

L'alleanza socratico-mosaica
Postmetafisica, deellenizzazione, terza navigazione

Vittorio Possenti (Università di Venezia)

Perugia, 15 marzo 2007

in *Aquinas*, nn 1-2, 2009

Un cenno introduttivo è opportuno per chiarire lo snodarsi del discorso e il significato dell'argomento svolto. Facendo leva su specifici dibattiti che riguardano la *postmetafisica*, la *deellenizzazione*

e il

nichilismo

, si intende elaborare il significato dell'

alleanza socratico-mosaica

e saggiarne il vigore, introducendo poi la categoria di '

terza navigazione

' operata dalla filosofia dell'essere. I primi tre termini in corsivo sono di impiego frequente e, nonostante la pluralità di modi con cui sono intesi, non risultano enigmatici. I secondi due – *alleanza socratico-mosaica* e *terza navigazione* - sono meno impiegati e 'parlanti', e verranno chiariti quando faranno ingresso nel testo. Questo tocca con la sobrietà propria di una relazione

temi tra i più decisivi della filosofia, in specie speculativa.

Il cammino seguito inizia dall'oggi per muovere verso nuclei del passato e poi tornare verso l'attualità storico-speculativa, esplorando il coefficiente di futuro dell'alleanza socratico-mosaica e della terza navigazione. Cominceremo con una sezione dedicata ad un intervento di Habermas e all'orizzonte postmetafisico, che offrirà l'abbrivio per il resto del discorso.

1) Postmetafisica e lotta al disfattismo della ragione moderna in J. Habermas

Il dialogo tra pensiero secolare e pensiero religioso rimane in Occidente un crocevia permanente, coniugato secondo forme che vanno dall'estremo della totale separazione ed estraneità a quello di un'intima collaborazione. Da alcuni lustri sono in crescita i paradigmi di (una qualche) concordia che vedono le due istanze chiamate a collaborare a scopo di intesa civile, nonché di freno contro un eccesso di autodestituzione della ragione. Un'espressione significativa di tali opzioni si trova in un recente intervento di J. Habermas, pubblicato in *Neue Zürcher Zeitung* (10 febbraio 2007) col titolo "Contro il disfattismo della ragione moderna. Per un nuovo patto tra fede e ragione" (1).

Uno scritto con non poche affermazioni notevoli, tra cui la difficoltà di scindere l'esistenza politica dei cittadini in una parte pubblica ed in una privata, e l'invito che lo Stato liberale dovrebbe rivolgere ai suoi membri secolarizzati a non considerare pregiudizialmente irrazionali le espressioni religiose. Nello scritto si ritrovano affinità col dialogo tra lo stesso Habermas e il card. Ratzinger svoltosi a Monaco di Baviera nel 2004, nonché spunti ulteriori.

Nel nuovo intervento chiaro è il tentativo di opporsi al disfattismo della ragione *moderna* e altrettanto l'intento di rimanere attestati senza ripensamenti ad una ragione espressamente *postmetafisica*, considerata *definitiva*

per il pensiero secolare. Ciò dà luogo ad un duplice invito che “la teologia impari a fare seriamente i conti con il pensiero post-metafisico”, e che quest’ultimo prenda “sul serio quell’origine comune di filosofia e religione che rinvia all’epoca assiale, ossia a quella rivoluzione della immagine-del-mondo che accadde a metà del primo millennio avanti Cristo”. Ciò sarà utile alla stessa ragione secolare, che intenderà meglio se stessa quando capirà la sorgente comune delle due figure complementari della ragione e della religione. In tal modo l’autore prende le distanze da “quell’illuminismo mentalmente limitato e irriflessivo che nega ogni contenuto ragionevole alla religione”, e riconosce la forza motivante e di stimolo del religioso nei confronti della società postsecolare “verso tutto ciò che delle tradizioni religiose dell’umanità non è ancora stato soddisfatto”.

Allontanandosi da Hegel per il quale la religione è una figura dello spirito subordinata alla filosofia, Habermas mantiene la possibilità di permanenza delle due figure della religione e filosofia, ritenendo “che, agli occhi del sapere, la fede conservi sempre qualcosa di non trasparente, di opaco, che non può essere da noi né rinnegato né semplicemente accettato”. Nell’intento di “mobilitare la ragione moderna contro il disfattismo che le cova dentro”, rintracciato nella postmoderna “dialettica dell’illuminismo” e nello scientismo positivistic, Habermas ritiene che la ragione postmetafisica può farcela da sola ad uscire dal disfattismo teorico, mentre maggiori difficoltà incontra la ragion pratica.

Genealogia materialistica ed idealismo normativo. Il pensiero postmetafisico non di rado – così procede anche Habermas - cerca un accostamento al pensiero religioso col ricostruire una *genealogia della ragione* in cui in un remoto passato filosofia e religione scaturivano da una sorgente comune, sulla scorta dell’idea che tra loro, un tempo contigue, potrebbe oggi riprendere un dialogo. La prospettiva merita di essere valorizzata, ma ciò che fa problema è appunto l’orizzonte postmetafisico che dovrebbe presiedere al nuovo dialogo, in quanto adotta il metodo genealogico e non sembra disposto a relativizzarlo e a sottoporlo a critica. L’esito della genealogia è spesso il materialismo e un generale evoluzionismo. L’autore desidera sfuggirvi, iniettando alte dosi di idealismo normativo sulla giustizia e il diritto positivo, fondati sull’idealismo morale kantiano dell’autonomia ed autolegislazione della ragion pratica. Se acuta è la domanda sulla compatibilità di materialismo teorico e di idealismo pratico - una compatibilità dubbia se si pone mente alla precarietà dell’orizzonte antropologico sottostante – ancor più problematica è quella sollevata dai maestri del sospetto: Marx, Nietzsche, Freud. Prevalere l’autonomia morale di Kant-Habermas o hanno ragione i secondi che demistificano l’io e la sua autonomia, intendendola come un postulato ideologico pericoloso per il suo alto idealismo? Dinanzi alle fratture che abitano il soggetto, non è agevole individuare la base da cui possa prendere slancio un’autonomia moralmente e normativamente connotata. Se già per il singolo l’autonomia appare un esito arduo, ben più complesso sarà il problema per la moltitudine degli io in società. L’adozione di una antropologia soggetta alle tensioni del materialismo e dell’evoluzionismo rende una scommessa il puntare sul prevalere di giustizia e

libertà invece che di potere e denaro.

Il disfattismo della ragione e l'ombra del nichilismo. La ragione postmetafisica, riconoscendo affrettatamente “il monopolio scientifico della produzione di sapere mondano”, ossia riducendo l'autorità della ragione naturale ai fallibili risultati delle scienze istituzionali, allontana come illusoria la conoscenza razionale dell'essere: si manifesta cioè largamente attinta dall'oblio dell'essere, e perciò in difficoltà a raggiungere l'ontologia, il livello di una conoscenza speculativa-sapienziale dell'esistenza. In senso fondamentale oblio dell'essere significa che non si ritiene più possibile una scienza dell'essere in quanto essere. Argomenti di merito non sono avanzati dall'autore, ma solo il giudizio che “la scienza moderna ha costretto una ragione filosofica diventata auto-critica a congedarsi per sempre dalle totalizzanti costruzioni della natura e della storia”, che è un modo di sostenere che solo la scienza conosce, sia pure in mezzo alle contingenze del fallibilismo.

Su questi aspetti si gioca una partita decisiva, in specie per la ragione secolare: il dissenso tra 'partito religioso' e 'partito secolare' che molti oggi leggono come frattura tra religione e secolo, in realtà è spesso un dissenso interno alla ragione stessa. Occorre certo “indurre riflessivamente la coscienza religiosa a porre a confronto le proprie verità di fede sia con 'altre' potenze di fede concorrenti, sia con il monopolio scientifico della produzione del sapere mondano”, ma occorre altresì indurre la ragione mondana a non autodestituirsi, a non capitolare con un eccesso di facilità dinanzi alla scempi, a non autolimitarsi all'ambito di ciò che è verificabile nell'esperimento. La discrasia che qui emerge, appare soprattutto differenza tra una ragione metafisica e realista, e una ragione che non ha accesso all'essere e alla realtà se non in maniera indiretta ed essenzialmente mediata dalle scienze.

Ora in questa discrasia il maggior disfattismo sembra abitare non la ragion pratica ma quella teoretico-metafisica. Il vero problema è che la ragione postmetafisica, abitata dalla scempi, non appare in grado di venire a capo dei due disfattismi evocati dall'autore: quello della declinazione postmoderna della dialettica dell'illuminismo, e quello dello scientismo positivista. Spesso all'origine di tale situazione sta Kant e il suo modo di concepire il funzionamento della mente nella conoscenza. Un funzionamento non solo antirealistico e disattento verso il potenziale di intelligibilità deposto nel cosmo di cui si occupano scienze e filosofia, ma forse artificioso al punto che neppure l'intelletto di Kant operava come egli andava descrivendo nella *Critica della ragion pura*, ossia non regolandosi sugli oggetti ma costringendoli vanamente a regolarsi sulla mente. Se il *common sense* prevedesse una casa di salute per le distonie della ragion pura, non è improbabile che vi si trovi la ragione che pretende di funzionare come si descrive nella prima *Critica*.

Il pensiero postmetafisico appare in difficoltà dinanzi all'evoluzionismo radicale che (contraddittoriamente) sostiene un divenire originario autofondato e senza scopo, e con esso l'inesistenza di ogni essenza o natura. In altre parole nella prospettiva della postmetafisica non sembra possibile mettersi al riparo dall'obiezione dell'evoluzionismo radicale. La ragion teoretica appare in situazione più precaria di quella pratica in quanto diventa ben arduo motivare cognitivamente quest'ultima se ogni orizzonte di senso e di finalità risulta spento, se non sussiste alcuna risposta alla domanda sul perché e sul fine. Con eccezionale intuito Nietzsche ha definito il nichilismo così: "nichilismo: manca il fine, manca la risposta al 'perché'". In queste battute è perimetrato il nichilismo anzitutto *teoretico*: non sono in gioco domande vertenti sulla morale, ma in prima istanza domande di senso, spento il quale la leva morale difficilmente si mantiene integra a lungo. L'assunto che sia possibile e anzi desiderabile un'etica depurata da ogni ontologia e metafisica è oggi molto diffuso, ma fragile. È un'illusione pericolosa. Per H. Jonas il punto di vista originario della filosofia era nell'ontologia come fondamento dell'etica, mentre il destino moderno sta nell'averle separate (2).

La svolta kantiana verso la sola ragion pratica, entro cui si colloca Habermas che procede a riformularla in senso procedurale, sembra una barriera fragile in quanto, facendo gravare il massimo peso sull'etica e il diritto positivo, abbandona non solo l'ontologia, ma parimenti l'antropologia. L'etica senza ontologia è pure un'etica senza antropologia, circondata da un rimarchevole silenzio antropologico (3).

Ora l'origine comune di filosofia e religione di cui dice Habermas, potrebbe essere valorizzata e ripresa se la ragione secolare incontrasse nuovamente le varie forme della razionalità. Il compito prioritario concerne la ragione naturale, che deve ritrovare il proprio equilibrio, non rinchiudersi nell'empirico, non autolimitarsi e infine destituirsi con le proprie mani, e per questo scopo l'assunto postmetafisico introduce ulteriori difficoltà.

2) La deellenizzazione e l'alleanza socratico-mosaica

Forse l'orientamento postmetafisico si palesa come una forma di deellenizzazione o come un prolungamento postmoderno di una tendenza deellenizzante che è stata cospicua nella modernità. Per tratteggiare tale aspetto l'intervento di Habermas è ancora prezioso. Egli incontra brevemente il problema della deellenizzazione, in rapporto al discorso di Benedetto XVI a Regensburg, "che ha dato una piega sorprendentemente antimoderna al vecchio dibattito circa ellenizzazione o dis-ellenizzazione del cristianesimo. Con ciò egli ha dato risposta negativa alla domanda se i teologi cristiani debbano sforzarsi di venire a capo delle sfide suscitate da una ragione moderna e dunque postmetafisica". A mio avviso, non sussistono motivi per evitare un confronto tra teologia e ragione postmetafisica, ma tale dialogo non dovrebbe escludere il contatto con la ragione metafisica.

Una sua esclusione apriorica costituisce un equivoco, storicamente foriero di un crescente disancoraggio dall'eredità greca. Al termine 'deellenizzazione' possono essere assegnati due significati affini. In un primo senso vi è deellenizzazione quando si intende rimaneggiare la sintesi tra pensiero greco e pensiero cristiano, diminuendo l'intellettualismo di questo ultimo, che è intellettualismo del Logos divino -, e declinando di conseguenza verso forme di volontarismo, moralismo, nominalismo nella teologia cristiana. In un secondo significato vi è deellenizzazione quando all'ostilità al pensiero greco ed alla sua ontologia si aggiunge l'intento di purificare completamente il cristianesimo dall'influsso greco, ritenuto deviante e pericoloso per la fede biblica. L'assunto che il dogma cristiano debba essere deellenizzato va di conserva con quello che la Scrittura vada demitizzata. Anche Kant fu in certo modo un deellenizzatore. Scrivendo: "Io dunque ho dovuto sopprimere il sapere per sostituirvi la fede" (Introduzione alla seconda ed. della *Critica della ragion pura*), egli rinvia non alla fede biblica, come con scarsa cognizione di causa si ripete, ma solo ad una fede morale. La sua specifica deellenizzazione fu nell'aver ritenuto finito il compito della ragione teoretica e dissolta l'intesa tra Socrate e Mosè: il primo cercava la verità, il secondo ha introdotto la distinzione vero-falso nella storia delle religioni e l'idea dell'unico, vero Dio.

Il significato più decisivo di deellenizzazione consiste nella rottura *dell'alleanza socratico-mosaica*, ossia dell'accordo tra fede e ragione attorno all'idea di verità. Una tale alleanza che congiunge filosofia greca e discorso biblico non è solo un evento contingente che si distende – secondo Habermas – da Agostino a Tommaso e con lui termina; è una necessità permanente che si è venuta edificando da entrambi i lati.

Prima elaborazione sull'alleanza socratico-mosaica. Dobbiamo ora comprendere più determinatamente senso e contenuto dell'alleanza socratico-mosaica. Basilarmente essa significa l'assunto, proprio tanto al pensiero biblico quanto a quello ellenico, che sia possibile rispondere alle domande sull'uomo, la verità, il bene, Dio, che questa ricerca non sia votata al fallimento in partenza, e dal lato del pensiero biblico che quest'ultimo e la religione non siano estranei all'ambito del vero. Su tali basi esistono le condizioni affinché il logos filosofico greco e il Logos biblico divenuto Logos/Verbo incarnato, potessero conoscersi ed eventualmente stringere un'alleanza con specifici apporti da entrambe le parti. Sulla scorta di questo contenuto preliminarmente elaborato, dobbiamo far cenno alla concreta realizzazione di tale alleanza che ha forse rappresentato un acquisto per sempre ed un punto di svolta nella storia universale, e tratteggiarne alcuni elementi che in parte erano presenti nel 'mosaismo' e che emergeranno ulteriormente nella rivelazione neotestamentaria.

Se guardiamo a quest'ultima, il dialogo con l'ellenismo e la filosofia accompagnò la prima diffusione del cristianesimo. Una vera e propria svolta 'provvidenziale' avvenne nel progetto evangelizzatore di Paolo quando era a Troade e intendeva volgere ad Oriente. Negli *Atti degli Apostoli* (16, 6-10) si narra del suo sogno e dell'appello a lui rivolto a passare in Macedonia, come poi accadde. L'inversione da Oriente ad Occidente non poteva essere più netta, e comportò enormi conseguenze. Dopo l'approdo in Macedonia vi è il discorso di Paolo nell'areopago di Atene, e dopo Corinto e infine Roma. Il cristianesimo nascente incontrava i luoghi strategici della grecità e romanità ed iniziava un rapporto con le relative culture e filosofie mai più interrotto. Il passaggio in Macedonia e gli eventi successivi possono essere considerati l'inizio dell'Europa quale complesso culturale e religioso, ma possono anche essere ritenuti il concreto avvio, specificamente cristiano, dell'alleanza socratico-mosaica. Ciò si verificherà poco dopo ad Atene nel discorso di Paolo che per la sua importanza meriterebbe un ampio commento: qui mi limito ad un solo punto. La prima parte dell'annuncio riguarda Dio creatore, che ha fatto cielo e terra, che ne è signore, che non dimora in templi costruiti da mani d'uomo, e che dà a tutti vita e respiro, e si conclude con il celebre "in lui viviamo, ci muoviamo ed esistiamo, come anche alcuni dei vostri poeti hanno detto: poiché di lui stirpe noi siamo". L'apostolo, procedendo alla critica del politeismo antico e dell'idolatria secondo un metodo proprio del giudaismo ellenistico, trova in alcuni pensatori e poeti greci gli appigli per allargare l'intesa sul monoteismo contro il politeismo della religione popolare (sotto questo aspetto il discorso paolino fu un successo perché riavviò e rinsaldò l'alleanza socratico-mosaica; un altro elemento positivo fu il fatto che diversi ascoltatori si convertirono al Vangelo. Insuccesso fu invece l'annuncio della resurrezione, che molti rifiutarono: e ciò segna l'ambito in cui quell'alleanza è e deve essere completata e trascesa sotto la guida della rivelazione).

Al passaggio in Macedonia e poi ad Atene ha fatto riferimento Benedetto XVI nel discorso di Regensburg: "L'incontro tra il messaggio biblico e il pensiero greco non era un semplice caso. La visione di san Paolo, davanti al quale si erano chiuse le vie dell'Asia e che, in sogno, vide un Macedone e sentì la supplica: "Passa in Macedonia e aiutaci!" (At 16, 6-10) – questa visione

può essere interpretata come una 'condensazione' della necessità intrinseca di un avvicinamento tra la fede biblica e l'interrogarsi greco". Un avvicinamento iniziato da tempo – come osserva Ratzinger – richiamando la decisiva rivelazione a Mosè del supremo nome di Dio ("Io sono", *Es 3,14*), il distacco dal mito, la nuova conoscenza di Dio nei Salmi e nella letteratura sapienziale, e la traduzione greca dei Settanta cui il discorso di Regensburg attribuisce particolare valore: "Oggi noi sappiamo che la traduzione greca dell'Antico Testamento, realizzata in Alessandria – la "Settanta" – è più di una semplice (da valutare forse in modo addirittura poco positivo) traduzione dal testo ebraico: è infatti una testimonianza testuale a se stante e uno specifico importante passo della storia della Rivelazione, nel quale si è realizzato questo incontro in un modo che per la nascita del cristianesimo e la sua divulgazione ha avuto significato decisivo" (4).

Secondo Ratzinger il cristianesimo primitivo ha optato per il Dio dei filosofi contro gli dèi delle religioni popolari (5). Si può forse aggiungere che, così operando, il cristianesimo ha portato a pienezza l'alleanza socratico-mosaica avviata per cenni, pochi ma fondamentali, in epoca precristiana, e poi proseguita dai primi 'filosofi cristiani' quali Giustino e Clemente alessandrino, e successivamente condotta avanti da Agostino e Tommaso ed altri sino al XX secolo, secondo un metodo che rimane 'normativo'. Giustino e Clemente misero in relazione la cultura cristiana nascente con quella greco-romana. In particolare Clemente intese la filosofia greca come *prae paratio evangelica*, ossia strada e cammino per venire preparati a ricevere il Vangelo, sollevando un tema che si riscontra pure in Agostino in rapporto alla filosofia platonica.

Per Clemente il "Testamento" ad uso dei Gentili fu la filosofia: essa giustificava i Greci, i quali secondo l'autore in qualche modo intravedevano le due verità fondamentali su Dio creatore e remuneratore. A questa tesi si contrapponeva allora quella degli gnostici e dei marcioniti, che intendevano la filosofia come sapienza diabolica data dagli angeli decaduti agli uomini: la filosofia o la conoscenza come frutto del serpente (6).

3) L'alleanza socratico-mosaica e la *quaestio de veritate*

In principio erat Verbum (Gv, 1,1). Traducendo il greco *Logos* col latino *Verbum* (Parola), san

Girolamo pone a frutto uno dei due significati di *logos*, ossia 'parola', lasciando nello sfondo l'altro suo grande significato di *ratio*

/ragione, per cui si potrebbe dire 'in principio era la Ragione'. Che si ricorra all'una o all'altra versione, il primo versetto del Vangelo di Giovanni deve essere letto in immediato rapporto col versetto 14: "E il Verbo si fece carne" per intendere l'infinita novità del cristianesimo.

Orbene, è possibile trarre preziosi ammaestramenti dal primo versetto di Giovanni, dando al termine *logos* l'intera sua ricchezza, che una sola delle due versioni non esaurisce. Il testo di Giovanni rappresenta uno spartiacque sul problema della verità, perché dice che all'inizio di tutte le cose sta la luce e la forza creatrice della Ragione. Ne conseguono due capitali implicazioni: che agire contro la ragione è contrario alla natura di Dio, e che all'origine vi è una razionalità, un senso, una misura, che rendono conto dell'eterno miracolo e dell'eterna sorpresa del mondo, ossia il suo essere almeno parzialmente comprensibile. Che al principio vi sia il *Logos* non è asserto immediatamente o esclusivamente religioso, ma intuizione dotata di senso, senza di cui non può nascere la scienza che non proietta razionalità a priori nelle cose, ma ve la trova. Questo criterio ha giocato un ruolo molto forte nella fisica moderna da Galileo e Newton sino ad Einstein e Planck, e almeno implicitamente rimane vitale ancora oggi nelle scienze.

Che in principio vi sia il *Logos* (Ragione e Parola) è chiarificante anche per il nesso della religione con l'ambito del vero. 'La religione nell'ambito della sola ragione' era il noto programma dell'Illuminismo, culminato nell'opera di Kant. Ora questo detto ha prodotto un restringimento nell'intendere la religione e il suo statuto cognitivo, di modo che è dubbio che nell'illuminismo conseguente si possa parlare di verità della religione.

Sulla sua soglia l'uomo moderno è infatti bloccato dalla domanda: è il concetto di verità applicabile alla religione? Oppure nel suo ambito è in gioco qualcosa d'altro che non nulla a che vedere con la verità e la conoscenza? Gli interrogativi riguardano particolarmente le religioni monoteistiche, e chiedono se esista qualcosa come l'esser-vero della religione. Se la risposta dovesse suonare negativa, si altererebbe il nesso fra filosofia, scienza e religione, nel senso che le prime due apparterebbero sia pure in modo differente all'ambito luminoso della verità e della conoscenza (ma poi ogni antico e nuovo positivismo, ogni antico e nuovo scientismo rivendica tutta la verità solo per la scienza), la terza no. In sostanza i predicati vero e falso non si applicherebbero alle religioni, le quali non avrebbero a che fare con l'ambito della verità, ma solo con quelli della pietà e dell'obbedienza.

Tale è la soluzione della moderna critica della religione, del cristianesimo e del monoteismo, che ha preso all'ingrosso avvio con Spinoza, in specie col *Tractatus theologicus-politicus* (1670). Nel

Tractatus

si separano senza complimenti due ambiti, quello della ragione e in specie della filosofia dove risplende la luce della verità (l'epoca di Spinoza è quella del razionalismo assoluto nella sua fase di potenza e di gloria e mai egli avrebbe asserito che solo la scienza conosce, ma poi è bastato attendere poco più di un secolo per trovarsi in tutt'altro clima), e quello della religione. La scissione spinoziana fra ragione e fede si basa sull'assunto che lo scopo della filosofia sia la verità e quello della fede solo obbedienza, pietà, culto. La filosofia si occupa di conoscere la realtà entro le categorie supreme del vero e del falso, mentre la religione e l'insegnamento della Bibbia si volgono ai costumi, alle regole di comportamento pratico e non hanno nulla da spartire con l'ambito del vero. "Non mi resta ormai che mostrare che tra la fede, ossia la teologia, e la filosofia non c'è rapporto alcuno né alcuna affinità. Questa verità non può essere ignorata da nessuno che conosca gli scopi e i fondamenti di queste due facoltà o discipline completamente diverse fra loro. Scopo della filosofia, infatti, non è altro che la verità; quello della fede, altro non è che l'obbedienza e la devozione" (

Tractatus

, cap. 14).

Come comporre questi assunti con la pretesa alla verità della Rivelazione biblica? E con la conturbante autoaffermazione di Gesù di Nazareth che dice: "Io sono la via, la verità, la vita"? Mai nella storia dell'uomo qualcuno si è identificato con la Verità. Orbene l'intendimento dell'equazione Cristo=Verità, che possiamo chiamare la grande equazione cristologica e aletica della Bibbia, riveste rilievo decisivo per la teologia; la aiuta ad evitare il dissolvimento relativistico della cristologia in un olimpo politeistico dove molteplici sono le incarnazioni storiche di un unico Verbo trascendente. Quest'ultima posizione segna il passaggio dell'Occidente all'Oriente, l'imporsi dell'Asia nel campo delle religioni e infine l'accantonamento dell'ortodossia per l'ortoprassi, della

quaestio de veritate

in favore della

quaestio de actione

.

L'alleanza socratico-mosaica si presenta dunque come la base di un dialogo fruttuoso tra scienze, filosofia, religione, in specie in ordine al problema universale della verità.

La distinzione mosaica e J. Assmann. La critica moderna del cristianesimo ha compiuto un lungo cammino nel quale l'obiezione secondo cui il cristianesimo e la Bibbia sono estranei al quadro della verità ha trovato nuovi fautori. Recentemente l'egittologo dell'università di Heidelberg J. Assmann ha avanzato la stessa idea, facendo perno su quanto chiama la 'distinzione mosaica'. Secondo la sua ricostruzione storico-genetica la questione della verità della religione e in specie del monoteismo procede da Mosè, che avrebbe operato un'apertura rivoluzionaria nel campo religioso introducendo la distinzione fra vero e falso sino ad allora sconosciuta: "Con la distinzione mosaica intendo l'introduzione della distinzione fra vero e falso nell'ambito delle religioni. La religione fino ad allora si basava sulla distinzione fra puro e impuro, o fra sacro e profano, e non c'era assolutamente posto per l'idea di falsi dèi, di dèi proibiti, che non si possono adorare... Introdurre in questo mondo tradizionale una distinzione tra l'unico vero Dio e gli dèi proibiti o inesistenti sull'altro versante fu un atto straordinariamente rivoluzionario che ha creato un mondo nuovo e una nuova realtà. Questo io chiamo distinzione mosaica" (7). E anche: "Vorrei chiamare la distinzione fra vero e falso in ambito religioso 'distinzione mosaica', perché la tradizione la collega a Mosè...Lo spazio che opera di questa distinzione viene 'separato o diviso' e perciò in primo luogo generato, è lo spazio del monoteismo ebraico-cristiano-islamico. Si tratta di uno spazio spirituale o culturale costruito da questa distinzione e abitato ormai da quasi due millenni da europei" (8).

Assmann, mentre riconosce in Mosè colui che ha introdotto una differenza rivoluzionaria, vuole oggi *revocarla*, abbandonando il monoteismo e 'tornando in Egitto', verso una religione cosmoteista che accantoni la distinzione mosaica fra Israele/verità e Egitto/non verità.

Il ritorno in Egitto rappresenta l'adesione ad una religione priva di peccato e di redenzione. L'esito appare dotato di interna coerenza, poiché col congedo della distinzione fra vero e falso come applicabile alle religioni, entra in una zona di grave rischio anche la distinzione etica fra bene e male, e l'obiettività dell'idea di colpa. Se il libro dell'

Esodo

è il racconto dell'uscita dall'Egitto, ossia dal mondo in cui tutti gli dèi sono equivalenti, Assmann pare proporre un controesodo, il ritorno ad un olimpo politeista, ad una fase antecedente la distinzione operata da Mosè quale memoria vivente del monoteismo; una risalita alle sorgenti verso un politeismo ritenuto forse più pacifico e meno intollerante del monoteismo. Il linguaggio e le esemplificazioni di Assmann sono diversi da quelli di Spinoza, ma l'assunto è simile: le religioni e perfino il monoteismo non hanno nulla a che fare con l'ambito del vero.

Al di là dell'impiego che Assmann ha fatto dell'idea di distinzione fra vero e falso nella storia

delle religioni, la questione introdotta mantiene il suo valore basale, con cui ogni discorso sulla religione e sulla rivelazione deve fare i conti. La distinzione mosaica si è incontrata con la distinzione greco-socratica, ed ha dato luogo alla alleanza rispettiva, possibile in linea di principio poiché la base comune era costituita dalla ricerca del vero. Si potrebbe obiettare che la giustificazione del termine alleanza socratico-mosaica, il quale non fa una grinza dal lato greco col riferimento a Socrate (e naturalmente ai suoi discendenti, in specie Platone che fa riferimento ad una rivelazione divina –

theios logos

– con cui attraversare il mare della vita), potrebbe risultare sottodeterminato in rapporto a Mosè. Questi può invece stare legittimamente all'inizio della suddetta alleanza tanto per la rivelazione del supremo Nome, quanto per la 'distinzione mosaica' tra vero e falso nella religione e l'applicazione della categoria di vero alla religione. Naturalmente il riferimento a Mosè è un inizio che non esaurisce il contenuto né la storia di tale alleanza la cui possibilità si compie con la rivelazione neotestamentaria, là dove il Verbo Incarnato è luce tanto per 'Socrate' come per 'Mosè'. Occorrerebbe qui approfondire il rapporto tra il filosofo di Atene e l'uomo di Nazareth. Gesù è un Socrate cristiano? Socrate è un Gesù ellenico? (9).

La *quaestio de veritate* nel cristianesimo culmina nel 'cristocentrismo veritativo'. Il Verbo incarnato, il 'nuovo Mosè' in quanto nuovo liberatore, ha riassunto in se stesso e condotto a compimento l'alleanza socratico-mosaica, assegnandole un valore sino ad allora ignoto ed introducendo un senso nuovo della Verità, per cui essa possiede un carattere personale, è una Persona: la domanda sull'essenza della verità (**che cos'è la verità? Qui**

d

est veritas?

) si supera e si compie in una domanda sulla

persona veritatis

(

chi

è la verità?

Quis

est veritas?

).

Il tema emerge in tutta la sua forza nel processo a Gesù. A Gesù che dichiara di essere venuto al mondo per rendere testimonianza alla verità, Pilato domanda distrattamente:

quid est veritas?

La muta risposta del Processato sta nell'anagramma della domanda, che suona:

est vir qui adest

, la verità è colui che è qui presente. La differenza lessicale minima tra la domanda

quid

e la domanda

quis

si capovolge nella sorprendente superiorità della

persona veritatis

rispetto alla pur importante domanda sull'essenza della verità.

La pienezza della verità o la verità in Persona richiede poi persone che corrispondano (10). Anche chi non ritiene possibile giungere a tanto, può intendere la forza di apertura e di stimolo incessante che l'alleanza socratico-mosaica ospita in se stessa in ordine alla mente, la filosofia, le scienze (Per ulteriori approfondimenti si veda l'Annesso su 'Cristo e la verità').

4) La crisi dell'alleanza socratico-mosaica: deellenizzazioni e nichilismo

Abbiamo detto che il significato più decisivo di deellenizzazione consiste in un contromovimento, che procede a sciogliere l'alleanza socratico-mosaica spesso attraverso il rifiuto o le obiezioni verso la metafisica, la ragione greca e il Dio dei filosofi. La polemica luterana, riformata, pascaliana contro il Dio dei filosofi è nei primi due casi una polemica antigreca e antimetafisica, nel terzo forse soprattutto anticartesiana. In vario modo entrambe mettono in difficoltà l'alleanza socratico-mosaica. A Regensburg il papa ha presentato succintamente tre forme specifiche di deellenizzazione, individuandole nella Riforma (e poi in Kant), nella teologia liberale del XIX e inizi del XX secolo con particolare riferimento a von Harnack e alla sua riduzione del messaggio di Cristo a codice morale umanitario (ma il quadro si potrebbe allargare a Schleiermacher, Albrecht, Ritschl che desiderarono sostituire culto, dogma e teologia con l'etica), e infine nell'attuale tentativo di una nuova inculturazione del cristianesimo, ricercata mettendo da parte l'eredità greca (11). Si può ampliare in modo omogeneo la diagnosi proposta, rintracciando i fattori spirituali più potenti che hanno propiziato la deellenizzazione: la Riforma; un secolo dopo l'avvento della scienza moderna; nel XIX secolo l'ascesa che sembrò inarrestabile della coscienza storica e dello storicismo. Non dimentichiamo che è dall'unione di kantismo e storicismo che Bultmann prese le mosse, pervenendo a sostenere che per l'uomo moderno non era più possibile praticare il *sacrificium intellectus*. Ciò accade quando assume dominanza mondiale l'assunto che l'unica espressione valida della ragione siano le scienze. Anche questo importante fenomeno spirituale configura una ulteriore deellenizzazione nel senso che non solo intende dissolvere teologia e metafisica, ma spesso muove ad imporre il materialismo come verità universale.

L'impulso del *solum* ha giocato un ruolo fondamentale nella dialettica storica e ideale della deellenizzazione. Con ciò intendo che il moto deellenizzante ha tentato di riportare ineliminabili polarità – che non sono dualismi oppositivi ma tensioni polari – ad un solo elemento con l'emarginazione dell'altro: quasi un rifiuto dell'alterità. La deellenizzazione iniziò con il *sola Scriptura*

,
sola fides

,
sola gratia
; proseguì con il *sola*
voluntas

(nominalismo e volontarismo filosofici e teologici. Calvino?); raggiunse poi in vario modo il *sola ethica*

in un processo in cui gli elementi dell'
intellectus

, della metafisica, della libertà e della scienza furono in un primo momento messi da parte insieme. Successivamente la loro sorte mutò: l'

intellectus
e la metafisica

sono rimaste alquanto ai margini, la libertà e la scienza (e con essa la tecnica) sono state innalzate al cielo. Come sempre accade in una polarità reale, la difficoltà a tenere insieme in una

complexio

gli elementi in tensione approda a scissioni e dualismi che non sono più governati, in quanto un elemento pretende di imporsi su tutti gli altri.

Il dibattito sulla deellenizzazione dura da lungo tempo. Vorrei qui suggerire che la sua vicenda abbia a che fare, in un modo da precisare volta per volta ma non ingannevole, con l'avanzata del nichilismo europeo (sebbene non voglia sostenere l'identità di deellenizzazione e di nichilismo), e che con tale accostamento si guadagna un'elaborazione migliore e più profonda del problema. Con l'avvento del nichilismo, dapprima *teoretico* cui prioritariamente ci riferiamo, e poi

pratico, l'alleanza socratico-mosaica, già indebolita in vario modo, entra in crisi. Il sinolo si scioglie, ciascuna delle due parti va incontro a specifiche contestazioni, la scepsi prevale, il discorso della metafisica è considerato finito, e la verità irraggiungibile per la stessa filosofia. In effetti il nichilismo teoretico mette duramente in questione Socrate e l'intera sua discendenza, ossia quanto Nietzsche ha definito l'ottimismo teoretico socratico e alessandrino, conducendo l'esplorazione filosofica vicino alla bancarotta.

Questa diagnosi esigerebbe un'analisi elaborata, approfondita, complessa che qui è impossibile integrare. Il tema è stato lungamente svolto in *Nichilismo e metafisica. Terza navigazione* e in parte in *Essere e libertà*, già citati, dove il nichilismo è convocato dinanzi al tribunale della filosofia prima. In questa sede mi limito a riassumere il nucleo speculativo portante della ricerca compiuta, vertente in ultima analisi sull'essenza del nichilismo (e subordinatamente sulla questione se Nietzsche ed Heidegger siano riusciti a venire a capo del suo enigmatico volto).

Il problema da elaborare consiste fundamentalmente nella risposta alla domanda: che cos'è nichilismo?

Ed in secondo luogo sui motivi speculativi radicali per cui all'ingrosso già a partire dalla fine del XVIII secolo si è dapprima in maniera rara e poi con sempre maggiore frequenza fatto ricorso al termine 'nichilismo' sino all'esplosione quasi incontenibile del tema da oltre un secolo. Lasciando in sospeso se sia esistito un nichilismo antico, la domanda si rivolge al nichilismo europeo moderno, un processo che occupa largamente la storia e che è lungi dall'essere giunto a conclusione.

L'assunto basale che per comprendere il nichilismo occorra portarlo dinanzi al giudizio della filosofia prima, significa che la sua natura e il suo largo accadere possono esser compresi a partire dai concetti reggenti della metafisica e dall'essenza della conoscenza. *Nichilismo non è per noi in primo luogo l'evento per cui i valori supremi si svalorizzano o l'an-nuncio che "Dio è morto", ma l'oblio dell'essere, l'opzione antirealistica, la crisi dell'idea di verità, l'abbandono degli immutabili, la paralisi del senso*

. Questi esiti sono proceduti in ultima istanza dalla rottura del rapporto intenzionale immediato tra pensiero ed es-sere, e l'avvento al suo posto di forme di rappresentazione dell'ente, quali accadono nel corso della metafisica moderna nella volontà rappresentante del soggetto trascendentale e in quella strumentale-oggettivante della tecnica: per vie differenti esse concepiscono l'essere come un oggetto cosale perfettamente contrapposto al pensiero, che non ha ad esso accesso se non nella forma del dominio e della manipolazione. Si può

aggiungere che il nichilismo teoretico come evento che interessa l'intelletto (

intellectus

,

nous

, non mera

ratio

discorsiva) può venire inteso quale fenomeno procedente da una gnoseologia che misconosce l'intenzionalità e l'intuizione intellettuale (ed in tal senso Kant, negatore di ogni intuizione

intellettuale umana, partecipa dell'orizzonte del nichilismo

teoretico

). Inoltre sembra far parte del nichilismo l'oblio dell'inizio, l'omissione o l'elusione della domanda sull'inizio (

arché

, principio). Queste 'decisioni' speculative sono antecedenti alla crisi dei valori supremi, alla loro svalorizzazione e all'annuncio della 'morte di Dio', e perciò l'analisi di Nietzsche non raggiunge il fondo del problema del nichilismo. Semmai ne coglie con perspicace acutezza il cammino verso la cancellazione di ogni senso, come si mostra nella fulminante sentenza già citata: "Nihilismo: manca il fine, manca la risposta al 'perché?'" (12). Là dove non vi è né scopo alcuno, né alcuna ragion d'essere, il soggetto esiste nel buio e nonsenso più profondi.

Nel nichilismo compiuto accadrrebbe dunque un oscuramento dell'essere in totalità, e conseguentemente della verità dell'essere, in rapporto ad un'opzione *antirealistica* che pone in crisi il realismo nativo della conoscenza umana? Sì, sussistono molti motivi per ritenere fondato tale assunto, in base al quale il discorso nichilista non potrebbe più legittimarsi se non ricorrendo a motivazioni storiche invece che ad argomenti, ossia facendo appello al fatto che gli eventi portano in una certa direzione. Forse il nichilismo nelle sue varie espressioni può venire ricompreso entro il rifiuto del principio di realtà da esso praticato: nell'essere non vi è ragione né logos, l'eventuale logos sarebbe un prodotto casuale dell'irrazionale e del caso, per cui la suprema e unica regia spetta al volere, in specie alla volontà di potenza.

Orbene, elementi di nichilismo *speculativo* si ritrovano nell'eredità postmetafisica. Essi in genere derivano dai due nuclei dell'oblio dell'essere e dell'antirealismo, che affliggono tanta parte del pensiero postmetafisico e che entrano in sinergia negativa – naturalmente insieme ad altri fattori – per dissolvere l'alleanza socratico-mosaica. Ciò accade specificamente per le sue due componenti: a) la fede biblica è portata fuori dal recinto del vero e del Logos, e il messaggio di salvezza valutato come qualcosa di mitico e comunque di relativo ad un'epoca ormai defunta; b) anche alla filosofia si nega con maggiore o minor forza di poter accedere all'ambito del semplicemente vero, si cede al fallibilismo più incisivo, il tema della conoscenza reale è messo da parte, spesso si afferma che solo la scienza conosce (13).

A differenza da diagnosi estreme che valutano senza ritorno la vittoria del nichilismo, sono persuaso che questo non domini completamente. Ciò non significa che vada sottovalutato o che sia un cane morto o una tigre di carta. Il nichilismo conseguente ha esplorato le strade del negativo e, volgendosi all'ambito dell'azione come nichilismo *pratico*, continua il suo lavoro di erosione, denotato in radice dall'assunto che l'opposizione bene-male sia relativa e che perciò il male possa essere giustificato. 'Nulla di inumano mi è estraneo' sembra sostenere il soggetto nichilista, che volge il potere in volontà di nuocere. L'alleanza tra fede biblica e domandare

filosofico antico vale come un ostacolo contro l'autodestituzione della ragione tanto quanto verso la relatività del male.

5) La 'terza navigazione'

Con l'avvento delle suddette dislocazioni la situazione dell'alleanza socratico-mosaica si è fatta delicata. Essa sussiste come un acquisto per sempre, ma la sua vitalità e forza vanno costantemente riguadagnate da entrambi i lati. Se guardiamo al passato, la sua fecondità è proceduta dapprima attraverso uno sviluppo endogeno a 'Socrate' da un lato ed uno sviluppo proprio a 'Mosè' dall'altro. Quando la sorgente greca e la sorgente biblica si sono incontrate e riconosciute, l'alleanza si strinse entro una sorta di guida interiore della seconda, che volta a volta assunse, corresse, rifiutò il retaggio della prima. In altri termini tale alleanza, in cui entrambe le parti hanno apportato qualcosa, ha aperto nuovi spazi e condotto a nuove verità, producendo un avanzamento fondamentale nella vicenda della filosofia. Questa sotto lo stimolo diretto e indiretto del messaggio biblico ha potuto progredire nel suo svolgimento postgreco, pervenendo al guadagno della 'terza navigazione' quale incremento decisivo della ragione metafisica. In tale processo, che ha condotto la filosofia dell'essere al suo sviluppo plenario, ha svolto un ruolo centrale la dottrina della creazione dal nulla, forse lontanamente presentita dai Greci, ma certo assente in loro.

Introducendo circa vent'anni fa il termine-concetto di 'terza navigazione', ho inteso collegarmi e 'riprendere' la nota metafora platonica della seconda navigazione svolta nel *Fedone*, ma estendendone ed oltrepassandone il concetto verso la nuova e finale terza navigazione. Essa si pone all'interno dell'alleanza socratico-mosaica e stabilisce dal lato della vicenda della metafisica il suo

non plus ultra

. Ciò significa che nel rapporto tra metafisica greca e metafisica successiva il punto più alto non sta nella prima, ma nella filosofia dell'essere e dell'

actus essendi

sbocciata come un miracolo della ragione in certo modo sotto l'irraggiamento del logos biblico, capace di portare a pienezza e quando necessario di correggere il discorso ontologico ellenico.

Col termine di terza navigazione suggerisco l'esistenza di una *storia della metafisica* nel suo millenario procedere, da intendere in un senso molto diverso da come l'ha interpretata Heidegger (cfr. i capp. VIII e IX del

Nietzsche

): non come un ininterrotto scivolare e ribadirsi di un errore iniziale, bensì come faticoso ma non vano muovere verso "acquisti per sempre", verso punti di apogeo. In Heidegger la specifica modalità di intendere la storia della metafisica come storia dell'essere dipende dal suo progetto sistematico volto ad una comprensione dell'essere nell'orizzonte trascendentale del tempo ("la condizione ontologica di possibilità della comprensione dell'essere è la temporalità stessa"), in base a cui il tempo è l'essenza originaria dell'essere, e quest'ultimo è finito, limitato, diveniente. Con la concezione della radicale temporalità dell'essere si salda l'assunto storicistico che intende la verità dell'essere come storia e puro evento (

Ereignis

). Poiché nell'interpretazione

heideggeriana dell'ontologia "essere" vale soprattutto come "esser-presente", e la presenza come una modalità della temporalità, la risoluzione temporale dell'essere sembra senza residui di modo che "tutte le proposizioni dell'ontologia sono

proposizioni temporali

", e "il tempo è l'orizzonte primario della scienza trascendentale, dell'ontologia, o, più semplicemente, l'orizzonte trascendentale" (14). Ne consegue che nel pensiero di Heidegger la possibilità di pensare la "differenza cronologica" fra tempo ed eternità sembra sbarrata, mentre la differenza ontologica fra ente ed essere appare consegnata al livello ontico-intramondano, e dunque non in grado di attingere la causalità ontologica che produce e sostiene l'

esse

degli essenti (15).

Nella prospettiva teoretica qui delineata l'idea di storia della metafisica non inclina verso lo storicismo, si palesa anzi, in virtù di un possibile disvelamento progressivo della verità dell'essere, come segnata da antistoricismo. Storia della metafisica varrà per noi quale susseguirsi delle più essenziali *concezioni dell'essere*, come approfondimento della verità principale del senso dell'essere, non come

storia dell'essere

, ossia come risoluzione dell'essere nella vicenda dei suoi accadimenti entro l'insuperabile circolo del tempo. Con l'idea di storia della metafisica non viene cercata né una ripetizione della storia dell'ontologia, né un problematico pensiero ultrametafisico, e neppure una distruzione della tradizione ontologica, considerata necessaria per risalire ad esperienze originarie del senso dell'essere (cfr.

Essere e tempo

, § 6), ma semplicemente un possibile accesso più pieno all'essere. Se l'elaborazione del suo problema deve assumersi anche un compito storico per trovare nelle ontologie del passato una guida, da questo non segue che l'essenza dell'essere debba essere compresa solo

storiografica-mente, né che la tradizione necessariamente copra più di quanto sveli. Un risalimento positivo al passato non può che procedere di pari passo con una personale "scoperta" dell'essere.

La scansione progressiva e ascendente della metafisica è avvenuta secondo tre navigazioni, nelle quali la ricerca filosofica è avanzata verso una penetrazione teoretica più adeguata della verità dell'essere; e si è allontanata in alcune sue fasi decisive dall'oblio dell'essere. Tale è stato il compito di alcuni pensatori essenziali. In questo lento avvicinarsi al mistero dell'essere, si è venuta elaborando la scienza più alta dell' intelletto umano nel suo esercizio naturale, dispiegato, solare; il sapere che oltrepassa e circoscrive le scienze particolari delle varie regioni dell'ente. La metafisica non si è arrestata a pensare la differenza ontologica come viene intesa da Heidegger, ossia la diversità fra essere e ente, ma ha anche posto a tema quell'altra più radicale e decisiva differenza ontologica, costituita dall'opposizione fra essere e *nihil absolutum*

.

Adottando il termine "navigazione", si impiega, ampliandone la portata, la metafora introdotta da Platone: la prima navigazione venne iniziata dai filosofi fisici con la loro indagine sulla natura, a cui egli giovane si appassionò. La seconda da Platone stesso. Nel solco aperto da Platone, ma con decisive integrazioni perché in questi il mondo vero è solo quello intelligibile con-trapposto al sensibile, Aristotele prospettò la dottrina ilemorfica, che ravvisa nella forma l'elemento intelligibile e sopra-sensibile; introdusse nell'esplicazione del divenire la decisiva coppia atto-potenza (*energheia-dynamis*), imperniandovi la sua concezione ontologica; concepì Dio come Atto puro e Pensiero di pensiero.

La terza navigazione è stata intrapresa dalla filosofia dell'essere di Tommaso d'Aquino attraverso una ristrutturazione dell'intero, operata da una meta-fisica transontica che porta a compimento la centralità ontologica dell' *energheia/actus*. I fondamentali nuclei tematici entro cui si distende la terza navigazione e che si presentano in modo più immediato alla riflessione, sono riassumibili in quattro: 1) la scoperta della doppia composizione metafisica nell'esistente finito (composizione di materia e forma, e di essenza ed atto d'essere/ *esse*); 2) la dottrina dell'essere come *actus essendi*; 3) la dottrina della distinzione reale fra essenza ed esistenza nell'ente finito, e della loro coincidenza in Dio; 4) la determinazione del supremo Nome di Dio come *esse ipsum per se subsistens*

.

Con la terza navigazione è stato raggiunto un acquisto permanente dal lato dell'alleanza socratico-mosaica, del nesso amico tra filosofia e religione. Metafisica e filosofia non congedano rivelazione e salvezza e viceversa, ma entrambe le parti muovono verso un riconoscimento reciproco, di modo che una parte include nella propria storia di formazione anche l'altra parte.

Seguono tre commenti sulle implicazioni della terza navigazione.

1) L'elaborazione proposta consente un ulteriore chiarimento sul tema della deellenizzazione, in specie su un equivoco non infrequente. Non di rado sia coloro che intendono purificare il cristianesimo da un troppo forte lascito ellenico, sia i razionalisti che abbandonano la fede biblica per tornare esclusivamente all'ontologia greca, condividono una valutazione della 'metafisica cristiana' ritenuta nient'altro che un calco di quella greca. I primi fanno valere tale idea per allontanare grecità e pensiero cristiano e per volgersi al puro Vangelo, i secondi sostengono che niente di intellettualmente rispettabile è stato formulato dalla filosofia cristiana che non fosse stato già detto, e meglio, da quella greca. Dunque la Rivelazione biblica non presenterebbe alcuna originalità filosofica e alcun apporto al filosofare. La dottrina sulla 'terza navigazione' è anche una risposta a tale questione. "La filosofia dell'essere nasce nell'alleanza tra Bibbia e grecità, in cui occorre riconoscere che per quanto grande e decisivo sia stato l'apporto della filosofia greca, quello dell-'ontologia biblica' è stato meno diffuso ma forse più decisivo. L'influsso che si è dipartito dai cieli della Rivelazione in direzione della filosofia (e naturalmente questo evento è come un sovrappiù o una sovrabbondanza del messaggio biblico che si indirizza alla salvezza e non annovera fra i propri scopi primari la riforma della filosofia) è stato tale da condurla alla "terza navigazione". Si comprende dunque quanto si ingannasse Niet-zsche, il quale definiva sprezzantemente il cristianesimo come platonismo per il popolo, e con lui coloro che, non intendendo le virtualità metafisiche racchiuse nel messaggio biblico, lo riducono a qualcosa che può essere messo in forma e assumere dignità di pensiero solo attraverso l'ontologia greca. Tuttavia vengono così trascurati due elementi essenziali, ossia che la Bibbia dischiude più profondamente il senso dell'essere, e che la "metafisica cristiana" ha proceduto ad una riforma delle categorie e quadri dell'ontologia greca proprio alla luce della sua più radicale concezione dell'essere" (16). Il cristianesimo o meglio la teologia e la metafisica cristiane non possono essere deellenizzate, perché hanno già provveduto a discernere quanto è da accogliere e quanto da lasciare cadere nel retaggio ellenico.

2) I quattro nuclei speculativi in cui è possibile far consistere il guadagno della terza navigazione, risultano essenziali per giungere all'acquisto razionale della verità della creazione o a quello che talvolta si denomina il "teorema della creazione". Pertanto la posizione della terza navigazione si corona in quella della creazione (17), dove è anche introdotta la differenza abissale fra *creatio* e *mutatio*: nella *creatio* la Causa prima è causa totale, ossia pone tutto l'essere del creato, mentre nella *mutatio* va

presupposta una causa efficiente del solo divenire. Per questo il Dio aristotelico vale come causa/motore immobile del divenire (

mutatio

), non certo come causa prima ed unica che pone

extra nihil

il finito. In particolare, tolta la possibilità di determinare Dio come

esse ipsum

, sembra tolta la possibilità di pensarlo come creatore. Come scrivevamo nell'opera collettanea appena citata, non può dare l'essere nel senso di porsi come causa totale dell'essere finito, colui che non sia l'essere stesso.

3) Nel quadro speculativo della terza navigazione assume importanza reg-gente la coppia essenza-esistenza (*esse*), legata a quella potenza-atto, un aspetto che abbisogna di qualche commento.

Non est eiusdem rationis compositio ex materia et forma, et ex substantia et esse: quamvis utraque sit ex potentia et actu

(18): avanzando questa nuova determinazione, in cui sia la composizione materia-forma sia quella essenza-esistenza sono intese come com-posizioni di potenza ed atto, si raggiunge una comprensione più profonda ed unitaria della struttura dell'essere, alla luce appunto dei concetti di atto e potenza fatti giocare in tutta la loro valenza.

Nel quadro della terza navigazione la coppia metafisica basile dell'intero è la polarità essenza-atto d'essere (*essentia-esse*), non quella materia-forma. Né l'ontologia di Platone, che avvista l'Idea, né quella di Aristotele che si arresta alla composizione materia-forma, raggiungono il centro della struttura metafisica del reale, perché fa loro difetto la composizione ultima e più profonda, quella tra essenza e atto d'essere. Poiché la forma è atto sul piano dell'essenza, ma non atto ultimo su quello dell'essere, la coppia ilemorfica non esaurisce l'intero, né sul piano metafisico rappresenta la polarità ultima o la massima concretizzazione della coppia interale potenza-atto: non può perciò essere posta l'equazione tra la coppia materia-forma e la coppia potenza-atto. In altri termini la coppia potenza-atto ha un'estensione maggiore della coppia materia-forma. Secondo l'Aquinate sono infatti possibili forme pure immateriali, che si sottraggono alla composizione ilemorfica ma non a quella potenza-atto. Tali forme non sono atto puro: sono composte di potenza e di atto sul piano del nesso

essentia-esse

, stando la prima, l'

essentia

, dal lato della potenza e l'

esse

da quello dell'atto (di conseguenza materialità e finitezza non coincidono, potendo esistere

forme finite e immateriali).

Si osservi che nel sinolo materia-forma ed in quello essenza-esse l'interno rapporto di specificazione è opposto. Nel primo caso la materia (potenza) è specificata dalla forma (atto); nel secondo è l'esse (atto) a venir specificato dall'essenza (potenza). L'esse

conferisce l'esistere all'essenza che lo specifica, nel senso che quest'ultima pone la sua propria determinazione formale senza di cui non c'è atto finito di esistere. L'essenza-potenza differenzia o "coarta" l'atto d'essere nel momento stesso in cui lo riceve e ne è attuata.

Nell'estensione della dottrina della potenza e dell'atto al rapporto tra essenza ed esistenza - una tesi molto ardita perché l'essenza già compiuta nella propria linea formale di essenza è perfezionata o attuata da un atto di *altro*

ordine, che non aggiunge nulla all'essenza come insieme di caratteri intelligibili, ma che le aggiunge tutto sul piano dell'essere, perché la pone *extra nihil*

-, consiste uno dei nuclei della terza navigazione. Mentre nelle filosofie di impronta platonica l'intelligibilità radicale risiede nell'idea o essenza, nella filosofia dell'essere quale pensiero massimamente esistenziale l'intelligibilità più profonda appartiene all'esistenza ed all'atto d'essere. L'esistenza, che non è un'essenza, costituisce la sorgente prima dell'intelligibilità.

Sul disfattismo della ragione moderna: ripresa

Avviandoci alla conclusione, è opportuno rivolgerci nuovamente alle posizioni postmetafisiche (come incorporate nella breve ma significativa presentazione di Habermas). La posizione della 'terza navigazione' conduce ad ammettere contro Kant la possibilità di una metafisica razionale che non tragga i suoi criteri solo dalle scienze e che non intenda il termine 'sapere' soltanto entro il quadro della ragione educata nelle scienze. Tale navigazione incorpora una prospettiva

basale sulla metafisica, un'altra altrettanto fondamentale sulla rivelazione, ed una terza sul loro rapporto, che abbiamo designato col termine di alleanza socratico-mosaica. In proposito urgente è il bisogno: A) di riformulare i problemi o le polarità come sono spesso presentate dall'ermeneutica postmetafisica e 'neoilluministica'; B) di valutare se effettivamente la sintesi metafisica della tradizione che va da Agostino a Tommaso, ma che poi è proseguita dopo di loro, si è infranta nel confronto con l'illuminismo e le scienze moderne; C) di non limitare il potenziale liberante della religione a quello che può essere compreso entro la 'svolta linguistica'.

A) Al primo livello l'alternativa non è, come invece viene ripetuto con allarmante frequenza, tra prospettiva antropocentrica moderna e prospettiva geocentrica e cosmocentrica antica. Se tale fosse la polarità, essa presupporrebbe senza motivi l'irrilevanza della teologia naturale degli antichi come nulla e non avvenuta. L'*enjeu* si gioca e si giocherà tra antropocentrismo chiuso e teocentrismo. Il disfattismo della ragione moderna "mentalmente irriflessiva" sarà oltrepassato quando l'immanentismo sarà abbandonato e con esso il suo postulato, oggi ripreso dallo scientismo, secondo cui la realtà o il mondo non è altro che un sistema chiuso di cause finite e totalmente fisiche, il che sembra costituire un nuovo spinozismo. La postmetafisica, rinserrata nell'oblio dell'essere e dell'esistenza reale, ha chiuso con troppa rapidità i conti con la causalità ontologica e trascendentale e dunque con la categoria stessa di causalità quale realissima posizione nell'essere, e si è rivolta alla sola causalità delle scienze che riducono la causalità ontologica a mera correlazione tra fenomeni. L'oblio della causalità ontologica è un esito notevole dell'oblio dell'essere; e contro l'immanentismo e il suo sistema chiuso di cause occorre far valere l'intrinseca apertura alla realtà dell'atto conoscitivo umano, che si autotrascende verso l'altro (19).

La scienza moderna ritiene di aver costretto la ragione filosofica diventata autocritica a congedarsi per sempre dalle concezioni totalizzanti della natura e della storia, ma non può costringere la ragione filosofica a *congedarsi dall'essere*. Finché questo congedo non è avvenuto, finché l'oblio dell'essere non ha vinto (e non ha ancora vinto, e il nichilismo non è compiuto) possiamo nutrire motivi di speranza e confidare che la 'ragione naturale' possa aver la meglio sui fantasmi che la insidiano, tra i quali la più dura richiesta consiste nell'invito alla ragione ed alla filosofia di riconoscere "il monopolio scientifico della produzione di sapere mondano", un modo esplicito per dire che il sapere proviene solo dalla scienza. Qui occorre pronunciare un chiaro e netto 'no', detto nell'interesse stesso della ragione umana, avvilita e debilitata dalla postmetafisica.

Se questa pregiudiziale viene oltrepassata, si apre un cammino invitante per la filosofia e per la religione, intese da Habermas come "due figure complementari dello spirito" di cui la ragione moderna è sollecitata a cogliere una possibile origine comune, atteggiamento che testimonierebbe del carattere aperto e non ancora concluso del confronto tra ragione autocritica

e convinzioni religiose. Tale confronto iniziò con l'illuminismo greco e la corrispondente metafisica, quando quest'ultima "si schierò a fianco delle immagini del mondo sorte in quel periodo, incluso il monoteismo mosaico". Il cenno al 'mosaismo' è da segnalare e valorizzare, poiché può aprire il cammino al tema dell'alleanza socratico-mosaica. In questo processo occorre scegliere bene i propri alleati, quelli appunto che possono propiziare la prosecuzione dell'intesa tra socratismo e mosaismo, tra cui non può essere ammesso l'idealismo o l'hegelismo per la sua dialettica che presume di avanzare nella conoscenza attraverso l'assunto meramente logico che l'automovimento del concetto sia identicamente lo sviluppo dell'ente. Ciò significa che l'*adieu* a Kant e al suo modello di ragione, che già Hegel riteneva insostenibile sul punto nodale del nesso pensiero-essere (cfr. *Scienza della logica, Introduzione*),

non ci volge verso Hegel e la sua illusoria concezione della dialettica secondo cui l'automovimento del concetto logico è identicamente lo sviluppo dell'ente, pretesa che è alla base di quanto si può chiamare la 'truffa dialettica' (20). Quell'alleanza è fondata sul realismo e sull'essere, essere che ultimamente è individualità, personalità, libertà e amore.

B) E' la tradizione della filosofia dell'essere un ciclo ormai concluso che dopo Agostino e Tommaso non è più in grado di confrontarsi vittoriosamente con le nuove sfide del moderno? E quali sono tali sfide? In genere l'elenco delle 'sfide mancate' è breve e approssimativo, mentre perplessità serie emergono a livello storiografico, poiché la tradizione vivente della filosofia dell'essere ha continuato il suo cammino e lo continua tuttora nel dialogo, nell'autocritica, nell'incremento, nel dibattito: forse specialmente nel XX secolo. E' fuor di dubbio che la sua presenza nella filosofia contemporanea riconosciuta sia ridotta e mediaticamente secondaria, ma non sarebbe arduo individuare i motivi filosofici ed extrafilosofici dell'evento; e poi una filosofia troppo di moda invecchia presto. In realtà la filosofia dell'essere ha continuato nella modernità, magari sottotraccia ma poi riuscendo ad emergere con vigore nel Novecento ben oltre il campo dell'ontologia fondamentale verso l'etica, la filosofia dell'arte e dell'educazione, quella della storia, la politica, la dottrina dell'uomo, con vigorose riprese, sintesi, aggiornamenti tra cui in specie spicca l'impresa filosofica di J. Maritain. Tra i suoi 'portati' svetta il principio-persona, gettato da un millennio e mezzo come una sfida perenne, di fronte e contro il sempre risorgente attacco all'uomo.

La tradizione di cui parlo è in grado di integrare i risultati acquisiti della tradizione moderna, mentre rimane soggetto al dubbio che sia vero il viceversa. Non dovremmo allora preferire i pensieri e le posizioni che sono capaci di un più largo abbracciamento, e lasciare da parte i sistemi dell'esclusione, operando per escludere le esclusioni? I vari 'niente metafisica ma solo scienza', 'niente conoscenza razionale di Dio', '*aut fides aut ratio*', '*aut Deus aut homo*' formano un sistema dell'esclusione, che finisce per diminuire od escludere il polo su cui si è

puntato, dopo aver pregiudizialmente escluso l'altro come negativo inaccettabile. La dialettica negativa dell'illuminismo sta mettendo in pericolo se stessa, ossia la ragione separata ed educata quasi solo dalle scienze su cui ha puntato tutto. Questa dialettica sta favorendo la crisi della ragion pratica, dopo che la svolta kantiana avversa alla ragione speculativa si era rivolta solo ad essa. Nietzsche fu buon profeta, sostenendo che il crollo della morale, un grande e straordinario spettacolo in cento atti, sarebbe stato il fatto dei prossimi due secoli. La diagnosi sembra impeccabile, non essendo possibile mantenere integra a lungo la ragion pratica, dopo che il dossier di quella speculativa e del senso è stato liquidato. Rimane in piedi la domanda sul confine

da cui far decorrere i due secoli: se dalle

Critiche

kantiane o dall'epoca di Nietzsche. Alla suddetta domanda si può aggiungere quella sull'umanesimo come dottrina su quanto è alto e specifico nell'uomo. Anche qui la situazione non è tranquilla: è in atto un attacco all'umano che conduce non all'oltreuomo o superuomo, ma al postumano (non

über

ma post). Se la ragione postmetafisica, assediata dalla contingenza, non ce la fa a mantenere fermi alcuni assoluti morali, si trova in condizione altrettanto precaria nel mantenere il

justum

dello

jus

, e ad evitare che il diritto sia completamente captato entro l'area del volere.

Per riannodare un discorso sull'origine comune di filosofia e religione occorre prendere il cammino giusto, e risalire a programmi che non ribadiscano la frattura accaduta nel moderno, o che non si sono mostrati in grado di ostacolarla, per quanto possano aver favorito su altri piani guadagni quali la svolta verso le scienze propiziata dal nominalismo, la scoperta dell'autonomia, lo storicismo e la parziale universalità tinta di contestualismo dei codici morali e culturali. Anche se la diagnosi fosse fondata e non solo sintomatica – vari altri sono infatti stati gli apporti per quegli esiti e la 'storia degli effetti' dovrebbe essere più ricca – quei guadagni sono stati acquistati ad un prezzo troppo caro perché sia pensabile che la strada percorsa fosse l'unica possibile.

C) Occorre infine che l'atteggiamento della cultura secolare non limiti il potenziale di liberazione sorgente dalla religione a quello interpretabile entro i quadri del kantismo e della svolta linguistica. In un certo senso la teoria critica della Scuola di Francoforte dei fondatori, che mostrava interesse per la religione e il messianismo, ha cambiato indirizzo nella seconda generazione, e con Habermas si è volta ad un approccio mediato dal kantismo e dalla svolta

linguistica. Della prima generazione rimane l'idea che la religione resta una riserva di umanità capace di avvertire le ingiustizie più profonde e di rimanere attenta alla riconciliazione tra gli uomini. Tuttavia non è chiaro se il nuovo approccio sia in grado di oltrepassare il funzionalismo tanto dal lato delle scienze sociali quanto in un intendimento della religione che non si limiti alla sua 'funzione sociale', ma ne valorizzi il potenziale di salvezza, di liberazione dal male e di apertura al 'totalmente altro'. E' qui cruciale il processo di linguistificazione del sacro operato entro la 'svolta linguistica', in cui la tradizionale autorità del sacro è destinata ad essere rimpiazzata dall'etica del discorso. Altrettanto significativo è il silenzio o l'omissione del santo, che non è tematizzato come tale, e che forse è confuso col sacro il quale è, se non proprio necessariamente (come forse pretende R. Girard), almeno in modo contingente ma frequente connesso col potere e la violenza. Il Dio di Gesù Cristo ha a che fare col santo ben più che col sacro, ed il santo non è soltanto l'etico, ma grazia, contemplazione, agape, unione tra soggetto umano e soggetto divino.

Rimane perciò la domanda se nell'etica del discorso vi è sufficiente attenzione a rispettare le differenze e le rispettive integrità di ragione e fede, pensiero filosofico e originalità divina volta alla redenzione. E si può chiedere se nel *linguistic turn* dove l'intersoggettività linguistica è aperta al rapporto fondamentale con l'altro, eppure immanentisticamente modulata, rimanga un qualche spazio per il 'totalmente altro'. Larga parte dell'etica moderna a partire da Kant ha molto ristretto i propri confini, ritenendo che solo il rapporto sociale con l'altro fosse di competenza del sapere morale, mai quello con l'Altro divino, di modo che i doveri verso Dio o di religione stanno, come si esprimeva Kant, completamente al di fuori della filosofia morale pura. L'etica del discorso lascia aperta la questione della verità della religione e della fede, o desidera appropriarsi dei suoi contenuti etici, accettabili entro le griglie dell'etica del discorso, allo scopo di farli giocare senza resto entro la città? Spetta sempre alla fede di accomodarsi alla ragione moderna, di modo che la prima va incontro ad un'opera di traduzione in cui il traduttore appare sempre la cultura secolare? Nonostante il rilievo di un'intesa di questo tipo per elevare una difesa nei confronti del disfattismo della ragione secolare e per un recupero di eticità civile, la fede sarebbe giustificata in termini più motivanti che cognitivi. Nel caso di Habermas converrebbe anche ricordare il crescente adattamento della 'teoria critica' ad un diritto formalizzato come l'unico possibile nella sfera pubblica.

Commiato

Per mobilitare la ragione postmoderna contro il disfattismo che la insidia, occorre una ripresa dell'alleanza tra ragione e fede. Il loro nuovo patto, di cui si riconosce il bisogno, non potrà avvenire in maniera soddisfacente ponendosi nel solco di un'ulteriore 'deellenizzazione' che ribadisca gli elementi centrali della prospettiva postmetafisica. Potrà avvenire riconoscendo la capacità veritativa della 'ragione naturale', anche oltre gli ambiti certo fondamentali delle scienze e dell'etica, cui volentieri ci si vorrebbe arrestare. La postmetafisica pensa di poter salvaguardare una qualche universalità in cui proprio le scienze sarebbero l'unica forma dell'universale a nostra disposizione. L'assunto rischia di impoverire l'uomo: vi è un'universalità dell'umano che è transculturale, e senza di cui il dialogo decolla a fatica e presto si spegne. Ed è esattamente di questo dialogo che abbiamo bisogno per andare oltre l'approccio multiculturale che mette accanto cultura a cultura come mondi separati, e per inoltrarsi nella drammatica e talvolta tragica domanda sul nesso tra ragione e violenza, tra religione e violenza.

Sarà possibile? Difficile dire se il pensiero secolare sia *definitivamente* attestato sulla linea della postmetafisica, ed abbia accettato lo scandalo della finitezza che attanaglia l'essere umano. Al di là di una diagnosi che rimane ambivalente, occorre invitare la ragione a farsi la radiografia, a stabilire senza troppi impacci i suoi poteri. La filosofia dell'essere e l'alleanza socratico-mosaica non possono procedere sino al punto in cui si sostenga che non esistono verità immutabili e in cui l'eterno è completamente assorbito nella temporalità. La 'disperazione' tipica dell'attuale fase della filosofia è la 'rinuncia all'eterno' cui si connette l'esplosione della volontà di potenza.

Anche guardando verso la vita sociale, *pensiero postmetafisico* e *società postsecolare*, tra i quali si vorrebbe creare un legame forte, non si corrispondono punto a punto (col termine 'postsecolare' intendo non una società che abbia completamente superato il secolarismo, ma una in cui il compito pubblico della religione viene nuovamente inteso e sostenuto). Se dunque vi può essere una società postsecolare in cui non valga il detto secondo cui 'a più modernità corrisponde meno religione', a rigore non vi può essere una ragione postmetafisica. Anche il più severo positivismo è una metafisica, che però trascura fondamentali nuclei di realtà.

NOTE

(1) Trad. it. di Leonardo Ceppa, pubblicata parzialmente in il domenicale di *Il Sole-24Ore*, domenica 18 febbraio 2007. Qui faremo riferimento al testo completo.

(2) Cfr. *Organismo e libertà*, Einaudi 1999, p. 326.

(3) Si tratta di aspetti su cui ho attirato l'attenzione più volte in rapporto ad Habermas, e in specie in *Nichilismo e metafisica*, Armando 2004, e in *Essere e libertà*, Rubbettino 2004.

(4) E' significativo che anche Giovanni Paolo II si soffermi sulla chiamata di Paolo in Macedonia e sul suo discorso all'Areopago in *Varcare la soglia della speranza* (Mondadori, Milano 1994) alle pp. 123 ss, dove il discorso paolino è considerato "un capolavoro del suo genere". Tanto il teologo Ratzinger quanto Giovanni Paolo II

vedono un vertice dell'intesa tra rivelazione e filosofia in Tommaso d'Aquino. Nel libro appena citato, ma altrettanto esplicita sarà l'enciclica

Fides et ratio

(1998), Giovanni Paolo II intende l'Aquinate come colui che "non abbandona la via dei filosofi"

e che ponendo la domanda sull'esistenza di Dio, ha rilanciato un problema che sta alla base di tutta la civiltà occidentale (p. 30). Appena oltre Kant è presentato come colui che, "abbandonando la vecchia strada di quei Libri biblici [ossia il libro della Sapienza e la lettera ai Romani, in base ai quali Dio è conoscibile a partire dall'esperienza del creato] e di san Tommaso d'Aquino, si inoltra per quella dell'esperienza etica" (p. 36).

Nella prolusione del 1959 ("Il Dio della fede e il Dio dei filosofi. Un contributo al problema della *theologia naturalis*

", trad. it. Marcianum Press, Venezia 2007) Ratzinger elabora un accurato confronto tra posizione della Riforma e posizione tradizionale sulla teologia naturale, trovando ultimamente nell'Aquinate la soluzione migliore, poiché non dimette la metafisica e i pensatori 'pagani' in cui si può leggere un'orma dell'eterno vero. Secondo Ratzinger "spetta indubbiamente al sistema di parziale identità proposto da Tommaso un sincero riconoscimento di diritto: il legame tra Dio della fede e Dio dei filosofi è fondamentale e in quanto tale legittimo" (p. 51).

Stendendo nel 2004 la prefazione alla prolusione del '59 Ratzinger avanza la domanda pertinente: "Il legame operato tra pensiero greco e fede biblica è stato legittimo, tanto da appartenere all'essenza del cristianesimo", oppure è stato un 'disastroso equivoco' del quale dobbiamo finalmente liberarci?" (p. 8). Secondo la chiara risposta dell'autore, là vi fu un acquisto per sempre. Dunque il concetto di Dio deve articolarsi filosoficamente per essere detto e fatto intendere a tutti; e una teologia antimetafisica o postmetafisica è esposta al grave rischio di fare a meno dell'universalità.

L'alleanza tra Bibbia e filosofia è necessaria per dare sostanza all'assunto che il cristianesimo è *religio vera*, di modo che la rivelazione non è esterna all'ambito della verità e la ragione può avere accesso a Dio.

(5) J. Ratzinger, *Introduzione al cristianesimo*, Queriniana, Brescia 2003, p. 128. La posizione dell'autore è espressa entro una sezione dal titolo: "L'opzione della Chiesa primitiva per la filosofia". L'importanza del ricorso alla filosofia è presente in maniera costante negli scritti di Ratzinger, e richiama l'intento di rilanciarne lo studio, secondo l'esplicita indicazione della *Fides et ratio*

(6) "Prima della venuta del Signore, la filosofia era necessaria per la giustificazione dei greci ;

ora, è utile per condurre le anime a Dio, giacché è una propedeutica per coloro che arrivano alla fede attraverso la dimostrazione... Dio infatti è la causa di tutte le cose belle, ma di talune in maniera principale, come dell'Antico e del Nuovo Testamento, delle altre secondariamente, come della filosofia. E forse questa è stata donata principalmente ai greci prima che il Signore chiamasse anch'essi: giacché essa conduceva i greci verso il Cristo come fa la Legge per gli ebrei. Ora la filosofia resta una preparazione che mette sulla via giusta colui che è perfezionato dal Cristo stesso" (Clemente, *Stromata*, 1, 5, 28). Occorre aggiungere che per Clemente i greci hanno appreso molte dottrine dai profeti dell'ebraismo.

(7) J. Assmann ha così riassunto la sua posizione in un'intervista al programma culturale bavarese 'Alpha'. Su questi aspetti cfr. E. Zenger, "Il Mosè egizio di Assmann, *Humanitas*, n. 4, 2002, pp. 576-584. Secondo Assmann il monoteismo mosaico è una controreligione antiegitizia, che appunto si separa nettamente dal politeismo e dalla idolatria costruendo della religione egizia una controimmagine da cui congedarsi.

(8) J. Assmann, *Mosè l'egizio*, Adelphi, Milano 2000, p. 17s. Il contro-esodo o l'auspicato ritorno in Egitto significa la fine del monoteismo e del corteo di problemi teologici e morali che necessariamente lo accompagnano: "Dal punto di vista dell'Egitto il peccato sembra essere venuto nel mondo con la distinzione mosaica, e forse questo è il motivo più importante per metterla in discussione. La nostra ricerca ha tentato di svelare la natura di tale peccato. I suoi nomi sono Egitto, idolatria, cosmoteismo. Chi scopre Dio in Egitto, supera questa distinzione", p. 288.

(9) Dubito che queste immagini restituiscano adeguatamente la situazione. Sulle differenze intercorrenti tra Gesù e Socrate rinvio a *Filosofia e Rivelazione. Un contributo al dibattito su ragione e fede* , Città Nuova, 2° ed., Roma 2000, pp. 98-107, dove è pure svolto un paragone tra Abramo e Socrate.

(10) Ho ripreso qui alcuni brani della mia introduzione al volume AA. VV., *Ragione e verità. L'alleanza socratico-mosaica*, a c. di V. Possenti, Armando, Roma 2004, in cui introdussi il termine-concetto di 'alleanza socratico-mosaica'.

(11) Il dialogo-confronto con Harnack si presenta come un elemento non secondario in Ratzinger. Stendendo nel 2001 la prefazione ad un documento della Pontificia Commissione Biblica su "Il popolo ebraico e le sue Sacre Scritture nella Bibbia cristiana", egli fa riferimento "all'eminente teologo liberale Adolf von Harnack e alla sua opera su Marcione secondo cui nel protestantesimo del XIX secolo era ormai divenuto superfluo conservare all'Antico Testamento lo stesso valore del Nuovo, ed anzi ciò sarebbe la conseguenza di una paralisi religiosa ed ecclesiale". Occorreva "realizzare finalmente quel congedo dall'Antico Testamento intrapreso solo troppo presto da Marcione".

L'opera di Harnack su Marcione è stata recentemente tradotta in italiano per la prima volta a più di ottant'anni dalla edizione tedesca del 1921: *Marcione. Il vangelo del Dio straniero*, a c. di Federico Dal Bo, Marietti 1820, Milano 2007.

(12) *Opere di F. Nietzsche. Frammenti postumi*, Adelphi, Milano, vol. VIII, t. II, p. 12.

(13) Una quota consistente del pensiero postmetafisico si autodefinisce con la locuzione di 'pensiero debole' cui si contrapporrebbe il 'pensiero forte'. Si tratta di metafore che colgono solo in parte la questione e che finiscono per disorientare piuttosto che aiutare a comprendere. Il termine di 'pensiero postmetafisico' dice con maggior chiarezza il carattere del 'debolismo', mentre al posto del 'fortismo' impiegherei il termine 'pensiero aperto e umile', umile nel senso che non presume di conoscere tutto, ma si pone in ascolto della realtà, non escludendo a priori che in essa parli una rivelazione divina.

(14) *I problemi fondamentali della fenomenologia*, trad. it. di A. Fabris, Il melangolo, Genova 1988, p. 310. La prima citazione è a p. 219.

(15) Cfr. in proposito V. Possenti, *Approssimazioni all'essere*, Il Poligrafo, Padova 1995, pp. 107-109.

(16) *Ivi*, p. 52.

(17) Su questi aspetti cfr. la mia postfazione al volume AA. VV., *La navicella della metafisica. Dibattito sul nichilismo e la "terza navigazione"*, Armando, Roma 2000, pp. 185ss.

(18) *S.c.G.*, I, II, cap. 54. Nello stesso capitolo si legge: "Nelle sostanze composte di materia e forma ci sono due composizioni di atto e potenza: la prima si riscontra nella loro sostanza, che è composta di materia e forma; la seconda invece si riscontra tra la loro sostanza già composta e l'esistenza... E' quindi evidente che la composizione di atto e potenza è più universale della composizione di forma e materia... Perciò quanto è connesso con la potenza e l'atto come tali è comune a tutte le sostanze create, materiali e immateriali" (trad. T. Centi). Affermazioni analoghe in *S. Th.*, I, q. 50, a. 2, ad 3m, e nell'opuscolo *De substantiis separatis*

(cap. 6), in cui si illustra che nelle sostanze composte di materia e forma si incontra un doppio ordine: della materia alla forma, e della cosa già composta all'esistere, perchè l'esistere della cosa non è né la sua forma, né la sua materia. La forma è atto ultimo nel suo ordine, rimanendo però in potenza rispetto all'

esse

, che costituisce il livello più radicale e compiuto della realtà: "Esse est perfectissimum omnium: comparatur enim ad omnia ut actus... ipsum esse est actualitas omnium rerum, et etiam ipsarum formarum. Unde non comparatur ad alia sicut recipiens ad receptum, sed magis sicut receptum ad recipiens",

S. Th

, I, q. 4, a. 1, ad 3m.

(19) In merito efficacemente si esprime P. Rousselot: "Conoscere significa principalmente e prima di tutto cogliere e stringere in sé un *altro*, altrettanto capace di cogliervi e di stringervi, significa vivere della vita di un altro vivente"; il ruolo dell'intelligenza "è di captare gli esseri, non di fabbricare dei concetti o di comporre degli enunciati",

L'intellettualismo di san Tommaso

, a cura di C. Vigna, Vita e Pensiero, Milano 2000, p. 11.

(20) Cfr. lo studio "Dottrina della conoscenza, logica, metafisica. Gentile, Bontadini e noi", *Per la filosofia*

, n. 69, 2007, pp. 77-98.

Annesso: Cristo e la verità

Il nesso tra Cristo e la verità è tema che percorre in lungo e in largo la ricerca teologica, filosofica, letteraria. In questo breve Annesso richiamo solo alcuni spunti, quasi testi senza commento, a partire dalle posizioni di Dostoevskij.

E' conosciuto il posto che il Russo assegna al Cristo: un posto enorme, in cui questi si manifesta nel popolo russo, mentre è dimenticato in Occidente. "Il popolo conosce il suo Cristo perché ha sopportato per tanti secoli tante disgrazie e, nell'estrema sua sofferenza, sentì di questo Cristo dai propri santi, baluardi in passato della fede e del popolo, loro che lo avevano servito e per esso avevano sacrificato la propria vita". "L'Occidente ha smarrito il Cristo... ed è per questo che muore, unicamente per questo". Nel concitato colloquio fra Satov e Stavroghin, uno dei maggiori cardini di *I demoni*, si propone nella sua decisività la questione del rapporto fra Cristo e la verità, apparentemente nel senso di una loro possibile separazione. Satov obietta all'interlocutore: "Ma non siete stato voi a dirmi che, se vi dimostrassero matematicamente che la verità è al di fuori del Cristo, voi avreste preferito restare col Cristo, piuttosto che con la verità?". Il cristocentrismo di Dostoevskij sembra accogliere l'idea di preferire il Cristo piuttosto che la verità, se essi fossero separati: idea 'rischiosa', revocata in dubbio da Cristo stesso ("Io sono la via, la verità, la vita"), e che forse non era la soluzione finale neppure del Russo. Piuttosto un'amplificazione, legata al peso enorme del 'problema-Cristo su di lui, analogo al peso del 'problema-Dio' di cui scrisse: "Il problema principale... quello stesso che coscientemente e incoscientemente mi ha tormentato per tutta quanta la vita, è l'esistenza di Dio" (1).

A queste espressioni di D. si potrebbero accostare dialetticamente due frasi di J. Maritain e di S. Coleridge. "Certamente se ci fosse una salvezza fuori dalla Verità, non vorrei questa salvezza, perché amo più la verità della mia gioia e della mia libertà, o piuttosto so bene che la Verità sola può fare la mia gioia e la mia liberazione" (2). "Chi comincia coll'amare il cristianesimo più della verità, amerà poi la sua setta o chiesa più del cristianesimo, e finirà coll'amare se stesso più di ogni altro"(3).

Nell'ateismo del Novecento il nesso tra Cristo e la verità non sembra porsi. "Dio non esiste. Non esiste. Gioisci! Piangi di gioia! Alleluia... Non c'è il Cielo, non c'è più l'Inferno: solo la terra" (4). L'invito sartriano alla fedeltà alla terra ricorda quello analogo di Nietzsche-Zarathustra a muovere verso il superuomo e a rifiutare altre speranze: "*Io vi insegno il superuomo. L'uomo è qualcosa che deve essere superato... Vi scongiuro, fratelli, rimanete fedeli alla terra e non credete a quelli che vi parlano di sovraterrene speranze!*" (5). Per quanto banale possa sembrare l'osservazione (in realtà non lo è), il superuomo preconizzato da Nietzsche non è accaduto.

(1) Ordinatamente le citazioni provengono: 1) *Dostoevskij inedito. Quaderni e taccuini 1860-1881*, a c. di L. Dal Santo, Vallecchi, Firenze 1981, p. 312; 2) *I demoni*, Rizzoli, Milano 1999, p. 296. Quasi identica l'espressione ricorre in una lettera di D. a Natal'ia Fonvizina del febbraio 1854: cfr. *Dostoevskij inedito. Quaderni e taccuini 1860-1881*, p. 568, nota 301. In tale lettera D. si presenta come un figlio del secolo, un figlio della miscredenza e del dubbio, cui la sete di fede costa grandi sofferenze; 4) *ivi*, p. 53, nota 81.

(2) J. Maritain, *Per una politica più umana*, Morcelliana, Brescia 1979, p. 98.

(3) S. Coleridge, citato da P. C. Bori, *Per un consenso etico fra culture*, Marietti 1820, Genova 1998, p. 103.

(4) J.P. Sartre, *Il Diavolo e il buon Dio*, trad. F. Dessì, Mondadori, Milano 1991, p. 163.

(5) *Così parlò Zarathustra*, Adelphi, Milano 1987, p. 6.

