

The background of the entire image is an abstract painting. The top section features a red background with white text. Below this, the painting transitions into a complex composition of thick, expressive brushstrokes in shades of yellow, orange, red, and black. The bottom half of the image is dominated by these warm, textured colors, with some cooler tones like blue and green visible in the upper corners and interspersed within the warmer areas. The overall effect is one of dynamic energy and emotional intensity.

Antonio Sabetta

QUEL CHE RESTA DELLA RAGIONE.
SUL SENSO DI UNA NEMESI STORICA
PER LA DICIBILITÀ DELLA FEDE NELLA
CONGIUNTURA POST-MODERNA



ANTONIO SABETTA

***Quel che resta della ragione.
Sul senso di una nemesi storica per la
dicibilità della fede nella congiuntura
post-moderna***

Youcanprint *Self-Publishing*

Premessa

Il titolo dato al volume chiarisce tanto quello che queste pagine non vogliono essere quanto quello che si propongono sommessamente di essere.

Anzitutto le riflessioni che seguono non hanno la pretesa di essere esaustive della situazione contemporanea e tanto meno di indicare strategie di carattere pastorale per la comunicazione e la trasmissione della fede nel contesto odierno in cui non solo l'accoglienza ma la stessa dicibilità della rivelazione cristiana si rivela altamente complicata. Rifuggendo da slogan eviteremo, per quanto possibile, di limitarci ad enunciare piste che tocca sempre agli altri percorrere. L'orizzonte sarà quello teologico-fondamentale, ovvero un'analisi del contesto (*auditus temporis*) per individuarne simpateticamente le ricchezze e profeticamente le problematicità in vista di "dissodare" il terreno per "rendere ragione della speranza", muovendo verso quello che, dal mio modesto punto di vista, rimane oggi la vera *quaestio* ultima, non chiarire e affrontare la quale lascia sospeso tutto il resto o affidato all'estro di improbabili o geniali strategie pastorali il confrontarsi con la *res*.

Per questo motivo il volume è diviso in due parti. La prima rappresenta una ricognizione circa il senso della postmodernità che, al di là dell'acceso e irrisolto conflitto delle interpretazioni, rimane il termine che raccoglie più consenso quando si tratta di dare un nome alla contemporaneità liquida, complessa, frammentata e quindi altamente sfuggente alla "presa" dei concetti. In questa prima parte scorreranno considerazioni di carattere generale a cui si affiancherà la presentazione di alcune "auctoritates" (Lyotard, Vattimo, Habermas) e infine di alcuni fenomeni di ritorno ovvero il neopaganesimo e, appunto, il cosiddetto amebico e ambiguo ritorno del sacro.

La chiarificazione sufficiente (per quanto non esaustiva) del contesto costituirà l'*humus* necessario sul quale innestare le sottolineature teologico-fondamentali che si incontreranno nella seconda parte. Riprese sinteticamente positività e criticità del post-moderno si cercherà di ap-

procciare la vera posta in gioco, ovvero la crisi della ragione nella post-modernità e la necessità di ritrovarla oltre le derive ideologiche moderne, oltre le tragedie delle ideologie, restituendo alla ragione quel ruolo decisivo nella vita declinandola come domanda di senso oltre la proclamata irrilevanza non solo del senso ma della stessa interrogazione sul senso.

Rifuggendo quanto più possibile da letture apocalittiche del post-moderno o infarcite di quell'irenismo buonista che non promuove il dialogo ma accresce le distanze ammantandole di referente rispetto (o disprezzo), evidenzieremo le questioni che a mio parere spesso "stanno a monte", dietro gli epifenomeni che non andrebbero sempre considerati come insuperabili nel loro mero darsi ma compresi nella ragione (più o meno ultima) della loro scaturigine.

Spetterà al lettore, infine, giudicare la bontà, plausibilità, difendibilità e sostenibilità di analisi e proposte, suggestioni e affermazioni, che provenendo da un punto prospettico particolare (sia per l'orizzonte disciplinare sia per la limitatezza intrinseca dello scrivente) saranno soggette a verifica o inevitabile (a volte) riformulazione o falsificazione. Ma l'aver provocato una riflessione e una domanda avrà già allontanato dall'inutilità ogni parola di seguito scritta.

Introduzione

Il percorso che viene offerto in queste pagine si inserisce a pieno titolo nel momento contestuale della teologia fondamentale, nel preciso significato che essa ha all'interno del modello di teologia fondamentale "fondativo-contestuale"¹ in cui la disciplina, definita dal compito di "rendere ragione della speranza" (cf 1Pt 3,15), si declina come teologia della rivelazione nel suo momento fondativo (*auditus fidei*) e teologia contestuale nel momento in cui si assume l'onere di articolare le ragioni della fede in dialogo con i contesti (*auditus temporis*). In altre parole intendiamo la fede come testo che si dice in un contesto – dal quale non si può prescindere se si vuole tradurre (trasmettere, *trans-ducere*) il testo – e il contesto come luogo in cui si giustifica la fede, ovvero se ne mostra la credibilità².

La teologia fondamentale si costituisce come "rendere ragione della fede" secondo l'esortazione di 1Pt 3,15ss.; essa, dunque, appare caratterizzata nella sua identità dal momento fondativo (l'*auditus fidei* come teologia della rivelazione) e dal momento contestuale (l'*auditus temporis* come attenzione ai contesti). Nel momento contestuale la teologia fondamentale si pone in ascolto dei contesti, poiché il rendere ragione non avviene mai in astratto, cioè a partire e utilizzando categorie di pensiero o procedure avulse dalla storia, ma esige sempre l'ascolto, la valorizzazione dell'universo di senso dell'interlocutore e la sua interpretazione teologica, come esemplarmente mostra san Paolo nell'episodio all'areopago di Atene raccontato nel cap. 17 degli Atti: dinanzi ad un contesto segnato dalla filosofia stoica ed epicurea Paolo, nonostante la profonda distanza da tale modo di pensare, riesce a valorizzare il pensiero dei suoi interlocutori a partire dal quale annuncia la verità cristiana riassunta nell'evento fondatore della risurrezione del Cristo.

Rendere ragione della speranza definisce un compito sempre ermeneuticamente situato ma anche costitutivamente relazionale. Infatti la teo-

¹ Per questo modello rimando al manuale *Teologia Fondamentale*, diretto da G. Lorizio, 4 voll. Città Nuova, Roma 2004-2005.

² Cf H. WALDENFELS, *Teologia fondamentale nel contesto del mondo contemporaneo*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1996².

logia non è solo data dentro un contesto, da cui è influenzata o da cui muove categorie particolari per argomentare la rivelazione, ma è anche in relazione al contesto, dal momento che la comunicazione della fede (come rivelazione, *fides quae*) e delle sue ragioni è fatta a qualcuno ora, non “in generale”, per cui se tali ragioni restano il più delle volte le stesse, la possibilità di comunicarle in modo credibile a chi non crede postula la relazione all’altro dalla fede come un orizzonte e non solo come un momento del percorso o una conseguenza. Senza l’“altro” dalla fede non avrebbe senso un momento “apologetico” come narrazione-racconto delle ragioni della fede che aiutano il credente a mostrare la fede in quanto credibile agli occhi di chi non crede, ma anche agli occhi di chi crede con fatica e vuole essere aiutato nella sua incredulità, tutti coloro che storicamente sono stati definiti “deboli nella fede” (*in fide infirmi*) ed ai quali pensavano, ad esempio, Origene quando scriveva il *Contro Celso* o Bonaventura quando elencava quelli a cui la teologia intendeva rivolgersi.

Il contesto, insomma, diventa costitutivo per la teologia esattamente perché definisce il luogo del testo, l’*Umwelt* (l’ambiente vitale) che verifica, mette alla prova (contesta) la pretesa di senso dell’evento rivelativo. Assumere l’*auditus temporis* come momento della teologia fondamentale non è scontato e ad ogni modo la prima esigenza che esso postula è l’ascolto, e l’ascolto del contesto contemporaneo, come di ogni contesto, deve oltrepassare la duplice tentazione o di ignorare il contesto – come accade ogni volta che la teologia si “parla addosso” senza tener conto di cosa pensa e vive chi gli sta di fronte – o di assumerlo acriticamente – come accade invece in tutte quelle forme di pseudo-dialogo dove non è più possibile distinguere fra ciò che la teologia dice e ciò che il mondo pensa.

Quando si parla di “ascolto”, si intende anzitutto il dialogo: nel momento in cui si rende ragione di sé si incontra l’altro, si dialoga con lui ascoltando le sue ragioni. Allo stesso tempo il compito implica l’esigenza del discernimento poiché la capacità della verità cristiana di abitare anche ciò che le è più distante (come norma implicata dall’evento cristologico nell’incarnazione e nel mistero pasquale) è inseparabile dal “giudizio”, dalla distanza che accompagna la visione cristiana e le impedisce di confondersi e di smarrire la sua identità nel confronto con l’altro da sé.

Dunque prossimità (“simpatia”) e distanza (“profezia”) non devono mancare, anche se la “distanza” non può sorgere e darsi se non a partire e dopo una più originaria e permanente “prossimità” (e non viceversa).

Certo oggi viviamo anche una singolarità a livello contestuale, perché coloro ai quali la teologia si rivolge e che la teologia ascolta, sono prevalentemente persone che semplicemente non credono, non credono più o non credono ancora³, e spesso vedono Dio come una opzione o una curiosità che li spinge ad accostarsi alle diverse risposte su Dio provenienti dalla religioni. Perciò oggi più che in passato al teologo spetta mostrare la plausibilità della fede cristiana che non può più in alcun modo essere data per scontata⁴.

Pertanto, da quanto finora detto, emerge che la teologia e, in particolare, la teologia fondamentale non possono ignorare il postmoderno nella misura in cui esso viene considerato il nome riassuntivo dal punto di vista filosofico-culturale dell'attuale contemporaneità. In verità la postmodernità è ormai entrata nell'orizzonte della riflessione teologica ed un'assunzione teologica della postmodernità si trova anche nel magistero, per l'esattezza nell'enciclica *Fides et ratio* (d'ora in poi FeR) dove il nome stesso di “postmodernità” è stato citato e messo brevemente a tema⁵. Scrive Giovanni Paolo II nel n. 91:

³ Per restare alla situazione italiana, per quanto l'orizzonte delle riflessioni non può essere ridotto solo al dettaglio contestuale del nostro paese, si vedano gli studi di S. ABRUZZESE, *Un moderno desiderio di Dio*. Ragioni del credere in Italia, Rubbettino, Soveria Mannelli 2010 e più di recente (ma limitatamente ai giovani) F. GARELLI, *Piccoli atei crescono*. Davvero una generazione senza Dio?, Il Mulino, Bologna 2016 (dello stesso autore cf. *Religione all'italiana*. L'anima del paese messa a nudo, Il Mulino, Bologna 2011).

⁴ Cf A.W.J. HOUTEPEN, *Dio, una domanda aperta*. Pensare Dio nell'era della dimenticanza di Dio, Queriniana, Brescia 2001, 331; e per questo motivo più che in passato «l'intera teologia ha assunto i tratti di una *teologia fondamentale*» (*ibid.*).

⁵ In un intervento nel 2000, I. Hassan sottolineava il paradosso dell'essere la postmodernità (*postmodernism*) una categoria sempre più diffusa ma anche contestata in quanto non vi è consenso sul suo significato e adduceva tra gli usi correnti della parola anche il riferimento presente in *Fides et ratio*. Cf I. HASSAN, *From Postmodernism to Postmodernity; the Local/Global Context*, in http://www.ihabhassan.com/postmodernism_to_postmodernity.htm (accesso 29.09.2016).

«La nostra epoca è stata qualificata da certi pensatori come l'epoca della "post-modernità". Questo termine, utilizzato non di rado in contesti tra loro molto distanti, designa l'emergere di un insieme di fattori nuovi, che quanto ad estensione ed efficacia si sono rivelati capaci di determinare cambiamenti significativi e durevoli. Così il termine è stato dapprima impiegato a proposito di fenomeni d'ordine estetico, sociale, tecnologico. Successivamente è stato trasferito in ambito filosofico, restando però segnato da una certa ambiguità, sia perché il giudizio su ciò che è qualificato come "post-moderno" è a volte positivo ed a volte negativo, sia perché non vi è consenso sul delicato problema della delimitazione delle varie epoche storiche. Una cosa tuttavia è fuori dubbio: le correnti di pensiero che si richiamano alla post-modernità meritano un'adeguata attenzione. Secondo alcune di esse, infatti, il tempo delle certezze sarebbe irrimediabilmente passato, l'uomo dovrebbe ormai imparare a vivere in un orizzonte di totale assenza di senso, all'insegna del provvisorio e del fuggevole. Parecchi autori, nella loro critica demolitrice di ogni certezza, ignorando le necessarie distinzioni, contestano anche le certezze della fede. Questo nichilismo trova in qualche modo una conferma nella terribile esperienza del male che ha segnato la nostra epoca. Dinanzi alla drammaticità di questa esperienza, l'ottimismo razionalista che vedeva nella storia l'avanzata vittoriosa della ragione, fonte di felicità e di libertà, non ha resistito, al punto che una delle maggiori minacce, in questa fine di secolo, è la tentazione della disperazione. Resta tuttavia vero che una certa mentalità positivista continua ad accreditare l'illusione che, grazie alle conquiste scientifiche e tecniche, l'uomo, quale demiurgo, possa giungere da solo ad assicurarsi il pieno dominio del suo destino».

Queste parole, pur provenendo da un documento che ha ormai venti anni di vita (fu pubblicato nel 1998), ci offrono alcuni significativi spunti interpretativi della postmodernità che dovremo verificare (o falsificare) attraverso le analisi che faremo in modo più analitico⁶ nella prima parte del nostro percorso.

⁶ Non si può chiedere né è compito di un'enciclica entrare in considerazioni dettagliate di un'epoca come se fosse un testo di filosofia o di storia delle idee.

Anzitutto viene riconosciuto il carattere epocale della postmodernità: non si tratta di qualcosa di fugace e circoscritto, come una sorta di “moda del momento”, ma abbiamo a che fare con fattori nuovi che investono stabilmente tutti gli ambiti del vivere e del pensare⁷.

Accanto al carattere epocale, troviamo la constatazione di una certa ambiguità del fenomeno che è attestata dalla diversità di valutazione della postmodernità; così, ad esempio, per alcuni si tratta di un fenomeno positivo (è il caso di autori come Lyotard e Vattimo, di cui ci occuperemo), per altri di una realtà negativa (in tal senso la posizione critica espressa da Habermas che ha accusato i postmoderni di essere neoconservatori). In ogni caso non si può più prescindere dalla postmodernità ma occorre porvi la necessaria attenzione perché dal suo interno emergono aspetti altamente problematici. A dire il vero l’“adequata attenzione” sollecitata dall’enciclica pare più determinata dalla preoccupazione che destano le posizioni postmoderne che non dal desiderio di riuscire a valorizzare anche alcuni suoi aspetti significativi, e infatti quello che viene detto a giustificare l’“adequata attenzione” è un elenco di affermazioni problematiche, senza riferimenti anche alla positività del postmoderno (chiaramente meno evidente e perciò più faticosa da evidenziare e valorizzare).

Ad ogni modo l’enciclica procede con una sintetica e sommaria interpretazione della postmodernità ponendo tale l’epoca (ammesso che si possa ancora usare il paradigma delle epoche) sotto l’insegna del nichilismo, inteso come crisi delle certezze (anche di quelle della fede), totale assenza di senso, tramonto del definitivo e celebrazione del contingente quale unica realtà e significato di tutto. Dell’orizzonte nichilista, che connota e traduce il tratto saliente-prevalente del postmoderno, il testo illustra anche le ragioni del suo insorgere: la crisi (definitiva?) del progetto moderno di una razionalità trionfante capace di garantire libertà e felicità dinanzi alla

⁷ Già negli anni '80 scriveva A. Huyssen: «Ciò che sembra da un certo punto di vista l’ultimo capriccio della moda, un’esagerazione pubblicitaria e uno spettacolo vuoto, è parte di una trasformazione culturale che emerge lentamente nelle società occidentali, un cambiamento di sensibilità per cui il termine “postmoderno” è effettivamente, almeno per ora, assolutamente adeguato. La natura e la profondità di questa trasformazione si possono discutere ma si tratta di trasformazione» (A. HUYSEN, *Mapping the Postmodern*, in *New German Critique* 33 [1984], Autumn, 8 [intero saggio 5-52]).

tragedia del male che ha scosso il Novecento fino al punto da prostrare l'umanità nella tentazione della disperazione; tentazione che prende forma nella rinuncia della ragione ad essere il punto di riferimento per quegli ambiti del reale che nella storia non è stata in grado di cambiare positivamente, rivelandosi pertanto non all'altezza delle sue promesse, e nel conseguente autoconfinarsi (o rifugiarsi) nel solo ambito della tecnica, l'unico rispetto al quale la ragione pare aver dato e dia sufficiente prova di affidabilità, ovvero la "mentalità positivista" che sembra oggi l'unica capace di assicurare all'uomo la realizzazione del progetto (moderno) del pieno dominio del suo destino. In questo modo, però, si configura un riduttivismo della ragione che definisce con ogni probabilità l'aspetto più problematico della nostra contemporaneità postmoderna, e sul quale insisteremo particolarmente, nella convinzione che la questione della dicibilità della fede oggi – la fatica della nuova evangelizzazione, l'emergenza di diffusa non credenza o di indifferenza o ostilità verso la fede cristiana ma non altrettanto verso Dio, l'impressione di non capire ed essere capiti per l'uso di un linguaggio e di categorie così distanti dalla realtà – ha una radice ultima senza la cui tematizzazione tutto il resto diventa tentativo sterile, ovvero la crisi della ragione e il bisogno del ritrovamento della sua grandezza, oltrepassando tanto il rischio di una nuova deriva ideologica, il nocivo autoriduttivismo della ragione che si censura e si preclude ciò che invece le compete.

Così facendo la fede cristiana, mentre avverte da un lato la grande provocazione che proviene dal postmoderno – poiché la mette in crisi e le permette di riformularsi riformandosi, cioè assumendo una nuova forma – dall'altro lato diventa essa stessa provocazione per il presente perché, a partire dalla sua identità, pone delle esigenze ed indica degli snodi problematici al pensiero contemporaneo con i quali un sapere scevro da pregiudizi e attento alla sola cosa che conta – la ricerca della verità – non può non confrontarsi (per quanto oggi se vale per la chiesa il rimprovero di non ascoltare il mondo, ancor di più vale il fatto che il mondo non intende ascoltare quello che la fede ha da dire).

I.

Una ricognizione della postmodernità

1. Il postmoderno come nome della contemporaneità

“Postmoderno” è ormai considerato la parola più accreditata per meglio descrivere e rappresentare la contemporaneità. Una convergenza sul postmoderno, tuttavia, si registra solo a questo livello iniziale di *key-word* del nostro tempo, ma non appena si tenta di entrare nel merito, cioè di spiegare che cosa sia il postmoderno, subito cominciano le differenziazioni, al punto che quelle caratteristiche che definiscono come caotica, colloidale e complessa la contemporaneità⁸, le incontriamo perfettamente riprodotte quando si parla di postmoderno, il quale sembra soffrire di una instabilità semantica (il carattere “adolescenziale” del termine quanto al suo impiego e la parentela con termini più correnti ma ugualmente instabili) e un’instabilità storica (legata all’essere un concetto che come molti concetti letterari è aperto al cambiamento)⁹ che richiamano indeterminatezza e polisemia.

⁸ Cf G. PATELLA, *Sul postmoderno*. Per un postmodernismo della resistenza, Studium, Roma 1990, 18

⁹ Cf I. HASSAN, *Toward a Concept of Postmodernism*, in T. DOCHERTY (ed.), *Postmodernism. A reader*, Columbia University Press, New York (NY) 1993, 149 (il saggio è stato pubblicato originariamente in I. HASSAN, *The Postmodern Turn. Essays in postmodern theory and culture*, Ohio State University Press, Columbus [OH] 1987, 84-96). Si veda quanto scrive M. Ferraris: «la parola “postmoderno” condivide con quella “moderno” almeno una caratteristica, e cioè la indeterminatezza, la polisemia, la molteplicità dei contesti in cui viene impiegata. Con “postmoderno”, infatti, si designano campi disciplinari che vanno dall’architettura alle pratiche artistiche e letterarie [...]. Inoltre, l’accezione assunta dal postmoderno negli Stati Uniti (dove il dibattito ha avuto inizio) non coincide esattamente con il senso che a esso ha conferito Lyotard scrivendo in Europa sulla “condizione postmoderna”; e, quando in Italia si parla di “postmoderno”, si

Prima di entrare nel merito dei contenuti, è bene richiamare che il termine non è nato su un terreno filosofico. Esso compare nella metà degli anni trenta in riferimento alla letteratura – il critico spagnolo F. de Onís nel 1934 lo usava per indicare una corrente poetica che reagiva agli eccessi del modernismo letterario – e alla politica – lo storico A. Toynbee nel 1947 si riferiva al postmoderno per indicare l'imperialismo di fine Ottocento, sorto nel 1875 con il passaggio dagli stati nazionali all'interazione globale¹⁰ – e si diffonde progressivamente nell'ambito dell'architettura e delle arti figurative¹¹; in particolare viene a riguardare dapprima la narrativa americana cosiddetta postmodernista (*postmodernist fiction*) con un nuovo tipo di romanzo legato ad autori come R. Coover, W. Gass e soprattutto J. Barth¹²; infine il termine raggiunge anche la filosofia fino a diventare comune dagli anni Settanta in poi. Secondo David Harvey è proprio agli inizi degli anni '70 che prende piede il postmoderno. Il movimento del 1968 è stato il messaggero culturale e politico del passaggio successivo che avviene tra il 1968 e il 1972, quando «vediamo il postmodernismo, completamente sbocciato ma non ancora articolato coerentemente, uscire dalla crisalide del movimento antimoderno degli anni sessanta»¹³.

Il filosofo che più direttamente ha contribuito alla tematizzazione del concetto è stato Jean-François Lyotard che nel 1979 pubblicò il testo *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere*. È significativo che Lyotard non parli di “epoca” ma utilizzi la parola “condizione”; condi-

intende qualcosa di ancora diverso» (M. FERRARIS, *Tracce. Nichilismo Moderno Postmoderno*, Mimesis, Milano 2006, 81; I ed. 1996).

¹⁰ Cf M. KÖHLER, “Postmodernismo”: un panorama storico-concettuale, in P. CAVARRETTA - P. SPEDICATO (edd.), *Postmoderno e letteratura. Percorsi e visioni della critica in America*, ed. it. Bompiani, Milano 1984, 109-122. Cf anche I. HASSAN, *Toward a Concept of Postmodernism*, 147.

¹¹ Ambito che ancora oggi polarizza il dibattito sul postmoderno, come si vede bene nel saggio citato di A. HUYSEN, *Mapping the Postmodern*.

¹² Cf B. McHALE, *Postmodernist fiction*, Methuen, London 1987.

¹³ D. HARVEY, *La crisi della modernità*, Il Saggiatore, Milano 1997, 56; questo testo, molto interessante, fu pubblicato con un titolo molto più significativo: *The Condition of Postmodernity. An Enquiry into the Origins of Cultural Change*, Blackwell, Oxford 1989.

zione, infatti, «rinvia a mentalità, a disposizione, a tendenza, ad atteggiamento, ad atmosfera, a sensibilità, a situazionalità»¹⁴; essa definisce un clima che si respira, un *air du temps*, di un tempo, come si ricordava prima, caotico¹⁵, dove il caos spesso è determinato da una tendenza generalizzata alla contaminazione, alla compresenza – cioè – di generi, materiali e stili eterogenei, come è ben visibile soprattutto nell’ambito della letteratura e delle arti: la figura del *collage* o del *pastiche* rende bene l’idea e traduce quella caratteristica di frammentazione tipica di un universo culturale che, avendo abdicato al senso del tutto – al sistema, al fondamento –, celebra il dettaglio come unica realtà significativa, dotata di senso; da buon *bricoleur* «quell’entità astratta che è l’uomo postmoderno si affanna a congiungere materiali eterogenei, ad accostare generi contrastanti, a costruire connubi a prima vista impossibili»¹⁶.

Hassan ha parlato del postmoderno come età dell’“indeterminanza” (*indetermanence*), ovvero dell’indeterminatezza (*indeterminacy*) unita all’immanenza (*immanence*)¹⁷, due tendenze non dialettiche né del tutto antitetiche che non conducono però ad una sintesi. “Indeterminatezza” indica un referente complesso, delineabile mediante parole come ambiguità, discontinuità, eterodossia, pluralismo, casualità, rivolta, perversione, deformazione, parole che richiamano i termini del disfare (*unmaking*) quali decostruzione, decentramento, dislocazione, differenza, scomparsa, di-definizione, de-legittimazione ecc. “Immanenza”, senza avere un senso religioso, designa la capacità della mente di generalizzarsi in simboli, di intervenire sempre più nella natura; questa tendenza è evocata da concetti come diffusione, disseminazione, pulsione, dall’idea di *homo pictor* o *significans* che configura simbolicamente il proprio umano. I due elementi ci ricordano che il postmoderno vira verso forme inde-

¹⁴ A. MOLINARO, *Filosofare-secolarizzare. Modernità e postmodernità*, in *Filosofia e Teologia* 8 (1995) 501-511.

¹⁵ Cf M. NACCI, *Postmoderno*, in *La filosofia*, diretta da P. Rossi. Vol. IV: Stili e modelli teorici del Novecento, Utet, Torino 1995, 362.

¹⁶ G. FILORAMO, *Il risveglio della gnosi ovvero diventare Dio*, Laterza, Roma-Bari 1990, 9.

¹⁷ Cf I. HASSAN, *The Postmodern Turn*, 46-83.

terminate, un’“ideologia bianca” di assenze e fratture, «desiderio di diffrazioni, invocazione di complessi, silenzi articolati»¹⁸.

I problemi e le difficoltà ad essere univoci iniziano però quando si va oltre il nome e si tenta di definire in termini concreti il “postmoderno”, il quale, perciò, svela da subito la sua notevole carica di ambiguità.

La parola “postmoderno” contiene il riferimento ad un “post” (dopo) e al moderno. Postmoderno, quindi, definisce una posteriorità e ulteriorità rispetto al moderno, il che dice tutto e non dice niente; infatti, come si deve intendere il “post”? Come un “dopo” temporale, come un momento ulteriore, una tappa che succede ad un’altra, oppure come un “oltre”, un superamento, una rottura radicale? Pare piuttosto assodato che il significato non riguarda una determinazione temporale¹⁹; l’epoca postmoderna non è l’epoca che viene «*dopo* il moderno, secondo una periodizzazione cronologica», dal momento che l’essere postmoderni non significa non essere più moderni²⁰; invece postmoderno «indica piuttosto un diverso modo di rapportarsi al moderno che non è né quello dell’opposizione (nel senso dell’“antimoderno”) né quello del superamento (nel senso dell’“ultramoderno”)»²¹.

¹⁸ ID., *Toward a Concept of Postmodernism*, 154.

¹⁹ Sempre Lyotard nel testo del 1986 scrive: «Sicuramente il postmoderno fa parte del moderno» (*Il postmoderno spiegato ai bambini*, Feltrinelli, Milano 1987, 21).

²⁰ In questa prospettiva si può leggere la tesi di M. BERMAN, *Tutto ciò che è solido svanisce nell’aria*. L’esperienza della modernità (1982), Il Mulino, Bologna 2012². Parlando delle dialettica della modernizzazione e del moderno, egli distingue tre fasi: dall’inizio del sec. XVI alla fine del XVIII; la grande ondata rivoluzionaria del sec. XVIII; infine il secondo XX in cui se da un lato il processo di modernizzazione si espande fino a comprendere il mondo intero, dall’altro il concetto stesso di modernità «perde molta della sua efficacia, della sua risonanza e della sua profondità, oltre a perdere la capacità di organizzare e dar significato alle vite degli individui», con la conseguenza che oggi «ci troviamo a vivere in un’età moderna che ha perso ogni contatto con le radici della sua stessa modernità» (27); in altre parole, la modernità oggi pur permanendo come modernità si presenta ben altra dalla modernità che segna la storia degli ultimi secoli.

²¹ G. CHIURAZZI, *Il postmoderno*. Il pensiero nella società della comunicazione, B. Mondadori, Milano 2002, 3 (il testo è un’agile e precisa guida al postmoderno con una interessante antologia di testi posta alle pp. 59-186). Come introduzione al postmoderno oltre ai testi finora citati (e a quelli che seguiranno), cf: G. PENATI, *Modernità e postmodernità nel pensiero filosofico attuale*, in *Communio* 110/1990, 16-31; ID., *Contem-*

Il postmoderno non è, dunque, un “antimoderno”; se così fosse l’“anti-” indicherebbe un “pre-”: la critica e il rifiuto del moderno si trasformerebbe in sguardo nostalgico verso quel mondo tradizionale precedente alla svolta moderna²²; ma il “post” non significa nemmeno “ultra” come esito ultimo della modernità che nonostante la sua differenza dal moderno ne conserverebbe gli assetti e le categorie²³.

Il senso del “post”, piuttosto, deve essere compreso entro il paradigma della crisi-fine, entro il sentimento della differenza epocale e non congiunturale, per cui il passaggio dal moderno al postmoderno è il pas-

poraneità e postmodernità. Nuove vie del pensiero?, Massimo, Milano 1992, 145-168; G. COCCOLINI, *Sul crinale di un'epoca. Il nostro moderno postmoderno*, Barghigiani, Bologna 1997; F. D'AGOSTINI, *Analitici e continentali. Guida alla filosofia degli ultimi trent'anni*, R. Cortina, Milano 1997, 432-446; G. STELLI, *Il labirinto e l'orizzonte. Strutture filosofiche del postmoderno*, Guerini & Associati, Milano 1998; Y. BOISVERT, *Le monde postmoderne. Analyse du discours sur la postmodernité*, L'Harmattan, Paris 1996; *La fede cristiana nell'epoca postmoderna*, in *La Civiltà Cattolica* 143 (1992), IV, 329-342; W. KASPER, *La chiesa di fronte alle sfide del postmoderno*, in ID., *Teologia e Chiesa* 2, Queriniana, Brescia 2001, 265-284; I. SANNA, *L'antropologia cristiana tra modernità e postmodernità*, Queriniana, Brescia 2001. Cf inoltre: J. CAPUTO - M.J. SCANLON (edd.), *Transcendence and beyond. A postmodern inquiry*, Indiana University Press, Bloomington (IN) 2007; F.P. CIGLIA - P. DE VITIIS, (edd.), *Postmodernità senza Dio?*, in *Humanitas* 62 (2007) 227-419; C. DOTOLO, *Un cristianesimo possibile. Tra postmodernità e ricerca religiosa*, Queriniana, Brescia 2007; M.B. PENNER, *Christianity and the Postmodern turn. Six views*, Baker Books, Grand Rapids (MI) 2005; K.J. VANHOOZER (ed.), *The Cambridge companion to postmodern theology*, Cambridge University Press, Cambridge 2003; G. WARD, *The Blackwell Companion to postmodern theology*, Blackwell, Malden (MA) 2001; J.K.A. SMITH, *Whose afraid of postmodernism? Taking Derrida, Lyotard and Foucault to Church*, Baker Academic, Grand Rapids (MI) 2006; M. WESTPAL (ed.), *Postmodern philosophy and Christian thought*, Indiana University Press, Bloomington (IN) 1999.

²² Su questa linea la posizione del teorico dell'architettura T. MALDONADO, *Il futuro della modernità*, Feltrinelli, Milano 1987, 16-19.

²³ Di questo avviso invece Boisvert per il quale il postmoderno è debitore e parte importante del processo di modernizzazione, tanto da costituire l'erede della modernità, il suo compimento (cf *Le monde postmoderne*, 49). Perciò i postmoderni non sono certo antimoderni né negatori della modernità; il prefisso “post” significa un oltrepassamento che integra il passato, un “al di là del moderno” che lo contiene (cf *ibid.*, 134). Dal canto suo Ferraris distingue tra postmoderno e tardo-moderno, vedendo nel postmoderno la disposizione a decostruire, a sospendere le pretese totalità del moderno quanto al fondamento, e nel tardo-moderno il ritrovamento del passato nei cui lasciti si trova il senso del nostro presente di declino e debolezza, senza fondare un nuovo progetto forte (cf M. FERRARIS, *Tracce*, 104).

saggio da una condizione ad un'altra radicalmente diversa, la persuasione dell'accadere all'interno della modernità di «qualcosa come una crisi, un ripensamento, una cesura, ovvero un radicale mutamento di paradigma nel modo di concepire la realtà. Un mutamento nel quale tenderebbe a riconoscersi l'uomo tardo-moderno, nel suo sforzo di dare un nome e un volto alla specificità della propria condizione e al diffuso senso di "estranietà" o di "lontananza" dalle idee-forza degli ultimi secoli»²⁴.

Se già il prefisso "post" comporta delle differenze interpretative, il conflitto delle interpretazioni si acuisce in riferimento al secondo termine, la modernità.

2. Modernità e postmodernità

Poiché il postmoderno si definisce in relazione e differenziandosi dalla modernità²⁵, bisogna riconoscere che alla base della filosofia postmoderna vi è una specifica interpretazione della modernità, variabile a seconda delle prospettive, aspetto che accresce la difficoltà di definire il postmoderno²⁶. Ad ogni modo, nel momento in cui il postmoderno proclama il suo congedo-distacco dal moderno esibisce allo stesso tempo un'interpretazione del moderno e delle immagini del mondo di cui intende fare *tabula rasa*. La postmodernità, insomma, si rivela essere inseparabile dalla modernità. Del resto, ci ricorda Hassan, modernità e postmodernità non sono separate da una cortina di ferro o una muraglia cinese,

²⁴ G. FORNERO, *Postmoderno e filosofia*, in *Storia della filosofia*. Fondata da N. Abbagnano. Vol. IV/2: la filosofia contemporanea, a cura di G. Fornero, F. Restaino, D. Antiseri, Utet, Torino 1994, 389-434 (ottima introduzione assieme a quelle citate della Nacci e di Chiurazzo).

²⁵ «L'unico punto di partenza condiviso per la comprensione del postmoderno è la sua presunta relazione con il moderno» (D. HARVEY, *La crisi della modernità*, 22).

²⁶ «Chi parla del postmoderno parla anche della modernità. E chi intende parlare del postmoderno in modo sensato deve indicare da quale modernità vorrebbe prendere le distanze» (W. WELSCH, *Unsere postmoderne Moderne*, Akademie Verlag, Berlin 1993, 45).

dal momento che la storia è un palinsesto e la cultura è permeabile al passato, presente e futuro; perciò un «periodo deve essere percepito in termini di continuità e discontinuità e in quanto definisce un costrutto non solo storico ma anche teoretico, “periodo” non è affatto un intervallo temporale ma piuttosto un costrutto diacronico e sincronico»²⁷.

Di conseguenza diventa essenziale capire quale modernità è intenzionata dal postmoderno, poiché di tale modernità la postmodernità vuole essere il superamento in vista dell'avvento di una nuova condizione. È interessante notare che formalmente il postmoderno anche nel modo in cui intende il congedo rivela, per quanto curioso possa sembrare, un atteggiamento tipicamente moderno. Se assumiamo come autoconsapevolezza del moderno quanto scrive Del Noce a proposito dell'*incipit* della modernità e cioè: «il moderno ha inizio quando l'idea di *renovatio* [...] si separa dall'idea del *ritorno*, all'antichità classica come al cristianesimo primitivo. [...] Il moderno è la riaffermazione di essa [dell'idea di *renovatio*] liberata dall'idea del ritorno»²⁸, ci accorgiamo che nel momento in cui il postmoderno rivendica un “nuovo inizio”, non come recupero di ciò che vi era prima ma come qualcosa di nuovo, cioè di radicalmente altro dal prima e dal “pre”, si rivela essere alquanto “moderno”. Questo elemento non è l'unico ma è piuttosto indicativo del fatto che nonostante la proclamata non-modernità del postmoderno permangono nel postmoderno diversi aspetti tipici della modernità che avremo modo di evidenziare.

Resta il fatto che la modernità è comunque una realtà complessa non riducibile né ad una categoria storiografica né ad un blocco monolitico²⁹ e questo determina sia una complessità derivata dal postmoderno, sia il fatto che il postmoderno prende congedo da certi aspetti del moderno che, tuttavia, non possono essere esaustivi né pienamente espressivi

²⁷ I. HASSAN, *Toward a Concept of Postmodernism*, 149.

²⁸ A. DEL NOCE, *Problemi del periodizzamento storico. L'inizio della “filosofia moderna”*, in *Archivio di Filosofia* 1/1954, 189.

²⁹ Ho tentato una ricostruzione dei molteplici sentieri della modernità nel mio *Teologia della Modernità. Percorsi e figure*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2002.

dell'intera modernità; pertanto quando si dice postmodernità si dovrebbe sempre aggiungere “post- (una certa idea di) modernità”.

Qui è opportuno ricordare la polemica di Paolo Rossi circa l'idea di modernità affermata dai teorici del postmoderno; a suo giudizio certe affermazioni «riferite all'epoca moderna, non valgono molto di più di quelle relative all'Oscuro Medioevo o al Luminoso Rinascimento o alla bontà o alla cattiveria degli uomini in generale. Sono a stento accettabili nella parte storica delle guide turistiche. Proiettano sull'intera modernità l'immagine del positivismo costruita dagli autori di manuali»³⁰. L'esempio più eloquente di indebite generalizzazioni sarebbe la lettura del pensiero occidentale fatta dal “maestro” del postmoderno Martin Heidegger; secondo Rossi l'unità del moderno è «raggiunta da Heidegger al prezzo di una omogeneizzazione così estrema e di un livellamento così finale da non consentire più di effettuare nessuna differenza. [...]. Nell'odierna terminologia degli heideggeriani francesi il termine “umanesimo” (connotato negativamente come sinonimo di “soggettivismo” e di “metafisica”) si applica indifferentemente all'illuminismo e alla filosofia classica tedesca, al liberalismo e al collettivismo, al capitalismo e al fascismo, allo stalinismo e al nazismo»³¹.

Quando parlano della modernità i postmoderni fanno affermazioni che hanno lo statuto dell'idolo baconiano, cioè propongono false immagini e svolazzanti fantasie³². Quale idea di modernità emerge presso i postmoderni nel momento in cui intendono prendere congedo dalla modernità e si proclamano alternativi ad essa?

La modernità è presentata:

1) «come l'età di una ragione forte che costruisce spiegazioni totalizzanti del mondo e che è dominata dall'idea di uno sviluppo storico

³⁰ P. ROSSI, *Paragone degli ingegni moderni e postmoderni*, Il Mulino, Bologna, Bologna 1989, 14-15 (il volume è stato ripubblicato con una nuova premessa nel 2009 ma mi riferirò alla prima edizione).

³¹ *Ibid.*, 21. Il vero bersaglio della polemica di Rossi è in realtà Vattimo.

³² Tutto il cap. 2 dal titolo “Idola della modernità” (39-63) è una demolizione dell'idea postmoderna del moderno mostrando attraverso autori moderni (Bacone, Hume, Voltaire ecc.) come il moderno sia qualcosa di opposto a quanto pensano i postmoderni.

del pensiero come incessante e progressiva illuminazione»: il moderno descrivibile quale l'epoca delle ideologie e della pretesa della ragione di dire esaustivamente l'intero, come esemplarmente evidente nel sistema hegeliano;

2) «come l'età dell'ordine nomologico della ragione e di una struttura monolitica e unificante»: nella modernità la ragione si costituisce unico criterio della verità, di conseguenza tutto ciò che non è razionale non è vero o non è affidabile. Questo fa sì che non solo si smarrisca e si privi di valore conoscitivo e di significatività ambiti della vita come il sentimento ecc. ma anche che la religione potrà essere accolta dall'uomo solo nella misura in cui sarà vagliata e criticamente considerata dalla ragione (“la religione nei limiti della sola ragione”);

3) «come l'età dell'appropriazione e riappropriazione dei fondamenti o come l'età del pensiero inteso come accesso al fondamento»: la modernità concepisce il pensiero come capace di pensare il fondamento ovvero il significato delle cose, la loro verità in termini metafisici;

4) «come l'età dell'autolegittimazione del sapere scientifico e della piena e totale coincidenza fra verità ed emancipazione»: la scienza rimane il segno proprio del razionalismo moderno e della sua capacità di liberare l'uomo dalla schiavitù dell'ignoranza cui si sottopone quando non segue la ragione e il suo peculiare uso che si esprime nella scienza sperimentale;

5) «come l'età del tempo lineare, caratterizzata dal “superamento”, ovvero dalla novità che invecchia ed è rapidamente sostituita da una novità più nuova»: nell'epoca moderna vale l'identità fra *novum* e *melium* per cui il procedere della storia segna automaticamente un di più di verità e di felicità che rende immediatamente il passato inferiore e privo di valore e ancor più di normatività;

6) «come l'età dominata dalla persuasione della positività dello sviluppo e della crescita tecnologica intesi come progetti capaci di previsione totale e di totale dominio»³³: la liberazione dell'umano, la costruzione di un futuro di felicità si realizza attraverso l'opera della tecnica capace di rendere migliore e più umana la vita.

E contrario il postmoderno si autocomprende:

1) «come l'età di un indebolimento delle pretese della ragione che revoca il senso della storia e mette in questione le eventualità totalitarie dell'umanesimo»: il tramonto delle filosofie della storia, l'avvento della fine della storia (*posthistoire*) annunciano l'abiura della ragione alle sue pretese totalizzanti rispetto alla verità e al reale;

2) «come l'età della plurivocità o della polimorfia o dell'emergere di una pluralità di modelli e paradigmi di razionalità non omogenei, non riconducibili l'uno all'altro, ma vincolati solo alla specificità del loro rispettivo campo d'applicazione»: la ragione non rappresenta più l'unico criterio della verità, per cui all'univocità monolitica del razionalismo si oppone la fecondità del pensiero plurale nel quale vigono diverse forme di razionalità e forme di accesso al vero altre dalla ragione;

3) «come l'età di un pensiero senza fondamenti o della decostruzione o di una critica della ragione strumentale che revoca il senso della storia e ne riconosce il carattere enigmatico»: non più l'ottimismo della ragione che pensa ed afferma il fondamento ma la consapevolezza che il fondamento (*Grund*) è s-fondato (*Ab-grund*), il pensiero è pensiero dell'abisso, senza appoggi e in totale deriva;

4) «come l'età in cui la scienza riconosce il carattere discontinuo e paradossale della sua propria crescita»: il probabilismo della meccanica quantistica attenta all'ottimismo del meccanicismo della fisica classica e

³³ *Ibid.*, 39.

ridimensiona le pretese della scienza di far valere l'equazione fra crescita della scienza e crescita dello sviluppo;

5) «come l'età della dissoluzione della categoria del nuovo e dell'esperienza della fine della storia»: l'equazione moderna fra *melium* e *novum* si interrompe, la storia smarrisce la sua identità lineare e cessa di avere valore e significato;

6) «infine come l'età in cui scienza e tecnica appaiono rischiose e non anzitutto liberatrici dalla fatica e dal bisogno»³⁴: l'epoca moderna è pensata come l'età della tecnica quale ultimo stadio della figura della metafisica (cf soprattutto la posizione di Heidegger), tecnica che ora non ha più una valenza emancipante ma spesso alienante e inoltre riveste il ruolo di inibitore del pensiero (riducendo il pensiero a mero “pensiero calcolante”) e foriero dello smarrimento della differenza ontologica che costringe il pensiero a vivere nell'oblio dell'essere.

L'invito di Rossi a non considerare la modernità come il luogo di un “pensiero unico”, è ormai non più discutibile; a mo' di esempio basterebbe ricordare la profonda differenza fra il soggetto indigente cartesiano e il soggetto “assoluto” dell'idealismo che definisce anche la profonda differenza tra una prima modernità rispetto ed una “modernità compiuta”.

Tuttavia se la modernità non è solo quella rifiutata dai postmoderni è, però, definita anche da quelle caratteristiche da cui i postmoderni intendono congedarsi. Una ragione forte, come pensiero dell'intero, capace di attingere il fondamento e di conoscere compiutamente il vero nella forma del sistema, che Lyotard cristallizzerà nell'espressione “grandi racconti”, è innegabilmente moderna.

Il postmoderno appare soprattutto come il rifiuto della forma più espressiva del pensiero moderno che è la metafisica in quanto bisogno di unificare la molteplicità dei dettagli dell'esperienza in una visione globale che ne esprima il senso. La “rovina” del moderno – sia nel senso di ciò

³⁴ *Ibid.*, 39-40.

che ha rovinato la modernità che di ciò che resta del moderno a mo' di rudere – è la metafisica, quel modo di pensiero centrato e fondante che pretende una spiegazione unitaria degli eventi; ora, proprio l'essere "dopo" la metafisica ci dice il senso di una frattura storica e della fine di un'epoca. Si riconosce l'attitudine moderna «a pensare secondo le categorie di "unità" e "totalità", ovvero dalla tendenza a subordinare la folla eterogenea degli eventi e dei saperi a "gerarchie forti" mettenti capo ad un unico "centro" e ad un unico orizzonte globale di senso (ontologico, storico, gnoseologico ecc.)»³⁵, e si riconosce al postmoderno la fine della progettualità umana forte che nel nichilismo attivo alla Nietzsche aveva preteso sostituirsi al fondamento divino affidandosi alla potenza del soggetto, «il quale può o decisamente optare per l'irrelevanza del mondo circostante, per l'assoluta assenza di valori; oppure, a partire da questa medesima assenza e irrilevanza, decidere di imporre nuovi valori»³⁶. Il tramonto di questo paradigma porta con sé la decadenza e la fine del paradigma classico della ragione, una ragione fondata sul concetto di "ordo", che la deputava alla gerarchizzazione degli eventi con il compito di «sistemare il reale in una sequenza logica di causa-effetti, facendosi così garante di una normatività espressa mediante leggi di rapporto»³⁷.

Questa ragione forte nel senso di "fondazionalistica" si autocomprende come norma del vero e strumento di emancipazione e di liberazione in grado di istituire una visione della storia come continuo incessante progresso verso una condizione migliore per cui *novum* e *melius* coincidono. Da un lato, quindi, abbiamo l'idea che la storia tenda verso il meglio (progresso necessario e infinito), verso quella pienezza rappresentata dalla figura del *regnum hominis* (sorta di secolarizzazione del "regno di Dio"); dall'altro abbiamo la concezione della libertà come emancipazione: «nel moderno la libertà non è una condizione etica, non riguarda più l'uomo nella sua dimensione sociale, politica, *storica*. La storia ha un

³⁵ G. FORNERO, *Postmoderno e filosofia*, 395.

³⁶ M. FERRARIS, *Tracce*, 105.

³⁷ C. DOTOLLO, *La teologia fondamentale davanti alle sfide del "pensiero debole" di G. Vattimo*, LAS, Roma 1999, 173 (i capitoli IV-V, 159-240, sono una informata ricostruzione dell'identità postmoderna).

fine e questo fine è l'emancipazione dalle catene ideologiche, religiose, politiche e sociali»³⁸. La condizione del progresso, infine, è il dominio della natura (il baconiano “sapere è potere”) che la scienza sperimentale garantisce mediante il suo inarrestabile incedere verso la comprensione di tutti i fenomeni naturali ridotti ad eventi quantificabili matematicamente ed espressi in termini di leggi.

3. Crisi della ragione e assolutizzazione del presente

Si può dunque affermare che il tratto della modernità che i post-moderni più rifiutano è l'ottimismo razionalistico, l'idea di una ragione produttrice di macro-saperi totalizzanti, ottimismo che si esprime nel mito del progresso³⁹. All'origine del postmoderno vi sarebbe la crisi di questo aspetto prevalente del moderno che storicamente si verificò in virtù, in particolare, dell'esperienza tragica delle due guerre mondiali; del crescente disagio dell'uomo in una società “razionalizzata” divenuta più alienante che liberante; del fallimento dell'ideale cosmopolita universalista dinanzi all'esplosione dei diritti delle minoranze e dei “particolarismi”.

Soprattutto le tragedie che accompagnano l'epoca della ragione dispiegata hanno dissolto il nesso futuro-redenzione lasciando pensare al futuro non come a un “meglio” o un “di più” di felicità, ma come insicurezza, inquietudini, catastrofi e spaesamento più che nel presente, fino all'estrema eventualità della perdita totale di ogni senso e della possibilità di autodistruzione dell'umanità⁴⁰. Da qui una “desertificazione dell'avvenire” che congela il mito moderno di una ragione foriera di progresso a prescindere.

³⁸ G. CHIURAZZI, *Il postmoderno*, 8.

³⁹ Cf G. SASSO, *Tramonto di un mito*. L'idea di “progresso” tra Ottocento e Novecento, Il Mulino, Bologna 1984.

⁴⁰ Cf D. FUSARO, *Essere senza tempo*. Accelerazione della storia e della vita, Bompiani, Milano 2010, 316-318.

La crisi della ragione si configura come estinzione o superamento della razionalità classica incapace di raggiungere il fondamento e perciò messa in questione nella sua legittimità: «una volta che sia caduta la fede in un fondamento trascendente (l'Essere, lo spirito della Storia o Dio) o del tutto immanente (la ragione come organo del giudizio), il sapere razionale si trova di colpo destituito della propria legittimità»⁴¹. Di conseguenza una filosofia che sorge dalle rovine della razionalità classica produttrice della metafisica – una filosofia postmoderna – si presenta «non come una *distruzione* della tradizione metafisica, ma come una *decostruzione* di quei concetti, progetti, propositi che, animando la metafisica moderna, l'hanno portata al suo “apogeo” nichilistico e, finalmente, alla sua dissoluzione»⁴², per quanto la decostruzione assuma poi tratti affatto univoci.

Il postmoderno, dunque, si configura come radicale messa in discussione non solo della fiducia illuministica nel progresso (relativamente alla capacità dell'uomo di guidare la storia verso il fine del bene) ma dell'idea stessa di progresso: «rifiuto di concepire la successione temporale in termini di “superamento” e la tesi della avvenuta “dissoluzione della categoria del nuovo” (Vattimo). Dissoluzione che implica una “rottura con l'idea di rottura” e che coincide con l'esperienza della “fine della storia”, ossia con il tramonto della maniera storicistica di pensare la realtà e con l'avvento della cosiddetta *post-histoire*»⁴³. È stato A. Gehlen a parlare di postmoderno come *post-histoire*⁴⁴; dinanzi all'affermarsi planetario della civiltà tecnologica si determina una “cristallizzazione culturale” che ha reso impossibile l'avvento di nuove fedi o ideologie in grado di mettere in moto nuove epoche storiche.

⁴¹ M. FERRARIS, *Tracce*, 39-40.

⁴² *Ibid.*, 15.

⁴³ G. FORNERO, *Postmoderno e filosofia*, 395-396.

⁴⁴ Cf. *Über kulturelle Kristallisation*, in ID., *Studien zur Anthropologie und Sociologie*, Neuwied 1963, 321. Cf anche i suoi saggi *Einblicke* (1975, traduzione italiana in *Discipline Filosofiche* 1 [2001], 171-180), *La secolarizzazione del progresso* (1967) e *Fine della storia?* (1974). Su questo aspetto cf. A. TOLONE, *La posthistoire di Arnold Gehlen. A cavallo tra modernità e postmodernità*, in *Humanitas* 62 (2007) 410-419.

Come abbiamo accennato l'idea di progresso catalizzava lo specifico della modernità. Essa era espressione di una visione secolarizzata della concezione biblico-cristiana della storia, e, allo stesso tempo, la progressiva perdita di valore e di significato della religione (e la sua graduale espunzione dagli ambiti del reale come i diritti, la società, la politica, finanche l'esperienza religiosa) aveva condotto ad una nuova visione della storia nella quale l'uomo, unico ed assoluto protagonista, era chiamato a realizzare una condizione di felicità e perfezione con le sue sole forze. Scrive Z. Bauman, descrivendo la carica di utopia e speranza insita in una visione moderna dove *novum* e *melium* coincidono:

«Dal punto di vista sociale, la modernità riguarda gli standard della speranza e della colpa. [...] Di solito essi promettono che il domani sarà migliore dell'oggi e lo fanno senza paura di venire smascherati. Mescolano la *speranza* di raggiungere la Terra Promessa al senso di *colpa* per la lentezza della marcia. La colpa protegge la speranza dalla delusione: la speranza bada a che la colpa non venga mai meno. [...] Sia dal punto di vista sociale che da quello psichico, la modernità è inguaribilmente autocritica; il suo è un tentativo incessante, seppure tutto sommato senza speranza, di autocancellarsi e svalorizzarsi. [...] L'oggi è solo una confusa intuizione del domani o piuttosto il misero e sbiadito riflesso di quel domani. Ciò che è viene privato in partenza di valore da ciò che deve ancora venire. Ma è proprio questo invalidamento a conferire a ciò che esiste il suo peso e significato: il suo unico significato. Modernità significa impossibilità di restare fermi. Essere moderni significa essere perennemente in cammino. Il movimento non è affatto una questione di scelta, come non lo è la stessa modernità. Si è in movimento in quanto si esiste in un mondo lacerato tra la bellezza della visione e la bruttezza della realtà: una realtà che il bello della visione rende repellente e insopportabile»⁴⁵.

L'avvento del postmoderno nel suo tratto specifico di *post-histoire* segna una sorta di "secolarizzazione della secolarizzazione", cioè il tramonto di quegli ideali utopici che nella modernità erano sorti dalle

⁴⁵ Z. BAUMAN, *Il disagio della postmodernità*, B. Mondadori, Milano 2002, 67-68.

ceneri di un cristianesimo secolarizzato. La crisi dell'idea del progresso e della fede nel progresso segna il tramonto della storia nella pretesa che essa abbia un senso; *post-histoire*, dunque, come “fine del senso”, «la fine di quell'epoca in cui ancora si pensava di poter utilizzare la filosofia della storia in modo profetico e postreligioso, così da assegnarle quel compito di fondazione, che nel frattempo era stato perso dalla religione»⁴⁶. Tramonta definitivamente un punto di lettura che dia senso e unità alla realtà, in altre parole finiscono le ideologie con la loro forza e la loro pretesa di ricomposizione del reale da un punto di vista non parziale, capace di cogliere la totalità come tale, dove ricostituzione della totalità significa anche riappropriazione, per cui solo se tutto è spiegato, di tutto possiamo disporre davvero⁴⁷.

Preconizzando la fine della storia, il postmoderno si pone al di là della concezione della storia tipica della modernità e di fatto afferma la propria irriducibilità al paradigma delle epoche, «in quanto già il ricorso alla nozione di “epoca” implica in qualche modo la possibilità di individuazione di un senso, di un disegno complessivo o di una legge degli eventi, possibilità scomparsa con la fine della modernità»⁴⁸. È opportuno notare che il dissolvimento della storia, la sua fine quanto alla possibilità di determinare un fine, registra e traduce un più originario fallimento dell'*ordo rationis*, «nella pretesa di identificare speculativamente ideale e reale; nella totalizzazione dell'esistente come meccanizzazione di ingranaggio entro cui assorbire residui e ulteriorità; nell'allontanamento di quanto può interrompere il dispiegamento della costruzione di un mondo, a motivo del suo potenziale critico»⁴⁹.

⁴⁶ A. TOLONE, *La posthistoire di Arnold Gehelen. A cavallo tra modernità e postmodernità*, 413.

⁴⁷ Sono note le tesi di F. Fukuyama espresse in *La fine della storia e l'ultimo uomo* (ed. it. Rizzoli, Milano 1990). Per considerazioni più generali su fine (senso) e fine (termine) della storia cf A. RIZZACASA, *L'eclisse del tempo. Il fine e “la fine” della storia*, Città Nuova, Roma 2001.

⁴⁸ V. VERRA, *Postmoderno, poststoria e postfilosofia*, in F.L. MARCOLUNGO (a cura di), *Provocazioni del pensiero post-moderno*, Rosenberg & Sellier, Torino 2000, 15.

⁴⁹ C. DOTOLLO, *La teologia fondamentale*, 167.

La crisi del senso, declinato come rinuncia alla possibilità del senso, quale espressione del costruttivismo ideologico moderno, si traduce nella percezione della contemporaneità come “rovina”, senza che si riconosca e viva «il valore evocativo dei ruderi, delle tracce del passato, cioè la qualità di *traditio* che si deposita nelle rovine del mondo di ieri»⁵⁰. È il tempo del declino⁵¹, dove le rovine vanno abitate senza *pathos*, guardando al passato con libertà, senza imporre una forma di rapporto su altre. Poiché la rovina è piena e irrecuperabile, non resta che vivere nel mondo delle rovine della metafisica e del nichilismo senza rimpianti, che non hanno ragione d’essere⁵².

La fine della storia porta con sé la fine dell’utopia e della tensione fra l’essere e il dover essere: tutto si consuma nell’istante poiché null’altro ha da accadere che implichi un “di più” in termini di progresso, di bene, di felicità⁵³. L’uomo postmoderno non si infiamma più né per la tradizione né per la rivoluzione poiché il passato e il futuro convergono nella prospettiva del “qui e ora”; dal moderno “diventa ciò che sei” si passa al postmoderno “sii ciò che sei”: «sono ciò che sono e non sono altro che ciò che sono, anzi sono ciò che mi sento essere ora, ciò di cui faccio esperienza ora, secondo l’autenticità che mi attribuisco con la sponta-

⁵⁰ M. FERRARIS, *Tracce*, 112.

⁵¹ Cf l’ontologia del declino di G. Vattimo.

⁵² Cf M. FERRARIS, *Tracce*, 116-117.

⁵³ Di diverso parere è Bauman. A suo parere è vero che il cosiddetto postmoderno ha rovesciato i paradigmi trasformando ciò che prima era difetto in virtù e riabilitando i difetti di un tempo: «tutto quello che la modernità aveva giurato di distruggere vede oggi la sua dolce rivincita. La comunità, la tradizione, la gioia del *chez soi*, l’amore per ciò che è proprio, l’orgoglio per il fatto di stare con i connazionali, le radici, il sangue, la terra, la nazione: oggi nessuno condanna più tutto ciò» (*Il disagio della postmodernità*, 87); ma, si chiede Bauman, è davvero la fine della modernità oppure permanendo il progetto sono solo modificate le strategie per la sua realizzazione? In verità, «viviamo pienamente sotto il segno della modernità. Siamo moderni nel più moderno dei sensi: nel senso di sperare che le cose si possano rendere diverse e migliori da come sono, e che lo si debba fare, in quanto le cose non sono buone come dovrebbero e come potrebbero essere. [...] Non abbiamo smesso di desiderare che il compito venga eseguito: ci siamo semplicemente convinti dell’inutilità degli strumenti ai quali legavamo le nostre speranze e ne cerchiamo avidamente altri, incrociando le dita perché almeno questi si prestino a essere usati» (*ibid.*, 87-88). Perciò la civiltà postmoderna non è che una versione della civiltà moderna (cf *ibid.*, XI).

neità dell'ora presente»⁵⁴. Commenta a tal proposito M. Maffesoli: ««*Carpe diem, no future* – ciò che conta è prendere atto della pulsione madre che illumina la scena: il fatto di gioire, il meglio e il più possibile, del mondo che si dà a vedere e a vivere. La proiezione nel futuro non ha più molto senso, non ha più *appeal*»⁵⁵. Per questo non la storia né l'avvenire ma la puntiformità dell'attimo presente costituisce l'orizzonte per l'agire dell'uomo contemporaneo. La soggettività, indebolita e decostruita, riduce la sua progettualità alla fruizione e al godimento nel presente: «tra le ceneri spente dell'utopia l'intelligenza appare oggi incapace di produrre esperienze simboliche suscettibili di consenso e rischia di ridursi a una intelligenza cinica, che per cancellare il disagio della perdita di centri di gravità si compiace e si inebria del qui e dell'ora, del presente nella sua più puntiforme ed effimera attualità, del senso nella sua più immediata consumazione»⁵⁶. Sulla celebrazione assoluta del presente (un presente privo di qualunque legame con ciò che lo precede e lo segue, perciò *ab-soluto*), valgono le parole di M. Augé: «Il problema è che oggi sul pianeta regna un'ideologia del presente e dell'evidenza che paralizza lo sforzo di pensare il presente come storia, un'ideologia impegnata a rendere obsoleti gli insegnamenti del passato, ma anche il desiderio di immaginare il futuro. Da uno o due decenni, il presente è diventato egemonico. Agli occhi del comune mortale, non deriva più dalla lenta maturazione del passato e non lascia più trasparire i lineamenti di possibili futuri, ma si impone come un fatto compiuto, schiacciante, il cui improvviso emergere offusca il passato e satura l'immaginazione del futuro»⁵⁷.

⁵⁴ *Per un'idea di educazione*, in COMITATO PER IL PROGETTO CULTURALE DELLA CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA (a cura di), *La sfida educativa*. Rapporto-proposta sull'educazione, Laterza, Roma-Bari 2009, 15.

⁵⁵ M. MAFFESOLI, *Note sulla postmodernità*, Lupetti, Roma 2005, 99.

⁵⁶ F. VOLPI, *Il nichilismo*, Laterza, Roma-Bari 1996, 97.

⁵⁷ M. AUGÉ, *Che fine ha fatto il futuro?* Dai non luoghi al nontempo, Elèuthera, Milano 2009, 88. Questa ideologia del presente, secondo Augé, si manifesta in diversi modi e fa seguito a tre fenomeni concomitanti: la fine delle grandi narrazioni basate sull'avvenire (Lyotard), la fine della storia con l'avvento normativo della democrazia liberale, l'affermazione del regno delle immagini (cf *ibid.*, 88-93 e 11).

Mentre il moderno, per dirla con Baudelaire, era l'epoca dell'eterno nell'istante, il postmoderno è divenuto prigioniero dell'istante e trascinato nell'eliminazione sempre più totale del senso⁵⁸. Credo che queste parole di Maffesoli sintetizzino bene il punto in questione:

«Il tempo si contrae in spazio. Tende progressivamente a predominare il *presente* che vivo con gli altri in un determinato luogo. In qualunque modo lo si voglia chiamare, tale *presenteismo* sta contaminando le rappresentazioni e le pratiche sociali, soprattutto giovanili. Si tratta del *carpe diem* di antica memoria, che ben traduce l'edonismo diffuso della nostra contemporaneità. La *jouissance* non è più connessa a qualche ipotetico “domani che canta”, non è più esperita in un paradiso da raggiungere, bensì viene vissuta, sia nel bene che nel male, nel presente. Il presente postmoderno in questo senso si riallaccia alla filosofia del *kairós*, che pone l'accento sulle occasioni e le buone opportunità. L'esistenza, d'altra parte, non è altro che una serie di *istanti eterni* che conviene vivere al meglio qui e ora [...]. Nelle diverse forme in cui possono manifestarsi, *la saturazione di ogni progetto e la diffidenza verso la Storia finalizzata, portano a ritrovare il senso della vita nell'atto stesso della sua esperienza e non più in un risultato lontano e ideale*. La postmodernità, quindi, per la stessa ragione, non darà più nessun credito a qualsivoglia progressismo di sorta, né a ciò che tale orientamento postula come ineluttabile, mentre accorderà più importanza e centralità a una “saggezza progressiva” che conduce alla realizzazione del sé e al raggiungimento della gioia nell'istante e nel presente vissuto nella totalità della sua intensità»⁵⁹.

Il rifiuto del senso, cioè di una rappresentazione unitaria del mondo, ridotto a una serie di frammenti in perpetuo movimento, e il crollo dell'ordine temporale, ridotto a mero presente, conduce al paradosso nella trattazione del passato; infatti, «rifuggendo dall'idea di progresso – scrive Harvey – il postmodernismo abbandona ogni senso di continuità e

⁵⁸ Cf A. TOURAINE, *Critica della modernità*, Il Saggiatore, Milano 1993, 222.

⁵⁹ M. MAFFESOLI, *Note sulla postmodernità*, 56-57 (corsivi nel testo). Sulla questione dell'istante eterno – che richiama il titolo di un altro volume di Maffesoli – ci sarà modo di ritornare più ampiamente in seguito.

di memoria storica, mentre al tempo stesso sviluppa un'incredibile capacità di saccheggiare la storia e di assorbire, quale aspetto del presente, qualsiasi cosa vi trovi»⁶⁰. Il presentismo invade anche il passato come si evince dalle ondate della memoria. Il passato non ha più valore in sé e il presente aspira morbosamente a invadere il passato «sovraccaricandolo con i propri problemi, con i propri valori e con le proprie prospettive indissolubilmente legate all'oggi e, di per sé, estranee a quel passato. Sotto questo profilo, i luoghi della memoria, che pure fingono di sottrarsi al presentismo, in realtà non fanno altro che convertire la memoria non in *contenuto*, ma in pura *forma* esteriore, secondo un movimento di continua storicizzazione del presente, che così finisce per inglobare anche il passato»⁶¹.

Altra conseguenza della perdita della temporalità è la perdita di “profondità verticale”, per esempio nell'architettura postmoderna che celebra una “deliberata superficialità”; scrive ancora Harvey: «il crollo degli interessi temporali e l'interesse per l'istantaneità sono nati in parte dall'enfasi posta dalla produzione culturale contemporanea sugli eventi, gli spettacoli, gli *happenings* e le immagini dei *media*»⁶². Non solo dunque idolatria dell'istante presente nel suo mero darsi senza pro-venire e av-venire, ma anche una compressione spazio-temporale, un'accelerazione dei processi che investe ogni ambito, a partire da quello economico (accelerazione del ciclo di produzione, degli scambi e del consumo), con il crescere dei valori dell'istantaneità (*fast*) e immediatezza (*just do it*) e questa dinamica dell'“usa e getta” determina a sua volta un'accentuazione della fuggevolezza e della caducità di tutto (mode, prodotti, tecniche di produzione ecc.)⁶³.

⁶⁰ D. HARVEY, *La crisi della modernità*, 75-76.

⁶¹ D. FUSARO, *Essere senza tempo*, 362.

⁶² D. HARVEY, *La crisi della modernità*, 80.

⁶³ Cf *ibid.*, 347-374.

Indice

Premessa.....	3
Introduzione	5
I. - <i>Una ricognizione della postmodernità</i>	11
1. Il postmoderno come nome della contemporaneità.....	11
2. Modernità e postmodernità.....	16
3. Crisi della ragione e assolutizzazione del presente	23
4. Crisi dei “grandi racconti” (J.-F. Lyotard) e frammentazione del senso	31
5. Postmoderno tra frammentazione e celebrazione della differenza	35
6. G. Vattimo: il postmoderno come <i>oltrepassamento</i> (<i>Verwindung</i>) della metafisica.....	40
7. J. Habermas e la critica del postmoderno.....	55
8. Ritorno del mito e neopaganesimo.....	61
8.1 La proposta di S. Natoli.....	63
8.2 M. Maffesoli: il neopaganesimo come ritorno del tragico nel presentismo postmoderno.....	75
9. Il ritorno del sacro	79
II. - <i>Sottolineature teologico-fondamentali</i>	95
1. Provocazioni post moderne alla fede	95
2. Ragione, fede, verità: la prospettiva di <i>Fides et ratio</i>	111
3. Verità, fondamento e metafisica.....	116
4. La crisi della ragione e del rapporto ragione-verità	121
4.1 Il paradosso della ragione postmoderna secondo J. Ratzinger	125
5. Centralità della questione del senso	138
6. Necessità della ragione e di una ragione “aperta”	147
Bibliografia.....	155

Titolo | Quel che resta della ragione. Sul senso di una nemesi storica per la dicibilità della fede nella congiuntura postmoderna

Autore | Antonio Sabetta

ISBN | 9788892634114

Prima edizione digitale: 2016

© Tutti i diritti riservati all'Autore

Youcanprint Self-Publishing

Via Roma 73 - 73039 Tricase (LE)

info@youcanprint.it

www.youcanprint.it

Questo eBook non potrà formare oggetto di scambio, commercio, prestito e rivendita e non potrà essere in alcun modo diffuso senza il previo consenso scritto dell'autore.

Qualsiasi distribuzione o fruizione non autorizzata costituisce violazione dei diritti dell'editore e dell'autore e sarà sanzionata civilmente e penalmente secondo quanto previsto dalla legge 633/1941.