ALCUNE RIFLESSIONI INTORNO AL SENSO DELLA PROPOSIZIONE « DIO ESISTE »

Una delle caratteristiche peculiari dell'uomo contemporaneo è certamente l'attitudine a porsi nei confronti della realtà in un atteggiamento conoscitivo rigidamente scientista. Conseguentemente vi è la tendenza diffusa a destituire di validità qualunque discorso che non trovi una conferma nell'esperienza concreta e che non si mostri praticamente utile per accrescere il dominio dell'uomo sulla natura e per soddisfare un maggior numero di bisogni relativi alla fruizione di beni sensibilmente percepibili.

È facile che all'interno di tale mentalità si riduca sempre di piú lo spazio concesso all'esperienza religiosa, considerata fuorviante, e al linguaggio che la esprime, considerato semplicemente espressione di stati d'animo soggettivi o, nella peggiore delle ipotesi, manifestazione nevrotica.

Mi sembra quindi che sia fondato interrogarsi sul valore della proposizione « Dio esiste » onde cercare di evidenziare il senso di essa relativamente alla possibilità per l'uomo di accedere ad una autentica conoscenza del reale e ad un tipo di relazione sociale veramente umana e liberante.

Nello svolgere alcune riflessioni intorno a questo tema è mia intenzione prendere come punto di riferimento le tesi filosofiche del neopositivismo logico ed in particolare il principio di verificazione che ne è il nucleo fondamentale. È noto infatti come una delle piú radicali critiche all'esistenza di Dio che siano state avanzate dalla filosofia del Novecento sia quella nata in seno a quel movimento culturale fiorito attorno agli anni '20 nei paesi di lingua tedesca, e da lí trapiantato in Inghilterra e in America,

che viene normalmente designato con i nomi di positivismo logico, o neopositivismo, o empirismo logico o neoempirismo. Non è mio intento in questa sede tracciare sia pure sommariamente la storia di tale movimento culturale né esporne per esteso le dottrine che lo caratterizzano, quanto piuttosto quello di indicare il criterio metodologico del quale esso si serve e le conseguenze che ne trae relativamente al fatto religioso. Cercherò di evidenziare quindi, da una parte, l'esigenza positiva che mi sembra provenire sia dal principio che dalla sua applicazione in questione, e dall'altra, una possibile risposta che, ponendosi all'interno di quella concezione dell'esperienza che chiarirò piú oltre, è possibile offrire alla critica che della religione viene fatta da tale filosofia.

Caratteri essenziali del neopositivismo

Il termine positivismo logico o neopositivismo nasce dal fatto che i rappresentanti di esso si richiamano esplicitamente alla filosofia positivista della seconda metà dell'Ottocento nella valorizzazione dell'esperienza scientifica come unica esperienza possibile e nella critica ad ogni forma di metafisica come eccedente le possibilità conoscitive dell'uomo. L'aggettivo « logico » aggiunto al sostantivo indica che l'indagine viene spostata dai fatti al linguaggio mediante il quale i fatti sono espressi e alle strutture logiche di esso onde formulare un principio che distingua il linguaggio autentico, cioè capace di comunicare qualcosa e quindi significativo, dal linguaggio inautentico, semplice insieme di suoni senza alcuna connessione logica e come tale incapace di comunicare alcunché. Tale principio è il criterio di significanza del linguaggio o principio di verificazione, secondo cui una proposizione è autentica o fattuale quando è possibile indicare l'esperienza che la verifica. L'esperienza a cui ci si riferisce in questo caso è quella sensibile cosí come essa è intesa in quanto base del discorso scientifico, il che tra l'altro giustifica il termine neoempirismo con cui è indicata tale filosofia. È chiaro che i neopositivisti non considerano proposizioni veri-

ficabili empiricamente soltanto quelle che trascrivono un'esperienza immediata della forma « la cosa è cosí e cosí » e che vengono dette proposizioni ostensive, ma anche quelle generali esprimenti leggi di natura. La verificabilità di queste ultime, definita da qualcuno di essi « impropria », avviene mediante un processo logico che tralascio qui di riferire; il loro valore gnoseologico non eccede in ogni caso quello della semplice probabilità. Secondo alcuni neopositivisti poi (Ayer per esempio), si possono considerare significative, oltre alle proposizioni d'esperienza, anche le proposizioni puramente formali della logica e della matematica pura. L'autenticità di esse deriva dal fatto che sono del tutto a priori, rispondono cioè alla nostra decisione convenzionale di servirci di certi simboli in un certo modo. Ciò è dimostrato dalla scoperta delle geometrie non euclidee che, partendo da presupposti diversi da quelli della geometria tradizionale, costruiscono dei sistemi geometrici altrettanto logicamente rigorosi quanto quella.

Tutte le proposizioni che non siano né empiriche né tautologiche, cioè a priori, sono nonsensi. In questa classe rientrano le proposizioni metafisiche che si riferiscono ad una sostanza immutabile delle cose, ad un mondo non empirico di valori o addirittura ad un essere supremo. Se prendiamo per esempio la proposizione « la realtà è l'esplicitarsi dialettico dell'Idea » possiamo osservare facilmente come sia impossibile anche soltanto immaginare un'esperienza che possa essere in qualche modo rilevante per la sua verificazione. Potrebbe essere tuttavia, cosí è stato proposto da alcuni, che con essa ci si voglia riferire a qualcosa di concreto. In questo caso allora bisognerebbe tradurla in linguaggio fattuale, cioè formato da proposizioni d'esperienza, superando in tal modo l'ingenuità metafisica che sarebbe soltanto (cosí sostiene Popper) la forma aurorale della scienza. Ma qualora, come sostengono in generale i neopositivisti, sia impossibile indicare un qualsiasi contenuto concreto delle proposizioni metafisiche, bisogna ammettere che esse nascono da un uso non corretto delle regole sintattiche che governano il linguaggio e come tali non sono significative. Anche la proposizione « Dio esiste » rientra in questa classe: potrebbe essere significativa

qualora con essa si volesse indicare qualcosa di oggettivo, per esempio una certa regolarità nei fenomeni naturali, o di soggettivo, cioè certi stati psichici comunemente indicati come esperienza religiosa, ma dato che con essa non ci si riferisce a ciò, bensí ad una pretesa realtà trascendente, non è assolutamente verificabile e quindi è nonsenso.

È chiaro che queste tesi sono affermate dai neopositivisti con notevoli sfumature che vanno dall'assoluta negazione di senso a qualsiasi linguaggio diverso da quello scientifico, all'affermazione che anche un linguaggio metafisico può essere in certo modo considerato significativo anche se non verificabile, o addirittura ad una vera e propria forma di misticismo, come è possibile vedere nell'ultimo Wittgenstein, a proposito del quale si pone perfino il dubbio se debba considerarsi propriamente un neopositivista. Questa varietà di sfumature, con il conseguente ampliamento della sfera del linguaggio verificabile, è ancora piú evidente nelle diverse interpretazioni che del linguaggio etico, religioso o estetico, sono state offerte da quella derivazione diretta del positivismo logico che è il movimento analitico di Cambridge e di Oxford. Pur consapevole quindi di tali sviluppi della filosofia dei « Circolisti », sviluppi che talvolta hanno portato all'affermazione di tesi alquanto lontane rispetto a quelle originali del Carnap, dello Schlick e degli altri, a me preme tuttavia analizzare il principio di verificazione in se stesso perché mi sembra che esso esprima, oltre che una presa di posizione teoretica e in quanto tale limitata nella sua diffusione ad una ristretta cerchia di addetti ai lavori, anche, e forse soprattutto, una mentalità scientista notevolmente diffusa e che coinvolge anche l'uomo della strada, mentalità che tende a destituire di valore qualunque discorso non empiricamente confermabile e quindi a considerare con sospetto l'esperienza religiosa ridotta spesso a « materiale per lo psicanalista ».

Esigenza di purificazione linguistica

Per iniziare mi sembra però di dover onestamente mettere in rilievo che, nonostante la conclusione ateistica cui giunge, il

positivismo logico nasce da una esigenza a mio parere apprezzabile. Nella misura in cui si accetta tale esigenza mi sembra che sia possibile certamente approfondire le possibilità di comunicazione insite nel linguaggio umano e operare una sorta di purificazione della stessa esperienza di fede che consenta di esprimerla piú adeguatamente come dono per gli altri. Mi riferisco al fatto che è essenziale per la mentalità neopositivistica il bisogno di richiamare l'uomo a due cose fondamentali: in primo luogo ad una maggiore onestà intellettuale mediante un piú oculato controllo delle intemperanze in cui facilmente cade il linguaggio quando abbandona il campo sicuro dell'esperienza per avventurarsi in costruzioni concettuali che poi si sforza di far passare per verità assolute; e in secondo luogo alle difficoltà che crea per una corretta comunicazione il ricorrere ad un tipo di terminologia che, essendo spesso priva di un punto di riferimento nella esperienza comune, rischia di non rendere fruibile il messaggio che contiene conducendo ad una sorta di insuperabile e narcisistico solipsismo. In effetti mi sembra che la cultura occidentale, da Cartesio in poi, avendo privilegiato un discorso esclusivamente formalizzante ed avendo conferito a tale formalizzazione lo statuto di verità universale o verità tout-court, si sia preclusa la possibilità di accedere ad una comprensione del particolare e del concreto, conducendo di fatto ad un tipo di linguaggio estremamente rarefatto a proposito del quale è legittima la domanda: « Ma cosa vuoi dire quando dici ciò? ». Dico questo non già, o non solo, in riferimento alla difficoltà semantica che entro certi limiti è inerente alla natura di un discorso teoreticamente impegnato, quanto piuttosto e soprattutto in riferimento alla possibilità di stabilire una qualche relazione tra quel discorso formalizzante e la realtà concreta, la quale è in definitiva la dimensione nella quale si svolge l'esistenza umana. È appunto in questa dimensione che, a mio parere, bisogna che intervenga il linguaggio al duplice fine di innalzare la natura alla sfera propria dell'uomo e di favorire la comunicazione tra gli uomini consentendo di raggiungere il massimo livello possibile di comprensione reciproca come base per una migliore convivenza sociale.

Mi sembra quindi che sia piú che legittima la distinzione neopositivistica tra un linguaggio del quale ci si serve di fatto e che spesso, in quanto assolutizza le sue formulazioni astratte, conduce ad un allontanamento piuttosto che a un avvicinamento tra gli uomini, e un linguaggio del quale ci si dovrebbe servire e nel quale bisognerebbe tradurre le formulazioni del primo onde consentire una universale comunicazione fondata su basi maggiormente controllabili. In tal modo infatti è possibile conservare al linguaggio la sua funzione a mio parere fondamentale di mezzo attraverso cui si trasmette un messaggio che, in quanto offerto e non imposto, deve essere espresso in maniera tale da consentirne la ricezione da parte di colui al quale è indirizzato. Se poi questo discorso lo si applica al caso del linguaggio religioso, non solo questo non viene destituito di validità, ma anzi ulteriormente rafforzato se è vero che, come a me sembra, il linguaggio religioso, proprio per il fatto di riferirsi a contenuti diversi da quelli delle scienze empiriche, e quindi non verificabili secondo i canoni di quelle, si presta piú facilmente degli altri a possibili fraintendimenti e cede piú facilmente alla tentazione di allargare il campo di ciò che non è concettualmente esprimibile. In questo modo è possibile produrre delle affermazioni nella sfera del puramente naturale che, in quanto non sono state ottenute servendosi di un metodo adeguato, possono a buon diritto considerarsi nonsenso, o quanto meno non eccedenti la portata del simbolo. Mi sembra quindi che l'esigenza neopositivistica possa servire da efficace stimolo nei confronti di chi si serve del linguaggio religioso, onde spingerlo a rivedere i propri mezzi espressivi riducendone al minimo il margine di inesprimibilità concettuale (dico concettuale perché, come chiarirò piú avanti, mi sembra che non si possa limitare l'esprimibilità di una esperienza alla possibilità di tradurla senza residui nei termini del linguaggio che a partire dalla sensibilità si esprime mediante concetti).

Limiti del riduzionismo

Tuttavia il neopositivismo, pur contendo in sé tale esigenza a mio parere altamente positiva, ne mortifica le possibilità di applicazione riducendo il linguaggio alla trascrizione della esperienza sensibile ed auspicando un tipo di linguaggio che, rinunciando a servirsi di nozioni complesse come quella ad esempio di *sostanza* (che nella sua terminologia chiama « costruzioni logiche »), tenda a descrivere sia gli oggetti della conoscenza che il soggetto di essa, cioè l'io, in termini, per quanto è possibile, di contenuti sensoriali verificabili. In questo modo esso dà luogo a parecchie difficoltà che sono state da piú parti notate e che mi limito ad accennare, non essendo mio intento specifico in questa sede proporre un bilancio critico della filosofia in questione.

Un primo gruppo di critiche concernono la portata logica del principio di verificazione e sono state avanzate da alcuni esponenti dello stesso neoempirismo come Hempel, Quine o Feigl e, in Italia, da scrittori come Van Melsen o Crespi. Queste critiche si possono brevemente esporre nella maniera seguente: se qualunque proposizione significativa deve essere verificabile, anche il principio di verificazione deve sottostare a questa regola, ma esso non vi sottostà perché il linguaggio nel quale è espresso non è descrittivo di contenuti sensoriali né tanto meno è costituito da espressioni formali valide aprioristicamente per convenzione. In effetti, dico io, bisognerebbe ammettere un metalinguaggio (con un'espressione usata dai logici polacchi e dallo stesso Carnap) mediante cui il principio viene posto, come dire che esso, dato che non si giustifica da sé e non è neanche giustificato dall'esperienza, è in effetti espressione di una certa visione del mondo accettata piú o meno acriticamente.

Da un'altra parte, cioè da parte degli esponenti di una concezione dialettica della filosofia (alludo alla scuola di Francoforte e in particolare ad Adorno), si è fatto notare che una filosofia che si occupa soltanto di questioni logiche e che considera il linguaggio delle scienze l'unico valido, finisce per disinteressarsi dei problemi concreti dell'uomo e per servire di fatto da puntello a

certe situazioni sociali che legittimano la disuguaglianza e lo sfruttamento dell'uomo sull'uomo. Per questi autori, in altri termini, l'epistemologia positivistica vecchia e nuova rappresenta lo strumento del dominio capitalistico ed è la falsa autocoscienza di una scienza sempre piú reificata e schiava del sistema.

Io vorrei anche mettere in evidenza due cose: primo, che è estremamente artificioso isolare l'esperienza sensibile dal complesso della conoscenza umana che è un fenomeno globale in cui rientra, per esempio, anche l'affettività che a sua volta è condizionata spesso da ciò che avviene nella sfera dell'inconscio. Secondo, che la pretesa di un linguaggio perfetto che descriva compiutamente l'esperienza in termini di contenuti sensoriali è illusoria: relativamente all'oggetto, perché è impossibile esaurire gli infiniti punti di vista dai quali può essere osservato; relativamente al soggetto, perché ci si imbatte in un processo all'infinito in quanto l'atto mediante il quale il soggetto descrive se stesso in termini di contenuti sensoriali, cioè di stati psichici, è a sua volta un elemento della coscienza di cui si deve tenere conto per rendere completa la descrizione e cosí all'infinito.

Il riconoscimento, tuttavia, dei limiti del riduzionismo positivistico, di cui quanto ho appena accennato non è che un piccolissimo saggio, non menoma secondo me il valore fondamentale dell'esigenza da esso espressa di un linguaggio maggiormente purificato e « autentico ». A partire quindi dal riconoscimento di tale esigenza e dalla convinzione della illegittimità della riduzione dell'esperienza all'esperienza sensibile, cercherò di mostrare che cosa mi sembra si debba intendere per linguaggio autentico e in che modo sia possibile, all'interno di un linguaggio verificabile nel senso che chiarirò piú avanti, la proposizione che afferma l'esistenza di Dio.

Tentativo di ricomprensione dell'esperienza

È evidente fin da ora che, se considero possibile verificare in qualche modo la proposizione « Dio esiste », assumo come punto di partenza una concezione dell'esperienza che non è quella

dell'empirismo tradizionale e che rende possibile sfuggire a quella forma di soggettivismo che l'empirismo porta con sé. Dico subito quindi che, piú che nell'accezione empiristica, intendo il termine esperienza in maniera prossima all'accezione dewiana, secondo cui esso designa ciò che l'uomo conosce del mondo e della propria condizione in esso in maniera globale, sia relativamente alla natura che agli altri uomini, e il modo nel quale tale conoscenza si trasforma in inserimento attivo nel mondo e nei rapporti interumani, dando luogo a sua volta a nuova esperienza e nuova conoscenza.

Si potrebbe obiettare che anche ammettendo la legittimità di una simile definizione dell'esperienza non ci si discosta sostanzialmente dalla concezione neopositivistica perché è sempre possibile ridurre l'esperienza della quale si parla ad una somma di contenuti sensoriali considerati come componenti semplici di essa, sia che essi si riferiscano ad un mondo di oggetti che di soggetti interagenti. A me sembra tuttavia che tale riduzionismo non soddisfi una completa fenomenologia dell'esperienza perché la sensibilità in questione è un elemento al quale, in quanto lo si consideri come fatto isolato, si giunge in effetti quando si scompone l'esperienza nelle sue parti costituenti. Essa quindi viene teorizzata nella sua particolarità dopo che l'esperienza è stata vissuta globalmente. In altri termini la nozione di sensazione e la realtà di essa non è primaria, ma secondaria: se si analizza, con l'atteggiamento dell'osservatore disinteressato, il campo percettivo nel quale ci si muove, non si scoprono soltanto colori, sapori, suoni, odori e sensazioni tattili, ma anche, per esempio, stati d'animo, attrazione o repulsione per gli oggetti e che possono spingersi fino al punto da modificarne la ricezione. Si potrebbe dire che in questo modo si sono soltanto aggiunti ai contenuti del cosiddetto senso esterno, quelli del senso interno, ma il fatto è che sia gli uni che gli altri sono mescolati in maniera tale da essere praticamente impossibile distinguerli con precisione, perché non si presentano mai, e non lo sono, come fatti isolati. Questo significa, almeno cosí mi sembra, che l'esperienza non può essere ridotta alla somma di particelle sensoriali semplici che non esistono in quanto tali, ma che essa piuttosto racchiude in

sé qualcosa di piú rispetto alle parti che la compongono e questo qualcosa in piú è il modo nel quale tali parti semplici si organizzano, come è stato tra l'altro mostrato dagli studi sulla percezione della psicologia della Gestalt.

Un altro aspetto dell'esperienza che una gnoseologia rigidamente empiristica non tiene nel debito conto mi sembra sia quello della interpersonalità di essa. A partire dall'empirismo, infatti, l'interpersonalità richiede una dimostrazione (piú o meno artificiosa) in quanto l'esperienza è per esso l'atto di un soggetto chiuso solipsisticamente nel suo fascio di sensazioni e dal quale bisogna dedurre l'esistenza di altri soggetti empirici. L'autonomia di questi non è implicita nell'atto in cui essi si presentano alla coscienza per il fatto che quest'atto non è altro che un insieme di sensazioni dello stesso genere di quelle relative ad oggetti inanimati o privi di coscienza. In tal modo, secondo me, non si tiene conto di un fatto fondamentale, e cioè che l'interpersonalità è un elemento fondante dell'esperienza a tal punto che, piuttosto che essere dimostrata, deve essere presupposta come quel rapporto al di fuori del quale non è possibile né l'esperienza concreta né, tanto meno, il linguaggio mediante cui la si descrive. L'esperienza concreta presuppone l'interpersonalità perché presuppone l'uomo, e questo l'altro uomo senza del quale il primo non può esistere né a livello, diciamo, biologico, né a livello psicologico. A livello biologico perché la generazione suppone l'alterità, a livello psicologico perché la coscienza di sé presuppone la relazione con l'altro e vi è talmente connessa che la psicanalisi ha potuto dimostrare come lo stesso campo percettivo del soggetto si strutturi in maniera funzionale alle istanze dell'inconscio frutto di relazioni interpersonali primarie. Ma anche il linguaggio mediante cui si descrive l'esperienza presuppone l'intersoggettività, anzi nasce dalle esigenze di essa non essendo ammissibile uno sforzo di comunicazione che non abbia un suo oggetto, soggetto a sua volta, verso il quale indirizzarsi e con il quale dialogare. Lo stesso linguaggio con il quale si parla del superamento del problema del solipsismo esiste in quanto vi è a monte di esso una situazione non solipsistica. In altri termini, e per concludere, la sensazione è secondo me sol-

tanto un momento di un processo cognitivo globale la cui struttura fondamentale è la relazione con un oggetto da parte di un soggetto che è in quanto relazione ad altri soggetti, e che esprime tale processo cognitivo mediante il linguaggio che rappresenta la comune coscienza che tra i soggetti si ha dell'oggetto, al punto tale che è per esso che l'oggetto esce dalla sua datità per entrare a far parte del mondo spirituale proprio dei soggetti.

Con il che sembra che io sia andato a finire in una sorta di kantismo, spostando il problema senza risolverlo. Il problema del soggettivismo conoscitivo si sarebbe infatti sollevato dal piano della individualità a quello della universalità trascendentale o quanto meno a quello del punto di vista caratteristico di un determinato gruppo umano fornito di particolari categorie di interpretazione della esperienza senza le quali è impossibile conoscere, ma mediante le quali è impossibile uscire dal linguaggio per raggiungere l'essere, tanto piú se l'essere del quale si parla è l'Essere per eccellenza, cioè Dio.

Necessità della dimensione etica

Mi sembra che bisogna a questo punto riconoscere come non soltanto la sensazione pura, ma l'atteggiamento puramente teoretico sia solo un aspetto dell'esperienza che è impossibile isolare dagli altri senza menomarne la stessa portata conoscitiva. Per questo vorrei portare la mia attenzione sul fatto che, all'interno della esperienza concepita come sopra ho cercato di chiarire, è fondamentale sottolineare un altro aspetto non meno importante di quello teoretico (e condizionantesi reciprocamente con esso) e che è quello morale.

Per accedere a quest'altro punto di vista mi sembra necessario spostare l'indagine dall'oggetto della percezione nelle sue componenti per cosí dire stratificate, all'oggetto indagato nella sua globalità come l'altro dal soggetto a cui, in quanto tale, il soggetto non può accostarsi esclusivamente scomponendolo nelle sue parti, ma nei confronti del quale deve assumere una decisione che è quella di accettarlo nella sua alterità posta o di distrug-

gerlo trasferendolo dentro di sé e frantumandone la fondamentale unità.

Mi spiego meglio: non voglio con ciò dire che la conoscenza come atto esclusivamente intellettuale non abbia un suo valore, ma soltanto che a mio avviso essa rappresenta un modo di accostarsi all'oggetto che non ne rende possibile la piena fruizione. Infatti l'intelletto, come attività unificante, tende sempre ad assimilare il diverso al già noto, conducendo di fatto all'impossibilità di pensare la diversità (se con il termine pensare si intende esclusivamente l'attività dell'intelletto discorsivo), che viene annullata nel momento stesso e per il fatto che viene pensata. Né vale dire che la diversità, in termini piú chiari l'individualità, se non può essere pensata può essere sensibilmente conosciuta: ho già chiarito prima quali sono i motivi per cui non credo che la sensibilità si possa isolare altro che astrattamente dal processo della conoscenza. Aggiungo qui che anche ammettendo che attraverso i sensi l'oggetto possa essere conosciuto nella sua individualità, rimane il fatto che non appena si vuole rendere fruibile anche da altri tale conoscenza trasferendola nel linguaggio, si deve necessariamente esprimerla in termini universali, o quanto meno generali, nei quali l'individualità non può essere espressa per principio.

Mi sembra quindi che un approccio esclusivamente teoretico-conoscitivo all'oggetto non sfugga ad una antinomia: o esso privilegia la testimonianza dei sensi e questo, come ho mostrato, non è legittimo né rende possibile la trasmissione dell'esperienza nel linguaggio e quindi fa sfumare l'oggetto conducendo ad una forma di soggettivismo; o esso privilegia l'intervento dell'attività intellettuale dissolvendo l'oggetto individuale nella trama dei concetti e cedendo ad un altro tipo di soggettivismo, meno individualistico del primo, ma pur sempre soggettivismo. Per sfuggire a questa antinomia mi sembra che non vi siano che due possibilità: o si nega l'oggetto accettando le conseguenze che ciò comporta relativamente alla possibilità di giustificare lo stesso soggetto che dovrebbe assumere i caratteri di quel soggetto assoluto che di fatto non è; o si accetta l'esistenza dell'oggetto riconoscendo i limiti che, relativamente alla conoscenza di esso,

sono inerenti all'atteggiamento intellettualistico che non può esaurirne la ricchezza e che, soprattutto, non può renderne fruibile totalmente la realtà. Per la fruizione di questa è quindi richiesto un altro tipo di approccio che è quello che piú sopra ho chiamato morale.

Ho parlato di accettazione o di rifiuto dell'oggetto ed i termini si giustificano nella misura in cui si avverte che l'oggetto rappresenta per il soggetto un limite, cioè una realtà posta che bisogna riconoscere nella sua datità e nella sua origine non soggettiva e che, in quanto tale, impedisce al soggetto di assolutizzare se stesso dandosi i caratteri della creatività. L'accettazione o il rifiuto dell'oggetto è allora l'accettazione o il rifiuto del proprio ruolo nell'ambito del mondo oggettuale ed è per questo che entrambe le possibilità (accettazione o rifiuto) trovano la loro radice in un soggetto che non è piú soltanto soggetto conoscitivo ma anche soggetto morale, intendendo però questi due aspetti non come giustapposti o successivi, ma fusi nell'unità della persona. Infatti, ed è questo il punto che mi sembra essenziale al fine del mio discorso, l'atteggiamento morale è elemento fondante della conoscenza a tal punto che i risultati di questa sono strettamente condizionati da quello. Posta la realtà dell'oggetto come necessaria per spiegare la finità del soggetto, si pone il problema (di natura strettamente conoscitiva) dell'origine sia dell'uno che dell'altro, problema che, per quello almeno che posso pensarne, rimanda all'esistenza di Dio che crea entrambi. Tale passaggio è frutto di una inferenza non soltanto logica, ma anche per cosí dire esistenziale, si compie cioè mediante l'intuizione di un rapporto di dipendenza del finito dall'infinito del quale si scopre la realtà a condizione che si sia accettata la limitazione dell'oggetto e del soggetto, a condizione cioè che si sia fatta una scelta morale.

Il fatto che ho parlato di intuizione potrebbe far pensare che sia uscito fuori dalla sfera del conoscitivo per approdare ad una sorta di vitalismo; tendo a precisare quindi che con il termine intuizione intendo un autentico fatto conoscitivo anche se non discorsivo. Conoscitivo in quanto, mediante l'atteggiamento morale sopra descritto, rende ragione dell'esistenza del

finito ancorandola all'infinito come alla sua ragione d'essere che si trova in un rapporto di causazione *attuale* nei confronti del finito, rapporto intuito come tale nel momento stesso della percezione cosí orientata.

Ho parlato piú sopra del problema del solipsismo; vorrei ora dire qualcosa sulle conseguenze che l'assunzione dell'atteggiamento morale comporta a mio parere nei confronti di quel tipo particolare di oggetto conoscitivo che è l'altro soggetto umano. Questi si mostra da una parte come il « luogo » di un modo diverso dal proprio di percepire il reale e di categorizzarlo, e dall'altra come il portatore di un atteggiamento morale simile, in linea di principio, al proprio. Ciò significa che, se ci si accosta all'altro con un atteggiamento strettamente conoscitivo, se ne fanno sfumare in concreto le caratteristiche peculiari perché, se ci si sforza di comprenderlo, non si può non farlo che assumendolo all'interno delle proprie categorie, trattandolo cioè come un oggetto simile agli altri. Ma esso non è tale, e ciò risulta dal fatto che lo si vede, al pari della propria persona, impegnato in giudizi teorici, in azioni che presuppongono giudizi e soprattutto scelte morali: lo si vede in altri termini come un oggetto peculiare per il fatto che con esso è possibile dialogare parlando di un oggetto comune, il mondo, che viene conosciuto di fatto, cioè diventa oggetto di linguaggio, perché esiste appunto l'altro con il quale è possibile parlarne. Se quindi si vuole trattare l'altro per quello che è e porre le premesse per un rapporto corretto con esso, mi sembra che si debba del tutto prescindere dall'incapsularlo nelle proprie categorie e si debba piuttosto, assumendo l'atteggiamento morale di cui sopra, accettarlo semplicemente, con quella visione del mondo e con quella esperienza di cui è portatore e che arricchiscono perché sono uno degli infiniti modi possibili di conoscere il mondo e di vivere l'esistenza umana [1].

[1] L'accettazione del punto di vista dell'altro non deve essere intesa come conducente ad una forma di eclettismo; in questo caso il problema si sposterebbe soltanto senza trovare una soluzione, perché si creerebbe un altro sistema categoriale frutto della somma o della composizione di sistemi categoriali piú ristretti ma, per quanto aperto a continue e nuove assimilazioni, incapace di uscire dalla sfera della pura teoresi che ho

Ora, a me sembra che anche a livello dell'interpersonalità, l'assunzione di questo atteggiamento presupponga l'esistenza di Dio, considerato questa volta non tanto come ragion d'essere del finito quanto piuttosto come possibilità del rapporto tra soggetti diversi e come « luogo » nel quale tale rapporto si realizza. Come possibilità, perché per accettare incondizionatamente l'altro si deve essere liberi da ogni desiderio di servirsene (nel qual caso lo si schematizza soggettivizzandolo), bisogna cioè non aspettarsi nulla da lui: ma dato che il soggetto è finito e non può permanere nell'esistenza senza aspettarsi qualcosa da qualcuno, bisogna che questi non sia un altro soggetto finito, ma Dio, che fonda quindi il rapporto autentico con l'altro. Come « luogo » nel quale esso si realizza, perché l'un soggetto è per l'altro un oggetto-soggetto come l'altro lo è per il primo, quindi l'instaurazione di un rapporto corretto può avvenire solo quando anche l'altro assume nei suoi confronti lo stesso atteggiamento di accettazione incondizionata che ho detto prima, reso possibile da parte sua da una identica relazione primaria con Dio. Ma dato che Dio è l'Assoluto, non è divisibile: non esiste il Dio dell'uno e il Dio dell'altro, esiste un unico Dio che unisce l'uno e l'altro rendendo possibile la loro coesistenza in quanto soggetti diversi ognuno dei quali può essere « profondamente » diverso appunto perché « profondamente » uno, in Dio, con l'altro.

Conseguenze per il linguaggio

A questo punto è possibile ritornare al problema della significanza del linguaggio religioso e cercare di rispondere a due domande fondamentali: qual è l'esperienza che verifica la proposizione che afferma l'esistenza di Dio? E qual è il linguaggio che consente di esprimere tale esperienza?

Le argomentazioni che ho portato prima mi sembra che consentano già di raggiungere un primo risultato: per porsi sul

mostrato essere inadeguata ad un rapporto corretto con la realtà e con l'altro, perché incapace di accogliere entrambi senza schematizzarli in qualche modo.

piano di un'esperienza corretta (che cioè consenta di rispettare la realtà cosí come essa si mostra al soggetto che la recepisce) bisogna assumere sia nei confronti degli oggetti che degli altri soggetti un atteggiamento che è insieme teoretico e morale. L'assunzione di questo atteggiamento conduce a presupporre l'esistenza di Dio [2] come ragion d'essere del soggetto e dell'oggetto, che in quanto finiti non si giustificano da sé, e come possibilità di un rapporto autentico con l'altro soggetto, rapporto che bisogna necessariamente presupporre essendo impensabile il solipsismo e del quale quindi bisogna trovare la forma di realizzazione ottimale. Ma altro è presupporre, altro è verificare; per verificare (in un senso completamente diverso da quello delle scienze empiriche) mi sembra che si debba spostare l'accento su un altro aspetto dell'esperienza, non ancora analizzato, che è quello della sua storicità.

Da questo punto di vista si può considerare l'esperienza come una serie di avvenimenti inseriti nella dimensione della temporalità e includente in sé la percezione del mondo e degli altri soggetti, anzi segnata in maniera particolarissima dalla presenza di questi ultimi, che ne condizionano lo svolgimento. Tali avvenimenti infatti, pur toccando direttamente il soggetto titolare della esperienza di cui parlo, sono impensabili prescindendo da altri soggetti che vivano anch'essi inseriti nella dimensione della temporalità e la cui esistenza è necessaria sia per spiegare l'esistenza fisica del primo soggetto che per consentirne la sopravvivenza e l'acquisizione delle caratteristiche psicologiche tipiche della specie umana.

In altri termini, l'intersoggettività considerata non piú in astratto bensí dal punto di vista del suo esplicarsi in una serie di avvenimenti che coinvolgono il soggetto, è essenziale per l'acquisizione da parte di questi della coscienza di sé. Nell'affer-

[2] Mi preme sottolineare che l'atteggiamento morale nei confronti dell'oggetto lo si assume in ogni caso per una necessità intrinseca alla natura umana, sia cioè che mediante esso si giunga a conoscere Dio sia che si opti per l'ateismo; la mia opinione è appunto che solo nel primo caso ci si pone in un rapporto autentico, cioè autenticamente conoscitivo, con l'essere.

mare questo mi sembra di dover tener conto tra l'altro dei risultati della psicanalisi che mi sembrano confermare quanto ho detto prima relativamente alla necessità di un atteggiamento di accettazione incondizionata dell'altro come unica forma di rapporto autentico tra soggetti diversi. Infatti è soltanto assumendo tale atteggiamento (che a sua volta è possibile ancorando la propria esistenza a Dio) che si consente all'altro di essere se stesso senza costringerlo ad assumere delle « maschere » per rendersi accettabile. Si sa che l'assunzione di queste maschere durante le fasi evolutive dell'esistenza personale conduce spesso all'acquisizione di caratteri difficilmente modificabili e, al limite, patologici, che nascondono il nucleo originale della personalità individuale. Infatti esse costruiscono un soggetto funzionale alle esigenze di convivenza sociale considerata « normale » e che esclude da sé il diverso e l'originale perché lo considera pericoloso ai fini del mantenimento di un certo tipo di ordine. Sta di fatto che la diversità in tal modo repressa ma non distrutta finisce per rivoltarsi contro le forze che l'hanno repressa e per dare uno sbocco puramente distruttivo a quegli elementi che, rispettati nelle loro caratteristiche peculiari, avrebbero potuto dare un contributo originale all'edificazione della società umana.

Ma se la realizzazione di sé è possibile solo all'interno di un rapporto che presuppone l'esistenza di Dio, è appunto l'esperienza di tale rapporto che verifica in certo modo la proposizione « Dio esiste ». Tale verifica è valida sia per coloro che questo rapporto vivono, i quali trovano negli avvenimenti che li coinvolgono una sempre piú evidente conferma della esistenza di Dio perché vedono che l'assunzione di questa « ipotesi » è elemento determinante della realizzazione di sé e dell'instaurazione di una forma di convivenza ottimale che è possibile proporre come modello; sia per coloro che vedono dall'esterno tale rapporto vissuto da altri e che scorgono in esso la risposta a quelle esigenze di vita ideale che avevano piú o meno vagheggiato e che avevano spesso respinto nella sfera dell'utopia. Si può dire, senza timore di cadere nel paradosso, che la proposizione « Dio esiste » può essere, per cosí dire, tradotta nell'altra « Esiste per l'uomo la possibilità di realizzarsi pienamente ». Purché natural-

mente si badi di salvaguardare la trascendenza di Dio: nel momento infatti in cui la parola « Dio » venisse identificata con un certo numero di concetti e questi divenissero a loro volta un elemento di divisione tra gli uomini, ne verrebbe compromessa la possibilità del rapporto autentico inteso nel senso che ho cercato di chiarire sopra e con essa quella di trovare tra gli uomini il « vero » Dio. Se ne potrebbe trovare soltanto una deformazione adattata agli interessi di qualcuno e il rifiuto di tale deformazione potrebbe essere il segno di una maggiore vicinanza sostanziale al vero volto di Dio.

Resta da rispondere alla seconda domanda: qual è il linguaggio che consente di esprimere tale esperienza? Non certo, o per meglio dire non solo, il linguaggio dei concetti, che hanno valore sí, ma soltanto strumentale, e dei quali, a mio parere, è opportuno servirsi con la coscienza dei limiti ad essi inerenti e del pericolo di ideologizzazione che portano con sé. Mi sembra piuttosto che ci si debba riferire ad un linguaggio considerato come mezzo di espressione globale dell'esperienza umana nella totalità dei suoi livelli: in altri termini, se si vuole comunicare con l'uomo nella sua totalità, qualunque tipo di linguaggio che esprima un modo d'essere e di percepire ha il suo valore in quanto trasmette un contenuto umano. L'acquisizione di tale contenuto arricchisce colui al quale è diretto il messaggio allo stesso modo di colui che si serve del linguaggio per trasmetterlo: questi infatti si rende cosciente di se stesso, e quindi si possiede, nella misura in cui si sforza di comprendersi per esprimersi agli altri come dono. Il linguaggio della letteratura, della filosofia, della musica, della religione o della scienza, e qualunque altro tipo di comunicazione che trasmetta un messaggio, diventa cosí un mezzo per accedere a quel frammento di umanità consegnato in quel messaggio. L'importante è, mi sembra, non assolutizzare alcuna di queste forme di comunicazione facendone un idolo e dimenticando che esse hanno valore per l'uomo e non viceversa. Il loro uso corretto, cioè, trova una pietra di paragone nella capacità che esse hanno di favorire la reciproca comprensione. Nel momento, infatti, in cui il loro uso diventa strumento di sopraffazione che impedisce alla persona umana di esprimere la

propria individualità senza subire qualche coartazione, essi si snaturano cessando di essere propriamente linguaggi comunicanti in senso totale. Mi sembra che, per cosí dire, il vero principio che permette di verificare un linguaggio sia il riferimento alla possibilità presente o meno in esso di favorire la comunicazione tra gli uomini e di aiutare il processo di comprensione reciproca come base di un maggior livello di realizzazione umana. Da questo punto di vista anche il silenzio, come possibilità data all'altro di esprimersi, è una forma di linguaggio e lo è qualunque azione che concretamente tende ad aiutare l'altro a raggiungere delle condizioni di vita conformi alla propria dignità di uomo. È soltanto quando si comunica spinti dal sincero desiderio di *amarsi* scambievolmente che il linguaggio è autentico, e in questo linguaggio è presente Dio stesso, fattosi relazione che unisce pur lasciando sussistere intatta la personalità di ognuno. L'unica esperienza che verifica l'esistenza di Dio è in altri termini l'amore tra gli uomini: forse Gesú non voleva dire altro quando legò la diffusione del Vangelo (cioè del modo di vivere compiutamente « umano ») alla testimonianza d'unità tra i discepoli. È a questo appunto che secondo me noi cristiani d'oggi possiamo essere richiamati attraverso la lezione neopositivistica: non ha senso effettivamente parlare di Dio se le parole con cui se ne parla non lo contengono in qualche modo, e possono contenerlo solo quando portano l'esperienza di una vita « umanamente » vissuta perché vissuta nella relazione personale a Lui. Ma a queste condizioni hanno anch'esse il loro valore e possono dare un contributo all'edificazione di una società piú umana nella quale l'aver messo Dio al posto che gli compete sia garanzia della dignità conferita all'uomo, che è la Sua immagine privilegiata.

Paolo Italia