

CRISI DELLA RAGIONE E NIHILISMO CONTEMPORANEO

Per indagare sul senso della metafisica oggi non si può certo prescindere dal diffuso antimetafisicismo, che presso molti è divenuto un dogma indiscutibile, con la pretesa di porre una irriducibile opposizione tra ogni prospettiva metafisica non immanentistica (questo antimetafisicismo non è altro, infatti, che una acritica metafisica dell'immanenza) e la stessa umanità e razionalità dell'uomo.

Ma la caratteristica dell'antimetafisicismo di oggi, in cui tuttora convergono filoni scientifici e prassistici, sta nel fatto che se ne svelano gli esiti nihilistici e distruttivi dello stesso valore del soggetto umano¹.

Se l'originario impulso antimetafisico nasce da rifiuto di ogni valore che non sia in potere del soggetto e quindi dalla pretesa che tutto lo sia, bisogna riconoscere che, da queste premesse, l'esito ultimo, cui noi oggi assistiamo, è significativamente contraddittorio con quell'intento originario: sia che si parli di «morte del soggetto» dissolvendolo nelle strutture o nel pulviscolo anomico delle sensazioni e dei desideri, sia che si neghi autonoma consistenza all'individuo umano finito, per risolverlo nella specie, nel collettivo in cui si vede l'unico soggetto di diritti, in ogni caso questi perduranti attacchi teorici alla dignità dell'uomo concreto in carne ed ossa, non sono privi

¹ Scrive significativamente M. Dufrenne: «prima di pensare la morte dell'uomo, la nostra epoca la vive» (*Pour l'homme*, Paris 1968, p. 229).

di conseguenze sul piano pratico, dove la vita umana è sempre meno rispettata.

La pretesa di fare della soggettività umana la padrona della realtà da conoscere e quindi del valore, respingendo la costitutiva dipendenza dalla *verità* in cui è tutta la dignità del pensiero, lungi dal mantenere la promessa di una apparentemente esaltante autoassolutizzazione, si rivela mutilante e addirittura distruttiva per l'uomo. Basta leggere le vicende teorico-pratiche degli ultimi anni, senza eccessivi ed accecanti pregiudizi ideologici, per rendersi conto di ciò. Se tutto dipende dall'arbitrio soggettivo — sia che ciò si esprima nelle forme più immediate del libertarismo sia che invece si manifesti in modo molto elaborato teoricamente, come pretesa di sottomettere gli uomini ad un progetto comunque soggettivo (anche se si tratta di una soggettività trascendentale o collettiva, che pretenda di risolvere l'oggettività nella intersoggettività) senza tener conto della loro realtà più vera — non si vede perché ci dovrebbe essere posto per il rispetto dell'uomo in quanto tale. Quella soggettività che si rinchiude nella propria immanenza senza avere occhi per l'altro, per riconoscerlo nella sua realtà e quindi nella sua alterità, non è lontana dalla follia paranoica, che si crede al centro di tutto e vede ogni realtà in funzione di sé, dei propri progetti, i quali nascono da un originario accecamento come pretesa falsificazione della realtà.

Volontà di potenza, come originario intento di sottomettere la realtà al proprio progetto anziché lasciarsi guidare da un prioritario «stare a vedere come stanno le cose», è dunque essenzialmente volontà di menzogna; non c'è da meravigliarsi dunque che essa si definisca proprio nella opposizione a quella che vede come il suo nemico irriducibile, la *volontà di verità*, nella quale tutto il valore del pensiero è visto nel riconoscere, scoprire, lasciar manifestare la realtà, per cui tutto il fascino dell'avventura della conoscenza sta nella disponibilità a far apparire l'alterità dell'altro, anziché farsi prigionieri di una follia che vede nella ricchezza e varietà dell'altro solo se stessi.

Sul piano strettamente teoretico c'è da dire che la volontà di potenza, il prassismo, la prigionia nell'immanenza soggettiva

non possono eliminare, all'interno stesso delle loro posizioni, ogni traccia, sia pur implicita ma reale, di un'interpretazione che si pretende veritativa della realtà. La pretesa di ridurre la realtà in potere dei disegni soggettivi, non può non implicare una «visione» della realtà e della soggettività tale che renda possibile e non assurda quella pretesa.

Come si vede, una certa «visione» gioca un ruolo determinante anche nella prospettiva più antimetafisica, anche se in modo surrettizio e scorretto, perché viene tenuta celata proprio per evitare l'onere di giustificarla razionalmente. Allora è senz'altro più corretto fare metafisica esplicitamente esibendo le motivazioni fenomenologiche, logiche e dialettiche di certe interpretazioni, nell'apertura al dialogo e al controllo critico, ben lunghi dalle censure preventive di certo antimetafisicismo, secondo il quale alcune domande non si devono, non si possono neppure fare.

Ma perché non si debbono fare certe domande, su cui pur si è sempre impegnato l'uomo lungo la storia della sua cultura?

Evidentemente perché si vogliono far valere certe risposte — diffuse e propagandate in modo da impedire di pensare — senza che siano sottoposte al controllo ed alla discussione critica. In tal modo si persegue l'ideale, degno della orwelliana fattoria degli animali, della omogeneizzazione più o meno coatta della cultura e del «senso comune».

Ma la lezione più importante e, direi, decisiva per la nostra epoca è quella relativa all'esito — distruttivo dell'umano — della volontà di menzogna, del pre-giudizio antimetafisico. Su ciò non si riflette mai abbastanza: non a caso, infatti, il «padre della menzogna» è anche (o, forse, proprio per questo?) colui che «è stato omicida fin dal principio» (Gv. 8, 44). Non è facile smascherarlo evidenziando questa implicanza, proprio perché colui che «non ha perseverato nella verità» (*ibid.*) è il «lucente figlio dell'Aurora» (Is. 14, 12), la maggiore intelligenza creata. Si tratta di smascherare, per dirla con Adorno, l'«inganno del soggetto stilizzantesi ad assoluto»², che pretende di farsi padro-

² Th.W. Adorno, *Dialettica negativa*, Frankfurt a.M. 1966, tr. it., Torino 1970, p. 166. D'ora in poi *DN*.

ne e creatore dell'oggetto. In realtà, pur «se si obietta che senza soggetto conoscente non c'è conoscenza dell'oggetto, non ne consegue alcun privilegio ontologico della coscienza»³. Nulla autorizza a passare dalla intrascendibilità formale del pensiero alla intrascendibilità ed absolutezza ontologica. È proprio, invece, della natura del pensiero il manifestare la realtà che è altra da sé: il soggetto «deve veramente "considerare" l'oggetto, perché non lo crea ed è la massima della conoscenza restargli fedele»⁴.

Sicché il *proprium* dell'indagine filosofica si definisce in opposizione alla sempre risorgente pretesa antimetafisica, nel senso sopra indicato: «È compito della filosofia pensare il diverso dal pensiero, che soltanto lo rende tale, mentre il suo demone cerca di convincerla che esso non deve essere»⁵.

È poi ben strana e singolare l'accusa (che, con il fatto di essere ripetuta, pretende di essere vera), secondo cui il sapere metafisico pretende di essere totale ed esaustivo, volendo rinchiudere illusoriamente nei propri schemi la ricchezza della realtà.

È sorprendente che questa accusa sia rivolta a quell'indagine che nasce dalla «meraviglia»⁶ di fronte alla realtà, nella consapevolezza che «è impossibile ad un uomo cogliere in modo adeguato la verità, e che è altrettanto impossibile non coglierla del tutto: infatti, se qualcuno può dire qualcosa intorno alla realtà e se, singolarmente preso, questo contributo aggiunge poco o nulla alla conoscenza della verità, tuttavia, dall'unione di tutti i singoli contributi deriva un risultato considerevole»⁷.

Ma è forse troppo pretendere che gli antimetafisici leggano Aristotele?

In realtà l'illusione dell'esaustività nasce dalla assolutizzazione della ragione soggettiva, che in tal modo pretende di

³ *Ibid.*, p. 165.

⁴ *Ibid.*, p. 168.

⁵ *Ibid.*, p. 172.

⁶ Aristotele, *Metafisica*, tr. it. a cura di G. Reale, Milano 1978, I, 2, 982 b, p. 77.

⁷ *Ibid.*, II, 1, 993 a-993 b, p. 119.

possedere, anzi di essere, la verità totale, facendo credere di disporre dell'infinito. Ma questa posizione, proprio volendo essere conclusiva, è veramente chiusa, finita in senso deteriore, in quanto assolutizzazione di una prospettiva pur sempre particolare: «Forse la parola infinito veniva pronunciata dai filosofi idealistici con così fatale facilità solo perché volevano placare il dubbio rodente sulla misera finitezza del loro apparato concettuale, anche di quello di Hegel malgrado la sua intenzione»⁸.

Le aporie del fideismo antimetafisico

Vi sono poi gli attacchi alla metafisica provenienti da un certo fideismo che la respinge perché, in opposizione alla tradizionale visione cattolica del problema, nei *preambula fidei* vede la pretesa di fondare e quindi di far dipendere la fede dalla ragione umana anziché dalla parola di Dio. In realtà la critica è fuori bersaglio per più motivi. In primo luogo perché proprio la ricerca razionale, in quanto veramente tale e cioè aperta al riconoscimento della verità, è disponibile all'ascolto di ciò che la trascende, in una parola, di una luce che non sia meramente umana: «La ragione non si sottometterebbe mai, se non giudicasse che si danno casi in cui deve sottomettersi. È dunque giusto che essa si sottometta, quando giudica di doversi sottomettere»⁹. La «sottomissione», quindi, operata con discernimento, non è in contraddizione con l'esercizio della ragione, ma nasce proprio da un corretto «uso» di essa, perché «l'ultimo passo della ragione sta nel riconoscere che vi è un'infinità di cose che la sorpassano»¹⁰. Invece il decisionismo soggettivistico,

⁸ DN, p. 12.

⁹ B. Pascal, *Pensieri*, in *Pensieri, opuscoli e lettere*, tr. it. di A. Bausola e R. Tapella con introd. di A. Bausola, Milano 1978, n. 270. Cf. Th.W. Adorno, *Terminologia filosofica*, tr. it., Torino 1975, vol. I, p. 123: «L'unico vincolo legittimo che la filosofia potrebbe sopportare sarebbe quello che la subordinasse alla verità, e il dispiegamento di questo vincolo, di questo impegno nei confronti della verità, costituisce l'intero contenuto della filosofia».

¹⁰ B. Pascal, *op. cit.*, n. 267.

che sta alla base del fideismo, rischia di sottomettersi a qualsiasi idolo, negando le condizioni in base alle quali l'atto di fede può dirsi atto pienamente umano e quindi razionale, ma anche di ridurre antropomorficamente l'oggetto della fede, perché è antropocentrica la scelta (priva di qualsiasi base teoretica) che in realtà fonda il valore da accettare e lo subordina all'arbitrio del soggetto. Infatti è vero che la fede cristiana è fondata sul dono gratuito di Dio e non sulle indagini umane, ma si deve tener conto che alcune convinzioni razionali — presenti anche nella metafisica «implicita» dell'uomo in quanto uomo — sono le condizioni, dal punto di vista dell'accettazione umana di quel dono, perché l'atto di fede non sia arbitrario, irrazionale e quindi non contraddica la realtà dell'uomo, così come è vista dallo stesso messaggio di salvezza, oggetto della fede. Messaggio in base al quale non c'è scissione tra verità cui perviene la ragione e verità oggetto di fede, perché si tratta della stessa verità colta secondo livelli diversi di comprensione¹¹. Perciò si è potuto autorevolmente scrivere: «La teologia ha certamente fiducia nel valore della ragione umana la quale del resto è naturalmente capace di cogliere e proporre alcune verità fondamentali su Dio, sull'uomo, sul mondo che entrano a far parte di un patrimonio filosofico perennemente valido; se si negasse questo valore la

¹¹ Cf. Sap. 13, 1-9: «Davvero stolti per natura tutti gli uomini che vivevano nell'ignoranza di Dio, e dai beni visibili non riconobbero colui che è, non riconobbero l'artefice, pur considerandone le opere... Difatti dalla grandezza e bellezza delle creature per analogia si conosce l'autore...»; Rom. 1, 19-20: «...ciò che di Dio si può conoscere è loro manifesto; Dio stesso lo ha loro manifestato. Infatti, dalla creazione del mondo in poi, le sue perfezioni invisibili possono essere contemplate con l'intelletto nelle opere da lui compiute, come la sua eterna potenza e divinità...». Il Concilio Vaticano II, citando il Vaticano I riafferma: «Il Sacro Sinodo professa che Dio, principio e fine di tutte le cose, può essere conosciuto con certezza con il lume naturale della umana ragione dalle cose create» (*Dei Verbum*, 6, b). E ancora lo stesso Vaticano II insegna: «...la ricerca metodica in ogni disciplina, se procede in maniera veramente scientifica e secondo le norme sociali, non sarà mai in reale contrasto con la fede, perché le realtà profane e le realtà della fede hanno origine dal medesimo Dio» (*Gaudium et Spes*, 36, b); «...si colga più chiaramente come fede e ragione si incontrino nell'unica verità, seguendo le orme dei Dottori della Chiesa, specialmente di san Tommaso d'Aquino» (*Gravissimum educationis*, 10).

speculazione teologica sarebbe impossibile persino nell'atto, da cui ha inizio, che è l'atto di fede»¹².

Senza ripetere quanto ho già scritto altrove sul fideismo antimetafisico (ivi compresa l'aporetica posizione protestante di K. Barth)¹³, qui è opportuno sottolineare come la forma fideistica — nell'ambito di un agnosticismo teoretico — dell'accoglimento del *kerigma* induce a deformare più o meno gravemente lo stesso contenuto della fede. Infatti, parlando sempre dal punto di vista dell'accettazione umana del contenuto di fede, bisogna dire che se quel contenuto è accolto in base ad un «vedere» che è bene, ragionevole e comunque non assurdo credere (valutazione che evidentemente è fatta in base alla visione della realtà che la ragione ha autonomamente acquisito), e cioè in base a una adesione alla realtà, in cui è implicita la disponibilità a riconoscere la dipendenza creaturale nell'adorazione del mistero che tutti ci trascende, allora è salvaguardata la possibilità di una esperienza e quindi di una interpretazione autenticamente religiosa del *kerigma*. Se invece quell'accettazione è fatta in base ad un'opzione totalmente soggettiva (senza alcun riferimento teoretico alla realtà), anzi, come qualcuno dice, irrazionalistica¹⁴, allora evidentemente la scelta è fatta in base a emozioni, impulsi, sentimenti, interessi totalmente soggettivi in funzione dei quali è visto inevitabilmente il contenuto di fede. Si tratta di una posizione necessariamente strumentalizzante in cui il soggetto si fa centro di tutto e tutto pretende di subordinare a sé, al proprio accecamento egocentrico, falsificando il vero contenuto religioso

¹² CEI (Conferenza episcopale italiana), *Magistero e teologia nella Chiesa, in Evangelizzazione, sacramenti, promozione umana*, A.V.E., Roma 1979, p. 254.

¹³ Cf. U. Galeazzi, *Fede cristiana e filosofia, oggi*, in AA.VV., *Il senso della filosofia cristiana, oggi* (Atti del XXXII Convegno del Centro di studi filosofici di Gallarate tra professori universitari), Morcelliana, Brescia 1978, specialmente pp. 228-244. Sul fideismo si vedano anche i recenti importanti lavori di U. Pellegrino: *Neofideismo italiano*, in «Studi Cattolici», febbraio 1981; *Precisazioni sul fideismo*, ivi, aprile 1981; *Il problema di Dio e la filosofia cristiana*, in AA.VV., *Il problema di Dio in filosofia e in teologia oggi*, Massimo, Milano 1982.

¹⁴ Cf. D. Antiseri, *Perché la metafisica è necessaria per la scienza e dannosa per la fede*, Brescia 1980, p. 103.

del *kerigma*. Non si realizza cioè, infatti, quando si pretende di considerare Dio in funzione delle esigenze, soggettivisticamente intese, dell'uomo? Facciamo qualche esempio tratto dalla storia della filosofia. Ci sono delle frasi di Wittgenstein che, prese a sé, non sono prive di ambiguità; «Il senso della vita, cioè il senso del mondo, possiamo chiamarlo Dio... Pregare è pensare al senso della vita... Credere in Dio vuol dire vedere che la vita ha un senso»¹⁵. Cosa vuol dire il filosofo austriaco? Che Dio proprio in quanto è riconosciuto come Dio dà senso alla nostra vita, oppure che si riduce ad essere un nostro ideale, funzionale a dare un senso alla nostra esistenza?

La confusione cresce nel lettore quando, restituendo le frasi al loro contesto, ci si imbatte in affermazioni contraddittorie, che pertanto, messe insieme come sono nella stessa pagina del quaderno dell'8-7-1916, non danno nessuna informazione, sono incomprensibili. Infatti da un lato si legge: «Credere in Dio vuol dire vedere che i fatti del mondo non sono poi tutto»¹⁶ e dall'altro «...ciò da cui siamo dipendenti possiamo chiamarlo Dio. In questo senso, Dio sarebbe il fato o, il che è lo stesso, il mondo indipendente dalla nostra volontà»¹⁷.

Se Dio viene identificato con il mondo, i fatti del mondo sono proprio tutto, all'opposto di quanto sostiene il primo asserto.

Ma forse un chiarimento si può avere se si tiene conto del sostanziale agnosticismo metafisico di Wittgenstein, che è il presupposto logico funzionale all'interpretazione del fatto religioso in termini di presunto interesse soggettivo. Presunto, perché è assurdo pretendere di sapere che cosa interessa, che cosa è utile, senza sapere che cosa è vero e quindi bene.

«Se qualcuno mi propone una *teoria* — afferma Wittgenstein —, direi "No, no, questo non mi interessa". Anche se la

¹⁵ L. Wittgenstein, *Quaderni 1914-1916*, tr. it. insieme al *Tractatus*, Torino 1968, pp. 173-174.

¹⁶ *Ibid.*, p. 174.

¹⁷ *Ibid.*, p. 175.

teoria fosse vera, non mi interesserebbe — non sarebbe mai *ciò* che io cerco»¹⁸.

Da ciò l'interpretazione strumentalistica della religione: «L'essenza della religione evidentemente può non avere a che fare con il fatto che si parli, o piuttosto: se si parla è questo stesso una componente dell'atto religioso e non una teoria. E quindi non importa se le parole sono vere o false o insensate»¹⁹.

Evidentemente l'agnosticismo teoretico, che qui è rifiuto esplicito della verità, è alla base di una scelta, più o meno arbitraria, che è analoga a quella del fideismo antimetafisico, e in cui non c'è posto per il riconoscimento di Dio come Dio. Ma senza questo riconoscimento si perde la specificità irriducibile della esperienza religiosa che così viene ricondotta ad altri momenti della esperienza umana, come la superstizione, l'interesse utilitario, l'estetica, ecc.

Quell'agnosticismo, dunque, che voleva essere rifiuto della metafisica, in realtà prende una ben precisa posizione metafisica risolvendosi in un radicale antropocentrismo. Questo esito è conseguito in modo scorretto, perché da un lato si sostiene di non sapere e di non poter dire niente di significante sulla realtà al di fuori del sapere delle scienze naturali, dall'altro, invece, si pone implicitamente l'uomo come l'assoluto. Di questo intreccio molto stretto tra il rifiuto della metafisica, e quindi della dimensione veritativa della fede, e l'antropolatria si era reso ben conto Feuerbach, la cui lettura potrebbe essere istruttiva per certi fideisti antimetafisici. Proprio nella prima pagina dei *Principi della filosofia dell'avvenire* (1843), dopo aver detto che il compito dell'età moderna fu la dissoluzione della teologia nell'antropologia, Feuerbach aggiunge che questa «umanizzazione» si realizzò con il protestantesimo ed è interessante vedere perché: «Il protestantesimo non si preoccupa più, come fa invece il cattolicesimo, di ciò che Dio è in se stesso, ma ciò che Dio è per gli uomini; non ha quindi più, come il cattolicesimo, una

¹⁸ L. Wittgenstein, *Lezioni e conversazioni sull'etica, l'estetica e la credenza religiosa*, tr. it., Milano 1976, p. 26. Corsivo dell'A.

¹⁹ *Ibid.*, p. 27

tendenza speculativa o contemplativa; non è più teologia — è, essenzialmente, solo cristologia, ciò antropologia religiosa»²⁰.

Evidentemente la negazione della dimensione contemplativa della fede comporta il rifiuto del suo contenuto veritativo, per cui non si ha più la Verità, il cui riconoscimento soltanto può rendere liberi, ma si ha il piegare, il distorcere e deformare il *kerigma* in funzione di presunti bisogni e interessi soggettivi e intersoggettivi. E ciò, osserva giustamente Feuerbach, è già antropocentrismo, che, portato alle sue estreme conseguenze, è antropolatria.

Ma se non si può trascurare la dimensione veritativa e quindi metafisica del *kerigma* senza rinnegarlo, c'è da chiedersi: come posso accogliere la fede (in cui è implicita una metafisica) se la ragione accetta una visione della realtà in contraddizione con quella metafisica o comunque rifiuta quest'ultima come inconoscibile?

Se non si vuole arrivare ad una forma di rifiuto totale della ragione e quindi di ogni valore naturale dell'uomo — rifiuto che sarebbe in contraddizione con il *kerigma* cristiano — bisogna dire che posso accogliere in modo pienamente umano la fede in quanto razionalmente sono convinto di una visione della realtà che non sia in contraddizione ma che contenga anche i momenti essenziali della metafisica implicita nella fede, almeno per quegli aspetti che non sono inconoscibili dalla ragione umana. A chi poi volesse porre, sulla scia di una espressione di Pascal²¹ — interpretabile per altro anche in altro senso —, una alterità irriducibile tra il Dio dei filosofi (purché correttamente inteso) e il Dio della rivelazione ebraico-cristiana, bisogna rispondere che in realtà si tratta di diversi livelli di manifestazione all'uomo dello stesso Dio; se, infatti, si volesse tener ferma l'alterità irriducibile si arriverebbe a sostenere una evidente assurdità, e cioè che il Dio che si manifesta nella creazione

²⁰ L. Feuerbach, *Principi della filosofia dell'avvenire*, tr. it., in *La filosofia dell'avvenire*, a cura di C. Cesa, Bari 1975¹, par. 2, p. 93.

²¹ Cf. B. Pascal, *Memoriale*, in *Pensieri opuscoli e lettere*, cit., p. 302: «Dio d'Abraamo, Dio d'Isacco, Dio di Giacobbe, non dei filosofi e dei dotti».

sarebbe diverso dal Dio che si rivela nella redenzione. C'è da aggiungere che il fideismo, il quale tematizza il rifiuto della metafisica, reintroduce poi in maniera scorretta e ingiustificata una certa visione metafisica nella ermeneutica del dato rivelato. Spesso questa metafisica presupposta porta a stravolgimenti non lievi del *kerigma*, come avviene a Karl Barth il quale dice di rifiutare la metafisica come ricerca razionale su Dio, ma poi nega l'*analogia entis* in nome di una implicita metafisica dualistica. Questa precomprendensione metafisica gioca un ruolo determinato nell'interpretazione barthiana dei testi biblici fino ad essere responsabile di non poche «forzature» di essi. Un esempio emergente di ciò può essere la «lettura» di un passo (1, 19-22) dell'Epistola ai Romani, in cui Paolo sostiene la conoscibilità di Dio a partire dalle cose create e Barth, invece, gli fa dire precisamente l'opposto²².

Che dire poi di Kant? In questa sede basti fare qualche cenno. Se Kant concepisce Dio in funzione del perfezionamento morale dell'uomo che deve conseguire il «sommo bene», pretendendo di ridurre l'Infinito nei limiti del suo modo di vedere la ragione²³, alla radice di questa posizione strumentalizzante non c'è, forse, anche il suo agnosticismo metafisico? In questa prospettiva c'è poco da meravigliarsi del fatto che Kant riduca il contenuto della «vera ed unica religione» a «quei principi pratici (...) che noi (...) riconosciamo come rivelati dalla ragion pura»²⁴, o che non comprenda affatto la preghiera²⁵, o che egli scriva che il dire: ama Dio sopra ogni cosa equivalga a dire: «fa' il tuo dovere senza altro movente che l'immediato apprezzamento del dovere stesso»²⁶.

Ciò conferma che l'approccio antimetafisico alla religione

²² K. Barth, *Der Römerbrief*, Bern 1919, II ed. riveduta, München 1922, tr. it. di quest'ultima ed., *L'epistola ai Romani*, a cura di G. Miegge, Milano 1962, pp. 21-24.

²³ I. Kant, *La religione nei limiti della sola ragione*, tr. it. di A. Poggi riv. da Marco M. Olivetti, Roma-Bari 1980; si vedano in particolare le pp. 3-5. Ma già il titolo è di per sé abbastanza significativo.

²⁴ *Ibid.*, p. 185.

²⁵ *Ibid.*, pp. 217 ss.

²⁶ *Ibid.*, p. 176.

(com'è nel caso del fideismo) rischia di falsarne radicalmente i contenuti. Alla radice sia del fideismo, sia della posizione teoretica e pratica di Kant, non c'è forse lo stesso «inganno di una soggettività costitutiva»²⁷?

Antimetafisicismo prassistico e logica del dominio

Ma per cogliere un aspetto non secondario della carenza speculativa del nostro tempo, bisogna chiedersi: nell'epoca dell'antimetafisicismo trionfante è forse un caso che si parli con sempre più insistenza di crisi della ragione? Non c'è forse una stretta implicazione tra crisi della ragione e rifiuto della sua dimensione veritativa? In alcuni casi l'esito irrazionalistico dell'antimetafisicismo è esplicitamente riconosciuto, come quando, a conclusione di una dura requisitoria contro la metafisica, si parla della «ragione, vissuta nel suo essere scissa e contraria a sé e portatrice essa medesima dell'irrazionale» che consegnerebbe l'uomo «all'angosciosa consapevolezza del suo futuro di morte». In tal modo la filosofia condurrebbe «la coscienza infelice a coscienza dell'infelicità propria della ragione»²⁸.

Aldo Gargani ha inteso denunciare la crisi della «razionalità classica», che per lui poi equivale senz'altro a razionalità moderna²⁹, ed invero proprio il suo scritto, nonostante la volontà di contrapposizione, è in continuità con il motivo di fondo del pensiero moderno e costituisce pertanto un sintomo

²⁷ Th.W. Adorno, *DN*, p. XII. Per la critica dei Francofortesi alla posizione teoretica di Kant mi permetto di rinviare al mio *Kant nella dialettica dell'illuminismo*, in AA.VV., *Il senso della modernità*, Morcelliana, Brescia 1982.

²⁸ A. Masullo, *Metafisica*, Milano 1980, pp. 310-311.

²⁹ Nel saggio di Gargani (*Introduzione* a AA.VV., *Crisi della ragione*, Torino 1979) la razionalità propria della filosofia antica è del tutto trascurata. Si veda quanto nota in proposito Enrico Berti (*Crisi della razionalità e metafisica*, in «Verifiche», n. 4, IX [1980], p. 392, n. 7): «È significativo il fatto che Gargani, pur menzionando, in una citazione, l'antico nome della razionalità filosofica, cioè *la nous* (sic), non faccia nessuna attenzione al suo significato antico, al punto da non ripristinarne nemmeno il genere maschile (*Crisi della ragione*, cit., p. 44)».

cospicuo della crisi della ragione contemporanea, in quanto figlia di quella moderna.

Gargani mette in luce lo scacco di quella ragione che ha preteso di ingabbiare nei propri schemi la realtà, imponendo così un «ordine e un'armonia» che «si presentavano come ideali confiscati nella realtà»; in tal modo «i paradigmi della ragione classica sono diventati l'impalcatura della realtà intera»³⁰. Questa «condotta intellettuale» che trascura e pretende di cancellare le differenze, la novità dell'evento, vedendo il futuro come ripetizione del passato, è vista come funzionale al dominio. Evidentemente sono riecheggiati i temi di quella «teoria critica» della società e della ragione — consegnata, nella «dialettica dell'illuminismo», alla logica del dominio — che i Francofortesi hanno elaborato da alcuni decenni.

In effetti Gargani cita Th.W. Adorno, ma non sembra che tenga conto adeguatamente della sua «lezione». Infatti, che cosa propone come alternativa a questa razionalità disponente?

Propone una razionalità come operatività, come costruttività, in cui il conoscere sarebbe un momento della pratica manipolativa, funzionale all'utilizzare, alla gratificazione di bisogni e di desideri, per cui nel rapporto «pensiero-realtà» sarebbe in gioco semplicemente «la questione di *ritrovare* l'oggetto per accertarsi che esso è ancora alla nostra portata di mano, presente, disponibile, utilizzabile»³¹.

Evidentemente delle eventuali realtà indisponibili ad essere utilizzate, non si può parlare; si tratterà, in questa prospettiva, di cancellarle, di censurarle. Per chiarire in che cosa consista il «carattere costruttivo della nostra condotta intellettuale» o i «nuovi impieghi costruttivi e modi d'uso dei materiali cognitivi», Gargani non trova di meglio che citare³² un passo di C.E. Gadda, in cui il costruire è visto non solo come inserire una realtà «in una cerchia sempre più vasta di relazioni» ma anche come un «crearla o ricrearla, un formarla o riformarla». Sicché

³⁰ A. Gargani, *op. cit.*, p. 8.

³¹ *Ibid.*, pp. 45-46.

³² *Ibid.*, p. 43.

questo costruire, cui è ridotto il conoscere, è assimilato a «ciò che fanno i commercianti, o i costruttori, o chiunque amplia o crea o fa; e così in un certo senso nuove relazioni e nuovi significati "inventano" i ladri, i truffardi, i falsi medici»³³. In questa prospettiva, evidentemente, la realtà non interessa per quella che è (né come tale la si vuole riconoscere), ma solo per quegli aspetti di essa che si prestano all'intento manipolativo. Anzi, il riferimento ai «ladri, ai truffardi, ai falsi medici», fa pensare che la manipolazione intende essere un falsificare e quindi un far violenza alla realtà. Perciò la verità è reputata una parola astratta³⁴ e la razionalità è fatta consistere «nelle regole di costruzione e di applicazione secondo le quali trattiamo con le circostanze della nostra vita; e nella transizione formale da una regola all'altra delle nostre differenti pratiche operative, prescindendo dalla specificità dei materiali trattati»³⁵.

Qui l'oggetto da conoscere è visto come un materiale da trattare, da manipolare secondo l'arbitrio soggettivo che non ha riguardi per la specifica diversità che si riscontra nella ricchezza del reale. Chi aveva denunciato la logica del dominio nella razionalità, adesso ne diventa fautore: anche se viene criticato il dominio imposto da una razionalità sistematica e deduttiva, si sostiene il dominio frutto dell'arbitrio soggettivo, imposto al reale. Con questa posizione siamo evidentemente all'interno della dialettica dell'illuminismo, il quale «...si rapporta alle cose come il dittatore agli uomini; che conosce in quanto è in grado di manipolarli»³⁶, e nei cui confronti sono tuttora valide le rigorose critiche dei Francofortesi. Da parte di questo operazionismo riduttivo dell'esperienza e dei comportamenti umani, visti come motivati solo dai «bisogni», dai «desideri», dall'«energia» o dal sentire, la ragione non viene ritenuta capace di stabilire se un fine è valido in sé ed è giudicato anacronistico

³³ C.E. Gadda, *Meditazione milanese*, a cura di G.C. Roscioni, Torino 1974, pp. 192-193.

³⁴ A. Gargani, *op. cit.*, p. 44.

³⁵ *Ibid.*, p. 49.

³⁶ M. Horkheimer-Th.W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, Amsterdam 1947, tr. it., Torino 1966, p. 24.

il pensare che essa possa cogliere «la natura vera della realtà e stabilire i principi a cui dovrà uniformarsi la nostra vita»³⁷. È così che «la validità degli ideali, i criteri delle nostre azioni e convinzioni, i principi basilari dell'etica e della politica, tutte le nostre decisioni fondamentali sono fatti dipendere da fattori diversi dalla ragione: da una scelta, da una predilezione soggettiva»³⁸.

In tal modo la ragione, frustrata nella sua peculiare vocazione alla verità e cioè a «chiamare le cose con il loro vero nome»³⁹, viene degradata a «ragione soggettiva», «ragione strumentale», in quanto considerata un semplice mezzo, funzionale a fini derivanti da istanze e motivazioni su cui la ragione stessa non potrebbe dire nulla veritativamente, restando subordinata, quanto alla sua validità, al criterio del conseguimento di certi risultati.

È così che il costruire, l'operare, la prassi vengono assolutizzati con la pretesa di avere in sé il proprio metro di giudizio, respingendo la valutazione e la direzione della «ragione oggettiva», veritativa. Ma se in tal modo la teoria viene subordinata alla prassi, quali garanzie ci saranno rispetto alle sempre possibili (come la storia dimostra) involuzioni antiumane della prassi stessa?

Se la teoria non ha un primato sulla prassi, nel senso di indicazione di fini e di correzione, allora è aperta la via alle peggiori situazioni disumanizzanti. Ma non è già disumanizzante il ridurre la ragione a «ragione soggettiva», chiusa al riconoscimento dell'altro in quanto altro, perché visto solo in funzione della manipolazione? L'io che si preclude la possibilità di conoscere l'altro come diverso da sé, è vittima di un pensiero patologicamente deviato, che, secondo i Francofortesi, in quanto asservito alla «logica del dominio», è alla base del prassismo manipolatore e presenta, tra le sue manifestazioni più estreme,

³⁷ M. Horkheimer, *Eclisse della ragione*, New York 1947, tr. it., Torino 1969, p. 23.

³⁸ *Ibid.*, p. 15.

³⁹ *Ibid.*, p. 154.

ma coerenti con il principio di fondo, la stessa follia paranoica⁴⁰.

In sintesi, ritengo si debba dire che proprio l'antimetafisicismo è all'origine della crisi della ragione, che però non è così diffusa nel mondo di oggi, come si vorrebbe far credere, perché ci sono non pochi uomini e pensatori che amano la verità, nella cui ricerca è un momento essenziale della vocazione umana.

Infatti «non v'è libertà, non dignità personale, non autentico progresso là dove l'amore per la verità non è posto al vertice dei valori per i quali solo vale la pena di vivere e operare, fino all'ultimo respiro»⁴¹. E in effetti, «la felicità (...) non è se non il godimento della verità»⁴².

All'opposto, l'antimetafisicismo si manifesta come pretesa di ridurre tutto alla misura della soggettività, tutto in potere dell'arbitrio soggettivo. Ma così il soggetto perde il rapporto veritativo con la realtà, e cade nella falsificante pretesa della propria autoassolutizzazione, restando chiuso e cieco nella prigione della propria immanenza⁴³. Da ciò la crisi della ragione

⁴⁰ Si vedano in proposito dei significativi passi di *Dialettica dell'Illuminismo* in cui viene delineata la «patologia della conoscenza»: «Chi assolutizza ingenuamente, per quanto universale il raggio della sua azione, è un malato, e soggiace all'abbaglio della falsa immediatezza» (p. 207). In quest'abbaglio per il quale l'io è il centro di tutto, «il mondo è solo un'occasione per il suo delirio» (p. 203). Conviene studiare questa logica del dominio anche nelle sue manifestazioni estreme (come la follia paranoica), ma coerenti col principio di fondo che pur sottende certi atteggiamenti conoscitivi considerati più «normali»: «Poiché il paranoico percepisce il mondo esterno solo nella misura corrispondente ai suoi ciechi scopi, è capace solo e sempre di ripetere il suo io, alienato a mania astratta. Il nudo schema del potere come tale, ugualmente schiacciante verso gli altri come verso il proprio io in sé scisso, afferra tutto ciò che gli si offre e lo inserisce, senza affatto badare alla sua peculiarità, nel proprio tessuto mitico. La compattezza del sempre uguale diventa il surrogato dell'onnipotenza. È come se il serpente che disse ai primi uomini: *eritis sicut deus*, avesse mantenuto la sua promessa nel paranoico. Egli crea tutti a propria immagine e somiglianza. Sembra che non abbia bisogno di alcun essere vivente, e tuttavia esige che tutti lo servano» (*ibid.*).

⁴¹ Giovanni Paolo II, *Discorso in occasione della visita all'Arciginnasio di Bologna del 18 aprile 1982*, in «La traccia», n. 4 (1982), p. 517.

⁴² S. Agostino, *Le confessioni*, a cura di C. Carena, Città Nuova, Roma 1976², Libro X, cap. 23.

⁴³ È chiaro, almeno per chi non è fuorviato da pregiudizi ideologici, che il riconoscimento della verità è agli antipodi della conservazione sociale, ché,

che, nella vita dell'uomo, dà origine al disagio esistenziale, alla disperazione nel senso kierkegaardiano (si veda *La malattia mortale*), che nascono dal tentativo di vivere la non verità sull'uomo, di consegnarlo alla schiavitù della menzogna. Ecco perché proprio oggi emerge la forza veritativa delle parole, che ci dicono: « ή ἀλήθεια ἐλευθερώσει ύμᾶς » (Gv. 8, 32).

UMBERTO GALEAZZI

anzi, proprio e solo tenendo conto della verità sull'uomo e quindi della sua inalienabile dignità, si può porre mano a una non illusoria umanizzazione della società.