

## RICERCHE AL LIMITE E SIGNIFICATO DI DIO NELLA ESPERIENZA UMANA

1<sup>a</sup> Conferenza del Prof. A. RIGOBELLO  
20 novembre 1967

Parlare di Dio da un punto di vista filosofico non è semplice. Certamente Dio è uno dei problemi, dei temi fondamentali della filosofia; che lo chiami Dio che lo chiami assoluto, lo si chiami in maniera diversa. Ma come affrontare questo argomento?

Ho preferito situare il problema filosofico di Dio all'interno della cultura della sensibilità speculativa di oggi. Se avessi dovuto fare un trattato intorno a Dio, avrei dovuto incominciare a parlare della natura di Dio, come d'altronde anche se avessi dovuto parlare intorno all'uomo avrei dovuto incominciare con una definizione formale e illustrare la definizione chiarendone i singoli aspetti.

Nella sensibilità culturale di oggi constatiamo il fatto, cioè, c'è più interesse, più attenzione per quello che potremo chiamare la condizione dell'uomo piuttosto che un'indagine sulla natura dell'uomo, perchè ci si interessa di più delle condizioni sulle quali l'uomo esercita la sua umanità; piuttosto di una definizione intellettualistica si è più sensibili a quella che può essere una indicazione esistenziale. Per dirla in termini molto semplici: "res cogitans" di Cartesio; al posto di dire io penso, si preferisce dire "io esisto e dalla analisi di questo termine si tende a vedere come i problemi si focalizzano e come si può condurre un discorso. Piuttosto che un discorso che attraverso l'enunciazione rispecchia la realtà, si preferisce un discorso che sia allusivo; e per usare un termine aristotelico, piuttosto del discorso "apofantico", il discorso semantico; piuttosto che usare le definizioni si preferisce usare il simbolo, l'allusione, un linguaggio che invece di definire fa intravedere.

Si è fatta questa introduzione per collocare il discorso che stiamo per fare dentro quell'orizzonte in cui cerchiamo di porlo e cioè:

### DIO NELLA ESPERIENZA DELL'UOMO

E per riassumere in una frase la direzione in cui ci muoviamo, si può dire che all'uomo di oggi, più che le prove dell'esistenza di Dio, interessa il significato che Dio assume nella sua vita; più che la questione: "Dio c'è e Dio non c'è", più che l'argomento dimostrativo, ci si sente più vicini all'argomento persuasivo, cioè all'argomento per cui Dio diventa capace di interpretare la mia vita, più che soddisfare la mia intelligenza. Non che le prove dell'esistenza di Dio non siano valide; non è del loro valore intrinseco che qui parliamo, ma è del valore per me, cioè nel valore che esse hanno in quella capacità di adesione che costituiscono per la mia vita concreta.

Possiamo tenere ben distinte le due questioni, però non possiamo fermarci solo ad uno di questi termini. Ora mi rifaccio a Kant che elabora tutta una dottrina della conoscenza che è come scienza e che non lascia alcun posto a quello che gli chiama "l'Io variopinto", cioè le nostre posizioni psicologiche, le nostre aspirazioni private, emotive; la conoscenza è dotata di universalità e di necessità, solo questa fa scienza, il resto non ha rivelanza teorica. Eppure nella dottrina trascendentale del metodo, verso l'ultima parte della critica della ragione pura, parlando della fede, della scienza e dell'opinione, c'è un paragrafo dove egli pone la scienza fra le credenze. E ciò non tanto perchè la scienza sia una credenza, (il ragionamento scientifico è valido di per sé), ma nello scienziato è una credenza; lo scienziato deve crederci nel senso latino di "affidarsi a", se quella scienza diventa la ragione della sua vita ci dev'essere qualche cosa di più, di più intimo, di più intimo che coinvolge un'esistenza;

per questa è credenza "e parte subiecti".

#### DIMOSTRAZIONE COME INTERPRETAZIONE

Così, anche le prove dell'esistenza di Dio possono lasciare completamente indifferenti, perchè "credere in Dio" e "dimostrare in Dio" sono due cose diverse, così come è diversa una proposizione teologica da una vita religiosa; potremo dire che al termine la dimostrazione diventa un'interpretazione della mia vita: cioè la dimostrazione formale che in se stessa è autosufficiente e non ha a che vedere con le mie situazioni particolari, questa interpretazione diventa convincente in senso latino "di legare dentro", se vedo non tanto, ad es. nell'espressione "Dio c'è" un'affermazione scientifica, ma se trovo che questa proposizione ha la capacità di interpretare la mia vita, e "interpretare" significa mettere in luce il significato che c'è e connetterlo all'interprete che sono io. L'interpretazione infatti è proprio una concessione vivente tra l'interprete e il dato da interpretare, cioè è quell'operazione mediante cui il dato non è più un dato soltanto, (cioè non ubbidisce più ad un intrinseco discorso logico), ma diviene vita della mia vita, una prospettiva nella quale immetto qualcosa che mi appartiene, ma che appartiene non solo alla mia intelligenza, ma alla globalità della mia persona. Per cui quando faccio l'atto di assenso, cioè "io credo", ciò significa che mi affido a qualche cosa che la mia intelligenza conosce ma che non è solo oggetto di riconoscimento teorico della stessa, ma ha la capacità di interpretare la mia vita.

#### INTERPRETAZIONE: soggetti e dimostrazione formale

Un discorso di questo tipo potrebbe allora condurci a quello che si dice soggettivismo, cioè che la validità o meno, (per lo meno il valore di un assenso) è semplicemente e totalmente legato alle condizioni soggettive psicologiche, nel senso di una psicologia individuale, nella coloritura personale nel senso della nostra particolare e irripetibile personalità. Più che di convinzione si dovrebbe parlare di "suggerzione" e la comunicabilità dovrebbe avvenire solo a livello di una comunicazione di esperienze e sarebbe già tanto se si riuscisse a comunicare un'esperienza. Certe predilezioni della cultura contemporanea verso i tipi di comunicazione formale di comunicazione simbolica, di comunicazione a livello logico-matematico, rivelano quasi l'incapacità e, sotto un certo punto, la tragedia dell'incomunicabilità di ciò che sta nel profondo.

Facendo questo discorso direi che la dimostrazione è un'interpretazione, intendendo evitare da un lato l'isolamento di una dimostrazione formale, ma dall'altro anche lo sgretolarsi nell'aspetto della confessione, della soggettività nel senso psicologico da romanzo o da letteratura. In che modo? Basta citare il titolo: "ricerche al limite" che, nei riguardi dell'uomo, (intendiamo dire che anche questa è una delle note della cultura di oggi e non solo di oggi, ma di oggi in maniera particolare), è l'esigenza che porta l'indagine non tanto a vedere di fronte alla realtà quanto a coglierla in una prospettiva di limite; ad es. interpretare l'uomo dal punto di vista psicanalistico, dell'interesse economico, interpretare l'uomo dal punto di vista dell'uomo primitivo. Tutte queste ricerche antropologiche, psicologiche, sembrano quasi spostarsi dal fulcro centrale, dal guardare in faccia, di fronte e vedere le cose da un'angolatura particolare che è unilaterale; ma che tuttavia coglie una prospettiva audace quasi la realtà umana, quasi nel tentativo, appunto, di capire meglio l'uomo al di là della formalizzazione composta e armoniosa della nostra intelligenza, tuttavia spiegata nel momento centrale della sua attività, ha la capacità di mettere in luce.

Se noi ci mettiamo a vedere la realtà umana da un'angolatura di limite riusciamo quasi a vedere la natura dell'uomo attraverso le condizioni dell'uomo, non quelle di Tizio e di Caio, le condizioni trascendentali, cioè, il fatto che l'uomo abbia bisogno <sup>per</sup> credere non solo di avere una dimostrazione, (anzi può credere anche senza la dimostrazione), ma ha bisogno di questo qualche cosa in

cui crede dia senso alla propria vita. Questo non è legato all'emozione particolare di Tizio o al carattere del temperamento di Caio, non è legato alla mia particolare situazione psicologica, è una struttura esistenziale di di condizione ma comune a tutti quanti gli uomini, non a me piuttosto che a un altro, sebbene in me riveste un carattere diverso di un'altro. Situare cioè l'idea di Dio nella concreta esperienza dell'uomo, non è un invito alle chiusure oggettivistiche, ma è piuttosto il riconoscimento di una condizione umana che spesso ci si manifesta nelle situazioni al limite. Si può dire che lo stesso studio dell'ateismo ci può dare indici ben adeguati, efficaci, di vedere la condizione della natura umana dinanzi a Dio.

Hussel dopo aver parlato di Kant, un altro filosofo tedesco, Husserl, autore di un libro e fondatore del "metodo fenomenologico", (Edmond Husserl "Crisi delle Scienze Europee" 1937) sostiene una tesi, del resto spiegata dal titolo, (e presa da me come paradigma del discorso che farò poi) in base alla quale le scienze europee (nate e progredite nella civiltà in cui viviamo) sono in crisi nella perdita di significato per l'uomo; cioè sarebbero degli enormi ragionamenti che progrediscono enormemente, ma l'uomo non è che, per questo, sia moralmente più ricco. Già Husserl, ebreo tedesco, prevedeva la tragedia che incombeva sull'Europa con la seconda guerra mondiale, nonostante il grande progresso tecnico della civiltà europea.

Perché le scienze hanno perso il significato per l'uomo? Hanno avuto un procedimento autonomo che si distaccava da quel nucleo di razionalità umana che avrebbe dovuto comprendere anche la razionalizzazione nell'esperienza morale. Non è mio compito illustrare questo problema, dirò solo che egli propone che l'uomo torni ad interessarsi di quello che egli chiama "mondo della vita", cioè quella serie di condizioni in cui noi esercitiamo la nostra vita.

#### IL PROBLEMA DI DIO NELLA MENTE DEGLI UOMINI D'OGGI

Ora noi potremo chiederci (e così giugiamo a formulare la domanda che sta alla base della nostra indagine), come mai una gran parte degli uomini di oggi non segue più la religione? Ora lasciamo stare questo problema particolare. Certe definizioni, certe presentazioni di Dio hanno perso il senso, il che non vuol dire essere diventati atei, ma forse religiosi sul serio. Non prendiamo alla lettera l'espressione di Pascal che protesta contro il ridicolo "Dio dei filosofi" e vuole il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe. Il ridicolo "Dio dei filosofi" è un ente di ragione, sia pure il più perfetto di questi enti, che nulla dice per la mia vita, mentre Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe, è qualche cosa di cui si sostanzia la mia esperienza quotidiana, la mia fede, la mia speranza e la mia carità.

Non intendo radicalizzare il discorso in questa maniera e quel "ridicolo Dio dei filosofi" era il Dio di un'epoca cartesiana, di un'epoca dove il ragionamento logico-matematico era il ragionamento tipico del pensiero e certamente un Dio, semplicemente ente matematico, era un ridicolo Dio al quale non valeva la pena di prestare ossequio, un Dio che poteva allontanare dall'esperienza religiosa piuttosto che inserirsi dentro. Per ripresentarci al discorso del significato che ha Dio nell'esperienza dell'uomo, c'è una crisi nella filosofia di Dio, nella teologia di Dio, la presentazione di Dio nella nostra cultura in maniera tale che l'idea di Dio ha perduto il senso per l'uomo, è diventata una scienza europea nel senso di Husserl, cioè queste scienze vengono accusate (sono le scienze del positivismo, di obbiettivismo, di fisicalismo) di una proiezione estrinseca e quasi materiale priva di significato all'interno della vita dell'uomo.

DIO: "significato"

Cerchiamo allora di compiere quella che prima abbiamo chiamato la riconsiderazione del mondo, della vita, per vedere se si può trovare un rapporto nuovo per cui l'idea di Dio divenga esperienza del significato, per cui la religione

da scienza obiettivistica diventi qualcosa che possa reggere il senso della vita.

E' più facile una motivazione di errori piuttosto che la definizione di una strada; la polemica è uno dei vecchi metodi della filosofia, è più facile fare il discorso sul negativo che su l positivo. Noi cerchiamo di arrivare ad una proposta di positivo facendo un altro discorso negativo e cioè contrapponendo a quella negatività che rappresenta l'idea di Dio espressa in termini logici, un altro tipo di negatività che è il porre l'esistenza dell'uomo, non solo come sede esclusiva dell'esperienza del significato ma anche come fonte esclusiva del significato. Nella sensibilità contemporanea c'è più vivo il senso della concretezza personale, ma questo accento può battere così forte fino ad arrivare alla solitudine, alla tragedia da un lato, oppure al titanismo, in modo da chiuderci dentro l'orizzonte del nostro esistere, quello che Camus chiama "la curva dei nostri giorni"; cioè il pensare che l'esistenza dell'uomo sia la fonte esclusiva del significato piuttosto che il luogo dove ogni esperienza di significato si compie, ma dove si avverte che per intendere il significato c'è bisogno di un rimando. Lì è il punto, se noi volessimo dire se è possibile trovare una prova dell'esistenza di Dio. Non sarebbe più prova, ma un discorso persuasivo, interpretativo, capace, nel pensiero attuale filosofico, di darci il senso di Dio. Io credo che l'espressione potrebbe essere quella di scoprire l'impossibilità di ridurre il significato del vivere, della realtà; (qualche anno fa si diceva dei valori: ora questa parola è stata svalutata, mentre si preferisce dire significato, vale a dire ciò che dà senso; e ciò che dà senso è ciò per cui vale la pena di vivere per cui vale la pena al limite di morire), Dio può essere concepito come quel sensu di significato di cui io ho necessità per dare un senso alla mia vita per non chiuderla dentro a quei limiti che, una volta eretti, fanno di essa o la fonte di disperazione esistenziale oppure una forma di titanismo irrazionale.

Per chiarire meglio questo si può fare un'argomentazione più articolata che non sia la solita che anche quella, in un certo senso, svalutata perchè è poi semplicemente privata nel dire: "sì, lo sento che Dio c'è, senza di Ezzo io non potrei vivere", sono discorsi, espressioni, trascrizioni di sentimenti veramente vissuti, ma che non possiamo elevare a discorso filosofico, che non possiamo far uscire dalla caratteristica del discorso privato di ciascuno. E allora come spiegare meglio questo discorso? Come dicevo prima, quello che gli antichi chiedevano alla chiarezza dell'intelligenza, all'atto supremo dell'intelligenza, quello che forse nell'età più recente si è cercato dopo Kant (il famoso primato della ragione pratica) di mettere in luce attraverso il valore mediante il quale vale la pena di...; dicevo che ora sembra che il centro dell'attenzione sia il significato; dare il significato, perdere il significato: tutto quel discorso di Husserl: la perdita del significato; (le pagine di Sartre sulla nausea che non è altro che la percezione lucida, chiara, del "non senso" radicale: la perdita del significato, e allora viene la "nausea").

Quindi anche l'aspetto negativo la richiesta di significato, anche nella lucida consapevolezza di averlo perduto, è un tema centrale della sensibilità d'oggi. Dare significato e non trovare significato significa: se riesco ad interpretare qualche cosa ne ho scoperto il significato; se io non riesco ad interpretarla significa che il significato non lo trovo.

**INTERPRETAZIONE:** come strada a Dio

Vediamo più da vicino che cosa sia questo interpretare e come per interpretare ci sia bisogno in ultima istanza, con discorso al limite, arrivare a Dio. Qui partiamo da un altro filosofo (contemporaneo) che ha fatto un discorso sull'interpretazione, che ha cercato di interpretare escludendo Dio.

Sarebbe più comodo parlare di Sartre, (come abbiamo già fatto): la perdita di senso, nel romanzo "la nausea"; lo dice in maniera chiara quando dice che l'uomo capisce che tutto è gratuito nel senso che tutto è privo di causalità, che non c'è giustificazione alcuna, che non c'è senso; qualcuno ha pensato che ci sia Dio, ma Dio non c'è e siccome Dio non c'è allora l'alternativa è quella

della nausea qualora l'uomo voglia andare fino in fondo e non fermarsi a metà. Invece gli uomini banali, borghesi e piccoli borghesi, sono quelli che si fermano a metà, che non hanno il coraggio di dire che Dio non c'è, come non hanno il coraggio di dire che Dio c'è. Così si ripete in Sartre ateo quello che diceva Dostoevskij: la credente: "o Dio o il suicidio". Non c'è via di mezzo per l'uomo che vada fino in fondo nella sua umanità.

Facendo un discorso più rigoroso, dicevo che un filosofo, il quale si è occupato dell'interpretazione in chiave immanentistica, (cioè non in chiave religiosa e di ammissione di Dio), è Heidegger, il quale nello "Essere e Tempo" ci parla di una analitica dell'esistenza. E una delle modalità dell'esistenziale è l'interpretazione. Egli dice: "l'interpretazione di qualche cosa in quanto qualcosa, è fondata essenzialmente nella predisponibilità, nella preveggenza, nella precognizione. Nella terminologia, ciò significa che quando noi vogliamo interpretare non possiamo accettare il dato così come mi si manifesta davanti; ad esempio sembrerebbe, colui il quale si trova in condizione privilegiata di interpretare sia lo scienziato, il quale ha davanti dei dati e poi deve interpretarli; mentre lo storico, lo storiografo si trova di fronte a dei dati che sono dati umani e sono degli eventi che non possono essere misurati come si misura il fenomeno fisico; Heidegger lo dice in un certo senso questo, anche se in una certa misura è anche vero, lo scienziato ha un dato filologico con cui fare i conti e che è certamente più oggettivo di quello che ha lo storico nel quale il dato viene coinvolto dall'interprete molto di più di quello che non venga coinvolto il dato dallo scienziato che ne fa l'interpretazione, cioè ne elabora un modello, ne fa una teoria.

In realtà dice Heidegger, la condizione più esatta dell'interprete è quella dello storiografo, perchè il dato si dispone, cioè se i dati sono dati, chiusi nella loro irrimediabile condizione, questi dati non entreranno mai in un circolo di interpretazione: i dati della vita, i dati della realtà rimangono definiti fino a che noi li guardiamo con l'occhio stanco e pigro dell'uomo qualunque, o borghese nel senso deteriorato. Invece per l'uomo che compie un discorso al limite, che sonda fino in fondo, che getta la luce analitica sulla esistenza, questi dati hanno dei contorni che si dissolvono, sono condizionati da colui il quale li vede, li interpreta, c'è una predisponibilità del dato; e colui che interpreta vede già, anticipa nella sua ipotesi la posizione del dato nei confronti della sua interpretazione per poter arrivare poi a presentare l'interpretazione nella sua complessità.

Qui dentro c'è un discorso, in questo plesso ermeneutico che dispone il dato, c'è un discorso di tipo profondamente esistenziale e cioè che la nostra esistenza, umana, è come chiusa in un circolo vizioso, che noi abbiamo l'esigenza di interpretare, di dare un senso, ma con la nostra attività di dar senso a qualche cosa non abbiamo nessuna garanzia ed è tutta allo scoperto questa nostra attività di dare senso perchè coinvolgiamo il dato nel nostro progetto, quindi, anche qui si potrebbe arrivare, (e Sartre viene dopo); la nausea viene dopo di essere tempo, una deduzione analoga a quella di prima, che: l'uomo ha necessità di dare un senso, ma quella struttura di dare un senso che è l'interpretazione è tale qui nulla è gratuito e tutto è gratuito e in un certo senso tutto è arbitrato.

C'è una radicale esistenzialità, una esposizione all'apparenza, allusione quando noi affrontiamo in sede veramente rigorosa il nostro esserci al mondo, ha come sua struttura l'arbitrarietà: "io faccio i miei progetti, ho un senso operoso per cui progetto la realtà che mi sta dinanzi, la mia vita, ma è un essere per la morte, dalla morte si illumina tutta quanta l'esistenza, la morte intesa come nulla in questa esposizione gratuita da cui nasce l'interpretazione. Noi non possiamo fare a meno di interpretare, non possiamo fare a meno di dare un senso, ma questo senso è completamente esposto cioè non garantito, sono chiuso dentro questo limite. Se invece il dare senso ha un senso, ci vuole questa garanzia: l'esistenza dell'uomo è la sede dove io faccio esperienza del significato, ma non può essere la fonte esclusiva del significato altrimenti il mio interprete

è un circolo vizioso, è un'operazione compiuta tutta allo scopo e senza nessuna garanzia, mi fonda sul volontarismo per cui c'è proprio questa ambivalenza che possiamo trovare anche nella stessa vicenda privata del filosofo. (Heidegger ammorire in un lebbrosario, come predicare in maniera titanica un ordine nuovo, il nuovo ordine di cui parla è il nazismo, perchè capovolge tutto il senso della civiltà, è una civiltà nuova affidata all'arbitrio, perchè tutta la fonte del significato è dentro l'esistenza, comunque io la ipnotizzi nella disperazione o nell'esaltazione istintiva. Nel pansensualismo amaro di Sartre o nell'avventura irrazionale del razismo; se la fonte del significato è l'esistenza e tutta si consuma lì, certamente non troviamo maniera di interpretare la vita in una forma costruttiva e feconda.

Se invece l'uomo è nelle condizioni di colui, che è la condizione fondamentale per interpretare, se interpreto, interpreto alla luce di qualche cosa un dato; se non ho questa luce coinvolgo questo dato nel mio arbitrio.

Da queste posizioni sono desunte anche certe dottrine ermenetiche della Sacra Scrittura, di Bultman, tipiche del mondo protestante, l'interpretazione della Sacra Scrittura diventa arbitraria, coinvolta nell'esistenzialità dell'interprete; se non interpreto alla luce di qualche cosa, il dato viene travolto dalla posizione dell'interpretante e mi chiudo in circolo vizioso che può avere gli esiti indifferentemente più diversi. Se invece io osperimento l'interno della mia esistenza, ma il significato lo deduco da un'altra fonte che è al di là della mia esistenza che mi supera, ritorna, sotto altra via, la famosa espressione di Pascal che "l'uomo supera l'uomo", che l'uomo ha dentro di sé qualche cosa che non si esaurisce dentro la sua fondazione autonoma.

#### DIO OLTRE L'ESISTENZIALE

Ecco quello che diciamo intorno a Dio, che Dio è questa emergenza al di là della curva esistenziale, è quello che secoli di tradizione hanno sempre detto; si trattava di trovare un linguaggio nuovo, di dare un inserimento più efficace nella sensibilità di oggi piuttosto che sclerotizzare l'idea di dio dentro un'espressione formale, intellettuale.

Concludo: le componenti che la riflessione filosofica (che un tipo di riflessione filosofica, perchè non si può dire in filosofia che questa è la filosofia su questo; filosofi che ne sonotanti quindi la filosofia non ha un volto preciso specialmente nell'età contemporanea, ma dico che quella riflessione filosofica che ho creduto di poter recare in questa sede), ci può fornire questi elementi intorno al problema di Dio, alla questione di Dio, intorno alla nostra sensibilità teoretica.

Da un lato ci rende consapevoli dalla crisi di senso, delle ragioni per cui c'è una crisi di senso nell'idea di Dio. (Questa perdita di significato che presso molti uomini, forse anche presso di noi, se ci fermassimo alla enunciazione meramente teorica che in altre epoche era capace di suscitare slanci mistici, che era capace di trasformare delle vite e ci sono dei condizionamenti anche storici del modo di pensare, di sentire, che non significa che la realtà si risolve nella storia, l'approccio alla verità è sempre di ordine storico, pur essendoci degli elementi comuni a tutti i tipi di storicità.

Ci rende consapevoli della ragione per cui l'idea di Dio attraversa una crisi di senso, di significato, per la sua presentazione spesso teologica, nel senso di una teologia razionale, di una teologia anche in senso filosofica (discorso intorno a Dio) e meramente intellettualistica.

Ci rende consapevoli di che cosa significhi accettare e respingere l'idea di Dio nella esperienza esistenziale dell'uomo. Il secondo elemento, quello a cui accennava, accennando a Sartre, Heidegger o accennando nell'aspetto positivo a Dostojevshj, a Pascal e cioè: del significato che ha accettare oppure respingere Dio nell'ambito dell'esperienza esistenziale, la lucida consapevolezza di quelle che sono le conclusioni se noi andiamo fino in fondo, se abbiamo il corag

di essere uomini, uomini nel senso forte, non nel senso constatativo, etnologico, perchè allora la scienza dei costumi, cioè nel senso kantiano, cioè la descrizione di come si comportano la maggioranza degli uomini, non in questo senso; essere uomini nel senso invece della più profonda umanità essaci porta dinanzi a queste radicali posizioni perchè l'uomo mostra se stesso nelle posizioni di frontiera, ci fornisce in fondo il valore della soluzione teistica, dell'afferanzione dell'esistenza di Dio mediante un riflessione intorno alla struttura dell'interpretazione, affinchè l'interpretare inteso nel significato di dare senso, l'interpretare stesso, nel suo elemento strutturale ci rimanda ad un polo della interpretazione, al criterio dell'interpretazione che deve trascendere l'esistenza umana altrimenti noi ci troviamo chiusi dentro a quella esposizione gratuita e a direzioni non garantite.

Certamente non può dire "io scelgo", come dice Sartre, avverte tutta la pesantezza, il senso così doloroso delle cose a cui porta il suo ragionamento: "la colpa non è mia se le cose stanno così, è fatto che io ci vedo chiaro e gli altri si illudono". Ora se uno sceglie il non senso e allora non c'è più nulla da dirci, (senonchè potremo sempre dire: perchè mai si sente la dolorosa mancanza di senso?) Se invece il nostro esistere è una richiesta di senso, una richiesta di significato, noi dovremo dire: perchè mai questa anomalia radicale, perchè noi chiediamo quello che non possiamo mai ottenere?. O c'è questa mostruosità naturale nel mondo, e in particolare nell'uomo, oppure la condizione dell'uomo è quella, per dirla con un altro filosofo esistenzialista e religioso, Gabriel Marcel, la condizione dell'uomo si definisce come "homo viator", dell'uomo che è viandante.

Dice Marcel che nell'"homo viator" nulla è più catastrofico per l'uomo, di scambiare il mondo come la zona della sua residenza stabile, sentirsi sistemati nel mondo; è proprio in quel momento che il mondo diventa qualche cosa di ostile diventa qualche cosache non siamo più capaci di dominare e diventiamo invece i dominati dal mondo. Se noi riteniamo il mondo come la nostra Patria nel senso doloroso quando dice che la carne è la mia Patria, allora diciamo che c'è un'inversione metafisica della realtà, per cui nel momento in cui l'uomo afferma la sua signoria, diventa signoraggiato dalle forze della struttura della realtà.

Come vedete, si parla di Dio per via "negationis", come nell'antica sapienza classica cioè si dice "di Dio di Dio ciò che Dio non è, piuttosto di quello che Dio è"; il pensiero greco, il pensiero classico (S. Tommaso) ci dice ciò che Dio non è: Dio è infinito, eterno... si definisce per quello che non è nel filone centrale della speculazione. In questo tipo di indagine a livello dell'esistenza umana, Dio si definisce attraverso gli aspetti irrimediabilmente negativi, che l'esistenza incontra quando che lo si nega; Dio lo si definisce quel "quid" misterioso senza del quale l'esistenza si radica nella negatività. Questa è la maniera contemporanea di esprimere l'antico concetto di teologianegativa. Dice ancora Marcel: porsi il problema di Dio è quasi ridurre Dio ad un qualche cosa di tecnico, ossia porsi il problema dell'esistenza di Dio o il problema di Dio nella sua terminologia si contrappone il problema mistero, i problemi si affrontano con strumenti tecnici, i problemi sono quelli che riguardano l'organizzazione della vita nelle sue dimensioni tecnico e scientifiche, scientifiche prima e tecniche poi, Di fronte a Dio, di fronte ai grandi problemi non c'è tecnica da affrontarli, c'è invece l'atteggiamento del mistero, ed ha ragione nel senso che se vogliamo definire positivamente Dio, cioè ben definirlo con degli strumenti logici e ridurre il problema di Dio dentro un'argomentazione ben definita e chiara della nostra intelligenza, il Dio di Cartesio ad es., lì, in un certo senso, facciamo un'opera di ateismo, riduciamo Dio dentro le proporzioni di una formulazione. Mentre invece Dio ci si avvicina soltanto se lo poniamo come un mistero, come un mistero senza del quale gli altri problemi impazziscono, rimangono insolubili. Dio viene ancora una volta messo in luce dalla impossibilità di escluderle.

## L'INVITO ALL'INTERIORITA': RIDUZIONE SCIENTISTA E APERTURA RELIGIOSA

2<sup>a</sup> Conferenza del Prof. A. RIGOBELLO

21 novembre 1967

Ieri abbiamo parlato della "interpretazione" come strumento, non solo per operare l'interpretazione, ma anche come strumento della cui analisi si poteva dedurre che l'esistenza umana, il nostro esserci, è un'esperienza. Detta esperienza, per svolgerci il suo significato ha bisogno di trovare dentro di sé una fonte che eccede i limiti empirici nei quali questa esistenza stessa si manifesta. Dentro di noi cioè trovavamo un centro, un fonte di significato che non si spiega col nostro consistere esistenziale, il quale invece prendeva luce, come criterio di interpretazione di sé stesso e del mondo, proprio da questo elemento di cui era portatore. Questo è quanto è stato detto, pressapoco, verso la fine della nostra conversazione.

### LA VIA DELL'INTERIORITA'

Se noi cercassimo di precisare, di dare un nome tradizionale, nel senso più usuale, potremo indicare una delle vie più battute per la scoperta di Dio, che è la via dell'interiorità. In altri termini abbiamo fatto un discorso di struttura, di interpretazione, ma la trascrizione di questo discorso nei termini di un discorso più usuale è quello dell'invito agostiniano a rientrare dentro di noi. Se noi cioè vogliamo interpretare la realtà e la vita dall'interno nella nostra esistenza, l'avvertimento di qualche cosa che ci trascende attraverso il quale l'esistenza è riscattata da quella gratuità.

Volendo compiere un'indagine più approfondita su questo invito all'interiorità, su questa struttura dell'interiorità, sulla maniera cui l'indagine sull'interiorità può portarci a dire qualche cosa intorno a Dio, forse, una considerazione che possiamo fare, è quella di riguardare la non esauribilità della dimensione interiore. Ieri si parlava di "ricerche al limite": le potremo applicare in questo senso anche nella ricerca della profondità interiore. Nelle manifestazioni cioè della nostra persona, della nostra realtà, della nostra vita, noi compiamo espressioni, ci manifestiamo o in atti o parole. Cerchiamo comunque continuamente di manifestare noi a noi stessi o negli altri. Ma ogni nostra azione, e ogni nostro pensiero è una specie di esplicitazione, presentazione di noi stessi; è una epifania di noi stessi. Tuttavia noi abbiamo la consapevolezza che non ci esauriamo nelle manifestazioni nostre; che c'è un continuo salto qualitativo, una continua inadeguatezza: ecco come possiamo parlare di operazione al limite!.

Noi, per quante manifestazioni di noi stessi, e per quanto esse siano raffinate e approfondite, noi rimaniamo sempre in un certo senso, un mistero dinanzi a noi stessi. Se noi potessimo, con un atto della nostra intelligenza, possederci completamente, noi saremmo Dio. E' l'affermazione di Giovanni Gentile quando parla di autocreazione, autopossesso completo. La manifestazione completa dallo spirito, dell'interiorità -diciamo qui nel nostro discorso-, comporterebbe un'assolutezza di noi stessi, mentre la nostra esperienza quotidiana, la nostra considerazione di ogni giorno ci suggerisce che, per quanto noi, in momenti anche molto felici, riusciamo ad esprimere, a manifestare, noi sentiamo sempre di essere qualche cosa di diverso; sentiamo che non ci siamo esauriti, che non abbiamo esaurito tutta la potenzialità della nostra realtà interiore. Se lo potessimo fare, perderemmo ogni interesse per noi e gli altri perderebbero interesse per noi; o siamo l'Assoluto, o -se non lo siamo-, se non riuscissimo a manifestarci completamente, non avremmo più nessuna novità nella nostra vita, non avremmo più nessun segreto, nessuna sorgente segreta di novità, di realtà che trascende il nostro atto.

## LA CONOSCENZA COME APPROCCIO

Direvo che la manifestazione stessa di noi stessi è una specie di tensione al limite, per cui anche noi nella nostra interiorità e nel nostro rapporto con gli altri possiamo parlare più che di conoscenza nel senso pieno della parola, di un approccio, di una pluralità di approcci, di un tentativo di interpretare noi e gli altri. In questo "livello interpretativo" diciamo che consiste la ricchezza dei nostri rapporti, la progressività, il miglioramento e il deterioramento dei rapporti stessi; se noi potessimo risolverli in un atto di totale conoscenza, noi perderemo la nostra individualità, noi faremo naufragio in una realtà così assoluta. (E quello che l'idealismo e lo storicismo ci hanno dato, indicando questa realtà nel pensiero dell'uomo che storicamente si manifesta). Oppure ci chiuderemo in una "inseparabilità" perchè noi saremmo l'Assoluto e tutto il resto non avrebbe più senso.

Se noi facciamo in'indagine di ordine strutturale, e anche dalle considerazioni che possono venire da un discorso comune intorno alla nostra stessa ricchezza interiore, noi ci vedremo depauperati nel momento stesso in cui la potessimo raccogliere in un atto della nostra intelligenza.

Che cosa significa questo discorso? Che la radice più profonda di noi stessi è dentro di noi, ma non viene da noi: ecco il discorso che accennavamo fin dall'inizio, per cui dentro di noi c'è un'ospite segreto, e, -per dirla con Agostino- c'è qualcuno che è più intimo a noi di noi stessi. Che cos'è questo qualcuno che è più intimo a noi di noi stessi, che fa sì che noi stessi siamo continuamente una sorgente sempre nuova di interpretazione di noi stessi, che noi non ci rassegniamo a fermarci ad un determinato livello? (e se lo possiamo fare è una carenza morale per cui ci adattiamo ad una determinata quota di vita interiore, di vita morale, di vita di relazione, di vita intellettuale, mentre invece c'è una sorgente che ci spinge, che è forte nell'inquietudine ed insieme è la molla della progressiva maturazione, una molla costante che non potrà mai esaurirsi nella pienezza di un atto, ma a cui tutti i nostri atti tendono).

Alla luce di queste considerazioni noi potremmo trovare, non dico una dimostrazione, ma una testimonianza della presenza di un qualche cosa che ci trascende pur essendo più intimo a noi che noi stessi; questo essere è sempre in due, anche se siamo in uno; questo trovare nella profondità ottima qualche cosa, che è appunto molto intima, ma allo stesso tempo che non è deducibile dal nostro esserci al mondo, non è deducibile dal confine chiaro e distinto della nostra coscienza, ma che ci urge dentro. Questa è la radice interiore della testimonianza di Dio, di un Assoluto, di un qualchecosa che va al di là di noi stessi pur essendo dentro di noi.

## ALTRE RICERCHE INTORNO ALL'INTERIORITÀ

Ma detto questo, noi vorremmo confrontare questo tipo di discorso con altre analisi, altre ricerche intorno all'interiorità, a quella che noi abbiamo chiamato interiorità, ricerche antropologiche, la quali sembrano capovolgere il senso delle considerazioni che fin qui abbiamo fatte. Quello che ho cercato di illustrare come termine iniziale e di confronto, è l'apertura religiosa dell'interiorità, intendo appunto per religiosità, o senso della religiosità, l'avvertimento di qualche cosa che è tutt'altro da noi; l'avvertimento misterioso, che siamo dinanzi ad una forza, ad una presenza che è al di là delle nostre capacità anche intellettuali e di possesso intellettuale. Ecco perchè è essenziale la religione e il mistero di qualche cosa che va al di là delle nostre possibilità di realizzazione: ecco perchè è essenziale l'esperienza religiosa il senso del limite, della fragilità, del non assolutezza: ecco perchè l'esperienza religiosa comporta l'invocazione; la preghiera, come un aspetto contemplativo, ma anche come l'aspetto di richiesta, che nasce dall'umiliazione dinanzi a dei limiti che scopriamo e l'avvertimento di qualche cosa che è al di là di questo limite. Questo è l'apertura religiosa.

Ma ci sono tentativi di ricerche che ad una prima indagine, ad una prima

lettura, ci presentano come controindicazioni al discorso fatto finora. Ora, anche della radice più profonda di noi stessi abbiamo una conoscenza negativa. (v. teologia negativa) Se noi dovessimo definire, comprendere questa radice, allora saremmo dentro a quella figura teorica che prima dovevo impossibile; cioè l'autopossesso di noi da parte della nostra intelligenza: l'esaurimento del contenuto interiore nell'atto della consapevolezza speculativa.

Sembra, quindi, che, una specie di misterioso legame di parallelismo si installi tra ciò che si può dire di Dio e ciò che si può dire della radice più profonda di noi stessi. Ma, proprio in questa che, potremmo dire, interiorità negativa, in questo approccio negativo dell'interiorità, (appunto perchè negativo), noi riusciamo dire più ciò che non è, che ciò che è. Infatti è: ciò che noi non riusciamo a esaurire in un atto dell'intelligenza.

Ma che cos'è?. Proprio perchè di troviamo di fronte a questa situazione di conoscenzaper via "negationis" è stato possibile presentare, proporre delle interpretazioni molto diverse. E, per toccare i limiti di questa interpretazioni, se S. Agostino da un lato ci invita a trovare ciò che noi non riusciamo a possedere con la chiarezza dell'intelligenza, la testimonianza di un Dio ignoto alla nostra logica nel profondo dell'animo, Freud dice che questo Dio ignoto è il nostro inconscio, è l'istintività primordiale. Vale a dire: in questa situazione di "non possesso teoretico" si possono presentare delle interpretazioni di cui parleremo più avanti. Una frase di Freud, nel volume: "una difficoltà della psicanalisi" che riecheggia S. Agostino dice: "entra in tenel tuo profondo, impara prima a conoscerti e allora capirai perchè ti accada di doverti ammalare e forse potrai evitare di ammalarti, ma rientra in te stesso nel tuo profondo impara prima a conoscerti".

Come si vede ci sono due posizioni: ci troviamo di fronte alla proposta di interpretare quello che è il livello del conscio, il livello della nostra realtà consapevole, del nostro essere coscienti alla luce di qualche cosa che non si risolve in quella coscienza. Certamente questo qualche cosa, in un'apertura religiosa dell'interiorità è: la presenza di questo dolce ospite dell'anima; in una interpretazione psicanalitica invece, è: il contesto istintivo, il contesto dell'inconscio che sostiene ed è l'elemento interpretativo del conscio.

Ma di fronte ad un fenomeno che presenta delle analogie, l'elemento comune è l'interpretazione del conscio, della sfera della nostra consapevolezza quotidiana alla luce di qualche cosa di diverso. Poi si tratterà di indicare in una forma positiva cos'è questo diverso, se è l'Assoluto o se è l'inconscio.

Possiamo constatare come nella cultura contemporanea, quasi parallelamente, un sogno illuministico è contrapposto un processo di umiliazione dell'uomo, sebbene questo processo abbia delle profonde radici comuni. Ed anche qui facciamo riferimento ad un'opera di Freud il quale parla delle tre umiliazioni che sono state inflitte all'uomo, al cogito cartesiano, alla chiarezza e alla distinzione dell'intelligenza. La prima umiliazione è l'umiliazione cosmologica che è stata inflitta da Copernico quando l'uomo che si credeva signore di quella terra che era al centro del mondo, si è trovato invece in una terra che è uno dei pianeti in un sistema di cui la terra non è ilcentro. La seconda umiliazione è venuta da Darwin è l'umiliazione biologica, è l'uomo che s'è trovato a credere di non più possedere un corpo privilegiato in mezzo a quello degli altri animali, qualitativamente diverso. La terza umiliazione è psicologica, dove il dominio dell'uomo è stato insidiato, anche il ciò che maggiormente egli credeva essere proprio possesso, (cioè la propria coscienza, la consapevolezza di sè), perchè questa consapevolezza viene spiegata attraverso la non consapevolezza. Assitiamo quindi ad un processo di spossessamento, processo mediante il quale si toglie il possesso dell'uomo prima nei confronti del mondo, poi nei confronti della sua realtà biologica, infine nei confronti della sua più interiore realtà.

#### LA VIA ANTROPOLOGICA

Questo processo ha un'altra via: è la via antropologica. Il dubbio che

l'antropologia fa sorgere nell'uomo civile, nell'uomo occidentale, è: se la più vera umanità sia quella che la nostra cultura, la nostra formazione ci ha tramandato, o se, per cogliere l'umanità nell'assenso più originario, non ci si debba misurare "sull'altro", quando l'"altro", è il gruppo di popoli, il gruppo di razze degli uomini selvaggi; se cioè l'elemento più originario sia quello che noi riscontriamo allo stato della natura selvaggia. Analogamente Freud, sotto un altro livello, individuava nell'uomo, nell'inconscio, la vis istintiva, la spiegazione della vita cosciente. Così nell'uomo selvaggio la spiegazione dell'uomo civile, perché l'uomo civile si capisce solo se riportato all'uomo selvaggio. Così Marx vede nell'"homo oeconomicus" la radice interpretativa di tutte le manifestazioni anche di quelle che sembrano essere le più lontane dalla economicità.

Assitiamo a quello che potremmo chiamare con termine della fenomenologia una "riduzione alla rovescia" cioè non tanto la riduzione delle cose alla rovescia ma piuttosto la riduzione della coscienza a ciò che è fuori dalla coscienza, sia che venga prima nell'ordine del tempo verso le regioni selvagge dell'umanità, e prima in un senso che precede, in quanto l'inconscio si pensa che precede il conscio, ma comunque in qualche cosa che sposta l'uomo dal suo centro. Questa è una delle tendenze, fondamentali, della linea di forza della cultura contemporanea: portare l'uomo fuori dall'equilibrio classico, poterlo interpretare alla luce di "posizioni limite", alla luce di elementi di prospettive inconsuete, la lotta contro la posizione normale.

Persino nella storiografia c'è questo atteggiamento, per cui il valore di Kant ad es. è tutto nel capitolo descritto, in quanto certi autori vengono interpretati attraverso le opere della giovinezza; è il giovane Hegel che decide che cosa è Hegel; il vero Marx non è il Marx del capitale, è il Marx delle sue posizioni, dei primi scritti intrisi di forza romantica e anche di una certa tensione di tipo religioso di tipo rovesciato.

In ogni modo, questo volere trovare nelle posizioni che non sono quelle della maturità, la matrice più adeguata per interpretare una situazione (se è così diffusa da invadere la storiografia, l'interpretazione degli autori, la interpretazione di determinati movimenti), è come un tentativo di scuotere quella che è l'organizzazione normale della nostra cultura, del nostro modo di pensare, della nostra struttura di civiltà; è una linea che porta a individuare in posizioni di confine e (anche al di là del confine) la situazione, l'uomo stesso. Persino il senso del proprio io è accusato di narcisismo; per Freud è un termine oggettualé della libidine umana, è un'inversione del distinto il presentare la propria autosufficienza, la propria chiarezza, l'intelligenza, il senso del proprio io e la capacità di idealizzazione è essa stessa una deviazione. Ora questa è riduzione scienziata;

(non ho detto scientifica - perché la differenza tra scientismo e scienza è che la scienza è un'indagine neutrale che ci porta dei dati, mentre lo scientismo è l'elevazione al sistema di esclusiva interpretazione dei risultati, dei dati a cui gli scienziati non intendono dare questa interpretazione. Essi permangono nella posizione neutrale di esposizione di un dato; ma se invece quel dato lo elevo a sistema, ne faccio un elemento interpretativo allora sono uno scienziato, cioè riduco tutto al metodo scientifico. Ci possono essere delle manifestazioni di coscienza morale e di coscienza religiosa che sono "ob-normi", o sono nevrotiche; la scienza mi mostrerà il carattere nevrotico di queste manifestazioni; ma se, per queste manifestazioni dicessi che la religione è una "nevrosi universale", allora sarei uno scienziato, cioè ho portato al criterio generale quello che invece è il dato di una particolare situazione. Ma se si spara a zero sull'uomo normale non c'è più distinzione tra il normale e il malato e tutto diventa una malattia; ecco che l'elemento scienziato potrebbe passare quasi naturale dal momento scientifico al momento scienziato che è una miticizzazione della scienza, non è la scienza in quanto scienza.

## SCONSACRAZIONE DI SÈ, COME MISURA SUL SELVAGGIO

Ma giunti a questo Ci potremmo trovare al capovolgimento della situazione nei confronti di quelle considerazioni che facevamo all'inizio, l'interiorità, la via per cogliere la testimonianza di Dio dentro di noi; e qui invece l'interiorità che va sconsacrata: si parla di sconsacrazione, di profanazione, (un autore usa questo termine): occorre profanare i nostri sentimenti più vivi, più intimi a cui siamo più abituati per arrivare a misurarci sull'altro, per andar alla ricerca di qualche cosa che ci accomuna al di là di questisentimenti, allora ecco la misurazione sul selvaggio, la profanazione della nostra civiltà. Sembra che noi ci troviamo di fronte al capovolgimento: questo capovolgimento c'è di fatto.

INTERIORITÀ: impronta di Dio o riflesso dell'inconscio

Tuttavia, invece di scendere in una sbrigativa polemica, occorre fare una considerazione ulteriore e cioè, lasciando queste posizioni nella loro polarità di contrapposizione radicale, tentar di vedere ad es. che cosa potremmo dire intorno alla vita che, attraverso l'interiorità, ci porta a cercare l'impronta di Dio in noi, e quella invece che vede, nella interiorità, soltanto il riflesso alterato dell'inconscio.

Come abbiamo detto prima, queste due posizioni hanno una cosa in comune: ambedue ammettono che la nostra vita cosciente non ha in se stessa una sufficienza, che ha bisogno di essere interpretata in vista di qualche altra cosa. E questo è un tratto di strada che possiamo fare assieme, cioè, una posizione come questa ha la possibilità di un recupero religioso di più che non una posizione illuministica, che fonda l'uomo sulla propria sicurezza, (non dico una posizione classica. L'illuminismo è un'altra cosa; una posizione che dia alla ragione umana e alla coscienza umana la pienezza del suo possesso è una posizione così quale si potrebbe anche arrivare -come in certe considerazioni deistiche dell'illuminismo- ad affermare il supremo archi tetto dell'universo; ma è una posizione priva di ogni senso religioso, perchè dire che Dio c'è, non significa operare una religiosità; l'illuminismo cioè nella superbia dell'intelligenza non ha un'apertura religiosa). Ora le umiliazioni che vengono inferte all'autosufficienza del cogito chiaro e distinto; sono una "possibile interpretazione", sono una possibile apertura sull'aspetto religioso di più che non l'autosufficienza nella chiarezza della ragione; è più vicina alla religiosità la coscienza umiliata da queste profondità abissali che non la sufficienza dell'autopossesso razionale.

Un'altra considerazione dal punto di vista cristiano che farei è questa. Noi nella nostra fede abbiamo il dogma del peccato originale; questo peccato originale è un dogma che non si riferisce solo all'inizio della storia dell'uomo, ma che si ripercuote in un disordine che si trova nella realtà ontologica con cui l'uomo, su questa terra, ora esercita la propria natura. Ora è chiaro che se io mi pongo in una considerazione scientifica, nel senso di registrazione di fatti, io posso trovare anche l'enorme peso del negativo nell'esercizio che l'uomo ha di sé stesso; infatti noi vediamo che tutti gli uomini parlano di amore, tutti vogliono la pace e si fanno la guerra, tutti dicono che la ragione vale più dell'impulso oppure seguono quasi sempre l'impulso; ci troviamo cioè di fronte ad un qualcosa che non ci dovrebbe essere ed eppure c'è. Gli uomini è indubitabile che amano la pace, eppure è da millenni che si fanno la guerra. Come mai questo? E' vero che gli uomini preferiscono l'amore eppure si odiano in continuità; che celebrano l'equilibrio, la saggezza, eppure si lasciano trasportare continuamente dall'istinto. E' una realtà che non ci dovrebbe essere eppure questo squilibrio c'è.

Se noi facciamo un'indagine fenomenologica, nel senso ampio del termine, constattativa, descrittiva, noi ci troviamo di fronte a questa situazione ed allora è anche comprensibile che certe posizioni, pur portando al parossismo dei dati di constatazione, possono dirci che l'uomo non è altro che il suo interesse economico e poi lo camuffa, oppure non è altro che le sue istanze libidinose poi trasvalutate e idealizzate, cioè, se noi invece di partire da un dover essere, diamo, della realtà, partiamo da un elemento constattativo potremo anche trovare

Quasi la conferma di certi squilibri di cui noi, in sede religiosa, sappiamo il perchè.

### RIDUZIONE E APERTURA

L'elemento negativo è passare da questa constatazione, che potrebbe essere una constatazione anche di ordine scientifico nel senso empirico, a un sistema universale; tranne cioè una teoria interpretativa di tutta la realtà. Quindi non è tanto la constatazione di questi fatti che -diremo- ostacola una posizione religiosa, quanto la "erezione a sistema" di questi fatti. E' lì il punto debole, falso di questa posizione: la unilateralità teoretica, il loro essere chiusi, invece di essere offerte di dati da interpretare; sono sistemi chiusi, riduzioni dogmatiche piuttosto che aperture. Per questo ho usato, nel titolo, queste due parole diverse: riduzione e apertura; i veri dogmatici non sono le persone di fede, le quali, appunto, perchè hanno dei dogmi che vanno al di là dello spazio del tempo hanno l'interpretazione libera dinanzi ai dati dell'esperienza; invece, chi non ha questi, ha bisogno di una interpretazione generale perchè l'uomo senza una visione del mondo, l'interpretazione generale non può vivere coscientemente; ed è allora che dogmatizza e chiude dentro un sistema quello che è soltanto l'offerta di un determinato dato, di un determinato appunto.

Ora Freud parla dell'interpretazione del conscio attraverso l'inconscio e fa tutta una sua constatazione sul discorso che è tra i più distanti della nostra sensibilità. Perchè mai questa presenza di Dio dentro l'anima dovrebbe essere una presenza chiara e distinta? E' inconscia, in un certo senso, anch'essa, cioè non è che Dio sia presente nel profondo dell'anima, più interiore a noi di noi stessi, con la chiarezza di una definizione o di una equazione. Se questo Dio fosse così nonpotremmo nemmeno avere un rapporto religioso con Lui; dato che religiosità è mistero, è avvertimento del tutt'altro, del luminoso, di qualche cosa di cui sperimentiamo la nostra finitezza. Le fonti della mistica non sono fonti intellettualisticamente chiarite e chiaribili. Con questo non si tratta di riscattare Freud, come del resto ha tentato di fare quel filosofo francese, tentando un'interpretazione religiosa di Freud, non nel senso di far dire a Freud quello che non ha detto, perchè Freud era ateo, ma ciò che egli ci presenta non può essere letto in un'altra chiave: (ad es.: il dramma del male nell'uomo, del peccato, della colpa; cioè quello che per il cristiano, è peccato, colpa, il disordine, etc., per chi non ha una fonte religiosa, è: una connotazione, per cui dal negativo interpreta il positivo),

Riassumendo: nella cultura di oggi c'è una linea di interpretazione della realtà umana che è decisamente eversiva delle sistemazioni a cui siamo abituati, di cui si sostanzia la nostra cultura.

### POSSIBILI ASPETTI POSITIVI DELL'ATTUALE CULTURA

Detto questo ci dobbiamo chiedere, è tutto male questo? Cioè, da un punto di vista religioso, pur con questa forza profanatrice e dissacrante di questa cultura, può darsi che abbia una funzione maiotica verso la liberazione di un autentico senso religioso, liberando la religiosità da certo connubi con una mentalità che potremmo dire borghese, (non con questo indicando solo un aspetto sociale, ma una mentalità accomodante, senza problemi. Quella che Gabriel Marcel dice "la umanità dell'avere non dell'essere", tanto più noi abbiamo tanto più noi siamo; quanto più siamo tanto più non abbiamo; tanto meno siamo legati come possessori esaustivi al dominio delle cose tanto meno le troviamo noi stessi; quanto più siamo nella disponibilità tanto più ci apriamo alle fonti più sorgive dell'essere è quindi di Dio.

L'esperienza religiosa è un'esperienza scioccante, non è un'esperienza tranquilla, l'uomo religioso è l'uomo di tipo pascaliano, è l'uomo che sente la tensione tra le del tempo; non l'uomo che si è bene accomodato nel tempo. Ora; queste posizioni sono eversive e sono errate perchè elevate a sistema, perchè non

si fermano a presentazione di dati, ma errano in quanto elevate a sistema. Tuttavia possono avere una efficace maiestica nel restituire il senso religioso e, alla luce di un'interpretazione portata dalla nostra fede, possono avere un'interpretazione diversa.

### CONFLITTO DI INTERPRETAZIONI. QUALE CRITERIO HA VALORE?

Con questo mi riallaccio a quello che si diceva ieri e cioè che potremmo assistere a un conflitto di interpretazioni; la coscienza si spiega alla luce di qualche cos'altro; questo qualcos'altro è l'inconscio di Freud, oppure è il "Deus in interiore homine" di Agostino. Allora qui abbiamo due interpretazioni che entrano in conflitto. Dove trovare il criterio per decidere quale interpretazione abbia valore?

Si potrebbero fare delle lunghe analisi e certamente dettagliare sui contenuti. Non potendolo fare c'è tuttavia un "criterio teorico" da rilevare: cioè, fra le due interpretazioni, quella che è dogmatica e quella psicanalitica; non quella religiosa. In altre parole posso dire: "io spiego il conscio attraverso l'inconscio": ma pure quest'atto di spiegazione è sempre un atto di coscienza. Cioè mentre voglio spiegare la mia realtà normale alla luce di qualche cosa di inconsapevole, riscontro che questa decisione di spiegare, questa decisione di profanare la mia interiorità, questa decisione di trovarmi nel selvaggio o di ritrovarmi nell'istanza della libidine, "questa decisione, è pur sempre un atto che non è libidinoso e selvaggio, è un atto di chiarezza della coscienza, vale a dire: qui ci troviamo di fronte ad un "circolo vizioso" realmente, per cui si sente la necessità di interpretarci attraverso qualcosa che dovrebbe negare l'area nella quale è soltanto possibile un'interpretazione, cioè dalla coscienza non si esce. Posso, come dire?, dir male della coscienza, posso svergognarla alle profondità delle sue radici, ma questo atto è continuamente un "atto di coscienza", e quindi quest'interpretazione dal basso. È un'interpretazione che non riesce ad uscire dal circolo della coscienza, anche quando essa se lo propone.

Mentre l'altra interpretazione, una interpretazione religiosa dall'alto è un'interpretazione di tipo diverso, cioè è quella che "fonda" la coscienza, non che la dissolve. Cioè, se dalla coscienza non possiamo uscire, perché ogni atto di riflessione, ogni considerazione, ogni tipo qualsiasi di pensiero esplicito che noi facciamo, è un atto di coscienza, noi ci troviamo di fronte a una scelta tra due posizioni: l'una che dissolve la coscienza e si mette in contraddizione con la coscienza stessa, l'altra invece che la fonda. Cioè se io pongo nella coscienza quella fonte di significato in cui io sono cosciente e che non si risolve nel mio atto di coscienza, io fondata la coscienza; ho preso cioè consapevolezza di quell'atto da cui non posso prescindere che è l'essere conscio. Nell'altro invece, è un lavoro per cui dovrei lavorare con la coscienza e liberarmi con la coscienza, e anche quando l'avessi operata - la coscienza non morale, ma nel senso di consapevolezza - sarebbe sempre un atto di coscienza. Ci troviamo di fronte ad un conflitto di interpretazioni, mi pare che questo conflitto si risolva a favore dell'interpretazione che mi spiega la coscienza piuttosto di quella che mi dissolve la coscienza con un atto di coscienza.

### CONCLUSIONE

Questo è quanto volevo dire come elemento conclusivo di questo discorso. Le conclusioni sono di due tipi: la prima conclusione che dice: prendiamo consapevolezza di questi fenomeni culturali, cercando di vedere in essi qualche cosa che certamente è, (oltre a qual qualche cosa che è unilaterale ed è falso), anche una particolare illuminazione di fenomeni umani che ci possono essere molto utili ad un'interpretazione religiosa dell'uomo, molto più utili che non la superbia autosufficienza della "res cogitans", per dirla in termini cartesiani.

Seconda considerazione: se noi riteniamo chiusi dentro un dogmatismo sistematico

questi discorsi, queste proposte culturali, psicanalitiche, ad es.: antropologiche, le vediamo chiudersi in un dogmatismo e, da un lato, e anche in una incapacità di fondare ciò di cui hanno pure bisogno per fare qualsiasi tipo di discorso. Mentre nell'apertura religiosa, che è altra cosa della chiusura dogmatica, troviamo la fondazione della coscienza, troviamo la premessa maggiore di un discorso ermeneutico. Ogni interpretazione ha bisogno di un criterio secondo cui interpretarla e questo criterio dev'essere superiore alla fonte dell'esercizio interpretativo. Quindi, questa presenza di Dio, questo qualche cosa che è interiore a noi stessi, fonda la consapevolezza nostra e le possibilità dinamiche di questa consapevolezza, di questa coscienza.

In questa conversazione ci occuperemo del problema di Dio, all'interno di una considerazione di carattere storico, o meglio, considerazione sulla storia. Ho cercato nella prima lezione di inquadrare il discorso dandone le premesse e le strutture, potremo dire: teoretiche e fondamentali; nel secondo si è visto focalizzato questo discorso nell'indagine interiore; nella terza di queste conversazioni, il discorso si proietta sul piano della storia, una considerazione intorno alla storia.

Una considerazione di ordine religioso ( e in particolare di religioso-cristiano) non può prescindere da un rapporto con la storia: creazione, redenzione, sono fatti che si disegnano nel tempo e la storia di ciascuno di noi, e appunto per questo, la storia interiore di salvezza è una storia che ripete, in qualche modo, le figure centrali della storia dell'umanità.

"L'interpretazione storica non garantita e l'idea di Dio", titolo di questa conversazione.

Sul problema dell'interpretazione storica, abbiamo detto qualche cosa la prima sera, parlando di ciò che, in proposito, diceva Heidegger "nell'essere e il tempo". Quel pensatore diceva che non è vero che l'interpretazione storica sia l'interpretazione più rischiosa, meno valida. Perché non valida? Perché i dati a cui l'interpretazione storica fa riferimento sono dati non definibili con esattezza, come tendono ad essere i dati della ricerca scientifica. Per Heidegger qualsiasi tipo di interpretazione è sempre un mettere in questione un dato. Non è possibile l'obiettività dinanzi al dato; il dato è coinvolto nella struttura esistenziale dell'interprete quindi l'interpretazione storiografica è quella più rappresentativa della natura generale del nostro "metterci dinanzi al mondo", perché è proprio quella in cui in maggior grado si manifesta quella che è detta "l'apertura del dato". Il dato cioè che apparentemente sembra dato, definito dentro dei termini precisi, questo dato si riapre, non ha più i confini definiti e viene coinvolto da un'attività ermeneutica, da un'attività interpretativa, che gli "scava la terra sotto i piedi" diciamo. Non è più quel "dato" nella sua conclusività, nella sua definizione esteriore, vederlo così è una considerazione banale, occasionale; e l'organizzazione più comoda del fenomeno, non è quella più vera, più autentica.

Anche i fatti della storia o i dati della ricerca sono inautentici se noi li guardiamo con l'occhio comune. Inautentico significa che ci si presentano con un volto che non è quello più significativo; hanno un significato, ma "non il significato" nella maniera più profonda. La cronaca, per così dire, è, sì, ricca di significati, ma la vera prospettiva l'ho dalla storia, quando cioè non mi accontento di riferire un dato, ma cerco di vederlo in connessione con le forze genetiche, con delle finalità. Cerco di renderlo, in questo caso, autentico; il volto comune lo metto da parte, anzi il volto comune lo prendo solo come punto di partenza per poi trasvalutarlo in una valutazione, che sembra un travisamento del dato, ma in realtà è il disvelamento del significato del dato. Perciò ogni dato, sia di ordine fisico, sia di ordine storico; ogni evento, ha come due volti: uno è quello normale, che è anche utile per l'organizzazione civile della nostra vita, potremmo dire: una specie di geometria euclidea del "darsi". Ma c'è anche una geometria non euclidea, e ci sono cioè delle prospettive diverse, per cui quel "dato" è solo la più comoda e la più banale forma di organizzazione e noi dobbiamo svelare qualche cosa di più profondo.

Ma nel pensiero di quel filosofo (di cui accennavo) la fonte del dato è la fonte dell'interpretazione, la fonte avvalorativa, la fonte donatrice di significato e l'esistenza, lo svolgersi dell'esistenza umana. Tutto il circolo dell'interpretazione è senza fondamento oppure ha il fondamento nella gratuità, per cui

ogni storia, ogni storiografia è un arbitrio. ma l'arbitrio in un certo senso, è la categoria autentica dell'uomo. Pretendere una "oggettività" sarebbe proprio un accontentarsi di poco: essere uomini che non hanno una visione approfondita della realtà. Se ogni nostra considerazione passa attraverso il brivido esistenziale, per così dire, noi "coinvolgiamo noi stessi". L'espressione è di S. Agostino, ma, in un senso leggermente diverso, è tipica di Heidegger, il mettere in questione se stessi. Cioè mentre in una concezione realistica crediamo che, per studiare questo oggetto o questi fatti, noi mettiamo in questione l'oggetto e i fatti, in realtà mentre crediamo di mettere in questione l'oggetto e i fatti, proprio in quel metterlo in questione, mettiamo in questione noi stessi e ci troviamo coinvolti in questo questionare di tutto, in questo imporsi nella radicale domanda che, in fondo, è una domanda di ordine metafisico del tutto gratuita.

## LO STORICISMO

Una posizione diametralmente opposta è quella che, in senso tecnico-filosofico, si chiama: "storicismo", detto in senso preciso, tecnico, Nel linguaggio comune, a volte, s'intende storicismo per "interesse per la storia". Avere un temperamento storicistico, avere una cultura storicistica, avere interessi storicistici, sono tutte espressioni che, da un punto di vista rigoroso, sono sbagliate perché quando vogliono dire: avere interesse per la storia, avere una mentalità capace di vedere le questioni soprattutto sotto il profilo genetico, sotto il profilo dello sviluppo, questo è storicismo in senso lato, non in senso stretto. Per storicismo in senso stretto, intendiamo quella dottrina, quella visione del mondo, quella metafisica in fondo, la quale risolve tutta la realtà nella storia: l'essere, diremo, l'esserci o l'essere, tutto l'assoluto, tutta la realtà sono un divenire della storia. La ragione umana, più che essere un criterio capace di distaccarsi dall'evento per giudicarlo, è l'interna logica dell'evento.

Per fare un esempio supponiamo che si osservi: "è successo così e così..." ed io mi metto con la mia intelligenza, con la mia ragione a giudicare e a dire: è bene, è male, è vero o falso; questo non è storicismo perché la ragione viene fuori dal fatto e lo giudica. Invece per lo storicismo la ragione è la connessione logica del fatto, è la struttura logica del fatto, è il criterio secondo cui il fatto si svolge così come si svolge. Secondo la famosa espressione del Croce: "la storia non è giustiziera, ma giustificatrice", cioè dal punto di vista della storia non ci sono i buoni e i cattivi, non c'è un giudizio morale da fare, ma c'è invece uno sviluppo da comprendere, per cui, ad es. sulla Santa Alleanza o sui Carbonari, non c'è da fare un giudizio di valore, in base al quale gli sono i buoni e gli altri i cattivi o viceversa; entrambe le posizioni: la conservatrice o la rivoluzionaria sono entrambe legittime, sono, entrambe, (come i battiti del cuore che sono entrambi necessari alla vita del cuore), gli strumenti del progredire della storia: ecco perché la storia è giustificatrice e non giustiziera.

Il tribunale della storia è una dizione non storicista: dire "la storia maestra di vita" è errato se s'intende che essa dovrebbe indicare cosa dobbiamo fare e cosa non dobbiamo fare, perché tutta la storia è storia sacra, in quanto l'assoluto, la ragione, è la struttura interna del fatto, non un giudizio che trascende il fatto.

## LA STORIA COME AZIONE E LA STORIA COME PENSIERO IN B. CROCE

Il Croce distingue la storia come azione dalla storia come pensiero, o storiografia. Nella storia come azione avviene quello che avviene nella vita quotidiana, dove noi lottiamo per determinati ideali, oppure la nostra coscienza ci dice: fa' così, e ci rimorde se abbiamo fatto contrariamente, dove ha valore il bene o il male, dove c'è la responsabilità morale dinanzi ai fatti. Questo, secondo Croce, è un momento non teorico, non conoscitivo, è momento pratico, quasi passionale, emotivo. La storia come azione, la storia di tutti i giorni dove ciascuno di noi è attore, dove ciascuno di noi sente le proprie responsabilità, avverte i

propri rimorsi, ha i propri slanci, ha i propri conflitti interiori, le proprie crisi. Questa è la storia come azione, è la storia che non ha valore teorico, è la storia vista da quel "miope" che è l'uomo morale, l'uomo che ha la coscienza che lo tormenta, l'uomo che ha delle passioni, che si entusiasma per un'idea e si mette a combattere contro un'altro: questo è l'uomo nella sua empiricità quotidiana.

La l'altra storia, quella dello storicismo, quella è la storia come pensiero, è quella dello storiografò, di colui che scrive la storia, che vede da lontano il fatto senza risentimenti e senza preferenze e quindi vede che le cose non potevano andare così. Ad es. una dittatura non può destare un senso di ribellione, se la dittatura la vediamo nel momento in cui ci impegnamo a vivere e abbiamo le nostre dimensioni pratiche; ma se io la vedo a distanza, vedo che quella dittatura è stata mestra di generazioni per la libertà, che cioè nulla ha giovato a creare una coscienza liberale, quanto il soffrire sotto una dittatura, e quindi dal punto di vista storicistico la dittatura è un bene, perchè è stata un'attrice di libertà. (Anche il concetto teologico della "felix culpa", nel momento di passare al discorso su Dio, è interpretato in questo modo. Cioè lo storiografo, nella storia come pensiero che è l'unica vera storia, -non quella che fa l'uomo nelle passionalità della sua azione-, tutto comprende, tutto assolve, nulla comanda, tutto giustifica, perchè la storia dell'assoluto, perchè tutta la storia è sacra. Tutto ciò che avviene, avviene in funzione di qualche cosa, per cui anche il negativo, quello che generalmente chiamiamo il male, è un bene nella prospettiva storica.

#### DOGMATISMO NELLA INTERPRETAZIONE STORICISTICA

Questo tipo di storia, questo storicismo, ci porta di fronte ad una posizione della storia che sembra essere diametralmente opposta a quella che abbiamo illustrato prima, cioè quella in cui, colui che fa la storia, mette in questione anche se stesso e tutto è travolto in una gratuità, in un relativismo, perchè tutto è coinvolto nel discorso interpretativo e non c'è nessun fondamento; o meglio il fondamento c'è, ma il fondamento è l'esserci; l'esserci è un fondamento ineffabile, un fondamento non assoluto. Quindi, da un lato ogni interpretazione è un arbitrio, dall'altro c'è un'unica interpretazione che è quella che noi facciamo non dal punto di vista soggettivo della mia esistenza -quella sarebbe la storia come azione- ma dal punto di vista assoluto che è quella della storia dello storicismo.

Siamo di fronte a due posizioni, che sono contrapposte: una, quella posizione hegelghiana dell'interpretazione che coinvolge l'interprete, e la posizione del Croce direbbe della "storia come azione" dove io nella mia empiricità, nella mia esistenza puntuale coinvolgo tutto il discorso sulla relatività; l'altra invece dove io, come persona singola, scompaio, sono un momento nel processo assoluto; per cui io con la mia persona, con le mie idealità, con i miei conflitti interiori, con la mia speranza, con il mio dolore, non ho valore se mi stacco dal tutto, se, nel processo storico, io mi metto a giudicarlo, se io mi chiedo dei perchè morali, di quello che mi è accaduto, di quello che mi accade; ma io mi libero quando mi riconosco un momento del processo.

Anche la teorizzazione delle dittature, sia di destra che di sinistra, che sono uscite dall'egheliismo, (da un lato la destra hegeliana, dall'altra la sinistra hegeliana-marxista), trovano la loro giustificazione in questa posizione teoretica dove la persona e l'individuo hanno valore solo nel processo, solo nel tutto. Quindi la persona non ha più un'autonomia, non ha più una validità, se si stacca dal tutto, se si stacca dal processo o se si mette in contrapposizione a quell'incarnazione storica dell'assoluto che è lo Stato, che è quel determinato ente, a volte giuridico, a volte statuario, a volte popolare che rappresenta l'incarnazione della storia.

## POSIZIONE DELL'IDEA DI DIO: nell'esistenzialismo e nello storicismo

Ora possiamo chiederci; quale condizione viene fatta all'idea di Dio, alla esperienza religiosa, alla possibilità della trascendenza, in queste due posizioni?

Per quanto riguarda la prima abbiamo già parlato nelle prime due conversazioni, il tutto gratuito pone nelle gratuità l'assoluto, intendo per gratuito: senza ragioni, senza causa, il senza sapere il perchè; e qui o c'è la religione del nulla, la religione della morte, la religione dell'angoscia, ma non c'è possibilità di una trascendenza perchè i limiti sono segnati? C'è, se vogliamo, una espressione religiosa (se esperienza religiosa si può dire) "abnorme", ma tuttavia che ha qualcosa di religioso. Il senso del nulla, il senso della precarietà assoluta del vivere, ci pone dinanzi ad una esperienza esistenziale radicale, per cui noi ci sentiamo la presenza di qualche cosa che è diverso dal nostro consistere quotidiano, ci sentiamo come travolti entro qualche cosa. Però questo qualche cosa è il negativo, è quel tipo di religiosità che è presente nell'ateismo rigoroso che vafino in fondo: per essere atei sul serio ci vuole una carica religiosa; avere l'emozione dell'assoluto. Non è facile essere atei, come non è facile credere in Dio. Ma se, al di là di queste considerazioni andiamo rigorosamente alla fondazione teorica, vediamo che detta fondazione teorica è tale da escludere una posizione di trascendenza. Caso mai ci sarà un senso religioso come di una tensione radicale dinanzi alla vita, che richiama un'emozione religiosa, ma non c'è fondata nessun tipo di religione.

Nella seconda posizione siamo dinanzi ad una situazione che teoricamente esclude ogni religiosità, perchè Dio è: la storia, è: l'umanità che si realizza nel corso della storia. Certamente anche qui ci può essere una specie di emozione o di atmosfera religiosa. Proprio perchè la storia si scrive con l'"S" maiuscola; io sento che la mia realtà ha valore solo in una prospettiva che mi trascende. Ma questo "trascendimento" non è verso l'alto, ma è lungo la dimensione del tempo. Hegel era stato uno studente di teologia, e, in realtà, c'è una carica teologica nello storicismo come c'è nel marxismo; (proprio per la diretta connessione che ha con lo storicismo, anzi perchè è uno storicismo). Donde derivi questa posizione teologica lo spiego subito. Quando spiegavo lo storicismo, la storia come pensiero, qualcuno di voi avrà pensato, qualcosa di simile poteva essere detto da un punto di vista cristiano; cioè; il non poter giudicare di certi fatti, di certe cose che sembrano male o che poi invece vanno a fin di bene, ci richiama certe posizioni cui siamo consueti quando ci poniamo in una prospettiva religiosa.

Tuttavia, nella posizione storicistica noi siamo di fronte ad una prospettiva che capovolge la trascendenza religiosa. Se cioè noi cercassimo di dare una interpretazione a sua volta dello storicismo, dovremmo dire che, a rigore, è il tentativo di vedere le cose dal punto di vista di Dio.

### Differenza tra la posizione storicistica e quella cristiana

Vedete dove è la radice religiosa di questa posizione, ma religiosa che per l'uomo, diventa atea.

Quando lo storicista mi dice: io non devo giudicare i fatti, ma devo vedere il suo interno significato, il loro ultimo prospettico, la loro teologia, la finalità cioè che essi assolvono, la funzione che assolvono in una finalità generale, dicono infondo quello che dice un cristiano: che la Provvidenza ha il suo disegno. Ma la differenza sta qui: il cristiano dice: "c'è un disegno della Provvidenza e io non la capisco; non riesco a capire perchè sia successo così; se è successo, vuol dire che ha una finalità di bene, anche se è male, anche se è un dolore, anche se è qualche cosa che è negativo sotto tutti gli aspetti; tuttavia io ho fede che abbia una finalità buona perchè Dio, certamente, sa trarre dal male il bene, perchè anche la colpa può essere felice come quella di Adamo che ha meritato il Salvatore, per cui anche un periodo di crisi, di peccato, può essere fecondo, maieutico di una santità.

però, nella visione cristiana, questo disegno io non lo posso possedere. Perché la rivoluzione Francese, perché la Rivoluzione Russa, perché l'Inquisizione? Posso fare delle ipotesi, ma non posso capire il senso ultimo della realtà, anche se ci deve essere e che è nella mente di Dio.

La posizione storicistica invece a fatto sì che Dio, -come dire?- piova nella mente dell'uomo; l'uomo cioè si è arrogato il compito di vedere le cose dal punto di vista di Dio: è tutto spiegato. Quello che per un cristiano è logica misteriosa della Provvidenza, per lo storicista è una dialettica precisa, comprensibile; è l'universale concreto della sua dialettica è bene definibile, è dialettica conosciuta esaustivamente dall'uomo, è la mente dell'uomo nella sua prospettiva storica. Vedete dov'è la radice religiosa ed insieme la radice profondamente religiosa. Perché essere come Dio? ci si potrebbe chiedere. Anche all'uomo è stato detto: vedi le cose dal punto di vista di Dio.

Quindi nella prima posizione abbiamo il non capire totale, non è un capire che è tutto arbitrario e delegato alla mia posizione esistenziale che coinvolge tutto in se stessa e se stessa rimane coinvolta. Nella seconda ho la garanzia totale del processo, perché ci arrogiamo il fatto, la caratteristica, di essere noi mente umana, la mente dell'assoluto. In una situazione come questa il problema religioso, il problema di Dio non è indifferente, è coinvolto anche lui in questa situazione, ma coinvolto per difetto o per eccesso. Nell'una (per difetto) siamo in una posizione che non permette una feconda vita religiosa, non pone la trascendenza di Dio. E' l'uomo che è religioso, è "homo religiosus" e, anche se non ammette la trascendenza di Dio, queste valenze della sua religiosità le deve, in qualche modo, saturare. Nel caso di quell'esistenzialismo negativo di cui dicevamo prima, la "saturazione" viene dalla consapevolezza radicale della precarietà, con l'estasi negativa dinanzi al nulla, che dà un valore di infinito anche al nulla, che può saturare le valenze di infinito che sono caratteristiche della coscienza religiosa.

Nell'altro caso invece, (per eccesso) c'è la celebrazione per eccesso. La religiosità si compie deificando la storia e superando le deficienze, le debolezze dell'uomo nella dialettica storica. L'idealismo ha messo al posto di Dio la mente dell'uomo. Si potrebbe obiettare che è difficile non credere col proprio pensiero; ad es. è difficile non credere che questo portacenero c'è; e poi come si fa ad idealizzare così tanto l'uomo?, l'uomo che è debole, che ha una esistenza precaria, con una mentalità di senso comune. L'idealismo, appunto perché vede le cose dal punto di vista di Dio, dell'assoluto, queste questioni non le considera; anzi, per l'idealismo queste obiezioni rappresentano il negativo che viene dialettizzato nel positivo; il male in funzione del bene, la malattia in funzione della salute.

Tutto cioè è dialettizzato in un "processo" e, -come dicevo- la Santa Alleanza tiene a balia la libertà, la dittatura è fonte di liberalismo, l'oppressione di una classe è fonte della Rivoluzione. Quindi tutto avviene attraverso questo processo di giustificazione. Vedete come il problema di Dio viene coinvolto, perché senza dell'assoluto, senza di una solutezza (?), l'uomo non può vivere.

Anche in periodi del nostro tempo assistiamo ad una irreligiosità che sembra dilagante. Troviamo dei miti, troviamo della teosofia perché -come ai tempi della decadenza di Roma- , l'uomo si crea dei miti. I miti, da un punto di vista della riflessione filosofica, sottoquesto profilo, sono la gratuita dell'esistenza e la garanzia assoluta ricevuta dal processo della storia.

### Critica allo storicismo

Nei confronti della "storia" che discorso si può fare? Io sarei d'accordo nel dire, assieme alla posizione esistenzialistica, che il fatto è sì filologicamente concluso, rilevabile dai documenti; ma non abbiamo una interpretazione storica se noi non apriamo il fatto, il dato. Questo per una ragione che può essere in parte diversa da quella detta dagli esistenzialisti, da Heidegger in particolare, dall'esistenzialismo di tante correnti; ma anche per una ragione che gli

atti partono dalla persona dell'uomo e, l'azione dell'uomo non è mai compiutamente espressiva della fonte personale da cui discende. Cioè noi non siamo "la somma dei nostri atti". Tanto è vero che, a rigore, noi non ci riconosciamo mai compiutamente nell'atto: non mi so sempre esprimere bene, perchè noi ci sentiamo di essere sempre qualche cosa di diverso dell'atto che compiamo.

Ora, se la storia è una serie di atti umani, noi sappiamo che quel profilo che si disegna è sempre un profilo ben concluso nel documento, ma la volontà che lo muoveva eccedeva sempre quel documento. Sono momenti particolarmente felici quelli nei quali noi possiamo dire: siamo soddisfatti di quello che abbiamo detto, siamo sicuri di essere stati capiti o di aver capito, perchè sappiamo che c'è, dalla fonte personale dall'azione all'esecuzione degli incidenti di strada che sono nella natura stessa della finitezza. Tutto ciò proprio perchè non siamo Dio. Se fossimo l'Assoluto non ci sarebbe questo pericolo della limitatezza dell'espressione. Per questo il fatto non può mai essere il vero nel senso forte del termine; ha una sua verità ma non può mai essere il vero nel senso forte del termine, perchè è sempre un po' il travisamento del vero, è un simbolo, un messaggio, una manifestazione, è un linguaggio del vero, senza mai esaurire il vero dentro di sé, soprattutto se questo vero è di ordine personale, di ordine umano.

Noi possiamo fare un'apertura problematica del dato storico, per giungere ad una comprensione più profonda. Però c'è questo che differenzia una posizione come quella che sto esponendo, da quella dello storicismo. Ciò che differenzia queste due posizioni sono soprattutto due cose, due note che ora cerco di indicare.

Prima è che, aperto il dato, io cerco di fare un'interpretazione, però questa interpretazione è soltanto un'ipotesi non garantita dell'assolutezza.

La seconda, che infondo è connessa con la prima, è che noi arriviamo sempre ad una comprensione parziale e mai ad una comprensione totale del fatto storico. E dire questo è porre la possibilità della trascendenza di Dio, perchè se io dico che ho la comprensione totale di Dio, non so più cosa farmene perchè sono io Dio; è la posizione dello storicismo. Se dico che la mia ipotesi (non si tratta di un'ipotesi di lavoro, ma si tratta dell'unica posizione possibile, perchè lo storicismo ci presenta una soluzione, quella soltanto perchè l'interpretazione dal punto di vista di Dio, dal punto di vista dell'assoluto è una sola), ecco che allora resto come chiuso dentro un vincolo, dentro la struttura interpretativa garantita in maniera assoluta. Possiamo chiedere qual'è l'interpretazione spiritualistico-cristiana della Rivoluzione Francese, alla stessa maniera con cui ci possiamo chiedere qual'è l'interpretazione marxista della rivoluzione francese, qual'è l'interpretazione liberistica dell'economia curtense; possiamo chiederci l'interpretazione cristiana di un movimento, di un fatto storico; possiamo dire: badate che l'interpretazione marxista è falsa per questa e quest'altra ragione; l'interpretazione positivista ha questi difetti, quella idealistica ha questi altri, quella cristiana è questa qui. Direi che lì, da un lato vi è una certa debolezza, ma allo stesso tempo la garanzia di non essere garantito. Non direi che questo sia un pregio, ossia perchè c'è un'interpretazione completa di un fatto perchè colui che è l'interprete non crede in Dio. Può darsi che privatamente ci creda, ma comunque conduce il discorso come se Dio non ci fosse.

Se invece ci poniamo in una posizione religiosa, io posso dire, sì, anche l'interpretazione marxista è utile, un'ipotesi di lavoro che mi piega elementi che potevano essere prima trascurati, che me li mette in luce, che mi indica delle componenti, ma che poi mi diventa errata quando vuole erigersi a sistema chiuso. E' quello che dicevamo ieri parlando dell'interpretazione psicanalitica di fenomeni che avvengono nella nostra coscienza: sono delle interpretazioni, delle ipotesi di lavoro che gettano luce anche sulle tenebre che ci possono essere dentro di noi, sui nostri comportamenti, sulle radici nascoste di certi comportamenti che quindi sono anche terapie, sono illuminati. Ma dov'è che il discorso diventa inaccettabile? Quando vuole diventare una metafisica, una visione del mondo, quando vuole ridurre tutto a quel livello interpretativo che esclude ogni altro livello di realtà,

quando si pone in maniera dogmatica. Lo storicismo è un dogmatismo, un dogmatismo di carattere storiografico.

Per cui in una posizione dell'"homo religioso" perché non si dimentica mai di essere religioso, certamente un'interpretazione economicistica della storia, un'interpretazione materialistica della storia, (sia che si consideri alla maniera del Croce che la storia come storia della libertà, o si consideri la storia sotto il profilo del comportamento psicologico e sotto l'aspetto emozionale e sotto l'aspetto di carattere idealistico, di qualunque tipo di proposta storiografica che noi offriamo), sono tutte proposte legittime in quanto esplorano un aspetto della realtà e mi mettono in luce un paesaggio da una angolatura particolare.

### La posizione del credente

Il punto dogmatico, acritico, unilaterale, è proprio l'erigere a sistema questo discorso, escludendo qualsiasi altro tipo di discorso. Mentre invece il punto di colui che crede in Dio è questo: che non ha un'interpretazione della storia. Egli sa che può proporre. Certamente uno che crede che l'anima e l'uomo non siano solo materia, che crede a dei valori spirituali nel mondo, dà una certa interpretazione alla storia, o di un fenomeno storico diverso da quello che dà un materialista; ma non esclude l'altro, se non si pone in maniera esclusiva. E anche la sua interpretazione non è un'interpretazione univoca; tra tre o quattro storiografi tutti ferventi credenti, queste quattro persone possono dare quattro interpretazioni diverse, mentre due idealisti devono dare la stessa interpretazione appunto perché il fenomeno storico, l'evento, il fatto rimane chiuso dentro il sistema, mentre nella posizione religiosa, di colui che è religioso rimane aperto. Cioè, per chi è religioso c'è la questione della Provvidenza, cui ho accennato prima: ci deve essere un senso generale; io mi ci posso avvicinare con delle ipotesi, a mio rischio e pericolo; non credo di coinvolgere Dio nella garanzia a firmare la cambiale della mia interpretazione. Come Cartesio che ci mette Dio a firmare la cambiale della nostra conoscenza; lo storicista chiama Dio a firmare la cambiale della sua interpretazione, però questo Dio è lui stesso, è l'uomo che è diventato un assoluto.

Invece lo spazio per Dio rimane in una storiografia, in un atteggiamento dinanzi alla storia, ben diverso per un cristiano. La storia per un cristiano non è un tutto gratuito, come non è un tutto gratuito la propria esistenza. Quindi non il tutto arbitrario nell'interpretazione, ma delle proposte non garantite ad un avallo di assoluto, delle proposte che disegnano anche la pluralità di piani tra i credenti. Piani a volte anche di azione, perché da un'interpretazione storica discende la scelta di un tipo di azione, di un tipo di intervento. Quindi un'interpretazione storica è quella dei tradizionalisti francesi, come interpretazione storica è quella di Maritain e di Monnier che sono su un piano ben diverso, che possono interpretare fenomeni. Ho parlato di persone che non sono contemporanee, ma possiamo avere persone che vivono nello stesso periodo, che si alimentano della stessa fede e che hanno, nei confronti del fenomeno del marxismo, ad es., del fenomeno liberalizzazione di certe forme di costume, due interpretazioni diverse, e tutte e due animati da intenti diversi, dall'intento di reperire un senso spirituale della storia. Della Riforma Protestante, il suo significato è lo spostarsi da una concezione ecumenica ad una concezione polemica, una concezione ecumenica che non toglie la polemica, ma che vede la polemica in una prospettiva di ordine diverso.

Questi sono gli elementi che caratterizzano il rapporto del problema di Dio con l'interpretazione della storia, per cui occorre avere idee molto precise al riguardo, proprio perché, si dice spesso, che, coloro che hanno una concezione laicistica (è una concezione che non tiene per nulla conto della trascendenza) sono rigorosi, sono delle persone veramente libere nei confronti della ricerca, sono le persone che hanno dinanzi il campo dell'indagine storiografica, scientifica, molto più aperto di colui il quale avendo una fede ha già delle soluzioni in tasca

o quindi si trova anticappato nella ricerca.

In realtà penso che avvenga l'inverso, Proprio perchè un'accrede in Dio ha una dose di scetticismo nei confronti delle formule mediante le quali si cerca di interpretare il tempo, la realtà storica. Per un credente cioè ogni interpretazione è soltanto un'ipotesi del lavoro, e quindi è meno dogmatico, in quanto a un dogma che trascende la storia, non ha bisogno di costruirsi, anzi proprio questo suo credere che quel "significato totale" a Dio è al di fuori del tempo, lo rende libero nei confronti del tempo, delle vicende della storia, in quanto non le può assolutizzare perchè se le assolutizzasse non sarebbe più un credente. Se io non assolutizzo qualche cosa che è nel tempo io non credo più in Dio, anche se dico di crederci, perchè ho delle strutture garantite in maniera assoluta e quindi non sono più un libero. E' il riproporre quell'antica considerazione che S. Tommaso fa a proposito della libertà dell'uomo; e cioè, che l'uomo è libero proprio perchè l'oggetto dell'uomo, ciò verso cui l'uomo si dirige, ciò che potrebbe saturare le valenze dell'uomo è soltanto Dio; siccome Dio non lo incontra per la strada, ecco che se incontrasse Dio sarebbe necessitato a seguirlo. Conoscendo il bene -diceva Socrate- noi non possiamo non farlo; ma bisognerebbe conoscerlo totalmente, cioè: essere la totale presenza del bene. Ora l'uomo è preordinato a Dio, ma appunto perchè è preordinato a Dio non può diventare schiavo, oppure lo può in un cedimento morale, ma non è ontologicamente preordinato a diventare schiavo delle cose. La libertà dell'uomo si fonda sulla trascendenza della sua fede, sull'apertura, sulla sua dimensione religiosa perchè altrimenti egli sarebbe necessitato dagli oggetti che trova dinanzi a sé; l'uomo ha certamente un meccanismo negli istinti che è analogo a quello degli animali, ma negli animali (se non c'è una paura maggiore che esercita una forza, questa paura maggiore della forza dell'istinto) non c'è la possibilità di imporsi una limitazione, non possono interrompere il processo istintivo perchè per loro è il loro assoluto, l'appagamento biologico della loro vita. Ma l'uomo ha la capacità di fermarsi, perchè fa delle considerazioni di altro tipo; se fosse solo necessitato ciò che è terreno allora sarebbe dialetticamente rivolto a questo suo appagamento.

### Conclusione

Il discorso (o tipo) si rivolge a questa maniera: non c'è dinanzi alla storia l'interpretazione storica non garantita, e quindi ipotetica è quella che permette o che è conseguenza di una fede in Dio, Appunto perchè in questa maniera noi non ci sottraiamo o all'arbitrio assoluto dell'interpretazione o all'interpretazione univoca, dogmaticamente univoca che si manifesta lungo la posizione storicistica.

Questo discorso vale per l'uomo che si ponga i problemi primi della realtà, cioè che prenda di petto la vita, che voglia rendersi conto fino in fondo, in maniera radicale.

Vi possono essere infatti delle persone problematicistiche, tutto ipotetico, che non hanno nessun dogma in questa vita non per questo non credono in Dio, ma affrontano la vita in maniera dogmatica, così come avviene; e anche quella è una posizione non dogmatica che ci dà delle interpretazioni non garantite.

Ma se noi vogliamo rimanere in questa posizione di apertura ed insieme andare fino in fondo nel senso della vita, allora l'unica via è quella della trascendenza religiosa. Se, invece, escludiamo questa via, o rimaniamo nel pragmatismo quotidiano, o deificiamo, eleviamo ad assoluto il divenire della storia, oppure un assoluto negativo, esasperante, anche se privilegiata esperienza della nostra solitudine esistenziale.