

Editoriale

Elio FRANZINI*

Crisi del moderno e modernità della crisi. La responsabilità della filosofia e della teologia

Il moderno è categoria “inglobante”, ma è con evidenza guidata da un funzionalismo a base razionalista che, pur nella varietà, ha solide basi ideali e la tendenza a costruire “modelli”. Modelli certo non unici, ma che possono disegnare le proprie forme sulle molteplici esperienze possibili della modernità, il cui valore iconico illustra uno spettro simbolico che fa pensare, senza che tuttavia una sola forma ne colmi e svuoti il senso. Si guardi al *Discorso sul metodo* di Cartesio, che presenta un paradigma da cui la modernità può difficilmente sottrarsi, pur accettando il fatto che non è e non può essere un paradigma unico. Cartesio stesso si riferisce con frequenza a Montaigne, altra alternativa “fondativa” per la modernità, in cui viene alla luce una coscienza che è essenzialmente corporeità, e non riflessione astratta e lontana, che conosce le aporie dello scetticismo, facendo del “tentare” – delle prove del corpo – il proprio sigillo. L’io di Cartesio, l’io del moderno, non è un’invenzione estemporanea, bensì un processo che lentamente si afferma e che qui trova un metodo, non la sua assolutizzazione. Le mutevolezze dell’io illuminista, le plurime personalità del soggetto da interpretare che Diderot teorizza, sono figlie di Montaigne quanto di Cartesio. Cartesio è spesso un Cartesio immaginario, visto come colui che fonda, che raccoglie in un racconto, in una “favola”, questi tormenti dell’inizio, attribuendo alla modernità un metodo che ha reso possibile la sua “immagine” (o il suo stereotipo). Fa comprendere, per esempio, che la modernità è una faccenda strana perché nasce su basi di incertezza, come insegna

* Prolusione inaugurale dell'Anno Accademico 2019-2020, presso la Facol-

tà Teologica dell'Italia Settentrionale, Milano, il 23 ottobre 2019.

la secentesca *Querelle* tra Antichi e Moderni, che si pone proprio tra la generazione di Montaigne e quella degli albori dei Lumi, cercando una definizione di se stessa attraverso uno scetticismo antropologico o uno scetticismo metafisico o uno scetticismo psicologico.

Se si vuole tuttavia individuare un momento di “consapevolezza”, il *Discorso* cartesiano è un inevitabile punto di partenza, per vari e solidi motivi. In primo luogo perché la sua genesi è esplicitamente connessa alla volontà cartesiana di costruire un “mondo”, cioè di creare una rappresentazione della verità elaborata dalla ragione. Si incarna la duplicità del moderno: Cartesio scrive nell’intimità di una stanza ben riscaldata da una stufa in maiolica, simbolo della centralità dell’io e del suo agostiniano potere interiore, ma la sua volontà è uscire nel mondo, per rappresentarlo con un linguaggio nuovo. Progetto che i timori derivanti dalla condanna di Galilei frenarono per la sua intera vita. In secondo luogo, perché il mito del carattere fondativo del *Discorso* per la modernità è a sua volta molto moderno. Certo, ed è un punto decisivo, Cartesio elabora una narrazione sistematica, una “grande narrazione”, molto diversa dai “saggi”, cioè dai “tentativi”, di un Montaigne: una narrazione che va dall’autobiografia alla fondazione di una verità scientifica e metafisica, con un percorso che, di per sé, è “moderno”. Il soggetto si emancipa e si rende libero protagonista di una fondazione veritativa molto articolata, che si riferisce alla natura e allo spirito, alla fisica come alla metafisica e alla morale e che coordina il tutto alla “scoperta” dell’Io come paradigma vivente della fusione tra epistemologia e ontologia.

È utile, a questo punto, per meglio comprendere come la modernità abbia in sé una non irrilevante componente narrativa, guardare, del *Discorso*, non soltanto la solida struttura argomentativa, bensì l’aspetto che Cartesio stesso definisce favolistico, osservando che gli elogi alla cultura classica e alla retorica si concludono in una loro programmatica messa in discussione, che cerca un rinnovato modo di esprimersi: è banale osservarlo, ma Cartesio vuole distruggere un modello formativo ed educativo per costruirne uno radicalmente nuovo, fondato su un fermo richiamo all’esperienza e al viaggio, che sono i riferimenti costanti della modernità da Montaigne all’Illuminismo. Il “basso bretone” permetterà discorsi più chiari rispetto al latino dei retori, consentendo di avvicinarci al vero e non al verosimile retorico, dal momento che, guardando se stesso da giovane, Cartesio afferma: «reputavo falso tutto ciò che era solo verosimile»¹. In questa confusio-

¹ R. DESCARTES, *Discorso sul metodo*, a cura di G. GORI, Rizzoli, Milano 2010, 25.

ne esperienziale, in questo necessario spirito scettico – elemento critico che vive perenne nella modernità – il ricorso al metodo avviene con un'apparente forza gentile che però nasconde una precisa volontà “architettonica”. Pur presentando il metodo con molta prudenza, tendendo a soggettivizzare sia l'epoché sia le argomentazioni scettiche (ancora con allusioni a Montaigne), non esita a stabilire come modelli, pur difettosi, la logica, l'analisi geometrica e l'algebra, che la filosofia deve controllare ponendosi come modello razionale e organizzato. Va notato che la famosa formula – penso, dunque sono – punto archimedeo della modernità, viene dopo la scoperta del metodo e l'elaborazione di una morale provvisoria: conseguenza, dunque, di un nuovo atteggiamento che porta a compimento una progressiva “ricerca della verità”. Connettere epistemologia e ontologia non è soltanto una formula felice, ma il segnale di un indirizzo preciso, in cui si uniscono, pur dividendosi in un dualismo platonizzante, il fondamento razionale-meccanico della scienza e la verità spirituale della metafisica. Il metodo è ciò che unisce: chiarezza e distinzione nei confronti dell'ente sono il sigillo della modernità.

Allontanarsi progressivamente da una religione rivelata, costruendo un Dio dei filosofi, pur non operazione nuova, assume qui, di conseguenza, una sua metodica sistematicità, che separa l'orizzonte della metafisica da un'analisi rappresentativa del mondo e delle cose: mondo che, per essere conosciuto, dato che non è un'idea eterna e innata, va *rappresentato*, e va rappresentato all'interno di una dimensione genetica, che colga la catena di cause ed effetti, secondo un principio con evidenza meccanicistico (pur con la prudenza, come già si è accennato, che la condanna di Galilei implicava). In definitiva, quel che chiude il *Discorso* è la determinazione di un uomo macchina, che la ragione deve indagare in quanto ente prodotto da Dio. E l'indagine è una rappresentazione razionale di questo ente, che deve tenere conto delle differenze strutturali tra le macchine, essendo l'uomo differenziato dagli altri animali tramite il pensiero e il linguaggio, che dunque appartengono allo spirito e non alla macchina corporea.

Cartesio, in estrema sintesi, ha un valore paradigmatico perché sostenendo la centralità della riflessione metodica della filosofia, pone come suo esito un atteggiamento scientifico che parte dal presupposto, del tutto moderno, che siamo “signori e padroni della natura”². In ciò persegue un altro punto fermo del pensiero moderno, cioè l'atteggia-

² *Ivi*, 149.

mento baconiano, che intende razionalizzare, esattamente come lo scetticismo cartesiano è la razionalizzazione di quello di Montaigne. L'importanza del modello si coglie anche dall'ampiezza degli effetti: da Leibniz, che ipotizza un senso conoscitivo anche per ciò che non è distinto, sino a Husserl, che vede in Cartesio l'immagine di un moderno che occulta la propria forza genetica, il meccanicismo cartesiano viene messo in crisi attraverso oggetti che macchine non sono, ovvero le cui parti, evidenti, non sono tra loro "distinguibili": come rendere razionali tali oggetti "misti" è un problema non irrilevante per la modernità, pur con la premessa, ugualmente moderna, che la razionalità è il punto di riferimento per ogni orizzonte oggettuale. Al tempo stesso, chi non guarda a Cartesio come al profeta di un mondo nuovo, ne mette in discussione la metafisica, cioè le conclusioni dicotomiche, una concezione di ragione molto rigida, una natura meccanica. Le critiche, tra loro fondendosi, possono condurre su altri, e diversi, orizzonti moderni, convinti che una verità destinata a passare attraverso i vincoli di una rappresentazione debba di necessità, come dirà Heidegger, venire "entificata" e quindi privata del suo originario orizzonte ontologico.

La modernità, e forse è una prima definizione possibile, è dunque una contaminazione esperienziale, che nasce dal rigetto del principio di esclusione che caratterizzava l'atteggiamento antico. Include punti di vista differenti, inglobati attraverso controllate procedure metodiche: è atteggiamento "critico", che ammette il contrasto dei punti di vista, purché analiticamente controllati.

Il moderno nasce dunque con la sua crisi, con la consapevolezza di un io critico, che pone al centro, in prima istanza come dimensione metodologica, una responsabilità per il filosofo che sia rottura con la tradizione, una rottura che non annulla affatto la metafisica, bensì – nel nuovo quadro ontologico ed epistemologico delineato – il suo legame storico e tradizionale con la teologia.

È questo il tema centrale del discorso, che implica un quesito che richiede un percorso esplicativo, derivando da una nuova responsabilità per il pensiero, spesso chiamata, appunto, "modernità", in cui si evidenzia una nuova relazione paradigmatica tra ragione e filosofia, il cui fine è quello di affrontare la crisi, descrivendone non gli aspetti contingenti, bensì le linee essenziali, le condizioni di possibilità. Il concetto di crisi è qui essenziale, anche nella sua contraddittorietà, e necessità, per essere compreso al di fuori delle sue banalizzazioni, di una premessa, che non chiude gli occhi di fronte all'attualità: la crisi sorge nel momento in cui un modello, prevalendo sugli altri, li preva-

rica e mira alla loro soppressione, spingendo verso quello che recentemente, con linguaggio heideggeriano, è stato chiamato il loro “autoannientamento”. È stato imposto nel mondo occidentale, e all’Europa in particolare, un “pensiero unico”, un modello di sviluppo, non solo economico, che si è rivelato subdolamente, e pervasivamente, autoritario: modello che ha ucciso la ricerca del senso come pluralità di punti di vista possibili, che ha colto la crisi solo come incombenza da superare uccidendo la varietà e le differenze. Si è con ciò implicitamente rinunciato (come già altre volte è accaduto nella recente storia europea) a un modello illuministico, che alla pluralità coniuga la ricerca di una fondazione comune, tendendo verso un percorso condiviso. Si è stati costretti ad aderire a un subdolo autoannientamento delle differenze, assumendo la crisi come male assoluto, per sconfiggere la quale era lecito distruggere stili culturali diversi, modi diversi di guardare il senso delle cose. In tal modo è andato scomparendo il significato dialogico possibile della crisi, la sua capacità di essere fonte di giudizio, di consapevolezza che, come avrebbe detto Diderot, solo esercitando la pluralità dei modi della ragione è possibile moltiplicare i punti di luce sul terreno. Non si tratta di avere nostalgia nei confronti dell’illuminismo, ma di assumerne quell’istanza perduta, dove la filosofia ha lo scopo di mostrare nella crisi il senso della ragione e dei suoi stili.

Senza dubbio nella nostra modernità autori come Nietzsche e Heidegger hanno mostrato che di fronte all’eredità del pensiero europeo, e all’illuminismo in prima istanza, non ci si può limitare a proporre il “superamento critico” perché ciò significherebbe: «rimanere ancora prigionieri della logica di sviluppo propria di questo stesso pensiero»³. Uscire da un atteggiamento finalistico o restaurativo significa tuttavia constatare che la crisi, economica e sociale in primo luogo, o culturale in genere, si è trasformata in un’arma che abbatte sia lo stile della ragione e dei suoi fondamenti sia un pensiero plurale e debole, annullando il percorso che tendeva a costruire una complessa fenomenologia dello spirito del nostro tempo. Finalismo storicistico o post-storico fine della storia si infrangono entrambi su un riduzionismo fattualista che rende sia moderno sia postmoderno dei percorsi incompiuti. Recuperare allora un altro senso della crisi può portare di fronte a domande che, pur originando risposte diverse, rivendicano

³ G. VATTIMO, *La fine della modernità*, Garzanti, Milano 1985, 10.

ancora l'esigenza di un'interrogazione radicale, esigenza che sembra ormai cancellata.

Non per tale motivo, tuttavia, deve venire catturato dallo scetticismo o dal relativismo. I concetti, infatti, non si riferiscono a se stessi – non dovrebbero – bensì alle cose, al mondo, al mondo della nostra vita: qui sono radicati e da qui prende avvio la loro genesi storica. La filosofia non si interroga sulla propria crisi, ma, dal momento che essa si radica nelle cose stesse, nelle vicende del mondo, riflette sulla crisi che ci circonda, nei vari sensi che questo termine ha assunto. Ne è nota l'ambiguità, che l'etimologia non aiuta a sciogliere: crisi deriva dal verbo greco “*krino*”, cioè separare, e ha un'origine “agraria”, legata alla trebbiatura e alla raccolta del grano, al momento in cui si divide la granella del frumento dalle scorie. È un separare “analitico”, finalizzato a mantenere la “parte buona” del raccolto: implica la capacità di giudicare. La fortuna del termine avviene tuttavia in campo medico: è, nel bene e nel male, il momento decisivo di una malattia, punto culminale di un percorso che ne differenzia le fasi. Da questa definizione medica deriva quella sociale e filosofica, segnando una situazione di turbamento, che si estende ai vari livelli della vita, coinvolgendo anche quelli economici e finanziari. Il passaggio alla filosofia, che appartiene in gran parte al periodo che va dal Settecento al Novecento, porta con sé, non sempre consapevolmente, l'intera storia del termine, e dunque la sua ambivalenza: da un lato è un “separare”, che impone un atteggiamento analitico che osserva il significato delle varie parti giudicandone senso e valore; dall'altro è il turbamento che uno stato di scissione e di incertezza può generare. Il giudizio, la sua storia, i suoi tormenti e le sue aporie, divengono progressivamente i principali temi di riferimento della filosofia moderna e contemporanea, delineandone stile e significato: la crisi è un orizzonte sempre più pervasivo ed esplicito.

Questo tormento, questo sentimento di una crisi non riassorbibile, accompagna la filosofia sin dall'inizio del Novecento. Dilthey scrive: «è come se nella filosofia di questo secolo agisse un senso oscuro: soltanto quando essa perseguirà, fino al punto più profondo, lo studio del suo passato, la storia, finora sua nemica, diventerà il suo rimedio»⁴. La storia sembra dunque essere la prospettiva “salvifica” della filosofia rispetto alla sua perdita di rilevanza, la strada per recuperare la qua-

184 ⁴ W. DILTHEY, *La dottrina delle visioni del mondo. Trattati sulla filosofia della*

filosofia, a cura di G. MAGNANO SAN LIO, Guida, Napoli 1998, 71.

lità della politica dello spirito e i suoi sistemi di riferimento. La Shoah ha dimostrato che non sempre è ciò accade. Non esiste un “finalismo” nella storia, ma vive tuttavia in esso il tentativo di comprendere, senza volerli di necessità spiegare, quegli elementi che siano punti fermi in grado di combattere il senso oscuro che può vivere in essa, cercando invece, nelle differenze dei metodi, e nei suoi stessi eventi ingiustificabili, un comune principio costruttore, che non cancelli nulla, e cerchi soltanto di ritrovare un filo nel percorso, un “orientamento”.

Qui un pensatore che ha dedicato alla “filosofia della religione” gran parte del suo percorso teorico, Pietro Martinetti, può avere una funzione esplicativa nel rapporto tra crisi, modernità e metafisica, anche perché questa dimensione religiosa si coniuga con un percorso che nasce da un pensiero, e da una vita, che è in gran parte interrogazione sul senso e la responsabilità del filosofo e della filosofia. Sin dalla sua *Introduzione alla metafisica*, Martinetti dichiara che la teoria della conoscenza non esaurisce i compiti della filosofia, ma acquista senso e significato *soltanto* quando la si riconosca come “parte della metafisica”⁵, quasi sua “preparazione negativa” alla sua opera positiva. Bisogna allora interrogarsi sul senso del mondo: e qui la teoria della conoscenza non è più sufficiente, dal momento che bisogna lasciare spazio a una più articolata esplicazione del reale, che è compito della metafisica vera e propria. Vi è in essa una tensione verso un’Unità trascendente a cui infinitamente si tende, termine ideale a cui aspira il nostro spirito che pure è “legato alla terra”⁶. È su queste basi che si sviluppa la funzione religiosa della filosofia, che nasce da un’esigenza dell’anima nella costante ricerca di un’unione con il Tutto: la vita spirituale è «un processo graduale di espansione, di liberazione, di potenziamento dello spirito verso forme sempre più alte, verso l’Unità ultima»⁷.

La conoscenza, si potrebbe riassumere, deve possedere una dimensione etico-metafisica: il “presentimento imperioso” della sfera religiosa – il “vertice” della vita umana – conduce al sentimento del dovere e: «il sentimento del dovere è la forma sotto cui si rivela, nella coscienza dell’individuo, la presenza di questa realtà spirituale superiore». Con influsso spinoziano, per Martinetti, come scrive in un’opera del 1922, il filosofo deve inseguire l’ideale di una saggezza della vita o, meglio ancora, di una vita condotta secondo ragione, nella convinzione che:

⁵ P. MARTINETTI, *Introduzione alla metafisica* (1904), Marietti, Genova 1987, 43.

⁶ *Ivi*, 371.

⁷ P. MARTINETTI, *Saggi e discorsi*, Paravia, Torino 1926, 12 e 26.

«l'uomo è tanto più libero quanto più è ragionevole»⁸. L'ideale è quello di una vita austera, concentrata nell'aspirazione religiosa e purificata di ogni vanità terrena: come ammoniva Martinetti, occorre: «non essere schiavi della vanità, del lusso e della moda»⁹. Da questa stessa impostazione derivano atteggiamenti di vita, e non solo di filosofia: come è noto, Martinetti non solo difese i “modernisti” scomunicati, ma sin dal 1926, nell'ultimo convegno della Società filosofica italiana, si dichiarò: «cittadino di un mondo nel quale non vi sono né persecuzioni né scomuniche»¹⁰. Le conferenze che tenne nel 1920 alla *Società di Studi filosofici e religiosi*, che hanno come titolo “*Il compito della filosofia nell'ora presente*”, sono peraltro emblematico avvio di questo percorso e punto maturo della sua riflessione metafisica sulla filosofia¹¹.

La prima conclusione è dunque, per usare ancora parole di Martinetti, che: «la filosofia è un fatto umano universale da cui nessuna creatura pensante si esime»: il «sogno per mezzo del quale si raffigura la vita e la realtà» è «la sua filosofia»¹². La filosofia non è solo una somma di esperienze e di dati scientifici, bensì una sintesi, cioè una “conversione qualitativa”, che crea: «un nuovo punto di vista, una mentalità specificamente diversa, che nessuna ricchezza quantitativa di specialista può sostituire».

Martinetti chiama “idealismo trascendente” tale tensione. Solo attraverso quest'ultimo si comprende la centralità del problema religioso: «il diritto, la morale, l'arte, la stessa indagine scientifica non sono in sé fenomeni religiosi: ma possono venire compresi a fondo solo in una visione religiosa della realtà»¹³. Visione che attribuisce alla filosofia anche una dimensione “sociale”, nel senso che tutta la riflessione di sintesi della filosofia mira a esplicitare un'energia spirituale religiosa. Il fine del nostro essere, il termine di tutte le aspirazioni, “è l'unità assoluta dello spirito”¹⁴, che nell'organismo sociale diviene una religiosità, che sola può dare al tutto una tensione, e una vita, “morale”.

La *ragione* non è un feticcio sempre uguale a se stesso o il retaggio di un'epoca perduta, bensì il significato di questa forza critica del pensiero. La ragione non si esercita su se stessa, in uno sforzo autore-

⁸ P. MARTINETTI, *Breviario spirituale* (1922), a cura di A. VERRECCHIA, Utet, Torino 2006, 7.

⁹ *Ivi*, 26.

¹⁰ P. MARTINETTI, *Saggi filosofici e religiosi*, a cura di L. PAREYSON, La Bottega di Erasmo, Torino 1972, 38.

¹¹ P. MARTINETTI, *Il compito della filosofia nell'ora presente*, Bertieri e Vanzetti, Milano 1920.

¹² *Ivi*, 71.

¹³ *Ivi*, 79.

¹⁴ *Ivi*, 83.

ferenziale, né si qualifica teorizzando le contingenze della storia, bensì indagando il senso essenziale, non solo fattuale, delle “cose” che formano il mondo, così come si presentano alla nostra esperienza e non in quanto dati “naturalisti”. In conclusione, la filosofia non può essere, come spesso è diventata nel secolo scorso, qualcosa che passa e muta a ogni stagione, durando un giorno, quello stesso tempo in cui vivono e muoiono i quotidiani, cedendo alla contingenza e facendo di essa il proprio sigillo, come se essa fosse un dandy del XXI secolo. Per orientarsi in questa giungla, bisogna forse tornare a domande già apparse in Husserl, in un testo tardo, vicino all’anno della sua morte: dispongo veramente, si chiede, di verità incontrovertibili? Posso aspirare a esse? Per rispondere Husserl usa ancora il termine antico “ragione”. Ma non lo intende come elemento fisso e incontrovertibile, bensì in quanto possibilità che si realizza, che si costruisce all’interno di una relazione con il mondo e con gli altri soggetti. Per cui, aggiunge, «la filosofia non è altro che un razionalismo, da cima a fondo; ma un razionalismo in sé differenziato secondo gradi diversi del movimento dell’intenzione e del conseguimento, è la *ratio nel costante movimento dell’auto-rischiamento*, un movimento che ebbe inizio nel momento in cui la filosofia si presentò per la prima volta tra gli uomini, mentre prima la loro ragione innata era ancora nello stadio dell’occlusione, in una notturna oscurità»¹⁵. Il filosofo cerca una “apodittica libertà”, «nell’apoditticità apodittica che anima la ragione – attraverso cui l’umanità è tale – in tutta la sua vita attiva»¹⁶.

Ciò significa affermare che la filosofia non è un’illuminazione geniale o mistica, il parto di un pensiero individuale, il sogno di un visionario, il vaticinio di una domenica mattina e via dicendo. Anche se una concezione del mondo e delle cose è un’operazione individuale, tale individualità prende coscienza, ed evidenza, solo all’interno di una considerazione diacronica, cioè nel confronto con altre idee e percorsi sui medesimi problemi originari e fondativi. Attingere alla storia è un presupposto ineliminabile: la filosofia è in prima istanza sforzo di comprensione di come la conoscenza sia un processo che attraversa il tempo e si orienta in vari spazi, che non si risolve ed esaurisce nella sincronicità di un “fatto”, di una “scoperta”, di un “luogo”. La storia dalla quale si deve attingere non è un percorso di spiegazioni, di rigide

¹⁵ E. HUSSERL, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano 2015, 287.

¹⁶ *Ivi*, 289.

catene causali, di fatti consequenziali, di particolari innalzati a universale: è un enigma, un'interrogazione, uno scavo. Soltanto i pensatori secondari, scrive Husserl con parole che hanno, oggi più che mai, una straordinaria attualità (non polemica, ma di monito), «quelli che non possono essere chiamati veramente filosofi, si accontentano delle loro definizioni e uccidono con concetti verbali il *telos* del proprio filosofare»¹⁷. Per comprendere la specifica scientificità della filosofia, e la forza critica che essa sottende, bisogna al tempo stesso comprendere la sua costitutiva oscurità problematica, radicata nella sua stessa storia, nella sua eredità spirituale. La filosofia è una sedimentazione spirituale che va indagata criticamente, andando alla ricerca delle condizioni di possibilità delle sue funzioni originarie, che sono quelle stesse su cui, con maggiore o minore consapevolezza, si sono mossi tutti i saperi scientifici e pratici dell'umanità.

Comprendere e chiarificare le varie radici del sapere, delle condizioni di possibilità, delle motivazioni spirituali, delle articolazioni esperienziali che hanno reso possibili i saperi storici, senza confondersi con essi, ciascuno nella propria dignità e specificità, è un compito attuale della filosofia, che non ne uccide altri eventuali, ma che vuole porsi alla loro base, senza definire, senza spiegare, senza piegarsi alle mode, alle contingenze – cercando, appunto, tra vari abiti possibili, tra varie definizioni costruite, il proprio stile.

Il pericolo per la filosofia, come per le scienze (e si può aggiungere per la società intera), e per la filosofia in quanto ricerca delle radici delle scienze, si pone nel concetto di una *razionalità unilaterale*: «nessuna linea conoscitiva, nessuna verità singola, dev'essere assolutizzata e isolata»¹⁸. Ed è qui, dunque, che può essere ripresa la relazione, che sembra storicamente perduta, o abbandonata, con la teologia o, almeno, con la teologia come madre per la metafisica.

Partiamo allora da una domanda: nel concetto di ragione che la modernità ha elaborato, nel quadro di una criticità ormai inseparabile dalle parabole metodologiche del pensiero, è possibile una *logica della fede*? Assumo tale espressione non in modo astratto, ma derivandola da un libro del 1964 del filosofo e teologo francese Henri Bouillard: *Logique de la foi*. Bouillard faceva riferimento più a un genitivo oggettivo (quale logica porta alla fede e la sostiene): possiamo forse qui ritrovare tutti i connotati della classica impostazione del problema dove la filosofia è una porta d'accesso alla fede e dunque alla teologia

(*philosophia ancilla theologiae*), che ha una funzione quasi propedeutica per un apparato teologico e per i suoi specifici linguaggi. Non si può certo negare che questa tradizione di pensiero filosofico e teologico ha apportato alla storia della teologia notevoli contributi, in particolare là dove (e Cartesio ne è paradossale esempio) si è concentrata sulla *dimostrazione* dell'esistenza di Dio. Non si può appunto negare, anche riguardando il cartesiano *Discorso del metodo* da cui si è preso avvio la funzione rivestita dalle note prove dell'esistenza di Dio (la prova ontologica di Anselmo o le prove cosmologiche di Tommaso d'Aquino), senza mai dimenticare, peraltro, che un monumento teologico quale la *Summa theologiae*, di Tommaso ha la struttura metodologica e sistematica di organizzare i discorsi sulla fede secondo una precisa razionalità, che assume una base teologica pur provenendo da fondamenti metafisici che teologici non sono.

D'altra parte, a segnare quella medesima "duplicità" che si è vista all'opera nella genesi stessa della modernità, e che qui paradossalmente si riproduce, si è sviluppato anche un rapporto non ancillare con la filosofia, in cui la teologia – e si pensi all'ermeneutica contemporanea e al pensiero di Bultmann – ha assunto un paradigma di precomprensione esistenziale del dato della fede, che è substrato del suo contenuto oggettivo. In estrema e generalizzante sintesi, si può affermare che il *kerygma* di salvezza è compreso partire dalla comprensione della sua storicità "umana" ed "esistenziale". La fede risulta così storicizzata e l'ermeneutica diviene una strada per avvicinare la modernità a un annuncio di salvezza, quasi relativizzandone il messaggio, proprio come nella tradizione filosofica a una modernità razionalista si aggancia (e a volte si scontra) una diversa accezione di ragione, come Martinetti ha ben incarnato.

Se le due impostazioni – metafisica e antropologica – possano conciliarsi è la grande domanda della modernità, che tuttavia pone in essere, in ogni caso, il principio critico che è alla sua base: esse possono *dialogare*. Entrambe si rivolgono infatti a un principio di responsabilità, a una forza critica, che è ricerca delle condizioni di possibilità della comprensione, anche della rivelazione divina. Dialogo che implica una relazione tra fede, razionalità e pensiero sempre affacciata su una crisi che non è tuttavia assenza di fondamenti, bensì lotta per la loro affermazione.

È chiaro, concludendo, che non si tratta qui di impostare in modo apodittico il rapporto critico che nella modernità si instaura tra filosofia e teologia. Sappiamo infatti, per esempio, che le posizioni storiche non sono affatto univoche, e non sempre si pongono sul piano di

una relazione dialogante. Kant cerca infatti di pensare la religione entro i limiti della ragione, mentre Baruch Spinoza sosteneva la radicale distanza tra discorso teologico e discorso filosofico nella sua interpretazione razionalistica della Sacra Scrittura, contenuta nell'VIII capitolo del *Trattato teologico-politico* (1670). Lo stesso Pascal diffida di una razionalizzazione della fede, che deve rimanere sul piano di un'interrogazione che non può avere esiti dimostrativi.

Se si esce tuttavia da una visione solo storica dei processi critici con cui la filosofia marginalizza il discorso teologico, si può cogliere nel percorso della teologia quella stessa dimensione dialogica che il percorso della crisi moderna ha evidenziato, senza la necessità di sottolineare, sulla scia di Barth, la kierkegaardiana infinita differenza qualitativa tra uno e Dio, tra tempo della storia e tempo dell'eternità. Se infatti poniamo la possibilità di una logica della fede, si può supporre una logica di cui la fede "ha cura". Se la modernità nasce, come si è visto all'avvio da una idea di "rottura", acquisisce tuttavia progressivamente una dimensione di continuità critica, in cui la sovranità inaccessibile di Dio teorizzata da Barth sia mediata da quel che affermava Ernst Bloch, ricordando il rischio di fronte a tale lontananza, cioè che: «il servo rimanga completamente a bocca asciutta»¹⁹. Il tempo dell'eterno e il tempo della storia hanno trovato nella ragione moderna una dimensione di dialogo, che guarda al senso profondo delle cose mondane, nella consapevolezza che il progresso non è il contrario dell'amore e lo spirito, come osserva Montesquieu, con accenti che potrebbero essere cristiani, insegna che soltanto cercando di "istruire gli uomini" si può praticare quella "virtù generale" che è "l'amore nei confronti di tutti". Amore che non può essere provato da un potere che pretende di averne il monopolio, ma che si accresce seguendo, sul piano sociale e naturale, le regole dettate dalle cose stesse. La ragione moderna non è un feticcio estraniato, bensì un tentativo di coniugare ragione e sentimento, progetto e volontà: un principio che, come nel Faust di Goethe, è insieme *logos*, *forza*, *azione*.

La ragione è una spinta che si esercita sulle cose, interpretandole ed evidenziandone le "esplosioni" qualitative. In tali esplosioni si rivela in modo costante l'essenza più autentica, *gnoseologica e antropologica*, che guida, come ipotizzava Martinetti, la ragione moderna e la sua crisi. La modernità, dunque, la domanda della filosofia e della

¹⁹ I. MANCINI, *Filosofia della religione*, Marietti, Genova 1999, 132.

teologia, trova una risposta, non comune, ma analoga, nella consapevolezza che il problema essenziale della ragione è quello di cogliere le leggi che guidano i soggetti per descrivere in profondità il proprio mondo circostante e le ontologie che ne attraversano le rappresentazioni a partire da un'interrogazione sulle condizioni di possibilità del senso. Si può guardare a una ragione che incarni quello che Bloch chiamava il *segno di Giona*. Il libro di Giona, uno dei più brevi dell'Antico Testamento, è racconto esemplare di ricca simbologia, spesso utilizzato dalle arti, letterarie e figurative, per l'episodio di Giona inghiottito da un pesce dopo che, rifiutandosi di obbedire a Dio che gli aveva ordinato di andare a predicare a Ninive, venne buttato a mare dall'equipaggio di una nave vicina al naufragio per la tempesta originata dalla sua disobbedienza. Ravvedutosi, Giona fu vomitato dal pesce e, recatosi a Ninive, inaspettatamente riuscì a convertire i suoi abitanti salvandoli dalla distruzione minacciata da Jahvè, ma rimanendo poi quasi "offeso" con Dio per il perdono nei confronti dei peccatori.

Matteo (12,40) ricorda in modo esplicito la lettura cristologica di Giona, il cui permanere nel ventre del pesce è in analogia con la morte-resurrezione di Gesù dopo tre giorni: la Resurrezione è il *segno di Giona*, l'unico segno che Gesù promette agli increduli. Infatti, spingersi a Oriente a predicare è segnale dell'apertura degli Ebrei nei confronti dei Gentili: per cui il segno di Giona non è soltanto la Resurrezione, ma la volontà di portare a tutti la buona novella, anche al di fuori del popolo eletto da Dio. Come gli apostoli, dopo la resurrezione, Giona va per il mondo a convertire e questo Dio che "va all'esterno" si presenta come misericordioso, al punto da generare l'irritazione di Giona.

Il dialogo, allora, deve porsi sul piano di una ragione che non è astratta o monologica, bensì, per usare ancora le parole di Bloch, è una "immagine esplosiva", un *experimentum mundi* che è possibilità di un mondo nuovo. Dio non è un nemico distante bensì il principio, o la possibilità, di incidere nella storia attraverso il libero arbitrio dell'uomo. I profeti, quasi come illuministi spirituali, sono coloro che: «insegnarono una maggiore libertà di scelta che si esercita anche su quanto è decretato: insegnarono le potenze della decisione umana»²⁰.

È questo il punto decisivo, che rivela il carattere essenziale di una ragione comune: i profeti "non parlano categoricamente del futuro

²⁰ E. BLOCH, *Ateismo nel cristianesimo*, Feltrinelli, Milano 1976, 133.

come di una realtà fissa quanto ipotetica, tale da risultare alterabile o alternativa". Al contrario, parlano di un *futuro che può essere cambiato*: e Jhwh diviene il punto luminoso dei giusti di tutti i popoli della terra. E, si può aggiungere, Giona, pur con tormenti e punizioni, usa del suo libero arbitrio: nell'uso ne comprende i limiti *nella direzione di Dio e della Storia*. Seguire il segno di Giona significa allora comprendere la possibilità di una modernità che superi i suoi confini storici, e le controversie sulla ragione, segnano un percorso che, pur nelle differenze, dialoga con la tradizione cristiana: si mette fine a una teodicea come apologetica, aprendo l'esperimento in cui l'uomo, accanto a Dio, diviene protagonista della Storia. Non c'è ancora la rivolta di Giobbe: ma vi è il segno che il libero arbitrio è padrone nella conoscenza del mondo.