

Massimo Epis

## Sulla “circularità” di teologia e filosofia

Nel recente *Decreto di riforma degli studi ecclesiastici di filosofia* [= *RF*] (28 gennaio 2011) vengono significativamente citati un rilievo di J. Ratzinger che risale al tempo della pubblicazione dell'enciclica *Fides et Ratio*: «La crisi della teologia post-conciliare è in larga misura la crisi dei suoi fondamenti filosofici»<sup>1</sup>, e un passo dall'esortazione *Pastores dabo vobis* del 1992, al n. 52: «Solo una sana filosofia può aiutare i candidati al sacerdozio a sviluppare una coscienza riflessa del *rapporto costitutivo* che esiste tra lo spirito umano e la verità, quella verità che si rivela a noi pienamente in Gesù Cristo»<sup>2</sup>. In consonanza con questi assunti, si può ricordare come nell'enciclica *Fides et Ratio* [= *FR*] trovi ampia trattazione il rapporto tra teologia e filosofia e come, accanto al riconoscimento generico che: «[...] La teologia ha sempre avuto e continua ad aver bisogno dell'apporto filosofico» (*FR* 77), figuri l'enunciato programmatico secondo cui: «[...] Il rapporto che deve opportunamente instaurarsi tra la teologia e la filosofia sarà all'insegna della circolarità» (*FR* 73). Vi leggiamo un'indicazione autorevole circa la necessità di ricomprendere il modello classico dell'ancillarità<sup>3</sup>, in nome della legittima *autonomia* del sapere filosofico (cfr. *FR* 75). I limiti della versione neoscolastica dell'ancil-

<sup>1</sup> *RF* 9; cit. da J. RATZINGER, *L'unità di missione e persona nella figura di Giovanni Paolo II* (1998), in Id., *Giovanni Paolo II. Il mio amato predecessore*, LEV - San Paolo, Città del Vaticano - Cinisello Balsamo (MI) 2007, 16.

<sup>2</sup> GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica post-sinodale *Pastores dabo vobis* (25 marzo 1992), AAS 84 (1992) 657-804 (n. 52). Il corsivo è mio ed è finalizzato ad evidenziare la necessità di superare ogni esteriorità, sul piano di una teoria radicale dell'esperienza.

<sup>3</sup> «È proprio nel senso di un apporto indispensabile e nobile che la filo-

safia fu chiamata fin dall'età patristica *ancilla theologiae*. Il titolo non fu applicato per indicare una servile sottomissione o un ruolo puramente funzionale della filosofia nei confronti della teologia. Fu utilizzato piuttosto nel senso in cui Aristotele parlava delle scienze esperienziali quali “ancelle” della “filosofia prima”. L'espressione, oggi difficilmente utilizzabile in forza dei principi di autonomia a cui si è fatto cenno, è servita nel corso della storia per indicare la necessità del rapporto tra le due scienze e l'impossibilità di una loro separazione» (*FR*, 77).

larità sono ormai acquisiti al dibattito teologico-fondamentale<sup>4</sup>. Però il modello della circolarità deve essere precisato nelle condizioni della sua esecuzione<sup>5</sup>.

## *1. Il logos cristico della fede*

Nella letteratura teologica post-conciliare è unanime la riacquisizione della verità cristologica quale principio e fondamento del discorso su Dio e sull'uomo. Il rilievo sistematico di questa fede concerne la consistenza dell'antropologico nell'istituzione della verità teologica: il polo antropologico non si risolve nella verità teologica che lo fonda, poiché la determina in quanto da essa istituito in una reale autonomia. Si deve dire insieme che, in Gesù Cristo, è Dio ad esporsi (l'iniziativa di Dio vanta una precedenza assoluta) e che l'uomo determina realmente Dio (Dio non rimane esterno alla drammatica della libertà finita). "Incondizionatezza" e "implicazione" non si oppongono, perché l'antropologico è componente *interna* della verità cristologica. Proprio perché Dio è realmente implicato nella libertà umana, la storia è forma intrascendibile della manifestazione del senso di una relazione, ch'è la verità dell'origine<sup>6</sup>. Il dibattito teologico dei primi secoli documenta emblematicamente (oltre che normativamente, nel simbolo della fede) la collisione tra il dispositivo di universalità del pensiero greco e la rivendicazione che promana dal singolare di Gesù Cristo. Confessare Gesù come l'evento *di* Dio (genitivo soggettivo) impone di pensare come originaria la relazione tra il regime teologale della verità e l'attuazione della libertà umana<sup>7</sup>, in ragione del potere di determinazione che il teologale conferisce all'antropologico<sup>8</sup>. La forma economica della salvezza conferisce rilievo escatologi-

<sup>4</sup> Limiti riconducibili all'estrinsecismo. L'impianto dei *præambula fidei*, proprio perché strutturato sul canone dell'evidenza incontrovertibile (che suppone l'omologazione del sapere primo al regime del sapere deduttivo), non poteva superare la soglia della *credibilitas externa* di una fede, la cui istituzione storico-eventuale rimane insuperabile. Ne scaturiva un duplice rischio: la riduzione formalistica della filosofia e la subordinazione della teologia alla filosofia.

<sup>5</sup> Pur con alcuni adattamenti, questo intervento mantiene le caratteristiche di una comunicazione breve e so-

bria nei riferimenti bibliografici, come era stata progettata per il confronto tra docenti.

<sup>6</sup> "Sin dalla creazione", appunto, perché la fondazione ha il valore di una anticipazione autorizzante.

<sup>7</sup> La nostra condizione "finita" non può essere apprezzata solamente come un limite, poiché viene istituita come una possibilità reale di determinare il senso dell'essere.

<sup>8</sup> La teoria aristotelica della sostanza impone invece una restrizione intellettuale della sostanza prima, sì da precluderle una reale relazione al finito.

co alla storicità, all'intreccio drammatico di grazia e libertà. Proprio perché la rivelazione di Dio in Cristo è l'offerta di una comunione – di una *relazione* destinata alla libera accoglienza (la corrispondenza della fede apostolica è interna all'evento cristologico) –, mediante lo Spirito del Risorto, la *traditio* che origina dall'evento cristologico è un *novum* che, nell'attestazione insostituibile della Scrittura, partecipa della stessa unicità di cui Cristo è il principio.

## 2. *Sapere teologico e istanza critica fondamentale*

L'istanza di universalità della fede non rimane autoreferenziale – quindi soggetta al sospetto di immunizzazione fideistica – a condizione che venga articolata sul piano dell'interrogazione fondamentale sulla verità e sulle condizioni della sua evidenza. Per mostrare la ragione *interna* della circolarità tra teologia e filosofia è determinante lo svolgimento di una ontologia in chiave fenomenologica, ovvero – per riferirci alla metafisica dell'essere – una tematizzazione delle condizioni dell'evidenza dell'*esse ut actus*: qual è lo statuto dell'esperienza corrispondente alla sua percezione? È nell'ambito di questa chiarificazione che la forma radicale della trascendenza viene pensata nelle condizioni effettive della sua attestazione, in rapporto alle quali l'attuazione antropologica (secondo una stratificazione che deve essere precisata) è essenziale.

In termini fenomenologici, la correlazione semantica tra conferimento di senso e donazione dell'essere assume rilievo ontologico nell'attuazione effettiva della coscienza in relazione ad altri. La forma intersoggettiva dell'esperienza dischiude una differenza – il riconoscimento di altri come altro sé – contraddistinta da un'istanza – la necessità per il soggetto di totalizzare se stesso – che non è derivabile né sequestrabile dall'altro – in questo senso rimane trascendente –, ma non si pone oltre e fuori dalla fenomenalità inclusiva dell'atto del sé in rapporto ad altri<sup>9</sup>.

Un'analisi fenomenologica dell'essere personale mette in luce una trascendenza/differenza nella forma dell'ingiunzione nei confronti della coscienza (che designa l'essere umano nelle condizioni effetti-

<sup>9</sup> Una teoria dell'esperienza radicalmente alternativa è ravvisabile nella versione naturalistica dello scientismo contemporaneo. In essa l'originalità del fenomeno umano viene risolta in un

continuismo materiale di tipo fisico e biologico, spiegato esaurientemente sul piano dei suoi meccanismi di funzionamento, mediante una metodologia empirico-sperimentale.

ve e concrete di attuazione della sua soggettività) che ne integra l'attuazione nella sua fondazione. La coscienza riconosce nella trascendenza della verità il fondamento della libertà (e quindi della novità) della sua attuazione. Qui ne va della mia unicità: nell'istanza che mi precede, la mia alterità viene istituita come originariamente appartenente alla sua donazione senza essere riassorbita. Quando invece si risolve l'etico nell'ontologico viene precluso il carattere fenomenologico e insieme fondativo dell'effettività dell'attuazione della libertà (l'antropologico si riduce a "scenario" dell'originario). Poiché la verità si manifesta alla coscienza come il fondamento trascendente della necessità che presiede all'atto del suo riconoscimento, pensare la differenza ontologica nel suo significato radicale impone il superamento della divaricazione tra il primato della verità e l'attuazione della libertà finita. Si prospetta non una risoluzione pragmatica della metafisica, ma il riscatto della concettualità metafisica da un'autosufficienza formalistica<sup>10</sup>.

Per una verifica del teorema che si va delineando, mi sembra istruttivo il confronto con la poderosa riflessione metafisica di Cornelio Fabro<sup>11</sup>. La rivendicazione realista di Fabro – «è il reale che domina la sfera intenzionale»<sup>12</sup> – comporterebbe una subordinazione dell'attuazione antropologica solamente nel caso in cui tale attuazione venisse valutata puramente sotto il profilo gnoseologico. Invece, è proprio l'analisi fabriana del dinamismo della libertà ad insistere sull'originarietà dell'io finito. Per ovviare al mero accostamento dei registri – del sapere e della libertà – e pensare l'inclusione dell'uomo nel fondamento senza scadere in un immanentismo si potrebbe ripartire dall'interrogativo: come intendere l'immediatezza (l'apprensione diretta<sup>13</sup>) all'essere nell'*ens* come *primum cognitum*, se il luogo dove

<sup>10</sup> Come accade quando l'evidenza veritativa rimane pre-definita rispetto ad una storicità che ne costituisce solamente la dimensione applicativa e/o espressiva.

<sup>11</sup> Propongo di seguito alcune riflessioni proposte in occasione della difesa della tesi di licenza in Teologia Fondamentale di don Bruno Mondino, presso la Facoltà Teologica di Milano, il 7 settembre 2011, sul tema: *Metafisica e teologia. Il realismo cristiano di Cornelio Fabro*.

<sup>12</sup> Cfr. C. FABRO, *Partecipazione e causalità secondo san Tommaso d'Aquino*, EDIVI, Segni 2010, 163.

<sup>13</sup> «[...] Il metodo della metafisica tomistica non è né intuitivo, né dimo-

strativo, ma "risolutivo" ch'è il passare dalle determinazioni più vaghe a quelle più proprie, di atto in atto, di potenza in potenza, così che dagli atti molteplici e superficiali a quelli più costanti e così fino all'ultimo o primo ch'è l'esse. Questa forma di "passare" non è dimostrazione né intuizione, ma potrebbe esser detta "fondazione"; essa non può essere senza una certa qual esperienza o apprensione diretta» (ivi, 66). «Il raggiungimento dell'esse come *actus essendi* non può consistere in un'apprensione indivisibile come la comprensione dell'essenza, né essere il termine di arrivo o il risultato di un qualsiasi processo astrattivo: l'esse è l'atto *kat'exokēn*, atto di ogni atto, e non un contenuto» (ivi, 234).

*l'ens* si manifesta è la coscienza<sup>14</sup>? Il *primum speculativum* dell'*ens* ha uno statuto meramente gnoseologico? Si dice, certo, che non è il risultato di un qualsiasi processo astrattivo, ma come intendere la terminologia fenomenologica impiegata, là dove si dice che la partecipazione dell'*esse* “si mostra” nell'ente? Senza una teoria della “percezione” più radicale, l'assunzione a-critica dell'*esse* biblico non fa che evidenziare il deficit argomentativo (quasi toccasse all'*esse* biblico garantire della trascendenza dell'*esse*) e la problematicità dell'identificazione tra il teologico metafisico e il teologico rivelato.

La caratterizzazione che Fabro offre della libertà – con particolare riferimento ai testi di Kierkegaard – orienta ad una comprensione dell'originarietà dell'io in termini “esistenziali”<sup>15</sup>. Pur rimanendo in un quadro metafisico – «oggettivamente soltanto Dio può muovere la volontà»<sup>16</sup> –, come intendere la valutazione che Fabro dà – nei termini di un reale guadagno – del contributo di Kierkegaard a «riportare la libertà al cuore dell'essere»?<sup>17</sup>. Al di là di ogni fraintendimento immanentistico, ritengo che la lezione concernente “la libertà al cuore dell'essere” sia correlativa al riconoscimento dell'implicazione del soggetto libero – posto nella necessità di decidere di sé – nell'istituzione del senso della verità<sup>18</sup>. La metafisica ribadisce che la differenza tra

<sup>14</sup> «La coscienza avverte l'essere in atto dell'ente e avverte il proprio essere in atto in quanto avverte l'essere del proprio atto del conoscere: nessuno di questi *esse* è ancora lo *esse*, ch'è l'atto profondo transfenomenale, ma tutti e tre cospirano verso di esso e la mente aspira a fondarlo nella riflessione o riduzione metafisica» (C. FABRO, *L'uomo e il rischio di Dio*, Studium, Roma 1967, 371).

<sup>15</sup> «[...] La libertà è, ed essa sola, l'origine primordiale da cui si diramano le infinite vie del vivere e del sapere, è la fontana inesauribile di cui si alimentano le irrequiete e insaziabili brame dell'amore ed è l'estremo anelito, di cui la libertà stessa si dà il segno, dell'estremo arrivo al di là del fiume del tempo» (C. FABRO, *L'io e l'esistenza e altri brevi scritti*, Edizioni Università Santa Croce, Roma 2006, 198).

<sup>16</sup> Cfr. C. FABRO, *Partecipazione e causalità secondo san Tommaso d'Aquino*, 429. Si tratta di una necessità correlativa al riconoscimento dell'assolutezza della libertà finita. Dato che solo la libertà può essere all'origine della libertà, il *senso* dell'assoluto della nostra li-

bertà può darsi solamente a partire da Dio. «Solo il rapporto all'Assoluto dà ad un tempo la libertà assoluta dell'atto poiché solo Dio poteva creare un essere libero e la costrizione assoluta dell'oggetto, poiché l'Assoluto che l'uomo ha la facoltà di scegliere non è oggetto di scelta, non ammette concorrenti o rivali» (C. FABRO, *L'io e l'esistenza e altri brevi scritti*, 196).

<sup>17</sup> «Tale trascendenza metafisica infatti ch'era ovvia per la filosofia e teologia dell'Occidente qui si approfondisce nella riflessione esistenziale che qui è nuova e originalissima perché “supera” (per la prima volta?) il rapporto di dipendenza nella forma di semplice causa efficiente estrinseca e si configura nel rapporto di causa immanente intensiva, di causa cioè non condizionante ma costituente ossia – per dire con un'espressione assai vicina a Kierkegaard – di Onnipotenza fondante ch'è libertà liberante» (C. FABRO, *Riflessioni sulla libertà*, Maggioli, Rimini 1983, 213).

<sup>18</sup> Non è proprio questa l'imprescindibile condizione sapienziale del filosofare?

la verità ed il soggetto è insuperabile. Però rimane da tematizzare che la verità si dà *per* e *con* il soggetto.

La triangolazione verità-soggetto-senso è a presidio di un intreccio drammatico originario (quello tra la verità e la libertà come sigla dell'unicità personale<sup>19</sup>) che non trova determinazione a priori. Il senso dell'assolutezza della decisione finita non può essere adeguato sul piano riflessivo, non per un difetto di argomentazione, ma per un motivo di cui il momento teorico è in grado di mostrare la necessità: poiché attiene all'effettività dell'attuazione, in rapporto alla manifestazione concretamente disponibile nella trama delle relazioni interpersonali. Qui l'antropologia fondamentale ritrova lo spazio della teologia, perché l'evento cristologico realizza l'evidenza della struttura di correlazione fra l'essere e l'uomo. L'insuperabile scarto tra teologia e filosofia deve essere compreso ad un livello più radicale di quello contenutistico-dottrinale, poiché è relativo al carattere originario della storicità<sup>20</sup>. E a questo livello non si dà separazione: la distinzione tra teologia e filosofia non è da imputare ad una minore criticità della teologia, ma al "debito" di essa nei confronti dell'evento singolare di Gesù. Dal punto di vista epistemologico, non si dà iato tra filosofia e teologia, giacché entrambe riconoscono come luogo veritativo autorizzante lo svolgimento autonomo del loro discorso la concretezza della storicità. Quindi si tratta di uno iato già da sempre colmato sul piano dell'effettività.

### *3. Lo snodo cruciale della "teodicea"*

La problematica del male è questione privilegiata per la discussione del rapporto tra teologia e filosofia, perché, quando l'esperien-

<sup>19</sup> È originario il nesso che la verità intrattiene con la libertà, cioè con la capacità di ogni uomo di esporsi e di decidersi a fronte di una verità che gli si presenta come costitutiva della qualità totalizzante, e per ciò veramente libera, del suo stesso riconoscimento. A questo livello, la questione della verità e di Dio sono una sola questione, la quale impegna allo stesso titolo la teologia e la filosofia, perché è da essa – e non per una decisione arbitraria di dialogo – che entrambe traggono la loro giustificazione.

<sup>20</sup> Illuminante al riguardo è il confronto con l'istanza di una certa teologia

"negativa", che preclude alla speculazione la possibilità di un discorso *diretto* su Dio. Tale istanza non rimane ancora intellettualistica solo se non riassorbe la singolarità dell'attuazione, relativa alla convocazione dell'alterità antropologica. L'agnosticismo filosofico in ordine alla questione di Dio rimane debitore ad una concezione formalistica dell'indeducibilità, la quale è invece relativa all'aposteriorità della sintesi effettiva tra la manifestazione autorizzante e la determinazione della libertà, che coinvolge il soggetto in totalità.

za corrispondente non viene dissimulata, la sua ermeneutica svolge una funzione strutturante in ordine alla riformulazione del discorso ontologico. Infatti, fa venire alla luce una condizione originaria: l'attuazione del sé è e rimane altra rispetto alla verità, ma il non ri-assorbimento dell'ipseità non conclude all'esteriorità di essa rispetto alla verità.

Da un punto di vista fenomenologico, la tripartizione classica tra male fisico, metafisico e morale mantiene una plausibilità<sup>21</sup>, ma chiede di essere indagata nelle sue condizioni istitutive. Come si connota la datità corrispondente al "male"? Qual è la sua evidenza propria? A dispetto del riduzionismo naturalistico, il punto di vista della soggettività – meglio, dell'unicità – è determinante. Riconoscerlo significa disporsi a superare una concezione sostanzialistica, quindi reificante del male. L'"invenzione" del male, infatti, va di pari passo con l'attestazione di sé: il soggetto – in quanto consapevole della propria unicità – è fattore costitutivo dell'evidenza del male. Ciò che si dà a pensare è che il male non designa primariamente un "assoluto" (in questo senso non può essere originario), ma la qualità di una *relazione*. Non soltanto la nozione di *peccato* (e quelle afferenti di espiazione, sacrificio...), ma anche la percezione della *sofferenza* come male attengono ad un rapporto: quello tra il singolo soggetto ed un ordine di giustizia percepito come violato (magari da me). Non deve trarre in inganno il gergo dell'"ordine", poiché si tratta di un'infrazione non di portata meramente cosmologica (lo si dica anche quando coinvolge la natura, il mondo), dacché assume sempre la profondità della lacerazione di un patto, di una alleanza.

La fenomenalità del male si istituisce in rapporto alle dinamiche dell'attestazione dell'io come un sé (dell'io come *ipse* e non come semplice *idem*); ovvero alle dinamiche del riconoscimento, al complesso della cura che fa essere me come me, realizzando il mio essere voluto in quanto "proprio io". Nell'esperienza del male l'alterità<sup>22</sup> correlativa all'attestazione di sé viene sperimentata come una minaccia della mia unicità. Il male è ciò che sospende l'ovvietà dell'identità personale, poiché pone in questione il senso buono delle mediazioni pratiche,

<sup>21</sup> Ampiamente suffragata dagli studi che hanno scandagliato il variegato universo della simbolica del male. Cfr., nella letteratura sterminata, i saggi di P. RICŒUR, *Philosophie de la volonté* 2. *Finitude et culpabilité*, I. *L'homme faible*, II. *La symbolique du mal*, Aubier, Paris 1988.

<sup>22</sup> Si tratta di una alterità pluridimensionale, poiché, all'interno della condizione dell'essere generati, convergono dimensioni interpersonali, cosmologiche e culturali.



che vedono la mia unicità passiva e attiva ad un tempo. Perciò l'ermeneutica del male suscita una questione che ha già una portata religiosa (totalizzante): investe da subito la questione dell'origine e del compimento (rispetto ai quali mi scopro posto e ordinato) non in termini puramente formali<sup>23</sup>, ma di *sensu*, poiché pone in questione la bontà dell'essere nato e la speranza del compimento possibile<sup>24</sup>, ovvero il senso della passività originante la mia esistenza e dell'imperatività che investe la mia libertà<sup>25</sup>.

Proprio perché l'esperienza del male riguarda il conflitto tra il *telos* della mia autodeterminazione e le condizioni effettive della sua realizzazione, la rinuncia a pensare tali condizioni nel regime (dell'attuazione) della libertà<sup>26</sup> si tradurrebbe in una sospensione della verità della mia libertà: la questione del male troverebbe soluzione a prezzo della decostruzione dell'alveo relazionale della soggettività libera e della storicità della sua realizzazione.

È quanto si riscontra nel paradigma razionalistico della teodicea<sup>27</sup>. Pensare il conflitto nel regime della libertà importa di calibrare

<sup>23</sup> E quindi nei termini che attengono la definizione "essenziale" dell'identità, come nel caso del rinvio alla sua condizione finita.

<sup>24</sup> Tra le innumerevoli testimonianze della tragicità dell'esistenza si possono ricordare alcuni testi biblici, come *Ger* 20,14-18 e *Gb* 3,1-26. Non basta dunque – come si rileva nell'opera apologetica di A. KREINER, *Dio nel dolore. Sulla validità degli argomenti della teodicea* (1997), Queriniana, Brescia 2000 – appellarsi all'originarietà della libertà (inclusiva della possibilità del suo abuso), come se il riconoscimento della sua assolutezza autorizzasse a concludere, in via analitica, al suo valore buono. La "soluzione" della questione del male avverrebbe a prezzo di una reificazione della libertà, ad una semantizzazione del suo significato a priori rispetto alle condizioni effettive del suo esercizio.

<sup>25</sup> In questa prospettiva appare convincente l'assunto di C. CIANCIO, circa l'inseparabilità della questione del male e della questione di Dio. Cfr. Id., *Del male e di Dio*, Morcelliana, Brescia 2006. La tesi potrebbe essere così precisata: l'unicità di Dio (non soltanto la sua unità) e l'unicità dell'essere umano (non soltanto la sua individualità) trovano attestazione insieme, là dove l'origine si rivela come il fondamento di una alterità reale, abilitata ad una relazione che può essere solo donata.

<sup>26</sup> Quindi della relazione ad una alterità non meno che personale, in particolare per quanto riguarda l'origine. Tale rinuncia si consuma, ad esempio quando, nel rinvio al fato, la responsabilità personale rimane subordinata, nel senso che rimane "esterna", rispetto ad un ordine di verità che la travalica.

<sup>27</sup> Rimane emblematica l'argomentazione leibniziana, precisamente là dove si rinvia alle decisioni prese nella regione ideale. «Tutto è [...] certo e determinato in anticipo nell'uomo, come del resto in ogni altra realtà, e l'anima umana è una sorta di *automa spirituale*, benché le azioni contingenti in generale, e le azioni libere in particolare, non siano per questo necessarie di una necessità assoluta, la quale sarebbe davvero incompatibile con la contingenza» (G.W. LEIBNIZ, *Saggi di teodicea sulla bontà di Dio, sulla libertà dell'uomo, sull'origine del male*, a cura di S. CARIATI, Bompiani, Milano 2005, I,6,52). «L'uomo è egli stesso la fonte dei propri mali: qual egli è, lo era già nelle idee. Dio, mosso da ragioni inderogabili di saggezza, decretò che passasse all'esistenza tal quale era» (*ivi*, II,6,151). «Abbiamo stabilito che il libro arbitrio è la causa prossima del male di colpa e, di conseguenza, del male di pena, anche se è vero che l'imperfezione originaria delle creature, che si trova rappresentata nelle idee eterne, ne è la causa prima e più lontana» (*ivi*, III,6,288).



la questione del male nell'orizzonte della *colpa* ("è, ma poteva – addirittura: doveva – non essere"), dato che chiama in causa il gioco della responsabilità<sup>28</sup>. Stigma del razionalismo, invece, è l'identificazione di verità e ragione, nel duplice e complementare significato: che la verità si dà semplicemente come istituita e compiuta (come "già fatta") e che la ragione può e deve *semplicemente* adeguarne l'ordo. Entro questo paradigma veritativo la questione del male viene attratta verso una soluzione gnostica: il senso raggiungibile consiste in un sapere, concernente gli effetti di un dramma che rimane "esterno" alla responsabilità effettiva dell'osservatore<sup>29</sup>, poiché slegato dalla libertà<sup>30</sup>.

L'esperienza del male mette in scacco l'identificazione semplice di ragione e verità e rilancia la questione radicale nei termini di una triade: verità, ragione e libertà/unicità. In questa prospettiva rimane emblematica la lezione kantiana: non si può istituire un discorso sulla verità a prescindere dall'autonomia della libertà<sup>31</sup>. Ora però, se per prendere sul serio l'esperienza del male occorre mettere a tema l'originarietà dell'attuazione della libertà, per conseguire tale riconoscimento si deve ripensare la *forma propria* del primato della verità. L'appello alla libertà rimane di principio sospettabile di immanentismo finché si mantiene il dispositivo dell'ir-relazione; dispositivo che viene appunto smentito nell'esperienza del male. Pensare che la verità dispiega il proprio primato nell'*inclusione* dell'attuazione della liber-

<sup>28</sup> «Solo il male come colpa appare [...] scandaloso e inaccettabile» (C. CIANCIO, *Del male e di Dio*, 40).

<sup>29</sup> Quindi, semmai, si porrebbe il problema di scagionare sul piano argomentativo l'"Architetto" di un tale ordine. Ogni indignazione o moto di protesta risulterebbero comunque vani, perché la differenza di ogni essere finito rispetto al principio rimane invincibile. Non è possibile "restituire il biglietto": «Dove sto? Cosa vuol dire: il mondo? Cosa significa questa parola? Chi mi ha tirato proditoriamente nella faccenda, e adesso mi ci lascia dentro? Chi sono io? Come sono entrato nel mondo? Perché non m'hanno interpellato, perché non m'hanno istruito su regole e costumi, invece d'intrupparmi quasi che fossi stato comperato da un mercante di mozzi? Come sono diventato socio nella grande impresa che chiamano realtà? Perché devo essere socio? Non è facoltativo? E se devo esserci costretto, dov'è allora il direttore? Dove devo rivolgermi col mio reclamo?»

(S. KIERKEGAARD, *La ripetizione*, Rizzoli, Milano 1996, 98). Cfr. anche le parole di Ivan, in F. DOSTOEVSKIJ, *I fratelli Karamazov*, Einaudi, Torino 1993, 326.

<sup>30</sup> Si potrebbe aggiungere che lo gnosticismo inclina ad un naturalismo: quando il male viene pensato come meramente correlativo alla condizione di finitezza, il suo superamento viene auspicato nell'oltrepasamento del finito, verso una soluzione olistica, in un ordine cosmico implacabile e indecifrabile. Il male fuoriuscirebbe dall'orizzonte del senso, poiché non interesserebbe la libertà. La naturalizzazione del male avrebbe come contropartita un "alleggerimento" dell'unicità.

<sup>31</sup> Per Kant la libertà è un originario. Nella riformulazione del paradigma veritativo, il limite semmai di Kant è di non raggiungere la libertà nelle condizioni *effettive* del suo realismo: la realizzazione dell'imperativo morale rimane esterna al piano categorico della sua universalità. In ciò è ravvisabile ancora un retaggio razionalistico.

tà finita (solo l'originarietà di questo nesso giustifica una indignazione e/o un pentimento nei confronti del male) non autorizza sul piano formale/trascendentale alcuna semantizzazione: non posso dire a priori come si determini, quale senso abbia tale inclusione. Riconoscere l'inclusione come originaria per un verso aggrava la questione del male, perché impone di coglierlo nel suo rilievo ontologico: non è mai semplicemente un errore, proprio perché involve un complesso di attuazioni libere. Tale riconoscimento orienta ad una riformulazione del discorso veritativo che ammetta il rilievo ontologico della storicità; anche di "Dio".

Detto altrimenti: la questione del male raccomanda un modello ontologico *drammatico* (ovvero un modo di pensare l'essere il cui primato è istitutivo della libertà come determinante il senso della verità stessa) e non semplicemente essenziale. Se l'intreccio di responsabilità è originario, nel quadro di una ontologia della storicità il senso dell'intreccio tra la libertà finita e l'origine che la abita non può essere anticipato al dramma effettivo della loro interazione<sup>32</sup>. È in nome della verità che non posso celarmi dietro ad una verità predefinita al dramma stesso<sup>33</sup>.

L'esperienza del male attesta che, proprio in quanto *dell'uomo* (in forma passiva e attiva, in quanto subito e procurato) il male non è mai male solo per l'uomo. Nell'accezione intellettualistica del primato della verità non si vede che l'attuazione della responsabilità (la gittata intransitiva della mia determinazione; il "ne va di me" di ogni decisione) implica realmente Dio. L'esperienza del male mette invece allo scoperto una originale relazione non simmetrica: la verità, che è istitutiva della libertà (la cui determinazione radicale è che io decida di me), la istituisce come capace di determinare la verità<sup>34</sup>.

L'interrogativo: "come abitare questo dramma?", inseparabile dall'altro: "come Dio abita questo dramma?", trova determinazione anticipante nell'agire effettivo (che è come dire che ogni attuazione della libertà ha una rilevanza teologica). Forma tipica dell'attuazio-

<sup>32</sup> Qualificare, come fa Heidegger, la condizione originaria come un "essere-in-colpa" è la conseguenza di una ontologizzazione de-moralizzante.

<sup>33</sup> Non si tratta di hegelismo, perché è la verità ad istituire la responsabilità (di ogni singolo come un *unicum*) come reale.

<sup>34</sup> Nella scrittura biblica il dispositivo profetico della rivelazione istituisce una temporalità ontologica, perché

la parola del profeta svolge una funzione memoriale (ricordando ciò che Dio ha già fatto per il suo popolo: il dono d'origine) per smascherare una responsabilità (il fallimento della libertà assume i connotati dell'infedeltà) che si ripercuote sull'iniziativa di Dio: Egli si dimostra incondizionato non obliterando la storia, ma aprendone una nuova, all'insegna del perdono e della ri-creazione.

ne malvagia della libertà è la decisione (che approda alla distruzione ed all'alienazione) di venire a capo dell'alterità che la abita senza accogliere la relazione – in forma di debito – che la costituisce<sup>35</sup>. La provocazione più grande al male è la morte, come impossibilità di ogni possibilità del mio essere *ipse*. L'alternativa radicale al male (ovvero la disposizione virtuosa della libertà) consiste nella risoluzione di passare dall'ordine della frustrazione e della distruzione (in nome di una fallace autoaffermazione) a quello dell'accoglienza<sup>36</sup> e della responsabilità<sup>37</sup>.

A fronte dell'esperienza del male, l'uomo non può accedere al senso ultimo della trascendenza che lo implica se non nell'evento di Dio, che realizza nella carne dell'innocente – sul quale si abbatte il mistero del male – la verità dell'origine come redenzione<sup>38</sup>.

## SUMMARY

*The auspice that the relationship between theology and philosophy might stand dictated by circularity (see Fides et Ratio 73) compels theology to state precisely the solidity of the anthropological side in the institution of God's Christological truth and the accomplishment of human freedom. About this theorization here is suggested a double check referring to the metaphysics of esse ut actus and the issues of theodicy.*

<sup>35</sup> «Si potrebbe anche dire che il soggetto distrugge proprio per potersi porre all'inizio, per poter riassorbire l'origine (ciò che non ha mai potuto determinare) nell'inizio venendo così "a capo" dell'alterità stessa che lo abita; si produce in tal modo quel "salto mortale" al termine del quale egli spera o fantastica di potersi trovare al di qua della propria origine, vale a dire proprio laddove può avere inizio quella forma di soggettività del tutto trasparente e piena che bisogna definire "ego"» (S. PETROSINO, *L'eros della distruzione*, in ID. - S. UBBIALI, *L'eros della distruzione. Seminario sul male*, Il Melangolo, Genova 2010, 60).

<sup>36</sup> Non subendo il limite come un'obiezione alla dignità dell'agire e assumendo il male non come una smentita ma come la prova della libertà. Tale assunzione – nella quale si realizza la for-

ma veritativa della mia unicità – ha le caratteristiche di un affidamento nel segno della speranza.

<sup>37</sup> Nell'attuazione tipica della compassione, ovvero vivendo la propria sofferenza non come motivo di preclusione alla relazione all'altro e vivendo la sofferenza dell'altro riconoscendolo, rivolgendomi a lui nella sua unicità.

<sup>38</sup> La "deduzione" all'altezza di una teo-dicea autentica è una antropo-dicea, la quale trova compimento in una azione nella quale l'incondizionata (nel segno della grazia) offerta di riscatto trova accoglienza in una obbedienza senza riserve. La sua effettiva storicità rimane indeducibile (può essere affermata solo a posteriori); però, proprio quando si fa incontro ogni uomo è abilitato (*capax*) a riconoscerla nella sua verità, come universale.

Copyright of Teologia is the property of Glossa and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.