

Sentieri della postmodernità e rivelazione cristiana
di Antonio Sabetta

Introduzione

Nell'iniziare questo mio contributo vorrei richiamare il noto discorso di Paolo all'Areopago di Atene riferito in At 17, 16-34. si tratta dell'unico esempio fornito da Luca di un discorso ai pagani. Nella città greca, Paolo pone la sinagoga al centro della sua attività missionaria e nell'areopago l'apostolo per la prima volta affronta il mondo della cultura costituito, nel suo caso, da filosofi epicurei e stoici. Egli viene considerato da questi un "ciarlatano" (letteralmente una "cornacchia") e soprattutto, al pari di Socrate, un annunciatore di divinità straniere dal momento che gli interlocutori dell'apostolo scambiano Gesù e la risurrezione per due divinità distinte.

È interessante come Paolo, intenzionato ad annunciare il Vangelo, lo faccia tenendo conto del contesto nel quale si colloca assumendo le categorie di pensiero dei suoi interlocutori. Attraverso una palese *captatio benevolentiae*, con la quale riesce a valorizzare un aspetto della religiosità pagana (quella stessa che lo faceva fremere d'ira), egli giungendo finanche alla citazione esplicita dell'opera di un poeta greco (il poema *I fenomeni* di Arato di Soli) intende mostrare la novità dell'annuncio cristiano mediante il riferimento all'"uomo designato da Dio" (v. 31) che Dio ha risuscitato dai morti e per mezzo del quale, perciò, giustifica il mondo. Se Luca registra la reazione di scherno degli interlocutori che deridono Paolo quando parla di risurrezione, tuttavia allo stesso tempo l'evangelista annota anche che "alcuni aderirono a lui e divennero credenti" (v. 34)¹.

Mi sembra che la dinamica dell'annuncio del Vangelo e il "metodo" per rendere ragione della speranza cristiana (cf 1Pt 3, 15ss) permangano nella storia pur mutando le situazioni e le contingenze particolari. Anche oggi la riflessione credente, come Paolo ad Atene, è chiamata ad annunciare e inculturare il vangelo. L'*auditus temporis*², ovvero l'ascolto vigile del proprio tempo diventa essenziale per mediare la verità cristiana nei diversi contesti culturali della storia; il contesto diventa il luogo del testo, l'*Umwelt* che mette alla prova la pretesa di senso dell'evento rivelativo e nel quale sono situati i giovani, probabilmente i più sensibili agli aspetti peculiari di un'epoca.

Voglio perciò offrire alcuni spunti per ricostruire il contesto contemporaneo da un punto di vista filosofico; la filosofia – malgrado il discredito nel quale è caduta e la sua riduzione spesso a sola "metascienza" – rimane l'interlocutore privilegiato perché, come ricorda il Papa in *Fides et ratio* «contribuisce a porre la domanda circa il senso della vita e ad abbozzarne la risposta» (n. 3). Non è peregrino indicare con il nome di "postmodernità" il clima culturale del nostro tempo. Tenterò, pertanto, un "ascolto" teologico di questo contesto ricostruendone le caratteristiche fondamentali, analizzando la posizione di "auctoritas" del pensiero postmoderno, indicando alcuni aspetti rilevanti per la fede cristiana e tentare infine una "lettura teologica" della postmodernità.

1. Il postmoderno come nome della contemporaneità

Postmoderno sembra ormai la parola più accreditata per meglio descrivere e rappresentare la contemporaneità. Allo stesso tempo, però, come caotica, colloidale e complessa è la contemporaneità³, così altrettanto di deve dire del postmoderno. 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

¹ Per un commento alla pericope lucana cf R. PENNA, «Paolo nell'agorà e all'areopago di Atene (*Atti 17, 16-34*). Un confronto tra vangelo e cultura», in *Rassegna di Teologia* 36 (1995) 653-677.

² Questa categoria mi pare significativamente utilizzata nella proposta di teologia fondamentale contenuta in G. LORIZIO (ed.), *Teologia fondamentale*. I. Epistemologia, Città Nuova, Roma 2004.

³ Cf G. PATELLA, *Sul postmoderno*. Per un postmodernismo della resistenza, Studium, Roma 1990, 18

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 1885 con il passaggio dagli stati nazionali all'interazione globale⁴) e si diffonde progressivamente nell'ambito dell'architettura e delle arti figurative; 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. Barth; infine il termine raggiunge anche la filosofia fino a diventare comune dagli anni Settanta in poi.

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 utilizzi la parola "condizione"; condizione, infatti, "rinvia a mentalità, a disposizione, a tendenza, ad atteggiamento, ad atmosfera, a sensibilità, a situazionalità"⁵; essa definisce un clima che si respira, un *air du temps*, di un tempo, come si ricordava prima, caotico⁶, 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.

Tuttavia nel momento in cui si tenta di definire in termini concreti il postmoderno, cominciano i problemi e la parola si rivela parecchio ambigua. Essa 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 temporale⁷; l'epoca postmoderna non è l'epoca che viene "dopo il moderno, secondo una periodizzazione cronologica"; 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)"⁸.

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 moderna⁹; ma il post- non significa nemmeno ultra come cambiamento del moderno pur nella conservazione degli assetti e delle categorie della modernità. 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 passaggio da una condizione ad un'altra radicalmente diversa, la persuasione

⁴ 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.

⁵ A. MOLINARO, "Filosofare-secolarizzare. Modernità e postmodernità", in *Filosofia e Teologia* 8 (1995) 501-511.

⁶ Cf M. NACCI, "Postmoderno", in *La filosofia*, diretta da P. Rossi. Vol. IV: Stili e modelli teorici del Novecento, Utet, Torino 1995, 362.

⁷ Sempre Lyotard nel testo del 1986 scrive: "Sicuramente il postmoderno fa parte del moderno" (*Il postmoderno spiegato ai bambini*, ed. it. Feltrinelli, Milano 1987, 21)

⁸ G. CHIURAZZI, *Il postmoderno. Il pensiero nella società della comunicazione*, B. Mondadori, Milano 2002, 3 (il testo è un'agile ma precisa guida al postmoderno con una interessante antologia di testi posta alle pp. 59-186). Come introduzione al postmoderno oltre ai testi citati di Patella, Nacci, cf G. PENATI, "Modernità e postmodernità nel pensiero filosofico attuale", in *Communio* 110/1990, 16-31; ID., *Contemporaneità 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; FRANCA D'AGOSTINI, *Analitici e continentali. Guida alla filosofia degli ultimi trent'anni*, R. Cortina, Milano 1997, 432-446; I. SANNA, *L'antropologia cristiana tra modernità e postmodernità*, Queriniana, Brescia 2001; G. STELLI, *Il labirinto e l'orizzonte. Strutture filosofiche del postmoderno*, Guerini e Associati, Milano 1998; "La fede cristiana nell'epoca postmoderna", in *La civiltà Cattolica* 143 (1992), IV, 329-342.

⁹ Su questa linea la posizione del teorico dell'architettura T. MALDONADO, *Il futuro della modernità*, Feltrinelli, Milano 1987, 16-19.

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 'estraneità' o di 'lontananza' dalle idee-forza degli ultimi secoli"¹⁰.

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 non si definisce da solo ma per differenza rispetto alla modernità, alla base della filosofia postmoderna vi è una specifica interpretazione della modernità, variabile a seconda delle prospettive, il che accresce la difficoltà di definire il postmoderno¹¹. Comunque quest'ultimo nel momento in cui 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 si rivela essere inseparabile dalla modernità. Di conseguenza diventa essenziale capire quale modernità è intenzionata dal postmoderno poiché di tale modernità la postmodernità vuole essere il superamento e l'avvento di una nuova condizione. È interessante notare che formalmente il postmoderno nel modo in cui intende il congedo rivela un atteggiamento tipicamente moderno. Si può assumere come autoconsapevolezza del moderno quanto scrive Del Noce a proposito dell'*incipit* della modernità: "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"¹². 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-, non si tradisce essere alquanto "moderna"?

La modernità, comunque, rimane una realtà complessa non riducibile né ad una categoria storiografica né ad un blocco monolitico¹³. Il carattere complesso della modernità mostra che il postmoderno prende congedo da certi aspetti del moderno che, tuttavia, non possono essere esaustivi né pienamente espressivi dell'intera modernità. Qui mi pare doveroso ricordare la polemica di P. Rossi circa l'idea di modernità affermata da 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

Quando parlano della modernità i postmoderni fanno affermazioni che hanno lo statuto dell'idolo baconiano cioè propongono false immagini e svolazzanti fantasie¹⁴. Quale idea di modernità emerge presso i postmoderni? Essa 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 del

¹⁰ G. FORNERO, "Postmoderno e filosofia", in *Storia della filosofia*. Fondata da N. Abbagnano. Vol. IV/2: la filosofia contemporanea, a cura di G. Foriero, F. Restaino, D. Antiseri, Utet, Torino 1994, 389-434 (ottima introduzione assieme a quelle citate della Nacci e di Chiurazzo).

¹¹ "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).

¹² "Problemi del periodizzamento storico. L'inizio della "filosofia moderna"", in *Archivio di Filosofia* 1/1954, 189.

¹³ Ho tentato una ricostruzione dei molteplici sentieri della modernità nel mio *Teologia della Modernità*. Percorsi e figure, San Paolo, Cinisello Balsamo 2002.

¹⁴ 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.

pensiero come incessante e progressiva illuminazione; 2) come l'età dell'ordine nomologico della ragione e di una struttura monolitica e unificante; 3) come l'età dell'appropriazione e riappropriazione dei fondamenti o come l'età del pensiero inteso come accesso al fondamento; 4) come l'età dell'autolegittimazione del sapere scientifico e della piena e totale coincidenza fra verità ed emancipazione; 5) come l'età del tempo lineare, caratterizzata dal 'superamento', ovvero dalla novità che invecchia ed è rapidamente sostituita da una novità più nuova; 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"¹⁵.

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; 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; 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; 4) come l'età in cui la scienza riconosce il carattere discontinuo e paradossale della sua propria crescita; 5) come l'età della dissoluzione della categoria del nuovo e dell'esperienza della fine della storia; 6) infine come l'età in cui scienza e tecnica appaiono rischiose e non anzitutto liberatrici dalla fatica e dal bisogno"¹⁶.

L'invito di Rossi a non considerare la modernità come il luogo di un "pensiero unico", mi pare ormai non più discutibile; tuttavia se la modernità non è solo quella rifiutata dai postmoderni è, però, anche dentro 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 è innegabilmente moderna. La figura lyotardiana dei grandi racconti, delle metanarrazioni appartiene alla modernità.

Il postmoderno appare soprattutto come il rifiuto della forma più espressiva del pensiero moderno che è la metafisica come ricerca del senso, come bisogno di unificare la molteplicità dei dettagli dell'esperienza in una visione globale che ne esprima il senso. 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.)"¹⁷, allo stesso tempo si proclama il tramonto del paradigma classico della 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"¹⁸.

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, l'idea che la storia tenda verso il meglio (progresso necessario e infinito), verso il *regnum hominis*; dall'altro 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 fine e questo fine è l'emancipazione dalle catene ideologiche, religiose, politiche e sociali"¹⁹. 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.

¹⁵ *Ibid.*, 39.

¹⁶ *Ibid.*, 39-40.

¹⁷ G. FORNERO, "Postmoderno e filosofia", *cit.*, 395.

¹⁸ C. DOTOLO, *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).

¹⁹ G. CHIURAZZI, *Il postmoderno*, *cit.*, 8.

Si può dunque affermare che il tratto della modernità che i postmoderni più rifiutano è l'ottimismo razionalistico, l'idea di una ragione produttrice di macro-saperi totalizzanti, ottimismo che si esprime nel mito del progresso²⁰. All'origine del postmoderno vi sarebbe la crisi di questo aspetto prevalente del moderno che storicamente si verificò: con l'esperienza tragica delle due guerre mondiali; con il crescente disagio dell'uomo in una società "razionalizzata" divenuta più alienante che liberante; con il fallimento dell'ideale cosmopolita universalista dinanzi all'esplosione dei diritti delle minoranze e dei "particolarismi"; soprattutto anche con l'avvento della meccanica quantistica e il suo probabilismo che ha ridimensionato le "pretese forti" della scienza moderna.

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*"²¹. È stato A. Gehlen a parlare di postmoderno come *post-histoire*²²; 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. 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 felicità. 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"; per questo non la storia né l'avvenire ma la puntiformità dell'attimo presente è 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"²³; 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 senso²⁴.

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"²⁵. 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"²⁶.

3. Crisi dei "grandi racconti" (J.-F. Lyotard) e frammentazione del senso

²⁰ Cf G. SASSO, *Tramonto di un mito. L'idea di "progresso" tra Ottocento e Novecento*, Il Mulino, Bologna 1984.

²¹ G. FORNERO, "Postmoderno e filosofia", *cit.*, 395-396.

²² Cf i suoi saggi *Einblicke* (1975), *La secolarizzazione del progresso* (1967) e *Fine della storia?* (1974).

²³ F. VOLPI, *Il nichilismo*, Laterza, Roma-Bari 1996, 97.

²⁴ Cf A. TOURAINE, *Critica della modernità*, Il Saggiatore, Milano 1993, 222.

²⁵ V. VERRA, "Postmoderno, poststoria e postfilosofia", in F. L. MARCOLUNGO (a cura di), *Provocazioni del pensiero post-moderno*, Rosenberg & Sellier, Torino 2000, 15.

²⁶ C. DOTOLO, *La teologia fondamentale*, *cit.*, 167.

Giunti a questo punto, mi pare di aver sufficientemente sottolineato che la postmodernità sorge e si comprende a partire dalla crisi della ragione moderna con la sua pretesa di totalità e la sua visione della storia in termini di progresso e di ottimismo. Chi più di tutti ha tematizzato questi aspetti è J.-F. Lyotard (1924-1998), vera *auctoritas* del postmoderno alle cui analisi occorre dedicare ora maggiore spazio²⁷.

Per Lyotard la postmodernità è “l’incredulità nei confronti delle metanarrazioni” (CP, 7) a cui corrisponde la crisi della metafisica classica. Questi “grand récits” (grandi racconti) sono l’illuminismo, l’idealismo e il marxismo.

L’analisi del filosofo francese si inserisce nel tema della legittimazione, dello statuto del sapere nelle società più sviluppate. La scienza, originariamente sorta in conflitto con le narrazioni per legittimare le sue regole dà vita ad un discorso di legittimazione che è la filosofia; in quanto la scienza si legittima a partire da un grande referente narrativo – come la dialettica dello spirito, l’ermeneutica del senso, l’emancipazione del soggetto razionale o lavoratore, lo sviluppo della ricchezza – diventa metadiscorso ed implica una filosofia della storia. Nell’illuminismo il soggetto della narrazione è “l’umanità rappresentata come era della libertà” (CP, 66). Contro l’oscurantismo politico e religioso il sapere si legittima nella prospettiva dell’emancipazione e della libertà (autofondata) dell’intera umanità. Nella narrazione idealistica il metaprincipio che fonda non solo il sapere ma anche lo stato e la società, è un Soggetto inteso come “vita divina” (Fichte) o “vita dello spirito” (Hegel). Il sapere, in tal caso, diventa totalmente autoreferente, si autolegittima e abbandona “la sua natura di conoscenza positiva del proprio referente (la natura, la società, lo Stato ecc.) per divenire anche il sapere dei suoi saperi, speculativo cioè. Col nome di Vita, di Spirito, è se stesso che nomina” (CP, 64). Dal canto suo il marxismo avrebbe oscillato fra la modalità di legittimazione illuministica e idealistica.

Il postmoderno mostra la perdita di credibilità delle metanarrazioni, il declino del narrativo. Tuttavia i germi di delegittimazione e di nichilismo sono immanenti ai *grand récits* (cf CP, 70); il loro fallimento non segue all’abbandono del progetto ma si costituisce a partire dal suo limite intrinseco. La storia ha prodotto “l’eterogenesi dei fini” smascherando l’equivoco: ognuno dei grandi racconti di emancipazione “è stato per così dire invalidato nel suo fondamento dagli ultimi cinquant’anni. – Tutto ciò che è reale è razionale, tutto ciò che è razionale è reale: “Auschwitz” confuta la dottrina speculativa. Almeno questo crimine, che è reale, non è razionale. - Tutto ciò che è proletario è comunista, tutto ciò che è comunista è proletario: “Berlino 1953, Budapest 1956, Cecoslovacchia 1968, Polonia 1980” (e la serie non è completa) confutano la dottrina del materialismo storico. Tutto ciò che è democratico viene dal popolo, e viceversa: il “Maggio 1968” confuta la dottrina del liberalismo parlamentare. Il sociale quotidiano mette in crisi l’istituzione rappresentativa. Tutto ciò che è libero gioco della domanda e dell’offerta favorisce l’arricchimento generale, e viceversa: le “crisi del 1911 e del 1929” confutano la dottrina del liberalismo economico mentre la “crisi degli anni 1974-1979” confuta la versione postkeynesiana di essa. In questi nomi di eventi il ricercatore vede altrettanti segni di un venir meno della modernità” (PSB 38).

Da questo punto di vista il postmoderno non si pone come antitesi al moderno ma conseguenza della sua stessa logica. Il limite del metaracconto è la pretesa di ricercare l’universalità nell’ambiguità “di fondo per cui l’istanza legittimante o è a sua volta particolare o è vuota (è l’Idea astratta, la volontà generale, la Storia, il mercato) delegittimando così ogni altra istanza particolare fino a degradare in una politica del terrore. La fine dei grandi racconti [...] è così la specificità del postmoderno: essa significa la fine dell’universalismo, la crisi del cosmopolitismo illuministico, il ritorno del ‘nome proprio’ (cioè della particolarità non universalizzabile) e delle nazionalità”²⁸. Quanto poi alla “tonalità emotiva” della condizione postmoderna, Lyotard la descrive ricorrendo

²⁷ I testi che più considererò sono *La condizione postmoderna*. Rapporto sul sapere (ed. or. 1979), Feltrinelli, Milano 1981 e *Il postmoderno spiegato ai bambini* (ed. or. 1986), Feltrinelli, Milano 1987. Li indicherò con la sigla CP e PSB. Su Lyotard cf G. PATELLA, *Sul postmoderno*, cit., 24-42; G. STELLI, *Il labirinto e l’orizzonte*, cit., 23-38; G. CHIURAZZI, *Il postmoderno*, cit., 36-40.

²⁸ G. CHIURAZZO, *Il postmoderno*, cit., 38-39.

all'analisi del sublime della *Critica del giudizio* di I. Kant. Moderno e postmoderno nascono da due modi di esplicitare il rapporto tra presentabile e pensabile (Cf PSB, 18-24). Il sublime nasce dall'impossibilità di rappresentare la totalità; mentre nella modernità l'arte è segnata dalla nostalgia dell'impresentabile, nella postmodernità lo "scarto" tra rappresentazione e pensabilità non costituisce più un limite. Perciò "il nostro compito non è quello di *fornire realtà*, ma di inventare allusioni al concepibile che non può essere presentato. [...] I secoli XIX e XX ci hanno saziato di terrore. Abbiamo pagato abbastanza cara la nostalgia del tutto e dell'uno, della riconciliazione del concetto e del sensibile, dell'esperienza trasparente e comunicabile. Dietro la generale domanda di rilassamento e di pace, sentiamo mormorare il desiderio che il terrore ricominci, che si realizzi la fantasia di afferrare la realtà. La risposta è: guerra al tutto, rechiamo testimonianza dell'impresentabile, attiviamo i dissidi, salviamo l'onore del nome" (PSB, 24)²⁹.

La prospettiva di Lyotard definisce bene il tratto caratteristico della posmodernità della lotta contro ogni forma di totalizzazione. La rinuncia alla pretesa metafisica dell'unità del reale implica "il passaggio dal paradigma dell'unità al paradigma della molteplicità, ossia la raggiunta consapevolezza della 'eteromorfia dei giochi linguistici' (Lyotard) e del fatto che 'il mondo non è uno ma molti' (Vattimo). Consapevolezza che si traduce in un trionfo della plurivocità e della polimorfia e in una difesa programmatica di tutto ciò che contrasta con la tradizionale *reductio ad unum*"³⁰. Per questo l'immagine del postmoderno come passaggio dal sistema al frammento coglie nel segno³¹. Il rifiuto della totalità è il presupposto per l'avvento e il dominio del pluralismo, della frammentazione, della differenza; rispetto alla verità il tramonto della totalità "apre lo spazio ad una concezione della verità come pluralità, come frammento, come momento attuale, come differenziazione e prospettiva parziale, come gioco competitivo e allusione negativa, come estetizzazione metaforica e poetica, come un errare che va incontro alla sua non verità"³².

Fine della metafisica e del soggetto forte liberano le potenzialità della differenza; mentre nella prospettiva moderna la differenza rappresentava un momento necessario ma provvisorio, destinato ad essere sempre superato in una sintesi finale, ora essa diventa la condizione permanente dell'esistenza singola e della società. Il pensiero della differenza – che costituisce il maggiore supporto teoretico della frammentazione del sapere – si esprime nell'ermeneutica decostruzionista di J. Derrida (critico verso ogni idea di senso) e nella teoria dei simulacri di J. Deleuze³³. Espressione della differenza è la tipologia del postmoderno (letterario) sintetizzata in undici tratti da I. Hassan: indeterminazione, frammentazione, decanonizzazione, vacanza del Sé, impresentificabile, ironia, ibridazione, carnevalizzazione, performance, costruzionismo, immanenza³⁴.

Rifiuto della totalità si declina come crisi di una razionalità che si esprime nel pensiero debole, nella disseminazione, nel pensiero negativo. Rinuncia alla totalità, alla possibilità di conoscere il vero significa rinuncia al fondamento o alla sua unicità³⁵; come affermerà Heidegger, il fondamento (*Grund*) è "sfondato", è cioè abisso (*Abgrund*). La coscienza è infondata e rifugge la

²⁹ Lyotard, comunque, non intende rinunciare alla legittimazione del sapere solo che alla forma forte tradizionale sostituisce una forma debole, la paralogia, che, tuttavia, non viene dettagliata in modo esauriente. Cf CP, 110-122.

³⁰ G. FORNERO, "Postmoderno e filosofia", *cit.*, 396.

³¹ Cf G. LORIZIO, *Rivelazione cristiana Modernità Post-modernità*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1999. Cf anche J.M. MARDONES, *Postmodernidad y cristianismo*. El desafío del fragmento, Sal Terrae, Santander 1988².

³² A. MOLINARO, "Filosofare-secolarizzare. Modernità e postmodernità", *cit.*, 505.

³³ Cf J. DERRIDA, *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino 1971; ID., *Margini della filosofia*, Einaudi, Torino 1997; G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, Il Mulino, Bologna 1971.

³⁴ Cf I. HASSAN, " 'Making sense' o dell'ineluttabile emergenza del senso", in G. BORRADORI, *Il pensiero post-filosofico*. Percorsi e figure della nuova teoremi americana con un'antologia di testi inediti in Italia, Jaca Book, Milano 1988, 273-276.

³⁵ "L'epoca in cui viviamo oggi, e che a giusta ragione si chiama post-moderna, è l'epoca in cui non si può più pensare alla realtà come a una struttura saldamente ancorata a un unico fondamento, che la filosofia avrebbe il compito di conoscere e, forse, la religione avrebbe il compito di adorare. Il mondo effettivamente pluralistico in cui viviamo non si lascia più interpretare da un pensiero che lo vuole a tutti i costi unificare in nome di una verità ultima" (G. VATTIMO, *Dopo la cristianità*. Per un cristianesimo non religioso, Garzanti, sil, 2002, 8).

tentazione del fondamento³⁶. Da questo punto di vista il postmoderno può essere letto come secolarizzazione della secolarizzazione³⁷: “il postmoderno, in quanto distruzione di ogni residua certezza ‘forte’ scaturente dalle originarie matrici teologiche e metafisiche, si configura, a rigore, come *la secolarizzazione che ha secolarizzato se stessa* – ossia come il pensiero di un’umanità ultrametafisica capace di vivere senza i ‘miti rassicurativi’ (trascendenti o immanenti) propri di un tipo d’uomo ancora bisognoso di ‘fondamenti’ e ‘legittimazioni’ *assolute*”³⁸. Perciò il postmoderno è postfilosofia³⁹, postmetafisica: la rinuncia alla verità come episteme del fondamento, conduce il pensiero a pensare la verità oltre la logica e la razionalità modernamente intese. Non essendoci più un senso oltre (o dietro) il dettaglio dell’esperienza, si afferma l’istante come senso⁴⁰, un senso, quindi, rigorosamente plurale⁴¹. Un senso e una razionalità non monolitica ma, rinunciando al principio d’identità come principio supremo, plurale, che percorre sentieri discontinui⁴².

Una ragione privata dall’angoscia del fondamento è una ragione in grado di rivalutare il quotidiano, il presente. Così il recupero del ruolo “feriale” del pensiero si sposa con l’antico adagio del *carpe diem*: “abitare il presente è come essere nomadi che si muovono nei sentieri della vita con irrisolta padronanza e con pacifica ripetitività” in un “ripiegamento del tempo in se stesso che non è più in grado di vivere l’utopia dell’attesa e della pazienza”⁴³.

4. G. Vattimo: il postmoderno come *Verwindung* della metafisica⁴⁴

Il contributo di G. Vattimo (1936) alla definizione e comprensione della postmodernità, di valore tale che può essere a ragione considerato una *auctoritas*⁴⁵, rappresenta il tentativo forse più riuscito di porre una relazione esplicita quasi in termini di derivazione causale fra l’epoca postmoderna e il pensiero di Nietzsche e Heidegger o, più precisamente, una certa interpretazione del loro pensiero⁴⁶.

³⁶ “Il postmoderno porta con sé i segni di un’*apologia del declino* e della *spossatezza del soggetto*, che non intende più andare alla ricerca del fondamento sul quale costruire stabilmente la propria esistenza, quanto piuttosto prendere coscienza della propria finitudine e caducità come condizione per rendere vivibile questo frammento di storia” (C. DOTOLÒ, “La relazione tra teologia e post-modernità: problemi e prospettive”, in *Antoniano* 76 [2001] 674).

³⁷ Su questa idea si costruisce il saggio citato di A. Molinaro.

³⁸ G. FORNERO, “Postmoderno e filosofia”, *cit.*, 402.

³⁹ Cf FRANCA D’AGOSTINI, “Fine della filosofia”, in EAD., *Analitici e continentali*, *cit.*, 21-55. L’autrice distingue tre modi principali in cui la filosofia contemporanea ha teorizzato la propria fine: a partire dall’idea di autosperamento per cui la filosofia dopo l’apoteosi hegeliana come nel grafico della campana di Gauss inizia la sua parabola discendente (Derida); a partire dal rapporto con le nuove scienze che disarticolano e smembrano il “corpo” unitario della filosofia (Rorty); a partire dall’inadeguatezza di un sapere filosofico nel mondo dominato dalla tecnica che celebra il frammento e dichiara improponibile una riflessione con pretese di totalità come la filosofia (Lyotard e il postmoderno).

⁴⁰ Cf M. NACCI, “Postmoderno”, *cit.*, 387.

⁴¹ Sul pluralismo come cifra della postmodernità cf I. SANNA, *L’antropologia cristiana tra modernità e postmodernità*, Queriniana, *cit.*, 193-217.

⁴² In questa linea il testo di W. WELSCH, *Unsere postmoderne Moderne*, *cit.* (saggio molto importante).

⁴³ C. DOTOLÒ, “La relazione tra teologia e post-modernità: problemi e prospettive”, *cit.*, 670.

⁴⁴ Per uno studio sul pensiero di Vattimo con particolare riferimento alla prospettiva di questo contributo cf la seconda parte di C. DOTOLÒ, *La teologia fondamentale*, *cit.*, 289-441 (“Pensiero debole e nichilismo ermeneutico. La provocazione filosofica di Gianni Vattimo”) e G. LORIZIO, *Rivelazione cristiana Modernità Postmodernità*, *cit.*, 31-48; G. MURA, “‘Pensiero debole’ e verità come retorica”, in *Aquinas* 41 (1998) 113-121; A. RIZZI, “Le sfide del pensiero debole”, in *Rassegna di Teologia* 27 (1986) 1-14.

⁴⁵ In questo senso si esprime M. NACCI, «Postmoderno», *cit.*, 378-392.

⁴⁶ Per quanto riguarda Nietzsche di Vattimo cf *Il soggetto e la maschera*. Nietzsche e il problema della liberazione, Bompiani, Milano 1974 e *Introduzione a Nietzsche*, Laterza, Roma-Bari 1985. Per Heidegger, oltre ad essere il curatore dell’edizione italiana di numerose sue opere, cf *Essere e storia in Heidegger*, Marietti, Genova 1963; *Le avventure della differenza*, Garzanti, Milano 1980; *Al di là del soggetto*. Nietzsche, Heidegger e l’ermeneutica, Feltrinelli, Milano 1981; *La società trasparente*, Garzanti, Milano 1989; *Credere di credere*, Garzanti, Milano 1996; *Dopo la cristianità*, *cit.*. Farò riferimento in particolare a *La fine della modernità*, Garzanti, Torino 1985 (che citerò con la sigla FM) e ai saggi “Dialettica, differenza, pensiero debole”, in G. VATTIMO-P.A. ROVATTI (edd.), *Il pensiero debole*, Feltrinelli, Milano

Anche l'elaborazione del cosiddetto "pensiero debole" possiede un'originalità che scaturisce in definitiva da un'interpretazione del pensiero dei due filosofi venendo meno la quale viene meno l'idea di fondo di Vattimo. Non a caso egli si premura di precisare la sua scelta di campo e con essa esclude altre letture (pur possibili) soprattutto di Heidegger, come quella neorazionalistica (legata al nome di M. Cacciari), religiosa o di teologia mistico-negativa (come in A. Caracciolo). Per Vattimo, "solo dalla messa in rapporto con la problematica nietzscheana dell'eterno ritorno e con quella heideggeriana dell'oltrepassamento della metafisica, le sparse e non sempre coerenti teorizzazioni del post-moderno acquistano rigore e dignità filosofica" (FM, 9). Nietzsche e Heidegger, infatti, hanno tentato di costruire un nuovo pensiero che lungi dal proporsi come superamento critico della modernità (il che implicherebbe il collocarsi entro le stesse categorie del pensiero moderno) costituisce una vera e propria nuova fondazione. Le loro dottrine filosofiche, cariche di toni "profetici", offrono la possibilità "di passare da una descrizione puramente critico-negativa della condizione post-moderna [...] a una considerazione di essa come possibilità e *chance* positiva" (FM, 19).

Secondo Vattimo la modernità si caratterizza come progressiva "illuminazione" ovvero come sviluppo in vista di una piena appropriazione e riappropriazione dei fondamenti. La nozione di superamento come *Aufhebung* (cf la dialettica hegeliana come espressione compiuta di questo processo) «concepisce il corso del pensiero come uno sviluppo progressivo in cui il nuovo si identifica con il valore attraverso la mediazione del ricupero e della appropriazione del fondamento-origine» (FM, 10). Che si condividano o meno le considerazioni di K Löwith sulla storia e l'idea di progresso come secolarizzazione della visione biblica del tempo e della provvidenza⁴⁷ per Vattimo la modernità è scandita da una visione progressiva e positiva del tempo che dà origine alla storia: ciò che è davanti è sempre meglio di ciò che è stato, ciò che si potrà costruire sarà sempre migliore e più compiuto del già stato.

Sviluppatosi dapprima nell'ambito dell'arte, a poco a poco il culto del nuovo e dell'originale si lega ad una prospettiva più generale che, soprattutto in epoca illuministica, si spinge a considerare la storia umana come un progressivo processo di emancipazione, come la sempre più perfetta realizzazione dell'uomo ideale. Avendo la storia ormai un senso "progressivo", ciò che è più avanzato ha più valore.

Da questo punto di vista il postmoderno si caratterizza non solo come novità rispetto al moderno ma più propriamente come rottura in virtù della dissoluzione della categoria del nuovo, e dunque esperienza di "fine della storia", piuttosto che emergenza di uno stadio storico diverso e più progredito. Si può notare qui il riferimento alla nozione di post-histoire introdotta da A. Gehlen a cui si accennava precedentemente: il progresso diventa "routine" e di fatto si svuota nel momento in cui nella modernità la nozione di progresso si secolarizza. La storia, non più compresa come "storia della salvezza" diventa dapprima ricerca di una condizione di perfezione intramondana "e poi, via via, la storia del progresso: ma l'ideale del progresso è vuoto, il suo valore finale è quello di realizzare condizioni in cui sempre nuovo progresso sia possibile. Tolto però il 'verso dove', la secolarizzazione diventa anche la dissoluzione della stessa nozione di progresso – quella che appunto accade nella cultura tra otto e novecento" (FM, 16).

La condizione nuova del pensare che esprime tale rottura definitiva è nella ripresa e compimento di quella operazione di *Verwindung* auspicata e tentata da Heidegger. Il primo filosofo a parlare di *Verwindung* è stato in realtà Nietzsche. Per questo la postmodernità filosofica nasce tra la seconda considerazione inattuale (*Sull'utilità e il danno degli studi storici per la vita*, del 1874) e il gruppo di scritti che comprende *Umano troppo umano* del 1878, *Aurora* del 1881 e *La gaia scienza* del 1882. Se nella seconda inattuale Nietzsche sottolineava l'eccesso di coscienza storica dell'uomo del suo tempo che impediva di produrre vera novità storica (possibile solo con l'aiuto

1983, 12-28; "La traccia della traccia", in J. DERRIDA- G. VATTIMO (edd.), *La religione*, Laterza, Roma-Bari 1995, 75-89.

⁴⁷ Cf *Significato e fine della storia*, Il Saggiatore, Milano 1991²; si vedano le posizioni diverse di H. BLUMENBERG, *La legittimità dell'età moderna*, Marietti, Genova 1992 e il dibattito che ne è seguito sulla rivista *Aut Aut* 222/1987, 60-66.

delle forze eternizzanti come la religione e l'arte), in *Umano troppo umano* si opera una dissoluzione della modernità mediante la radicalizzazione di quelle tendenze che la costituiscono. Se la modernità è l'epoca del superamento, della necessità della novità sempre da oltrepassare in un movimento inarrestabile che scoraggia ogni creatività e al tempo stesso la esige, allora si uscirà da questo circolo non più facendo ricorso a forze eternizzanti ma attraverso una radicalizzazione che consiste nella critica dei valori superiori della civiltà mediante una loro riconduzione agli elementi che li costituiscono. Da questa operazione Nietzsche giunge alla scoperta che anche la verità è un valore che si dissolve o, che è lo stesso, Dio è morto, cioè non esistono cose in sé ma solo il gioco delle metaforizzazioni⁴⁸.

Pertanto il compito del pensiero non è più, come ha sempre pensato la modernità, risalire al fondamento e per questa via ritrovare l'essere come *novum* e valore; l'idea di fondamento sia si dissolve logicamente, sia si rivela vuota quanto al contenuto per l'insignificanza dell'origine. Il compito allora dell'epoca del fondamento e della verità dissolti è una "filosofia del mattino", prodotta dall'uomo "di buon temperamento", un pensiero orientato non più al fondamento ma alla prossimità. Si tratta, attraverso le figure della morte di Dio e della volontà di potenza, di vivere fino in fondo l'esperienza della necessità dell'errore, di vivere l'erranza con un atteggiamento diverso.

Secondo Vattimo per descrivere questo atteggiamento e questa "filosofia del mattino", bisogna fare ricorso alla nozione heideggeriana di *Verwindung*. Pur non essendo molto diffusa nella produzione del filosofo (se ne parla in «Oltrepassamento della metafisica» della raccolta *Saggi e discorsi*, nel primo saggio di *Identità e differenza* e in una pagina di *Sentieri interrotti*), la *Verwindung* definisce la posizione caratteristica di Heidegger, la sua idea del compito del pensiero nel momento nel quale ci troviamo, cioè alla fine della filosofia nella sua forma di metafisica.

Secondo le indicazioni date dallo stesso Heidegger, il termine dovrebbe significare un oltrepassamento che ha in sé i tratti dell'accettazione e dell'approfondimento. Etimologicamente la parola *Verwindung* da un lato indica la convalescenza (nel senso del guarire e del rimettersi da una malattia) e, più marginalmente, indica la "distorsione"; al senso della convalescenza è legato anche quello di rassegnazione (di fronte ad una perdita). Dunque per Heidegger il superamento del mondo della tecnica (*Gestell*), ovvero la possibilità di un cambiamento che ci conduca verso un *Ereignis* più originario - cioè oltre la metafisica - è legata al superamento della medesima. Tuttavia questo superamento non può non lasciare in noi le tracce (come una malattia o un dolore), «è qualcosa da cui si ci rimette, a cui ci si rimette, che ci si rimette (invia)» (FM, 181).

Come per Nietzsche anche per Heidegger il pensiero non ha altro "oggetto" se non le "erranze della metafisica", ri-memorate in un atteggiamento che non è né quello dell'oltrepassamento critico, né quello dell'accettazione che riprende e prosegue. È il compito del "pensiero rammemorante (*An-denken*) che, tuttavia, non può farci giungere a cogliere l'essere se non come "già stato" (*gewesen*) dove ciò che è stato adesso non è più. Se la metafisica riducendo l'essere all'ente come semplicemente presente ha di fatto vissuto nell'oblio dell'essere, il superamento della metafisica (non in senso dialettico, *Überwindung*, ma come *Verwindung*) non conduce ad un recupero dell'essere in maniera "forte", assolvendo al compito fallito dalla metafisica; il risalimento all'infinito non ci conduce in nessun luogo, se non a ricordarci dell'essere come di quello da cui abbiamo già sempre preso congedo.

Pertanto l'oblio dell'essere che costituisce la metafisica non può venire pensato come un errore dell'uomo da cui egli possa in un certo qual modo uscirne. La metafisica non è perciò un destino nel senso che ci appartiene e ci costituisce, e che noi possiamo solo *verwinden*; ma l'oblio dell'essere è, in un certo senso, iscritto nell'essere stesso. Questo vuol dire che l'essere non può darsi mai tutto in presenza. Esso si dà solo nella forma del *Geschick* (l'insieme dell'invio) e della *Überlieferung* (la tras-missione). Scrive Vattimo: "Ciò che possiamo dire dell'essere è solo, a questo punto, che esso è tras-missione, invio [...]. Il mondo si esperisce in orizzonti che sono

⁴⁸ Faccio notare che per Vattimo la liberazione della metafisica, uno dei principali effetti della filosofia della morte di Dio, è la condizione per una rinnovata esperienza religiosa. Cf *Dopo la cristianità*, cit., (cap. I: "Dio che è morto", 15-28).

costituiti da una serie di echi, di risonanze di linguaggio, di messaggi provenienti dal passato, da altri (gli altri accanto a noi come le altre culture). L'a-priori che rende possibile la nostra esperienza del mondo è *Ge-schick*, destino-invio o *Ueberlieferung*, trasmissione. L'essere vero non è ma si invia (si mette in strada e si manda), si trasmette. La differenza fra essere ed enti è anche, forse principalmente, il tratto peculiare di differimento che caratterizza l'essere⁴⁹. La possibilità di oltrepassare la riduzione metafisica dell'essere a semplice presenza (*Vorhandenheit*), che ne costituisce il destino come oblio dell'essere (nell'indifferenza della differenza ontologica fra essere ed ente) – *Seinsvergessenheit* – avviene a partire dal riconoscimento dell'indebolimento dell'essere stesso ovvero: la fine della struttura stabile dell'essere, il che, in definitiva, è il senso dell'annuncio niciano della morte di Dio.

L'atteggiamento che ne risulta è una specie di "relativismo storicistico": non c'è nessun "fondamento" (*Grund*), alcuna verità ultima ma solo aperture storiche, destinate, ossia inviate da un *Selbst*, da un Medesimo che si dà solo in esse e attraverso di esse. Questa storia delle aperture è la storia dell'essere stesso. Pertanto il compito del pensiero è esercitare una *pietas* nei confronti del passato e di tutto ciò che, anche nel presente, ci viene trasmesso. «*An-denken* e *Verwindung* ci indicano anche, così, in che senso la filosofia di Heidegger deve essere definita un'ermeneutica: non nel senso di una teoria tecnica dell'interpretazione [...] ma nel senso più radicalmente ontologico: l'essere non è nient'altro che la trasmissione delle aperture storico-destinali che costituiscono, per ciascuna umanità storica, *je und je*, la sua specifica possibilità di accesso al mondo. L'esperienza dell'essere, in quanto esperienza di ricezione-risposta di queste trasmissioni, è sempre *Andenken* e *Verwindung*» (FM, 184).

Pietas evoca finitezza e caducità, ma la caducità è propriamente il trascendentale che rende possibile ogni esperienza del mondo. L'essere non è ma accade, "forse anche nel senso che cade-presso, che accompagna in quanto caducità ogni nostra rappresentazione"; l'accadere-evento (*Ereignis*) "è quello che lascia sussistere i tratti metafisici dell'essere pervertendoli mediante l'esplicitazione della loro costitutiva caducità e mortalità"⁵⁰. *Pietas* e *an-denken* definiscono, per certi versi, la forma del nuovo modo di pensare-filosofare.

La fine della metafisica-filosofia è la possibilità per il pensiero di un altro inizio-forma che rinuncia ad un "pensiero della rappresentazione in quanto fondazione"⁵¹. Se la metafisica è diventata la storia di una pura decadenza perché non sarebbe stata all'altezza della "cosa del pensiero" (*der Sache des Denkens*, titolo originario della conferenza *Tempo ed essere*), occorre un pensiero che non sia né metafisica né scienza. A differenza di un pensiero che oggettivando l'essere lo oblia, la filosofia "nuova" deve lasciare che la "cosa" pervenga all'apparire da sé stessa per sé stessa, divenendo così una "presenza" ma non più come contenuto di una rappresentazione. Ciò che è presente appare nella luminosità (*Helle*) che riposa nella libertà di un'apertura (*Offenheit*) solo la quale concede la possibilità di lasciar apparire e mostrare quella che Heidegger chiama *Lichtung* e che traduciamo con "radura". Essa è lo spazio libero che sorge nel momento in cui nella foresta si dirada un punto liberandolo dagli alberi. La *Lichtung* (radura) non è la *Licht* (luce) ma il suo presupposto, l'apertura per la luce (l'aperto che libera). Il pensiero è, dunque rimesso alla libertà della *Lichtung* o "disvelatezza" (*Unverborgenheit*) in cui riposa la possibilità di ogni apparire⁵²; *Lichtung* come disvelatezza è la verità come $\phi\lambda\upsilon\sigma\epsilon\iota\alpha$, "non-nascondimento"⁵³ nella quale essere e pensiero si coappartengono. Heidegger si congeda da una visione della verità come "adaequatio intellectus ad rem" e come certezza del sapere circa l'essere⁵⁴.

⁴⁹ "Dialettica, differenza e pensiero debole", *cit.*, 19.

⁵⁰ *Ibid.*, 23. Cf L. BIAGI, "Il pensiero debole e l'etica della pietas", in *Rivista di Teologia Morale* 22 (1999) 43-59.

⁵¹ ID., "La fine della filosofia e il compito del pensiero", in ID, *Tempo ed essere*, a cura di E. Mazzarella, Guida, Napoli 1991⁴, 170.

⁵² Cf *ibid.*, 182.

⁵³ Cf ID., "Aletheia", in *Saggi e discorsi*, *cit.*, 176-192.

⁵⁴ Cf ID., "La fine della filosofia e il compito del pensiero", *cit.*, 183-186.

Non c'è dubbio che Vattimo presentando la sua concezione non metafisica della verità parta da una interpretazione della *Lichtung* e del concetto heideggeriano di verità. L'esperienza postmoderna della verità è un'esperienza estetica e retorica. Questo carattere estetico dell'esperienza del vero ha una densità e una portata decisiva che non ha nulla a che fare con emozioni e sentimenti soggettivi né può essere ricondotta al senso comune; essa "è un modo, sia pur "debole", di fare esperienza della verità, non come oggetto di cui ci si appropria e che si trasmette, ma come orizzonte e sfondo entro il quale, discretamente, ci si muove" (FM, 21).

Il fatto che la verità sia evento e non struttura stabile comporta che l'ambito dischiuso dall'evento «non ha i caratteri di luminosità dispiegata - di evidenza - della verità metafisica. L'evidenza di quell'"è" che si dà solo come effetto di silenzio, non è la stessa evidenza dei principi metafisici, a cui sarebbe stata tolta l'eternità e aggiunta l'eventualità. Il vero che accade, e il cui accadere si dà anzitutto nell'arte [...], è un vero "di mezza luce" e a questa mezza luce allude l'uso heideggeriano del termine *Lichtung*» (FM, 83).

È opportuno chiarire che per Vattimo il carattere retorico della verità indica la verità come ermeneutica⁵⁵. A proposito della verità, in un'ontologia debole avremo: a) "il vero non è oggetto di una prensione *poietica* del tipo dell'evidenza, ma risultato di un processo di verifica, che lo produce nel rispetto di certe procedure già sempre di volta in volta date"; b) "verifiche e stipulazioni accadono in un orizzonte reggente, l'apertura [...] che è lo spazio della libertà dei rapporti interpersonali, dei rapporti tra le culture e le generazioni; in questo spazio, nessuno muove mai da zero, ma sempre già in fedeltà, appartenenze, legami"; c) "la verità è frutto di interpretazione non perché attraverso il processo interpretativo si giunga a un coglimento diretto del vero [...] ma perché è solo nel processo interpretativo, inteso anzitutto in riferimento al senso aristotelico di *hermeneia*, espressione, *formulazione*, che la verità si costituisce"; d) l'essere esperisce l'estremo del suo tramonto (secondo la visione heideggeriana dell'Occidente come terra del tramonto dell'essere) vive fino in fondo la sua debolezza; come nell'ontologia ermeneutica heideggeriana, esso diventa ormai soltanto [...] trasmissione, dissolvendosi anche nelle procedure, nella "retorica"⁵⁶.

Dalle considerazioni or ora ripercorse è possibile comprendere le tre caratteristiche del pensiero della postmodernità che Vattimo illustra nel saggio conclusivo de *La fine della modernità*⁵⁷. Anche qui manca la "stabilità" e si preferisce l'abbozzo, lo schizzo.

a) Un *pensiero della fruizione*. L'uscita dalla metafisica comporta l'abbandono di una concezione "funzionalistica" del pensiero per cui esso (inteso come *Andenken*) non avendo da cogliere nessun *Grund* non si preoccupa della trasforazione pratica della realtà. L'ontologia ermeneutica implica "un'etica dei beni" in opposizione ad una "etica degli imperativi". Scrive Vattimo: "la ri-memorazione, o anzi la fruizione (il rivivere), anche intesa in senso "estetico", delle forme spirituali del passato non ha la funzione di preparare qualcosa d'altro, ma ha un effetto emancipativo in se stessa. È a partire di qui, forse, che un'etica postmoderna potrebbe venire opposta alle etiche, ancora metafisiche, dello "sviluppo", della crescita, del *novum* come valore ultimo" (FM, 185).

b) Un *pensiero della contaminazione*. Qui Vattimo riconosce il bivio interpretativo di Heidegger. La sua tensione verso un al di là della metafisica e le sue erranze, da un lato può avere esiti mistici (nella sottolineatura di un pensiero totalmente altro), dall'altro un tono nichilista nella dimensione dell'erranza. Secondo Vattimo la direzione da percorrere è la ripetizione-distorsione della metafisica e non l'andare verso un luogo altro. Da qui le possibilità per un pensiero della contaminazione cioè un «non rivolgere più l'impresa ermeneutica solo verso il passato e i suoi messaggi, ma di esercitarla anche nei confronti dei molteplici contenuti del sapere contemporaneo, dalla scienza alla tecnica alle arti [...] per ricondurli sempre di nuovo a una unità. [...] Si tratterebbe di un sapere esplicitamente residuale, che avrebbe molti dei caratteri della "divulgazione" (con la

⁵⁵ Cf G. VATTIMO, "Dialettica, differenza e pensiero debole", *cit.*, 26.

⁵⁶ *Ibid.*, 25-26.

⁵⁷ Cf FM, 184-189.

filosofia non a fondamento ma a conclusione delle scienze); che si collocherebbe dunque al livello di una verità “debole”, la cui debolezza potrebbe richiamarsi all’ambiguità di svelamento che è propria della *Lichtung* heideggeriana» (FM, 187).

c) Un *pensiero del Ge-Stell*. L’oltrepassamento della metafisica è essenzialmente *Verwindung* del *Gestell* che è la forma più dispiegata e compiuta della metafisica. Scrive Vattimo: «*Ge-Stell*, che traduciamo con *im-posizione*, rappresenta per Heidegger la totalità del “porre” tecnico, dell’interpellare, provocare, ordinare, che costituisce l’essenza storico-destinale del mondo della tecnica. Questa essenza non è altro dalla metafisica, ma ne è il compimento. [...] La tecnica, nel suo progetto globale di concatenare tendenzialmente tutti gli enti in legami causali prevedibili e dominabili, rappresenta il massimo dispiego della metafisica» (FM, 48).

Si tratterà di scoprire o preparare la manifestazione delle possibilità ultra e post metafisiche della tecnologia planetaria ricostituendo anche la continuità fra tecnologia e tradizione passata dell’occidente. Il *Ge-Stell* è il primo lampeggiare dell’*Ereignis* che si sottrae alle determinazioni metafisiche di soggetto (uomo) oggetto (essere) ponendo entrambi in un ambito oscillante (*schwingend*) che è il mondo di una realtà “alleggerita”, resa leggera perché meno nettamente scissa tra il vero e la finzione, l’informazione, l’immagine.

Da quanto visto si possono trarre delle considerazioni conclusive sulla posizione di Vattimo. Nella sua prospettiva si annida un grande rischio per il pensiero; esso scaturisce dal connubio pernicioso fra antimetafisica e ermeneutica che allontana radicalmente dal vero e dall’essere. Scrive a tal proposito G. Mura: «L’antimetafisica del pensiero debole diviene il presupposto di una concezione dell’ermeneutica consapevole della radicale debolezza dell’essere, e che si muove quindi non solo verso la comprensione dell’essere in declino, ma si declina essa stessa in un gioco infinito di interpretazioni che sono ormai storicamente libere perché non condizionate da nessun reale riferimento all’essere»⁵⁸.

Un’ontologia debole, inoltre, forse non rende un buon servizio nemmeno all’arte. Infatti, se la parola poetica nel suo apparire cancella la questione e la domanda sulla verità azzerando il carattere simbolico della parola con il tramonto del linguaggio significativo e veritativo, essa proclama anche la fine della stessa poesia. L’unica cosa che resta è l’assolutezza dell’interpretazione, vera forma della *hybris* nietschiana dell’eterno ritorno⁵⁹.

In conclusione vorrei fare notare che l’ermeneutica come forma del pensiero post-moderno e post-metafisica non è riducibile all’accezione che ne dà Vattimo per quanto la sua resti probabilmente, con tutte le varianti del caso, “culturalmente egemone”. Un’ermeneutica debole o nichilista dove tutto si consuma nella rimandatività infinita dell’interpretazione sempre ulteriore è ben altra cosa da un’ermeneutica ontologica che non rinuncia a pensare il fondamento pur riconoscendo alla verità lo statuto dell’evento. Mentre in un’ermeneutica di derivazione gadameriana e heideggeriana (come il caso di Derrida in Francia) di fatto è un sapere del senso senza la verità in cui un “gioco” interpretativo vale l’altro, nel momento in cui l’accadere dell’essere si rappresenta storicamente senza alcun nucleo stabile di verità, un’ontologia ermeneutica di derivazione fenomenologica-esistenziale (come quella di Ricoeur e Pareyson) offre “un’originale congiunzione tra il momento della ricettività della ragione nei confronti della originaria verità dell’essere, e il momento della libera e creativa appropriazione di tale verità, da parte della persona, nell’opera di interpretazione [...]. Queste (le interpretazioni) debbono essere molte, più per l’inesauribilità della verità, che ne è all’origine, che non per la parzialità o finitezza dell’essere”⁶⁰.

Rimane sullo sfondo il problema dei rapporti tra ermeneutica e metafisica, nodo per certi versi irrisolto. L’ermeneutica presentandosi come nome della filosofia nella postmodernità si

⁵⁸ G. MURA, *Ermeneutica e verità*. Storia e problemi della filosofia dell’interpretazione, Città Nuova, Roma 1990, 396.

⁵⁹ Cf ID., “ ‘Pensiero debole’ e verità come retorica”, *cit.*, 120-121.

⁶⁰ G. FERRETTI, “Cristianesimo e filosofia tra Ottocento e Novecento: tre svolte significative”, in ID., *Filosofia e teologia cristiana*. Saggi di epistemologia ermeneutica. II. Figure, ESI, Napoli 2002, 39-40.

concepisce anche come “l’executrice testamentaria di una metafisica moribonda”⁶¹. L’alternatività fra metafisica ed ermeneutica pare però anche l’esito del fatto che “l’eccessiva attribuzione di spessore metafisico alla ragione moderna e la sua violenza conoscitiva volta alla verifica, abbia di riflesso sovraccaricato la ragione ermeneutica della postmodernità di un carattere anti-metafisico teso al primato dell’apofantico, cioè ad un discorso che nell’enunciare la realtà la interpreta”⁶². Piuttosto l’ermeneutica riaffermando l’inesauribilità dell’interpretazione dovrebbe richiamare sia la centralità dell’interpretazione come via d’accesso alla verità, sia la ricchezza infinita della stessa verità rispetto alla quale il comprendere si scopre inadeguato. Mi limito a questi pochi accenni trattandosi di una questione discussa e complessa che porterebbe lontano⁶³.

4. Ritorno del mito e neopaganesimo. La proposta di S. Natoli

Un tratto saliente del postmoderno è il recupero del mito nell’orizzonte del pensiero. Di fronte ad una ragione che rinuncia alla dimensione epistemica, il mito pare meglio corrispondere alla struttura costitutivamente pluralistica del pensiero; nell’epoca del congedo dai principi il mito è la forma di un pensiero che ha abdicato alla pretesa della fondazione. Si può parlare di svolta neomitica⁶⁴ della postmodernità ed occorre subito aggiungere il suo stretto legame con la caratteristica del neo-paganesimo che pare un altro tratto distintivo del postmoderno.

La fine della metafisica – simboleggiata dalla figura nietzscheana della morte di Dio – mentre inaugura la pluralità come orizzonte del pensiero, attesta anche la liberazione da una visione monolitica della verità e della realtà che permette il recupero di quella riserva di senso propria del mito ma rimasta “bloccata” dal pensiero del fondamento. Ha scritto D. Miller: “abbiamo patito una morte di Dio. Ma, passate le prime ombre della disperazione, scopriamo una nuova opportunità proveniente dalla perdita di un centro singolo che teneva insieme il tutto. La morte di Dio è stata in effetti il decesso di un modo monoteistico di pensare e parlare di Dio e, in genere, di un modo monoteistico di pensare e di parlare del significato e dell’essere umano in generale”⁶⁵. In un’epoca in cui si è dissolta (finalmente) la monoliticità del vero, l’orizzonte di senso entro cui si legittima l’esperienza della finitudine è una polimiticità disincantata come sostiene O. Marquard⁶⁶.

I “principi” sono defunti, il Dio unico e tirannico che detta la legge monolitica è stato spodestato; tuttavia il suo posto non è preso da un nuovo Prometeo ma dagli dei con le loro storie disincantate e giocose che sostituiscono l’unica narrazione del mito monoteistico. La forma di pensiero adeguata alla polimiticità è l’ermeneutica che riscattata dal rango inferiore di scienza ausiliaria ora viene riconosciuta come la sola in grado di tradurre le verità. La fine del monoteismo significa anche la fine di un unico senso; perciò il politeismo è casualità e il caso è il vero Dio.

Dunque un politeismo della verità che raccoglie l’eredità della crisi del pensiero moderno. L’improbabile ritorno degli dei fuggiti, tuttavia, non avviene a prescindere da ciò che la modernità ha significato; in questo senso “il politeismo neopagano è in via di restaurazione unicamente come modo di protesta contro il totalitarismo culturale che si pensa conseguenza inevitabile di ogni

⁶¹ Cf J. GREISCH, “Ermeneutica e metafisica”, in *Annuario Filosofico* 11 (1995) 33.

⁶² C. DOTOLO, *La teologia fondamentale*, cit., 433.

⁶³ Sarebbe stato interessante anche esaminare la posizione di J. Habermas piuttosto diversa e critica nei confronti della postmodernità come; mi limito a rimandare a due suoi testi: “Die Moderne. Ein unvollendetes Projekt”, in *Kleine politische Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1981, 444-464 (di questo testo esiste una traduzione parziale apparsa con il titolo “Moderno, postmoderno e neoconservatorismo” nella rivista “Alfabeta” 22 [1981] 15-17); *Il discorso filosofico della modernità*. Dodici lezioni, Laterza, Roma-Bari 1987.

⁶⁴ Cf C. DOTOLO, *La teologia fondamentale*, cit., 232-240. Tra gli autori possono essere ricordati M. FRANK, *Il dio a venire*. Lezioni sulla nuova mitologia, Einaudi, Torino 1994; H. BLUMENBERG, *Elaborazione del mito*, Il Mulino, Bologna 1991; L. KOLAKOWSKI, *Presenza del mito*, Il Mulino, Bologna 1992.

⁶⁵ “Il nuovo politeismo”, in D. MILLER-J. HILLMANN, *Il nuovo politeismo*. La rinascita degli Dei e delle Dee, Milano 1983, 33.

⁶⁶ Cf O. MARQUARD, “Lode del politeismo. A proposito di monomiticità e di polimiticità”, in ID., *Apologia del caso*, Il Mulino, Bologna 1991, 37-62.

monoteismo. Non si tratta di venerare davvero gli dèi, nuovi o vecchi, quanto di liberarsi della costrizione [...] dell'idolo monoteista"⁶⁷.

Sul versante del neopaganesimo mi pare significativa la proposta di Salvatore Natoli sulla quale è opportuno soffermarsi. Natoli è il filosofo che ha dato spessore speculativo alla proposta del neopaganesimo soprattutto nel testo dal significativo titolo *I nuovi pagani*⁶⁸. Per Natoli neopaganesimo è quell'atteggiamento che coincide con "l'etica del finito" dove etica assume il significato lato di visione del mondo, apertura di senso che in quanto orizzonte intrascendibile della comprensione orienta l'agire e costituisce il criterio dell'azione.

Parlare di etica del finito significa assumere come punto di partenza la propria finitudine; qui si profila una differenza notevole rispetto al cristianesimo, differenza che rende il neopaganesimo qualcosa di costitutivamente alternativo ad esso ma non per questo anticristiano. La differenza si gioca sul piano della comprensione della finitudine. Nel paganesimo la finitudine è *naturale* mentre nel cristianesimo è *creaturale*. Per finitezza creaturale si intende un finito che è tale perché preservato da sempre e per sempre dal nulla. Il nulla è la minaccia che incombe sul finito il quale sopravvive ad esso perché è sotto la tutela del creatore. Quando viene meno la certezza di Dio che preserva dal nulla, ogni cosa perde il suo fondamento e il suo valore e perciò precipita nel nulla. Questo evento è accaduto nella modernità. La finitezza creaturale impedisce di concepire il finito come sufficiente a se stesso (perché è fondato nell'altro da sé, Dio). Qualcuno lo deve garantire e per questo quando è venuto meno Dio l'uomo ne ha preso il posto per sottrarsi alla prepotenza del nulla.

È proprio del paganesimo l'idea di una finitezza naturale. Il paganesimo è etica della finitezza perché il finito è sufficiente a se stesso e la sua unica misura è la morte. Tutto ciò che esiste è degno di essere vissuto proprio per la sua finitezza bastevole. Si tratta di una sufficienza che lungi dal generare delirio d'onnipotenza - perché comunque non sarebbe garantita dalla fine - chiede all'uomo di mantenersi fedele al presente cioè di essere all'altezza della propria morte.

Per il cristianesimo la morte è il segno, la conseguenza del peccato, qualcosa quindi di non naturale che domanda la redenzione e invoca la salvezza. Non a caso la situazione originaria nel cristianesimo è un rapporto edenico di armonia e dialogo fra Dio e l'uomo che viene infranto dal peccato di quest'ultimo. Per il paganesimo la morte è espressione della finitudine naturale e perciò l'uomo non sente il bisogno di una salvezza che lo redima dalla finitezza. Il pagano è "fedele alla terra" e l'elemento del dolore è legato alla crudeltà accettata dell'esistenza mentre la colpa ne è la conseguenza e non la ragione. Il neopaganesimo vive della fine del peccato originale: non c'è più l'attrattiva del serpente per «il progressivo ritirarsi della finitudine creaturale a vantaggio di una più profonda comprensione della naturalità del finito» (NP, 14).

Il neopaganesimo è una possibilità alla fine della cristianità cioè alla crisi definitiva della forma occidentale del cristianesimo. Nella post-modernità ha senso solo il post-cristianesimo cioè una versione secolare del cristianesimo in cui la fede si è trasformata in etica, cessando così di essere salvezza e in poetica dell'esistenza, decorativismo, apologia del silenzio. In definitiva una delle tante visioni del mondo e non più il luogo dell'incontro con Dio. Dinanzi alla crisi della forma del cristianesimo (= la cristianità) riemerge il paganesimo come modello, come un'etica del finito nell'età della tecnica, come opzione-possibilità. Ai greci non si torna perché ciò che è trascorso non rinviene⁶⁹ ma vi può essere una ripresa dell'idea neopagana greca e ciò che non esiste più come civiltà può esistere di nuovo come criterio, novità, progetto.

⁶⁷ A. DUMAS, "La nuova seduzione del neo-paganesimo. Fenomeno spirituale o epifenomeno: politico, culturale e spirituale", in *Concilium* 21 (1985) 121.

⁶⁸ S. Natoli ha pubblicato *I nuovi pagani* nel 1995 presso la casa editrice Il Saggiatore di Milano (citerò il libro con la sigla NP). Di lui ricordo soprattutto il saggio *L'esperienza del dolore. Le forme del patire nella cultura occidentale*, Feltrinelli, Milano 1986. Cf anche *Dio e il divino. Confronto con il cristianesimo*, Morcelliana, Brescia 1999.

⁶⁹ «Le forme di paganità che appaiono nella società contemporanea sono del tutto dissimili da quel paganesimo originario; e anzi, assumendo i greci come il luogo della paganità, si può e di deve dire che ai greci non si torna» (NP, 21).

Conclude Natoli: «Il neopaganesimo non è dunque un paganesimo di ritorno - né potrebbe mai esserlo anche volendolo: al contrario, è la trasmutazione di una civiltà in *idealtipo*, è una sorta di reimpossessamento del passato per il futuro. Nelle derive del presente, il neopaganesimo può essere assunto come un riferimento, o magari come una proposta. È un modo per forzare le inerzie del tempo e, se si vuole, una pedagogia. [...] *I nuovi pagani*, l'umanità che ci piacerebbe divenire, l'umanità che vorremmo essere per rendere migliore, più gradevole, più abitabile la terra. A essa, comunque e in ogni caso, fedeli» (NP, 17-18).

Il riemergere del neopaganesimo avviene al termine del processo di secolarizzazione che si è svolto lungo due dimensioni. Da un lato l'autoaffermazione dell'io che ha generato l'utopia e la rivoluzione cioè i modelli borghese e apocalittico del progetto dell'emancipazione di sé attraverso sé. A partire da Cartesio l'uomo diventa il luogo in cui è possibile stabilire dov'è il bene e dov'è il male; detenendo il criterio di verità, egli crea le premesse per la sparizione di Dio assumendo un posto centrale che rivendica per sé le prerogative divine. L'uomo diventa fondamento inconcusso di verità e la misura della verità diventa la produzione della potenza. Per questo l'esito estremo di tale dimensione di secolarizzazione è il nichilismo.

A partire da una simile esperienza dello smarrimento di Dio come fondamento, "ci sono le possibilità di una ripresa di forme di paganità. Si è restituiti di nuovo alla terra, però si è restituiti in un modo completamente diverso da quello del mondo pagano. Mentre nel mondo pagano si apparteneva alla terra e al suo ciclo, qui si è restituiti alla terra che però non ha più cicli. Si torna spaesati alla terra perché si è caduti dal cielo" (NP, 45).

Tuttavia la secolarizzazione si configura anche come processo di immanentizzazione di Dio a partire dalla secolarizzazione del modello dell'incarnazione come kenosi: lo svuotamento in Cristo di Dio è la condizione per il ritorno dell'uomo alla salvezza ovvero il divinizzarsi dell'uomo poiché in ogni attimo del finito c'è l'infinito. L'esito di questa direzione, seppur culturalmente minoritario, non è il nichilismo ma "la divinizzazione del tutto e quindi, ancora una volta, un paganesimo dopo il cristianesimo; che non è più greco ma può essere ancora pagano. Nella radicalizzazione dell'Incarnazione non c'è più l'io-tu, non c'è la relazione dialogica, essenziale a tutta la tradizione ebraico-cristiana, che è prossimità ma anche distanza; al contrario, qui il finito-mondo diventa Dio. Ma quando il mondo diventa Dio si ha da un lato la mondanizzazione dell'infinito, dall'altro l'infinitizzazione del mondo" (NP, 46).

Non c'è più la relazione dialogica fra l'uomo e Dio ma il mondo diventa Dio, si infinitizza mondanizzando l'infinito-Dio. Di conseguenza tutto è il tutto e il divino non è più al di là: non c'è più una salvezza futura o l'esigenza del superamento del dolore ma solo un "dire sì all'istante"⁷⁰.

In entrambi i significati della secolarizzazione si può trovare una dimensione neopagana che sarà duplice e così definibile:

a) un *paganesimo senza tragedia*. La pretesa dell'uomo della tecnica di cambiare il *telos* del ciclo naturale fa sì che egli sia rinviato alla terra sebbene con un'inversione determinante perché il ritorno coincide con l'assegnazione della terra alle mani dell'uomo. Tale ritorno alla terra, generato dalla morte di Dio, è reso più comodo dalla tecnica che fa stare bene l'uomo sulla terra e lo fa con essa riconciliare.

La tecnica, inoltre, ha eliminato l'elemento tragico; essa, infatti, ha separato l'immediatezza del dolore dall'immediatezza della vita; la sofferenza è consegnata alla taumaturgica tecnica: «l'elemento della convivenza con il dolore è deperito, la tecnica ci ha espropriato della visione della sofferenza, con la giustificazione che meglio la si può curare. Ma intanto, quando il malato appare, sparisce il vivente. [...] Ecco perché non siamo tragici: perché, mentre l'uomo tragico emergeva dalla sofferenza, alzava la testa e lo sguardo carico del peso delle sue ferite, si fabbricava nel dolore, noi invece siamo più amanti della terra perché la terra è stata sollevata dal dolore. Quindi siamo

⁷⁰ Da quanto detto finora si nota la presenza di elementi della riflessione di Nietzsche. Il tema della fedeltà alla terra, il "sì" al presente riecheggiano il filosofo tedesco sebbene in Natoli la coscienza della tecnica e dei suoi esiti spinga ad uno stemperamento dell'aspetto violento e dominatore dell'obbedienza al finito che in Nietzsche si declinava come volontà di potenza.

pagani in quanto terreni, ma non più tragici, perché il corpo a corpo con la sofferenza noi oggi non lo sapremmo reggere più. Abbiamo bisogno dell'astrazione epocale della tecnica» (NP, 54).

b) *Una salvezza senza fede*. Il limite lascia una domanda di salvezza ma al desiderio di un mondo liberato dal dolore non corrisponde più la garanzia di Dio che salva. Resta il bisogno ma svanisce la fede perché non c'è più il garante. Per questo ciò che non può essere realizzato da Dio deve farlo l'uomo con la tecnica. Essa, tuttavia, non potrà mai sottrarsi alla sua invincibile ambiguità poiché senza garante si può sconfinare dalla salvezza all'orrore: «in questa oscillazione tra salvezza e distruzione è il destino della tecnica: destino che ci fa lontanissimi dai greci: neopagani significa, allora, essere diversamente pagani» (NP, 57).

Non vi è un senso oltre la finitezza per cui non c'è bisogno di alcuna salvezza. Nell'epoca della contemporaneità, l'uomo accoglie la sua finitezza come condizione e in tal modo accetta di convivere con il limite; rinunciando all'oltrepassamento del limite rinuncia ad una salvezza oltre e della finitezza e così riconosce la bontà della terra e la naturalità della morte che gli consentono “di vivere pienamente il suo presente senza voler vincere la sua precarietà. Nella rinuncia alla salvezza assoluta, l'uomo potrà probabilmente attingere una migliore *salute* e dire *sì* alla vita. Tra le molte cose sospette, è forse questo l'insegnamento di Nietzsche cui bisogna dare ascolto” (NP, 111).

5. Il ritorno del sacro

Un fenomeno connesso con il politeismo neopagano postmoderno è il ritorno del sacro. La crisi della metafisica e dell'ontoteologia quale sua caratteristica essenziale permette il ritorno degli dei e del mito come luoghi nei quali l'esperienza del divino assume le forme adeguate per un pensiero contemporaneo fondamentalmente ermeneutico. Il ritorno del sacro, di cui i teorici della secolarizzazione radicale avevano preannunciato la scomparsa definitiva dall'Occidente, è tale che se ne può parlare come del “trascendentale” dell'epoca postmoderna “in grado di interpretare il dispiegamento nichilistico del senso nella sua funzione di apertura di varchi nell'omogeneità del divenire. Con una differenza rispetto al passato: che la contemporaneità sembra preferire l'esperienza anonima del sacro come via di accesso verso l'Assoluto, una sorta di riserva esistenziale per una indifferenziata costruzione del Sé”⁷¹.

All'origine di questo *revival* del sacro, come già del neopaganesimo, si può considerare la filosofia heideggeriana che, mi pare ormai chiaro, rimane la fonte per eccellenza del pensiero postmoderno. Come precedentemente visto, per Heidegger l'occidente è la terra del tramonto dell'essere, il luogo in cui l'essere si ritrae e si sottrae nel momento in cui la metafisica lo coglie a partire dall'ente. Il luogo di un'assenza, perché gli dei sono fuggiti; la venuta di Cristo ha fatto cadere la sera e gli dei hanno lasciato il mondo. La nostra epoca è caratterizzata dall'assenza di Dio perché non c'è più un Dio che raccolga gli uomini e le cose conferendo loro significato (viene meno il fondamento che fonda). Ma il segno più grande della povertà di un tempo segnato da tale assenza è il non riconoscere la mancanza di Dio come mancanza; la miseria dell'oggi si palesa soprattutto nel non avvertire dolore per questa dipartita. Solo i poeti, “la poesia pensante” come quella di Hölderlin, possono preparare l'avvento di un “pensiero poetante” nel quale è possibile abitare nella rivelazione dell'essere⁷².

La salvezza per il pensiero, il cui unico compito è pensare l'essere, si configura come *Verwindung* della metafisica e quindi come posizione di un altro inizio del pensiero tramite il quale preparare l'avvento dell'ultimo Dio solo dal quale può venire la salvezza⁷³. Occorre perciò pensare

⁷¹ C. DOTOLÒ, *La teologia fondamentale*, cit., 229.

⁷² Ho richiamato brevemente le prime pagine di quello straordinario scritto che è “Perché i poeti” contenuto in *Sentieri interrotti*, ed. it. a cura di P.Chiodi, La Nuova Italia, Firenze 1968, 247-252 (l'intero saggio 247-297).

⁷³ Rimando a questo passaggio dell'intervista allo *Spiegel* del 1966: “ormai solo un dio ci può salvare. Ci resta, come unica possibilità, quella di preparare (*Vorbereiten*) nel pensare e nel poetare, una disponibilità (*Bereitschaft*)

l'essere oltre l'ente, pensarlo a partire dal non-ente, dal ni-ente, dal nulla: il nulla come custode dell'essere nella sua differenza ontologica⁷⁴ salvaguardia della libertà per l'essere di darsi come l'infondato oltre il fondamento non preceduto da nulla. Il nichilismo, dunque, diventa "offerta di appropriazione del pensare autentico della metafisica originaria che l'abbandono dell'essere ha usurpato"⁷⁵.

L'essere dunque non è (non si presentifica) ma accade e perciò si definisce come evento (*Ereignis*) e poiché la parola Dio evoca la riduzione ontoteologica del pensiero occidentale, l'essere va pensato come un Dio non divino, il sacro appunto, "il totalmente Altro contro Quelli già stati – soprattutto contro Quello cristiano"⁷⁶. Solo il sacro, come Heidegger nel 1930 scriveva nella *Lettera sull'umanismo* "è lo spazio essenziale della divinità, che sola a sua volta concede la dimensione per gli dei e per Dio; giunge ad apparire solo se, prima, dopo lunga preparazione, l'essere stesso viene a diradarsi ed è esperito nella sua verità"⁷⁷. Il sacro autentico – intenzionato negativamente come non-ente dalla metafisica della presenza – appare "abisso misterioso e nulla originario, che assiste imperturbabile alla nascita e al tramonto *dei divini*, ospita i loro conflitti e le loro rivelazioni, si ritrae nel tempo del loro abitare fra gli umani e si rischiarava nuovamente nel loro congedo. Nella luce radente del crepuscolo questa invisibile radura mostra il cerchio dell'apparire stesso del *divino*, rendendo pensabile un nuovo avvento"⁷⁸.

La filosofia del sacro può essere considerata lo sfondo della nuova sensibilità postmoderna nei confronti del religioso; il sacro "deontologizzato"⁷⁹, è "lo sfondo inestricabilmente luminoso e oscuro, angosciante e beatificante – in entrambi i casi accecante e paralizzante – sul quale si staglia ogni tradizione dell'esperienza religiosa, che si riforma continuamente come addomesticamento del sacro e vive perennemente a rischio dell'improvviso rigurgito del suo lato selvaggio"⁸⁰.

Dunque a dispetto dei teorici della morte di Dio e della fine della domanda religiosa, entrambi considerati esperienze non originarie, inautentiche, ontologicamente inconsistenti ed anche antropologicamente dannose, il nuovo bisogno (sentimento) del sacro sembra ormai indicare un tratto saliente della postmodernità. Un sacro, tuttavia, definibile "anomico" e "anonimo", il cui bisogno, a scanso di equivoci, non può essere tranquillamente inteso come riscoperta delle tradizioni religiose *tout court*; molto spesso il bisogno nasce piuttosto dalla fuga se non addirittura dal rifiuto della religione tradizionale perché ritenuta insufficiente rispetto alle domande della vita⁸¹. Il contesto odierno, del resto, mostra come l'uomo desideri vivere un'esperienza rifiutando di credere in corpi di dottrine (dogmi, precetti) se essi non sono avvertiti come la codifica di un'esperienza che è valida in quanto è anche la mia. Si può azzardare l'ipotesi che la riduzione del cristianesimo ad etica con la messa in secondo piano del tratto saliente ed esaustivamente definitorio di evento, avvenimento, cioè di esperienza nel quale la verità accade, Dio si rende visibile e incontrabile nella mediazione del segno, questa riduzione abbia col tempo determinato

all'apparizione del Dio o all'assenza del Dio nel suo tramonto (al fatto che, al cospetto del dio assente noi tramontiamo" (M. HEIDEGGER, *Ormai solo un Dio ci può salvare*. Intervista con lo "Spiegel", Guanda, Parma 1987, 136).

⁷⁴ Cf C. DOTOLO, *La teologia fondamentale*, cit., 213.

⁷⁵ *Ibid.*, 215.

⁷⁶ Si tratta dell'incipit della sezione VII dei *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* pubblicati nel 1989, dal titolo "L'ultimo Dio"; di questo capitolo esiste una traduzione italiana *Aut Aut* 248/249 (1992) 64-84.

⁷⁷ *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987, 291.

⁷⁸ P. SEQUERI, "Il sentimento del sacro: una nuova sapienza psicoreligiosa?", in AA.VV., *La religione postmoderna*, Glossa, Milano 2003, 78.

⁷⁹ Cf C. DOTOLO, *La teologia fondamentale*, cit., 224-229.

⁸⁰ P. SEQUERI, "Il sentimento del sacro: una nuova sapienza psicoreligiosa?", cit., 80.

⁸¹ "L'io, nel racconto moderno, è in conflitto con la religione istituita in ragione del fatto che essa contrasta, o comunque inibisce e rallenta, i processi di razionalizzazione individuale e collettiva del senso. Nel racconto post-moderno, l'io è in conflitto con la religione istituita proprio per quel tanto che essa appare omogenea con quegli asettici processi di razionalizzazione: di cui appare ora il carattere surrettiziamente dispotico e anaffettivo. La religione risolta nell'assenso all'autorità dogmatica, proprio come la ragione ridotta al rispecchiamento dell'oggettività naturalistica, evidenziano un punto di sostanziale sovrapposizione proprio nell'esclusione di un ruolo costituente dell'io" (*ibid.*, 66).

una crisi in atto per cui da un lato non ha prodotto una società più giusta o un mondo migliore e dall'altro ha mortificato la natura del cristianesimo concorrendo a generare disaffezione e rifiuto.

È un dato di fatto che alla forza, cioè alla vitalità della religione come bisogno di sacro fa da *pendant* la debolezza e, talvolta, la crisi della fede⁸²; progressivamente il linguaggio delle fede diventa estraneo e incomprensibile ed è piuttosto abituale una sorta di sincretismo per cui il soggetto stabilisce cosa credere e cosa non credere attingendo senza problema a tradizioni religiose fino a qualche decennio fa sconosciute ed oggi a portata di mano visto che in tempo di globalizzazione irreversibile lo scambio culturale e i contatti con altri popoli, in ragione dei movimenti migratori e del potere della rete hanno creato una situazione oggettiva di pluralismo culturale e religioso che avvicina le sensibilità.

Per descrivere questa situazione di sincretismo è stata opportunamente usata l'immagine di "supermarket delle religioni"⁸³. Infatti l'odierno uomo occidentale, come si reca al supermercato per acquistare generi alimentari che più e meglio soddisfano il suo bisogno scegliendo tra i molteplici prodotti che il mercato offre e non sporadicamente lasciandosi guidare nella scelta dalle capacità pubblicitarie delle case produttrici, così per soddisfare il suo bisogno religioso fa tappa nel supermarket delle religioni dal quale attinge selettivamente quei prodotti, quelle verità o credenze che più gli corrispondono. Siamo forse di fronte ad un "ateismo inverso": mentre nei seguaci moderni della religione naturale si tendeva ad assumere un insieme di verità che costituivano un "massimo comune divisore" – e per questa ragione il credo tendeva ad essere il meno esteso possibile – oggi un orizzonte sincretista mira a cercare il "minimo comune multiplo" inserendovi quanto di migliore (soggettivamente deciso) ci sia tra le varie religioni.

Ma soprattutto il bisogno del sacro si polarizza intorno alla realizzazione del sé. Il principio e lo scopo di un'esperienza religiosa nella postmodernità è l'ideale psicologico di una compiuta e felice realizzazione del sé⁸⁴; il benessere psichico diventa l'indicatore religiosamente discriminante⁸⁵. Qui si annidano il paradosso e l'ambiguità del *revival* del sacro che rischiano di ostacolare un'autentica esperienza religiosa. Infatti il sacro non è il Tu di un Dio da incontrare (qualunque siano l'identità di questo Dio, le vie per giungervi e la forma dell'incontro) poiché è pensato e cercato a partire dalla "soddisfazione del sé"; allo stesso tempo il "benessere dell'io" appare garantito solo dal suo con-fondersi con questo sacro rinunciando alla propria identità come a significare che per essere felici occorre che l'io scompaia. Cercherò di dettagliare simili affermazioni.

A livello religioso non c'è più un Tu da incontrare ma l'io da ritrovare affinché stia bene. Si verifica il passaggio dal "voler bene" – che implica in ogni forma un "tu" – allo "stare bene" (benessere) che è un problema esclusivamente dell'io. Infatti basta guardare alla realtà della preghiera come cartina di tornasole e anche luogo in cui si verifica lo spessore, la qualità dell'esperienza religiosa. Oggi spesso la preghiera assume contorni gnostici⁸⁶. Non è più la forma espressiva del rapporto con Dio (o con il sacro); piuttosto la preghiera è intesa come l'apprensione corretta e l'applicazione attenta di quelle regole, di tutti quegli esercizi che permettono all'io di stare bene, di ritrovare una serenità che altrove l'uomo non trova o che vede minacciata. La mediazione non è quella di un salvatore ma di formule, di cose da apprendere e in cui esercitarsi. Ha

⁸² Cf F. GARELLI, *Forza della religione, debolezza della fede*, Il Mulino, Bologna 1996.

⁸³ Cf M. FUSS, "L'arcobaleno della nuova religione mondiale", in *Lateranum* 62 (1996) 437-457 (in particolare 445-452).

⁸⁴ Questa idea è al centro del denso e bel saggio di P. SEQUERI, "Il sentimento del sacro: una nuova sapienza psicoreligiosa?", *cit.*, 55-97.

⁸⁵ "Lo psichismo del sentire sembra l'unico, in tempi di decostruzione metafisica dell'anima, che possa garantire un contenuto concreto alla realtà spirituale e all'esperienza interiore" (*ibid.*, 67-68)

⁸⁶ Ci sarebbe molto da dire sulla connotazione fondamentalmente neo-agnostica della postmodernità. Mi limito a rimandare a G. FILORAMO, *Il risveglio della gnosi ovvero diventare Dio*, Laterza, Bari 1990; M. INTROVIGNE, *Il ritorno dello gnosticismo*, SugarCo, Milano 1993. Cf anche gli studi di G. Mucci: "Mito e pericolo della gnosi moderna", in *La Civiltà Cattolica* 143 (1992), I, 14-22; "Il dibattito sulla gnosi in Italia", *ivi*, 145 (1994), II, 423-434; "Le radici gnostiche del 'New Age'", *ivi*, III, 470-481.

scritto acutamente M. Fuss: “la nuova spiritualità ha largamente sostituito il Dio personale della tradizione giudeo-cristiana, garante di salvezza del mondo per partecipazione alla propria gloria, da diversi surrogati preliminari che invece affermano l’autonomia dell’uomo nel tentativo di una auto-perfezione”⁸⁷.

Questa salvezza in quanto irrinunciabile benessere si configura come dissipazione dell’io in una fusione o con-fusione con il sacro cui le tecniche devono condurre. Pertanto per essere felici, riconciliati, per stare bene l’io deve rinunciare a sé; si badi bene che questa rinuncia non ha nulla di mistico autentico nel senso di un io che è se stesso nell’abbandono al Tu di Dio che lo costituisce come io in quanto essere donato, ma propone tratti nichilistici perché la salvezza è la nullificazione come dissoluzione e scomparsa dell’io.

6. Per una lettura teologica della post-modernità. Spunti di riflessione

Occorre ribadire a mo’ di premessa che la teologia e, in particolare, la teologia fondamentale non possono ignorare il postmoderno in quanto nome riassuntivo dal punto di vista filosofico della contemporaneità. Rendere ragione della speranza definisce un compito sempre ermeneuticamente situato e costitutivamente relazionale. 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.

All’inizio richiamavo la necessità *dell’auditus* temporis. Ebbene un’assunzione teologica della postmodernità si trova nell’enciclica *Fides et ratio* dove il nome stesso è entrato a pieno diritto: “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. [...] 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” (91).

La fede cristiana avverte da un lato la grande provocazione che proviene dal postmoderno e a sua volta, a partire dalla sua identità, pone delle esigenze, indica degli snodi problematici al pensiero contemporaneo. Mi sembra che alcune indicazioni importanti siano offerte da *Fides et ratio* a cui perciò intendo riferirmi più da vicino in particolare al capitolo VII dal titolo “Esigenze e compiti attuali” (nn. 80-99).

Il dato constatato come uno degli aspetti più rilevanti della condizione attuale è indicato nella la “crisi del senso” non solo e non tanto come difficoltà a trovare il senso ma più radicalmente come messa in questione della sensatezza della stessa domanda di senso. Nel momento in cui la ragione si nega la ricerca del senso facilmente si riduce a funzioni soltanto strumentali. Una filosofia che rinunciasses al senso, rinunciasses cioè alla sua dimensione sapienziale di ricerca del senso ultimo e globale della vita, è non solo inadeguata per la fede ma in sé erronea. La negazione del senso non riferita alla sua raggiungibilità ma alla significatività del darsi come domanda

⁸⁷ M. FUSS, “Nuovi salvatori per tempi nuovi? La ricerca di salvezza nella nuova religiosità”, in P. CODA (ed.), *L’unico e i molti*. La salvezza in Gesù Cristo e la sfida del pluralismo, PUL-Mursia, Roma 1997, 37. Cf anche il documento del Pontificio Consiglio della Cultura e del Pontificio Consiglio per il dialogo interreligioso sul “New Age”: *Gesù portatore dell’acqua viva. Una riflessione cristiana sul “new Age”*, LEV, Città del Vaticano 2003, 34.

fondamentale, costituisce un aspetto (forse il più) problematico della dicibilità del cristianesimo nell'epoca post-moderna. Nel momento in cui la fede cristiana si "pretende" l'evento di un senso universale e definitivo, negare che il problema del senso sia il problema decisivo, ultimo della vita, rende l'uomo del tutto indifferente all'evento cristiano. La preconizzata fine della filosofia come rinuncia a pensare lo scarto fra l'evidenza ontica della realtà e le ragioni del suo darsi (il senso) azzerà il cristianesimo come offerta del senso unico e vero in quanto definitivamente in grado di rispondere ad una domanda che, ora, non si pone più. Perciò, scrive H. Verweyen, teologo molto sensibile alla questione del senso, una fede di rivelazione "può sopravvivere soltanto se la filosofia, nonostante tutte le resistenze che incontra, troverà finalmente il coraggio di sottoporre ad analisi radicale l'assunto di fondo della società contemporanea: l'avversione assoluta per tutto ciò che è assoluto"⁸⁸.

Negare che la ragione sia costitutivamente definita dalla domanda sul senso significa non riconoscere alla ragione l'essere rivolta alla verità cioè all'essere come contenuto del suo conoscere. Perciò la sfida dinanzi alla negazione postmoderna della capacità veritativa della ragione è riaffermare quella che il papa chiama "capacità metafisica" della ragione ovvero la capacità di conoscere ciò che sta dietro i fenomeni, il loro senso, la verità come fondamento. Se non si riconosce questa capacità alla ragione è inevitabile un esito nichilistico che pare oggi essere l'orizzonte comune a molte filosofie che hanno preso congedo dal senso dell'essere cioè hanno perso il contatto con la verità oggettiva e rinunciato al fondamento. L'ambito, perciò, nel quale più si decide la sfida del dialogo e del confronto con il postmoderno è la ragione e il compito pare essere quello di ridare dignità alla ragione⁸⁹ oltre e dopo quella crisi del razionalismo che si pone come termine della modernità. La tentazione postmoderna di rinnegare la ragione (nella duplice forma di una "ragione senza verità" e di una "verità senza ragione") deve essere superata evitando il rischio che la crisi di un modo di intendere la ragione (quello moderno) determini la crisi della ragione *tout court*; il che significa anche riconoscere alla stessa ragione alcune connotazioni "trascendentali", costitutive e ontologiche non sottoponibili al mutamento storico. Detto altrimenti: altro è il modo di intendere la verità, il fondamento, il senso, altro è non riconoscere alla ragione la sua costitutiva capacità di intenzionare e conoscere la verità. Occorre affermare l'irriducibilità della ragione alla sua dimensione strumentale e procedurale e rimetterla in condizione di conoscere il vero e di ricercare l'assoluto.

La crisi della ragione, il riduzionismo ontologico ed epistemologico, inoltre e più radicalmente diventano una grande minaccia per l'integrità della fede. Se la ragione si riduce ad essere il supporto di un mondo senza storia e polimitico, concentrato sul presente (l'eterno nell'istante o meglio l'istante come il solo eterno), il cristianesimo che si autopresenta come fede procedente per tradizione storica ha poco da dire.

Della crisi di una certa idea di ragione bisogna prendere atto e salutarla come un evento positivo. La fenomenologia del postmoderno ha evidenziato come il paradigma della crisi gli sia costitutivo e la crisi essenziale ha riguardato la ragione illuministica ovvero la ragione legislatrice (Kant e soprattutto Hegel) "che detta essa stessa le leggi al mondo dei suoi oggetti elevandosi a punto di riferimento critico universale e parziale della verità e del senso"⁹⁰. Il tramonto della ragione come *forma veri* è un evento positivo ed ha determinato anche la crisi delle ideologie, dei vari storicismi (positivista, hegeliano e marxista) con le loro visioni globalizzanti e totalizzanti della realtà. Dalla crisi di quella idea di ragione è seguita la crisi di tutto ciò che per un verso o per un altro era stato costruito su di essa. Contro i tentativi di lettura globali della storia si afferma la frammentazione del senso, l'incapacità di giungere ad una sintesi unificante totale, e quindi la

⁸⁸ H. VERWEYEN, *La teologia nel segno della ragione debole*, Queriniana, Brescia 2001, 54.

⁸⁹ "La cultura d'ispirazione cristiana oggi deve poter dare testimonianza alla dignità della ragione, restituendo all'uomo la fiducia nella sua capacità razionale, nella sua forza critica, usando privilegiatamente strumenti rigorosamente postmoderni" (G. MUCCI, "Considerazioni sul moderno e il postmoderno. Koslowski, Lyotard e il cristianesimo", in *La Civiltà Cattolica* 141 [1991], II, 231).

⁹⁰ G. FERRETTI, "La teologia cristiana di fronte al postmoderno", *cit.*, 234.

decostruzione come primato della differenza sull'identità e la negazione estrema di qualunque significato (nichilismo). Tramonta anche l'immagine dell'uomo costruita sulla ragione; l'insostenibilità dell'*animal rationale* apre la strada al ritrovamento dell'uomo in una nuova soggettività radicalmente altra dalla ragione e dunque legata al dinamismo anarchico degli impulsi vitali, all'assoluta autonomia del desiderio puro; non più l'albero ma il "rizoma" di Deleuze e Guattari⁹¹. Di qui la crisi degli umanesimi costruiti sulla ragione e quindi la morte dell'uomo come soggetto della ragione e primato assoluto della struttura nella quale l'uomo è inserito come elemento del tutto determinatone. Infine la crisi inevitabile della metafisica, ovvero della forma fondamentale e più alta della soggettività razionale e del suo pensiero oggettivante; l'essere non più oggetto ma realtà finita, debole, che l'uomo conosce come traccia essenzialmente perché esso si dà come traccia, come qualcosa che non è ma è già stato (Vattimo ecc.)⁹². Perciò non più unità ma differenza, non più *logos* ma *mythos*, non più monoteismo ma politeismo, non più ragione ma vita e, infine, più radicalmente, non più un essere come forza ma un essere segnato dalla finitezza, effimero e mortale⁹³.

La sfida e il compito diventano, dunque, ridare dignità alla ragione evitando, allo stesso tempo, di sospingerla verso le derive moderne alle quali ormai non è più possibile tornare. In un'epoca di profonda crisi dalla ragione è la fede che deve assumersi l'onere della difesa della ragione dove, si noti bene, questa difesa è essenziale per la fede stessa poiché dinanzi ad una ragione debole emerge la tentazione del fideismo ovvero una sopravvalutazione della fede utilizzando non di rado come "argomento apologetico" l'attuale crisi profonda della ragione o facendo leva sulla deriva ermeneutica della ragione stessa. Sarebbe interessante mostrare come oggi la tentazione fideista tende a diventare fondamentalismo.

La fede, si è impoverita al seguito di una ragione a sua volta povera. Infatti: una ragione che si preclude l'accesso alla verità rende problematica la fede che ragionevolmente riconosce la verità come dono di Dio gratuito e vi si affida (si consegna) con atto di libertà. Credo siano significative a tal proposito le parole del n. 48 di FeR: "sia la ragione che la fede si sono impoverite e sono divenute deboli l'una di fronte all'altra. La ragione, privata dell'apporto della Rivelazione, ha percorso sentieri laterali che rischiano di farle perdere di vista la sua meta finale. La fede, privata della ragione, ha sottolineato il sentimento e l'esperienza, correndo il rischio di non essere più una proposta universale"; e subito dopo il passaggio incisivo "è illusorio pensare che la fede, dinanzi a una ragione debole, abbia maggior incisività; essa, al contrario, cade nel grave pericolo di essere ridotta a mito o superstizione. Alla stessa stregua, una ragione che non abbia dinanzi una fede adulta non è provocata a puntare lo sguardo sulla novità e radicalità dell'essere. Non sembri fuori luogo, pertanto, il mio richiamo forte e incisivo, perché la fede e la filosofia recuperino l'unità profonda che le rende capaci di essere coerenti con la loro natura nel rispetto della reciproca autonomia. Alla *parresia* della fede deve corrispondere l'audacia della ragione". La fede, si fa quindi "avvocato convinto e convincente della ragione" (56) per restituire alla ragione quell'audacia che essa le provoca, senza la quale è la fede per prima a snaturarsi.

Non è a caso che queste riflessioni si situino al termine del cap. IV ovvero al termine dell'analisi della modernità (nn. 45-48) e dell'implicito riferimento al post-moderno sul quale l'enciclica, come si è visto, torna in particolare nel n. 91, presentando quindi la necessità della circolarità dialettica tra fede e ragione come il compito che l'esito della modernità rende oggi più urgente e irrinunciabile. Questo non solo per ridare dignità alla ragione ma anche per garantire un'esperienza di fede adulta cioè non confinabile nel regno dell'emozione, dell'affettività, della prassi o dell'irrazionalità, fede che tale è se rimane atto umano che coinvolge, quindi, ragione, sentimento ed azione.

Aggiungo che l'evidente delegittimazione della valenza conoscitiva della fede è legata al riduzionismo epistemologico che oggi restringe la verità, e quindi anche la razionalità, a quell'unica

⁹¹ Cf G. DELEUZE-F. GUATTARI, *Rizoma*, Pratiche, Parma 1977.

⁹² Ho ripreso brevemente le note di G. FERRETTI, "La teologia cristiana di fronte al postmoderno", *cit.*, 231-237.

⁹³ Cf *ibid.*, 253-267.

forma che è la razionalità scientifica, riduzionismo che prende il nome di “scientismo”, stigmatizzato da FeR e definito come quella concezione filosofica «che si rifiuta di ammettere come valide forme di conoscenza diverse da quelle che sono proprie delle scienze positive, relegando nei confini della mera immaginazione sia la conoscenza religiosa e teologica, sia il sapere etico ed estetico» (88). Non a caso la filosofia oggi è spesso ridotta a metascienza e privata della sua vocazione a porre il problema del senso (cf il “movimento ondivago” evocato nel n. 5). L’esito di questo “scacco” per cui la filosofia non offre più risposte definitive alle domande radicali, è una nuova forma di fideismo. Presentando l’enciclica il card. Ratzinger affermava: “se l’unico tipo di “ragione” è quello della ragione scientifica, la fede viene espropriata di qualunque forma di razionalità e intelligibilità ed è destinata a fuggire nel simbolismo non definibile o nel sentimento irrazionale”. La capitolazione della ragione che rinuncia alla conoscenza della verità, sospinge la fede “dentro un cerchio chiuso in se stesso, relegato nel soggettivismo, nella privatizzazione intimistica, non più in grado di comunicarsi agli altri né di farsi valere sul piano culturale e razionale”⁹⁴.

Dinanzi ad una ragione che si autoesilia dal luogo che le compete e si condanna ad assistere muta alla banalizzazione del senso e alla liquidazione delle grandi domande che le conferiscono valore ed identità, non hanno significato né la rivalsa né la rassegnazione⁹⁵. Riaffermare la dignità della ragione in definitiva implica oggi ridire il suo legame costitutivo con la verità, l’essere strumento a servizio della verità, della sua ricerca e contemplazione⁹⁶. Questa ricerca che scaturisce dallo stupore si declina come tentativo di dare risposta alle domande di senso (della vita, della storia, del mondo) che ogni uomo porta con sé. Tanto la verità è connaturale all’uomo che egli può essere a ragione definito come “colui che cerca la verità” (cf FeR 28 e 33). C’è tuttavia un momento ulteriore da affermare: “Non è pensabile che una ricerca così profondamente radicata nella natura umana possa essere del tutto inutile e vana. La stessa capacità di cercare la verità e di porre domande implica già una prima risposta. L’uomo non inizierebbe a cercare ciò che ignorasse del tutto o stimasse assolutamente irraggiungibile. Solo la prospettiva di poter arrivare ad una risposta può indurlo a muovere il primo passo. Di fatto, proprio questo è ciò che normalmente accade nella ricerca scientifica” (FeR 29); essere cercatori della verità, implica anche riconoscere all’essere umano la capacità di pervenire alla verità (capacità metafisica). Affermare la capacità metafisica è la condizione per porre l’esigenza di una “filosofia di portata autenticamente metafisica” dove lungi dall’intendere una visione particolare di metafisica, si intende una sorta di “assunzione strutturale” per cui con metafisica si intende solo affermare che “la realtà e la verità trascendono il fattuale e l’empirico” e “rivendicare la capacità che l’uomo possiede di conoscere questa dimensione trascendente e metafisica in modo vero e certo, benché imperfetto ed analogico” (FeR 83).

Non bisogna nascondere che qui incontriamo “uno dei punti di maggiore resistenza che il pensiero filosofico contemporaneo oppone all’appello, e persino al linguaggio, di questa enciclica [...]. Quella che l’enciclica presenta come una condizione irrinunciabile di una ricerca filosofica autentica e degna di questo nome, oggi in molti casi è considerato un obiettivo irraggiungibile, addirittura nemmeno legittimo: come si può addossare su spalle troppo fragili, e soprattutto gelose fino alla diffidenza della propria autonomia, un carico speculativamente insostenibile?”⁹⁷. Eppure la denuncia di questo “pregiudizio scettico” che ideologicamente sostiene il sincretismo variegato e tollerante della filosofia odierna, screditando ogni tentativo di riaprire la domanda metafisica, è probabilmente oggi il compito più urgente⁹⁸.

La restituzione di fiducia alla ragione che è volta per ridonarle la dignità di “facoltà dell’intero, ma anche a preservarla dalla tentazione di quello che Ricoeur chiamava “l’appetito del

⁹⁴ J. RATZINGER, «Presentazione», in AA. VV., *Fides et ratio*. Lettera enciclica di Giovanni Paolo II e commento teologico-pastorale, a cura di Rino Fisichella, San Paolo, Cinisello Balsamo 1999, 11.

⁹⁵ Cf L. ALICI, «La filosofia tra verità e sapienza», in *ibid.*, 246-247.

⁹⁶ Cf l’indicazione ermeneutica offerta dal prologo dell’enciclica con la metafora delle due ali.

⁹⁷ L. ALICI, «La filosofia tra verità e sapienza», *cit.*, 255.

⁹⁸ Cf *ibid.*, 255-256.

sistema”, richiede in primo luogo il recupero della dimensione sapienziale della filosofia. Una filosofia come sapienza riconosce il senso ultimo e globale, non si riduce ad interpretazione infinita e si preserva dall’essere inadeguata e erronea (cf n. 81). Tuttavia il senso non può essere disgiunto dalla verità. La domanda sul senso diventa decisiva solo se la verità è l’intenzionalità della coscienza e l’oggetto della conoscenza. In questo orizzonte si giustifica la necessità di una “filosofia di portata *autenticamente metafisica*, di un pensiero, cioè, capace di risalire oltre l’esperienza dal fenomeno al fondamento, riconoscendo al fenomeno implicitamente lo statuto di “segno” dove l’apparire non tradisce ma manifesta.

Un pensiero siffatto non è per principio alternativo all’ermeneutica che pare oggi essere il nuovo modo di porre la domanda sulla verità nella filosofia e che si autocomprende in opposizione alla metafisica immediatamente identificata con l’ontoteologia dimentica dell’essere. L’ermeneutica tende a sposarsi con il nichilismo e la rinuncia ad una conoscenza dell’essere nella misura in cui la rimandatività dell’interpretazione impedisce non solo la stabilità di un approdo ma l’approdo stesso. Bisogna essere consapevoli della difficile saldatura fra significato (paradigma ermeneutico) e verità (paradigma epistemologico) per cui oggi l’orizzonte del significato è assunto in una fragile cultura del racconto e le domande di senso confinate ad una sovrastruttura estetica. È la denuncia della “cattiva infinità” nella sua versione post-moderna: una dilatazione di significati senza verità, una “moltiplicazione di trame narrative e di scenari simbolici, sradicati da ogni consistenza ontologica e proprio per questo indifferenti. Quando il *signum* si rende autonomo rispetto alla *res*, esso perde ogni efficacia significante e con ciò si annulla nel suo stesso statuto di *signum*. La dialettica della ulteriorità, privata di ogni referente ontologico, si trasforma in un gioco di chiaroscuri fine a se stesso”⁹⁹.

Ma questo non è il destino necessario dell’ermeneutica. Che la verità non sia ma accada, o meglio è in quanto accade, implica la sua apprensione in forma ermeneutica poiché la conoscenza dell’evento è adeguata alla condizione di un soggetto sempre storicamente situato; perciò l’atto ermeneutico è sempre finito ed ulteriore. Tuttavia questo non significa affatto compromettere il contenuto di verità dell’interpretazione o ridurre la verità alla sua interpretazione: la verità non è l’interpretazione ma si dà nella e come interpretazione. La molteplicità delle formulazioni-interpretazioni dell’essere non ha origine solo nella storicità dell’uomo né tanto meno in una presunta finitezza dell’essere stesso ma piuttosto nella sua inesauribilità; poiché l’essere è inesauribile, nessuna interpretazione è definitiva, pertanto “le varie formulazioni della verità non ci danno quindi solo una parte della verità, ma la verità come tale nella sua interezza, anche se come inesauribile [...]. E la verità è presente nelle sue varie formulazioni non come un nucleo a sé stante già definito, che di esse soltanto si riveste, bensì come ciò che proprio in tali formulazioni-interpretazioni si presenta o si rivela in sé stesso”¹⁰⁰. Un’ermeneutica ontologica può essere uno strumento per ricostituire un soggetto che sappia non rinunciare alla complessità e alla frammentazione ma, al contrario, le sappia abitare tenendo uniti i dettagli a partire dal senso.

Antonio Sabetta
Pontificia Università Lateranense
Facoltà di Teologia

⁹⁹ L. ALICI, «La filosofia tra verità e sapienza», *cit.*, 252.

¹⁰⁰ G. FERRETTI, “La teologia cristiana di fronte al postmoderno”, *cit.*, 247.