

SERGIO QUINZIO

IN LOTTA CON L'ANGELO¹ (1991)

In lotta con l'Angelo, oltreché un bel titolo in sé, è un'immagine straordinariamente felice per esprimere la realtà del rapporto tra filosofia e cristianesimo negli ultimi due secoli, e cioè da Kant ad oggi. Credo sia vero che il cristianesimo ha continuato ad essere in questo periodo di tempo, e ancora oggi malgrado tutto resta, il termine di riferimento più significativo e costante per il pensiero filosofico. Altri modelli interpretativi – quello per esempio che vede nel pensiero moderno e contemporaneo un ovvio e lineare allontanamento dalle “superate” categorie e dai problemi cristiani, come pure quello opposto che vede una lotta del cristianesimo contro l'empia e nichilistica aggressione moderna – mi sembrano molto meno convincenti. Lotta dell'uomo con l'Angelo, del pensiero filosofico con il Dio biblico, significa anzitutto riconoscere che, proprio come nel racconto della lotta notturna di Giacobbe al guado dello Yabboq, ci si muove nelle tenebre e non ci sono vincitori né vinti. Nessuno dei due contendenti soccombe all'altro. Giacobbe conquista nella lotta il suo vero nome, Israele, interpretato come “forte contro Dio”, e strappa a Dio la benedizione che voleva: ma ne esce malconco, colpito all'anca, e Dio non gli svela il suo nome. Ma certo, nel racconto biblico, la vittoria per così dire “morale” appartiene all'uomo, a Giacobbe-Israele, che ha sfidato Dio, l'ha guardato faccia a faccia, ed è sopravvissuto, estorcendogli una benedizione, che implica evidentemente una legittimazione della sua stessa sfida.

Credo che il riferimento biblico del titolo corrisponda alla vicenda della riflessione filosofica nel periodo storico considerato con una intensità e precisione che vanno al di là, forse, delle stesse intenzioni degli autori del libro. Dio non splende più intangibile nella sua solitaria trascendenza, il suo strapotere non mantiene a debita, sacrale distanza l'uomo, ma l'uomo lottando con lui lo afferra e lo stringe con le sue mani, non per un attimo, ma per tutta la lunga notte. È importante che questo modello di comportamento dell'uomo moderno e contemporaneo che è “forte *contro* Dio”, che lotta contro Dio, ci sia proposto nell'uomo biblico. Già il padre nella fede, Abramo, prima di Giacobbe aveva osato opporsi a Dio a proposito dei giusti di Sodoma, dicendogli insistentemente: se tu distruggi la città peccatrice, che cosa ne sarà dei giusti che abitano in essa, che cosa ne è della tua giusti-

zia? Dio ferisce l'uomo che osa affrontarlo, e tuttavia lo benedice (come farà con Giacobbe che lo aveva contestato violentemente: Gb 42, 7-8), anche se non gli svela il suo segreto. La situazione resta fluida e incerta, dolorosa ma aperta. Credo che sia davvero questa la condizione del pensiero contemporaneo, credo che s'iscrivano loro malgrado in questo orizzonte anche le negazioni dirette e frontali avanzate dal nichilismo ateo. Mi sembra che anche questo appartenga ancora, sia pure come ultima paradossale tappa, al percorso che ha nella lotta di Giacobbe il suo emblema: uno sforzo, comunque, per togliere la separatezza che divide Dio e l'uomo, abbassando Dio fino all'umano, o innalzando l'uomo fino al divino. È una lotta, ma una strana lotta che ha per oggetto, magari inconsapevole, la benedizione di colui contro il quale si lotta: e cioè la salvezza, fosse pure quella estremamente indebolita forma di salvezza che consiste nel senso che, all'esito nichilistico contemporaneo, può essere conferito solo dalla sua "provenienza destinale" dalla speranza cristiana.

Il nostro mondo, insomma, che è anche il mondo dei nostri filosofi, non è, o almeno non è ancora, un mondo post-cristiano, o a-cristiano. Le categorie e i problemi restano ancora quelli definiti dall'orizzonte cristiano, anche se le varie forme di secolarizzazione li hanno travestiti fino al limite dell'irricognoscibile. Già gli ideali etici che gli illuministi credevano di dedurre dall'universale ragione, erano in realtà trascrizioni di ideali cristiani: sebbene, più che di una lineare continuità, si trattasse di una riduzione, di una decostruzione, di uno stravolgimento. Mi sembra significativo che oggi Gianni Vattimo inviti (un invito per me, cristiano, ovviamente inaccettabile) il credente a passare a un'accettazione nichilistica come se si trattasse dell'esito coerente della fede che ci chiede di rinunciare a ogni "ricchezza di spirito", di abbandonare qualunque sicurezza, di perdere la nostra vita. Ma oggi c'è anche, in vari modi, un ritorno d'interesse diretto e in positivo ai valori della tradizione cattolica, come dimostra, ad esempio, il nuovo clamoroso ruolo storico e politico assunto dalla Chiesa in Europa e nel mondo. Se il nostro mondo non è, dunque, post-cristiano, o a-cristiano, non è nemmeno più anti-cristiano, come spesso lo è stato negli ultimi secoli. È venuto infatti in gran parte meno l'accanimento laicista contro la fede e la tradizione cristiana: un accanimento che era comunque, a sua volta, un diverso segno dell'implicazione in una problematica ancora religiosa, perché evidentemente non si dà professione di ateismo là dove l'idea di Dio è scomparsa dall'orizzonte.

Credo dunque che il libro colga e documenti efficacemente un elemento essenziale dell'attuale situazione della filosofia: il suo riferirsi, sia per negare o sia per affermare, il suo confrontarsi, comunque, con il cristianesimo, il suo permanere, in definitiva, all'interno dell'universo mentale cristiano. Penso che un orientale, abituato a un universo mentale davvero diver-

so, percepirebbe subito questa situazione come evidente. La tesi, nel libro, è comprovata con buoni argomenti: ci sono pagine fortemente persuasive, come quelle dedicate a Schelling, a Nietzsche, a Weber, a Heidegger, all'ambiguità della secolarizzazione.

Il punto di vista dal quale, dichiaratamente, si pongono gli autori, cattolici e professionalmente filosofi, è quello della filosofia, non quello della fede. Il mio punto di vista, che non è in grado di essere quello del filosofo, è inevitabilmente diverso. Io posso dire solo come appare a me, in quanto credente non filosofo, il discorso dei miei amici, con i quali, del resto, vado, privatamente e anche pubblicamente, discutendo da non pochi anni.

Era certamente inevitabile che il libro, che è già di cospicue dimensioni, dovesse obbedire a delle scelte, e quindi anche escludere dei pensatori le cui posizioni potrebbero mettere in questione alcune conclusioni alle quali il libro perviene. Penso ad autori cristiani come Hamann, come Solov'ev, come Unamuno, come Sestov, ad autori ebrei come Simone Weil, Adorno, Horkheimer, Wiltgenstein, Scholem, Neher, Lévinas, Jonas, Derrida, Lyotard, che vengono nominati, o vengono appena nominati (sarebbe comunque utilissimo un indice dei nomi: speriamo per la seconda edizione!). Alcuni di questi autori, io credo, potrebbero essere collegati fra di loro – e a Lutero, a Pascal, a Kierkegaard, a Dostoevskij (solo questi ultimi, per ragioni di scelta del periodo storico, vengono trattati nel libro) – per costituire una vera e propria linea di pensiero alternativa a quella individuata come più adeguata nell'interpretazione proposta da *In lotta con l'Angelo*. Una linea di pensiero, cioè, che sia totalmente interna alla fede e rifletta esplicitamente secondo la sue categorie e il suo linguaggio, negando fiducia alla "Ragione" come necessario strumento autonomo capace di approfondirla criticamente e di tradurla in termini universali. Proprio questi autori e questa linea di pensiero dimostrano che, se è vero che nell'orizzonte della modernità non c'è fede senza riflessione filosofica, la riflessione filosofica può però ben essere, nella modernità, lontana dalle ragioni della "Ragione", per assumere i caratteri di quella che Lev Sestov ha chiamato "filosofia ebraico-cristiana". Si propone allora, come in Adorno, in Horkheimer, in Bloch, un uso critico della ragione contro la ragione stessa.

Quali sono le tesi che stanno soprattutto a cuore agli autori del libro? "Ragione" e "religione" si implicano a vicenda: il rapporto tra filosofia e cristianesimo è, e deve essere, un rapporto di alterità e di differenza, che provoca una vitale tensione. Se tale tensione cade, se cioè la riflessione filosofica non continua a confrontarsi e ad alimentarsi ai nuclei simbolici che si condensano soprattutto nell'esperienza religiosa, la filosofia cade in un vuoto formalismo, in un fatale esaurimento. Poiché il punto di vista del libro è quello della filosofia e non quello della fede, gli autori non ci propongono con altrettanta nettezza la domanda opposta ed equivalente: che co-

sa accadrebbe della fede se venisse meno la sua esplicitazione, e, come dicono, l'approfondimento e l'universalizzazione dei suoi contenuti ad opera della ragione, divenuta ragione ermeneutica? Forse – dico io – non accadrebbe nulla, perché la fede biblica è nata e si è sviluppata là dove non era neppure immaginabile il bisogno della sua lettura in termini supposti universalmente razionali. Già questo bisogno – mi sembra – è il segno di un indebolirsi della fede, che è costretta allora alla pericolosa, o addirittura fatale, ricerca di sostegni.

In ogni caso il rapporto tra fede cristiana e ragione filosofica resta difficile: non esiste infatti nessun metalinguaggio che consenta di confrontare tra loro, pariteticamente come sarebbe necessario per un vero confronto, i due rispettivi linguaggi. O si parla il linguaggio della fede o quello della ragione, e in *In lotta con l'Angelo* si parla, intenzionalmente, il linguaggio della ragione. Ma questo linguaggio riesce veramente a dire la fede, quel che dice è veramente la fede? Soprattutto attraverso l'analisi della fenomenologia, di un certo esistenzialismo e di una certa ermeneutica, gli autori pervengono sì a mostrare chiaramente il fatto che i due ambiti si implicano, ma non, direi, a mostrare il senso di tale implicazione. Preme fortemente la testimonianza concorde dei due forse massimi interpreti contemporanei delle esigenze della fede e della ragione, Barth e Heidegger, i quali dai rispettivi punti di vista escludono la possibilità di un rapporto positivo e fecondo tra filosofia e cristianesimo. Tale rapporto, nel libro, oscilla infatti tra la drammatica differenza radicale di due polarità inconciliabili, ma proprio per questo capaci di muovere la storia, e una sorta di convergenza, integrazione, compimento, reciproco arricchimento. Il nesso tra religione e ragione comprende, insieme, solidarietà e opposizione, ma proprio per questo si rende difficilmente pensabile in modo sufficientemente definito. Penso che anzitutto in questo debba manifestarsi il segno profondo di un pensiero consapevole della propria essenza tragica.

Esistono naturalmente fra i quattro autori che firmano il libro delle diversità riconoscibili, malgrado la larga base comune. Ciancio, nelle pagine dedicate a Tillich, scrive che "la via più feconda è probabilmente quella dell'opposizione dialettica, l'unica che, all'interno della ragione moderna, sembra capace di far scaturire l'unità profonda e originaria di filosofia e religione o addirittura ribaltarsi in un'esplicita espressione di tale unità". Perone conclude invece la sua analisi della secolarizzazione dichiarando (sono le ultime parole del libro) "la consapevolezza che un ripensamento dei contenuti del cristianesimo non possa avvenire senza un ritorno anche ai momenti che ne hanno segnato la crisi e che appunto coincidono con il formarsi di una consapevolezza del moderno". Anche in una intervista data da Ciancio e da Perone al settimanale "Il nostro tempo", Perone sembra accentuare la drammaticità della situazione: siamo posti di fronte a una ve-

ra lotta – dice – in cui “la religione costringe la ragione a mettere in discussione uno dei suoi dogmi più consueti: che sia lei, la ragione, a produrre i propri contenuti, facendosi arbitra di verità da essa sola create. La religione, resistendo alla assolutezza della ragione, la obbliga a diventare ragione ermeneutica, che interpreta, e non crea, una verità che sta fuori di lei”. Ciancio sembra invece accentuare la solidarietà e la convergenza: “La filosofia non può fare a meno della religione, luogo primario ed esistenziale della verità. Una filosofia che prescindendo dal riferimento alle verità religiose [...] si sottrae al suo compito. Il tentativo operato in questo saggio è mettere in luce che da sempre la filosofia si è alimentata dell’esperienza della tradizione religiosa: nel mondo greco fu il mito, nel mondo cristiano è stato il cristianesimo”. Ciancio insiste nell’affermare, sulle orme dell’ultimo Schelling, che la filosofia non ha contenuti propri: ma allora mi sembra difficile anche concepire una sua “lotta con l’Angelo”.

Entrambi gli autori ai quali ho preferito riferirmi concordano comunque nell’affermazione, esplicitamente dichiarata ma implicita in ogni pagina del libro, che religione e filosofia stanno o cadono insieme, che la distruzione della religione è la distruzione della filosofia, in quanto la perdita del riferimento alla verità le svuota entrambe. Il rapporto è però più complesso: si potrebbe anche, o piuttosto, dire che, storicamente, la filosofia (sia quella greca antica che quella medievale) è nata dal consumarsi della religione, anche se ritengo sia vero che, separata dalle radici, anche la filosofia finisce prima o poi per inaridirsi e morire. Mentre resterebbe ancora da chiedersi se è davvero possibile riattingere un rapporto con le radici dirette e pienamente vitali, al di là di quello confuso e impoverito che ha segnato le tappe del pensiero filosofico negli ultimi secoli.

Ma mettendo in evidenza la prospettiva della coincidenza originaria della religione e della filosofia nella verità comune ad entrambe, si fa più esplicito un presupposto che filosoficamente potrà magari essere addirittura obbligatorio, non lo so, ma che dal punto di vista della fede cristiana mi sembra discutibile. È l’idea cioè che la religione in quanto – come si esprime Ciancio – “luogo primario ed esistenziale della verità” (ma qui “religione” è, forse un po’ ambiguamente, identificato con “fede”) garantisca la possibilità e il senso stesso dell’argomentare filosofico, come se la ragione filosofica (per esempio nei secoli della Grecia precristiana) si proponesse di attingere ed effettivamente attingesse quella stessa “verità” che ci è rivelata nella Bibbia e in Cristo. L’esperienza della trascendenza non è di per sé l’esperienza della rivelazione. Il Dio che promette di risuscitare i morti non è la verità platonica, e a mio modo di vedere un credente non può far propria l’opinione di Nietzsche, secondo il quale “non ci sbarazzeremo di Dio perché crediamo ancora nella grammatica”. Il Dio che muore sulla croce non è il garante della nostra grammatica né della nostra logica.

Pascalianamente, il Dio di Abramo, Dio di Isacco, Dio di Giacobbe, il Dio di Gesù, il Dio che è Gesù Cristo, non è il Dio dei filosofi, non è l'essere, non è la verità che fonda l'argomentare filosofico, e non è, neppure, la verità che si manifesta in un qualunque mito e in una qualunque opera d'arte. Un Dio così inteso, ai miei occhi di credente non filosofo, ma credo non soltanto ai miei, è troppo simile a un idolo, e non basta Max Scheler a risolvere le cosiddette "apparenti contraddizioni" tra ragione e fede. Il Dio cristiano è testimoniato, invece, nelle celebri, paradossali parole della lettera di Dostoevskij alla signora von Vizime: "Io sono un figlio della incredulità e del dubbio", ma "io mi dico con un amore geloso [...] che se qualcuno mi provasse che il Cristo è fuori della verità, e che la verità è fuori dal Cristo, io preferirei restare piuttosto col Cristo che con la verità".

da "Segni e comprensione" n. 12, anno V, gennaio-aprile 1991

¹ C. CIANCIO, G. FERRETTI, A.M. PASTORE, V. PERONE, *In lotta con l'Angelo. La filosofia degli ultimi due secoli di fronte al Cristianesimo*, Torino, 1989, pp. 462.