipendentemente dal nostro pensiero, poiché, nel momento stesso in cui proviamo ad usare quest'idea, pensiamo quegli oggetti, e quindi non sono più oggetti non pensati da nessuno: non è umanamente possibile immaginare oggetti non pensati da

nessuno, poiché appena li immaginiamo c'è già qualcuno che li sta pensando, cioè noi.

La visione di Berkeley, come si vede, è una visione religiosa, ed è anche interessante la sua tesi che bisogna credere ai miracoli, poiché la loro comprensibilità non è meno oscura dei fondamenti delle scienze: se andiamo indietro a cercare le idee di base di una qualsiasi scienza, scopriremo che esse sono altrettanto sconosciute ed oscure dell'idea di un miracolo qualsiasi.

2.16 Hume

Sulla stessa linea di Pascal e di Berkeley, David Hume (Edimburgo, Regno Unito 1711 - 1776) ritiene che l'interesse della filosofia si debba indirizzare verso la natura umana, rispetto alla filosofia precedente, che invece cercava di comprendere il mondo. Come Berkeley, egli afferma che ciò che percepiamo è soltanto un fascio di sensazioni che nulla ci autorizza a ricondurre ad oggetti che ne sarebbero la sorgente. La nostra mente non fa altro che associare, aggregare, cercare somiglianze, e così immagina l'esistenza di un mondo oggettivo, crea a sé stessa idee di oggetti particolari. Quando torniamo ad osservare un oggetto dopo un certo tempo, la nostra immaginazione provvede a colmare il vuoto di osservazione, supponendo che quell'oggetto abbia continuato ad avere un'esistenza propria anche quando non lo guardavamo.

I concetti universali non sono altro che il frutto della nostra memoria, della nostra abitudine a notare certe somiglianze tra alcuni oggetti simili; in realtà nessun essere

umano è in grado di pensare idee puramente universali: nel momento in cui crede di farlo, non fa altro che ricordarsi di tante particolari idee simili che ha pensato durante la sua esistenza. La stessa critica vale anche per i concetti di causa ed effetto: noi pensiamo di comprenderne il significato perché ci siamo abituati, con il tempo, ad associare certi fenomeni consecutivi, che avvengono uno dopo l'altro, ma in realtà nulla ci autorizza a pensare che il fenomeno che si verifica prima sia davvero la causa di quello che si verifica subito dopo.

Hume estende questi concetti anche alla percezione dell'io: anche noi non siamo altro che fasci di impressioni che la nostra mente associa, aggrega, decidendo di ricondurli ad un unico "io", che vi starebbe alla base. Noi, cioè l'io, siamo invece una specie di teatro, dove le impressioni e le idee continuamente passano e ripassano; questo teatro però è da concepire non come uno stabile edificio, ma semplicemente come lo stesso passare e ripassare delle impressioni. Dell'esistenza di tale teatro, in realtà, non abbiamo nessuna prova. Possiamo considerare questa concezione come una forte critica contro Cartesio: quest'ultimo aveva detto "penso, dunque esisto"; Hume direbbe "penso, dunque esistono i miei pensieri"; ma nulla mi permette di concludere che dietro questi pensieri ci sia un "io" che li ospita; si tratta solo di una nostra immaginazione, che non abbiamo nessuna possibilità di dimostrare. In relazione a questo modo di pensare, per Hume non esiste la libertà: si tratta di un concetto senza senso.

2.17 Kant

Immanuel Kant (Königsberg = Kaliningrad, un po' più a nord della Polonia, 1724 - 1804) fu ciò che oggi chiameremmo un "antimetafisico": secondo lui non abbiamo nessuna possibilità di stabilire cosa c'è fuori della nostra mente; egli chiama questo mondo sconosciuto "*noumeno*" (che significa "*cosa pensata*"), in contrapposizione a "*fenomeno*" (che significa "*cosa apparsa*", e quindi percepita). Kant perciò rivolge i suoi sforzi ad indagare su come fa la nostra mente a conoscere. La nostra mente conosce perché inquadra le sensazioni in alcuni schemi che essa possiede per costituzione; questi schemi sono essenzialmente lo spazio e il tempo. Dunque spazio e tempo non sono da considerare come qualità possedute dagli oggetti; essi sono piuttosto delle coordinate con cui la natura ha attrezzato la nostra mente, affinché essa possa avere una conoscenza delle cose. Spazio e tempo possono essere considerati universali, non però nel senso che fanno parte di tutto il mondo esterno, ma nel senso che si trovano nella mente di tutte le persone del mondo, come riferimenti entro cui inquadrare ogni conoscenza. Lo stesso vale per le unità che siamo in grado di individuare nel mondo: ogni unità che comprendiamo non è da riferire agli oggetti, ma alla struttura della nostra mente, portata a concepirla come unitaria. Per esempio, percepiamo un'automobile come oggetto unitario, piuttosto che come un insieme ravvicinato di vari pezzi ognuno per conto suo, perché la nostra mente è portata ad unificare, a raggruppare. Anche la percezione di noi stessi come "io" (che Kant chiama "*io penso*") non è altro che uno strumento con cui la

natura ha deciso di attrezzarci, per vivere in questo mondo alla maniera umana; non è un io singolare, esclusivo, ma una struttura con cui è organizzata la ragione di ogni essere umano e che lo induce a rappresentare a sé stesso un'idea di sé come "io".

Siccome le nostre categorie non saranno mai adeguate per conoscere in pienezza la realtà (o *noumeno*), e tuttavia ci spingono continuamente ad andare oltre, una volta che non ne conosciamo i limiti, siamo condannati inevitabilmente ad un continuo sbagliare, che consiste nella pretesa di conoscere più di quanto la nostra mente è capace; per riparare a questo errore, che per natura ci accompagnerà sempre, è necessario un lavoro continuo di autocritica, che Kant chiama "dialettica trascendentale": "dialettica" indica infatti un lavoro di ragionamento che non si ferma mai; "trascendentale" indica che questo lavoro si riferisce all'attività della nostra mente, nel momento in cui essa fa abuso delle categorie trascendenti, cioè presenti nella nostra mente oltre l'esperienza sensibile. L'errore di cui stiamo parlando è la tentazione della ragione di allontanarsi dalle percezioni e andare avanti per conto proprio, per puri ragionamenti, con la pretesa di avanzare nella conoscenza da sola, per pure teorie. Per questo motivo il lavoro di dialettica trascendentale fu intitolato da Kant "*Critica della Ragion pura*". Gli errori da correggere sono costituiti essenzialmente da tre idee. La prima idea da criticare è quella dell'io: esso non può essere inteso o trattato come oggetto metafisico, poiché non è altro che un effetto soggettivo dell'unità del conoscere. La seconda idea da criticare è quella del mondo: neanch'esso può essere pensato

come oggetto metafisico; se lo trattiamo come oggetto metafisico, nascono quattro problemi senza soluzione: 1) il mondo ha o non ha un inizio? Cioè è finito o infinito? 2) È meglio prendere in considerazione gli oggetti globali (l'automobile) oppure le singole parti (tanti pezzi meccanici ognuno per conto suo, che sono stati montati insieme)? 3) Esiste la libertà oppure è più reale una visione meccanicistica ogni cosa? 4) C'è una causa primordiale all'origine di tutto, oppure no? Queste quattro domande per Kant non hanno senso: esse nascono dall'errore di considerare il mondo come un oggetto metafisico, distinto dalla nostra mente. La terza idea che è sbagliato pensare metafisicamente è quella di Dio. Queste tre idee smettono di essere errori se, invece di pensarle metafisicamente, le utilizziamo come categorie che a volte possono divenire utili, comode per inquadrare unitariamente la nostra conoscenza del mondo.

Al contrario della ragione, la pratica invece, per poter funzionare bene, dev'essere guidata da criteri esattamente opposti: essa deve trovare un qualcosa che è dentro di noi e stabilirlo come legge universale. Questo qualcosa non può essere costituito da un elemento particolare, perché altrimenti diventerebbe automaticamente relativo, cioè valido solo per me. Perciò, se voglio trovare una guida di vita, un criterio di pratica universale, devo necessariamente prescindere da qualsiasi contenuto. Siamo nella "*Critica della Ragion pratica*". Ma se togliamo i contenuti, cosa resta? Resta la forma. I contenuti indicano che cosa fare, la forma come farlo. Il "come fare", corrisponde in Kant al tipo di volontà,

all'intenzione. Ciò che può diventare universale dev'essere allora una regola riguardante la volontà, indipendentemente da qualsiasi cosa da fare o non fare. Kant individua l'imperativo universale, categorico, nel portare avanti in noi stessi un tipo di volontà che secondo noi funzionerebbe anche come legge universale, cioè un modo di volere (non un "che cosa volere") che secondo noi sarebbe bene che fosse adottato da tutti. La proposta di Kant, per il suo riferimento all'universale, diventa alla fine un altro modo di esprimere il detto "non fare agli altri ciò che non vuoi che si faccia a te". Kant nota poi che una persona che obbedisca all'imperativo categorico suscita negli altri un inevitabile sentimento di rispetto, indipendentemente dal fatto che poi questi altri accettino in sé stessi il sorgere di questo sentimento oppure preferiscano nascondere agli altri o a sé stessi. In questo contesto per Kant la libertà esiste: non è pensabile in senso metafisico (si confronti il punto 3 indicato in precedenza), ma esiste come criterio necessario che permette di interrogarsi sul proprio comportamento; criterio che non deriva da un ragionamento, ma è presente nella nostra mente come un postulato, un'intuizione, un noumeno che può e deve guidare la pratica, il comportamento morale.

2.18 Fichte

Johann Gottlieb Fichte (Rammenau, Germania, 1762 - Berlino 1814) portò ad un grado ancora più spinto l'anti-metafisica di Kant. Kant aveva detto che dietro le sensazioni sta un noumeno che le produce. Fichte dice a Kant che è contraddittorio dire che c'è il noumeno e poi affermare che

di questo noumeno non si può sapere nulla: allora vuol dire che il noumeno in realtà non esiste, è una nostra invenzione; ciò che esiste sono solo le sensazioni. Ma allora da dove vengono le sensazioni? Fichte dice che è l'io che produce le sensazioni, non sono gli oggetti. Kant aveva detto che noi inquadrano le cose conosciute nelle nostre categorie mentali; Fichte dice che noi non ci limitiamo ad inquadrare le cose conosciute, ma in realtà le creiamo del tutto; l'io crea non solo le sensazioni, ma anche l'oggetto che le produce. Per renderci conto del modo di pensare di Fichte può essere utile osservare che egli interpreta il nostro rapporto con il mondo a somiglianza di un sogno. Si possono quindi tradurre le sue tre affermazioni fondamentali nel paragone con il sognare.

1) Tesi: l'io pone sé stesso. Come dire: all'origine della nostra interpretazione di come stanno le cose, dobbiamo dire che c'è un'attività che chiamiamo "io": si tratta di un'attività, non di un oggetto metafisico. Come dire: in partenza c'è il sognare di qualcuno (che non dimostra l'esistenza di questo qualcuno: sappiamo solo che c'è questo sognare).

2) Antitesi: l'io oppone a sé stesso un non-io. Come dire: una persona che sogna introduce nel sogno alcuni contenuti; si inventa una realtà e la mette nel sogno; si inventa un mondo, un ambiente, altre persone e le fa esistere dentro il sogno. Infatti, secondo Fichte, il non-io che l'io crea, viene creato dentro sé stesso, all'interno dell'io.

3) Sintesi: l'io oppone all'io divisibile un non-io divisibile. Nel linguaggio di Fichte divisibile significa limitato; limitato significa che riceve resistenza. Per capire questo

concetto basta entrare in alcune obiezioni che si potrebbero fare all'ipotesi del sognare.

Uno potrebbe dire: a volte può succedere, per esempio, che inserisco le chiavi nell'auto di un'altra persona che è identica alla mia; poi mi accorgo che non è la mia e torno alla mia auto; dunque io ero persuaso che quella era la mia macchina, e poi la realtà mi ha costretto ad ammettere che non era vero. Questo dimostra che la realtà non è una mia invenzione, tant'è vero che spesso si comporta diversamente dalle mie aspettative. Risposta: anche nei sogni succede di incontrare realtà che si oppongono alle nostre aspettative, eppure nessuno dubita che quelle realtà sono ugualmente un'invenzione di colui che sta sognando. Questo è il senso del punto 3: l'io si inventa un non-io capace di resistergli, di fargli opposizione; ma è sempre un'invenzione dell'io, così come avviene nei sogni.

Un'altra obiezione simile potrebbe essere quella dell'interesse: se è vero che è l'io ad inventare la realtà, che interesse potrebbe avere l'io ad inventarsi una realtà che tante volte per lui è sofferenza, malattia, difficoltà? Risposta: anche nei sogni avviene di sperimentare situazioni di malessere, situazioni da cui si vorrebbe uscire, incubi; che interesse potrebbe avere la nostra mente ad inventarsi un sogno che fa stare male, un incubo? Eppure avviene.

Addirittura si potrebbe fare una contro-obiezione: così come tante persone si ingannano, credendo che nei sogni si verifichi un intervento esterno, ad esempio un morto che detta i numeri da giocare o predice il futuro, allo stesso

modo, possiamo ingannarci pensando che la realtà che abbiamo davanti derivi da qualcosa di esterno, mentre invece, a somiglianza del morto che ci dà i numeri, non è un fatto esterno, ma ce la stiamo inventando noi.

Un volta compreso questo meccanismo, possiamo capire che anche il fatto che le sensazioni di altre persone corrispondano alle nostre non riesce a smontare l'ipotesi del sogno: basta notare che rimane la possibilità che siamo noi a rappresentarci gli altri con sensazioni in accordo o in disaccordo con noi; uno può anche sognare di chiedere a un altro: tu cosa stai vedendo? Vedi ciò vedo io? Ma nulla toglie che, sia l'altro, come anche la sua risposta, possano continuare ad essere un'invenzione da parte di colui che sta sognando: io mi invento l'altro e anche le sue risposte.

In sintesi: non è possibile dimostrare che la vita reale non sia un sogno. Anzi, per Fichte questo è il modo migliore, più adatto per comprenderla.

2.19 Schelling

Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling (Leonberg, Germania, 1775 - Bad Ragaz, Svizzera 1854) mise in evidenza un aspetto che era già implicito nella filosofia di Fichte, ma non era stato sviluppato. Fichte aveva detto che è l'io che fa tutto, che crea tutto. Schelling deduce che, stando così le cose, si può affermare che il non-io non è diverso dall'io, ma ha la sua stessa natura, è intelligenza anch'esso.

Per capire questo pensiero può essere utile partire da un altro presupposto, completamente diverso, ma che ci guiderà bene alla comprensione.

Partiamo da uno che dica che tutto è materia, tutto è meccanicismo; uno che dica che noi stessi non siamo altro che dei piccoli computer; solo che i computer sono un po' più semplici, hanno un'altra architettura, mentre il nostro cervello e il nostro corpo sono un po' più complicati; i computer sono fatti con metalli, fili, plastica, mentre invece noi siamo fatti di proteine, vitamine, tessuti; ma molti funzionamenti rispondono alla stessa logica: il cervello muove i muscoli inviando impulsi elettrici attraverso il sistema nervoso, allo stesso modo come un computer mette in movimento la stampante, collegata ad esso attraverso un filo; il cervello ragiona creando dei collegamenti elettrici all'interno di sé stesso, facendoli interagire l'uno con l'altro; un computer elabora anch'esso facendo reagire all'interno di sé alcuni collegamenti elettrici. L'attività di un computer può essere visualizzata su uno schermo; quella del cervello può anch'essa essere visualizzata e interpretata su un elettroencefalogramma; oggi è già possibile inviare alcuni comandi ad un computer direttamente col pensiero, attraverso elettrodi applicati alla testa.

A questo punto nasce una domanda importante: che cosa sono allora l'intelligenza e l'io? In questo modo di pensare l'intelligenza non è altro che l'azione degli impulsi elettrici che interagiscono nel nostro cervello; per conseguenza, di un computer o di un animale non si deve dire che non hanno l'intelligenza, ma soltanto che ne hanno di meno, oppure che l'hanno strutturata con architetture diverse. Naturalmente, se cominciamo a scendere dall'uomo, fino all'animale e al computer, si arriva giù fino alla pietra: anche una

pietra allora ha una sua intelligenza, perché anche all'interno di essa ci sono delle forze elettromagnetiche che interagiscono l'una con l'altra, solo che hanno strutture di funzionamento diverse. Dunque l'intero universo non è altro che un ammasso di materia, la quale, siccome contiene in sé l'interazione di forze elettromagnetiche, si può considerare come un ammasso di materia intelligente, solo che l'intelligenza è distribuita in modalità molto diverse tra un oggetto e un altro, per esempio tra un uomo e una pietra.

Adesso facciamo il passo che ci permetterà di tornare a Schelling e di capirlo. Abbiamo detto che tutto l'universo può essere considerato fatto di materia intelligente perché contenente elettricità; ma ora ricordiamoci che in realtà non sappiamo cos'è la materia: Kant la chiamava noumeno, dicendo che del noumeno non possiamo sapere niente. Allora, se l'universo è materia intelligente, ma non sappiamo cos'è la materia, e neanche se esiste davvero, l'unica cosa che resta è che tutto l'universo è intelligenza. Ecco il pensiero di Schelling. Con Schelling non abbiamo più l'io che produce dentro di sé il non-io, come aveva detto Fichte; abbiamo invece che tutto è io; gli oggetti sono un'estensione naturale, un prolungamento dell'io, a somiglianza di come per esempio lo sono le nostre braccia o una porzione del nostro cervello; questo vale sia che si tratti del mio io particolare, sia che si tratti dell'io che è tutto il mondo: tutto è io.

2.20 Hegel

La filosofia di Georg Wilhelm Friedrich Hegel (Stoccarda, Germania, 1770 - Berlino 1831) è una sintesi e uno

sviluppo di quelle precedenti di Fichte e di Schelling. In Fichte l'io produce in sé stesso il suo mondo di sogno, in Schelling questo mondo non è altro che l'io stesso; Hegel rivolse a Schelling una critica divenuta famosa: questa visione, in cui tutto è io, è come “*la notte in cui tutte le vacche sono nere*”. In Hegel l'io si realizza piuttosto in forma di storia. Storia significa la storia politica di tutto il mondo, come anche le piccole vicende personali di ogni singola persona; significa dialettica di lotta e superamento, quindi progresso continuo, se necessario anche guerra, realizzazione sempre maggiore di uno spirito assoluto che è l'io universale. In questa prospettiva ogni vicenda negativa non è altro che un passaggio per giungere ad uno stadio superiore, in cui la ragione universale continua a realizzare sempre meglio la sua absolutezza; se per arrivare a questo ci deve scappare qualche morto, pazienza; importante è l'io infinito, rappresentato, per esempio, dallo Stato, al quale vanno eventualmente sacrificati i singoli io che ne fanno parte. Per questo la filosofia di Hegel poté essere sfruttata al servizio delle dittature, anche se l'intenzione, almeno in partenza, del suo autore non era questa.

Un aspetto importante della filosofia di Hegel è quello della consapevolezza del mondo e dell'esistenza come storia, come svolgimento, serie di superamenti, che vanno saputi leggere, interpretare, in maniera da sfruttarne l'orientamento verso il migliore progresso. Questo modo di pensare ci porterebbe a guardare così anche la natura, che per esempio va avanti in base alle proprie leggi, secondo la legge del più forte, sacrificando spietatamente gli esseri più deboli. Su

questo invece Hegel diverge: per lui la natura non fa parte della storia dell'io, ma ne costituisce soltanto un momento negativo da superare. L'ottimismo di Hegel riguardante la storia dell'io non si applica alla natura in sé stessa; la storia dell'io è per Hegel la storia politica, oppure le vicende della singola persona, ma la natura era vista da lui come qualcosa di morto, che non ha un io; egli disse espressamente di non mostrare nessun interesse, per esempio, quando vedeva un bel paesaggio: guardando delle montagne innevate provava soltanto un senso di noia.

All'interno della consapevolezza della storia come sviluppo dell'io, è interessante la sua interpretazione dei rapporti tra servo e padrone. Quando una persona ha il coraggio di non temere la morte, di rischiare, investire, allora diventa padrone; il vigliacco che non ha coraggio, ma sa solo mettersi alle dipendenze di qualcuno, è destinato a diventare servo, schiavo; ma, una volta raggiunte queste rispettive posizioni, succede che il padrone non sa usare gli oggetti del lavoro e non riesce a vedere nel servo una coscienza consapevole in grado di stimolarlo ad uno sviluppo; allora il padrone, in mancanza di ulteriori prospettive, va perdendo il suo io, mentre invece il servo viene a trovarsi nella condizione ideale per essere motivato a lottare per un'autoconsapevolezza; ecco che allora il servo si realizza come io, mentre il padrone decade. La chiave di questo svolgimento è la capacità del lavoro di funzionare come motore di realizzazione dell'io. Questa filosofia prepara quella di Marx.

2.21 Marx

Hegel aveva detto che l'io si sviluppa in forma di storia; Karl Heinrich Marx (Treviri, Germania 1818 - Londra 1883) critica Hegel dicendo che non è l'io che fa la storia; le cose stanno esattamente al contrario: è la struttura economica, cioè l'andamento della storia e dell'economia, a conferire all'io la sua sovrastruttura ideologica, cioè la sua fisionomia mentale, la sua coscienza; questo capovolgimento operato da Marx è il "*materialismo storico*". Secondo questo pensiero, bisogna andare a studiare non com'è fatto o come funziona l'io, ma come sono fatte e come funzionano la storia, le cose materiali, poiché sono queste che formano l'io; la dialettica dell'io di Hegel dev'essere trasformata in "*materialismo dialettico*". La storia è storia dialettica di opposizione delle classi sociali, che al tempo di Marx vengono individuate come borghesia, equivalente ai capitalisti, cioè proprietari dei mezzi di produzione e del capitale, contrapposta al proletariato (alla lettera: coloro che hanno solo la prole, cioè i figli, come unica ricchezza), che sono i nullatenenti, i quali hanno come unica risorsa da mettere in vendita soltanto la loro forza-lavoro. L'operaio pone, aliena la sua vita nell'oggetto che produce; il capitalista se ne impossessa, pagando questo lavoro meno di quanto vale, e in questo modo si impossessa della vita dell'operaio. Infatti l'operaio in sei ore produce con la sua forza lavoro un valore sufficiente a farlo vivere, equivalente alla paga che riceve; nelle restanti ore di lavoro egli produce un plus-valore, cioè un valore in più, aggiunto, che in realtà non gli viene pagato. Un altro modo in cui si forma plus-valore non pagato è

quando più operai lavorano in collaborazione, poiché in questo modo producono più di quanto produrrebbero lavorando ognuno per conto proprio, e tuttavia la paga che ricevono continua ad essere come quella che riceverebbero lavorando individualmente; a questo si può aggiungere il vantaggio dell'uso di macchinari. Tutto ciò produce una concentrazione sempre maggiore di ricchezza nelle mani di un numero di persone sempre più ristretto, contrapposte ad una massa sempre più numerosa e più povera di proletari, fino a quando il meccanismo non regge più, i proletari inevitabilmente prendono coscienza di sé stessi e fanno la rivoluzione per impossessarsi dei mezzi di produzione. È diventata famosa la frase marxista: "*Proletari di tutto il mondo, unitevi!*". In questo modo è destinata a formarsi una società senza proprietà privata, senza classi sociali, senza divisione del lavoro, senza alienazione, senza Stato: cioè la società comunista, contrapposta alla precedente società capitalista. Queste teorie politiche avrebbero dovuto in seguito concretizzarsi nelle intenzioni della Russia e della Cina comuniste, la cui storia politica ed economica ha dimostrato però la differenza da come poi le cose vanno nella realtà. Uno dei limiti della teoria marxista è il fatto di limitare il valore degli oggetti alla quantità di lavoro che è stata necessaria per realizzarli, trascurando così altri fattori, come l'influsso delle leggi di mercato, la relazione tra domanda e offerta, ecc.

La religione fu definita da Marx, con un'espressione divenuta famosa, "*oppio dei popoli*"; in essa l'uomo si trova distolto dalla lotta politica concreta e si inventa invece un mondo immaginario, in cui proiettare i suoi desideri, le sue

frustrazioni, un mondo in cui vedere risolti i conflitti e le contraddizioni che lo affliggono nel mondo reale; per combattere questa proiezione, alienazione, bisogna combattere non essa direttamente, ma le condizioni storiche che l'hanno determinata.

2.22 Nietzsche

Il pensiero di Friedrich Wilhelm Nietzsche (pronunciato *Nicce*, Röcken, Germania 1844 - Weimar, Germania, 1900) può essere interpretato come una fede romantica ed entusiasta nella natura, accompagnata da una critica che si sforza di farsi percepire radicale più che possibile. Una caratteristica del romanticismo era l'idea che l'infinito abita nel finito; Nietzsche non ritiene che la natura sia abitata da qualche Dio, ma ha la certezza che essa è in grado di condurre oltre sé stessa, di far sperimentare un continuo autosuperamento, senza per questo aver bisogno di diventare qualcosa di diverso; anzi, è proprio perché è sempre uguale, nel suo eterno ritorno, che riesce a conservare e trasmettere la sua forza prorompente, capace di far sperimentare la vita come massima liberazione degli istinti, gioia, piacere di un continuo oltrepassare, di farci sentire "oltre-uomini". Per contro, egli rivolge le sue critiche più pesanti nei confronti di ogni componente del mondo che vada piuttosto in cerca di misura, equilibrio, moderazione, prudenza, schemi tradizionali entro cui rinchiudersi.

Una di queste componenti nemiche è Dio stesso: per Nietzsche dobbiamo prendere coscienza che Dio è morto perché noi l'abbiamo ucciso; il senso di quest'affermazione

è chiaro: la nostra capacità critica è ormai giunta ad un grado tale che è divenuto impossibile che il cristianesimo riesca ancora a prenderci in giro con la proposta di credere in un Dio; è finito il tempo delle favole religiose; oggi non è più possibile credere in Dio: siamo diventati maggiorenni. Ci potrà essere anche nostalgia dell'innocenza passata, ma rimane il fatto che è ormai impossibile tornare allo stato precedente. L'oltre-uomo ha compreso che il suo desiderio di infinito trova la sua massima realizzazione nel mondo materiale, umano, terreno, nella natura; il riferimento a Dio, all'esistenza di un mondo soprannaturale, nonostante le apparenze di apertura a prospettive diverse, è invece una gabbia, che opprime la capacità dell'uomo di oltrepassare sé stesso. Gesù Cristo però riceve apprezzamento da Nietzsche perché ci ha insegnato a buttarci con coraggio nella morte, la quale fa parte della natura. Pilato è da apprezzare pure, perché ha lasciato intendere che la parola "verità" indica una cosa che non esiste e non è mai esistita.

Il disinteresse, l'amore per il prossimo, la compassione per i poveri non sono altro che una vendetta meschina che alcuni uomini esercitano, a causa del fatto che la vita ha negato loro la possibilità di vivere la gioia sfrenata e sazia, la salute, la forza, l'amore sessuale, il godimento, la cultura più alta, l'arte, il dominio, la volontà di potenza. La morale del fare il bene e non fare il male non è altro che una mentalità da schiavi, da deboli che nutrono risentimento contro la vita, perché essa con loro è stata avara di gioie; è il tentativo di fare qualcosa che appaia significativo, valido, ma è solo

perché non si è riusciti ad ottenere ciò che è veramente superiore ed infinito, cioè la vita piena, naturale, felice; e così le cose migliori della vita vengono dichiarate peccato, per invidia contro chi ne gode felicemente.

La filosofia di Nietzsche è nichilismo, dalla parola latina “*nihil*”, che significa “nulla”. Cioè, non esiste più nulla entro cui continuare a rimanere ingabbiati, non esistono principi, valori (non esistono perché in realtà non sono mai esistiti, se non come inganni), metodi e criteri di ragionamento a cui mantenersi vincolati; finalmente gli uomini che accolgono la filosofia di Nietzsche hanno la possibilità di vivere in pienezza.

Lutero, secondo Nietzsche, richiama il papato a rifuggire dalla corruzione, e invece proprio quel papato dissolto e corrotto testimoniava l'amore per la vita, i piaceri, il godere; Lutero portò indietro la chiesa proprio in un periodo in cui finalmente nelle sue gerarchie andava affermandosi il piacere di vivere e di godersi le gioie terrene.

Un merito che possiamo riconoscere a Nietzsche è quello di aver indicato la via dell'umano come direzione in cui ricercare gli aspetti più arricchenti dell'esistenza, cercando di evitare il ricorso a fantomatici orizzonti soprannaturali, intesi metafisicamente, che in realtà sono soltanto visioni impoverite della realtà.

2.23 Una favola filosofica

Ho creato questo riassunto della filosofia in forma di favola, dagli inizi a Nietzsche, per spezzare un po' la monotona serietà del discorso ed aiutare ad avere una sintesi.

Gli inizi: la riflessione astratta

C'erano una volta alcuni filosofi che si misero a discutere. Per primo parlò un certo Parmenide:

- Ragazzi, questa filosofia è una gran cosa: con una sola parola si può capire tutto; e sapete qual è questa parola? "Essere": basta dire "essere" e si è detto tutto.

Ma un altro gruppetto di questi amici, soprannominati "sofisti", ed anche un certo Zenone, non furono d'accordo. Dissero a Parmenide:

- Parmenide, sei proprio un ingenuo; tu non ti accorgi che quando parli stai giocando con le parole; e le parole non servono a niente: sono giocattoli che tu usi come ti pare e piace, ma che non ti garantiscono nessuna verità.

A questo punto, un altro che si chiamava Eraclito non riuscì più a trattenersi e volle dire anche lui la sua:

- Non offendetevi se vi dico che non avete capito niente. La parola "essere" non dice niente; e poi è inutile perdersi nei giochi di parole: su questa strada non si va da nessuna parte. Invece guardate il mondo. Che cosa vedete? Non vi accorgete che tutto si muove, tutto scorre? Il mondo è movimento. Ecco la chiave per capire ogni cosa.

Platone si sentiva però più intelligente ed istruito di Eraclito e gli disse:

- E le parole, le parole, dove le metti? E le idee? A che serve dire che il mondo è un miscuglio che si muove? Non serve a niente. Vi dico io invece cosa dovete pensare: dovete distinguere che c'è il mondo visibile e poi c'è un altro

mondo che non si vede, ma è quello più importante. È il mondo dove stanno le idee.

La metafisica

Aristotele pensò: “Finalmente ha parlato una persona intelligente. Ma non quanto me, ovviamente. Io la so più lunga”. E disse:

- Lasciate perdere le fantasie del mondo delle idee. Guardate il mondo con gli occhi. Che cosa vedete? Rifletteteci un attimo: il mondo è fatto di oggetti; e tutti gli oggetti sono fatti semplicemente di due cose: la materia e la forma.

Anselmo d’Aosta approvò questo discorso e disse:

- Finalmente uno che parla seriamente e con un po’ di giudizio. Bravo Aristotele. Tu sì che sei una mente capace. E ti dirò di più: a tutto questo dobbiamo aggiungere un chiarimento su Dio. Voi direte: ma chi ci dice che Dio esiste? E io vi dico: semplice: Dio deve esistere per forza, altrimenti non si spiegherebbe chi è che ha fatto il mondo.

Tommaso d’Aquino gongolava:

- Amici, Aristotele, Anselmo, siete veramente dei geni. Che felicità, vedere come la conoscenza del mondo ci porta alla conoscenza di Dio, tutto in piena armonia.

Il pensiero pratico

Guglielmo d’Ockham, di fronte a questo entusiasmo, non ne poté più:

- Ma che armonia e armonia! Voi vi inventate un sacco di fantasie e dite che è armonia. Ma siate seri! La filosofia non si fa con le fantasie. Se vogliamo conoscere il mondo, dobbiamo guardare gli oggetti concreti, uno per uno, non la materia e la forma: non dobbiamo costruire castelli in aria e dire che questi castelli sono il mondo e sono l'armonia.

Machiavelli fece un applauso:

- È giusto quello che ha detto Ockham: ciò che conta sono le cose concrete. E ditemi cosa c'è di più concreto della politica! E vi dico pure cos'è la politica: significa essere senza scrupoli, senza paura; quando ci vuole ci vuole; quando ci vuole la cattiveria bisogna usare anche la cattiveria. È questa la vita!

Lutero fu d'accordo:

- Machiavelli, tu hai veramente capito come va il mondo. E sai chi sono quelli più cattivi e spregiudicati in questa sporca politica? Te lo dico io. È il papa, che incassa soldi dalla mattina alla sera vendendosi i biglietti per i posti in paradiso.

Cartesio senti il bisogno di mettere un po' di pace:

- E basta! Ci manca poco che andiate a fare una guerra. Calmatevi! Ma non vedete che se vi lasciate prendere dalle cose pratiche, poi non capite nulla di quelle più grandi: chi siamo, da dove veniamo, se esistiamo; Lutero, tu sei sicuro di esistere? E chi te lo dice? Vedi? Io invece te lo so dire: tu esisti, come esisto io; tu esisti perché pensi; io esisto perché penso; ecco la base di quello che siamo noi.

Hobbes si fece rosso e sferrò un pugno in faccia a Cartesio:

- Ma fammi il piacere! Penso! Ma che pensi? Questo noi siamo piuttosto: siamo pugni in faccia, siamo tutti lupi, pronti a sbranarci, l'uno contro l'altro; questa è la realtà.

Pascal vedendo il pugno di Hobbes si commosse e disse tra le lacrime:

- Ma come si può essere così rozzi? Ma non vi accorgete che vi comportate come barbari, senza nessuna finezza, senza spirito, senza l'amore di Gesù Cristo! Siete come i ragazzi delle discoteche e dello stadio, che partono per divertirsi e poi finiscono col darsi pugni e mazzate.

L'idealismo

Berkeley diede una pacca sulla spalla a Pascal e gli disse:

- Grazie, amico Pascal! Meno male che sei intervenuto, altrimenti qui andava a finire davvero male. Cerchiamo di essere umili, modesti. Ma non vedete che l'unica cosa che conosciamo non è il mondo, ma soltanto la nostra stessa mente? Il mondo là fuori neanche sappiamo se c'è; anzi, ve lo dico io: non c'è proprio, ma è Dio che ce lo fa sognare. Questa nostra vita è un sogno ad occhi aperti.

Hume a queste parole sorrise soddisfatto:

- Berkeley ha capito a che cosa si deve pensare: se vogliamo capire le cose, dobbiamo pensare a noi stessi, all'io, alle nostre immaginazioni; solo così potremo capire il mondo.

E anche Kant, felice, volle esprimere la sua solidarietà:

- Amico Hume, mi hai tolto le parole di bocca. Io stavo proprio per dire questo: stiamo attenti a noi, al nostro cervello. Ma non vedete che siamo noi a fabbricarci le nostre idee, siamo noi che aggiustiamo tutto in base a come la pensiamo, in base alla nostra mentalità?

Fichte si era tenuto finora timidamente in disparte e non voleva parlare, ma dopo questo discorso prese coraggio:

- Questo è che quello che volevo dire anch'io. Siamo noi che fabbrichiamo tutto: fabbrichiamo le nostre idee, fabbrichiamo i pensieri sul mondo, fabbrichiamo il mondo; il mondo è dentro la nostra testa, non fuori.

Gli occhi di Schelling brillarono:

- Io vi dirò ancora di più. Il mondo non è né fuori né dentro la nostra testa: il mondo sono io, il mondo sei tu; io sono tutto, tu sei tutto.

Da un angolo si sentì una risata divertita: era Hegel:

- Carissimo mio Schelling, non prendertela a male se te lo dico, ma la tua filosofia è tutta una scemenza: se dici che tutto è io, è come il buio, come la notte, in cui tutte le vacche sono nere. Sì, va bene l'io, ma l'io non è un impasto tutto uguale: l'io è vita, è sviluppo, è lotta, è storia: l'io è la società, è lo Stato, è la politica. Viva lo Stato! Viva l'Imperatore!

La critica radicale

Marx tremava di emozione e alla fine diede sfogo al suo nervosismo:

- Amico Hegel, guarda che le cose stanno esattamente al contrario: non è l'io o lo Stato che fa la storia, ma è la storia che fa le persone: queste le ha fatte povere, quelle altre le ha fatte ricche; per questo dobbiamo darci da fare e agire nella storia, se vogliamo cambiare le persone: dobbiamo distruggere il potere, dobbiamo fare uguaglianza contro gli sfruttatori e contro la Chiesa, che addormenta le persone; lavoratori di tutto il mondo: dovete unirvi! Andiamo, lottiamo!

Nietzsche era triste; gli chiesero:

- Ma che hai?

Rispose:

- Mi avete confuso; mi state facendo impazzire; io qui non ci capisco più niente; ma non vedete che non siamo capaci di capire niente? Il niente mischiato col nulla. Siamo in caduta libera, e non sappiamo neanche verso dove stiamo cadendo. Voliamo. Anzi, vi dico di più: dobbiamo volare. Questo è essere uomini: oltre l'essere uomini; oltre, più in là, verso l'infinito, verso la vita e verso la morte, verso l'arte e verso la poesia, verso tutto, verso il nulla!

2.24 Sigmund Freud

Freud (pronunciato *Froid*, 1856-1939) non fu propriamente un filosofo, ma il fondatore della psicanalisi, cioè il lavoro che lo psicologo fa sul paziente per comprendere i suoi problemi, e della moderna psicologia, cioè la disciplina che studia la mente umana, secondo i criteri individuati proprio da Freud. Le sue ricerche hanno avuto però ovvie conseguenze anche sulla concezione filosofica dell'uomo,

dell'esistenza, del nostro pensare. Nel trattare il suo pensiero non dobbiamo lasciarci ingannare dall'interesse che esso può suscitare: non dimentichiamoci che, appunto, stiamo parlando di come la pensava lui e non di come la pensa oggi la psicologia, anche se in qualcosa ci potrà essere corrispondenza.

La sua scoperta fondamentale fu quella della presenza in ognuno di noi di due componenti essenziali di base, che vanno poi a costituire globalmente il nostro io: l'*Es*, detto anche *Id*, e il *Super-Ego*, detto anche *Super-Io*.

Es in tedesco (in latino *id*) è il pronome di terza persona di genere neutro, cioè né maschile né femminile, usato per riferirlo a cose o animali: corrisponde all'italiano *esso*; la scelta di Freud indica l'intenzione di esprimere con questo termine la parte istintiva, animale, che è in ognuno di noi; l'*Es* è per Freud quella parte del nostro io in cui ha sede la *libido*, cioè il desiderio del piacere, che comprende ogni tipo di piacere, ma ha come sfondo essenziale quello sessuale; quest'accentuazione della sessualità in Freud costituisce un suo merito e un suo difetto: per un verso ha messo a nudo l'origine sessuale di molti nostri comportamenti, per altro verso è stato invece criticato, tra l'altro, proprio per la pretesa di ricondurre quasi tutto alla sessualità. Un bambino, secondo Freud, nasce come *Es* e la sua *libido* comincia ad attraversare alcune fasi. Il suo piacere sessuale, nei primi diciotto mesi, è in una fase *orale*, cioè trova piacere ad utilizzare la bocca, per esempio succhiando il latte; tra i diciotto e i trentasei mesi passa ad una fase *anale*, cioè trova inte-

resse e piacere nella produzione delle feci e può perfino considerarle un dono fatto alla madre; fra i tre e i sei anni passa alla fase *fallica*, durante la quale si innamora della madre e considera il padre un rivale, che a causa di questo potrebbe castrarlo (nel caso in cui questo sentimento si blocchi e non passi a fasi successive, Freud parla di *complesso di castrazione*). In questa situazione si può sviluppare un senso di colpa, detto anche *complesso di Edipo*, dall'antico racconto greco in cui Edipo sposa, senza saperlo, sua madre. Le stesse vicissitudini vengono da Freud attribuite in modo simmetrico alle bambine, per le quali parla di *complesso di Elettra*; egli dice che in questo caso si sviluppa inoltre nelle bambine un'invidia del pene e una rabbia verso la madre, ritenuta responsabile di questa loro mancanza. Quest'invidia offre secondo Freud una spiegazione di molti comportamenti femminili e, in generale, della tendenza inconsapevole di tante donne a ritenersi inferiori agli uomini. Successivamente, nella donna adulta il figlio prende il posto del pene. In un secondo momento della fase fallica, il bambino impara a guadagnarsi l'amore della madre, cercando di assomigliare il più possibile al padre, e così pure, simmetricamente, la bambina. Alla fase fallica, segue, tra i sei anni e la pubertà, una *fase di latenza*, detta così perché in questo periodo, secondo Freud, la *libido* è latente, cioè nascosta, dormiente; in questa fase il bambino sviluppa le sue amicizie con individui dello stesso sesso e focalizza l'attenzione sul suo sviluppo fisico (con il piacere di sperimentare, per esempio, la scuola e l'atletica). Infine, dalla pubertà a tutto il resto della vita, si vive nella *fase genitale*, perché in essa la libido si concentra

nuovamente sugli organi genitali; è caratterizzata da una sempre maggiore armonia ed equilibrio tra tutte le componenti psicologiche, tra cui una capacità generativa in grado di non limitarsi alle sole funzioni fisiche, ma che diviene una capacità di amare con tutto il proprio essere ed impegnarsi nel lavoro; in quest'ultima fase l'individuo deve risolvere i conflitti e le fissazioni derivanti dalle fasi precedenti perché altrimenti non avrà uno sviluppo equilibrato. Si può dare il caso, per esempio, che una persona, per qualche problema verificatosi nella sua infanzia, non sviluppi adeguatamente questi passaggi e rimanga per certi aspetti ancora legata alla fase orale, cioè troppo legata a piaceri che coinvolgono la bocca, come per esempio mangiare, succhiare, fumare, bere alcolici, ma anche, più indirettamente, fare la vittima, voler parlare sempre o voler fare sempre battute pungenti, essere viziati. La fissazione nella fase anale si può manifestare nel bambino che defeca in posti non opportuni, oppure immediatamente prima o dopo essere stato posto sul vasino; nell'adulto si potrà avere una personalità testarda, restia a qualsiasi autorità. La fissazione nella fase fallica può creare adulti incapaci di sviluppare una relazione di amore autentico con altre persone.

Le teorie di Freud sono principalmente orientate al maschile e questo gli ha provocato critiche da parte delle femministe. Freud ebbe difficoltà ad incorporare i desideri delle femmine nelle sue teorie e ciò lo portò ad affermare che *“la psicologia è incapace di risolvere l'enigma della femminilità”*.

Dal momento in cui il bambino viene al mondo, comincia a costruire al di sopra dell'*Es* tutto un insieme di regole, censure, divieti, comandi, proibizioni, che vengono a formare un secondo io sovrapposto all'*Es*, che Freud chiama il *Super-Ego*, e che costituisce la sede del senso morale, dei valori, dei sensi di colpa, di autorità, ecc. A causa di questo meccanismo, gli impulsi originari dell'*Es* vengono gradualmente accantonati, nascosti, allontanati dalla coscienza, e vanno a formare nel tempo un accumulo, che è un tutt'uno con l'*Es*, e che Freud chiama *inconscio*. L'inconscio, che ognuno di noi ha, per quanto ci si possa sforzare di conoscerlo, non è mai raggiungibile, perché quell'io, che dovrebbe incaricarsi di raggiungerlo, in realtà nello stesso tempo non riesce mai a fare a meno di filtrarlo e censurarlo; anche tentando di eliminare per un momento dalla nostra mente tutte le censure e i divieti, cercando di vedere quali impulsi spuntano dal nostro inconscio, in realtà possiamo arrivare al massimo al *subconscio*, cioè una parte dell'io che sta a metà strada, ma ad un livello molto superficiale, appena nascosto dal *Super-Io*; in altre parole, possiamo conoscere solo i primi centimetri che stanno al di sotto di questo mare del nostro io, profondo, al confronto, qualche centinaio di chilometri.

L'inconscio emerge in parte nei sogni, perché nel sonno la sorveglianza del *Super-Io* viene allentata, anche se mai del tutto; in questa situazione di semi-sorveglianza, l'inconscio trova modo di esprimersi sotto forma di simboli, che formano i contenuti dei nostri sogni che a volte raccontiamo agli altri; tenendo presente questo fatto, ci possiamo rendere

conto che noi sogniamo sempre, già per il semplice fatto che il nostro cervello non smette mai di esprimere sé stesso, di pensare, in qualsiasi modo; quando crediamo di non aver sognato nulla, è soltanto perché al risveglio, per un motivo qualsiasi, il *Super-Io*, con tutte le sue regole e i suoi schemi, è intervenuto ad accantonare il sogno prima che i suoi residui potessero giungere alla nostra coscienza; viceversa, ricordiamo il sogno se per qualche motivo, al momento del risveglio, il *Super-Io* ha avuto qualche ritardo nel mettere in funzione il suo controllo e quindi qualcosa è riuscito a passare fino al livello della coscienza.

Un altro modo con cui il nostro inconscio si esprime attraverso simboli sono certi comportamenti casuali, involontari, come per esempio piccoli errori, tic, dimenticanze, distrazioni, brevi gesti casuali; per indicare questi fenomeni è divenuta famosa l'espressione *lapsus freudiano*, cioè errore freudiano; per esempio, se uno, che dovrebbe dire "gesso", casualmente sbaglia e dice invece "sesso", secondo Freud con estrema probabilità non ha sbagliato casualmente, ma l'errore è un sintomo dell'inconscio represso, censurato, che ogni tanto cerca di venire alla luce e di esprimersi. Per fare altri esempi, il tenere le mani dietro la schiena può essere un simbolo indicante che quella persona sente di avere qualche pensiero o sentimento da nascondere agli altri; l'impennata che i ragazzi fanno col motorino o la bicicletta può esprimere il simbolo sessuale della monta o del dominio, e così via.

Una seconda componente delle pulsioni dell'*Es*, individuata da Freud, oltre alla sessualità, è l'*aggressività*. Essa

è una riserva di energia reattiva, destinata a garantire la sopravvivenza; si pensi per esempio ai leoni, che senza la loro aggressività non potrebbero affrontare le dure condizioni dell'ambiente naturale in cui vivono; ma l'aggressività può scatenarsi anche in modi inappropriati, per esempio a causa di sproporzioni tra la sua entità e le possibilità di scaricamento, oppure tra l'entità ed elementi che la accrescono e la rendono sproporzionata, oppure, al contrario, sottodimensionata. Si potrebbe dire che secondo Freud un comportamento, se non è determinato dalla sessualità, allora è provocato dal bisogno di dare spazio all'aggressività; anche un gesto quotidiano e semplicissimo, come per esempio aprire o chiudere una porta, oppure dare un colpetto con l'acceleratore, può contenere la soddisfazione di vincere la piccola resistenza della porta, oppure della strada in salita, e quindi dare un piccolo sfogo alla nostra aggressività. Altri due componenti dei nostri istinti, che si oppongono a vicenda, sono l'istinto alla vita, all'amore (detto da Freud *eros*, che in greco significa amore sessuale), che genera i comportamenti mirati, per esempio, alla gioia di vivere, alla stima, e l'istinto alla morte e alla distruzione (detto da Freud *thanatos*, che in greco significa morte), che genera comportamenti come la guerra, il piacere di distruggere ed uccidere. In questa visione è chiaro che per Freud l'uomo non è mai un essere armonizzato, ma, al contrario, ha sempre qualche squilibrio, qualche conflitto, che esprime in vari comportamenti, tra cui anche le produzioni artistiche e le attività professionali; esse infatti assolvono spesso la funzione di permettere alla persona un po' di equilibrio, perché le consentono uno spazio

in cui liberare le proprie pulsioni. A proposito di ciò Freud parla di *sublimazione*, cioè camuffamento di un istinto sotto forma di un'attività più nobile, costruttiva, socialmente accettata. Questo però non significa, naturalmente, che attraverso la sublimazione si possano compensare in maniera completa gli squilibri psicologici, ricorrendo a semplici sostituzioni.

Una delle professionalità dello psicologo consiste nell'interpretare i contenuti di un sogno o di un comportamento, cercando di capire che cosa l'*inconscio* sta cercando di manifestare. Un metodo qualche volta praticato per raggiungere questo scopo può essere quello dell'ipnosi, attraverso cui si può tentare di far rivivere al paziente un momento dimenticato del suo passato, che può essere all'origine di un suo problema psicologico. Nel rapporto del paziente con lo psicologo può verificarsi il meccanismo del *transfert*. Esso consiste nel trasferimento, il proiettare inconsapevolmente sullo psicologo, da parte del paziente, certi ruoli, in base ai suoi conflitti interiori che ha bisogno di risolvere; lo psicologo potrebbe anche accettare inizialmente quest'attribuzione, poiché potrebbe servire al paziente come strumento per un percorso di liberazione.

Un problema causato da questo insieme di cose è che a prima vista risultano suggestive, affascinanti, attraenti e possono sembrare anche abbastanza facili da capire e praticare, col risultato che a chiunque abbia letto qualche libro di psicologia potrebbe venire la tentazione di improvvisarsi psicologo e decidere come interpretare i simboli dei sogni o

dei comportamenti, suoi e degli altri. Il risultato è equivalente a quello di chi si improvvisa medico, pensando di saper interpretare i sintomi di certe malattie; il danno causato da queste presunzioni può essere incalcolabile, persino irreparabile, specialmente sulla pelle di persone che si trovano ad avere un carattere fragile, vulnerabile, facile da suggestionare. Oggi Freud, dopo essere stato il padre della psicologia e aver ispirato le sue impostazioni di partenza, è per tanti versi superato, proprio a causa dell'eccessiva semplicità delle sue concezioni. La psicologia oggi si ispira ad una moltitudine di scuole e teorie e soprattutto si sforza di basarsi su elementi per quanto possibile oggettivi (misurazioni, analisi, statistiche), piuttosto che su chiavi interpretative contenenti la pretesa di far capire ogni cosa a partire da pochi e semplicistici criteri.

Una conseguenza filosofica degli studi di Freud è che sempre di più l'essere umano viene ad apparire come un essere determinato; come per Marx l'uomo era determinato dall'economia, con Freud si aggiunge l'essere determinati dai meccanismi della psiche, dalle opposizioni di conscio e inconscio che abitano ed agiscono in ognuno di noi. Tutto il contrario quindi di quando dicevamo che è l'io che pone sé stesso, che crea la sua storia e il suo divenire. Veniamo a trovarci così, gradualmente, in un nuovo contesto di idee che si chiama *strutturalismo*: l'uomo è determinato dalle strutture che sono attorno a lui e dentro di lui, tra cui considereremo più avanti anche quelle del linguaggio. Come per Nietzsche era morto Dio, per lo strutturalismo è morto l'uomo,

inteso come io, come soggetto, il quale viene così frantumato, disperso, in mezzo alle analisi economiche e psicologiche. Gli stessi strutturalisti vengono però a loro volta accusati di idealizzare le strutture, come se fossero, metafisicamente, l'essere ultimo della realtà.

2.25 Bultmann e il mito

Rudolf Bultmann (Germania, 1884-1976) è stato un professore di teologia, di religione protestante. Egli dunque credeva in Dio, non però in senso metafisico; anzi, nel suo pensiero, è proprio questo l'errore da cui è necessario purificare la fede. I credenti hanno attribuito caratteristiche fisiche a contenuti della fede che invece devono essere intesi e vissuti in senso *esistenziale*. Secondo Bultmann, nel momento in cui i credenti descrivono i contenuti della fede entro coordinate mondane, cioè appartenenti al mondo fisico, allora essi creano il *mito*. Per esempio, se la trascendenza, cioè la superiorità di Dio che oltrepassa ogni cosa, viene espressa in termini di altezza o lontananza spaziale (possiamo pensare, per esempio, a quando diciamo “*Padre nostro che sei nei cieli*”), allora succede che un contenuto di fede viene rivestito di una forma mitica, o mitologica. Dunque, secondo Bultmann, se vogliamo cogliere, per esempio, la verità dei messaggi presenti nei racconti del Nuovo Testamento, dobbiamo prima liberarli dal rivestimento mitico in cui sono stati inglobati, cioè spogliarli dai loro riferimenti alla realtà fisica (si può pensare, per esempio, alla risurrezione di Gesù immaginata come un'uscita fisica dalla tomba), in una parola *demitizzarli*, in modo da far emergere

il significato di quei racconti che può arricchire di senso, di *autenticità*, di prospettive l'esistenza dell'uomo in questo mondo (Bultmann prende i concetti di "*esistenziale*" e di "*autenticità*" da Heidegger, che considereremo prossimamente). È facile a questo punto comprendere che il pensiero di Bultmann sia stato solitamente rifiutato dall'ambito cattolico, in quanto visto come apportatore di uno svuotamento dei contenuti della fede cristiana e della Bibbia da qualsiasi riferimento alla realtà concreta.

Se, da un punto di vista antimetafisico, oggi il pensiero di Bultmann può ricevere apprezzamento, occorre aggiungere che col tempo si è man mano recuperato anche il valore positivo del racconto mitologico. Se per Bultmann i contenuti mitologici erano come una scorza da cui liberare il senso esistenziale presente nei racconti, adesso, dopo che abbiamo imparato da Freud l'importanza dei linguaggi simbolici con cui l'inconscio si esprime nei sogni, sarà facile comprendere che il mito, piuttosto che una scorza da buttare via, va considerato come un strumento prezioso per cogliere la sensibilità e tante caratteristiche profonde dell'animo umano. Così come l'andamento bizzarro e colorito di un sogno può permettere al singolo di conoscere meglio chi e che cosa egli è, allo stesso modo tanti racconti mitologici antichissimi ci permettono di toccare certe caratteristiche che albergano nel cuore di tutti gli uomini del mondo e di tutti i tempi. Si può pensare, per esempio, al racconto del serpente con Adamo ed Eva, oppure a quello del diluvio universale, racconti che non sono esclusivi della Bibbia, ma al contrario, si ritrovano con grandi somiglianze nelle antiche culture di

tutto il pianeta. Dunque il mito, se è saputo apprezzare in quanto linguaggio che esprime il profondo dell'animo umano, è uno strumento insostituibile per conoscere meglio chi siamo noi, sia come singoli che come intera umanità, allo stesso modo in cui certe fantasie, frasi, comportamenti o disegni realizzati dai bambini, che a noi possono sembrare a prima vista strani, incomprensibili o privi di significato, in realtà possono rappresentare un'insostituibile porta di accesso per comprendere il loro animo e per instaurare con loro un dialogo più consapevole e ricco.

2.26 Einstein

Albert Einstein (Germania 1879 - Stati Uniti 1955) è stato un grande fisico; anche se non è stato un filosofo, le sue scoperte nel campo della fisica sono state però così grandi da aver avuto profonde conseguenze nella filosofia. Da molti è ritenuto il più grande fisico, o addirittura l'uomo più intelligente che sia mai esistito. È famosissima la sua equazione $E = mc^2$, che significa "Energia = massa (che ha un significato quasi uguale a "materia"), moltiplicata per c^2 , cioè la velocità della luce elevata al quadrato". Insieme a quest'equazione, egli ha elaborato la sua famosa "teoria della relatività"; alcune conseguenze di questa teoria aiutano a farsene un'idea:

- la materia si può trasformare in energia, sviluppandone una quantità enorme, e viceversa; questo significa che, a partire da una ricerca fisica, non sappiamo più che cos'è in realtà la materia, al contrario della chiarezza che ve-

niva da Aristotele; noi siamo abituati a pensare all'energia come ad una caratteristica posseduta dagli oggetti: un tavolo che sta cadendo da una finestra possiede una certa quantità di energia, di cui è facile accorgersi; secondo la teoria di Einstein, possiamo prendere parte della materia, supponiamo una gamba del tavolo, e trasformarla in energia, per esempio trasformandola in aumento della velocità del tavolo; ma, secondo la stessa teoria, è possibile anche fare il contrario: prendere un po' di energia e trasformarla in materia, come dire: togliere un po' di velocità al tavolo che cade e trasformarla in legno, per allungare, per esempio, le gambe del tavolo. Tutto questo può sembrare pura fantasia, ma la costruzione della bomba atomica si basa proprio su questa possibilità di trasformare parte della materia in pura energia. Questo fenomeno non dev'essere confuso con l'energia che si sviluppa bruciando il tavolo o facendo esplodere della polvere da sparo: in quest'ultimo caso, infatti, la quantità di materia (e quindi anche di peso) rimane sempre la stessa, anche se viene trasformata chimicamente; anche se le ceneri sommate al fumo prodotto dal tavolo bruciato darebbero l'impressione che ci sia stata una diminuzione della quantità di materia, in realtà in quella trasformazione la quantità di materia e quella di energia presenti nel mondo sono rimaste sempre uguali: se potessimo misurare il peso del mondo prima e dopo che il tavolo è stato bruciato, ci accorgeremmo che non ci sarebbe stato nessun cambiamento; invece, dopo lo scoppio di una bomba atomica, nel mondo esiste un

po' meno materia, tutto il mondo è diventato un po' più leggero, mentre è aumentata in esso la quantità di energia presente.

- altra conseguenza della teoria della relatività: il tempo non scorre sempre con la stessa velocità. Man mano che ci si muove più velocemente, esso rallenta, rispetto a chi sta fermo, quanto più ci si avvicina alla velocità della luce; per far capire questo fatto è stato ideato l'esempio dei bambini gemelli: supponiamo che uno tra due gemelli venga messo in un'astronave, a fare un viaggio nello spazio correndo alla velocità della luce, cioè a 300.000 km al secondo. Supponiamo che sulla terra passino 70 anni circa: il fratello rimasto sulla terra è ormai diventato vecchio; l'astronave ritorna e - sorpresa! - il bambino in astronave invece è rimasto bambino: cioè, viaggiando alla velocità della luce, il tempo per lui si è fermato. Esistono ancora discussioni sulla precisa realtà di questo fenomeno, ma a noi interessano le conseguenze filosofiche di questo fenomeno fisico, cioè le domande che siamo costretti a porci: cos'è il tempo? È una cosa assoluta, oppure è condizionato dall'insieme di materia ed energia a cui si fa riferimento? E che significato hanno quindi le parole passato, futuro, presente?
- infine, prendiamo in considerazione ancora un'altra conseguenza della teoria della relatività: anche il peso di un oggetto dipende dalla velocità con cui si muove: esso aumenta proporzionalmente, man mano che la sua velo-

ciò si avvicina a quella della luce. Il bambino sull'astronave non solo vedrebbe fermarsi il tempo, ma vedrebbe anche il proprio peso diventare infinito.

Dopo quanto detto sulla teoria della relatività, veniamo ad avere una conferma di quanto sosteneva Nietzsche: anche le scoperte della fisica ci costringono ad ammettere che, se volessimo dire cos'è e come è fatto il mondo, con la chiarezza che Aristotele pensava di aver raggiunto, non sapremmo più che cosa dire precisamente, perché non si capisce più che cosa sono esattamente gli oggetti, l'energia, il tempo, ma anche, quindi, l'uomo, la vita, l'esistenza.

2.27 Heisenberg

Werner Heisenberg (Würzburg 1901 - Monaco di Baviera 1976) fu un fisico e dimostrò che nella scienza è impossibile osservare un fenomeno qualsiasi senza nello stesso tempo modificarlo. Si potrebbe fare l'esempio di una pellicola fotografica: è impossibile vedere che aspetto, che colore abbia prima di "bruciarsi" una volta esposta alla luce, perché per poterla vedere dobbiamo necessariamente esporla alla luce e quindi "bruciarla". Le cose possono diventare più drammatiche se estendiamo questo principio di indeterminazione di Heisenberg anche alle idee e a tutto il resto: è impossibile pensare un'idea qualsiasi con il nostro cervello senza automaticamente modificarla attraverso il nostro cervello stesso: ne consegue che per ognuno di noi è impossibile sapere com'è un'idea qualsiasi prima che venga alterata dal nostro cervello. Questa questione può essere ri-

condotta alla relatività, nel senso di relativismo: non esistono idee che non siano condizionate dalla relazione con colui che le pensa o le ha pensate. In altre parole, non è possibile parlare di idee o fatti oggettivi, dire “questa cosa è così”: si può solo dire “questa cosa è così per me”, oppure per te o per altri, ma non “è così in sé stessa, per sé stessa”: tutto è relativo, soggettivo. Da ciò consegue inoltre che non è possibile parlare di determinismo, cioè di un mondo che funzioni in maniera meccanica, come un orologio, con ogni fenomeno ridotto ad essere il puro risultato dei fattori che l’hanno preceduto e quindi causato, determinato, provocato: non possiamo parlarne perché tale concezione si inquadra in una pretesa di parlare oggettivamente, cioè di dire: il mondo per sé stesso è così, funziona così. Invece non è che funziona così, ma è il nostro cervello che ad un certo punto ritiene di poterne inquadrare l’andamento entro questa concezione; ma tale concezione non è altro che un puro strumento inventato dal nostro cervello per le sue esigenze di comprensione, non una descrizione della realtà che possa pretendere di essere oggettiva. In altre parole, è come se un contadino dicesse che le mucche esistono per essere munte e berne il latte: è un’idea di convenienza; allo stesso modo, tutte le nostre idee sono sempre idee di convenienza, create dal nostro cervello per il suo vantaggio, per la sua comodità. Da ciò non si può però dedurre neanche il contrario, cioè che esista la libertà, il creare: infatti anche l’idea di libertà può essere accusata di essere stata inventata dal nostro cervello per le sue esigenze di potersi destreggiare con successo in mezzo

agli eventi del mondo. In conclusione: non possiamo pretendere di conoscere la realtà, le cose come sono, l' "essere"; possiamo solo muoverci in mezzo a questo mondo, ma senza avere mai la pretesa di aver compreso definitivamente alcunché.

Arrivati a questo punto, diventa necessario distinguere tra contesti di idee analitiche, tecniche, precise e contesti di idee generiche, sintetiche, umanistiche. In contesto analitico, di studio approfondito, diciamo che tutto è discutibile; ma in un contesto di vita quotidiana, o di arte, o di letteratura, questo tipo di idee non servono, sarebbero capaci di essere soltanto critica negativa, distruttiva, paralizzante, avrebbero la sola funzione di intralciare, bloccare la vita, l'esistenza. Inoltre, ci sono concezioni, pensieri, idee, esperienze, che risultano del tutto irraggiungibili a partire da un tipo di pensiero analitico, o perlomeno ne escono infinitamente impoverite o annullate, mentre invece, se considerate da un punto di vista umanistico, diventano più facilmente comprensibili, godibili, luogo di creatività, nella loro ricchezza di aspetti vari. Il pensiero umanistico ovviamente ha i limiti opposti: rischia di essere istintivo, emotivo, poco critico, inconsapevole dei tanti meccanismi che lo condizionano. Nella vita è necessario gestire questi due tipi di contesti di pensiero: il contesto delle indagini approfondite, analitiche, tecniche, critiche, che ci protegge da illusioni e fanatismi, ed il contesto del pensiero umanistico, sintetico, letterario, o della quotidianità, che ci permette di liberare il meglio di noi stessi senza dover attendere di averne prima compreso il funzionamento.

2.28 Karl Barth

Karl Barth (Basilea, Svizzera, 1886-1968) è stato un teologo protestante. Una sua idea famosa è stata quella di Dio inteso come “totalmente altro”. In quest’espressione “altro” significa diverso, separato, lontano, irraggiungibile. Per questo è anche possibile dire “altro da me”; Dio è altro da me, da noi: cioè Dio è diverso da noi, separato da noi, distante. In base a questa concezione, egli afferma che noi esseri umani, con tutti gli sforzi che possiamo fare, non potremo mai essere in grado di pensare Dio, perché egli appartiene ad una dimensione totalmente diversa, estranea a quella a cui apparteniamo noi. Tutti i nostri pensieri, in quanto nostri, sono e saranno sempre pensieri esclusivamente umani, e quindi non saranno mai in grado di arrivare al divino.

Posto questo punto di partenza, Barth prosegue affermando che il nostro pensare umano può farci conoscere soltanto i nostri limiti, la nostra miseria, il nostro stato di peccato insuperabile. Secondo lui, però, questo cammino di pensiero, che potremmo considerare deprimente, non è da evitare, ma anzi è fruttuoso. L’uomo fa la sua parte andando avanti su questa linea, rendendosi sempre più consapevole della propria miseria e, proprio quando, a causa di questo, arriva al limite della disperazione, allora avviene che Dio prende l’iniziativa di rompere la sua separazione, il suo essere totalmente altro, per venirci incontro. Nell’esperienza di questo incontro, però, Dio rimane sempre al di sopra della nostra capacità di comprensione; per questo Barth intende

l'atto di fede compiuto dall'uomo come un salto nel buio, nell'ignoto.

Questo modo di pensare di Barth pone a noi oggi il problema di come intendere questa diversità, questa differenza di Dio rispetto a noi. In pratica, Barth sembra presupporre che esistano due mondi estremamente diversi e incommunicanti (se non per iniziativa di Dio); questo modo di pensare non può non apparirci metafisico, a somiglianza di come Platone parlava dell'esistenza del mondo delle idee. Barth però non è una persona tanto ingenua da cadere in un modo di pensare metafisico. Allora possiamo tentare di comprendere Barth su una strada esistenziale, esperienziale; cioè Barth vuole dirci non come è fatto il mondo, separato a due piani, ma piuttosto descriverci che cos'è l'esperienza della fede; secondo lui l'esperienza della fede è presa di coscienza della propria miseria e poi esperienza di vederci soccorrere da Dio che prende l'iniziativa. Tuttavia questo modo di inquadrare il pensiero di Barth può dare l'impressione di tradirlo, perché inquadra tutto in una percezione dell'esperienza da parte dell'uomo, mentre egli invece sostiene che l'uomo da sé non è in grado di arrivare a pensare Dio. Noi però potremmo dire a Barth che, nonostante egli parli di irraggiungibilità di Dio, in realtà poi descrive l'azione di Dio; lui magari dirà di esserci arrivato per fede, per rivelazione, e non per riflessione.

La sostanza di questo problema può essere considerata nell'intrecciarsi delle prospettive, dei punti di vista: ogni prospettiva è in grado di inquadrare tutte le altre, ma a

sua volta può essere inquadrata dalle altre. Siccome non esistono prospettive privilegiate, la cosa migliore è farle dialogare alla pari. Allora, come cristiani possiamo vivere la nostra fede in un dialogo, all'interno di noi, tra prospettive umane e prospettive che fanno appello ad esperienze che provengono dal di fuori dell'umano, anche se non sappiamo esattamente cos'è questo "dal di fuori". Fare appello a fonti di pensiero diverse dalla ragione ci serve a renderci possibili prospettive che, anche se non dimostrate, sono in grado di descrivere e anche guidare la nostra esperienza. Detto in altre parole, un cristiano potrebbe anche dire così: io non so se esiste un altro mondo, ma ugualmente decido di far riferimento ad esso, perché ciò mi fornisce altri strumenti mentali per comprendere e vivere la mia fede, strumenti che si dimostrano capaci di farsi apprezzare con serietà e di dialogare apertamente con la ragione. Questa consapevolezza ci può essere d'aiuto per comprendere che si può anche accettare di parlare di miracoli, inferno e paradiso, angeli e diavoli, pur non volendo farvi riferimento in modo metafisico. In altre parole ancora: il riferimento al soprannaturale può essere apprezzato come linguaggio, che riesce ad esprimere aspetti della nostra esperienza di fede che i linguaggi razionali o semplicemente umanistici non riescono ad afferrare. Un po' come quando ricorriamo ad espressioni dialettali, perché percepiamo che certe cose sono impossibili da esprimere in tutta la loro ricchezza attraverso gli strumenti che ci mette a disposizione la lingua ufficiale. Sarà poi nostra attenzione

cercare di vigilare affinché il nostro ricorso a questi strumenti divenga motivo di arricchimento piuttosto che di impoverimento delle idee.

2.29 Karl Jaspers

La filosofia di Karl Jaspers (Oldenburg, Germania, 1883 - Basilea, Svizzera, 1969) mette in evidenza anzitutto il fatto che ognuno di noi è un'esistenza particolare, unica, irripetibile. Oltre a questo c'è poi la ragione, la quale ci guida a pensare che ci sono anche delle verità uguali per tutti. Ora, se ognuno di noi è chiuso dentro il suo essere unico, com'è possibile individuare le verità universali? Detto in altre parole, Jaspers affronta il problema del rapporto tra soggettivismo e oggettivismo. Entrambi sembrano condurre a vie senza uscita: il soggettivismo conduce al relativismo, cioè porta a dire che tutto è relativo e non esistono verità che possano imporsi a tutto il mondo; l'oggettivismo stabilisce che esistono delle verità universali, ma la presunzione di averle capite, individuate, conduce all'oppressione, alla dittatura. Secondo Jaspers il modo di collegare queste due prospettive c'è, ed è la comunicazione, intesa come comunicare, cioè azione che non si ferma, non finisce mai; infatti, nel momento in cui essa si fermasse, subentrerebbe immediatamente la distruttività del soggettivismo o la dittatura dell'oggettivismo. Per questo motivo, la comunicazione, affinché non si fermi mai, deve corrispondere a un'esperienza di fallimento della comunicazione stessa. In altre parole, nel momento in cui una persona pensa di aver capito ciò che

l'altro ha detto, smetterà di ascoltare, e allora subentrerà automaticamente la chiusura, la fine del dialogo; la comunicazione potrà mantenersi viva solo a patto di percepirla continuamente come incompiuta, fallimentare, perfino impossibile. Quest'esperienza di fallimento può essere sostenuta, secondo Jaspers, soltanto dalla fede; infatti, se comunicare è necessario, e però è anche necessario tener sempre presente che il comunicare è di per sé impossibile, mai esaustivo, l'uomo viene a scoprire che il suo essere, oltre che consistere nel comunicare, consiste nell'aver fede: si può trovare la forza di comunicare solo credendo che qualcosa di ciò che si dice arriverà all'altro; ma ciò non è dimostrabile, lo si può credere solo con un atto di fede in una possibilità del comunicare che va oltre le nostre possibilità di controllo. Dalla necessità di quest'atto di fede, Jaspers deduce chi è Dio: Dio è verità, ma verità intesa come un continuo divenire; questa verità è tale nella misura in cui si viene continuamente a realizzare come comunicazione. In altre parole: Dio è verità perché comunica sempre; la verità, che è Dio stesso, è comunicare senza interruzione.

2.30 Martin Heidegger

Quando ci accade di interrogarci sul senso dell'esistenza, non stiamo facendo altro che provare a sfruttare uno strumento di ricerca, che in realtà è una filosofia ben precisa, nella speranza che forse tale strumento ci potrà aiutare ad orientarci nel mondo; ci poniamo delle domande, sperando che siano le domande più efficaci, più capaci di farci arrivare al nocciolo delle questioni. La filosofia che si interroga sul

senso dell'esistenza si chiama *esistenzialismo* e il suo principale rappresentante è stato Heidegger (Meßkirch, Germania, 1889 - Friburgo 1976); naturalmente non è stato lui il primo a chiedersi che senso abbia vivere, ma è stato il primo a fare di questo interrogativo un metodo di ricerca sistematica, una filosofia organizzata. Il suo pensiero parte da una critica alle filosofie precedenti: esse si sono interrogate sul mondo e sull'io; in un primo tempo hanno cercato di capire com'è fatto e come funziona il mondo; poi si sono dirette a comprendere il mondo come creazione o parte dell'io. Heidegger mette in luce che le cose stanno al contrario: non è il mondo a far parte dell'io, ma è l'io che è uno dei tanti oggetti del mondo. Un capovolgimento simile era stato operato da Marx, quando aveva detto che non è l'io che fa il mondo, ma il mondo economico che fa l'io, però il pensiero di Marx aveva preso poi la strada di un tentativo di riscatto economico dell'io. Heidegger prende invece la strada di accettare di petto tutta la limitatezza dell'io. Dunque, in Heidegger l'io non è altro che un oggetto *gettato nel mondo*, tra i tanti altri oggetti che ci sono; c'è però una differenza: in mezzo a tutti questi oggetti, questo io siamo noi stessi che stiamo riflettendo su queste cose. Il mondo è *essere*, ma noi siamo *esserci*. Questo ha delle conseguenze. Per esempio, anche un topo si interroga, a modo suo, sul mondo che lo circonda per poter sopravvivere in esso, ma il fatto è che ciò che coinvolge noi non è il modo di interrogarsi che hanno i topi, ma il modo di interrogarsi dell'io, che noi stessi siamo; non ci interessa l'interrogarsi degli altri esseri. Dunque, nel mo-

mento in cui cerchiamo di comprendere il mondo, non possiamo fare a meno di includere in questa comprensione anche noi stessi. Questo rende insensata ogni *metafisica* tradizionale, che tenti di parlare del mondo o dell'io come se fossero oggetti diversi da noi stessi che stiamo parlando. Al posto della metafisica diventa essenziale un'attenzione particolare al *linguaggio*, specialmente quello poetico, da intendere come strumento modellato secondo la fisionomia di questo io, che cerca di capire l'essere, cioè il mondo che include anche noi stessi.

Nel momento in cui includiamo noi stessi nel discorso, emerge un dato di fatto che si rivela come il fatto principale: il mondo è quello che è, noi siamo quello che siamo, stiamo provando a comprendere, ma non possiamo fare a meno di tener presente che quest'azione di comprensione da un momento all'altro potrà finire di esistere, cioè da un momento all'altro possiamo morire. A questo punto dobbiamo correggere quest'ultima frase: morire significa non che quel lavoro di comprensione che abbiamo iniziato finirà, ma che semplicemente entrerà in un altro modo di realizzarsi, che non sappiamo come sarà; parlare di fine significherebbe avere la pretesa di poter stabilire con esattezza cosa succederà con la morte; invece dobbiamo parlarne facendo riferimento a ciò che risulta significativo per il punto di vista nostro, quello cioè dell'io. Ciò che secondo Heidegger è significativo per l'io è il riferimento ai concetti di *possibilità* e *impossibilità*. La nostra comprensione umana, cioè, intende spontaneamente l'esistenza come insieme di possibilità: alcune realizzate, e costituiscono il passato, altre

rivolte al futuro; perciò il modo più adatto, più significativo per noi di comprendere la morte non è come fine, ma come impossibilità. Dove sta la differenza? Essa consiste nel fatto che il concetto di fine è un concetto che noi riferiamo al futuro, a qualcosa che un giorno succederà; invece il concetto di impossibilità ci investe già nel presente; in altre parole, la morte non è una fine che ci coglierà in futuro, ma una condizione di impossibilità che condiziona già il nostro presente. Senza che ce ne accorgiamo, in realtà tutti i nostri pensieri e le nostre azioni sono condizionati dall'idea che non stiamo in questo mondo per sempre. Noi esistiamo per la morte: questo è il senso della nostra vita. *Essere per la morte* non significa però vivere nella depressione e nella propensione al suicidio; significa piuttosto vivere un'esistenza *autentica*, in cui la prospettiva della morte non viene emarginata, ma piuttosto viene assunta come elemento che conferisce una fisionomia particolare a tutto quello che facciamo. Heidegger quindi non è un pessimista, ma uno che desidera mostrare la verità. Egli parla anche di *angoscia* come segno di esistenza autentica, ma anche in questo caso angoscia non vuol dire volersi uccidere da un momento all'altro, ma piuttosto includere la consapevolezza del destino della morte in tutti i nostri progetti, pensieri, azioni. L'esistenza *inautentica* è invece quella di coloro che pensano di potersi disfare del pensiero della morte, credendo di poter pensare agli oggetti del mondo senza includere sé stessi tra questi oggetti: tra costoro ci sono i metafisici. Heidegger, con la sua filosofia, ha costituito il culmine dell'anti-metafisica. Da lui prenderà poi le mosse l'antimetafisica di Vattimo.

2.31 Bloch, Moltmann e altri

Heidegger aveva sostenuto che un'esistenza è *autentica* quando è improntata alla consapevolezza della sua condizione di *possibilità* e *impossibilità*, specialmente la possibilità della *morte*, intesa come possibilità che qualsiasi cosa diventi improvvisamente impossibile; noi stessi a volte usiamo dire che "tutto può succedere".

Secondo Ernst Bloch (Germania, 1885-1977) non dobbiamo però trascurare la condizione della *possibilità* intesa in senso positivo, cioè il fatto che in qualsiasi momento possono nascere, anche inaspettatamente, prospettive di vita, di miglioramento. Tutti abbiamo bisogno di qualcosa da attendere, che tenga acceso il nostro desiderio di vivere. Un fatto importante è che la *speranza* può aprirsi specialmente grazie alla nostra azione nel mondo. Per questo motivo la filosofia e la teologia della speranza hanno trovato un loro terreno congeniale nel marxismo: esso infatti poneva grande fiducia nelle possibilità che vengono aperte dal concreto impegno umano. Bloch ha apprezzato anche la speranza di tipo religioso, ma rifiutando di identificarla in figure precise, quindi non accettando la fede in un Dio; il difetto della religione è, secondo lui, di aver cristallizzato questo sentimento nella relazione con un Dio troppo preciso, determinato.

Secondo il teologo protestante Jürgen Moltmann (Germania, 1926 - vivente), in Cristo si trova, rispetto alla vaghezza della speranza di Bloch, una risposta concreta al problema della morte. La risurrezione di Gesù consente la

reale possibilità di ulteriori eventi futuri, degni di essere vissuti come speranza. Inoltre essa ha anche la capacità di confrontarsi faccia a faccia con le distruzioni della speranza provocate dal peccato umano. Un simbolo interessante del bisogno di speranza che alberga nell'uomo è il gioco: in esso si inventano delle speranze e si stabiliscono i modi attraverso cui sperimentare le proprie capacità di realizzarle. La logica di Moltmann capovolge l'idea marxista della religione come oppio dei popoli: secondo Moltmann, se Dio non ci fosse, ci si potrebbe accontentare dello *status quo*, dell'ingiustizia e della violenza; ma poiché Dio esiste ed è giusto, non ci si può accontentare, ma si deve vivere nella speranza fattiva, che porta ad agire.

Il teologo cattolico Johann Baptist Metz (Germania, 1928 - vivente) ha introdotto il concetto di *teologia politica*, sostenendo che oggi la teologia non può limitarsi a stabilire delle definizioni, ma deve impegnarsi nei concreti problemi del mondo e coinvolgersi nella ricerca quotidiana delle soluzioni. Su una linea paragonabile a quella di Metz è stata orientata, per diversi aspetti, anche la teologia di Giuseppe Ruggieri (Pozzallo, 1940). Negli anni '70 è nata in America Latina la "teologia della liberazione", che si è proposta di incarnarsi nelle situazioni di vita dei poveri ed individuare, condividendone i problemi, le risposte concrete con cui reagire alle situazioni di ingiustizia.

Su tutto quest'insieme di idee la Chiesa cattolica ha reagito criticando la politicizzazione e il retroterra marxista (e quindi ateo) che si nascondono dietro questi propositi di lotta a favore dei poveri; da parte loro invece, i teologi della

speranza e della liberazione hanno accusato la Chiesa di cristallizzarsi in un modo di esistere istituzionale, che manca di impegno concreto e di apertura ad una vera speranza che non sia relegata nell'al di là.

2.32 Erich Fromm

Un campo di studio interessante, che è stato approfondito da Fromm (Francoforte, Germania, 1900 - Locarno, Svizzera, 1980) e da Max Horkheimer (Stoccarda, 14 febbraio 1895 - Norimberga, 7 luglio 1973), è stato quello dell'influsso reciproco tra strutture autoritarie dello Stato e strutture autoritarie della famiglia. Le strutture autoritarie della famiglia assumono la funzione di far interiorizzare al bambino una certa percezione su chi ha autorità indiscutibile, in un momento della sua età in cui egli non è in grado di reagire, perché non possiede ancora gli strumenti mentali di critica che per questo scopo sarebbero necessari. Come conseguenza, il bambino diventato uomo, riscontrerà inconsapevolmente, nel contesto sociale autoritario incarnato dallo Stato, un insieme di strutture che egli ha ormai interiorizzato e che quindi è predisposto ad accettare acriticamente. In questo contesto è possibile osservare come le strutture sociali autoritarie di ogni tipo (dittature, sistemi di potere politico, di potere religioso o morale), consapevoli di questa funzione della famiglia come luogo fondamentale in grado di inculcare sottomissione all'autorità, hanno cercato sempre di rafforzarla come istituzione conservatrice, difendendone le caratteristiche più idonee a questo scopo: proibì-

zione di rapporti extramatrimoniali, propaganda per la procreazione, educazione dei bambini in modo autoritario, relegazione della donna al focolare domestico. Per conseguenza, ha fatto notare Horkheimer, non sarà possibile un vero cambiamento delle strutture autoritarie della politica senza un parallelo lavoro di cambiamento nella vita della famiglia, la quale, altrimenti, non farebbe che continuare a ricreare in continuazione le mentalità di sottomissione e di autorità che si tenterebbe di correggere a livello politico-sociale.

In positivo, Fromm ha elaborato i concetti di esistenza da intendere come essere, contrapposto all'avere, e come amare, da intendere come arte. L'esistenza, intesa come essere, mira a far prendere coscienza che una maniera autentica di vivere deve prendere consapevolezza dell'importanza del soggetto e delle sue capacità positive, mentre invece il mondo che lo circonda lo induce, erroneamente, a identificare il suo essere con il suo avere. In altre parole, Fromm dice all'uomo: prendi coscienza che tu sei e devi essere ciò che sei e non ciò che hai. Su questa linea Fromm precisa il suo concetto di amore: esso è da intendersi come sviluppo delle migliori capacità del soggetto, le quali si acquisiscono come si acquisisce un'arte, cioè con un lungo e paziente lavoro di formazione di sé stessi. La società malata, così come tende a convincere che l'uomo è ciò che ha, tende pure a convincerlo che amore significa possesso e godimento sessuale; secondo Fromm è proprio questa la causa per cui nella società di oggi è così difficile incontrare persone veramente mature nella loro capacità di essere e di amare. Il fatto che si tratti di arte significa anche che, a somiglianza di ciò che

avviene per le arti, non è possibile ottenere queste qualità attraverso definizioni sintetiche, ma soltanto con un lungo lavoro di tirocinio. Come modelli di quest'esistenza Fromm cita Buddha, Gesù e maestro Eckhart, quest'ultimo un teologo, filosofo e mistico tedesco, vissuto tra il 1260 e il 1328 d. C.

2.33 Jean Paul Sartre

Un aspetto interessante della filosofia di Sartre (Parigi, 1905 - 1980) è quello che rivolge l'attenzione al punto di vista dell'altro nei miei confronti. Sartre nota che, quando di fronte a me sta un'altra persona, quell'altra persona non viene sperimentata semplicemente come un oggetto qualsiasi, ma come uno che a sua volta mi vede, mi considera, mi valuta, mi assegna una posizione all'interno dei suoi orizzonti e del suo sguardo. In altre parole, io posso considerare che ci sono tanti oggetti attorno a me, ma, nel momento in cui prendo in considerazione che c'è anche un'altra persona, non posso fare a meno di accorgermi che io, a mia volta, sono per quella persona un oggetto, vengo "oggettivizzato". Per conseguenza, da quel momento sono costretto a prendere atto che il mio essere non è più soltanto ciò che io penso di me stesso, ma viene condizionato da ciò che l'altro decide di pensare di me stesso. A questo bisogna aggiungere che tutti gli uomini tendono ad asservire il mondo che sta loro attorno, comprese le altre persone. Per conseguenza, io, che cado sotto lo sguardo dell'altro, non posso fare a meno di percepire questa tendenza all'asservimento che mi viene da parte di quello sguardo: l'altro, che lo voglia o no, mentre

mi guarda tende automaticamente ad asservirmi e questo io non posso fare a meno di percepirlo. In questo contesto di idee si comprende l'espressione di Sartre: *l'inferno sono gli altri*. Possiamo anche comprendere come nel pensiero di Sartre l'io non sta nella coscienza, ma è un oggetto come tanti altri, che sta fuori di sé stessi, lì, in mezzo agli altri oggetti che si vedono, tra i quali ci sono anche gli "io" degli altri. A causa di questa forte limitazione della propria prospettiva, l'io, messo in mezzo agli altri oggetti, perde tutto il suo senso e il suo motivo di esistere, allo stesso modo in cui si ebbe la sensazione che il mondo perdesse il suo senso di esistere quando Copernico (1473-1543) scoprì che era la terra a girare attorno al sole e non viceversa; quest'assoluta mancanza di motivi si traduce perfino in un sentirsi *di troppo* nel mondo, insomma, come un ospite che non è stato invitato, visto che l'io non ha alcun senso, né ne riceve dagli oggetti o dagli altri io. Questo sentimento di disarmonia con il mondo e gli altri io viene chiamato da Sartre, con un termine ormai diventato celebre, *nausea*; come dire che l'io non è nulla, ma evidentemente anche gli altri, sia persone che oggetti, non hanno per l'io alcun motivo di ricezione, di apprezzamento, interesse.

In questo contesto di non-senso, per Sartre siamo esseri totalmente liberi, ma di una libertà talmente vasta da non riuscire a trovare alcun motivo per fare una cosa piuttosto che un'altra; perciò, secondo Sartre, la nostra libertà è come lo scontro con il vuoto, siamo condannati ad essere liberi.

Con questa forma di nichilismo è stato coerente anche il carattere di Sartre, il quale non riusciva ad inserirsi in un

sistema qualsiasi, un ordine, uno stile di vita inquadrato; egli si potrebbe definire un anarchico senza mete, proteso semmai a godersi la vita, un ribelle che però, consapevolmente, rifiutava di avere delle alternative da proporre. Ciò, evidentemente, ha delle somiglianze con Nietzsche e anche con Heidegger, la cui *angoscia* e *l'essere per la morte*, sono concetti vicini alla *nausea* di Sartre.

2.34 Michel Foucault

Michel Foucault (Poitiers, Francia 1926 - Parigi 1984, da non confondere con Jean Bernard Léon Foucault 1819 - 1868, inventore del famoso pendolo ideato per dimostrare che la terra gira) ha approfondito un'idea che talvolta attraversa la nostra mente: come facciamo a stabilire chi sono i pazzi e chi sono invece i medici che si devono incaricare di curarli? Egli non si è fermato però ad un semplice relativismo, ma ha cercato di analizzare come, nelle varie epoche, le mentalità del tempo hanno stabilito quali erano non solo i pazzi, ma anche le malattie da considerare più gravi, e quindi più urgenti da curare; in altre parole, ogni epoca ha tentato di stabilire quali erano le incarnazioni del male del suo tempo e questo ci permette di valutare il modo di pensare di quell'epoca; queste mentalità epocali sono state in realtà uno dei modi per stabilire chi deve comandare e chi deve ubbidire. Da questo punto di vista Foucault accusa anche Freud, il quale, senza accorgersene, pone pure lui dei rapporti di potere nel momento in cui stabilisce chi nella clinica deve fare lo psicologo, e quindi deve comandare, e chi deve fare il paziente e quindi deve ubbidire. Foucault però compie

queste analisi non per degli scopi superficialmente anarchici, ma nello sforzo di individuare le coordinate di pensiero in cui si è situata ogni epoca storica.

Un'altra analisi interessante effettuata da Foucault è stata sull'attenzione al sesso come strumento di potere, esercitato non da qualcuno che comanda, ma dall'idea stessa, che si è imposta e ha fatto nascere delle convinzioni. Da questo punto di vista, secondo Foucault, la tradizione cristiana di repressione del sesso e quella successiva di liberalizzazione sono in realtà la stessa cosa, parti di un unico meccanismo che ha imposto una marcata attenzione verso il sesso e ha fatto credere, dall'una e dall'altra parte, che un certo atteggiamento nei confronti del sesso costituisse una liberazione umana; dal versante cristiano si è creduto che l'autentica liberazione umana consistesse nella moralizzazione del sesso, dal versante laico si è creduto che fosse liberazione un modo di vivere il sesso che si sforzasse di liberarsi da ogni divieto. In realtà, in entrambi i casi è stata sempre l'unica idea di attenzione verso il sesso ad imporsi da sé alle menti umane e a far credere loro che in quell'attenzione ci fosse un punto nevralgico per realizzare una liberazione dell'uomo; in realtà tale liberazione non si è verificata né con la moralizzazione cristiana né con l'anarchia laica, perché il tutto non è stato altro che un meccanismo di potere che l'idea di sesso è riuscita ad innescare nelle menti umane. Infatti, per Foucault, non sono le persone a gestire le idee, il potere, il linguaggio, ma è il linguaggio che da sé si fa strada nell'uomo e lo gestisce, ne determina il comportamento. Noi

esseri umani siamo gestiti dal linguaggio e da tanti altri meccanismi, che compiono in noi le loro strade. Per questo motivo, secondo Foucault, dopo l'epoca della morte di Dio, è venuta l'epoca della morte dell'uomo: non esiste il soggetto, ma esistono solo meccanismi che lo determinano; è lo strutturalismo: l'uomo è un elemento come tanti, determinato dalle strutture di cui fa parte; ciò che possiamo fare è cercare di accorgerci di queste strutture, non tanto per far tornare ad esistere l'uomo, ma semplicemente per prendere consapevolezza di come vanno le cose.

2.35 Friedrich August von Hayek

L'idea fondamentale di Hayek (Vienna, Austria 1899 – Friburgo, Germania 1992) è stata che nessuna teoria potrà mai tener conto in maniera completa di tutti i fattori che determinano l'evoluzione di una società, poiché tali fattori sono troppo numerosi e possono essere considerati soltanto a partire da molti punti di vista, impossibili da includere in una teoria unica; inoltre, egli considera, ottimisticamente, che nella maggior parte dei casi l'andamento spontaneo di una società, frutto delle innumerevoli e mai padroneggiabili forze che agiscono in essa, ha prodotto risultati evolutivi indubbiamente migliori di quelli che la mente umana sarebbe mai stata in grado di progettare.

Da qui consegue che qualsiasi sistema teorico, che voglia prevedere l'andamento di una società, non è altro che una falsità, mirata ad esercitare un dominio su quella società; tale è stato, per esempio, il marxismo, perché ha avuto la pretesa di aver capito l'andamento del mondo dal punto di

vista economico, mentre difatti si è poi trasformato in dittatura. Hayek critica così anche il “costruttivismo”, cioè la convinzione che l’uomo abbia determinato, costruito, con i suoi progetti, un certo tipo di società e quindi, così come l’ha determinata, sia anche autorizzato ad alterarla e piegarla ai suoi fini; ma siccome, secondo Hayek, non è vero che sia l’uomo a creare una società, ma sono piuttosto un’infinità di fattori che sfuggono al suo controllo e alla sua consapevolezza, allora l’uomo non può neanche ritenersi autorizzato a progettare cambiamenti secondo le sue convinzioni; questo non significa che secondo Hayek l’uomo debba solo stare a guardare: egli può intervenire, ma sempre tenendo a mente che i veri attori del cambiamento sono fattori che stanno al di fuori della sua comprensione; l’uomo quindi deve intervenire con l’intenzione di favorire un ambiente che consenta l’azione dei tanti meccanismi che agiscono da sé e non con l’idea di pianificare tutto e padroneggiare quanto più possibile il mondo.

Un criterio pratico da tener presente, in base a quanto detto, è che l’eccessiva centralizzazione di un governo è micidiale, per il fatto che è impossibile per chi governa conoscere i diversi punti di vista presenti nel suo territorio e quindi, se tenderà a centralizzare, non farà altro che imporre il suo punto di vista particolare che, per aver inevitabilmente trascurato gli altri punti di vista, non potrà non rivelarsi opprimente e distruttivo. La libertà si basa invece sul riconoscimento della propria ignoranza, in quanto ognuno di noi vede soltanto ciò che gli è possibile vedere dal suo punto di vista. Questo riconoscimento dovrà portare alla ricerca della

collaborazione di tutti. Chi governa non deve poter emanare qualsiasi legge gli aggrada, con la scusa di rappresentare la maggioranza, ma, al contrario, dev'essere frenato, limitato da altre leggi create appositamente per limitare le sue possibilità legislative: infatti la maggioranza è soltanto una parte della società e se anche un governo godesse dell'appoggio totale della nazione, in sé costituirebbe pur sempre un punto di vista limitato e quindi da frenare nelle sue pretese. Dunque, una legge sarà buona quando sarà generica, non rappresenterà un programma che invade la libera iniziativa delle persone, non sarà al servizio di un interesse particolare, avrà come scopo non sé stessa, ma la più libera espressione delle forze presenti nel paese.

Da un punto di vista economico, Hayek è quindi favorevole ai meccanismi della concorrenza, poiché realizzano l'interazione di diversi punti di vista presenti in una data società. Lo Stato non deve poter avere un controllo eccessivo sull'economia di un paese, perché ciò significherebbe limitare la libera possibilità di azione proveniente dai diversi fattori presenti in quella società. La proprietà privata è uno strumento indispensabile affinché esista in uno Stato questa libertà di azione delle pluralità che in esso sono presenti.

Secondo Hayek un concetto da criticare alla radice è quello di "giustizia sociale"; infatti nessuno ha mai saputo dare una chiara definizione di esso, che non fosse automaticamente condizionata da un punto di vista particolaristico; e difatti, nella realtà, in nome della "giustizia sociale" non si

è fatto altro che difendere interessi privati, soddisfare le richieste di chi è riuscito a farsi sentire o ad influire di più, finanziare progetti e attività in base a scelte arbitrarie effettuate da chi stava al potere, con la scusa di distribuire equamente i beni economici. I sindacati sarebbero nati, in teoria, per difendere gli interessi dei lavoratori, ma, in realtà, hanno avuto come scopo, sin dalla loro nascita, la difesa degli interessi particolaristici del gruppo di persone che rappresentavano.

In sintesi, Hayek ammette che lo Stato sia incaricato di compiti di soccorso e di azioni impossibili da demandare al privato, però il criterio di fondo dev'essere che lo Stato va continuamente frenato e non esaltato come un ente centrale che va a risolvere problemi dovunque nascano; è sbagliato desiderare uno Stato forte: al primo posto deve stare l'iniziativa libera, privata e collaborativa. Per questo motivo, scriveva Hayek nel 1979, *“conferire al governo il monopolio della trasmissione televisiva, come avviene in alcuni paesi, è una delle decisioni politiche più pericolose degli ultimi anni”*; inoltre *“la tesi che il governo debba finanziare almeno l'istruzione obbligatoria non implica che questa debba essere gestita dal governo e ancor meno che il governo debba averne il monopolio”*. Egli considera negativamente anche il monopolio monetario e postale: *“il diritto esclusivo di battere moneta e di assicurare il servizio postale non furono stabiliti per servire meglio il pubblico, ma solo per accrescere i poteri del governo”*.

2.36 Hans Georg Gadamer

La filosofia di Gadamer (Marburgo, 1900 - Heidelberg 2002) è incentrata sull'ermeneutica. Questa parola deriva dal greco e significa "interpretazione", intesa sia come azione dell'interpretare, sia come senso che si riesce a vedere in un testo. Per esempio, un brano del Vangelo può essere letto in chiave politica, e allora si può dire che viene applicata un'ermeneutica politica. L'ermeneutica si può quindi paragonare ad un paio di occhiali colorati che ognuno di noi indossa: essi alterano la percezione dei colori, ma ci permettono anche di evidenziare elementi che risulterebbero del tutto invisibili ad occhio nudo oppure usando occhiali perfettamente trasparenti. In realtà non esistono persone che indossino occhiali del tutto neutri: ognuno di noi porta nella mente, già appena nato, i suoi preconcetti, le precomprensioni e predisposizioni che lo inducono a prestare maggiore attenzione a certe cose e a trascurarne altre. Una volta che è impossibile spogliarsi dei propri occhiali, la cosa migliore è, piuttosto che tentare inutilmente di toglierseli, cercare di prenderne consapevolezza, per quanto possibile, facendo tesoro del confronto con gli altri, e sfruttarli al meglio.

Un altro concetto che Gadamer ha evidenziato è stato quello di "circolo ermeneutico". Significa che, quando leggiamo un testo, non siamo soltanto noi ad interpretare quest'ultimo, ma è anche il testo ad interpretare noi, nel senso che esso si impone in qualche misura alla nostra mente, contrasta qualche nostra idea, ci provoca; poi noi tor-

niamo a riconsiderare il testo, ed ecco che si innesca un circolo senza fine di noi che interpretiamo il testo e del testo che interpreta noi.

Un terzo concetto importante è quello dell'indipendenza del testo dall'autore: non ha molto senso chiedersi se l'autore abbia pensato il significato che noi stiamo vedendo in un testo (o un'opera d'arte, per esempio); infatti è impossibile entrare nella sua mente, anche se egli fosse presente davanti a noi e gli potessimo parlare. Perciò un testo va interpretato per quello che è e non per le intenzioni che poteva avere l'autore, le quali potevano anche essere inconse, quindi sconosciute perfino a lui stesso. Così è possibile anche studiare la storia degli effetti che un testo ha prodotto nelle varie epoche, fino a vedere gli effetti che produce oggi in noi. Il tutto può anche essere confrontato con i tratti della personalità dell'autore, che possiamo conoscere per altre vie, ma si tratterà comunque di un lavoro diverso, anche se pure interessante.

Tutto questo discorso viene ad assumere un'importanza più generale se pensiamo che, oltre ad un testo, possiamo provare ad interpretare la vita, il mondo, noi stessi; in questo senso Gadamer arriva a dire che tutta la nostra esistenza è un continuo comprendere e comprendersi, un continuo interpretare, è tutta un'ermeneutica; ogni essere umano è egli stesso un'ermeneutica, un modo di interpretare la vita. Cercare il senso della vita non è altro che tentare di applicare alla vita qualche ermeneutica.

Aggiungo qui una mia nota personale: possiamo collegare il termine "interpretare" al significato che ha nella

musica; in musica significa non semplicemente capire, trovare un senso, ma suonare, eseguire un brano. E allora anche nella vita possiamo testimoniare al mondo delle scelte, delle interpretazioni, nel momento in cui le eseguiamo. Uno che fa qualche azione nella vita è come uno che “suona la vita” come si suona uno strumento musicale e così fa vedere e sentire agli altri come la intende lui, senza neanche bisogno di dover aggiungere parole di spiegazione.

Oggi l’alternativa al pensiero di Gadamer è vista nello strutturalismo: l’ermeneutica individua delle sintesi, lo strutturalismo invece analizza. Lo studio del linguaggio, delle strutture che lo fanno funzionare, della grammatica, è analisi. Dare un senso ad una frase esprimendola con altre parole simili è invece fare sintesi, interpretare, fare ermeneutica. L’analisi compie un lavoro ordinato, sistematico; l’ermeneutica compie un lavoro più rapido, trasversale, quasi a colpo d’occhio, riuscendo ad individuare presto delle connessioni che l’analisi individuerrebbe in decine di secoli, o anche mai. Il senso di “trasversale” può risultare evidente se riferito al gioco del “crucipuzzle”, in cui, esaminando una tabella riempita con lettere apparentemente senza senso, bisogna saper individuare qua e là delle sequenze, in qualsiasi direzione, che formano delle parole di senso compiuto.

2.37 Gianni Vattimo

Gianni Vattimo (Torino, 1936) ha elaborato la sua filosofia in opposizione a coloro che pensano di poter dire “come stanno le cose”. Chi pensa questo si trasformerà prima o poi in dittatore, perché tenderà ad imporre agli altri

la sua idea; è uno che ha interesse a padroneggiare, prima le idee e poi, anche senza volerlo, gli uomini. A questo punto Vattimo si veniva a trovare però in una difficoltà: per opporsi a chi vuole dire “come stanno le cose”, bisogna proporre un’alternativa; ma l’alternativa potrà a sua volta essere accusata di voler stabilire “come stanno le cose”, seppure proponendone una visione diversa. Come uscire da questa situazione? Egli ne esce chiamando il suo pensiero “debole”, che equivale a “relativo”; un pensiero cioè non stabile, certo e sicuro, ma che si riconosce dipendente dal passato, dal presente, dal complesso di situazioni in cui ci troviamo a vivere oggi. In questo senso la sua filosofia viene a risultare soprattutto negativa, cioè demolitrice e quindi simile a quella di Nietzsche; Vattimo, però, a differenza di Nietzsche, riconosce che non è possibile proporre alternative senza appoggiarsi, in qualche modo, a ciò che si vuole contrastare; come dire che non è possibile mostrare che un castello è caduto senza servirsi delle pietre che lo tenevano in piedi; non è possibile creare un partito di sinistra senza sfruttare strumenti forniti dalla destra; non è possibile opporsi a un nemico qualsiasi senza sfruttare, almeno minimamente, qualcosa che lui stesso ci fornisce; non si può combattere il male senza servirsi di strumenti forniti proprio dal male e quindi, di per sé, in partenza creati per il male; non è possibile studiare il passato senza sfruttare parole e idee fornite proprio da esso; non si può vivere in questo mondo senza sporcarsi; ciò che possiamo fare è soltanto cercare di calibrare gli inevitabili compromessi e cercare di dirigerli verso scopi che ci appaiono migliori.

Il pensiero di Vattimo, come lui stesso afferma, è un'ermeneutica, cioè un modo di interpretare il mondo; anzi egli, sulla linea di Heidegger e di Gadamer, sostiene che non è possibile sapere cos'è il mondo, né se esiste e neppure cosa voglia dire esistere; quello che riusciamo a fare è soltanto maneggiare le nostre interpretazioni, trafficarle, confrontarle.

Umberto Eco (Alessandria, 1932) sostiene in pratica che però, in questo modo, si mette in questione tanto lavoro serio fatto da persone serie; per dirla in modo semplice: non ha senso affermare che il lavoro di un medico non vale niente per il fatto che non sappiamo se il malato esiste. Quindi, secondo Eco, abbiamo necessità di mantenere un valore al senso dell'essere, dell'esistere, affinché conservi valore il nostro lavorare e pensare; Eco direbbe a Vattimo: se non esiste niente, a che ti serve pensare, seppure in maniera "debole"? Vattimo risponderebbe che si può pensare lo stesso, basta essere umili. È quello che fa ogni scienziato: studia con umiltà quello che pensa di poter studiare, senza la pretesa di essere l'ultimo a stabilire come stanno certe cose.

Sviluppando la linea di Vattimo, io personalmente penso che l'essere è debole perché è in divenire, è un essere che "cammina" e quindi non ha il potere di conservare un'identità forte, come le parole con cui indichiamo le cose ci porterebbero a pensare, ingannandoci. Quest'idea di dinamicità delle cose corrisponde a quella che abbiamo incontrato anzitutto in Eraclito e che più recentemente si trova in Whitehead (1861-1947). Da questo punto di vista, l'umiltà

dello scienziato è dovuta alla consapevolezza che sia lui che il suo oggetto di studio fanno parte di uno stesso mondo che è in divenire. Allora, se non vogliamo cadere nel tranello di trasformarci in dittatori, quando siamo tentati di dire “come stanno le cose”, è sufficiente imparare a pensare che le cose non “stanno”, ma “divengono” e quindi l’unica cosa che possiamo provare a dire è come si trasformano, come stanno procedendo, come vanno, e non “come sono” o “che cosa sono”. Qui però è importante l’avviso di Vattimo: è impossibile eliminare il verbo “essere” dal nostro linguaggio (e così tante altre parole di senso “statico”), e quindi dobbiamo avere la pazienza di doverlo utilizzare lo stesso, così come siamo costretti ad utilizzare per forza le pietre del castello caduto, perché non ne esistono altre. Il nostro pensare dev’essere allora una sintesi provvisoria, che giorno per giorno va aggiornata, raccoglie il passato e il presente, si sforza al massimo di accogliere il confronto, l’autocritica e cerca di dirigersi verso un futuro che al momento valutiamo migliore. Sarà, quindi, anche un pensare anzitutto autoformativo, un’organizzazione di progetti sempre da rivedere, con il coraggio poi di assumersi la responsabilità umana di effettuare nel presente delle scelte e tradurle in comportamenti concreti, che sappiano dire qualcosa al mondo e alla natura, così come oggi ci appaiono.

3. Una sintesi in cinque punti

Quella che segue è una sintesi che non significa riassunto; significa piuttosto tentare di rivedere tutta la storia

della filosofia da un punto di vista interpretativo, cioè cercando di capire verso dove stiamo andando; perciò non si tratta di ridire in maniera più breve quanto già detto, ma di riconsiderare il tutto con occhi diversi; ciò vuol dire che il tentativo di sintesi può farci ancora scoprire cose che nella trattazione più dettagliata potevano essere talmente implicite e nascoste da risultare del tutto invisibili.

3.1 La critica

Un buon punto di partenza per renderci conto dello scopo della filosofia può essere questo: prendere atto che tutto può essere criticato. Non esistono affermazioni sulle quali non sia possibile trovare argomenti per sostenere validamente il contrario. La critica però non è soltanto demolizione; si pensi, per esempio, al critico d'arte: il suo lavoro non consiste nel dire che ogni quadro non vale niente per questo o quel difetto, ma al contrario, nell'aiutare gli altri a rendersi conto anzitutto dei pregi contenuti in un'opera.

La critica distruttiva non può indebolire la verità: se una cosa è vera, non c'è critica che possa distruggerla; essa piuttosto ci guida a comprendere il significato da attribuire alla parola verità; la critica è un criterio necessario, vitale per proteggere noi stessi dalla superficialità, dalle illusioni, dai fanatismi; essa non è un nemico, non ci deve spaventare a causa della sua forza distruttiva; è piuttosto uno strumento che, come tutti gli altri strumenti, bisogna imparare ad utilizzare, altrimenti serve solo a fare danni.

Tra tutte le critiche possibili, i filosofi nel passato ne hanno individuato una che per lo meno risulta essere tra le

più fruttuose: non è possibile dimostrare che la vita non sia un sogno. Similmente, possiamo anche osservare che non è possibile dimostrare che durante un ragionamento la mente non abbia subito distrazioni o inganni, cioè che non abbia un po' sognato; pensiamo, per esempio, a quando ci chiediamo se abbiamo chiuso la porta, oppure a quando contiamo un gran numero di oggetti: se ci nasce il dubbio che potremmo esserci distratti (e quindi illusi) durante la conta di un mazzo di mille carte, nulla vieta di pensare che possiamo esserci distratti anche in un conteggio molto corto e, scendendo nel minimo, anche in qualsiasi pensiero che alla nostra mente appaia immediato, evidente.

Un'altra consapevolezza critica con cui familiarizzarsi è che qualsiasi ragionamento che media due elementi richiederebbe a sua volta ulteriori mediazioni e così all'infinito. Allo stesso modo, ogni dimostrazione si basa su elementi che avrebbero bisogno a loro volta di essere dimostrati. Per ultimo, notiamo che una qualsiasi critica che voglia essere davvero seria e radicale dovrà essere necessariamente capace di prendere in considerazione ed affrontare anche la critica di sé stessa; dovrà essere in grado di fare anche auto-critica.

3.2 La metafisica

Un altro modo di indicare la critica più fruttuosa è questo: tutte le nostre affermazioni sono filtrate dal nostro cervello. Non è possibile controllare che cosa c'è fuori del nostro cervello. Il significato delle parole "essere" e "realtà" dipende dal cervello di colui che parla. Possiamo orientarci

in questa questione distinguendo tre modi di pensare: metafisico, antimetafisico o “pensiero debole” e pensiero pratico. Il pensiero metafisico è quello che sceglie di credere che esiste una realtà indipendente al di fuori del nostro cervello; l’antimetafisico sceglie di tener conto del dubbio, poiché non è mai possibile sapere se il cervello ci sta ingannando; il pensiero pratico sceglie di oltrepassare queste questioni, vedendo che non conducono a sbocchi concreti, e dirige l’attenzione a cosa si può fare nella pratica, pur tenendo conto di tutto il cammino critico precedente. Per comprendere più chiaramente le tre linee può essere utile evidenziarne anche i limiti. Alcuni difetti della metafisica consistono nel fatto che rifiuta di prendere in considerazione la dipendenza dal cervello e il divenire; rifiuta di fare autocritica; favorisce l’esercizio arbitrario di un potere, perché colui che parla ritiene di dire la verità assoluta, che perciò dev’essere seguita obbligatoriamente da tutti. D’altro canto, l’antimetafisica non ha fondamenti, perché rifiuta l’idea stessa di fondamento; è anarchica, ritenendo che ognuno può fare quello che gli pare e piace; è autodistruttiva, perché fa autocritica. Il pensiero pratico, da parte sua, può essere tentato di dimenticare o svalutare tutta la ricerca precedente, cadendo così in un modo di vivere acritico.

Il parlare pratico cerca l’esperienza immediata, il vivere qui ed ora. Questo tipo di pensiero ha una sua particolare capacità di resistenza alla critica, perché vuole essere interpretato come fatto da vivere subito e non come contenuto da analizzare filosoficamente. Facciamo due facili esempi di modi di parlare che si presentano non per essere

analizzati, ma affinché si reagisca in maniera pratica: la cassiera del supermercato e la fidanzata che dice “ti amo”. Immaginiamo se un cliente di un supermercato, davanti alla cassiera che gli dice il totale da pagare, cominciasse a dire che bisogna vedere se i soldi esistono, se la vita è un sogno, eccetera. La cassiera naturalmente reagirebbe dicendogli che non ha tempo da perdere e che l’unica cosa da considerare subito è che deve pagare ciò che ha messo nel carrello. Dov’è l’errore? L’errore consiste nel fatto che quel cliente ha perso di vista l’intenzione immediata, pratica della cassiera e, piuttosto che interrogarsi su ciò che lei desiderava, è rimasto chiuso nelle domande astratte della sua mente. Similmente avverrebbe se un ragazzo, alla ragazza che gli dice “ti amo”, rispondesse che bisogna vedere cosa vuol dire quella frase, che bisogna fare l’analisi grammaticale del verbo amare, eccetera. Anche qui l’errore verrebbe ad essere quello di non aver preso in considerazione le intenzioni pratiche dell’altra persona che sta parlando: l’altra persona avrebbe voluto soltanto sapere se anche lui l’amava. A questo punto, al di là del lato grottesco di questi due esempi, non dobbiamo lasciarci sfuggire che l’intenzione, sia della cassiera che della fidanzata, non è un rifiuto della filosofia, ma è piuttosto un’altra filosofia: è una filosofia che possiamo chiamare “pensiero pratico” e che sembra essere la tendenza più recente dei nostri giorni. Ciò non significa che il pensiero dei filosofi precedenti sia da buttare per essere stato troppo teorico: il pensiero pratico si dirige sì alla pratica, ma continuando a far tesoro di tutta la ricerca filosofica precedente.

Per renderci conto ancora meglio dei tre tipi di pensiero descritti, cioè metafisico, antimetafisico e pratico, sarà utile notarne il rispettivo linguaggio, cioè alcune parole più frequenti intorno a cui gira ciascuno di essi, che possono essere confrontate anche in orizzontale:

METAFISICA	ANTIMETAFISICA	PRATICO
oggettivo	soggettivo	pratica
metafisica	analisi	sintesi
realtà	cervello	umanità
essere/esistere	divenire	crescere
legge naturale	accordo	vissuto
realismo	relativismo	immediato
certezza	dubbio	impegno
fondamento	imperfetto	provvisorio
conclusione	dialogare	coinvolgersi
forza		esistenza
morale		raccogliere
verità		dialogo

In altre parole: di fronte ad un tavolo la metafisica afferma che cos'è; il pensiero debole dice che non sappiamo se esiste; il pensiero pratico cerca di vedere che cosa fare con quel tavolo; nel terzo modo di pensare le questioni dei due modi precedenti non vengono disprezzate, ma sono considerate degli strumenti, su cui però non bisogna bloccarsi, degli aiuti che devono far arrivare a delle scelte pratiche.

3.3 Le prospettive

Oltre all'esempio della cassiera e della fidanzata, possiamo richiamare anche quello del romanzo: anche un romanzo viene scritto con uno scopo pratico; infatti il suo autore non lo scrive affinché su di esso venga fatta l'analisi grammaticale, o il lettore si chieda se quel romanzo esiste oppure no; l'autore l'ha scritto per produrre nell'intelligenza del lettore un'esperienza di lettura, mirata a coinvolgerlo in maniera globale, interessando quindi anche i suoi sentimenti, le sue emozioni. Cassiera, fidanzata e romanzo appartengono allo stesso terzo linguaggio, perché tutti e tre mirano direttamente all'esperienza, piuttosto che a far formulare definizioni o critiche.

I tre linguaggi a cui ho fatto riferimento, metafisico, antimetafisico e pratico, sono tre prospettive, tre punti di vista sulla realtà, tre modi di affrontare la riflessione o la vita stessa; al loro interno possono ulteriormente suddividersi in altre prospettive, per esempio in prospettive di credenti e prospettive di non credenti o atei.

Osserviamo che il linguaggio pratico può anche esprimersi in termini identici al metafisico, con la sola differenza che non intende porre leggi universali, ma riconosce di essere una prospettiva. Nel linguaggio pratico, per esempio, si può affermare tranquillamente che una sedia esiste, ma colui che fa quest'affermazione da un punto di vista pratico non intende stabilire una verità universale, di principio; intende dire che quella sedia esiste solo nella misura in cui quest'affermazione gli serve per scopi pratici; per il resto, egli è

pronto ad ammettere il dubbio. Poiché dunque è facile confondere chi fa affermazioni per uso pratico con chi invece intende porle come verità assolute, quando ascoltiamo una persona dobbiamo far riferimento al contesto di tutto il discorso che quella persona fa, non basta sentire una sola affermazione.

Le prospettive sono come stanze; non esiste il trovarsi fuori da tutte le stanze, in una prospettiva universale. Ogni affermazione che in questo mondo viene pronunciata si interpreta all'interno di una prospettiva. Non esistono affermazioni in grado di porsi al di fuori di qualsiasi prospettiva, cioè assolute o superiori alle altre. Ognuno di noi rappresenta una diversa prospettiva. Il dittatore considera invece la propria prospettiva come universale.

Un vizio per il quale i giornalisti meriterebbero di essere fucilati è quello di dire prima la frase pronunciata e poi l'autore della frase: in questo modo indeboliscono la capacità critica dell'ascoltatore impedendogli di situare subito la frase nel suo contesto.

Nella stessa persona vengono a coesistere anche prospettive diverse, in base ai diversi momenti, stati d'animo, di salute, e anche nello stesso istante. In ognuno di noi di fatto coesistono prospettive diverse e in continuo divenire, che senza sosta dialogano o si contraddicono tra loro.

Affinché ci sia dialogo con un'altra persona è necessario cercare di accogliere in noi, cercare di fare nostra, almeno temporaneamente, la sua prospettiva. Non posso capire i pensieri di un ladro se non ho mai provato il desiderio di impossessarmi di una cosa. Un marito non può apprezzare

la bellezza di un'altra donna se non ponendosi, almeno in qualche misura, nell'ottica di chi guarda quella donna con apprezzamento della sua bellezza; in questo modo però potremmo dire che, almeno in qualche misura, quel marito sta tradendo sua moglie. In realtà possiamo dire che non è tradimento, perché nel pratico sappiamo tutti che la vita è così, un provare dentro di sé emozioni e interessi di ogni genere; altro è poi coltivarle appositamente. Dunque, un fidanzato, nel colmo del suo innamoramento per la sua ragazza, potrebbe dire che tutte le altre ragazze non sono nulla di fronte alla sua; poi potrà tornare in sé, guarderà le cose ospitando in sé i punti di vista degli altri, e potrà dire agli altri: scusate, ho parlato per un momento dall'intimo del mio innamoramento, ma mi rendo conto che anche per ognuno di voi la più bella è la sua. A questo punto la ragazza potrebbe anche dirgli: ho il sospetto che tu, a forza di ospitare in te la comprensione per la simpatia degli altri verso le loro ragazze, ospiti un po' troppo in te questa simpatia verso le altre; la ragazza cioè, potrebbe anche cominciare a sentirsi un po' tradita.

La stessa situazione si viene a creare per quanto riguarda il rapporto tra un credente e la sua religione, rispetto alle altre religioni. In questo caso la religione prende il posto della propria ragazza, le altre religioni quello delle altre ragazze. Dio potrebbe lamentarsi con il credente che egli, per scrupolo di apertura, desiderio di mettersi nei panni altrui, sta ospitando un po' troppo in sé l'attaccamento verso le altre religioni. Dio potrebbe lamentarsi di sentirsi tradito da chi cerca di capire le altre religioni.

In realtà le cose non stanno così, perché questa contaminazione con il desiderio dell'altra donna o dell'altra religione avviene già senza che ce ne accorgiamo; è l'esperienza pratica a farci comprendere che tale contaminazione non ha nulla di preoccupante.

Se invece viene considerata da un punto di vista teorico, può anche essere interpretata come tradimento della propria religione. Questo tipo di considerazione solo teorica, senza attenzione a ciò che di fatto avviene nella pratica, ha indotto il papa Ratzinger a concludere che il dialogo con le religioni, strettamente parlando, è impossibile; l'ha scritto nel 2008, in occasione della recensione di un libro di Marcello Pera:

Caro Senatore Pera, in questi giorni ho potuto leggere il Suo nuovo libro Perché dobbiamo dirci cristiani. Era per me una lettura affascinante. Con una conoscenza stupenda delle fonti e con una logica cogente Ella analizza l'essenza del liberalismo a partire dai suoi fondamenti, mostrando che all'essenza del liberalismo appartiene il suo radicamento nell'immagine cristiana di Dio: la sua relazione con Dio di cui l'uomo è immagine e da cui abbiamo ricevuto il dono della libertà. Con una logica inconfutabile Ella fa vedere che il liberalismo perde la sua base e distrugge sé stesso se abbandona questo suo fondamento. Non meno impressionato sono stato dalla Sua analisi della libertà e dall'analisi della multiculturalità in cui Ella mostra la contraddittorietà interna di questo concetto e quindi la sua impossibilità politica e culturale. Di importanza fondamentale

è la Sua analisi di ciò che possono essere l'Europa e una Costituzione europea in cui l'Europa non si trasformi in una realtà cosmopolita, ma trovi, a partire dal suo fondamento cristiano-liberale, la sua propria identità. Particolarmente significativa è per me anche la Sua analisi dei concetti di dialogo interreligioso e interculturale.

Ella spiega con grande chiarezza che un dialogo interreligioso nel senso stretto della parola non è possibile, mentre urge tanto più il dialogo interculturale che approfondisce le conseguenze culturali della decisione religiosa di fondo. Mentre su quest'ultima un vero dialogo non è possibile senza mettere fra parentesi la propria fede, occorre affrontare nel confronto pubblico le conseguenze culturali delle decisioni religiose di fondo. Qui il dialogo e una mutua correzione e un arricchimento vicendevole sono possibili e necessari. Del contributo circa il significato di tutto questo per la crisi contemporanea dell'etica trovo importante ciò che Ella dice sulla parabola dell'etica liberale. Ella mostra che il liberalismo, senza cessare di essere liberalismo ma, al contrario, per essere fedele a sé stesso, può collegarsi con una dottrina del bene, in particolare quella cristiana che gli è congenere, offrendo così veramente un contributo al superamento della crisi. Con la sua sobria razionalità, la sua ampia informazione filosofica e la forza della sua argomentazione, il presente libro è, a mio parere, di fondamentale importanza in quest'ora dell'Europa e del mondo. Spero che trovi larga accoglienza e aiuti a dare al dibattito politico, al di là dei problemi urgenti, quella profondità senza la quale non possiamo superare la sfida del nostro momento storico.

Grato per la Sua opera Le auguro di cuore la benedizione di Dio.

Benedetto XVI, 23 novembre 2008

Sulla stessa linea il papa si era già espresso nel 2000, nella dichiarazione *Dominus Iesus*.

Dopo quanto abbiamo detto, possiamo renderci conto che il cristianesimo, nonostante si serva di linguaggi assoluti, non può fare a meno di confrontarsi con le altre prospettive, che sono anche in grado di relativizzarlo. Ogni prospettiva è in contatto con tutte le altre e non può evitare di subirne l'influsso; in altre parole, tutto il mondo è collegato. Se non si accetta di ospitare in sé stessi prospettive estranee, si fa solo dialogo tra sordi, in cui ciascuno cerca soltanto di inglobare la prospettiva altrui in quella propria. Per esempio, uno può dirmi: tu per parlare ti servi del principio di non contraddizione, che è oggettivo; e io gli rispondo: ma il principio di non contraddizione è condizionato dal nostro cervello; e lui mi dice: per potermi rispondere ti sei già servito del principio di non contraddizione... e così all'infinito. Oppure, se io dicessi a un musulmano: tu sei un quasi cristiano; e lui a me: tu sei un quasi musulmano. In altre parole, non esiste una prospettiva in grado di imporsi e convincere dialetticamente tutti gli altri che la pensano in modo diverso.

3.4 La risurrezione di Gesù e i suoi miracoli

Gesù fece davvero i miracoli raccontati nel vangelo? È realmente risorto? Ecco ciò che ha detto il papa Benedetto XVI nell'udienza generale del 15 aprile 2009: *“È pertanto*

fondamentale per la nostra fede e per la nostra testimonianza cristiana proclamare la risurrezione di Gesù di Nazaret come evento reale, storico, attestato da molti e autorevoli testimoni. Lo affermiamo con forza perché, anche in questi nostri tempi, non manca chi cerca di negarne la storicità riducendo il racconto evangelico a un mito, ad una “visione” degli Apostoli, riprendendo e presentando vecchie e già consumate teorie come nuove e scientifiche.”

Nelle parole del papa il termine “storico” è ambiguo: se lo intendiamo allo stesso modo in cui consideriamo Giuseppe Garibaldi un personaggio storico, dovremmo concludere che credere nella risurrezione di Gesù richiede non un atto di fede, ma un assenso obbligato, allo stesso modo in cui non possiamo permetterci di non credere che Giuseppe Garibaldi è esistito. Ma “storico” può anche significare “di portata storica”, cioè “capace di avere effetti sulla storia”; in questo senso anche un qualsiasi romanzo è storico, perché è in grado di suscitare effetti concreti nelle persone che lo leggono, le quali sono personaggi storici. Tuttavia, il contesto del discorso del papa lascia intendere che egli si riferisce al primo senso della parola “storico” che abbiamo riferito.

Dopo aver conosciuto la metafisica, comprendiamo che applicare ad una cosa il termine “reale” non accresce la sua concretezza. La conoscenza dei tre modi principali di pensare, metafisico, antimetafisico e pratico, ci conduce a questo punto ad adottare il pensiero pratico come strumento migliore per pensare la risurrezione. Possiamo quindi dire che Gesù è “realmente” risorto, ma intendendo il termine

“realmente” non in opposizione ai sogni, le favole, le fantasie, visto che la realtà stessa si può considerare un sogno, ma in opposizione a ciò che non è capace di farsi apprezzare con effetti pratici nella nostra vita.

Ci possiamo chiedere: ma allora la risurrezione dipende dal nostro metterla in pratica? Così facendo, però, cadremmo in una nuova metafisica, cioè la metafisica della nostra pratica, che diventerebbe la sorgente di salvezza per tutto, anche per la risurrezione di Gesù. Invece si tratta di comprendere che praticare una cosa non vuol dire renderla reale, ma relazionarci con essa nel modo che oggi ci appare migliore. Noi non salviamo la risurrezione mettendola in pratica, né ci salva essa in un senso metafisico. Lo stesso termine “salvezza” contiene già di per sé una tentazione metafisica, totalizzante. Oggi invece troviamo meglio dire che ci appare migliore il metodo del praticare e, una volta adottato questo metodo, un cristiano può rendersi conto che in realtà anche Dio stesso si è da sempre relazionato con lui in modi relativi, pratici, non assoluti.

Dopo quanto detto, sarà facile dedurre che non ha senso chiedersi se i miracoli siano avvenuti in una maniera indipendente dal crederci. Le dichiarazioni dei medici non possono far diventare “reale” una guarigione, perché dire “reale” non significa niente di chiaro. Sarebbe come pensare di capire meglio una cosa se ce la spiegano in cinese. Quando dei medici affermano che una persona che non poteva guarire è guarita, in realtà non hanno dimostrato nulla. Infatti, di fronte all’inspiegabilità la scienza rinvia alla ri-

cerca e la fede rinvia alla scelta; in entrambi i casi viene deluso il bisogno di fermarsi su una conclusione definitiva. L'insistenza sulle dichiarazioni dei medici è uno sforzo disonesto di alleggerire il peso della scelta di fede, cercando di rubare qualche appoggio alla scienza, chiedendo ad essa ciò che non può dare.

Perché allora il vangelo racconta miracoli? Li racconta non per testimoniare scientificamente, storicamente l'esistenza di eventi inspiegabili (non lo potrebbe, anche volendo), né per far sì che i credenti possano confortarsi rubando ad esso appoggi scientifici, ma per dire che Dio è più grande della mente umana ed è in grado di compiere ciò che l'uomo non è neanche in grado di immaginare. Questo in realtà vale già per qualsiasi persona. Cosa vuol dire allora essere Dio? La grandezza di Dio non sta nella capacità di rompere le leggi della natura, anche perché in realtà non sappiamo neanche cosa significhi rompere le leggi della natura, ma nel fatto che offre la possibilità di relazioni capaci di farsi apprezzare praticamente come superiori a quelle possibili con le altre persone di questo mondo.

3.5 Carità e politica

Il filosofo Dario Antiseri, in un'intervento su Raitre per il programma "Ballarò" del 16 febbraio 2010, riprendendo la posizione di Popper, un filosofo austriaco vissuto tra il 1902 e il 1994, ha detto: *"Non è questione di destra o di sinistra, qui è questione di regole. Cioè, una società aperta è aperta al maggior numero possibile di idee e ideali, diversi e magari contrastanti. La domanda di fondo che si*

pone, diciamo così, il teorico della società aperta, o comunque il difensore dello stato di diritto, non è chi deve comandare, quanto piuttosto come controllare chi comanda. Perché, veda bene, se noi andiamo a guardare la risposta che è stata data nel corso della storia del pensiero politico alla domanda dei padroni “chi deve comandare”, è una risposta che ha portato a disastri: devono comandare i filosofi perché sanno cos’è il bene e cos’è il male, gli industriali, i sacerdoti, e così via. Poi è arrivato il secolo passato: chi deve comandare? Questa razza; chi deve comandare? Questa classe. Cioè, veramente, il problema di fondo, ripeto, non è chi deve comandare. Mentre noi pensiamo che sia così scontata, naturale, la domanda “chi deve comandare”, deve comandare Baldassarre, deve comandare... non è questo il problema. Il problema è un altro, cioè come controlliamo chi comanda; vale a dire, attraverso quali regole noi controlliamo chi comanda. Allora, ogni volta che noi, diciamo così, colpiamo una di queste regole, che può essere la Corte Costituzionale, la Magistratura, la stampa, la televisione, eccetera, uno di questi strumenti, di questi presidi, muore un pezzo di libertà. Si dice spesso: il popolo comanda. Vale per destra e sinistra. No. In uno stato di diritto non comanda il popolo, comanda la legge. Sovrana è la legge, ed è una legge che pone limiti a chi comanda. Questa è una cosa importante, perché il popolo ha eletto Barabba; il popolo, diciamo così, è andato in visibilio per Hitler, Stalin, Mussolini, ecc. ecc. Quindi io rispetto il popolo, ma il popolo non va né mitizzato né screditato. Diceva Lord Acton, un grande

liberale cattolico inglese, diceva che il potere tende a corrompere e il potere assoluto corrompe assolutamente. Per questo il prezzo della libertà è davvero l'eterna vigilanza."

Per conseguenza, il vero interrogativo si rigira all'impegno degli elettori dopo le elezioni: non tanto "quali strumenti mi offre il candidato per farsi controllare", ma "cosa faremo dopo le elezioni per controllare l'eletto". Però la storia dimostra che non è detto che un popolo sappia qual è il suo bene, quindi con quali criteri il popolo cercherà di controllare chi governa? In questo senso non condivido la fiducia di Antiseri verso la legge, fiducia che già non ebbe Gesù e ancor meno poi san Paolo nelle sue lettere.

Quando abbiamo cercato di distinguere i tre modi di pensare, ho scritto: il pensiero metafisico ritiene di poter affermare che questo tavolo esiste; il pensiero debole nega questa possibilità; il pensiero pratico si chiede cosa fare con questo tavolo. Giunti a questo punto, si tratta ora di interrogarsi sul fare, poiché ogni uomo può ritenere che il fare migliore, più autentico, sia quello che lui ritiene migliore e più autentico. Di fronte a questo soggettivismo, relativismo, la conseguenza naturale è il *convenzionalismo*: cioè il fare migliore è quello su cui si cerca continuamente di mettersi d'accordo. Alla base delle convenzioni sta l'essere delle persone che lavorano per esse. Dunque l'impegno politico dovrà consistere nel lavorare anzitutto sul proprio essere personale, per poi proporlo alla collettività come contributo al cammino di tutti.

A questo punto è bene tener presente che il nostro essere coincide con il nostro essere culturale, perché l'immagine che ci facciamo di noi stessi passa sempre per il nostro cervello, che è un cervello umano. Per noi è impossibile pensare a noi stessi se non da una prospettiva umana, e quindi da una prospettiva di cultura umana. Allora il criterio umano del fare carità e politica, cioè la via alla domanda "che fare con questo tavolo", dovrà avere come base il lavoro di ciascuno sulla propria cultura e poi la proposta di questo contributo alla collettività.

Dunque, il motivo per cui lottare, ad esempio, contro la fame nel mondo, è perché un affamato, a causa della sua urgenza di mangiare, non ha possibilità di dedicarsi alla ricerca su sé stesso, all'autocritica, alla sua cultura; bisogna lottare contro le dittature perché ogni dittatura, imponendo il pensiero del dittatore, impedisce ai cittadini di lavorare alla consapevolezza di sé stessi, con la possibilità di scegliere di quale pensiero e cultura servirsi. Questo è più che libertà, perché da solo il termine libertà si riduce alla possibilità per ognuno di fare quello che gli pare, con tutti i problemi che ne conseguono.

Un popolo che lotta soltanto per pane e lavoro, dimenticando di lottare affinché sia dato sostegno alla cultura, è destinato ad eleggere un dittatore, non c'è scampo. È stato questo l'errore degli italiani nell'aver eletto Berlusconi: l'hanno eletto perché l'hanno visto come colui che avrebbe dato pane e lavoro, perdendo di vista di che cultura egli era portatore. Per certi versi ogni popolo è condannato a questo errore, perché democrazia alla fine significa potere della

massa, ma massa significa superficialità e quindi è ovvio che la massa non coltiva la ricerca culturale su sé stessa. Perciò, se gli italiani depongono Berlusconi perché non ha dato pane e lavoro, in modo da scegliere un altro che dia pane e lavoro, non risolvono il problema, perché il problema è la mancanza di consapevolezza culturale negli italiani stessi. Allora la vera rivoluzione non si fa eleggendo qualcuno che finalmente porti pane e lavoro, ma con la gestione di ciò che fa cultura, cioè la scuola e i mezzi di comunicazione e semmai eleggendo chi si dimostra più portatore di cultura. Può anche succedere che un popolo deponga un governatore portatore di cultura, perché è facile far presa sulla massa agitando tutti i problemi di mancanza di pane e mancanza di lavoro, che ci saranno sempre. Un popolo più formato culturalmente sarà più immune contro queste argomentazioni materiali su cui far leva. Se un governatore è interessato alla cultura, automaticamente si interesserà affinché tutti vi possano accedere, mentre chi fa propaganda di pane e lavoro sta già lavorando per diventare dittatore, distogliendo il popolo dalla consapevolezza culturale. Lo stesso avviene quando in una famiglia si lavora soltanto affinché i figli abbiano pane e lavoro e non la riflessione culturale.

Si potrebbe obiettare che senza pane non si può avere l'energia, la vita necessaria a coltivare la cultura, ma questo ragionamento è valido solo in apparenza, in realtà è ingannevole. Bisogna, al contrario, tenerne presente un altro: se uno cerca cultura, automaticamente cercherà il pane per poter avere la vita materiale e fare cultura; la motivazione di partenza dovrà servirgli a non dimenticare che quel pane va

cercato non per sé stesso, ma per arrivare al passo ulteriore, cioè fare cultura; invece, chi parte con la ricerca del pane è molto più probabile che dimentichi subito che il pane doveva servirgli per un'altra cosa.

In altre parole, se ci chiediamo cosa fare con questo tavolo e nessuno nel frattempo si interroga su sé stesso, è sicuro che consegneremo il tavolo a qualche dittatore: sarà uno di noi, o una legge, o una regola qualsiasi. In questo senso è sempre il popolo che crea i dittatori; anche se un governatore non lo è, nel momento in cui i membri del popolo non riflettono su sé stessi, automaticamente lo rendono dittatore.

In Italia la difficoltà alla cultura si potrebbe far risalire alle origini politiche frammentate; l'unità italiana e mondiale si può fare allora solo a partire da questa consapevolezza nel fare cultura: la cultura crea unione.

4. La sintesi cristiana della croce

In questa riflessione indicherò con la parola “cristiano” non il battezzato, ma colui che, indipendentemente dall'aver conosciuto Gesù Cristo, attua comportamenti che appaiono conformi alla logica della croce, che qui di seguito cercheremo di comprendere. Da questo punto di vista vengono a risultare “cristiani” Falcone e Borsellino, Gesù, Gandhi, Socrate e tanti altri. Il nostro scopo qui è cercare di capire qualcosa di questa logica, che si fa apprezzare come diversa dal pensare comune.

Nella logica della croce l'esistenza viene vissuta come lotta contro il male; vengono senz'altro apprezzati anche gli

aspetti della vita come serenità, relax, piacere di non lavorare nei giorni di festa, piacere di poter fare del bene anche senza soffrire, ma il punto di riferimento, che dà il senso fondamentale con cui intendere queste cose, resta comunque la lotta. In questo modo di vedere le cose, il relativismo sul bene e il male viene superato da un atteggiamento di ininterrotta apertura e dialogo. Il cristiano non lotta per la sua idea di bene, ma è sempre pronto a *cercare* insieme agli altri il senso del bene. Ci potrebbe anche essere chi neghi l'esistenza del male, ma questa visione può essere accusata di pretesa metafisica. L'ermeneutica dell'esistenza come lotta contro il male non si pone come lettura metafisica, poiché non si basa su definizioni, ma sulla ricerca. Questa ricerca tuttavia non paralizza la lotta, perché non assolutizza sé stessa, cioè non impone di non fare niente finché non si sia trovata una definizione di cosa sia il bene, ma fa riferimento di semi-stabilità alle idee provvisorie di bene che intanto vengono condivise nel presente.

Una volta chiarite queste premesse, ci chiediamo: in che senso la morte del cristiano è sconfitta e in che senso è vittoria?

È sconfitta perché il cristiano muore; questa morte può essere intesa anche in senso ampio: anche la perdita di cinque minuti di tempo, dedicati al servizio del prossimo, è una piccola morte, perché si tratta comunque di un pezzo della propria vita che viene speso per qualcosa; una parte di vita che, ad una prima immediata considerazione, risulta persa. In questo senso, il male ha vinto, ha sconfitto il cristiano, perché è riuscito a privarlo di uno spezzone di vita,

che secondo altre logiche avrebbe fruttato di più se impiegato in modo diverso; ancor più se gli ha sottratto la vita tutta intera. Un altro aspetto importante, che può evidenziare la morte come sconfitta, è quello della considerazione altrui: un gesto può risultare perduto non solo come tempo impiegato, ma anche perché può non aver contribuito per niente a costruire un'immagine positiva dell'autore presso la società in cui vive. Anzi, può verificarsi persino l'opposto: un gesto d'amore, a causa dei vari meccanismi di logiche e di fraintendimenti che nel mondo si possono verificare, può trasformarsi in un motivo di vergogna, di disapprovazione presso la collettività. Facciamo un esempio per facilitare le cose. Supponiamo che un treno stia per investire una persona, che chiameremo vittima; supponiamo che nelle vicinanze ci sia un cristiano che decide di buttarsi contro la vittima, in modo da spingerla fuori dalla traiettoria del treno e salvarla; in questo modo però è lui a finire sotto il treno. Immaginiamo che ci sia pure uno spettatore, che dal punto in cui si trova non può vedere la vittima che stava per essere investita, ma può vedere invece che, nella traiettoria verso cui il cristiano si è buttato, c'è una moneta. La vittima allora si salva, ma dopo un paio di giorni muore, per altri motivi. Lo spettatore scrive un articolo sul giornale e dice: un cristiano si è dimostrato talmente amante del denaro che per prendere una moneta è andato a finire sotto un treno. Esempi come questi se ne possono immaginare tantissimi, ma è la vita stessa a metterci spesso davanti a simili episodi di diffamazione ingiusta che l'esistenza in sé procura al cristiano.

Più difficile, ma non impossibile, è comprendere in che senso la morte del cristiano possa essere considerata una vittoria. Non possiamo fare riferimento alla fama di martire, e quindi al ricordo, alla pubblicità, all'essere stati esempio per gli altri, poiché, in base a quello che abbiamo detto al punto precedente, la fama non è garantita, anzi, spesso è la vita in sé che ci procura ingiuste diffamazioni, a volte anche senza colpa di nessuno.

Un primo senso di vittoria facilmente comprensibile consiste nel fatto che il cristiano, almeno in quell'occasione di attraversamento della croce, *non ha compiuto un male*: il cristiano, conosciuto o sconosciuto, onorato o diffamato, in ogni caso non ha compiuto il male. Tuttavia, questo senso di vittoria non potrà fare a meno di apparirci scarso, o addirittura del tutto inutile, perché umanamente non riusciamo a comprendere quale sia il bene risultante, una volta che la vita riesce a capovolgerne il significato, trasformando un'azione in un'occasione di totale incomprensione e perfino diffamazione. Non possiamo neanche fare appello ad una fantasiosa speranza, nel senso che prima o poi verrà fuori che quell'azione fu un bene, poiché la storia del mondo ci rende facile pensare a tantissime persone il cui bene compiuto è rimasto totalmente sconosciuto. Non possiamo neppure far riferimento alle conseguenze indirette del bene, perché l'uomo non è affidabile, la sua gratitudine non è garantita e quindi purtroppo è in grado pure lui di trasformare il bene in male. Nonostante tutte queste opposizioni, che la vita è in grado di attuare contro un bene fatto, tuttavia rimane la per-

cezione che il non aver compiuto il male, anche se totalmente sconosciuto, o frainteso, è pur sempre una briciola, un granello di polvere, una goccia in un oceano, che in ogni caso non potrà più essere distrutta, cancellata. Sia quel che sia, intanto fu un bene, fu un gesto che salvò la vita di una persona; in questo senso, questo granello riesce a mantenere la sua consistenza indistruttibile perfino nell'ipotesi delle cattive intenzioni che possono aver albergato nella mente di quel cristiano; il cristiano infatti è un peccatore, ma percepiamo che intanto quel gesto è stato un bene, almeno per come oggi, provvisoriamente, riusciamo a farci idea di cosa sia il bene.

Un altro granello di vittoria nel morire da cristiani è costituito dal fatto che, se si è verificata effettivamente la morte fisica, il cristiano *non può più compiere il male*; da questo punto di vista il male non può più nulla contro di lui, in quanto non può più tentarlo. Anche questo è certamente un granello infinitesimale, una magrissima consolazione, ma, come il granello precedente, anche questo è indistruttibile, pur nella sua piccolezza.

Un terzo granello è quello della consapevolezza che il cristiano può avere. Egli, pur in mezzo alle sue debolezze, ambiguità, tentazioni, peccati, può decidere di apprezzare la provvisoria oggettività di quel gesto, proprio nei due aspetti visti sopra di granelli indistruttibili di vittoria. Cioè, così come quei due granelli riusciamo ad apprezzarli noi, senz'altro è in grado di apprezzarli quel cristiano stesso che abbiamo portato come esempio. Dunque quel gesto che ho esemplificato viene a valere non tanto perché noi stiamo

comprendendo quei granelli di vittoria, ma perché prima di noi ha dimostrato di comprenderli lui che ha compiuto il gesto. In altre parole, la vittima del treno avrebbe potuto anche essere salvata da una pietra rotolata lì per caso che l'avesse spinta fuori dai binari, ma comprendiamo che non è la stessa cosa. La differenza sta proprio nel fatto che, se quei due granelli stiamo riuscendo a comprenderli noi adesso, non possiamo negare che fosse capace di comprenderli anche quel cristiano; dunque, la sua *capacità di consapevolezza* costituisce un terzo granello di vittoria indistruttibile. Non è neanche necessario che egli abbia effettivamente pensato a tutte le cose su cui noi stiamo riflettendo in questo momento: figuriamoci se in tante emergenze la vita dà il tempo di farlo; ciò che conta è che lui non era una pietra che rotolava lì per caso, ma una persona in grado di essere consapevole, di intuire.

Questa capacità di consapevolezza costituisce una guarigione, un superamento dei limiti di coscienza del cristiano, perché è in grado di farlo migliorare. Egli infatti, durante la sua azione, come già accennato, potrebbe portare con sé intenzioni sbagliate, ignoranza, superstizioni, perfino fanatismo. Tuttavia, l'oggettività pratica di quell'azione è in grado di condurlo, gradualmente, verso un miglioramento globale e continuo della sua consapevolezza e anche di tutto il suo essere. In altre parole, ogni azione che compiamo ha un influsso su noi stessi. Per esempio, uno che per spirito di imitazione inizia ad adottare un linguaggio volgare, si sta avviando col tempo ad una mentalità di superficialità e disprezzo delle cose che valgono. Allo stesso modo, uno che

per qualsiasi motivo intraprenda una strada di sequela del bene, inevitabilmente riceverà, di riflesso, un influsso di crescita sul suo essere. Per questo motivo, l'azione del cristiano è *in grado di annullare la sua peccaminosità*, in quanto lo dimostra capace di crescere. Se uno è su un cammino di crescita è già nel massimo della perfezione; quindi i suoi errori, i suoi peccati, non hanno più nessuna importanza, nessun valore che riesca a rivendicare un minimo di considerazione. Anche in questo caso si tratta di un quarto granello infinitesimale, ma indistruttibile: è cioè un piccolo gesto, che però influisce in maniera non annullabile sulla sua personalità, anche se lui fosse un peccatore incallito.

Un quinto granello è quello della *capacità di convincimento e di attrazione* che questo gesto viene ad avere. Infatti, dopo aver tenuto conto della capacità del mondo di produrre ed essere male, della sua capacità di trasformare in male qualsiasi bene, del fatto che il nostro stesso essere fa parte di questo mondo con queste caratteristiche negative, il comportamento del cristiano viene a risultare l'unica scelta in grado di assicurare un bene praticamente oggettivo (almeno nel senso provvisorio in cui oggi riusciamo ad intendere la parola "bene"), capace di resistere agli attacchi del mondo. Questa capacità di resistenza corrisponde ai diversi aspetti di indistruttibilità che ho evidenziato sopra, a proposito dei granelli di vittoria. Detto in altre parole: considerata la malvagità del mondo, non risulta possibile pensare vie di risposta a tale mondo più efficaci di questa; tale efficacia è in grado di attirare il cuore delle persone.

Un sesto granello di vittoria del gesto cristiano è costituito dalla sua *capacità di dare concretezza alla speranza umana*. La speranza è un aspetto dell'esistenza, senza il quale non è possibile umanamente vivere, anche a costo di inventarsela. Dunque, ogni uomo di questo mondo trova in sé quest'esigenza di cui non può fare a meno, un'esigenza talmente impellente e irrinunciabile che spesso si accontenta anche di surrogati consapevolmente artificiali, pur di trovare soddisfazione, sollievo. Ora, voler stabilire che ogni speranza è vana significherebbe entrare nella metafisica, allo stesso modo dei meccanicisti. Che fare allora con questa speranza, o desiderio di speranza, che ogni uomo ha la necessità di soddisfare? Il gesto cristiano rende l'oggetto di tale speranza presente nel mondo. Sarà senza dubbio un granello di presenza, qualcosa di infinitesimale, ma anche qui ci troviamo di fronte ad una concretezza capace di superare qualsiasi altra concretezza che riusciamo ad immaginare; quindi un granello che per la sesta volta è in grado di suscitare la sensazione del massimo di materialità, di indistruttibilità; infatti, una volta compiuto il gesto, non sarà più possibile negare che, comunque sia, per quel momento l'oggetto di ogni suprema speranza, cioè il bene, ha preso abitazione in questo mondo.

Non per questo però il cristiano inseguirà ossessivamente la tensione e la propria morte: sarebbe come cercare il proprio suicidio. Egli invece, proprio grazie alla sua azione, è in grado di apprezzare e godere ogni bellezza del mondo. Infatti, se pure egli sa che il mondo è inquinato dalla sua stessa distruttività costitutiva, se pure egli sa di lottare

per mete che appaiono ultimamente infinite e irraggiungibili, tuttavia quel piccolissimo concretizzarsi di una speranza lo rende consapevole che tali mete hanno la capacità di diventare presenti. Per questo la sua capacità di gioia non è un fuoco di paglia, non sono accensioni di entusiasmo che durano un giorno. L'indistruttibilità di quei granelli è in grado di educarlo a vivere con l'ottimismo di una persona adulta, uno che sa portare nel mondo una speranza, uno che vede più di quanto vedono gli altri; egli sa che questa speranza è più grande di lui, poiché ultimamente egli stesso non è in grado di definirla; egli sa che non è possibile stabilire come dovrebbe essere strutturato il mondo perfetto, la società ideale; per questo motivo sa che nessuna forma di politica può essere adottata come il riferimento ultimo, ideale; non lo può perché ciò significherebbe trascurare, ignorare la cattiveria costitutiva del mondo e quindi anche di tutte le persone di questo mondo, compreso lui stesso; eppure, una volta che ormai egli ha sperimentato il concretizzarsi della speranza, nulla potrà distruggere nel suo cuore questa gioia fondamentale che lo sostiene, anche quando egli stesso si troverà nelle lacrime e non vedrà più alcun sostegno. Da notare la differenza di questo concetto, rispetto al famoso racconto delle orme sulla sabbia: il racconto delle orme si pone da un punto di vista della vittoria finale intesa come trionfo del bene in cui le sconfitte non esistono più: "Vedevi solo un paio di orme perché ti avevo preso in braccio"; invece quello che stiamo spiegando è in grado di farsi apprezzare già prima che il bene trionfi, proprio *durante* la sconfitta. Infatti, il cristiano consapevole di queste dinamiche amerà

la sua sconfitta, perché sa che i significati di vittoria stanno già lì, durante la sconfitta e non soltanto in un momento ulteriore di trionfo del bene. Il momento ulteriore di trionfo sarà una celebrazione di ciò che è avvenuto, un mettere in luce il vero senso di ciò che è successo, ma il tutto, l'essenza, avviene nel momento stesso della sconfitta. Questo ovviamente non è masochismo, perché l'amore del cristiano per la propria sconfitta significa ricerca di essa non come meta ultima, ma come passaggio essenziale per vincere contro il male. Il cristiano odia più di tutti la propria sconfitta, ne ha paura, eppure la ama, perché ha capito che quel passaggio è in grado di renderlo vincitore del male senza appello.

Fin qui abbiamo preso in considerazione soltanto quei granelli in grado di resistere più duramente agli attacchi del mondo; se poi teniamo presente che in realtà il mondo non è proprio male e distruttività al cento per cento, il gesto del cristiano verrà a risultare ancora più apprezzabile.

Dobbiamo ancora notare che la durezza dei nostri granelli non significa capacità di imporsi alla ragione; essi si impongono come fatti accaduti, come innegabili provocazioni, ma non per questo sono in grado di obbligare la mente a un'adesione razionale, come quando si dimostra, per esempio, che due e due fanno quattro. In altre parole, non è possibile dimostrare in maniera stringente né l'esistenza del bene, né in che cosa esso consista, né tantomeno che il bene vince. Se una persona vorrà aderire alla logica della sconfitta, dovrà farlo come suo atto di coraggio, come riconoscimento di un bene che si dà a lui, come uso di tutte le proprie

facoltà umane, non limitandosi quindi a usare solo la ragione, ma in ogni caso dovrà trattarsi necessariamente di una libera scelta; il cristiano non potrà mai dire di basarsi su dimostrazioni stringenti, razionali. Dovrà contenere anche una misura di ascolto dell'umano, affinché non si trasformi in alienazione.

Che relazione si può individuare tra la logica del camminare, risalente al divenire di Eraclito, e la logica della sconfitta? Una relazione può essere individuata nel fatto che nella logica del camminare il vero fine non sono le mete da raggiungere, ma proprio il tenersi in cammino. Le mete servono a darsi delle direzioni verso cui camminare. Diverse persone trovano difficoltà nel fatto che è frustrante accorgersi che tante mete sembra che si allontanino quanto più si va avanti. Si può tener presente che chi cammina è già nella perfezione, anche se non ha ancora raggiunto niente e forse neanche in futuro raggiungerà mai niente: importante è trovarsi nell'attività di cercare di fare dei passi in avanti. La croce è la stessa cosa: nella croce tutto appare fallito, eppure il cristiano persevera nella sua lotta, perché ha visto che non c'è altra strada migliore. Questo fatto viene espresso anche dalla parabola dei talenti: non importa se uno ha ricevuto due talenti e ne ha guadagnati altri due, un altro cinque e ne ha guadagnati altri cinque; ciò che conta è aver trafficato. In questo senso chi ha lottato, sebbene la storia possa averlo cancellato e quindi nessuno lo conoscerà mai, in ogni caso ha vissuto, ha camminato, e quindi la sua azione rimane un fatto incancellabile e incontestabilmente benefico. Si può

comprendere così il senso del detto di Gesù “non sappia la tua destra ciò che fa la tua sinistra”.

La logica dei granellini indistruttibili può risultare come una logica metafisica, che cioè avanza la pretesa di poter stabilire delle verità oggettive e indistruttibili, che fa rima con indiscutibili. Bisogna però tener presente che la logica della croce non si basa su teoremi o schemi di ragionamento, ma è soltanto un invito; sa di non potersi dimostrare e quindi è invito a compiere una scelta libera. Invito quindi a riconoscere valore a certi fatti, non sulla base di alcuni ragionamenti o di una filosofia, ma sulla base della propria decisione ad assumersi la responsabilità di fare delle scelte, che non saranno mai sufficientemente sostenibili da teoremi o ideologie. In questo senso, il termine stesso “logica” non deve trarre in inganno: la logica della croce è un tipo di logica umanamente non logico; è un modo di ragionare che in realtà non si basa su ragionamenti, ma su libere scelte, si basa sulla decisione di vedere le cose in un modo diverso, che è impossibile giustificare con ragionamenti umani.

Al contrario, si può considerare metafisica l’idea che nel mondo ognuno può considerare il bene e il male in modi completamente diversi, e quindi non è possibile un vero dialogo sui criteri. È un’idea metafisica se viene assunta come giustificazione per non prendersi la responsabilità di fare delle scelte creative, che vadano controcorrente, contro qualsiasi lettura negativa della realtà, come la lettura che fanno i mafiosi (il mondo è cattivo e quindi io faccio il cattivo) o quella che fanno gli indifferenti (bene e male non si distinguono e quindi ognuno faccia quello che gli pare).

Su questa linea potremmo ancora osservare che alla fine non ha poi molto senso la lotta contro i cattivi al potere, perché, da quando il mondo esiste, l'andamento di tante, anzi direi tutte, le rivoluzioni, nate per destituire i cattivi al potere, ha poi mostrato che i nuovi governanti non sono mai migliori di quelli destituiti. Questo è ciò che aveva già compreso Israele, quando aveva riposto le sue speranze in qualche re giusto, ma si accorse presto che non esiste e non esisterà mai un re davvero giusto. L'ideale era stato il re Davide, ma ben presto si vide che Davide non fu affatto migliore degli altri: anch'egli fece ricorso ai suoi intrighi disonesti. Perciò nacque l'attesa di un Messia: ci vuole un nuovo Davide che sia finalmente il re buono, diverso dagli altri re. Ma come potrà fare il nuovo Davide ad essere migliore degli altri re? La risposta, secondo la fede cristiana, venne alcuni secoli dopo, da Gesù; per questo Gesù sarà chiamato "figlio di Davide": Gesù è finalmente il re buono in grado di realizzare l'ideale di re che nessun re umano potrà mai realizzare; lo può perché egli non è un uomo come gli altri: egli è un uomo che però è anche Dio in persona.

Senza dubbio la lotta contro i cattivi e contro le ingiustizie porta i suoi risultati; non possiamo negare che oggi viviamo in un mondo per tanti versi migliore di altri del passato e del presente: per lo meno in Italia, per esempio, non abbiamo la tortura, ci sono delle conquiste scientifiche che hanno aumentato il nostro benessere, c'è una certa misura di democrazia, ecc. Questa valutazione del nostro mondo come migliore di altri può essere assunta però solo a patto di mantenerla entro i limiti di una forte insicurezza su questo modo

di pensare, una forte disponibilità all'autocritica. Infatti ormai è in gran parte acquisito che questo modo di pensare (che si può far risalire ad Auguste Comte, Montpellier, Francia, 1798 - Parigi 1857) è sbagliato. Infatti, l'idea di essere pervenuti ad una situazione migliore di quella di altri mondi del passato e del presente è quella che ha portato e continua a portare tante civiltà a ritenersi giustificate ad imporre con la violenza ad altri popoli la propria civiltà, la propria democrazia. È l'idea che ha portato alle spaventose oppressioni della Spagna sull'America scoperta da Cristoforo Colombo, ha portato l'America a lanciare le sue bombe intelligenti per esportare in Afghanistan e in Iraq la democrazia occidentale. Dunque, di un'idea di bene c'è bisogno, per poter avere delle mete per i propri cammini, ma quest'idea dev'essere continuamente sottoposta ad autocritica e ascolto di chi la pensa diversamente, affinché non si trasformi in dogmatismo pronto a ritenersi autorizzato ad imporsi agli altri anche ricorrendo alla violenza.

Una riflessione conclusiva. Di fronte alle difficoltà è naturale che il primo impegno sia risolverle; esistono però problemi tali che con tutta probabilità non possono essere risolti in breve. Immaginiamo, per esempio, chi abbia un tumore che lo fa rimanere con due mesi di vita: certamente sarà giusto ricorrere a qualche cura; ma sapendo che la strada rimane quella, come sarà meglio impiegare quei due ultimi mesi di vita? La logica diventa questa: quando una strada si fa obbligata e sappiamo per dove passerà e dove andrà a finire, tanto vale dedicarci all'unica possibilità che ci rimane ancora a disposizione: il modo in cui attraversarla.

Altro è attraversare in uno stato di inutile disperazione, altro tentare atteggiamenti che sfruttino meglio la ricchezza umana di cui siamo capaci. Il problema è che una situazione di difficoltà, sofferenza, implica anche una diminuita capacità psicologica: in mezzo a sofferenze che rattristano, deprimono, colpiscono l'intimo della persona, non ci si trova certo nelle condizioni migliori per dare via libera al meglio della nostra ricchezza umana. Per conseguenza, di fronte all'eventualità di una strada obbligata che sfianca il meglio delle nostre risorse umane, il lavoro da fare diventa la preparazione, cioè fare in modo che la nostra ricchezza umana, il meglio di noi riescano a venire fuori da soli, durante le difficoltà, senza bisogno di fare appello ad uno sforzo mentale; questo sarà possibile nella misura in cui esprimere il meglio di noi stessi sarà stato coltivato in precedenza come un'abitudine. Allora l'attraversamento della sofferenza potrà diventare un'occasione in cui comunicare a sé stessi e agli altri la fiducia nell'esistenza di una speranza più grande di noi. Mi sembra che Gesù sia riuscito a comunicare questo attraverso il modo in cui ha attraversato la sua croce; è come se avesse detto: io sto soffrendo talmente da non sentirmi più padrone dei miei pensieri, ma il cammino di crescita che ho percorso durante tutta la mia vita mi permette ora di comunicarvi ugualmente la mia adesione ad una speranza più grande di me, anche se in questo momento io stesso non riesco a capirla; il cammino che ho percorso mi induce a questa fiducia ottimista, pur in mezzo all'infinito sconforto che mi distrugge, di fronte alla consapevolezza di trovarmi sul punto di essere ucciso.

5. La pratica del camminare

Dopo aver detto che ogni cosa diviene o, più umanamente, cammina, secondo la sua propria fisionomia, diventa opportuno esaminare cosa può essere il camminare di una persona. Per la mia esperienza, ritengo indispensabile la sequela di una metodologia del camminare, se si vuole davvero coltivare un'esperienza spirituale, che cerchi anche la possibilità di crescere continuamente e comunicare con gli altri. Certamente anche vivere alla giornata permette un'esperienza; la scelta su organizzarsi un cammino o no può dipendere dal tipo di esperienza che si vuole perseguire e dalle vicissitudini che fino al presente si ha avuto modo di apprezzare di più. Infatti un buon cammino, prima di prefiggersi delle mete, si limita a prendere atto del punto in cui ci si trova e delle direzioni verso cui già si è in movimento.

La metodologia qui proposta dovrebbe servire in ogni caso soltanto come suggerimento, come stimolo perché ognuno acquisti una sua capacità personale di progettare da sé non solo un cammino, ma anche il metodo migliore da seguire per stendere e continuamente rielaborare un progetto di vita. Magari chi, all'inizio, senza esperienza, si sentirà spaesato, potrà anche seguire passo passo le indicazioni qui presentate, ma successivamente sarà sempre necessaria la personalizzazione, altrimenti verrebbe frainteso il senso stesso di queste pagine. L'esposizione è spiegata qui con una pratica ipotesi organizzativa di un cammino.

In quest'ipotesi organizzativa partiamo da un livello più alto di definizione di un senso generale per la nostra vita;

questa formulazione dovrà servire per una partenza provvisoria e quindi non dovrà richiedere un impegno eccessivo; dovrà soltanto avviare il lavoro, per poter essere successivamente riveduta con più comodo. Supponiamo dunque che il senso pensato venga formulato in questi termini: “*Voglio vivere per conoscere le cose più belle*”. A questo punto abbiamo già occupato una prima parte di un foglio scritto, che dovrà funzionare da orientamento, dovrà essere il progetto su carta, come avviene quando si deve fabbricare un edificio. Ritengo indispensabile per questo lavoro l’uso di carta e penna (o del computer), perché solo in questo modo è possibile avere un termine con cui confrontarsi, senza cadere nei problemi della dimenticanza o di un ricordare troppo vago. La scrittura di un foglio potrebbe suscitare ovviamente la preoccupazione che venga letto da occhi indiscreti; per questo problema è necessario organizzarsi: si prenderanno delle misure volte a rendere non troppo esplicito ciò che scriviamo: abbreviazioni, simboli, termini personalizzati, ecc.; nello stesso tempo, il foglio non dovrà risultare talmente protetto e cifrato da renderne difficoltosa a noi stessi una rapida comprensione: esso dovrà essere necessariamente anche abbastanza semplice e chiaro da renderne possibile una valutazione a colpo d’occhio, per favorire in noi la formazione di idee semplici sul nostro cammino e su noi stessi.

Tornando dunque alla nostra prova ipotetica, abbiamo steso una prima sezione del foglio:

Voglio vivere per conoscere le cose più belle.

Una sezione successiva potrà contenere una frase che in questo periodo della mia vita mi sta servendo da orientamento, magari in base ad alcune situazioni importanti che si sono venute a creare; anche qui facciamo un semplice esempio:

*Voglio vivere per conoscere le cose più belle
Trattare il prossimo con affetto*

Abbiamo dunque determinato nel nostro foglio alcuni criteri di fondo su come vogliamo vivere, precisamente uno generale e un altro legato al periodo di vita più immediato; lo stesso contenuto delle frasi dimostra che la prima ha un valore più generale, mentre la seconda richiama l'attenzione su un aspetto più particolare dell'esistenza che, una volta impresso nel comportamento o nella mente per un certo periodo, o una volta che si sia pensata un'altra frase più efficace e adatta al momento, potrà essere cancellato dal foglio.

Bisognerà ora interrogarsi sul *fare*: cosa voglio fare nella mia vita? Per scoprire le nostre reali possibilità possiamo servirci di un metodo per esclusione, che richiederà anche un po' di lavoro paziente, ma non inutile. Ci metteremo sotto gli occhi un elenco di tutte le cose che è possibile fare nella vita; sarà, evidentemente, un elenco di una certa lunghezza. Un breve esempio:

mangiare, suonare, lavorare, pregare, divertirsi, studiare, visitare, guardare la TV, andare agli incontri, festeggiare, ascoltare musica, pensare, riparare, passeggiare, andare a scuola, telefonare, pagare le tasse, ordinare, chiacchierare, distendersi, fare politica,

sbrigare documenti, scrivere, organizzarsi il cammino, aiutare i figli, parlare con i figli, giocare, istruirsi, informarsi, cantare, eccetera.

Una volta steso questo elenco sterminato (ma poi ci si accorgerà, forse con dispiacere, che non è proprio infinito come ci si aspettava), bisognerà formare una graduatoria. Per far questo, si comincerà col primo termine scritto e lo si confronterà col secondo: quello dei due che risulterà più importante, significativo, realizzabile, sarà confrontato col terzo, e così via, fino ad ottenere alla fine la cosa che nella nostra vita è la più importante da fare e quindi da mettere al primo posto; il risultato potrà essere comunque corretto se, nel frattempo, ci si ricorderà di un'altra cosa che è ancora più importante. Ci si potrà anche scontrare con momenti di perplessità per questioni di pareggio: è più importante mangiare o lavorare? Per risolvere questi intoppi si farà ricorso a qualche criterio riguardante il lavoro che si sta facendo; si può decidere, per esempio: siccome sto studiando le cose da fare in relazione al senso della mia vita, per ora scelgo di trascurare l'aspetto del mangiare e tengo presente solo il lavoro; successivamente avrò una vita intera per rivedere e correggere il tutto. Per ora, importante è partire. Stiamo cominciando così a capire che il vero lavoro che in questo metodo si rivela fruttuoso è quello della continua e paziente revisione e correzione. Inoltre, qualcuno potrebbe pensare a cose troppo generiche, per esempio che la cosa più importante da fare nella vita è amare; non si deve però dimenticare che questo tipo di cose importanti dovevano essere pensate per il primo rigo del foglio, quello sul senso da dare alla propria vita; in questa terza sezione bisognerà invece lasciar

perdere gli orientamenti di fondo, poiché sono stati già scritti, e pensare soltanto alle cose concrete. Intuiamo così anche che spesso nella nostra vita o nelle nostre discussioni facciamo tanta confusione perché confondiamo gli orientamenti di fondo con le cose concrete da fare.

Una volta individuata l'attività concreta più importante da fare, quella cioè da mettere al primo posto, faremo lo stesso lavoro per individuare quella da mettere al secondo, avendo la pazienza di ricominciare daccapo i confronti, escludendo soltanto il termine che è stato messo ormai al primo posto. In base a come procederà il lavoro eliminatorio, valuteremo quanti gradi è opportuno tener presente: quattro, sei, dieci... Alla fine ci si potrebbe trovare davanti una graduatoria del genere:

Lavorare

Avere momenti di relax

Visitare

Leggere

Meditare

che sarà inserita nel foglio:

Voglio vivere per conoscere le cose più belle

Trattare il prossimo con affetto

Lavorare

Avere momenti di relax

Visitare

Leggere

Meditare

Quest'elenco non espone le uniche cose che si fanno; esso servirà soltanto come punto di riferimento per quando avremo bisogno di pensare a come sarà meglio impiegare il nostro tempo, oppure per altri scopi orientativi.

A questo punto, ci preoccuperemo della nostra autoformazione, tenendo presente, in particolare, ciò che la scuola non ci ha insegnato. Poiché non si possono avere per tutta la vita dei maestri a propria completa disposizione, bisognerà ricorrere ai mezzi più accessibili: primo fra tutti la lettura, poi i mass-media, poi anche gli incontri con le persone più diverse, ecc.

Alcune cose potranno venire a coincidere con l'elenco precedente delle cose da fare, ma per ora si trascurerà questo problema, provvedendo in un secondo momento ad operare quelle scelte e correzioni che dovranno servire a snellire e semplificare lo schema del cammino.

Poiché il tempo della vita che possiamo dedicare alla lettura è molto poco, rispetto a tutto quello che nel mondo intero ci sarebbe da leggere, bisognerà operare una selezione decisa, severa, con lo stesso metodo usato per vedere le cose da fare.

Bisognerà anche tener presente che non si può dedicare la vita a mantenersi aggiornati su tutto ciò che gli altri fanno o scrivono di importante, arrivando alla fine a non trovare più il tempo di vivere noi stessi un'esperienza nostra personale. L'informazione e la comunicazione, in realtà, non possono garantire per sé sole l'originalità dell'esperienza da

vivere; esse vanno programmate semplicemente come componenti, tra le altre, del progetto di cammino, dettato dall'esperienza, e non come esigenze sovrane.

Dovremo dunque avere la pazienza di stendere un elenco di tutte le cose che nella vita è possibile studiare o approfondire, per acquistarvi gradualmente una certa competenza, per costruirci una formazione, comprese anche quelle cose su cui si diventa esperti non solo attraverso la lettura, ma soprattutto con la pratica, per esempio lo sport, un'arte, un hobby. Rispetto all'elenco delle cose fare che avevamo steso, quest'ultimo se ne differenzia perché è mirato piuttosto a quelle attività che formano; uno penserà che anche il lavoro ci forma, ma qui si tratta di attività scelte proprio per formarci: avremmo mai scelto liberamente il nostro lavoro per il solo scopo di procurarci una formazione? Se la risposta è no, allora il nostro lavoro non rientra in questa categoria. Inoltre, in questo campo si dà massima importanza alla lettura. Per stendere l'elenco di tutte le discipline che è possibile studiare e dei tipi di libri o riviste che è possibile leggere, ci si può anche aiutare con elenchi simili che si trovano in certi vocabolari o enciclopedie, oppure si può anche pensare a tutte le materie che si studiano in tutti i tipi di scuola; ci si aiuterà con tutti i mezzi, mettendo tutto insieme, per un elenco che dovrà essere il più completo possibile. Come al solito, si sa che il lavoro potrà sempre essere rivisto, perfezionato anche più avanti. Un breve esempio:

storia, geografia, scienze, religione, architettura, sport, chimica, ingegneria, zoologia, botanica, letteratura, musica, arti, sociologia, antropologia, Bibbia, eccetera.

Individueremo la solita graduatoria per esclusioni e sverrà fuori uno schema simile:

Attualità
Filosofia
Religione
Storia

da aggiungere al foglio:

Voglio vivere per conoscere le cose più belle

Trattare il prossimo con affetto

Lavorare

Avere momenti di relax

Visitare

Leggere

Meditare

Attualità

Filosofia

Religione

Storia

Questo schema ci ricorda che ormai è inutile per noi interessarci di altre discipline; non perché esse non siano importanti, ma perché non possiamo leggere di tutto, a causa del poco tempo della nostra vita, e quindi dobbiamo operare delle scelte decise; ciò non significa che ci sentiremo autorizzati a chiuderci ermeticamente verso qualsiasi altro aspetto della cultura, ma soltanto che non dedicheremo ad esso del tempo continuativo, come invece faremo per gli altri campi. Sotto ciascuna delle voci riguardanti la formazione, sarà utile scrivere i mezzi concreti con cui desideriamo coltivarla; per esempio, sotto la voce *Attualità* potremo aggiungere le riviste che abbiamo intenzione di leggere, o a cui ci vogliamo abbonare; sotto la voce *Filosofia* potremo annotare il titolo del libro che stiamo leggendo,

scrivendo anche la data entro cui pensiamo di poterlo terminare, tenendo conto delle nostre possibilità. Accanto alle cose da fare, possiamo aggiungere il tempo da dedicarvi. Sotto la voce *Meditare* possiamo aggiungere i luoghi in cui poter andare per farlo con gusto, ecc.:

<i>Voglio vivere per conoscere le cose più belle</i>	
<i>Trattare il prossimo con affetto</i>	
<i>Lavorare</i>	<i>Attualità</i>
<i>Avere momenti di relax</i>	<i>Telegiornale</i>
<i>Visitare (almeno 1 x sett.)</i>	<i>Il Corriere del Mattino</i> <i>(min. 1x settimana)</i>
<i>Leggere (almeno 5 min. giorn.)</i>	<i>Filosofia</i>
<i>Meditare (almeno 1 ora sett.)</i>	<i>I Filosofi (iniziato il 3.02.2011; da leggere entro il 3.03.2014)</i>
<i>(In camera - sul monte Everest - tra gli alberi della foresta equatoriale - al mare - nella grotta azzurra)</i>	<i>Religione</i>
	<i>Storia (in estate o nei prossimi anni)</i>

Una volta completato questo lavoro, potremmo infine aggiungere un orario settimanale, simile all'orario delle lezioni che gli studenti si scrivono nel loro diario scolastico, per avere sotto gli occhi come impieghiamo giorno per giorno il nostro tempo; forse ci sarà un periodo in cui sentiremo il bisogno di scriverci anche il tempo che dedichiamo perfino ai pasti quotidiani; poi magari quel periodo passerà e vi anoteremo soltanto le attività principali.

Una voce a parte in tutto questo schema potrebbe far riferimento al tempo da dedicare alla ricerca stessa sulla metodologia del camminare, sulle vie di creatività e novità; un po' come un industriale può pianificare la ricerca di sempre nuove strategie, per tenersi su nel mercato concorrenziale, per noi si tratta di tenerci su nella necessità di non diventare stagnanti.

Concluso tutto questo lavoro, non resterà che far passare il tempo e spesso guardare il foglio. Presto ci accorgereemo dei miglioramenti che vi si potranno apportare e presto bisognerà avere la pazienza di strapparlo e riscriverlo, rivedito e corretto. Dovremo imparare a non scoraggiarci mai per il fatto di dover rivedere continuamente il nostro cammino: questo strappare e riscrivere potrà anche diventare, senza che ce ne dobbiamo scandalizzare, un'abitudine quotidiana. Spesso, anzi, l'impossibilità con cui ci scontriamo a portare avanti un progetto può diventare uno strumento provocatorio importantissimo, può servire proprio da stimolo a cercare altre possibilità, altri modi di vedere e di fare.

Più avanti, magari, sentiremo l'esigenza di usare più di un foglio, ma poi ci accorgeremo che troppi dettagli impediscono di rendersi conto del disegno generale e allora ci sforzeremo di snellire e sintetizzare. Ci accorgeremo anche che il foglio ci porta a ripensare il senso della nostra vita e quindi bisognerà ogni tanto vedere di riesprimerlo in termini migliori. La lettura programmata comincerà a dare i suoi frutti e capiremo che si possono vedere le cose in tante altre maniere. La vita comincerà ad essere un cammino fruttuoso in cui cercheremo di aggiungere la nostra collaborazione

progettuale a quello che già Dio ci dà da vivere. Ci accorgemo di poter aiutare anche gli altri ad orientarsi nella vita e potremo insegnare loro come organizzarsi a loro volta un cammino, facendo tesoro della nostra esperienza. Poi ci confronteremo su qualche cosa, in base al cammino di ciascuno, e ci arricchiremo a vicenda: sarà la comunicazione. Non ci sarà bisogno di affannarci per tante cose, perché scriveremo sul foglio che a quelle non possiamo arrivare e sono rimandate, ad esempio, per l'anno successivo; il foglio scritto ci garantisce che non dimenticheremo.

Un criterio da tener presente in questo lavoro sarà che il progetto così organizzato dovrà essere la migliore mediazione tra il semplice prendere atto di ciò che già si svolge nella nostra vita e ciò che invece noi vorremmo raggiungere; infatti il cammino è anzitutto ascolto della propria esistenza e poi anche tentativo di mettervi degli orientamenti, dei lavori e vedere come vengono a funzionare.

6. L'esperienza spirituale

A questo punto sarebbe facile sospettare che il problema finale venga rinviato alla domanda, almeno per i credenti, "Dio, cosa vuoi da me? In che cosa vuoi che io mi specializzi?", che è quella della vocazione. Si tratta in effetti di un'ermeneutica estremamente utile, ma ora vorrei piuttosto lasciar intravedere la possibilità di un tipo di lavoro capace di costruire le migliori mediazioni tra concentrazione ed aperture. Questo lavoro si fonda sulla presa di coscienza che, man mano che riusciamo a definire sempre meglio il nostro cammino, si rende presente nella nostra persona

un'esperienza spirituale. Si tratta di una sensazione difficile da definire a parole, ma ugualmente meritevole di considerazione, del tentativo di prenderne coscienza e rifletterci; potremmo definirla "uno stare bene con il proprio spirito". Questa sensazione si può paragonare a certi momenti di meditazione, di raccoglimento, in cui cominciamo a star bene e non vorremmo più fare altro nella vita, non vorremmo mai lasciare quel momento. Si può provare a confrontare quest'esperienza con quanto leggiamo nel vangelo in Mc 9,5: "*Prendendo allora la parola, Pietro disse a Gesù: «Maestro, è bello per noi stare qui; facciamo tre tende, una per te, una per Mosè e una per Elia!»*". Non è ancora però esattamente questo ciò che voglio far intendere, poiché la sensazione che qui ho descritto tende anche a far soffrire di nostalgia e a far cercare una stasi, come se una data situazione fosse l'ideale assoluto. Ciò che invece chiamo esperienza spirituale è una sensazione, sì, di stare bene col proprio spirito in un dato momento, ma nella prospettiva aperta a seguire un filo, una strada; vissuta quindi, più che col desiderio di rimanere per sempre in quella situazione piacevole, col proposito, piuttosto, di non perdere di vista questo filo di impostazione spirituale, servendosi proprio del progetto del cammino. Si potrebbe quindi meglio chiamare un *decorso* di esperienza spirituale. In realtà, ci sarà anche da accorgersi che l'esperienza spirituale non può mai identificarsi con nessun aspetto del cammino: tutte le componenti del cammino, per quanto seguite con impegno, al confronto con la pura esperienza spirituale sono soltanto rozzi stru-

menti, da utilizzare senza perdere di vista l'esperienza interiore stessa. A questo punto non importa più se sia meglio specializzarsi in qualcosa o dedicarsi a molte attività: ciò che importa è che qualsiasi scelta venga praticata e portata avanti nella coscienza della sua limitata strumentalità, a servizio del decorso dell'esperienza interiore. Quest'esperienza si potrebbe ricreare, con la pratica, tutte le volte che vogliamo, semplicemente pensandoci. Anche la stessa lettura o rilettura di queste pagine potrebbe servire a richiamare e recuperare per sé stessi questa possibilità. Potrebbe incutere un certo scoraggiamento il fatto che essa non può durare ininterrottamente, per diversi motivi: sia perché essa stessa è destinata ad evolversi e non diventare stagnante, sia perché il nostro essere, come anche il contesto in cui viviamo, ci condizionano inevitabilmente a distrarci da questa specie di raccoglimento. È una situazione che mi sembra presente nel film *La dolce vita* di Fellini, in cui uno dei personaggi ad un certo punto uccide prima due bambini e poi sé stesso; il motivo di queste uccisioni mi sembra che sia proprio il rammarico vissuto da quest'uomo, portato alle estreme conseguenze, di non poter vivere in maniera stabile l'esperienza spirituale che ha avuto modo di gustare e apprezzare. Nei confronti di questa difficoltà, bisognerà trovare delle soluzioni. Una può essere quella di abituarsi a ricostruire, periodicamente, questa esperienza; certamente sarà d'aiuto alla serenità anche la consapevolezza che non è neanche corretto desiderare, pretendere, convincersi che questa esperienza debba svolgersi per forza ininterrottamente: sono proprio le

distrazioni ad essere, in certo senso, preziose; esse ci condurranno a perfezionarla, farla crescere, guardarla criticamente e farla progredire. Inoltre sarà utile anche lavorare di previsione, preparandosi, per quanto possibile, alle situazioni che via via si presenteranno come prossime da vivere.

Una volta che ci incamminiamo su questa strada, potremo accorgerci come in noi venga pian piano a formarsi una vera fisionomia. Mi sembra che ciò venga a corrispondere con ciò che spesso cerchiamo quando tendiamo istintivamente a costruirci un'immagine di noi stessi. Un esempio può essere quando un bambino tende a identificarsi con alcune caratteristiche della fisionomia di suo padre, che gli permettono di sentirsi un individuo con una certa sicurezza, oppure quando tendiamo ad imitare un attore del cinema, un cantante o un professore conosciuto a scuola, insomma quando tendiamo ad avere un modello di personalità da imitare o a cui fare comunque riferimento. Una via distruttiva, che spesso ci dà l'illusione di avere una fisionomia, è invece quella di fare delle scelte secondo le mode che circolano o gli argomenti di cui è di moda discutere. Un cammino, organizzato secondo quello che ho indicato, dovrebbe aiutare a formarsi una fisionomia capace di crearsi le proprie caratteristiche, senza quindi dipendere al cento per cento da un unico modello infantilmente idealizzato, divenuto oggetto di culto.

In una prospettiva di fede potremmo immaginare che forse è anche per questo che Dio non vuole essere troppo visibile.

In realtà, i modelli comportamentali sono sempre condizionati dall'ambiente culturale in cui esistono o sono nati, cosicché certi comportamenti che vengono ritenuti essenziali, indispensabili, certi modi di reagire, di parlare, anche di modulare il tono della voce, in realtà sono soltanto aspetti di una cultura locale, sia in senso storico che geografico; addirittura, in diversi casi, sono anche controproducenti o distruttivi. In questo senso sarà facile intuire che nessun modello di comportamento è essenziale o indispensabile. Un cammino di fisionomia cercherà di esplorare, momento per momento, diversi modelli comportamentali, in un lavoro costruttivo senza fine, facendo tesoro dei confronti più essenziali che possiamo fare, per esempio il confronto con le fisionomie con cui veniamo a contatto e con ciò che la nostra memoria è in grado di richiamarci. Questo cammino potrebbe anche divenire la motivazione stessa del fare e del vivere; possiamo pensare che esso sia lo scopo stesso della natura, dell'universo: una spinta innata, presente in tutto ciò che esiste, anche in ogni singolo atomo della materia, una spinta della natura a sperimentare cammini di fisionomie, che nel confronto reciproco creino armonie e bellezze sempre nuove; il criterio dell'armonia e della bellezza sarà fornito, volta per volta, proprio dal confronto stesso tra le fisionomie.

Una cosa interessante è che questa spinta all'esistenza e all'esplorazione delle possibilità non risulta anarchica, gratuita, proprio perché non nasce da un'astrattezza, ma da un universo che inizia la sua esistenza in un modo già settoriale, determinato, fornendo già in partenza una memoria con cui

confrontarsi: il nostro universo non è nato simmetrico, altrimenti lo sarebbe ancora oggi. Questa rete di relazioni universali ci spinge a sperimentazioni che non sono sperimentazione per la sperimentazione, ma sperimentazione per fisionomie che non possono non partire da quanto in precedenza si trova già determinato come fisionomia (come ebbe a reclamare simpaticamente Massimo Troisi nel suo film *Ricomincio da tre*).

Si tratta di un cammino critico a costruire la nostra fisionomia, che ci permette di arrivare anche a prendere coscienza ed eventualmente cercare di rifuggire dai condizionamenti del tematizzare. In altre parole, molti modi comportamentali e anche molti modi di pensare sono estremamente condizionati dai linguaggi dentro cui siamo nati. È impossibile vivere al di fuori di un linguaggio, ma acquistarne coscienza permette di prenderne anche qualche misura di distanza. In questo contesto, la globalizzazione e la sempre maggior dipendenza da linguaggi tematici rende sempre più difficili esperienze libere da ciò: siamo continuamente bombardati da linguaggi sempre più standardizzati, che tendono a farci dimenticare sia che esistono altri linguaggi, che magari non riusciamo neanche ad immaginare (senza con questo andare a cadere in fanatismi di superstizione, che alla fine non sono altro che metafisica di bassa lega), sia che è possibile ed anche benefico, per un po', sospendere il comunicare e l'informarsi, per lasciare spazio alla nostra spontaneità; anche qui però è facile illudersi e prendere per spontaneità ciò che invece ci è stato indotto da altre modalità

standardizzate; in questo senso la spontaneità, la genuinità non è un'idea, ma anch'essa un cammino di ricerca.

Tutto questo, in una prospettiva di fede, potrebbe essere visto come un cammino di ricezione di storia da Dio. La storia anzitutto si riceve. Non si può creare storia se non si riceve storia. Ma non si può ricevere senza porre in atto, con gratitudine creatrice, la nostra parte possibile di creazione di storia. Dunque, tra il primato di Dio e il nostro rispondergli, in realtà non è possibile individuare effettive precedenze, comprendere che cosa viene realmente, umanamente prima; perciò è sbagliato aspettare, come se fosse un teorema, di individuare obbligatoriamente l'essere amati prima di porre in atto l'amore.

7. La relazione con Dio

In questa sezione cercheremo di precisare alcuni criteri guida perché il relazionarsi con Dio si realizzi al meglio delle sue possibilità.

7.1 Istinto alla relazione

Affrontiamo un'osservazione critica: è possibile accorgersi che l'intelligenza umana ha connaturata l'esigenza di rapportarsi con ogni cosa e persona in un linguaggio che ha la sua origine nelle relazioni umane. Si può, per esempio, notare il caso in cui uno si rivolga a un oggetto o a un animale come se fossero capaci di intendere; si può osservare l'istinto a vedere in qualsiasi oggetto una qualche somiglianza di riferimento al volto umano: si pensi a come può somigliare a un'espressione umana anche il frontale di

un'automobile o la testa di un animale. In altri termini, è possibile ipotizzare ragionevolmente che l'uomo abbia una certa tendenza a relazionarsi con qualsiasi cosa come se si trattasse di persone; una tendenza istintiva a riconoscere, in qualsiasi cosa cada sotto i nostri sensi, le caratteristiche di un volto, di qualche "tu" con cui relazionarsi. La relazione impostata in questo modo può anche essere vissuta nella coscienza di una distanza dalla verità materiale, ricordandosi cioè che non si tratta in realtà di persone, ma anche nella coscienza di una possibilità in più di instaurare relazioni capaci di far emergere altre verità nascoste, insospettate. In altre parole, un poeta sa di dire molte cose scientificamente non vere quando si rivolge alla luna, ma continua il suo lavoro artistico perché si accorge che, attraverso il suo linguaggio scientificamente inesatto, emergono altre verità capaci di imporsi alla mente come anch'esse molto vere, molto importanti e anche belle, quindi meritevoli di essere cercate, pur attraverso un linguaggio volutamente non tecnico.

7.2 Tra alterità e umanità di Dio

Quanto detto finora ci permette di affermare che relazionarsi con un ipotetico "tu" religioso non è un puro gioco ozioso, ma un'attività che dimostra riscontri profondi nella natura umana, capaci di far sospettare verità nascoste. Questo ovviamente non dimostra nulla sulla possibilità che questo "tu" religioso esista effettivamente: la tendenza umana a personificare dimostra soltanto l'esistenza di sé stessa e nient'altro; aggiungiamo subito però che, in realtà, non ha neanche importanza chiedersi se questo "tu" esterno esista

effettivamente: infatti non sarà mai possibile accertarlo in un modo talmente penetrante da riuscire a sfuggire a qualsiasi scetticismo, a qualsiasi critica contraria. D'altra parte, in caso contrario, non avremmo fatto altro che essere tornati indietro alla metafisica aristotelica: se non ci è possibile stabilire l'esistenza di una realtà esterna alla nostra mente, non si vede perché questo dovrebbe diventare possibile con l'idea di Dio. In questa prospettiva, la teologia di Karl Barth, a favore di un Dio da concepire come "totalmente altro", può anche apparire come una ricaduta nell'oggettivazione tipica della metafisica aristotelica: dire che è "totalmente altro" può risultare una maniera elegante per allontanare quanto più possibile l'idea che sia una produzione della nostra mente.

Questo ragionare critico sull'esistenza oggettiva di Dio, se confrontato con il desiderio del cuore di relazionarsi con lui, non può non far apparire strana la situazione di chi si rivolga al suo Dio accompagnato in misura così intensa dall'incertezza sulla sua esistenza. Come potrebbe esistere in questi termini una relazione intensa, profonda, non superficiale, non puramente intellettuale? Evidentemente, la prospettiva che nasce, diciamo, dall'*esterno*, cioè dalla ragione critica, non permetterà mai che questa relazione riesca ad essere qualcosa di toccante, non limitato alla razionalità, ma capace di coinvolgere tutta la persona. Dunque, si tratterà di comporre in armonia questa prospettiva critica *esterna* con quella affettiva *interna*, cioè con quella derivante da una decisione di adesione dettata da un'esperienza vissuta.

Emersa la natura della difficoltà, è possibile, d'altra parte, sospettare anche che la relazione fervorosa con Dio, così come finora l'abbiamo immaginata, pecchi un poco di romanticismo. Come dire che l'idea di una preghiera tutta raccolta e concentrata, tutta presa dall'amore per Dio, sia più un desiderio fantasioso che un'esperienza da considerare come il massimo a cui aspirare. Eppure, anche tenendo in mente quest'osservazione critica, il dubbio sull'esistenza di questo "tu" continua ad apparire come un freno ingiusto nei confronti di un possibile dispiegamento più intenso della relazione, che pure sembrerebbe da perseguire con tutte le forze, anche se non sappiamo ancora esattamente come. In realtà, è possibile osservare, se applichiamo la chiave di lettura del divenire che abbiamo visto in Eràclito, che questo dispiegamento di intensità nella preghiera non è mai permanente, ma conosce sempre i suoi decorsi di fluttuazione, i suoi alti e bassi. Allora, la forza di una relazione dovrà trovare la sua sorgente non nella mancanza di ogni dubbio, ma nel realizzarsi continuo di nuove esperienze o acquisizioni spirituali. Così ci troviamo rinviati alla necessità di un cammino.

La riflessione su questa alternanza ci conduce ad un altro pensiero: se Dio esiste nella nostra vita in questa maniera, cioè a tratti, ora visitandoci ora abbandonandoci, allora la fede dovrà essere necessariamente una convivenza con l'ateismo, poiché non è possibile credere nel Signore se egli ci abbandona. Questa prospettiva, se ci ricorda l'inevitabilità di dover attraversare nella nostra vita la disperazione, senza potercene sottrarre, ci apre pure alla speranza

che in ogni momento potremo essere da lui rivisitati e riportati in vita; una vita che, in quanto ritorno, non può più essere ogni volta la stessa di prima, proprio perché ogni volta aggiunge a sé la memoria di venire da una morte che, da sola, era senza speranza.

Secondo questa linea di pensiero, si aprirebbe la possibilità di decidere, per la propria vita, di lasciar guidare il proprio credere in maniera totale dall'esperienza di Dio effettivamente vissuta e non dai propri sforzi di ricerca intellettuale; questo significherebbe decidere di non volersi tener su nei momenti di morte, ma di attraversare questa morte in tutto quello che essa è; implica che in ogni momento della vita si stia anche ad ascoltare come Dio viene a visitarci e quale esperienza della presenza (oppure dell'assenza) di lui egli ci chiama a vivere. Come dire a noi stessi: se un Dio esiste, io voglio viverlo così com'è, ascoltando la sua effettiva presenza, con tutta la disponibilità a lasciarmi coinvolgere nel suo agire progettuale, compreso il coraggio di vivere la morte durante questa stessa vita, senza volermi procurare da me la vita. In questo senso è possibile intravedere un significato nascosto nell'episodio di Abramo, che sembrerebbe stupidamente chiamato a scommettere sulla possibilità di procurare egli stesso la morte a suo figlio; il senso nascosto viene a consistere in questa sfida a sé stessi: se ho scelto di seguire Dio, lo seguirò con tutta la mia vita dedicata a lui, senza tentare di proteggermi da me, tanto più se mi accorgo che il sacrificio della vita fa parte di un suo disegno. Se Dio vuole la vita di mio figlio, soltanto lui dovrà salvarla, non certo io; solo Dio deve potermi salvare da Dio, non io.

In questo senso si può intendere che non è stato soltanto Dio ad aver messo alla prova Abramo, ma anche Abramo ad aver messo alla prova Dio. Ma come può una simile relazione con Dio garantirsi dalla caduta in un fanatismo cieco? La soluzione potrebbe anche essere più semplice di quanto si pensi: la fede va vissuta nel dialogo continuo, dentro sé stessi, di diverse prospettive conviventi. Questa convivenza è possibile solo in una percezione dell'esperienza di fede che si realizza in momenti diversi. Una teologia dell'esperienza di fede che nasconda il desiderio di una visione unitaria, globale, olistica, condurrà inevitabilmente a questo problema del dialogo tra scelta esperienziale, affettiva, quindi scelta interiore, decisa, ed esigenze di visione critica rivendicate dalla ragione, che pure abita in noi, e sono indispensabili a proteggerci da ogni fanatismo. Un'esperienza della fede vista invece come decorso permette la coesistenza delle due componenti, poiché permette di dare lo spazio necessario, in diversi momenti della storia personale, ora allo slancio affettivo ora alla critica.

7.3 La critica della critica

Rimane a questo punto da chiarire come si possano vivere, nel decorso della fede, dei momenti capaci di non essere disturbati dalla critica, pur riservando ad essa degli spazi propri in altri momenti. Può essere d'aiuto fare appello a un altro semplice ragionamento: se la critica deve essere davvero seria e coraggiosa, deve sempre avere il coraggio di criticare sé stessa. Cosa significa critica della critica? Ovviamente a prima vista appare come un circolo vizioso, poiché

anche la critica della critica dovrebbe poi essere a sua volta criticata e così via all'infinito. Possiamo però osservare che una critica seria della critica non potrà fare appello soltanto alla critica, perché sarebbe come ottenere la *par condicio* in televisione soltanto chiedendo a un politico di fare ogni tanto un po' di autocritica. Questo equivale a dire che il compito di criticare la critica non può essere affidato alla critica stessa, ma a ciò che realmente le si oppone, cioè le nostre facoltà umane di scelta spirituale, che possono rivendicare di essere comunque più grandi e profonde di qualsiasi comprensione su cui ogni critica pensa di basarsi. Questa specie di difesa dell'esperienza spirituale non si basa su una sua fantomatica grandezza e profondità misteriosa mai dimostrate, ma sul fatto stesso che, nella storia, non si è mai dato alcunché che una qualsiasi critica abbia dimostrato di aver compreso al cento per cento. Ma basta la storia a dimostrare sempre a priori l'esistenza di elementi non ancora compresi? Com'è possibile dimostrare che esistono, se non sono stati ancora compresi? Se la storia della critica può essere già un elemento per relativizzarla, un altro colpo contro la critica può essere suggerito da una metodologia che spesso viene adottata dalla critica stessa: l'accusa di spiegare *obscura per obscuriora* (cioè spiegare cose sconosciute servendosi di riferimenti ad altre cose che, a pensarci bene, sono ancora più sconosciute delle prime). Se questa accusa può essere applicata a qualsiasi risposta, a qualsiasi spiegazione, in realtà può essere rivolta anche contro qualsiasi domanda, poiché non possono esistere domande che non si fondino su un mi-

nimo di precomprensione, ed è proprio questa precomprensione che può sempre essere accusata di pretesa di aver compreso qualcosa. In altre parole, se c'è crisi di tutte le risposte, non dobbiamo fermarci a questa conclusione, ma dobbiamo comprendere che in realtà ciò equivale a dire che c'è anche crisi di tutte le domande. Così le risposte si prendono la rivincita: non esiste domanda che non abbia bisogno di fondarsi su qualche risposta per poter essere formulata. Dunque le affermazioni possono anche rivendicare di esistere senza essere in obbligo di fornire spiegazioni a tutte le domande. Di fatto il mondo esiste nella nostra esperienza senza che debba rendere conto a nessuno del perché e del come esiste. Tutto questo, ovviamente, senza pretendere di uccidere le domande, che come dicevamo, sono l'unica vera, preziosa difesa e protezione contro il fanatismo.

7.4 Persona divina e persone umane

A questo punto comprendiamo immediatamente che dire “tu” suppone un concetto tutto da chiarire: che cosa è “persona”? Evidentemente ci facciamo un'idea di questa parola soltanto a partire dalle nostre relazioni tra esseri umani. Non è possibile però definire che cosa è “persona” nella teoria: non si può spiegare, ma soltanto sperimentare. Dunque, la mia relazione con Dio, considerato come un “tu” personale, non potrà non partire da un riferimento agli incontri già vissuti con le persone umane. Credo che tutto questo trovi una sintesi in un altro fatto su cui riflettere: la fede sembra in realtà non nascere mai da sé, ma soltanto in seguito a re-

lazioni con persone umane; c'è sempre qualcuno che trasmette un credo, che poi viene approfondito. Anche se andiamo all'indietro, fino alla preistoria, è possibile accorgersi che il credere in un dio nasce sempre all'interno di una relazione tra persone, fosse pure il problema di relazioni che si rompono a causa della morte. Un articolo interessante su questo argomento è *La scoperta dell'aldilà. Credenze e miti alle origini dell'uomo* in *Archeo* 75 (1991) 56-109.

Allora il rivolgersi a Dio come ad un "tu", esposto al dubbio della ragione, può realizzarsi adeguatamente soltanto mantenendo vivo riferimento alle relazioni con persone umane che ci si trova ad aver vissuto e a vivere ancora. Da lì, per analogia, si può arrivare a relazionarsi con un tu che non si vede, ma che nelle persone si può ritenere testimoniato. Se l'aspetto più importante di Dio è l'essere un "tu" persona, che io come credente posso vedere rivolgersi a me e a cui posso rispondere, allora il luogo primario cui far riferimento per incontrare Dio saranno le persone, anche quando mi troverò da solo a pregare. Il mio incontro spirituale con Dio dovrà essere strutturato in modo da nascere dall'incontro con altre persone; inoltre, dovrà realizzarsi anche nella prospettiva dell'incontro futuro con altre persone. In questo modo, l'incontro con altre persone viene a potersi definire effettivamente *fons et culmen* (fonte e culmine) del mio incontro con Dio.

Questo significa che, nel contesto del cattolicesimo, anche dentro una chiesa in cui si celebra la Messa, la presenza di Dio nelle persone è più importante di quella nel pane e nel vino; così si può capire meglio che l'essenziale

dell'Eucaristia è l'essere per persone e non l'essere "in sé" (la "presenza reale" di Gesù Cristo nell'ostia, di cui a volte si usa parlare): che me ne farei di un'ostia che fosse soltanto da guardare o mangiare per conto mio? In questo senso, la mia esperienza di preghiera, come dialogo con il Signore, partirà da un'immagine sintetica degli incontri più recenti che meglio me lo hanno fatto vedere nelle persone con cui mi relazionavo: può essere stata una riunione, o una conversazione, una visita, un incontro casuale con un amico, ecc.; l'orizzonte sarà quindi rivolto ancora ai simili momenti futuri di incontro.

Certo, gli incontri con le persone sono spesso deludenti, a volte anche micidiali. Nessuno però può salvarci dalla mancanza di relazioni soddisfacenti con le altre persone umane, se non altre persone ancora, anch'esse umane e non riducibili in maniera sbrigativa a Dio, fosse anche il riferimento a Dio fatto uomo. In quest'ultimo caso notiamo che Dio, che pure presenta sé stesso come persona, e anche umana, in Gesù Cristo, non si presenta mai in sostituzione delle relazioni con gli uomini, ma reindirizzando ogni volta ancora verso di loro, spesso sulla base di una nuova partenza. Questa riflessione fa risultare la vita di clausura certamente non tra le più vicine al progetto di Dio e neanche al modello di vita costituito dall'esistenza terrena di Gesù di duemila anni fa.

7.5 Il mio io

Se la soggettività esiste, possiede l'attributo necessario di non poter essere spiegata. Bisognerebbe anzitutto

chiarire cosa vorrebbe dire spiegarla. L'affermazione di Cartesio "*cogito, ergo sum*" ("penso, dunque sono"), normalmente viene intesa in questo senso: mi sono accorto che c'è in me un'esperienza innegabile ("*cogito*"); da questo fatto mi sento di poter trarre una conclusione razionale innegabile ("*ergo sum*"); ma quale sarebbe quel passo, quel collegamento che consentirebbe il passaggio da un'esperienza a una conclusione razionale? Questo non si capisce; infatti la conclusione razionale, in realtà, non è altro che un'interpretazione; ecco che cadiamo immediatamente nello scetticismo soggettivistico. Si capisce quindi che la soggettività non può essere spiegata proprio perché esiste: siccome esiste, ogni sua spiegazione non può essere immune dal risultare essa stessa soggettiva e quindi mai condivisibile al cento per cento.

Il tentativo di spiegare il motivo e i modi per cui "io mi sento io", per essere corretto, dovrebbe rintracciare almeno due assunti di base innegabili, da cui trarre, a modo di sillogismo, una conclusione. Siccome però il sentirsi io non fornisce assunti, ma soltanto un'esperienza, ogni tentativo di passare dall'esperienza al linguaggio delle idee cade immediatamente nei limiti del soggettivismo. Possiamo dire che l'inspiegabilità della soggettività ne dimostra l'esistenza? In questo senso inspiegabilità non significa assoluta irraggiungibilità, cosa che la farebbe confondere con la sua inesistenza, ma appunto ciò che abbiamo cercato di dire: esperienza atematica. Come dire: se il sentirmi "io" non esistesse, non si darebbe il problema di spiegarlo; se si dà il problema della sua inspiegabilità, allora per lo meno è chiaro

che esiste in me un'esperienza che non so cosa sia. Il fatto che io riesca a definirla come "sentirmi io" non è una spiegazione, poiché tale prima definizione è troppo legata all'educazione ricevuta sin dalla nascita, a cominciare da quando mi hanno abituato a rispondere a un nome. Il fatto che io mi senta padrone del mio corpo e non di quello di un altro non fa altro che confermare a priori le ipotesi di inspiegabilità: è qualcosa di simile a ciò che diceva Leibniz parlando di "monadi". Dunque il mio sentirmi padrone del mio corpo, piuttosto che di quello di un altro, non può essere spiegato proprio per la sua impenetrabilità, cioè perché io, anche volendo, non posso rendere nessun altro padrone del mio corpo, e così chiunque altro nei miei confronti. In questo senso l'inspiegabilità dell'io si rivela tale proprio a causa di ciò che per spiegazione si intende nell'ambito di pensiero radicalmente greco: siccome spiegare significa in quest'ambito astrarre dei generali comuni da più enti particolari, il sentirmi io non può essere spiegato fino a quando ne esisterà uno solo; immagino che esistano gli altri come diversi io, ma il mio essere padrone del mio corpo è esclusivo di me in questo mondo. Ma cosa abbiamo in comune per il fatto di chiamarlo tutti "io"? Abbiamo in comune dei risultati pratici, ma io non potrò mai sapere in che modo l'altro sente il suo proprio io e in che misura somiglia al mio sentirmi io. Anzi, il mio stesso sentirmi io non è neanche uguale a sé stesso, poiché non c'è dubbio che c'è qualche differenza tra questo momento, in cui ci sto pensando, e altri momenti in cui non ne ho immediata coscienza. Dopo quanto detto pos-

siamo ancora una volta relativizzare l'importanza dello spiegare: l'io può essere vissuto senza bisogno di essere spiegato. Può essere raccontato, regolamentato, a somiglianza del *midrash haggadico* e *halakico* che usavano fare gli Ebrei; può essere celebrato, relazionato. In questo senso, l'inspiegabilità dell'io potrà essere una preoccupazione, o persino una frustrazione, soltanto nella misura in cui non siamo capaci di guardare al di là del nostro naso greco. Dobbiamo infatti ricordare che qualsiasi spiegazione in realtà è solo un'illusione fino a quando non ci si accorge che è aperta sia all'indietro che in avanti: cioè si basa su assunti che a loro volta dovrebbero essere spiegati e aprirà mille altri interrogativi. Ogni spiegazione è un vagone mediano di un treno di cui non vediamo né l'inizio né la fine; un treno che cammina.

In questo contesto la coscienza potrebbe essere concepita semplicemente come confronto interno di esperienze e relativa misura in cui ciò avviene. Si tratta ovviamente di una visione (almeno apparentemente) materialistica, ma in una prospettiva non metafisica non risulta più la necessità di ipotizzare un altro mondo, separato da quello visibile, per poter trovare motivi di stima per la dignità della coscienza umana.

Il desiderio di impadronirsi del senso del proprio essere "io" può nascondere la tendenza, tipicamente greca, a ritenersi padroni di una cosa per il fatto di averle attribuito un senso. In questa prospettiva, il bisogno di definire il proprio io è la stessa cosa del bisogno metafisico, a partire da

una mentalità condizionata da ordini ipostatici, di trovare un senso per il proprio passaggio su questo mondo.

7.6 Vedere Dio

Secondo quanto appare dalla Bibbia, la risposta alla domanda “perché credo?” deve contenere riferimenti a un qualche tipo di esperienza di cammino personale, talmente coinvolgente da permettere di dire: “Io credo perché ho visto e vedo il Signore”, percependosi nel verbo “vedere” il termine più adatto per esprimere la grandezza dell’esperienza vissuta; si veda quanto scritto nel vangelo in Gv 4, 42:

...e molti dicevano alla donna: «Non è più per la tua parola che noi crediamo; ma perché noi stessi abbiamo udito e sappiamo che questi è veramente il salvatore del mondo»

1Gv 1, 1-3:

Ciò che era fin da principio, ciò che noi abbiamo udito, ciò che noi abbiamo veduto con i nostri occhi, ciò che noi abbiamo contemplato e ciò che le nostre mani hanno toccato, ossia il Verbo della vita (poiché la vita si è fatta visibile, noi l’abbiamo veduta e di ciò rendiamo testimonianza e vi annunziamo la vita eterna, che era presso il Padre e si è resa visibile a noi), quello che abbiamo veduto e udito, noi lo annunziamo anche a voi, perché anche voi siate in comunione con noi. La nostra comunione è col Padre e col Figlio suo Gesù Cristo.

In altre parole, secondo la Bibbia non è possibile affermare di credere nel Signore se, nello stesso tempo, non ci si sente in grado di poter affermare anche che lo si è visto e

lo si vede. Di fronte a quest'affermazione, molti penseranno subito di non aver fede, oppure che è impossibile per tutti avere questo tipo di fede; eppure il contenuto della Bibbia appare abbastanza chiaro. Se la fede cristiana è fede in Gesù Cristo risorto, dobbiamo ricordare che i vangeli non raccontano la risurrezione di Gesù, ma piuttosto descrivono l'esperienza di coloro che lo videro vivo, dopo la sua morte. L'essenziale è vedere Gesù vivo.

A questo punto, per intenderci, dobbiamo aggiungere una discussione sul linguaggio: cioè possiamo legittimamente chiederci che cosa significa quando i vangeli raccontano di persone che hanno visto il risorto. Una domanda di questo genere potrebbe apparire come un voler gettare fumo negli occhi per fare confusione ed accomodare il significato di qualsiasi parola. Essa però è già stata studiata da diversi teologi. Si può leggere, per esempio, G. Ghiberti, *La risurrezione di Gesù nella problematica attuale*, in R. Latourelle - G. O'Collins (edd.), *Problemi e prospettive di Teologia Fondamentale*, Brescia 1982², pp. 279-316. Questi teologi, d'altra parte, dimostrano che il dubbio che viene sollevato sul significato del vedere il Risorto non è un dubbio gettato a vanvera su qualsiasi cosa che la Bibbia dica. Per esempio, quando è chiaro che i vangeli usano un linguaggio storiografico, con la possibilità di confronti su altre testimonianze del tempo, nessuno può sentirsi autorizzato a porre inutili dubbi o sospetti sulla verità di quanto viene narrato.

Il dubbio sul linguaggio del vedere il Risorto, si pone in questi termini: oggi diciamo, per indicare certi avveni-

menti: “ho fatto un’esperienza”; senza dubbio il “fare esperienza” ha fatto parte anche dell’esistenza degli apostoli; però nei vangeli non si trova mai l’espressione “fare un’esperienza”; il motivo possiamo capirlo subito: questo modo di esprimersi è nato recentemente nella nostra cultura, è abbastanza moderno e non esisteva ancora al tempo dei vangeli. Allora, cosa dicevano gli apostoli quando volevano dire di aver “fatto un’esperienza”? Usavano le frasi che erano a disposizione a quel tempo, si servivano del modo di pensare e di esprimersi della loro epoca. Possiamo così ipotizzare che, non esistendo al tempo degli apostoli l’espressione “fare un’esperienza”, l’altra espressione “vedere il Signore” potrebbe averne fatto le veci. Questa ipotesi non è campata in aria, poiché è confermato che anche altri racconti sono costruiti in questa maniera, cioè usando linguaggi che non dicono precisamente ciò che le parole significano alla lettera oggi per noi; l’autore, cioè, decide di usare un certo linguaggio per dire qualcosa, che non sappiamo più che cosa sia esattamente. Un altro esempio è quello dell’apparizione dell’angelo a Maria, per annunciare la nascita di Gesù, Lc 1, 26-38; se chi legge ha la pazienza di fare il confronto sia con l’annuncio della nascita di Giovanni Battista, Lc 1, 5-25, sia con quello della nascita di Sansone, Gdc 13, 2-7, si accorgerà della grande somiglianza di linguaggio in tutti e tre i racconti. Di fronte a questa somiglianza, è inutile voler sostenere che si somigliano i racconti perché si somigliavano i fatti accaduti: ormai gli studi sui linguaggi della Bibbia hanno fatto troppa strada perché se ne voglia ancora portare avanti un’interpretazione per forza letterale; solo persone

come i Testimoni di Geova, che rifiutano ogni apertura scientifica, possono sostenere una maniera simile di interpretare la Bibbia, che si chiama “fondamentalista”. Anche i documenti ufficiali della Chiesa Cattolica ormai accolgono apertamente, anche se sempre con prudenza, l’interpretazione aperta alle scienze del linguaggio. Si può dunque concludere che non sappiamo più né cosa successe effettivamente per l’annuncio della nascita di Sansone, né per quella di Giovanni Battista, né per quella di Gesù; infatti, chi scrisse queste cose mostra di aver voluto usare degli schemi di “annuncio di nascita di una persona importante”, che ormai erano divenuti uno standard; dietro lo schema standard resta difficile sia recuperare l’intervento personalizzato dell’autore, sia, ancora di più, capire quale fu veramente il fatto accaduto. Si potrebbe paragonare a quando la segretaria di un’azienda scrive in una lettera commerciale: “chiediamo alla S.V. ill.ma”; noi sappiamo che la segretaria non ha una devozione religiosa per il destinatario, ma sta soltanto usando un linguaggio commerciale standardizzato; tra molti secoli ci potrebbe essere invece qualcuno che, leggendo delle parole simili, potrebbe fraintendere e farsi chissà quale idea sulla gentilezza spropositata della segretaria, oppure sulla nobiltà eccezionale, quasi divina, del destinatario della lettera.

Tornando al nostro discorso, sulla base di quanto abbiamo osservato, non è più possibile per noi interpretare l’aver visto Gesù risorto, da parte degli apostoli, alla lettera. Cosa dobbiamo immaginare allora? Dobbiamo cercare, non potendo arrivare ai fatti accaduti, almeno di rispettare

quanto più è possibile il peso delle parole. Allora, se pure “vedere il Risorto” può non significare necessariamente un vedere ad occhio nudo, un’apparizione, resta il fatto che il termine è molto forte, rispetto al nostro “fare un’esperienza”, che rimane più generico, vago. Allora, si può pensare che gli apostoli, pur se non sappiamo cosa videro i loro occhi, fecero di Gesù risorto un’esperienza talmente viva che, secondo l’evangelista, la parola più adatta, per dire tutta la grandezza di quell’esperienza, fu il verbo “vedere”. Dobbiamo anche osservare un altro aspetto del verbo “vedere”, rispetto alla nostra espressione “fare un’esperienza”: “vedere” significa accorgersi che quell’esperienza non dipende da un mio sforzo, ma, piuttosto, mi accorgo che mi arriva una sensazione che dipende da un’altra sorgente; per esempio, se io vedo un fiore, non è perché mi sono concentrato su di esso talmente forte da vederlo: percepisco che anche se non mi concentro lo vedo lo stesso; allora deduco che dietro quella sensazione c’è qualcosa, il fiore, la cui esistenza non dipende affatto dai miei sforzi di concentrazione. Invece, l’espressione “fare esperienza”, può lasciar pensare a qualcosa che dipende molto dall’impegno di chi deve viverla. Ora, se i vangeli usano il verbo “vedere”, riguardo a Gesù risorto, possiamo pensare che l’esperienza degli apostoli, anche se non necessariamente visiva, dava la sensazione di dipendere non da uno sforzo di concentrazione, ma da un’esistenza capace di farsi vedere anche senza che ci si concentrasse. Questo non significa che gli apostoli abbiano pensato di poter vedere il Risorto anche mentre si raccontavano barzellette; il contesto che viene descritto nelle apparizioni

del Signore appare comunque un contesto di raccoglimento; tuttavia, sembra che gli apostoli abbiano sperimentato che il vedere il Risorto non dipendeva, come prima sorgente, dal loro sforzo di raccoglimento.

Una volta che ci siamo fatti un'idea di ciò che può significare, per quanto riguarda le apparizioni del Risorto, il termine "vedere", dovremo scegliere quale parola usare oggi nel nostro linguaggio; abbiamo già visto che l'espressione "fare un'esperienza" o anche "vivere un'esperienza" non ha la stessa forza espressiva del termine "vedere". Allora, possiamo ritenere preferibile conservare il termine così com'è, conservandone la forza, piuttosto che tradurlo in un linguaggio nostro che rischia di risultare più annacquato o ambiguo. Certo, ci sarà il problema del malinteso che dicevamo all'inizio: se diciamo che per credere nel Signore bisogna vederlo, allora la gente penserà che, se le cose stanno così, aver fede è cosa di pochi visionari; così, se io dico che credo perché ho visto il Signore, qualcuno penserà che ho avuto un'apparizione; nonostante queste difficoltà, si capisce che è meglio rischiare questo malinteso, piuttosto che lasciar capire alle persone che la fede consista semplicemente nello sforzo di credere che Dio esiste, in alternativa all'essere increduli.

A questo punto, bisogna ancora riflettere sul fatto che, rispetto a quella degli apostoli, la nostra fede non può essere una fede di seconda categoria; non possiamo cioè abituarci a pensare che un'esperienza così forte come quella degli apostoli, espressa dal verbo "vedere", sia stata possibile solo per loro, oppure anche oggi, ma solo per pochi fortunati.

Proprio la riflessione sul verbo vedere e la riflessione sul fatto che la nostra fede non può essere condannata a restare di seconda categoria, rispetto a quella degli apostoli, devono incoraggiarci a pensare che anche noi possiamo vedere il Signore. Tanto più che questo vedere, come dicevamo sopra, se è “vedere”, allora non dipende dai nostri sforzi. Allora dovremo andare a cercare nella nostra vita se non sia mai esistita e se non esista ancora nel presente la possibilità di un’esperienza del genere, un’esperienza facile e forte come il vedere, nei confronti di Gesù. La nostra fede sarà sempre proporzionata ai risultati di questa ricerca.

Ancora una nota prima di procedere oltre: la risposta di Gesù a Tommaso, Gv 20, 29: “*Gesù gli disse: «Perché mi hai veduto hai creduto: beati quelli che pur non avendo visto crederanno!»*“, non dimostra in che cosa sia consistito il “vedere” di Tommaso: non è necessario che il vedere, che Gesù invita a non pretendere, sia ridotto alla visione fisica; qualsiasi esperienza che Dio dà di sé può essere considerata un dono da non pretendere; non perché si debba credere senza alcun dono da parte Dio, ma perché è necessario lasciar decidere a lui quali esperienze donarci perché la nostra fede possa considerarsi sufficientemente provocata ad esistere. Neanche si può fare appello alla “fede implicita”, volendo affermare che anche chi appartiene a un’altra religione può essere considerato come uno che, nella sua buona fede, adora, per esempio, il Dio dei cattolici chiamandolo con un altro nome: ragionando in questa maniera si forzerebbe e si

svuoterebbe il significato di qualsiasi parola. Anche un musulmano, infatti, potrebbe dire ai cattolici che sono “musulmani anonimi”, cioè musulmani senza saperlo.

Bisogna però mettere in guardia dall'errore di far diventare il vedere Dio, o il ricevere un'esperienza del suo amore capace di penetrare ogni resistenza, o il principio del primato di Dio e quindi della sua iniziativa assoluta in ogni cosa, nient'altro che un oggetto metafisico. Insomma, la pretesa di ricreare in sé l'esperienza del vedere Dio, secondo il senso che abbiamo chiarito adesso, può nascondere nient'altro che la pretesa di sperimentare Dio come ente metafisico, cioè come un soggetto capace di farsi percepire in maniera convincente come esterno a noi. Di fronte all'impossibilità di raggiungere quest'esperienza, possono anche derivare frustrazioni, oppure fanatismi nel caso in cui ci convinciamo di averla trovata. Per conseguenza, bisognerà riesprimere queste cose e le loro implicazioni.

Un modo efficace per toccare il nocciolo della questione potrebbe essere quello di affrontare il problema di parlare con Dio: per avviare questa azione, dovremo prima aspettarci un'esperienza oggettiva, che in realtà è metafisica? Ovviamente no; quindi dovremo basare il nostro parlare a Dio su una nostra scelta, che è una valutazione della nostra esperienza interiore. Non dovremo quindi attendere esperienze dal di fuori. Un po' come gli stessi vangeli danno spesso l'impressione di non far toccare niente di concreto, al punto da risultare elusivi, sfuggenti; oppure allo stesso modo come la Bibbia sembra ultimamente rinviare a sé stessa. Ci accorgiamo subito che questa scelta di valutazione

dell'esperienza interiore, stabilire cioè se qualcosa che stiamo vivendo è segno di Dio che ci parla, suppone in sé stessa una prima previsione sulle modalità di attuazione vitale conseguenti a questo accoglimento. Sarà proprio questa prefigurazione a determinare la scelta o il rifiuto. Si potrebbe accogliere un'esperienza interiore già semplicemente per spirito umano di apertura intelligente a qualsiasi esperienza che si promette costruttiva. Forse allora tutti i ritegni e le esitazioni a ogni chiamata sono dovuti a un malinteso metafisico? Come interpretare allora l'idea di esperienza di iniziativa di Dio? Che cosa può essere l'esperienza dell'iniziativa di Dio? Si riduce a un'interpretazione di un'esperienza interiore. Perché chiamarla esperienza di iniziativa di Dio? Non, quindi, per dichiarare la fede in un mondo esterno che si è fatto vivo, ma per dire che è nata ed è stata accettata l'esperienza di un dialogo; anche quello poetico è un dialogo nato ed accolto, ma nel caso della fede si accetta di presupporre nell'interlocutore la caratteristica di persona, a somiglianza delle persone umane. Percezione di una volontà esterna? No, ma piuttosto definizione di una relazione nei termini che, in altro linguaggio, presupporrebbero questo fatto. Cos'è allora ciò che chiamiamo percezione di una volontà esterna? Definizione di una relazione diversa da quella attuata con gli oggetti: per esempio, accettazione di prevedere un maggior numero di iniziative, disaccordi o conferme. Non diciamo forse che un oggetto sembra vivo proprio quando ci contraria troppo? Allora l'essere contrariati è la base per percepire un'alterità? Sì, se in ciò includiamo

l'esperienza di una misura di imprevisto. Tutto quindi starebbe nella misura di imprevisto: vediamo un imprevisto in noi e possiamo decidere di trattarlo come un tu, all'interno della nostra vita spirituale. Ciò vale anche per gli altri tu, cioè gli oggetti e le persone umane. L'interessante da apprezzare in tutto ciò è quindi l'esperienza spirituale interiore di relazione. Il nostro relazionarci inizia con delle percezioni di cui sconosciamo l'origine precisa, ma poi si realizza in un vedersela con le esperienze interne che da queste percezioni sono nate. Da tutto questo consegue anche che non possiamo aspettarci di poter vivere alcuna esperienza spirituale che non richieda l'uso attivo della nostra coscienza e della nostra intelligenza; cioè: nella stanchezza della sera, in cui vorremmo un'esperienza spirituale di consolazione che non richieda impegno intellettuale e magari accendiamo la TV, quest'aspettativa equivale, in realtà, ancora alla ricerca di un oggetto o soggetto metafisico in quanto altro e capace di penetrarci oltre la nostra stanchezza. Non si può dare esperienza spirituale senza ricorso alla coscienza e all'intelligenza.

Staremo così a dialogare con il nostro istinto che, senza alcuno sforzo, proprio perché si tratta di istinto, coglie gli imprevisti dell'esistenza e automaticamente li interpreta come momento di dialogo, afferrandovi gli aspetti di armonia. La nostra parte da aggiungere sarà quella di inserire, in quest'esperienza di relazione dialogica, le capacità ermeneutiche che ci vengono dalla nostra mente o, più globalmente, dall'insieme delle nostre capacità spirituali. Inoltre

possiamo anche capire di poter agire a monte: gestire le nostre esperienze concrete in modo da immettere il nostro istinto al dialogo nelle situazioni più positivamente stimolanti, favorevoli, invitanti alle migliori crescite. Un'altra componente che guida l'istinto al dialogo, che sta a monte e che possiamo gestire, oltre agli eventi concreti, sono gli atteggiamenti mentali. Il tutto evitando però di cadere in un tecnicismo che indurrebbe ad una totale separazione dalla realtà (in questo linguaggio la realtà non ha un significato metafisico, ma è costituita dall'apprezzamento di ciò che percepiamo come non direttamente derivante dalla nostra produttività).

Quanto abbiamo detto finora sulla relazione con Dio credo possa farci ricollegare al discorso sulla fisionomia: se l'universo è fisionomia, non sarà difficile rintracciare nel nostro istinto la disponibilità ad individuare in questa fisionomia l'esistenza di una fisionomia che l'ha originato. Come dire che tutto ciò che è fisionomia ci suggerisce un essere personale; è per questo che un poeta può sentirsi portato anche a parlare con una pietra. In questa spinta dell'universo ad essere fisionomia esiste la possibilità di riconoscere il segno di un'alterità personale, capace di relazionarsi con noi in una maniera anch'essa fisionomica; un po' come a volte, scrutando qualche segno strano, siamo indotti a pensare che possa essere un messaggio in codice che ci è stato inviato da qualche marziano. In questo senso anche Dio stesso non esiste se non nelle sue particolarità fisionomiche, inscindibili dalle particolarità che derivano dal nostro conoscerlo.

7.7 Il mito e l'ecumenismo

Ci interroghiamo adesso sulle caratteristiche particolari che ci sono state tramandate a proposito della persona di Dio, a cui intendiamo rivolgerci (o di cui vogliamo accogliere il rivolgersi a noi). Come dire: chi è precisamente la persona a cui mi rivolgo? Come si definisce? Come si distingue dalle altre? Devo pensare soltanto, genericamente, che si tratta di Dio, o devo anche tener presenti tutti gli altri elementi di una dottrina, per esempio il fatto che si tratta di Padre, Figlio e Spirito Santo? E come integrare queste complicazioni nel mio bisogno di una relazione che sia anche semplice, spontanea, diretta? Questo tipo di problema può essere definito come problema dei contenuti *mitologici* di ogni religione; manteniamo qui un'attenzione specifica alla religione cristiana. Per una correzione della prospettiva tradizionalmente negativa nei confronti del mito, si può leggere G. Betori, *Mito* in P. Rossano - G. Ravasi - A. Girlanda (edd.), *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, Cinisello Balsamo (MI) 19893, pagg. 993-1012.

Quando un dio non è soltanto un essere celeste generico, ma si comincia a raccontare di lui qualche cosa di particolareggiato, allora possiamo dire che sta nascendo un mito. Un qualsiasi contenuto di questo genere nella religione, in quanto discesa nel dettaglio del particolare, non può non apparire come non più universale; viceversa, però, una religione senza contenuti mitologici (o storico-divini) sarebbe un vago sentimento del sacro, incapace di precisare alcunché. Dunque, esiste una tensione nella religione per la relazione particolare/universale, quanto ai contenuti.

Applicando al problema la prospettiva eraclitea, si arriverebbe a questa via: si parte dal particolare, in un cammino destinato ad allargarsi ed incontrarsi col sempre più universale; come dire: Dio parte da Abramo per raggiungere, gradualmente, tutto il mondo. Una prospettiva ecumenica ci ricorda, d'altra parte, che punti di partenza sono anche le altre religioni. Se le cose stanno in questo modo, la religione che io voglio seguire, qualunque essa sia, non può non essere pensata, almeno in parte, come compromessa con particolarità parziali, destinate a lasciar posto al più universale, cioè al dialogo ecumenico. Da qui si deduce che io non posso giustificare a me stesso la mia relazione con il tu religioso dicendomi che la vivo *perché è vera*: nessuna religione è vera al cento per cento; Dio è sempre più grande della mia e di qualsiasi religione. Anche qui, allora, il contenuto religioso sarà adottato a partire da un'esperienza e un'esigenza umane, ma la sua verità di coinvolgimento sarà rinviata allo svolgersi specifico di una storia spirituale aperta alle prospettive del dialogo e non alla necessità di un essere vero metafisico. Il mio pensiero, dunque, ma anche tutta la mia persona, dovranno risultare capaci di rivolgersi sinceramente ad un tu non sulla base di una sicurezza metafisica, ma su quella di eventi vissuti ed eventi che continuano a crearsi. La stessa scelta iniziale non fungerà da cardine, ma da partenza. Infatti un'adesione di fede va in realtà rinnovata continuamente. Dunque, ciò che in teologia morale si chiama "opzione fondamentale" non può essere pensato in realtà se non semplicemente come il primo passo. La meta da raggiungere con le altre religioni non sarà l'uniformità

dei contenuti su Dio, ma la disponibilità ad un dialogo sempre più capace di raccogliere anche le verità non universali che mi vengono proposte dall'altro, senza per questo dover rinnegare le mie.

SOMMARIO

1. QUESTO LIBRO	1
2. LA FILOSOFIA	1
2.1 CHE COS'È LA FILOSOFIA	2
2.2 PARMENIDE	5
2.3 I SOFISTI	8
2.4 ERACLITO E IL DIVENIRE	10
2.5 PLATONE	13
2.6 ARISTOTELE	16
2.7 SANT'ANSELMO D'AOSTA	18
2.8 SAN TOMMASO D'AQUINO	20
2.9 GUGLIELMO D'OCKHAM	23
2.10 NICCOLÒ MACHIAVELLI	26
2.11 MARTIN LUTERO	27
2.12 CARTESIO	29
2.13 HOBBS	31
2.14 PASCAL	33
2.15 BERKELEY	35
2.16 HUME	37
2.17 KANT	39
2.18 FICHTE	42
2.19 SCHELLING	45
2.20 HEGEL	47
2.21 MARX	50
2.22 NIETZSCHE	52
2.23 UNA FAVOLA FILOSOFICA	54
2.24 SIGMUND FREUD	60
2.25 BULTMANN E IL MITO	69
2.26 EINSTEIN	71
2.27 HEISENBERG	74
2.28 KARL BARTH	77
2.29 KARL JASPERS	80
2.30 MARTIN HEIDEGGER	81
2.31 BLOCH, MOLTSMANN E ALTRI	85
2.32 ERICH FROMM	87
2.33 JEAN PAUL SARTRE	89
2.34 MICHEL FOUCAULT	91
2.35 FRIEDRICH AUGUST VON HAYEK	93

2.36 HANS GEORG GADAMER	97
2.37 GIANNI VATTIMO	99
3. UNA SINTESI IN CINQUE PUNTI	102
3.1 LA CRITICA	103
3.2 LA METAFISICA	104
3.3 LE PROSPETTIVE	108
3.4 LA RISURREZIONE DI GESÙ E I SUOI MIRACOLI	113
3.5 CARITÀ E POLITICA	116
4. LA SINTESI CRISTIANA DELLA CROCE	121
5. LA PRATICA DEL CAMMINARE	136
6. L'ESPERIENZA SPIRITUALE	146
7. LA RELAZIONE CON DIO	152
7.1 ISTINTO ALLA RELAZIONE	152
7.2 TRA ALTERITÀ E UMANITÀ DI DIO	153
7.3 LA CRITICA DELLA CRITICA	157
7.4 PERSONA DIVINA E PERSONE UMANE	159
7.5 IL MIO IO	161
7.6 VEDERE DIO	165
7.7 IL MITO E L'ECUMENISMO	176

