
Ugo Perone

PENSARE IL CRISTIANESIMO

Un omaggio riferito a Francesca Brezzi non è solo un gesto di stima e di amicizia, ma anche un'occasione per ripensare il proprio percorso di ricerca, facendo vedere come questo in molti punti intersechi gli interessi e i contributi che la stessa Brezzi nella sua ricca biografia scientifica ci ha fornito. Tra i diversi temi possibili ne scelgo uno, in cui, fin dal titolo, si possono cogliere prossimità e differenze. Uno dei temi della mia ricerca è stato un confronto tra filosofia e cristianesimo, e certo il tema della filosofia della religione non è estraneo agli interessi di Brezzi, anche se mi sono concentrato sui momenti di frizione tra filosofia e religione, piuttosto che volgermi alla tradizione mistica. Proviamo innanzitutto a dissezionare gli elementi contenuti nell'intenzione contenuta in un programma come "pensare il cristianesimo". Tre ne sono i possibili significati.

Il primo delinea un confronto tra il pensiero e la filosofia, da una parte, e il cristianesimo, dall'altra. In *In lotta con l'Angelo* l'ho fatto con dovizia di riferimenti¹. Sul piano puramente storiografico non si è però potuti andare oltre la presa d'atto del fatto che negli sviluppi del moderno e della modernità sempre più diffuso ed esplicito diventa l'ateismo e che, ancora più in generale, non è agevole sottrarsi alla dominante parabola della secolarizzazione.

Ma, se questo è il risultato di una ricognizione storica, ciò non impedisce tuttavia che ci si possa non solo domandare se esso è inevitabile, ma anche impegnarsi, sul piano teoretico, a scandagliare ancora più a fondo la questione, nel convincimento, che deve essere messo alla prova, e che quindi ha carattere problematico, che un più di pensiero possa configurare anche una *chance* per un più di cristianesimo.

Ne viene una terza opzione ancora, quella che, procedendo secondo questa direzione, assuma l'ipotesi che proprio il cristianesimo possa costituire il luogo eminente di una torsione che dà da pensare al pensiero stesso e che perciò obbliga la filosofia a rimettere in discussione i propri fondamenti, nella consapevolezza che la tensione che la storia certifica e l'impegno teoretico conferma debba essere non tanto sciolta o acquietata (a favore del cristianesimo o della filosofia), ma, appunto, pensata. E che per pensarla sia necessario attingere a strumenti altri da quelli di un pensiero che Luigi Pareyson avrebbe detto ontico ed euclideo. E già qui, in questa prima fondamentale conclusione, si possono ritrovare molti punti d'intreccio con il lavoro di Francesca Brezzi e con i suoi interessi ricœuriani.

Veniamo dunque a questo terzo, decisivo tornante, quello in cui s'ipotizza che pensare il cristianesimo significhi assumere il cristianesimo come punto di torsione per il pensiero. E proprio perché si tratta di questione decisiva devo espormi a dire *propriis auspiciis*, come avrebbe suggerito Kierkegaard, e assumermene la responsabilità. Senza assolutamente pre-

¹ Si tratta di un ampio lavoro, svolto in collaborazione con alcuni amici: U. Perone/C. Ciancio/G. Ferretti/A. Pastore, *In lotta con l'Angelo*, Sei, Torino 1989, 1991².

tendere con questo “pensare il cristianesimo” di restituirne in forma di pensiero il contenuto, mi limito a un punto del messaggio cristiano ai miei occhi centrale e che mi pare costituisca una sfida non eludibile e produttiva al pensiero, anche filosofico.

Lo formulerei così: la storia e la particolarità vi appaiono come luogo di compimento (e non solo di manifestazione) della salvezza. Gesù non annuncia un messaggio e tantomeno elabora una teoria, ma, nella sinagoga, dopo aver letto Isaia, afferma «oggi per voi che mi ascoltate si realizza questa profezia» (Lc. 4, 21). E ancora, entrando nella casa di Zaccheo, in Luca 19,9 ribadisce con riferimento a sé: «oggi la salvezza è entrata in questa casa». E in Gv. (4 ss.) rivolto alla Samaritana, afferma «sono io il Messia, io che parlo con te», o verso la folla che cerca il pane «Io sono il pane che dà la vita» (Gv. 6, 35). Lo dice con autorità, lo manifesta con i miracoli, opera della manifestazione, lo testimonia con la morte e resurrezione².

Questo nucleo comporta un'enorme tensione, perché ci dice che nel particolare è l'universale, ovvero che il tutto è nel frammento; che oggi, nella temporalità finita, è la salvezza; che nell'umanità di un uomo è coinnestata la divinità di Dio; che nel dolore accettato della passione è la potenza che si fa risurrezione e dono di salvezza. E che questa parola universale è particolare, che essa vale per tutti, ma interessa e interpella me.

In quest'autorivelazione non è contenuto solo l'intreccio indissolubile di particolarità e universalità, è anche enunciato il fatto, paradossale, scandaloso, impegnativo, e affascinante, che nell'immanenza della figura di Gesù che parla con autorità si manifesta Dio, il trascendente.

I rischi di questa proposta di verità, espressione di un *mysterium tremendum et fascinans*, sono tanti. Per comprenderla o per sfuggirla vi sono molti modi: lo gnosticismo, ad esempio, o il dualismo. La vera sfida è pensarla. In fondo la prova ontologica, come io la leggo, è un modo per pensare proprio questo, pur con altre categorie. La questione paradossale, difficile, rischiosa, non è che la perfezione sia (il che per un filosofo, prima ancora che per un cristiano, è quasi ovvio), ma che *ci* sia, che sia esistente e che – come il credente pretende – essa si sia manifestata. La questione *Cur Deus homo*, sganciata però dalle preoccupazioni di tipo giuridico che si ritrovano ancora in Anselmo: colpa, e remissione dalla colpa, ridiventa centrale e sembra suggerire una possibilità impensata dell'umano, la creazione non come giocattolo di Dio, ma come immagine, rispecchiamento, vocazione.

E tutto questo va oggi pensato sullo sfondo del moderno, del processo che è iniziato con Cartesio e culminato in Hegel. Pareyson l'aveva intuito, nel suo far iniziare *Esistenza e persona* con un'analisi dedicata alla grande sfida che proviene dalla dissoluzione dell'hegelismo e che egli vedeva configurarsi nell'alternativa o Kierkegaard o Feuerbach. Ma per noi il problema si è forse ulteriormente aggrovigliato. Mentre è chiaro infatti che Hegel, per così dire, pensa “troppo” il cristianesimo, fino a includerelo come un momento interno al pensiero, e che Feuerbach, come Pareyson osservava, rovescia quest'inclusione, facendola divenire esclusione, è meno chiaro se la soluzione di Kierkegaard, forse ineludibile per un credente, possa anche essere accettabile per un filosofo e quindi anche per un filosofo cristiano.

Ciò che costituisce la permanente “inattualità” di Kierkegaard è infatti la consapevolezza

2 Una breve ma incisiva presentazione dell'essenza del cristianesimo che muove in una direzione congenere a questa, e a cui desidero rimandare per eventuali approfondimenti, si trova in R. Guardini, *Das Wesen des Christentums*, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1991, orig 1929.

dell'inintegrabilità filosofica del cristianesimo. Nelle sue parole il cristianesimo è "scandalo" e «lo scandalo è la meraviglia infelice» (267)³. La meraviglia metafisica, che genera mondi e si coniuga accrescivamente con la riflessione, è stata minata dal dubbio moderno, che ha rotto l'incanto di un mondo pieno in se stesso e che perciò si è messo alla ricerca di un fondamento assicurato. Ma questo fondamento assicurato – questo il lascito kierkegaardiano – non si trova né nell'infinitizzazione del sentimento (la meraviglia e il senso romantico di infinito) né nell'infinitizzazione della ragione. Il sé che costituisce se stesso si costituisce su un fondamento di cui esso stesso non dispone. Di qui il guanto di sfida, il paradosso e lo scandalo che una prospettiva religiosa rilancia alla filosofia.

Da questo momento, come avrebbe detto Pareyson, l'alternativa pro o contro il cristianesimo appare ineludibile. Ed entrambi i corni dell'alternativa non sono senza problemi. La decisione per il cristianesimo si trova di fronte alla questione della non integrabilità dei contenuti della fede nella filosofia. La decisione contro il cristianesimo costringe la filosofia a un doloroso restringimento dei propri contenuti, a semplice analitica di ciò che è alla misura dell'uomo. La meraviglia dell'immediatezza è preclusa; le certezze conseguite mediante la semplice strumentalità del dubbio appaiono largamente ridimensionate; prevalgono allora angoscia e disperazione, e resta incerto se esse siano malattia o rimedio.

La dissoluzione dell'hegelismo, allora, non è una partita che si gioca solo tra Feuerbach, l'ateismo umanistico, e Kierkegaard, la rivendicazione paradossale di una fede inintegrabile. Il pro o contro il cristianesimo non si chiude in questi termini, ma richiede un supplemento di riflessione. Non si tratta infatti né di operare una scelta previa, che sarebbe del tutto immotivata e arbitraria, né di bilanciare a posteriori le ragioni pro o contro, che supporrebbe un'inesistente e presuntuosa neutralità. Si tratta invece di comprendere che l'alternativa è sempre attuale, qualunque dei due corni si scelga e che la radicalizzazione della via in cui ci si trova a essere è l'unica strada per esperire la pensabilità del cristianesimo e per comprendere i prezzi che l'escluderla o l'ammetterla comporta per la stessa esistenza finita. Ove, si badi bene, ammetterla è più faticoso, impegnativo e rischioso, perché obbliga a un oltrepassamento del finito che è bensì arricchente, ma è sempre esposto all'infondatezza, sì da non potersi mai accontentare degli automatismi del pensiero e da richiedere anche sempre l'intero coinvolgimento della persona.

A tutto ciò è correlata una totalmente nuova comprensione della finitezza (di nuovo un punto di prossimità con Brezzi), non più ingenua, felicemente pagana, ma resa possibile dalla nascita dello spirito, ovvero dalla libertà di scegliersi o di negarsi. E perciò anche destabilizzata, sempre precaria, si pensi alle analisi che Kierkegaard ne dà ne *Il concetto dell'angoscia* e ne *La malattia per la morte*. La finitezza diviene il banco di prova in cui pensare la compresenza di particolare e universale, di immanente e trascendente. E forse non si è riflettuto abbastanza sulla felicità di un termine come persona, che troppo facilmente è stato piegato alla riuscita di una completezza e un'integralità, mentre conserva in sé le tracce di un'ambiguità radicale. La maschera e il personaggio divengono figurazione dell'essenza più intima, singolare riproduzione, in una scala più bassa, di quanto abbiamo cercato di dire. Il particolare, persino quello più basso, l'artificioso, viene assunto a figura dell'essenziale.

La finitezza così pensata non è definita dalla morte, ma resa possibile dalla vita. Se fosse

3 S. Kierkegaard, *Begrebet Angest*, in *Samlede Vaerker*, XI 197.

la morte a definirla, il finito non sarebbe più di ciò che è, o meglio sarebbe esattamente ciò che è, circoscritto da un limite esterno che lo racchiude. Ma se il finito si pensa a partire dalla vita, esso è sempre più e altro da ciò che è, perché la vita è sorpresa, rischio e novità. Per questo il finito è così difficile da afferrare, perché esso non è mai dove è, ma anche sempre altrove. E neppure la vita stessa lo definisce, perché altrimenti il finito non sarebbe che una labile apparizione naturalistica. Il finito, che si manifesta nella vita, racchiude una pretesa assoluta di vita.

In quest'orizzonte si colloca anche la particolare rilevanza che assumono la modernità, la secolarizzazione e, in quanto connesse con queste, la sfera pubblica. Se, infatti, il nesso tra particolare e universale, immanente e trascendente è un elemento saliente di contenuto del cristianesimo, tutto ciò comporta conseguenze rilevanti per entrambi i lati, tanto per il particolare quanto per l'universale, tanto per l'immanente quanto per il trascendente. Le vicende della storia, allora, e l'autocomprensione del soggetto non sono né disgiunte né irrilevanti per la stessa dimensione religiosa. Come la sfida che viene dalla torsione suggerita dal messaggio cristiano non è senza conseguenze per la nostra comprensione della storia e del soggetto. Vorrei però chiarire che tutto ciò non avviene attraverso una sorta di operazione deduttiva, né seguendo una logica del "se...allora", ma è l'esito immediato dell'assunzione di un diverso registro interpretativo, quello in cui, constatando la tensione tra i poli, non la si vuole risolvere, ma se ne vuol rendere ragione.

Ne segue inoltre (e mi scuso se procedo così rapidamente, ma mi sembrava opportuno fornire una panoramica complessiva almeno di questo spicchio di ricerca, piuttosto che un'esposizione analitica) la necessità di rivedere tanto il concetto "naturalistico" di verità, intesa come corrispondenza, quanto quello soprannaturalistico che la disloca subito come rivelazione per sostituirlo con quello, che io chiamerei ontologico, di "cura" e di "protezione". Quello naturalistico è troppo poco; misura il finito su di sé (e quindi non ne comprende lo spirito). Quello soprannaturalistico è troppo, finisce per fallire il finito facendolo solo occasione di rivelazione di qualcosa che lo eccede. La cura e la protezione suppongono un duplice movimento: un abbraccio che eccede e accoglie, che trattiene senza possedere. In inglese, proposta dallo psicologo Donald Winnicott e ripresa nell'ambito della psicologia dell'infanzia e della psicoanalisi, abbiamo il tentativo di riportare a infinito del verbo il sostantivo economicistico *holding*, restituendogli il più originario e umanistico significato di abbraccio che sostiene⁴.

In ultimo vi si ricollega anche la questione del tempo, la cui urgenza sta tutta nel fatto che non si può pensare il tempo senza l'eternità, né l'eternità senza il tempo. L'attaccamento al tempo che ci caratterizza, l'approccio quasi sentimentale che questa tematica immediatamente assume, è il segno che in esso ne va di noi. Come mi sono espresso altrove, il tempo è eminentemente a noi e tuttavia non lo possediamo. Dunque esso, che ci definisce, ci sfugge. Ma è vero anche l'inverso, ossia che il tempo, che ci sfugge, ci definisce. Donde una tensione e una coappartenenza, esattamente secondo il modello che abbiamo più volte richiamato. Walter Benjamin ne ha una felice intuizione quando, parlando dell'opposizione tra tempo profano e compimento messianico del tempo nel (giovanile o tardo: gli interpreti si dividono) *Theologisch-politisches Fragment* scrive:

4 D. Winnicott, *Holding and Interpretation: Fragment of an Analysis*, Grove, New York 1986.

Il Regno di Dio non è il fine della *dynamis* storica [...]. Da un punto di vista storico esso non ne è il fine, ma la fine. Per questo non è possibile costruire l'ordine del profano sulla scorta del pensiero del Regno di Dio. Per questo la teocrazia non ha alcun significato politico, ma ne ha esclusivamente uno religioso [...]. L'ordine del Profano si deve orientare sull'idea di felicità. Il rapporto di quest'ordine con quello messianico è uno dei punti dottrinali essenziali della filosofia della storia; esso cioè condiziona una concezione mistica della storia, il cui problema si può esporre con un'immagine. Se con una freccia s'indica la meta verso la quale agisce la *dynamis* del Profano e con un'altra la direzione dell'intensità messianica, certo allora la ricerca di felicità della libera umanità tende ad allontanarsi da quella che la direzione messianica indica. E tuttavia, come una forza nel suo movimento è in grado di muoverne (*befördern*) anche un'altra, pur diretta in direzione opposta, così anche l'ordine profano del Profano può trascinare con sé (*befördern*) l'avvento del regno. Il Profano non è certo, dunque, una categoria del Regno, ma una categoria – e certamente una delle più pertinenti – del suo silenzioso approssimarsi. Poiché nella felicità ogni essere terrestre aspira al suo tramonto, ma solo nella felicità esso è destinato a trovarlo⁵.

Come si vede in questa suggestiva immagine benjaminiana le frecce del Regno e quelle del profano indicano in direzioni opposte e non è in alcun modo possibile dedurre un movimento dall'altro. Non di meno, pur in questa tensiva situazione, la forza del profano appare in grado di recare con sé, avendola accolta, la freccia del Regno. La felicità, cui ogni uomo aspira, trova nel compimento, come già Aristotele sapeva, il proprio accertamento. Quest'accertamento è per un verso il fine della finitezza e per l'altro anche la sua fine. E lì essa incontra il disvelamento di un mistero che non aveva che presentito, quello del Regno.

Non si tratta che di un'immagine. Non priva, sul piano teorico di problemi e, mi verrebbe da aggiungere, di trabocchetti. E tuttavia mi pare in grado di indicare, se non una soluzione, almeno una direzione. È forse una direzione congenere a quella di cui Guardini parla nel suo *L'opposizione polare*. Egli scrive: «Chiamo op-posizione polare questo singolare rapporto nel quale due momenti si escludono reciprocamente e sono non di meno legati, fino al punto da essere reciprocamente l'uno il presupposto dell'altro»⁶. E ribadisce: questa struttura concettuale può certamente apparire “problematica”, essa non è però “contraddittoria”. Proprio perché concerne il vivente, non deve sorprendere che essa non possa essere il risultato di un'operazione logica. Questo non significa però che sia soggetta a contraddizione.

Credo che pensare il cristianesimo sia possibile proseguendo nella direzione qui tracciata. Pensare il cristianesimo è attribuire alla ragione un compito che essa non può assolvere adeguatamente, se non producendo la dissoluzione del proprio oggetto. Ma così, vittorioso, il pensiero si ergerebbe sul nulla, perché sancirebbe che solo il pensiero è adeguato al pensiero. Il pensiero di pensiero non è, come in Aristotele, l'atto puro che spinge ogni potenzialità all'atto, ma la restrizione del reale a pura potenza. Il reale sta fuori dal pensiero e non si lascia restringere, come in un imbuto dissolvente, nel pensiero. E questo è ciò che infine accade in Feuerbach, il cui umanesimo è ricco solo in presenza di un contenuto religioso non totalmente risolto. È questa l'immanente verità di Bloch, secondo cui solo un cristiano può essere un buon ateo, ed è la nascosta verità di ogni processo di secolarizzazione.

Pensare il cristianesimo significa piuttosto sfidare il pensiero a un movimento che, nell'ac-

5 W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, hrsg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1991, Taschenbuch-Ausgabe, vol. II, 1 pp. 203-204.

6 R. Guardini, *Der Gegensatz*, Grünewald/Schöning, Mainz 1991, p. 28.

cettare che il cerchio del pensiero non si chiuda su di sé, assicurarsi però la capacità del pensare a eccedere la propria autoreferenzialità. E su questo tema Pareyson ha scritto pagine illuminanti commentando Schelling e riflettendo sullo stupore della ragione nel determinante momento in cui la filosofia negativa si rovescia in filosofia positiva. In questo modo dobbiamo oggi intendere il detto antico secondo cui la filosofia non è sapere, ma amore per il sapere: essa infatti tende al sapere di qualcosa che essa non è e che è più grande di lei, così che esso non può esserle mai dato nella forma del possesso, ma appunto in quella dell'amore.

Anche per questi aspetti, che in ultimo abbiamo affrontato e che investono i temi e i modi della finitezza, la mia ricerca incrocia i lavori di Francesca Brezzi. In lei, anch'essa attenta alla questione della modernità, del soggetto e della politica, si staglia decisiva la figura della differenza, come una cifra inquietante e potente, anch'essa una sorta di *mysterium tremendum et fascinans*. Ma su questo, che pure inquieta e affascina anche me, non oso dir nulla, ché non saprei far meglio di quanto lei non abbia già fatto.