



EMMANUEL FALQUE

«SEMPRE CREDENTI»

UNA LETTURA FILOSOFICA E TEOLOGICA

This contribution presents a detailed phenomenology of belief; it describes a modus essendi deeply rooted in the experience of belief and demonstrates that this experience has always been communal. Paradoxically, then, everyone is thus first and foremost a believer in man and the world with which he is a part of, before, possibly, going on to develop a specific and structured form of religious belief. From this perspective, Pascal's wager is pushed to the extreme: we, as men, cannot choose to choose; we make a bet right from the start and are then involved in the difficult game of human existence. The pre-philosophical element, i.e. the unquestioned element which has to be lived, since it cannot be proved, gives rise to philosophy itself and also, consequently, to anthropology and theology.

«Bisogna scommettere. Ciò non è volontario, siete imbarcati»¹. La celebre espressione di Pascal nel cosiddetto argomento della scommessa, per lo più incompreso, non dà scelta. O meglio, non abbiamo scelta di scegliere. Potendo scegliere questo o quello, lo scommettitore non può, scegliendo, scegliere se stesso, essendo sempre coinvolto in anticipo nell'atto della scelta. Paradossalmente, ogni scelta si basa quindi su una non scelta: quella di scegliere, certamente, ma anche di aver già scelto senza avere possibilità di scelta. L'uomo, come il giocatore, è «imbarcato» nella partita di un'esistenza in cui bisogna comunque puntare. L'appassionato di ippica non si accosta alla scommessa per semplice passatempo, ma, al contrario, la consacra come luogo topico della sua esistenza – preso nella scelta di non avere scelta: almeno quella di scommettere, quand'anche uscisse perdente dall'esito della scommessa stessa. Indubbiamente, se vi è decisione, in particolare nella «scelta di credere», questa si fonda quindi, e tuttavia, su una «non decisione assoluta», che occorre quantomeno riconoscere, pur non essendo in grado di

¹ B. PASCAL, *Pensieri*, trad. it. di M. MAGNI, Istituto Italiano Edizioni Atlas, Bergamo 1977, p. 58 [*Pensées*, L. 418 / B. 233 (« Infini, rien »), in *Œuvres complètes*, Seuil, Paris 1964, p. 550].



predeterminarla. Non soltanto il teologo, ma anche il filosofo, o per meglio dire l'«uomo *tout court*», è sempre «interessato» «sorpreso» «affascinato» o «trovato» dall'oggetto di cui tratta fin da quando inizia a pensare. Ogni vero pensatore è in qualche modo «inserito nel quadro, preso dalla platea e portato sulla scena», per riprendere le parole di Karl Barth, ma il teologo è «soggiogato da se stesso» in ragione di ciò che egli esamina – cioè Dio stesso². Prima di ogni decisione kerygmatica, la «convinzione della fede religiosa» si fonda su una «credenza filosofica originaria» o su una «fede iniziale», nella quale essa si radica, per il fatto che «siamo-nel-mondo» al fine di considerarci anche come «appartenenti-a-Dio».

La scelta in effetti non è, e non fu probabilmente mai, quella di «credere» o di «non credere», almeno per quanto riguarda il nostro esserci filosofico nel mondo. Ne va piuttosto e soltanto del chiedersi «che cosa» e «come» credere, perché comunque e sempre si crede. La credenza filosofica (nel mondo) precede il credo teologico (in Dio) e lo sostiene in ogni sua parte. Piuttosto che battezzare cristiani definiti 'anonimi' (K. Rahner) e senza nemmeno preferirvi sempre e comunque l'identità esplicita (H. Urs von Balthasar), si accetterà quindi, almeno dal punto di vista filosofico, che il «non tematico» possa rimanere nel «non tematizzato», persino nel «non tematizzabile»; che una «credenza originaria» o una *Urdoxa*, per dirla nei termini di Edmond Husserl, costituisca sempre il fondo di ogni credenza: «ogni attività conoscitiva è preceduta ogni volta da un mondo, come suolo universale. Ciò designa innanzitutto un suolo di credenza passiva universale nell'essere», lo stesso che giustifica la creazione del neologismo «credenza-originaria» (*Urglaube*) o «credenza originaria» (*Urdoxa*)³. In breve, e in altre parole, non «dif-fidenza decisa» senza una «con-fidenza originaria», non nel senso che si possa e si debba fidarsi di tutto, ma che *ci si fidi sempre di qualcosa* e in particolare della nostra irriducibile 'credenza d'essere mondo' – questo al fine di poter diffidare di qualcos'altro, ovvero del mondo

² K. BARTH, *Introduzione alla teologia evangelica*, trad. it. di E. RIVERSO, Bompiani, Milano 1968, lezione VII [«Il soggiogamento»], p. 83: «L'oggetto della scienza teologica non permette all'uomo che vi si dedica di distanziarsi da lui e di agire per conto proprio [...] quest'oggetto lo rende inquieto non solo da lontano – come un baluginare sull'orizzonte – ma lo cerca e lo trova là, dov'esso è. Anzi già l'ha cercato e l'ha trovato dov'è. L'ha interessato. L'ha sorpreso, l'ha affascinato e l'ha catturato. Se ne è impadronito. Da parte sua egli è stato 'inserito nel quadro', è stato preso dalla platea e portato sulla scena».

³ Cfr. E. HUSSERL, *Esperienza e giudizio*, trad. it. di F. COSTA e L. SAMONÀ, Bompiani, Milano 2007, §7 [«Il mondo come piano universale di credenza presupposto per l'esperienza dei singoli oggetti»], pp. 59-61 (traduzione modificata) e ID., *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, trad. it. di V. COSTA, vol. I, Einaudi, Torino 2002, § 104 [«Le modalità dossiche come modificazioni»], p. 263-264: «è necessaria un'espressione particolare, che tenga conto di questa posizione particolare e annulli ogni riferimento alla consueta equiparazione tra la certezza e gli altri modi della credenza. Noi introduciamo il termine di *credenza originaria* (*Urglaube*) o *doxa originaria* (*Urdoxa*), col quale si esprime convenientemente il riferimento intenzionale, da noi messo in luce, di tutte le «modalità di credenza» alla credenza originaria».

stesso. Tale è la 'fede filosofica' che Maurice Merleau-Ponty chiamerà più tardi «percettiva», che precisamente fa sì che non si possa credere che sia possibile non credere, indipendentemente da questo o da quello a cui (si) decide di credere:

Dobbiamo ricollocare la relazione di un pensiero al suo oggetto in una *relazione più sorda con il mondo* – suggerisce il filosofo in chiave retrospettiva – in una *iniziazione al mondo*, sulla quale essa riposa e che è *sempre già fatta* quando interviene il ritorno riflessivo.⁴

Una domanda, o meglio la domanda centrale, ora si pone – quantomeno per quanto riguarda l'omologia nominale della «fede». Se, nell'ambito di una filosofia preriflessiva, il termine «fede» non si intende certamente nel «senso di decisione» ma in quello «di ciò che è prima di ogni posizione, fede animale»⁵, che ne è dunque dell'articolazione di questa 'fede originaria' con 'la fede' – intendiamo precisamente qui l'atto di fede o la credenza religiosa? In altri termini, se certamente bisogna trovare e porre una «fede (percettiva)» a fondamento della «fede (religiosa)», la prima esclude forse la seconda, o piuttosto non ne è la condizione di possibilità e come la sua struttura trascendentale? Non c'è fede decisa in Dio, nel kerygma per esempio, senza una fede sempre presupposta nel mondo, perché innanzitutto sempre noi siamo, anzi noi siamo il mondo. L'aver troppo escluso la «fede percettiva», come credenza indefettibile che 'noi siamo al mondo', dalla «fede religiosa», come 'atto della fede confessionale' ha determinato che i credenti stessi si siano talvolta esclusi dalla comunità umana «sempre credente». Ed è per aver troppo denunciato la «fede religiosa confessante» che gli atei, o i non credenti, nel nome di una «fede percettiva che si pretende indipendente», non immaginano, o non immaginano più, il legame che tesse il mondo profano con il mondo sacro, come se la credenza religiosa dovesse necessariamente scollegarsi dall'umanità. Dalla «fede percettiva» (*filosofia*) alla «fede religiosa» (*antropologia*) e poi alla «fede confessante» (*teologia*), resta sempre da porre un *continuum*, quand'anche l'atto di fede confessante sottolineasse una rottura nei riguardi della credenza comune di essere sempre «già-qui-nel mondo» (fede percettiva), oppure legati a una qualsiasi trascendenza (fede religiosa). In questo senso si considererà la 'credenza filosofica' o la «fede percettiva» come il luogo della più grande comunità di umanità, laddove Dio stesso, e il nostro atto di fede confessante, dovranno anche incarnarsi⁶.

⁴ M. MERLEAU-PONTY, *Il visibile e l'invisibile*, trad. it. di A. BONOMI, Bompiani, Milano 2007, p. 53-73 [«La fede percettiva e la riflessione»], p. 60 [*Le visible et l'invisible*, Gallimard, Paris 1964, p. 48-74 (« La foi perceptive et la réflexion »), p. 57].

⁵ Ivi, p. 31, n. 1 : «nozione di fede da precisare. Non è la fede nel senso di decisione, ma nel senso di ciò che è prima di ogni posizione, fede animale» [*Le visible et l'invisible*, cit., nota 1 p. 17].

⁶ Benché non siano esattamente collegate le une alle altre, o quanto meno non nello stesso modo che noi adottiamo qui, si troverà un'eccellente esposizione dell'insieme delle modalità del «credere» (dal 'credere che' al 'credere in'), in P. RICOEUR, a. v. *La croyance*, in *Encyclopaedia Uni-*

Quindi non si deve affatto credere che non si creda [e questo vale] certamente per il credente, ma anche per il non credente. Entrambi hanno in comune di essere e di restare «sempre credenti». È in gioco la nostra credenza originaria nel mondo (Merleau-Ponty) così come l'auto-affettività (Michel Henry). La prima non può non farci 'credere che si creda', mentre la seconda non può non farci 'sentire che si senta'. Nei due casi, si verifica un medesimo raddoppiamento, alla ricerca dell'irriducibile così come dell'indicibile. C'è del mondo così come c'è del sentire, e in questo «C'è» risiede la comunità inconfessata di un esserci comunemente condiviso. «Sempre credenti» noi lo siamo quindi, non innanzitutto in Dio, nemmeno nell'uomo, ma nella scelta di non aver scelta – nell'essere cioè, pascalianamente, «sempre imbarcati» in una scommessa da cui nessuno saprà *a priori* allontanarsi. Se la teologia, come dispiegamento del rivelato, ci impone quindi di aderire o di non aderire a ciò che si è svelato (ovvero l'atto di fede), la filosofia, come descrizione del dato, ci mantiene in una «comunità di credenza» da cui non ci si potrà distaccare (la fede percettiva o originaria). Il kerigma come «decisione (confessante) di credere» si radica sempre su una fede percettiva intesa come «impegno (filosofico) nel credere». Lo specifico della fede 'in Dio' non può che radicarsi nello zoccolo comune della fede in una irriducibile passione del 'credere in generale'. È per aver troppo dimenticato che «tutti noi siamo imbarcati» che alcuni credenti rischierebbero di lasciare troppo velocemente la sponda dell'umanità, trovandosi così repentinamente isolati.

I. UNA CREDENZA ALL'ORIGINE

Lo sappiamo, e il merito di avercelo insegnato va a Charles Péguy: «Cartesio, nella storia del pensiero, sarà sempre quel cavaliere francese che partì di buona lena»⁷. Non si tratta qui di rifiutare ciò che fonda la nostra modernità, tutt'altro. Al «dubbio» della filosofia moderna (Cartesio) oggi cede nondimeno il passo la «riduzione» nel quadro della fenomenologia (Husserl). Mentre la prima annichiliva il mondo, la seconda lo sospende o lo mette «fra parentesi»: «noi mettiamo fuori gioco la tesi generale inerente l'essenza dell'atteggiamento naturale»⁸. Husserl, quindi, differisce da Cartesio per il fatto che indaga meno il mondo e la sua possibile esistenza (giudizio ontico), di quanto problematizzi e interroghi colui che scruta il mondo (giudizio ontologico). Nulla resta della «cosa» o della *res* in Husserl, compresa la *res cogitans*, in quanto

versalis, vol. V, Encyclopaedia Universalis, Paris 1976, pp. 173ss. Da completare con Ph. FONTAINE, *La croyance*, Ellipses, Paris 2003 (con eccellenti analisi fenomenologiche su questo punto).

⁷ CH. PÉGU, *Note conjointe sur M. Descartes et la philosophie cartésienne* (Juillet 1914), in ID., *Œuvres en prose complètes*, Pléiade, Paris 1992, p. 1280.

⁸ HUSSERL, *Idee per una fenomenologia pura*, cit., § 32 [L'«epoché» fenomenologica], p. 71. Quanto allo scarto fra la prospettiva husserliana e il punto di vista cartesiano, rinviemo al datato ma eccellente contributo di A. LÖWIT, *L'épochê de Husserl et le doute de Descartes*, in «Revue de métaphysique et de morale», IV, 1957, pp. 399-415.

quest'ultima finisce ancora per reificare il soggetto piuttosto che aprirlo all'insieme dei suoi modi di possibilità: «io non nego questo 'mondo', quasi fossi sofista – prosegue il padre della fenomenologia – non metto in dubbio la sua esistenza, quasi fossi uno scettico, ma esercito l'*epochê* 'fenomeologica' che mi vieta assolutamente ogni giudizio sull'esistenza spazio-temporale»⁹.

Una domanda tuttavia si pone, che servirà precisamente da filo conduttore per la ricerca di una credenza irriducibile. Se ogni giudizio sull'esistenza o la non esistenza del mondo è sospeso, cioè l'attitudine naturale, che cosa ne è dell'atto stesso di mettere fra parentesi? In altri termini, astrarsi da ogni giudizio sul mondo (*epochê*) per volgersi verso/considerare gli atti della coscienza (intenzionalità), significa allora disdegnare ogni giudizio positivo sul mondo, vale a dire questa «credenza originaria e spontanea», dicevamo irriducibile, che il mondo esiste piuttosto che non esiste? Se si può dubitare dell'«esistenza» del mondo (Cartesio), ovvero «mettere fra parentesi» ogni giudizio sul mondo (Husserl), siamo veramente in grado di disfarci della «nostra credenza nel mondo» (Husserl, ma più ancora Merleau-Ponty)?

Ci sono in effetti due gradi nella riduzione fenomenologica. La prima riduzione, facilmente oltrepassata, procede dalla messa in parentesi del giudizio sul mondo; la seconda, invece, più difficile da percorrere, procede dalla problematica inerente al *residuo* di ciò che è sospeso – segnatamente dal «giudizio sul mondo» stesso: «ciò che viene messo fra parentesi non è *cancellato* dalla lavagna fenomenologica – precisa, come di sfuggita, Husserl quando studia le 'strutture generali della coscienza pura' – ma è precisamente e soltanto 'messo tra parentesi' e, con ciò, provvisto di un 'indice'. Con questo indice esso rientra nel tema principale della ricerca»¹⁰. Tutto si inverte, quindi. O piuttosto, tutto si svolge come se, in *Idee per una fenomenologia pura* (vol. I, 1913), si annunciasse già ciò che sarà il tema principale de *La crisi delle scienze europee* (1936): il mondo vissuto come orizzonte irriducibile del «mondo della vita» o della *Lebenswelt*. Laddove si pensava, e dove si credeva, che ogni credenza fosse necessariamente sospesa (*Idee I*), appariva sempre più chiaramente che una specie di 'fede nel mondo' resterà sempre irriducibile, a dispetto dei tentativi sia per dubitare del mondo (Cartesio), sia per sospenderne il giudizio (il primo Husserl): «che cosa avviene di tutti gli oggetti che in tanti modi diversi valevano per la 'coscienza' dei soggetti, e che *prima dell'epochê* erano stati posti come realmente essenti – si interroga Husserl nella *Crisi* – [...] Rispondiamo: proprio l'*epochê* fenomenologica permette di considerare non soltanto le intenzioni che avvengono nella vita puramente intenzionale (i 'vissuti intenzionali') ma anche tutto ciò che essi, in se stessi, nel loro contenuto intrinseco pongono come valido»¹¹.

A dispetto della complessità del dibattito, ci sono quindi due «vite» (piuttosto che due «vie»), o meglio, due modi di interpretare una «stessa vita». Da una parte la vita cosciente o in-

⁹ *Ibidem* (corsivo nel testo). Quanto al passaggio (criticato da Husserl) dal *cogito* alla *res cogitans*, cf. ID., *Meditazioni cartesiane* (1929), trad. it. di F. Costa, Bompiani, Milano 1989, § 10, pp. 56-57: «Il difetto della svolta trascendentale cartesiana».

¹⁰ Ivi, § 76 [cap. II: Le strutture generali della coscienza pura], p. 181.

¹¹ E. HUSSERL, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, trad. it. di E. FILIPPINI, EST, Piacenza 1997, § 70 [Le difficoltà dell'astrazione psicologica], pp. 261-262.

tenzionale che opera la riduzione fenomenologica, e dall'altra parte una vita 'non cosciente', o piuttosto 'precosciente', di cui il residuo resta irriducibile – la credenza nel mondo stesso. Quand'anche potessi credere, o fingere di credere, che il mondo non esiste (Cartesio) o che io possa sospendere ogni giudizio sul mondo (il primo Husserl), 'non potrò mai credere che non credo al mondo'. Un «suolo universale di credenza nel mondo» è irriducibile, o per dirlo ancora nei termini delle ricerche ulteriori di Husserl [*Esperienza e giudizio* (1935)]: «tutto ciò che, come oggetto esistente, è scopo della conoscenza, è un ente sul piano del mondo che vale ovviamente come esistente, e questo mondo s'impone a lui come ente secondo un'evidenza incontestabile [...]. La coscienza del mondo è coscienza nel modo della credenza certa»¹².

L'idea di una fede originaria nel mondo, o piuttosto nella credenza che ho del mondo, è quindi, in effetti e paradossalmente, la più alta e la più certa delle verità, secondo un'attitudine originaria di «con-fidenza» piuttosto che di «dif-fidenza». Che la «fede» possa essere filosofica, e non unicamente religiosa, è una delle grandi acquisizioni della fenomenologia che la teologia oggi troverà vantaggio a investigare, anche a costo di lasciarsi trasformare da essa. La 'fede religiosa', ancorché provare diffidenza verso il mondo e verso il movimento di secolarizzazione, dovrà innanzitutto riconoscere l'attitudine di 'fiducia' che abita ogni uomo nella sua 'fede filosofica' originaria, sia egli credente oppure no.

La credenza, ovvero la «simpatia», di ogni uomo per gli altri e per il mondo – uomo sempre più portato a credere che gli altri 'sono' piuttosto che (*potius quam*) non essere, e incline ad averne fiducia piuttosto che (*potius quam*) a diffidarne – servirà in effetti da «zoccolo», o da «comunità di credenza», sul quale si erigerà la «credenza propria» del cristiano questa volta confessante, vale a dire «kerigmatico». Che la fede «filosofica» possa designare altra cosa dalla fede «religiosa» non va a discapito della fede religiosa, come si crede spesso erroneamente, ma piuttosto del suo preliminare. La seconda (la fede religiosa) non potrà in realtà che appoggiarsi sulla prima (la fede filosofica) per trovarvi precisamente, e anzi scoprirvi, la «comunità d'umanità» di cui ha bisogno per radicarsi.

Martin Heidegger stesso, a dispetto del primato esistenziale dell'angoscia, segnerà dopo Husserl uno dei momenti essenziali di questo movimento di «laicizzazione della fede», conservando nel discorso filosofico ciò che era in prima istanza di competenza dell'attitudine religiosa o teologica: «Fede: – sostiene il filosofo a partire dai suoi primi corsi a Friburgo (1918) – questo titolo abbraccia una molteplicità di modalità che non sono equiparate come le specie di un genere, ma tra di esse se ne trova una eminente: la *doxa originaria* (*Urdoxa*), alla quale le rimanenti modalità sono riferite intenzionalmente *in uno specifico modo*»¹³. Certamente potrà sorprendere vedere il giovane Martin Heidegger privilegiare la «fede filosofica» (*Urdoxa*) alla «fede religiosa» (*Kerygma*), proprio quando dedica il suo corso alla comprensione degli scritti paolini. Tutto

¹² HUSSERL, *Esperienza e giudizio*, cit., § 7, p. 61 (corsivo nel testo).

¹³ M. HEIDEGGER, *Fenomenologia della vita religiosa*, trad. it. di G. GURISATTI, [« I fondamenti filosofici della mistica medievale», corso di Friburgo del 1918-1919, mai tenuto], Adelphi, Milano 2003, p. 412, con il commento di S. CAMILLERI, *Phénoménologie de la religion et herméneutique théologique dans la pensée du jeune Heidegger*, Springer, Dordrecht 2007, p. 447-468: «Foi».

dipende, in realtà, dalla maniera in cui già allora egli leggeva san Paolo. La formula più ontologica delle lettere di san Paolo, come se si trattasse in questo caso di un giudizio di esistenza, serve in effetti al filosofo come punto di appoggio per un'interpretazione di tipo fenomenologico della «fede», consacrando precisamente il «credere» come orizzonte di precomprensione di ogni «esistere» e squalificando, questa volta definitivamente, ogni modalità indipendente e autonoma dell'entità: «colui che s'avvicina a Dio (*ton proserkhomenon tô theô*) – si legge nella *Lettera agli Ebrei* – deve credere di *esistere (oti estin)*» (Hb 11, 6)¹⁴. Per evitare di fraintendere la formula e per seguire l'esegesi più frequente del Nuovo Testamento, la *fides qua* (credere in) primeggia qui e, come sempre, in san Paolo sulla *fides quod* (credere che). *Pisteuein eis* – «credere in» – sottolinea Heidegger, pioniere a questo riguardo rispetto ai lavori futuri del suo discepolo Rudolf Bultmann – è una «costruzione esclusiva dell'apostolo», mentre l'espressione abituale greca *pisteuein hoti* – «credere che» – indica piuttosto un «contenuto di fede», raramente enunciato come tale nelle lettere del santo. Sono qui in gioco gli scritti paolini come più tardi lo sarà il credo della fede: «credo verso Dio (*eis*) – e non in Dio – Padre onnipotente, creatore del cielo e della terra»¹⁵. Secondo la corretta esegesi della formula, quindi, non si crede *prima* che Dio esista per poi, *in seguito*, avanzare verso di lui. Al contrario è «*avanzando* verso di lui» che si arriva «*a credere*» nella sua esistenza. Certamente l'esistere divino sussiste in se stesso e da se stesso, secondo prove oggettive che la filosofia, più ancora che la teologia, ha voluto conferirgli. Ma tutto risiede, in realtà, in alcune «vie» (*viae*) – sulle quali ritorneremo – intese nel senso precisamente usato da Tommaso d'Aquino che le descrive come diversi percorsi verso Dio piuttosto che come posizioni ontiche dell'esistenza.

La fede religiosa, sebbene non sia soltanto persuasione di un'esistenza ('credere che'), ma bensì assenso a un modo d'essere ('credere in'), serve così da metodo per ciascuna struttura della fede in Martin Heidegger. È una 'fede filosofica' probabilmente aperta e scoperta dalla 'fede teologica' (si pensi qui agli studi di Martin Heidegger su San Paolo o sant'Agostino), ma che se ne disfa non tanto per negarla, quanto per universalizzarla. Si aderisce «al mondo» in filosofia come si aderisce «a Dio» in teologia, in un originario sempre già dato, di modo che la prima (la fede filosofica nel mondo) preceda euristicamente la seconda (la fede teologica in Dio). Una volta tanto, la credenza in Dio non si separa più dall'insieme e dal resto dell'umanità – così come il 'piccolo resto (d'Israele)' costituisce un 'resto' soltanto quando ignora il 'grande resto (dell'umanità)'. In effetti, dimenticando troppo il secondo (l'umanità), il primo (Israele come anche il cristianesimo) potrebbe rinchiudersi in una semplice richiesta d'identità, che la sfida della 'cattolicità', o etimologicamente l'«universalità», non saprebbe mettere da parte.

¹⁴ Cfr. CAMILLERI, *Phénoménologie de la religion*, cit., p. 456.

¹⁵ Cfr. il Credo del concilio di Nicea e l'interpretazione paolina di «credere» in G. AGAMBEN, *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*, Bollati Boringhieri, Torino 2000, pp. 118-120 (ripreso dalla *Teologia del Nuovo Testamento* di R. Bultmann). Cfr. su questo punto l'analisi di CAMILLERI, *Phénoménologie de la religion*, cit., pp. 460-461.

II. IL PREGIUDIZIO DELL'ASSENZA DI PREGIUDIZI

Il vero problema della 'riduzione' in filosofia, considerato questa volta nel quadro di una credenza originaria (*Urdoxa*), diventa, quindi, non tanto quello della riduzione, ma piuttosto quello della comprensione. Il comprendere (*Verstehen*) «dischiude in se stesso quale sia l'essere del fatto suo», per riprendere una formula di *Essere e tempo*. L'uomo o il Dasein non spiega il mondo, si spiega con il mondo. C'è sempre della comprensione nella spiegazione, dato che il rapporto che intrattengo con «qualcosa in quanto qualcosa» (tavolo, casa, etc.) «viene prima dell'enunciato tematico su di esso», e lo determina in ogni sua parte¹⁶. Un «comprendere primario» o un «comprendere elementare» precede ogni spiegazione (*Auslegung*). La «comprensione» non è innanzitutto una «spiegazione tematica», ma un «prepossesso» (locuzione già spiegata), una specie di «prespezione» (preparazione alla spiegazione), vale a dire una «precezione» (concettualità determinata e adattata)¹⁷. Non si esce dal cerchio della comprensione e della spiegazione in Martin Heidegger, non più di quanto accada in qualsiasi altro autore. «Si comprende se stessi comprendendo il mondo», così come «si procede verso Dio credendo che esista». L'essenziale non è dire, né pensare che il «mondo sia» e nemmeno che «dio esista». All'inizio conta soltanto, ma non esclusivamente, l'interazione del credente con l'oggetto della sua credenza, mondo o Dio, cosicché egli non possa ulteriormente dubitare della sua esistenza, almeno in quanto legata e indirizzata a lui. Io sono «sempre credente» perché sempre unito ad altro in me, facendo del mio «credere» la mia incrollabile convinzione e anche il mio modo d'esistenza più proprio.

Contro ogni obiezione di solipsismo, non ho potuto mai credere, in realtà, che io sia «solo», che si tratti dell'assenza del mondo, dell'altro o di Dio. Questo «altro in me», sempre presente prima di me, fa del mio 'Io' al nominativo un «Me» all'accusativo, persino un «a me» al dativo, cosicché il primo caso (il nominativo) diventa sempre il secondo o comunque quello dal quale non conviene più cominciare¹⁸.

Tutto andrebbe quindi per il meglio, in una duplice delimitazione della «credenza» (Husserl) così come della «comprensione» (Heidegger), se un certo pregiudizio – quello di una risalita verso un'origine assolutamente pura del soggetto – non sopravvivesse ancora nel famoso ideale di una possibile «assenza di pregiudizi». Qui la fenomenologia e l'ermeneutica si separano poiché la seconda, sulla base di una lezione che sarebbe da meditare, ha molte cose da insegnare alla prima. In effetti, siamo «sempre credenti» non soltanto per il fatto che un «suolo di cre-

¹⁶ M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, trad. it. di A. MARINI, Mondadori, Milano 2006, § 31 [«L'esser-ci come comprendere»], rispettivamente p. 417 e § 32 [«Comprensione e spiegazione»], p. 431.

¹⁷ Ivi, pp. 433 e 441. Cfr. anche il commento di J. GREISCH, *Ontologie et temporalité*, PUF, Paris 1994, p. 188.

¹⁸ Lo statuto del me «al dativo» è definito in questo modo con chiarezza da J.-L. MARION, *Etant donné*, PUF, Paris 1997, libro V, pp. 343-438 (e in particolare pp. 343-348: «dal soggetto al beneficiario»).

denza» precede l'insieme dei nostri giudizi sul mondo (Husserl) o perché il «comprendere se stessi con il mondo» precede e struttura la spiegazione (Heidegger). Il «pre-giudizio» o le «opinioni», considerate come remissive [non resistenti] alla riduzione, ne abitano sempre la costituzione irriducibile e il loro modo di «credenza» è, in realtà, incomprimibile: «Heidegger si è occupato del problema dell'ermeneutica e della critica storica *soltanto* per sviluppare, su quella base, con intenti ontologici, la struttura della precomprensione – precisa Hans-Georg Gadamer –. Per noi il problema si pone invece *in senso inverso*, e cioè ci domandiamo come l'ermeneutica, una volta liberata dagli impedimenti ontologici del concetto di oggettività proprio della scienza, possa rendere giustizia alla *storicità* della comprensione»¹⁹. Comprensione senza storia da una parte (Heidegger) e storicità della comprensione dall'altra (Gadamer). Questo è, probabilmente, il più grande spartiacque della fenomenologia e dell'ermeneutica, la «via corta da una parte» (Husserl, Heidegger), la «via lunga dall'altra parte» (Gadamer, Ricoeur).

La scelta del primato della «via corta» sulla «via lunga», e quindi della fenomenologia sull'ermeneutica²⁰, non deve in effetti annullare ciò che riguarda la «precomprensione» stessa. Ogni «vissuto di coscienza» (fenomenologia) si manifesta in effetti sempre in un «racconto» o in una «storia» (ermeneutica) e volerla disdegnare significherebbe sradicare l'atto del comprendere stesso dalla sua ineluttabile dimensione di temporalità. Il 'falso combattimento' fra la fenomenologia e l'ermeneutica sarà quindi cancellato soltanto nella misura in cui entrambe avranno valutato ciò che ciascuna può apportare reciprocamente senza tuttavia sprofondare in un 'misto' o in un 'collage' divenuto incapace di separarle. Come la «prelazione dell'infinito sul finito»²¹, il pregiudizio cartesiano dell'assenza di pregiudizi deve in questo senso essere annoverato, e molto giustamente agli occhi dell'ermeneuta Hans Georg Gadamer, nel numero «dei più grandi pregiudizi» – e, a nostro avviso, della fenomenologia stessa. «Soltanto riconoscendo che ogni comprensione deriva *essenzialmente dal pregiudizio* si coglie la misura del problema ermeneutico»²². La pretesa «neutralità» della coscienza (Husserl) o del *Dasein* (Heidegger) appartiene in effetti ad una modalità dell'idealismo della filosofia che oggi conviene sradicare definitivamente. Il pregiudizio o i «pregiudizi», che ci accompagnano persino nei lineamenti della cultura, costituiscono la nostra lingua, e anche la nostra storicità. Si tratta di una «oscurità fondamentale» dell'umano e anche di una «opacità del linguaggio» – per usare le parole di

¹⁹ H.-G. GADAMER, *Verità e metodo*, trad. it. di G. VATTIMO, Bompiani, Milano 1990, p. 312 (traduzione modificata) [«Il circolo ermeneutico e il problema dei pregiudizi»].

²⁰ Cfr. E. FALQUE, *L'herméneutique est-elle fondamentale?*, in «Transversalités», 117 (2011), pp. 121-145.

²¹ Cfr. E. FALQUE, *Métamorphose de la finitude*, Éd. du Cerf, Paris 2004, § 5, pp. 40-44: « La préemption de l'infini »

²² GADAMER, *Verità e metodo*, cit., p. 317 (il corsivo è nostro; traduzione modificata). Cfr. anche l'opportuno commento di J. GRONDIN, *Introduction à Hans-Georg Gadamer*, Cerf, Paris 1999, p. 128: «Gadamer renonce si peu à l'idéal d'une élucidation critique des préjugés qu'il critiquera lui-même un *préjugé cartésien* : le *préjugé contre les préjugés* ! » (il corsivo è nostro).

Maurice Merleau-Ponty – che non si può presupporre rischiando al contrario di contraddirsi. Volerla sopprimere significa non soltanto cedere agli inganni della pretesa «trasparenza» della coscienza, ma anche dimenticare che tutto viene e diviene soltanto nell'incompiuto, facendosi carico non di portare sempre alla luce il non rivelato, bensì di relegarlo nelle profondità del nascosto: «la cultura non ci dà *mai significazioni assolutamente trasparenti*, la genesi del senso non è *mai compiuta* – confessa il filosofo – [...] C'è un'*opacità del linguaggio*: esso non si interrompe mai per lasciare del posto al senso puro, non è mai limitato se non da altro linguaggio e il suo senso è sempre incastonato nelle parole»²³.

Quindi restiamo, innanzitutto dal punto di vista filosofico, «sempre credenti», non più soltanto nel senso che abitiamo il «suolo della credenza originaria del mondo» (Husserl) o che ci dispieghiamo nell'«orizzonte insuperabile della comprensione» che precede e fonda ogni spiegazione (Heidegger), ma anche nel senso che una «impossibile neutralità» (Gadamer) e una «oscurità fondativa» (Merleau-Ponty) sono il fondamento del nostro esserci e gli danno un senso. Il «pregiudizio» ha un suo senso positivo che il latino sottolineava senza sosta e che il francese, dopo Descartes, ha dimenticato: «*prae-iudicium*» – il venire o il giudicare in precedenza, inteso qui come cortesia di colui che ascolta e che comprende (senso giuridico) e non nel senso di impazienza di colui che giudica (senso cartesiano)²⁴. La critica dell'opinione dovrebbe diventare oggi un'opinione della critica. I *pregiudizi* restano sempre «condizioni della comprensione» (Gadamer)²⁵, mentre la comprensione non è la condizione per sbarazzarsi dei pregiudizi sempre 'scaduti', cioè 'decaduti', nel «Si» (Heidegger)²⁶. La classica, e nondimeno sempre ripetuta, condanna della *doxa* o dell'opinione dopo Platone otterrà quindi di essere oggi nuovamente interrogata. L'uomo è «sempre credente» innanzitutto grazie alle sue «opinioni», e quindi anche mediante le sue *credenze*, paradossalmente *più certe* delle più alte certezze spesso declamate dalla filosofia. Il *sum credendibus* – «sono un credente» – precede nella sua certezza il *cogito ergo sum* («penso quindi sono» di Cartesio), precede persino il *sum moribundus* («sono moribondo» di Heidegger): «*Credo* di avere degli antenati, e credo che ogni uomo li abbia – bisogna dunque riconoscere con Ludwig Wittgenstein, secondo la sua corretta ipotesi di una 'certezza credente' –. *Credo* che ci siano diverse e svariate città e, in generale, *credo* ai dati principali della geografia e della storia. *Credo* che la Terra sia un corpo, sulla cui superficie ci muoviamo, e che non possa sparire improvvisamente, o cose del genere, più di quanto non possa scomparire un altro corpo solido: questo tavolo, questa casa, quest'albero, etc. Se anche *volessi dubitare* che la Terra esisteva già molto tempo prima che io nascessi, dovrei mettere in dubbio tutto ciò che *per me* è *salda-*

²³ M. MERLEAU-PONTY, *Il linguaggio indiretto e le voci del silenzio*, in ID., *Segni*, trad. it. di G. ALFIERI, Il Saggiatore, Milano 1967, pp. 66-67 [*Le langage indirect et les voix du silence*, in ID., *Signes*, Gallimard, Paris 1960, pp. 52-53].

²⁴ Cfr. GADAMER, *Verità e metodo*, cit., pp. 317-318.

²⁵ Cfr. *ivi*, pp. 325-334 («I pregiudizi come condizioni della comprensione»).

²⁶ HEIDEGGER, *Essere e tempo*, cit., § 35 (la chiacchiera), § 36 (la curiosità), § 37 (l'equivocità).

mente acquisito»²⁷.

L'abbiamo detto e la «riabilitazione dell'opinione» l'ha appena confermato. Che si tratti di 'credenza filosofica nel mondo' o di 'credenza teologica in Dio', rimane una stessa «certezza credente» (Wittgenstein) o «fede percettiva» (Merleau-Ponty) che fa sì che pensiamo, postuliamo e crediamo a buon diritto all'essere piuttosto che al non-essere, che fa sì che viviamo naturalmente secondo la modalità della «con-fidenza» piuttosto che della «dif-fidenza». Permette anche di credere «a» Babbo Natale pur sapendo che 'il fatto *che*' Babbo Natale non esista non ci impedirà di crederci, anzi! Se una credenza è uno «stato mentale» e questo «stato» porta innanzitutto a riconoscere che «una certa rappresentazione è vera», si potrà certo dubitare dell'adeguazione della rappresentazione alla cosa («io credo *che* il cielo è blu»), ma non della nostra *credenza nella rappresentazione*, in particolare quando noi ci «fidiamo» di esseri che ci sono cari, fossero anche immaginari ('credo a Babbo Natale'). L'adesione *alla* propria opinione precede sempre la sua distruzione, e la sua distruzione (o decostruzione) non arriva mai, o raramente, a distruggere la suddetta «opinione»: «e che qualcosa sia *per me* saldamente acquisito – bisogna proseguire con Wittgenstein – non ha la sua ragione nella mia *stupidità* o nella mia *credulità* [...]. Non dobbiamo dire, a ogni piè sospinto: 'Questo lo credo con certezza?」²⁸.

Il grande interrogativo della metafisica di Leibniz ripreso e commentato da Martin Heidegger – «perché c'è qualcosa anziché niente?» – può così, e certamente, orientare il movimento della metafisica fino al suo superamento. Ma il «qualcosa» precede sempre il «niente», quantomeno secondo la modalità della nostra 'credenza' che costituisce anche il fondo della nostra esistenza. C'è del «mondo» (in filosofia) come c'è della «creazione» (in teologia). Questo dato immediato e irriducibile del c'è, serva esso ad interrogare o almeno a constatare, impedisce da subito l'integrale rifiuto della «doxa» da Platone (rifiuto della *pistis*) fino a Heidegger compreso (la figura del 'Si'): «questo mondo della vita non è altro che il mondo della mera doxa, tradizionalmente trattata con tanto disprezzo – notava già Husserl da antesignano nella sua appendice alla *Crisi* –. Nella vita extra-scientifica essa, naturalmente, non conosce affatto questa svalutazione, anzi designa una sfera di fidate verificazioni – di quelle verificazioni che forniscono *una possibilità* e un *senso* alla complessiva vita degli interessi dell'uomo in tutti i suoi fini»²⁹.

²⁷ L. WITTGENSTEIN, *Sulla certezza*, trad. it. di M. TRINCHERO, Einaudi, Torino 1999, § 234, p. 38 (corsivo nostro). Citato e commentato da R. POUIVET, *Qu'est-ce croire?*, Vrin, Paris 2003, p. 77.

²⁸ Ivi, rispettivamente § 235, p. 38 e § 242, p. 40. Cfr. POUIVET, *Qu'est-ce croire?*, cit., pp. 77-79. Per l'esempio di «babbo Natale», cfr. R. TREMBLAY, *La croyance*, in *Encéphi. Encyclopédie hyper-texte de la philosophie*, 1997: <http://www.cvm.qc.ca/enceph/contenu/articles/croyance.htm>. Si ringrazia la collega Anne-Sophie Rochegude per l'indicazione.

²⁹ HUSSERL, *La crisi delle scienze europee*, cit., appendice XVIII al § 34, p. 494.

III. FEDE E NON FEDE

C'è la «fede», certamente, nel senso di «fede filosofica», quella mediante la quale noi crediamo alla nostra credenza nel mondo, non potendo in realtà né distruggerla (dubbio) né sospenderla (riduzione) senza cadere nella doppia illusione della «trasparenza» e dell'«assenza di pregiudizio», negando ciò che rende tuttavia la nostra 'vita ordinaria' come «mondo della vita», altrimenti detto la nostra «quotidianità»³⁰. Resta ora la domanda, non una delle minori anzi forse la domanda essenziale. Una volta posta la «fede filosofica», che ne facciamo della «fede religiosa», non più intesa soltanto come nostra *adesione al mondo*, ma come nostra *decisione di affidarsi ad un altro Dio* che sarebbe venuto nel nostro mondo? In altre parole, se l'ambivalenza della «fede» (filosofica o religiosa) conserva un basamento comune ad ogni credenza, non c'è forse uno scarto incompressibile e necessario tra la *fede originaria* dell'uomo «sempre credente» e la *fede volontaria* del credente confessante? L'abbiamo anticipato: non c'è fede religiosa al di fuori di una fede filosofica, non c'è credenza in Dio indipendentemente da una credenza nel mondo, quantomeno per restare nei «pre-giudizi» non sradicabili e giusti dell'uomo, pre-giudizi che Dio stesso verrà ad abitare e non a toglierceli, come un qualsiasi 'genio maligno'. Facendo affidamento su questa *Urdoxa*, o questa credenza originaria in lui, il «credente» confessante riconoscerà, quindi, in primo luogo la fondatezza di questa «fede filosofica» appartenente alla sua umanità *tout-court*, lasciando che Dio vi dimori in qualche modo cosicché niente del suo «caos primitivo», e persino del suo «c'è» (su questo ritorneremo in seguito), potrà restargli estraneo. Anziché opporre la filosofia e la teologia, o di pensarle in un semplice rapporto di complementarietà, si accetterà innanzitutto di riconoscere nell'una come nell'altra una stessa *forza di convinzione* che le lega in modo definitivo e non le lascia appartenere, almeno per quanto riguarda la necessità di adesione, ad una stessa filiazione, ovvero ad una comune sfera d'appartenenza: «il rapporto tra la filosofia e il cristianesimo non può essere il rapporto semplice della *negazione con la posizione*, dell'*interrogazione con l'affermazione* – spiega Merleau-Ponty con una formula su cui converrebbe oggi meditare –: anche l'interrogazione filosofica comporta le sue *opzioni vitali* e, in un certo senso, *si mantiene nell'affermazione religiosa*»³¹.

Indubbiamente, la «fede percettiva» della filosofia – per il momento vi abbiamo soltanto accennato nell'introduzione – non si identifica con la «fede religiosa» dell'antropologia e con la «fede confessante» della teologia. La prima (fede percettiva) segna «la convinzione che c'è qualcosa, che c'è il mondo, l'idea di verità, l'idea vera data»³²; invece la seconda (fede religiosa)

³⁰ Interpretazione del «mondo della vita» come quotidianità di cui si troverà una doppia illustrazione in B. BEGOUT, *Découverte du quotidien*, Allia, Paris 2005, pp. 510-514 (commento alla *Krisis* di Husserl); e T. TODOROV, *Eloge du quotidien. Essai sur la peinture hollandaise du XVIII^{ème} siècle*, Seuil, Paris 1997, in particolare cap. I, pp. 9-26 : «le genre du quotidien».

³¹ M. MERLEAU-PONTY, *Ovunque e in nessun luogo*, in ID., *Segni*, cit., pp. 187-195 («Il Cristianesimo e la filosofia»), p. 194 [*Partout et nulle part*, in ID., *Signes*, cit., p. 176-185 («Christianisme et philosophie»), p. 184].

³² MERLEAU-PONTY, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 55 [*Le visible et l'invisible*, cit., p. 51].

indica un possibile rapporto con la trascendenza, espressa oppure no, mentre l'ultima (fede confessante) suppone per parte sua una convinzione o un atto di fede dato non più a partire soltanto da sé, ma anche dall'altro che vive in me: «non sono più io che vivo, è il Cristo che vive in me» (Ga 2, 20). Certamente è lungo il cammino che va dalla credenza originaria all'affermazione decisa di una fede ricevuta da un altro. Ma, anziché astrarre sempre la «fede confessante» dal suolo propriamente umano nel quale si radica, si ammetterà quindi che la «comunità di credenza», sebbene secondo una anfibologia del termine ('fede percettiva' e 'fede confessante'), porta e importa più delle pretese rotture che, a forza di separare gli ordini, disfanno definitivamente ciò che c'è di propriamente umano, e quindi di filosofico, nell'atto di fede: «fra il filosofo e il cristiano (che si tratti di due uomini o dei due uomini che ogni cristiano sente in sé) – conclude Merleau-Ponty con rara acutezza –, ci sarà mai un vero scambio? A nostro avviso, ciò sarebbe possibile solo se il cristiano, salvo che per le fonti ultime delle sue ispirazioni, di cui è il solo giudice, accettasse senza restrizione il compito di *mediazione* cui la filosofia non può rinunciare senza sopprimersi»³³.

Il fatto che il passaggio dalla «non fede» alla «fede», o piuttosto dalla «fede filosofica» alla «fede confessante», sia proficuo non elimina il proprio filosofico e neanche fenomenologico, tutt'altro! San Paolo lo testimonia, e Husserl e Heidegger ne prendono anche le difese, in modo così esplicito che tale lettura dell'apostolo dei gentili deve aver diritto di cittadinanza anche nella stessa filosofia: «ricordatevi che in quel tempo eravate *senza Dio in questo mondo*» (Ef 2, 12). Il «senza Dio» (*atheoi*), ovvero l'«ateo», non è colui che è «contro Dio», e il tempo del paganesimo precede e allo stesso tempo fonda quello del cristianesimo. Indipendentemente da ogni giudizio sulla fondatezza (o meno) del passaggio dal paganesimo al cristianesimo, «l'inquietante ipotesi di un'umanità soddisfatta di esistere '*senza Dio nel mondo*' (Ef 2, 12) deve dunque essere presa sul serio – bisogna concludere con Jean-Yves Lacoste –. L'ateismo non è soltanto un problema teorico, e non è in primo luogo un problema teorico: è innanzitutto un *a priori* dell'esistenza»³⁴. Secondo il concetto husserliano, «la vita è *atea*» almeno per il fatto che la trascendenza di Dio è «messa fuori circuito» (*Idee I*, § 58), di modo che «a questo 'assoluto' e 'trascendente' noi estendiamo naturalmente la riduzione fenomenologica»³⁵. Quanto al suo concetto heideggeriano, «la vita effettuale», «cioè la filosofia, è *fondamentalmente atea* – secondo il resoconto di Natorp – e si comprende in quanto tale [...]. *Ateo* significa qui: mantenersi lontano da preoccupazioni tentatrici che inducono semplicemente religiosità. Non è l'idea di una filosofia della religione una vera e propria contraddizione, soprattutto se fa i suoi conti senza

³³ MERLEAU-PONTY, *Ovunque e in nessun luogo*, cit., p. 194 [*Partout et nulle part*, cit., p. 184].

³⁴ J.-Y. LACOSTE, *Esperienza e assoluto. Sull'umanità dell'uomo*, trad. it. di A. PATANÉ, Cittadella Editrice, Assisi 2004, p. 135 (traduzione modificata) [*Expérience et absolu, Questions disputées sur l'humanité de l'homme*, PUF, Paris 1994, p. 128].

³⁵ E. HUSSERL, *Idee per una fenomenologia pura*, cit., § 58 [«La trascendenza di Dio messa fuori circuito»], p. 145; per la formula «la vita è atea» cfr. LACOSTE, *Esperienza e assoluto*, cit., p. 133 [*Expérience et absolu*, cit., p. 125].

l'effettività dell'uomo?»³⁶.

Tuttavia, che l'ateismo esistenziale sia, agli occhi dello stesso Martin Heidegger, «per nulla incompatibile con l'elaborazione di una filosofia della religione» (J. Greisch) rischia, a nostro avviso, di viziare la prospettiva del filosofo in quanto tale³⁷. Non si può, per farla breve, «salvare la filosofia della religione» così come si salva i fenomeni. Il «flusso della coscienza» (Husserl), la «vita effettuale» (Heidegger), o la «fede percettiva» (Merleau-Ponty) non richiesero affatto né la «fede religiosa» dell'antropologia né la «fede confessante» della teologia. La posizione di Emmanuel Lévinas, certamente credente e confessante (ebreo), rispetta nondimeno in ogni sua parte l'orizzonte della filosofia, non presupponendo nient'altro, almeno all'inizio, che la pura e semplice umanità, foss'anche voluta e desiderata da Dio stesso: «essere me stesso, ateo, a casa mia, separato, felice, creato, sono altrettanti sinonimi – si legge nel famoso *Totalità e infinito* – [...] Con *ateismo* intendiamo una *posizione anteriore sia alla negazione che all'affermazione del divino*, la rottura della partecipazione a partire dalla quale l'io si pone come il medesimo e come io»³⁸.

«Sempre credente» non significa «identicamente credente», tutto il contrario. La '*filosofia della religione*', o più ancora la '*filosofia religiosa*', è in qualche modo senza necessità, salvo quella di innestarsi su una '*filosofia tout court*' che, parlando di Dio, non perde niente dell'uomo³⁹. Percorrendo gli ordini (dal filosofico al teologico), si noteranno le differenze, in realtà tanto più marcate quanto più saranno espressamente assunte. Così spetta alla teologia stessa '*esplicitamente confessante*', e non più unicamente alla filosofia '*sempre credente*', di stabilirne il fossato – e di fissare in «preamboli della fede» ciò che riguarda la necessità di lasciarsi guidare.

IV. SUI PREAMBOLI DELLA FEDE

Bisogna riconoscerlo, l'abbiamo finora soltanto accennato, salvo averlo comunque sottolineato a sufficienza: le «vie verso Dio» nelle cosiddette cinque vie (e non prove) dell'esistenza di Dio nella *Somma teologica* di Tommaso d'Aquino (q. 2, a. 1-2) sono anche, e innanzitutto delle «vie verso l'uomo». Domandarsi «se l'esistenza di Dio è per se stessa evidente» (q. 2, a. 1), o al-

³⁶ M. HEIDEGGER, *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Elaborazione per le facoltà di Marburgo e di Gottinga* (1922), trad. it. di A.P. RUOPPO, Guida, Napoli 2005, pp. 30 e 31, nota 53. Cfr. il commento di J. GREISCH, *L'arbre de vie et l'arbre du savoir*, Cerf, Paris 2000, pp. 216-219: «facticité et athéisme».

³⁷ GREISCH, *L'arbre de vie et l'arbre du savoir*, cit., p. 217.

³⁸ E. LÉVINAS, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, trad. it. di A. DELL'ASTA, Jaca Book, Milano 1996², rispettivamente pp. 150 e 57 [*Totalité et infini* (1971), Biblio-Essais, Paris 1990, rispettivamente p. 158 et p. 52].

³⁹ Cfr. E. FALQUE, *Kérygme et décision: philosophie de la religion et philosophie religieuse*, in «Archivio di Filosofia», 1-2, 2012, pp. 91-100.

meno «se essa è dimostrabile» (q. 2, a. 2), certamente non significa nel Medioevo che essa non sarebbe né evidente né dimostrabile, ma al contrario che l'evidenza «in sé» (*in se*) non lo è forse «per noi» (*pro nobis*), o ancora che il «dimostrato per sé» (*per se*), deve anche passare attraverso il «dimostrabile a partire da noi» (*quod nos*). La chiave delle vie non risiede nella loro fine – «ciò che tutti chiamano Dio» (*hoc est dicunt Deum*) –, bensì nel loro cominciamento: «siccome noi ignoriamo l'essenza di Dio, questa proposizione non è evidente *per noi* (*non est nobis per se nota*) e necessita di essere dimostrata per mezzo di quelle cose che sono più note a noi (*quoad nos*), anche se per loro natura meno evidenti, cioè mediante le opere di Dio»⁴⁰. Nella *Somma teologica* le vie cosmologiche danno il cambio alla via ontologica non per semplice mancanza, ma per rispetto del limite e dei nostri limiti, di modo che il nostro statuto «*in via*» primeggi filosoficamente, almeno per noi in questa vita, rispetto al nostro rifugio nella vita celeste «*in patria*».

I «preamboli della fede» non indicano, quindi, alcun contenuto già fornito dalla filosofia e che la teologia potrebbe semplicemente riprendere e assumere, come se il filosofico non fosse che l'ausiliario e lo strumento del teologico. Si può restare «sempre credente» *in quanto filosofo*, e il passaggio dalla filosofia alla teologia deve essere pensato in termini di «cammino da percorrere» piuttosto che di contenuti da rivendicare. La via prevale sulla parola, come anche il modo di procedere e lo stile prevalgono sul semplice contenuto. Riletti fenomenologicamente, i preamboli della fede conducono dalla «fede percettiva» (filosofia) alla «fede religiosa» (antropologia), ovvero alla «fede confessante» (teologia): «l'esistenza di Dio e altre verità che riguardo a Dio si possono conoscere con la ragione naturale non sono [...] articoli di fede – precisa in questo senso Tommaso d'Aquino – ma *preliminari agli articoli di fede* (*sed preambula fidei ad articulos*)»⁴¹. Il cammino verso ciò che è da dimostrare (*ad articulos*) impone, in effetti, le verità preliminari della fede (*preambula fidei*); non sono le verità preliminari della fede che impongono il cammino da percorrere. L'esistenza di Dio diventa precisamente «dimostrabile» nell'Aquinate (*demonstrabile* [a. 2]) non a partire dal fulgore dionisiano della verità da dimostrare (argomento ontologico anselmiano), bensì mediante la virtù, stranamente moderna, delle nostre capacità di dimostrazione, fondate sul mondo che ci è dato (vie cosmologiche tommasiane). Nell'Aquinate, tutto si svolge, quindi, nel «senso del limite», piuttosto che nella pretesa «virtù dell'eccesso» secondo la modalità della teologia negativa; questo è a nostro avviso il modo del tutto originale mediante il quale il «limite teologico» si congiunge anche con la «finitezza fenomenologica»⁴².

Karl Rahner, piuttosto che Hans Urs von Balthasar (una volta tanto), ne svela qui l'enigma. In ciò che il teologo chiama l'esperienza trascendentale come esperienza della tra-

⁴⁰ TOMMASO D'AQUINO, *Somma teologica*, I, q. 2, a. 1, resp., ESD, Bologna 1996, vol. 1, p. 46 (traduzione modificata).

⁴¹ Ivi, q. 2, a. 2, ad 1.

⁴² Riprendiamo, sintetizzando, alcune acquisizioni del nostro articolo *Limite théologique et finitude phénoménologique chez saint Thomas d'Aquin*, in «Revue des sciences philosophiques et théologiques», 92, 2008, pp. 527-556.

scendenza c'è «una conoscenza anonima e atematica di Dio»⁴³ così come la fenomenologia svelava un sapere *non tematico* della «credenza nel mondo» (Husserl), della «comprensione» (Heidegger), o della «fede percettiva» (Merleau-Ponty). Il passaggio dalla fenomenologia alla teologia, esattamente in questo ordine, è proficuo. C'è dell'«originario» e del «già-presente» nella teologia stessa cosicché il «preriflessivo» non è, o non è più, l'unico privilegio della filosofia – anche se essa fosse ciò mediante cui questa dimensione di anteriorità è aggiornata, o quanto meno contestata: «se teniamo presente che questa esperienza trascendentale *non viene mai costituita dal fatto che se ne parli* – insiste il *Trattato fondamentale della fede* –, se riflettiamo sul fatto che è necessario parlarne perché *essa esiste sempre*, ma proprio per questo può essere continuamente disattesa; [...] comprendiamo allora la difficoltà dell'impresa cui ora ci accingiamo: possiamo continuare a parlare dell'orientamento di questa esperienza trascendentale solo in maniera *indiretta*»⁴⁴.

La prossimità del teologo Karl Rahner alla fenomenologia stupisce soltanto chi non ha visto, né compreso, che l'«orizzonte di comprensione» spogliato da Martin Heidegger struttura anche l'insieme del progetto del *Trattato fondamentale della fede*. Le «presupposizioni» che è utile considerare qui, aggiunge il teologo, «riguardano l'essere dell'uomo», di modo che la «teologia implica un'*antropologia filosofica*», affidando così questo messaggio «alla responsabilità propria dell'uomo»⁴⁵. L'uomo può e deve essere «sempre credente», che si tratti di filosofia o di teologia: questa è la proposizione che Karl Rahner avrebbe quindi potuto sostenere, ancorando tuttavia lo spiegamento fenomenologico del «comprendere» al basamento kantiano del «trascendentale» che oggi non si potrebbe più sostenere, non più che l'«anonimato» del non cristiano che deriverebbe dall'essere indebitamente battezzato. Nel famoso dibattito fra Karl Rahner e Hans von Balthasar non si tratta affatto di optare per l'uno o per l'altro, ma piuttosto di riconoscere che ciò che l'uno apporta all'«antropologia» (Rahner), l'altro lo riserva esclusivamente alla teologia (Balthasar). Le «condizioni del rivelato» appartengono anche alla *rivelazione*. Tale deve essere intesa «l'esperienza trascendentale della fede» (Rahner), così come il cammino che va dalla «credenza fenomenologica nel mondo» alla «credenza teologica e confessante in Dio» (il nostro punto di vista). Uno stesso mondo, quindi, sempre «precostituito» precede e fonda ogni credenza, che essa sia filosofica o teologica. Riconoscerlo non significa soltanto assicurare un *continuum*, ma ancorare ogni proposizione in un «C'è originario», «straripamento di sé» mediante sé o «natura brutta», che ora è il caso di indagare non tanto per svelarlo quanto piuttosto per radicarci sempre meglio in esso.

⁴³ K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede*, trad. it. di C. DANNA, Edizioni Paoline, Roma 1978 [«Conoscenza atematica di Dio»], p. 41.

⁴⁴ Ivi, p. 41 [«L'esperienza trascendentale»] (traduzione modificata).

⁴⁵ Ivi, p. 46 [«L'uditore del messaggio»].

V. C'È: DALLA NATURA BRUTA AL MONDO DEL SILENZIO

Per quanto si sia cercato del «caos» o dell'«aperto abissale» nel quadro della fenomenologia, si è dovuto ammettere di non averlo veramente trovato⁴⁶. Alcuni indizi permetterebbero tuttavia di concederlo e di riconoscere nel *Es gibt* o nel «C'è» un *al di qua del significante* «nel quadro della fenomenologia stessa», benché si tratterebbe anche in questo caso di una semplice ipotesi non sviluppata. L'impossibilità per la fenomenologia in quanto tale di *dire tutto*, in particolare l'abisso del caos in virtù del suo primato di significante nell'intenzionalità, non implica che essa non abbia, in un certa maniera, *tutto visto*, o quasi. La questione non è soltanto quella dei «limiti percepiti» ma della possibilità per il filosofo stesso di «stabilirsi/accamparsi sull'estremo» e di aprire un campo che gli è proprio almeno nella maniera di entrarvi così come di calcarlo: «è pensabile, dovremo per forza ammetterlo – riconosce Husserl nella sua *Filosofia prima* – che una connessione continua di fenomeni concordanti si trasformi, per parlare in termini kantiani, in un *puro caos di fenomeni*». Nell'«annientamento del mondo» – bisogna aggiungere quanto il fenomenologo dice nel primo volume delle *Idee* – «sarò ancora coscienza intenzionale, ma *mirata al caos*»⁴⁷.

Resta che da Husserl a Emmanuel Lévinas, Maurice Merleau-Ponty o Henry Maldiney, la credenza nel mondo (così come in Dio?) si radicalizza, demolendo questa volta l'intenzionalità della coscienza stessa in vista del «caos», ovvero del «C'è». Il fatto che la coscienza rimanga sempre come «residuo dell'annullamento del mondo» (*Idee I*, § 49) è proprio ciò che non va o non va più da sé, conseguendo così un «disastro» (Heidegger) o un «desêtre» (dis-essere) (Maldiney) che essa stessa non avrebbe potuto immaginare. Il «c'è» del mondo, persino [il c'è] di me stesso, nell'esperienza dell'*insonnia* per esempio, segna una ipertrofia della presenza di me a me [stesso] nell'evento della veglia. Ne consegue che si resti sempre più «legati all'essere» piuttosto che «al non essere», presi nell'invasione di sé da sé stessi nella vita materiale del proprio corpo anziché dissolti nell'angoscia della morte, la quale avrebbe ancora la capacità di farci dimenticare in una coscienza tutto sommato ancora filosofica e disincarnata: «l'impossibilità di lacerare l'invadente, l'inevitabile e anonimo brusio dell'esistenza si manifesta, in modo particolare, in quei momenti in cui il *sonno si sottrae al nostro appello* – descrive in maniera notevole Emmanuel Lévinas in *Dall'esistenza all'esistente*, opera di guerra (o scritto durante la guerra) –. Si veglia quando non c'è più nulla da vegliare e malgrado non ci sia alcuna ragione per farlo. *Il nudo fatto della presenza opprime: si è tenuti a essere, tenuti ad essere*»⁴⁸.

⁴⁶ E. FALQUE, *Les noces de l'agneau*, Cerf, Paris 2011, ch. I, pp. 39-72: «La philosophie à la limite».

⁴⁷ Rispettivamente E. HUSSERL, *Filosofia Prima (1923/24). Seconda parte: Teoria della riduzione fenomenologica*, ETS, Pisa 2008, p. 86, e ID., *Idee per una fenomenologia pura, cit.*, § 49 [«La coscienza assoluta come residuo dell'annientamento del mondo»], p. 120, note 4 [S. 92]. Ringraziamo l'amico e collega Jérôme de Gramont per averci segnalato il passo.

⁴⁸ E. LÉVINAS, *Dall'esistente all'esistente*, trad. it di P.A. ROVATTI, Marietti, Casale Monferrato 1986, p. 59, redatto durante la prigionia fra il 1940 e il 1945 [*De l'existence à l'existant*, Paris, Vrin,

Lo si vede, o perlomeno lo si sente. Il «c'è» lévinassiano, come anche il «c'è» merleau-pontiano, su cui ritorneremo, lascia definitivamente le rive della donazione per qualificarsi nell'ipertrofia del caos, del non significante, ovvero dell'inassumibile. Lo «*es gibt*» non dona più, come abbiamo sottolineato, perché proprio il «*geben*» nell'espressione tedesca, così come nella traduzione francese («il y a»), esprime meno la donazione, con o senza donatore, rispetto all'iper-presenza del non significante, allo straripamento dell'essere che annienta fino alla possibilità stessa del non essere e a quella dell'oblio che vi è sempre annessa. «C'è» dell'esistente, come «c'è» della pioggia o del pane sulla tavola, in modo inammissibile tanto quanto irriducibile. Resta qualcosa come l'«aperto», o un «caos» dell'esistenza, ovvero della cosa brutta, al quale resterò sempre estraneo e senza alcun mezzo di accedervi, quantomeno secondo la modalità del «significare»: «staccandosi da uno spazio senza orizzonte – aggiunge Lévinas commentando la pittura moderna intesa dall'interno – le cose di abbattono su di noi come frammenti che si impongono per se stessi, come blocchi, cubi, piani, triangoli tra cui non c'è la minima transizione. Elementi nudi, semplici e assoluti, rigonfiamenti o ascessi dell'essere [...]. Indicheremo questa consumazione impersonale, anonima, ma inestinguibile dell'essere, che mormora al fondo del nulla stesso, con il termine di *il y a*»⁴⁹.

Anche Maurice Merleau-Ponty ne celebra l'identica confessione, cercando però nel «nascente», piuttosto che nell'«esistente», l'essere bruto o selvaggio dal quale l'uomo deriva al di qua di ogni intenzionalità che potrebbe ancora circoscriverlo e dargli da significare: «l'essere bruto o selvaggio che non è ancora stato convertito in oggetto di visione o di scelta – riconosce il filosofo in un manoscritto inedito [*La natura o il mondo del silenzio* (fine 1957)] –: è questo che vorremmo ritrovare»⁵⁰. Più che la 'selvatichezza', ovvero più che il 'disordinato', si vedrà piuttosto nell'essere bruto una specie di anonimato primordiale, spesso battezzato «carne» o «carne del mondo» che, lungi dal significare unicamente una «materia», uno «spirito», o una «sostanza», vi vede piuttosto un «elemento dell'essere» o una «ontologia del visibile», indicante questa volta l'«emblema concreto di una maniera di essere generale»⁵¹. Allacciandosi in qualche modo al «neutro» di Maurice Blanchot o in altri termini a questa «parola che non ha un centro ma è essenzialmente errante e sempre fuori», il «C'è» dell'autore della *Fenomenologia della percezione* raggiunge le altezze o piuttosto la profondità, della *Chôra* del *Timeo* di Platone – «ritornare alle cose, ritornare al mondo anteriore alla conoscenza», nel «c'è preliminare» dove si fonda ogni

1963, p. 109]. Cfr. il suo complemento in ID., *Il tempo e l'Altro*, trad. it. di F.P. CIGLIA, Il melangolo, Genova 1987 p. 21-25 «L'esistere senza esistente» [*Le temps et l'autre*, PUF, Paris 1983, pp. 24-30: «L'exister sans existant»].

⁴⁹ Ivi, rispettivamente p. 49 e p. 50 [*De l'existence à l'existant*, p. 91 e pp. 93-94].

⁵⁰ M. MERLEAU-PONTY, *La nature ou le monde du silence*, Hermann, Paris 2008, pp. 41-53 (cit. a p. 53).

⁵¹ MERLEAU-PONTY, *Il visibile e l'invisibile*, cit., pp. 156 e 163 («la carne è un 'elemento' dell'Essere» e «emblema concreto di un modo d'essere generale»), pp. 122 e 156 (la filosofia come «riconquista dell'essere grezzo e selvaggio» e come «ontologia del visibile»).

atto di conoscere⁵².

Un passo ulteriore tuttavia merita di essere fatto. C'è, o ci fu, il tempo dell'«esperienza pura e, per così dire, ancora muta, che dev'essere indotta a *esprimere il suo senso*» (Husserl)⁵³. Viene ora il tempo di lasciare che il muto parli di se stesso, in forme diverse dal parlare, o forse soltanto mediante la corporeità. O meglio, il «preriflessivo», incluso nel quadro della fenomenologia, non troverà forse più la sua fine soltanto nel riflessivo come se non facesse che prepararlo o fondarlo (Husserl); nel quadro della psicanalisi (Freud), esso non si orienterà verso la coscienza più di quanto accada all'«incosciente». Un «incosciente del corpo» (Nietzsche), tanto spezzato quanto disorientato, resta sempre nel diverso della nostra esperienza impossibile da sintetizzare, e riconoscerlo è un modo per non fuggire il «caos» di cui noi siamo plasmati⁵⁴.

Che si tratti, quindi, del «mondo della vita in fenomenologia» (da Husserl a Merleau-Ponty) o del «mistero in teologia» (da Dionigi l'Areopagita a Hans von Balthasar o Karl Rahner), un «mondo del silenzio» resta, non soltanto riguardo a ciò che non è 'bene dire', ma anche riguardo a ciò che non si può e non deve 'essere detto'. Il «C'è», o la natura brutta, non conduce sempre la sua «espressione verso il proprio senso», come se ciò che è relativo al linguaggio, ovvero il 'significato', costituisse necessariamente la norma di ciò che è da stampare. «Sempre credenti» noi lo siamo non in quanto le nostre convinzioni siano da stampare, che si tratti del mondo o di Dio, ma per il fatto che esse tessono la nostra esperienza molto più profondamente di quanto l'avremmo mai immaginato. Per dirlo in termini di corporeità (ovvero dell'eros dove «questo è il mio corpo» raggiunge dei livelli raramente uguagliabili), «*non è un fallimento*» il «mai pervenire alla coincidenza», quand'anche nella semplice esperienza del toccante-toccato di me stesso così come degli altri: «se queste esperienze non combaciano mai esattamente – riconosce con acutezza il fenomenologo de *Il visibile e l'invisibile* – se sfuggono al momento di rag-

⁵² Rispettivamente M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia della percezione*, trad. it. di A. BONOMI, Il Saggiatore, Milano 1965, p. 17 [*Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945, Avant-propos, p. VI], e ID., *L'occhio e lo spirito*, trad. it. di G. INVITTO, Edizioni Milella, Lecce 1971, p. 29 [*L'œil et l'esprit*, Folio, Paris 1964, p. 12]. Per l'accostamento con il «neutro» di Maurice Blanchot (*Le livre à venir*, Folio-Essais, Paris 1986, p. 302) siamo debitori a J. DE GRAMONT, *Blanchot et la phénoménologie*, Corlevour, Paris 2011, pp. 81-105, in particolare p. 88 («Blanchot et Merleau-Ponty»).

⁵³ E. HUSSERL, *Meditazioni cartesiane con l'aggiunta dei discorsi parigini*, trad. it. di R. CRISTIN, Bompiani, Milano 1988, § 16, p. 69. Con la ripresa di MERLEAU-PONTY (ma senza uscire dal modello dell'espressività), *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 32: «sono le cose stesse, dal fondo del loro silenzio, che essa vuole condurre all'espressione».

⁵⁴ Prospettiva sviluppata integralmente nel nostro volume *Les noces de l'agneau*, cit., pp. 39-124: «Descente dans l'abîme». Per quanto riguarda il mondo del silenzio, si veda l'appropriato (ma purtroppo dimenticato) contributo di MAX PICARD, *Le monde du silence*, PUF, Paris 1954 (prefazione di Gabriel Marcel). Picard, ebreo convertito al cattolicesimo negli anni trenta, è erede dei lavori di Edmond Husserl e Max Scheler. Su di lui si veda ora, in italiano, J.-L. EGGER, *Dire il silenzio. La filosofia di Max Picard*, Il Margine, Trento 2014.

giungersi, se fra di esse c'è sempre un 'mosso', uno 'scarto', è proprio perché le mie due mani fanno parte del medesimo corpo, perché esso si muove nel mondo, perché io mi odo dall'interno e dall'esterno [...]: è solamente come se il cardine fra di esse, solido, incrollabile, mi rimanesse *irrimediabilmente celato*»⁵⁵.

VI. CONCLUSIONE

In conclusione, si pone quindi la domanda: quale legame stabilire fra questo «C'è preliminare» al di qua della «fede percettiva» (Merleau-Ponty), così come della «comprensione» (Heidegger) o della «credenza nel mondo» (Husserl), con la 'fede religiosa' dell'antropologia, ovvero la 'fede confessante' della teologia? La risposta è chiara: nessuno, o quanto meno non quello che si vorrebbe pensare; in un *continuum* così facilmente posto, il kerygma coronerebbe soltanto un approccio difficile da essere significato. Dall'*oscurità del primordiale* alla *luce del trascendentale*, il passaggio non è automatico. Indubbiamente, nel giudaismo così come nel cristianesimo capace di interrogare la sua certezza e anche i suoi presupposti, il Tohu-Bohu, ovvero l'assenza di Dio, serve all'inizio della codificazione, con il rischio inverso di riempire troppo rapidamente di 'presenza', ovvero di 'provvidenza', l'«abisso» troppo spesso richiuso non potendo essere lucidamente guardato: «lo sfioramento dell'*il y a* è l'orrore – bisogna ammettere con Emmanuel Lévinas, lungi dal 'viso irenico' che gli prestiamo talvolta, e la maggior parte delle volte a torto – [...]. Più che condurci a Dio, la nozione di *il y a* ci conduce all'assenza di Dio, all'assenza di ogni ente. I primitivi sono assolutamente *al di qua* della rivelazione, *al di qua* della luce»⁵⁶.

Paradossalmente quindi, il pre-filosofico, o almeno il 'pre-riflessivo', si connota e si pone a monte della filosofia stessa, e quindi anche, di conseguenza, a monte dell'antropologico e del teologico. L'irenismo di un pensiero che presuppone direttamente Dio non appartiene né alla fenomenologia considerata e compresa nella quiete dell'iniziale, né alla teologia veramente ancorata in un'antropologia fondamentale. A partire dallo studio per se stesso del rapporto fra filosofia e teologia, bisognerà mostrare che «non abbiamo altra esperienza di Dio che quella dell'uomo», al fine di capire che non è «che *passando attraverso* l'uomo» che si andrà anche verso Dio, nel Figlio che, precisamente, s'è fatto uomo. L'incarnato teologico (il 'Verbo fatto carne') non viene semplicemente a sovrapporsi all'incarnato fenomenologico (la carne dell'uomo), ma lo abita e lo trasforma. Nell'uomo e facendosi uomo, l'Uomo-Dio rivela anche l'uomo, allo scopo di condurlo o portarlo a conoscersi, nel suo stato di 'figlio dell'uomo', e quindi anche di Dio. «Sempre credente» segna lo *en-commun* di una fede primaria nel mondo (*Urdoxa*) condivisa fra tutti gli uomini, strappando dal sigillo della «con-fidenza» ciò che molto spesso è l'indizio di un'indecisione o di una «dis-fidenza», terminando di condurre alla morte ciò che tuttavia te-

⁵⁵ MERLEAU-PONTY, *Il visibile e l'invisibile*, cit., pp. 163-164 [*Le visible et l'invisible*, cit., pp. 194-195].

⁵⁶ LEVINAS, *Dall'esistente all'esistente*, cit., pp. 52 e 53 [*De l'existence à l'existant*, cit., pp. 98 e 99]. Il corsivo è nostro.

stimonia sempre l'eccesso della vita: «di questa fede (filosofica e religiosa) – bisogna qui concludere con Jean-Louis Chrétien – non abbiamo mai fatto professione, e non vi abbiamo aderito in un giorno prestabilito: essa è immemorabile, e noi siamo sempre già costituiti in essa e secondo essa. *Fides fiducia*, detto in latino. Come ogni fede, anche questa ha il carattere della fiducia»⁵⁷.

philosophie@icp.fr

(Institut Catholique de Paris)

(traduzione dal francese di Irene Zavattero)

⁵⁷ J.-L. CHRÉTIEN, *Promesses furtives*, Minuit, Paris 2004, pp. 34-35.