

## L'ATEISMO MODERNO

### I.

#### Le radici rinascimentali

Per parlare dell'ateismo<sup>1</sup> – tanto più nella sua storia moderna – da un punto di vista cristiano, sono fondamentali a mio parere due pagine del Vangelo, che ci suggeriscono una linea ermeneutica di profonda ma non succube partecipazione al problema, di “immedesimazione” né pessimistica né ottimistica, ma, come sempre deve essere per i seguaci di Cristo, “incarnatoria”, ovvero resa capace di raggiungere, con quanta più possibile concretezza, le radici umane della scelta ateistica, fino a sentire nostri lo smarrimento e la sofferenza e il peccato stesso<sup>2</sup>, ma non la negazione. La prima pagina contiene l'immensa (anche culturalmente) parabola del grano e della zizzania, quest'ultima inestirpabile «fino alla mietitura»<sup>3</sup>, e quindi il potente richiamo a discernere senza strappare, a capire senza giudicare; l'altra, un preciso

<sup>1</sup> Fondamentali, per un approccio al vastissimo problema, il profondo e ricco studio di C. Fabro, *Introduzione all'ateismo moderno*, Roma 1964; il classico di H. de Lubac, *Il dramma dell'umanesimo ateo*, Brescia 1979<sup>3</sup>; A. Del Noce, *Il problema dell'ateismo*, Bologna 1990<sup>4</sup>; C. Tresmontant, *I problemi dell'ateismo*, Roma 1973; J. Maritain, *Umanesimo integrale* (in particolare i capp. primo e secondo), Roma 1980; Id., *Ateismo e ricerca di Dio* (utile antologia dei suoi scritti sull'argomento), Milano 19862; Id., *Il significato dell'ateismo contemporaneo*, Brescia 1977<sup>4</sup>; l'antologia a cura di M.F. Sciacca, *Per Dio e contro Dio*, 2 voll., Milano 1975; AA.VV., *Il problema ateismo*, Roma 1986 (specialmente il saggio: *Una chiave di lettura dell'ateismo occidentale*, di G.M. Zanghì, che presenta un'interpretazione profondamente rinnovatrice, e quello di G. Mura, *Ragione e ateismo nella cultura occidentale*).

<sup>2</sup> Cf. 1 Pt 2, 24: «Egli portò i nostri peccati sul suo corpo».

<sup>3</sup> Mt 13, 30.

ammonimento a dare a Dio «ciò che è di Dio»<sup>4</sup>, e perciò a sforzarci di comprendere (e di vivere) la differenza tra il dio negato dall'ateismo (dagli ateismi) e Colui che, fonte di tutte le cose e al di sopra di ogni cosa, è il fondamento di ogni fede e persino, paradossalmente ma realmente, della possibilità, nella libertà *creata*, di ogni ateismo.

Dobbiamo, cioè, non “difendere” Dio, che non ha alcun bisogno del nostro sostegno, ma difendere l'uomo, l'uomo che anche noi stessi siamo, dalla propria limitata, banale, distorta comprensione di Dio, il cui limite di insufficienza può estendersi fino alla stolta o disperata o proterva negazione.

In tal modo la prospettiva storica si apre vitale, non meramente concettuale, e la conoscenza comprensiva del fenomeno ci induce non a superficiali rifiuti ma a rigorosi, verticali esami di coscienza, anche della nostra; che a loro volta ci spingono a un fraterno, inflessibile amore per la ferita che l'ateismo provoca nel corpo dell'umanità moderna – dalla cultura al costume, al dormiveglia quotidiano – e che non possiamo non risentire in noi stessi, se è vera la grande intuizione di Ionesco, secondo cui «i conflitti nel mondo (...) sono i conflitti che si verificano in me»<sup>5</sup>. I conflitti tra gli uomini e negli uomini, e dunque anche la loro segreta sorgente, il loro alimento: il conflitto con Dio.

Ateismo “moderno” vuol dire ateismo in epoca cristiana – perché la modernità non comincia certo né con la scoperta dell'America né con quella della televisione, ma con lo spartiacque decisivo dell'inizio dell'era cristiana (altrimenti la sua nozione resta incerta e pretestuale), alla luce della cui storia si comprendono anche le più dure crisi, i più drammatici rivolgimenti della più recente modernità, come ha detto con grande e vasta comprensione della vicenda occidentale Giovanni Paolo II: «Le crisi dell'uomo europeo sono le crisi dell'uomo cristiano. Le crisi della cultura europea sono le crisi della cultura cristiana. (...)». Ancor più profondamente possiamo affermare che queste prove, queste

<sup>4</sup> Mt 22, 21.

<sup>5</sup> E. Ionesco, *La ricerca intermittente*, Parma 1989, p. 28.

tentazioni e questo esito del dramma europeo non solo interpellano il cristianesimo e la Chiesa dal di fuori come una difficoltà o un ostacolo esterno (...) ma in un certo senso vero sono interiori al cristianesimo e alla Chiesa. (...) le crisi e le tentazioni dell'uomo europeo e dell'Europa sono crisi e tentazioni del cristianesimo e della Chiesa in Europa. (...) in questa luce il cristianesimo può scoprire nell'avventura dello spirito europeo le tentazioni, le infedeltà e i rischi che sono propri dell'uomo nel suo rapporto essenziale con Dio in Cristo»<sup>6</sup>.

L'ateismo antico, nelle classiche forme del materialismo sufficiente a se stesso nella sua dinamica (ilozoico<sup>7</sup>) e del panteismo<sup>8</sup>, non è attraversato dall'angoscia e dalla rigidità ideologica dell'ateismo moderno, che pur riaccostandosi a quelle forme antiche (e ne nascono, per indicare i casi più evidenti, da una parte il materialismo illuministico e poi quello storico-dialettico, dall'altra, ma con implicazioni o virtualità materialistiche, l'idealismo, dal precursore Spinoza a Hegel), non può uscire dall'orizzonte spirituale cristiano, nel quale la realtà del mondo-uomo non è illusoria né necessaria, ma *partecipata*, nel suo essere, dall'atto creativo<sup>9</sup> di Dio. Il dio antico non ama, l'ateismo antico è sostanzialmente lontananza psicologica più ancora che ontologica di Dio dal mondo; il Dio cristiano è Amore<sup>10</sup>, e perciò l'ateismo "cristiano" – l'espressione è accorciata e paradossale, ma non falsa sul piano culturale – è, oltre ogni schermo ideale, orfanezza o contesa, desolazione o rancore; perciò si corazza ideologicamente e/o si avvolge di angoscia. Tra l'ateismo antico e quello moderno sta il diaframma della rivelazione *personale* di Dio, che fonda la vocazione e le esigenze (e in ultima istanza i *diritti*) della persona umana. Al di qua, storicamente, di questo diaframma (dunque dal-

<sup>6</sup> *Allocuzione al V° Simposio dei vescovi europei*, in «L'Osservatore Romano», 7.10.1982.

<sup>7</sup> Da *byle* (materia) + *zoe* (vita).

<sup>8</sup> Da *pan* (tutto, ogni cosa) + *theos* (Dio).

<sup>9</sup> Come si sa, la nozione di creazione è ignota al mondo antico al di fuori della rivelazione biblica.

<sup>10</sup> Cf. 1 Gv 4, 8.

l'inizio dell'era cristiana in cui la rivelazione personale di Dio si compie in Gesù Cristo) il mondo-natura si desacralizza, perde i suoi dèi, tanto quanto l'uomo-persona è consacrato dalla "condiscendenza"<sup>11</sup> personale di Dio che lo chiama a Sé. Quando dalla crisi della cristianità medievale ricompaiono segni, alla lunga, di indifferentismo o, in prospettiva, di ateismo, la sopravvalutazione umanistico-eroica dell'uomo si presenta come una distorsione dell'antropologia cristiana e al contempo esprime una disperata volontà di realizzare quest'ultima, prima a lato, poi fuori e infine contro sia le distorsioni clericali che le esigenze evangeliche, ben più alte e profonde di ogni eroicizzazione, di ogni pretesa autosufficienza secolare dell'uomo "divinamente" modellato dal perfezionismo umanistico.

In uno studio famoso su Giovanni Pico della Mirandola<sup>12</sup>, Henri de Lubac ha dimostrato come e quanto l'Umanesimo sia nato cristiano, e la sua declinazione sia invece, poco a poco, divenuta secolaristica, paganeggiante e mondana per un amore malinteso del mondo antico. Basta accostare pagine famose dell'orazione *De hominis dignitate* di Pico a quelle sullo stesso argomento, non meno famose, del pio platonico, più che cristiano, sacerdote Marsilio Ficino, per avere netta l'impressione, e la prova concettuale, di una divergenza nell'apparente convergenza, di una ambiguità, coestesa all'Umanesimo, e in via di netta divaricazione, con Ficino, verso l'abolizione della differenza tra l'uomo e Dio. Dice infatti Dio creatore ad Adamo (dunque all'uomo prima del peccato originale), nelle pagine di Pico, che mentre ha assegnato ad ogni altro essere creato una natura determinata, diversamente ha agito con lui:

La natura delimitata di tutti gli altri esseri è fermamente mantenuta nei limiti di leggi da noi prescritte. Tu, non co-

<sup>11</sup> È parola densamente teologica del linguaggio patristico (*condescendenza*), significa il venire di Dio incontro all'uomo.

<sup>12</sup> H. de Lubac, *L'alba incompiuta del Rinascimento. Pico della Mirandola*, Milano 1977.

stretto da alcun limite, la disegnerai secondo il tuo arbitrio, al cui potere ti ho consegnato. Ti abbiamo posto nel mezzo del mondo perché da lì tu più agevolmente vedessi tutto ciò che nel mondo ti circonda. Non ti abbiamo creato né celeste né terreno, né mortale né immortale, affinché tu, quasi libero e sovrano modellatore e scultore di te stesso, ti attribuisca liberamente la forma che vorrai. Potrai degradarti negli esseri inferiori che sono privi di intelligenza; potrai sopraelevarti alle realtà divine, secondo la decisione del tuo animo<sup>13</sup>.

La natura umana, come nei Vangeli, nei Padri e nella grande teologia medievale, è vocata, chiamata, per grazia, alla divinizzazione (*theiosis*), attraverso la risposta, alla grazia, da parte della *persona* («potrai... secondo la decisione del tuo animo»). In Ficino tutto è somigliante ma divergente – e proprio attraverso l'apiciamento della persona sulla natura idealizzata:

(...) senza dubbio l'essenza dell'uomo è di natura divina, dato che l'uomo, da se stesso, cioè con la sua mente e la sua attività, governa se stesso, per nulla limitato dai confini della natura corporea, e può imitare le singole opere della natura divina. (...) E perciò, quando l'uomo sia riuscito a intendere l'ordinamento dei cieli, donde essi traggano moto, la loro direzione, le loro misure, e che producano, chi negherà che esso abbia quasi lo stesso ingegno (per dir così), che ha il creatore dei cieli? e che, in un certo senso, egli potrebbe costruire i cieli, se trovasse gli strumenti e la materia celeste, dato che egli ora li crea, sebbene di altra materia, ma tuttavia quasi identici quanto all'ordinamento?<sup>14</sup>.

L'uomo è divino per natura o può diventarlo per grazia<sup>15</sup>? Tra le due domande disgiuntive c'è lo spazio tra Antichità e Modernità, e cioè lo spazio stesso del cristianesimo; che vuol dire, e decisiva-

<sup>13</sup> Mia traduzione.

<sup>14</sup> In *Prosatori latini del Quattrocento*, a cura di E. Garin, trad. E. Garin, Milano-Napoli 1952.

<sup>15</sup> Cf. *Gv* 1, 11-12: «Venne nella sua proprietà e i suoi non l'accolsero. A quanti però lo accolsero diede il potere di divenire figli di Dio».

mente, *lo spazio della persona*, perché nel rapporto personale di Dio con l'uomo (creazione-incarnazione: paternità e fraternità di Dio) si apre all'uomo, nello Spirito che chiama il suo spirito, non più un destino di individuo-segmento di umanità, di "io", ma la sua vocazione di "tu", cioè di essere-in-relazione con Dio e con gli altri (le altre *persone*), per realizzarsi realizzando il "regno di Dio", a cominciare da questa vita, verso il compimento nell'altra.

La gloria e, inseparabilmente, il dramma umanistico dell'ideale antropocentrico, scaturiscono insieme, tanto dall'ideale cristiano di perfezionamento indefinito e infinito dell'uomo in quella libertà personale che il Medioevo non aveva potuto e saputo sviluppare, quanto dal fraintendimento – per un amore idolatrico del mondo antico – di questa stessa libertà, che sempre più si chiudeva nell'orizzonte della temporalità divinizzata, e sospingeva l'uomo, sulla stessa via della sua perfezione, al certo e inevitabile scacco della sua falsa divinità. Perché la persona può aprirsi solo nel rapporto con Dio, che in Gesù Cristo (Persona del Verbo incarnato) definitivamente la rivela e la fonda; al di fuori di questo rapporto la persona si ripiega sulla natura e pretende di divinizzarla con uno slancio di orgoglio che la fa ricadere impotente nel proprio vuoto.

L'Umanesimo non è certamente ateo né anticristiano, ma, declinandosi secolarmente, prepara le condizioni culturali di un nuovo ateismo. Il Dio conosciuto del Cristianesimo si nasconde sempre più inconoscibile in una lettura molto neoplatonica del cristianesimo (proprio a partire, non per caso, da Ficino), non è più l'autorivelato «amor che move il sole e l'altre stelle» di Dante, ma l'Uno indicibile a cui si deve gigantesicamente, eroicamente elevarsi nel sublime e tragico gesto di autoperfezione, di cui abbiamo l'immagine spettrale nel "perfetto cortegiano" di Castiglione, e quella realistico-apocalittica in Michelangelo. Ma in Michelangelo ci sono già di nuovo pentimento e salvezza, di cui il Rinascimento trionfante fino a Raffaello si era privato.

È vero che il costituirsi umanistico delle arti e scienze "profane" in ambiti autonomi – filologia, storiografia, scienze naturali, letteratura classicistica e arti figurative non "gotiche" – derivava

anche dalla crisi della cultura medievale, della sua unità intollerante delle specifiche autonomie; ma è altrettanto vero che con la rottura dell'unità (o meglio, della tensione all'unità, della volontà di *reductio ad unum*) va perduto, tendenzialmente e progressivamente, il senso più profondo della cultura, quella mèta ideale di unità che è la sola garanzia vera della stessa molteplicità culturale, della sua articolazione sottratta alla frantumazione, e perciò alla perdita di senso.

Nel Medioevo la filosofia teneva soggiogate e in parte surrogava le scienze naturali (a partire dall'antico orientamento della scuola aristotelica), e nel Rinascimento per contraccolpo le scienze naturali si costituiscono non solo in autonomia ma in sapere assoluto, ereditando e a volte accentuando il difetto di tolleranza della filosofia; la quale, da parte sua, "si libera" della teologia spezzando un legame originario, oltre che cristiano (in Aristotele non era, la teologia, la "filosofia prima"?), e rinunciando così al suo irrinunciabile vertice, la comprensione massima, possibile alla ragione, dell'essere: la metafisica (che da allora diventa, per il profano mal informato o ideologicamente ostile, sinonimo di oscurità inutile, di astrattezza sterile)<sup>16</sup>.

Ma l'autonomia metodologica, oltre che filosofica, della ragione, giungeva molto lontano, e in ogni ambito: prendiamo due estremi, i Vangeli da una parte e lo studio della natura dall'altra, a cui si applicano scienze neonate: la filologia e il metodo sperimentale galileiano, cioè la fisica matematica. Uno dei massimi umanisti, Angelo Poliziano, ignorando di varcare con gli stivali delle sette leghe lo spazio che lo separa da Rudolf Bultmann, scrive nelle sue *Annotazioni al Nuovo Testamento*, che «non esistono parole di Cristo, il quale parlò in ebraico e non scrisse nulla»<sup>17</sup>.

<sup>16</sup> «Cristianesimo e cultura si dissociano. La teologia viene emarginata. E si organizza un sapere autonomo, oggi chiamato "laico", il quale delimita il confine conoscitivo della ragione per separazione dalla rivelazione. La fede, non più sintesi di divino e umano, è vista estrinseca alla ragione, l'atto di fede resta all'esterno dell'atto del pensare (e, conseguentemente, della vita) cosicché non tocca nell'intimo la ragione, la quale mai, quindi, potrà chiamarsi cristiana»: G.M. Zanghì, in *Il problema ateismo*, cit., p. 208.

<sup>17</sup> In E. Garin, *L'umanesimo italiano*, Bari 1952, p. 25.

Il grande Galileo, oltretutto intelligente lettore della Bibbia, condannato da teologi impauriti dal contagio del «libero esame» luterano, non si accorge però di formulare premesse ad un futuro possibile ateismo – lui, sincero credente –, quando nel *Dialogo sopra i due massimi sistemi* (I, 3) scrive, nella logica di Marsilio Ficino, che l'uomo non può conoscere *extensive*, cioè nella totalità, l'universo come lo conosce Dio, ma nel particolare, *intensive*, sì, può conoscerlo come Dio lo conosce; e dimentica, Galileo, che il Dio cristiano conosce creando (e salvando!) e crea conoscendo: atti inseparabili la cui unità è impossibile all'uomo, creatura spazio-temporale, lontanissima dall'onnipotenza-onniscienza-onni-realtà di Dio.

Il secolarismo che pone, pur involontariamente, premesse ad un futuro ateismo, non è dunque «tutta colpa del Medioevo»; tanto più se pensiamo che il più grande pensiero medievale riguardo al rapporto tra filosofia, fede teologica e scienze della natura, quello di san Tommaso, non cade nella trappola antiscientifica, o parascientifica, di una cattiva filosofia surrogatoria<sup>18</sup>.

Ma il movimento complessivo della crisi è inarrestabile: l'*experimentum libertatis* delle realtà *locali*, degli ambiti culturali, delle opzioni individuali, non può essere rimandato né sostituito da un'universalità non radicalmente realizzata (anche Impero e Papato entrano in crisi come istituti effettivamente universali) perché non realizzate restano le distinzioni e le peculiarità. Queste potrebbero fondarsi, legittimarsi e delimitarsi solo a partire da un dispiegamento della fede cristiana nella sua più abissale prospettiva.

<sup>18</sup> S. Tommaso «afferma energicamente la necessità dell'esperienza sensibile nelle scienze naturali e la precarietà ossia la perfettibilità delle ipotesi fisiche che si basano sull'osservazione dei fenomeni», e «ponendo la quantità come primo accidente dei corpi ha riconosciuto la priorità dell'estensione sulla qualità e quindi aveva dato il fondamento della necessità del trattamento matematico dei fenomeni fisici»; infine «riconosce espressamente l'applicazione della matematica alla fisica ossia la possibilità di un'intima collaborazione delle due considerazioni dei corpi, quella pura e astratta che anticipa e guida e quella sperimentale che verifica e attua»: C. Fabro, *op. cit.*, pp. 986-987. Ma san Tommaso non fu compreso dai discepoli e dalla successiva Scolastica ormai decadente; giunse, come sottolinea Maritain, troppo tardi per evitare da questa parte la crisi.



va, quella trinitaria, in cui l'unità e la pluralità trovano, nel mistero vivo e vivificante delle Persone in reciproco rapporto sostanziale (pericoresi), vera coesistenza e reciproca fondazione; diventando perciò modello di storia e di società. Ma la fede-vita trinitaria rimane parziale esperienza di alcuni teologi e mistici, intuita e non incarnata in dimensione ecclesiale; e al monismo inarticolato di Dio non può che corrispondere un modello di cultura e di società piramidale, gerarchico-verticistico, in cui i poteri e i ruoli restano subordinati o rivali.

Ma con l'estendersi della società borghese, col prevalere psicologico del modello culturale-sociale borghese, la crisi della cristianità si fa profonda e, in prospettiva, impadroneggiabile. Non sono più solo élites culturali politiche a covare rari semi di indifferenzismo o di miscredenza, dal nobile Guido Cavalcanti, amico di Dante, che Boccaccio descrive intento «in cercare se trovar si potesse che Iddio non fosse», ai suoi amici motteggiatori che gli chiedono cosa mai avrà fatto trovando «che Iddio non sia», alle successive aristocrazie signorili animate da una cultura averroista<sup>19</sup>, in un mondo già ormai machiavellico, a cui non resta più altro che, svuotata di contenuto cristiano, una *virtù* freddamente mondana, dura e calcolatrice, chiusa nei limiti dell'io predominante. È tutto un costume che si diffonde, un abito mentale non di negazione ma di erosione e di distacco, di attenuazione e di spegnimento, fino alla mera abitudine e al ritualismo ipocrita. La

<sup>19</sup> Quella di una società signorile «che ebbe i suoi inizi nell'opposizione medievale alla società cristiana e non a caso cercò, in quegli inizi, la sua giustificazione culturale nell'averroismo. È caratterizzata dall'idea che il mondo non è retto da nessuna provvidenza e da nessuna legge di progresso, vale a dire che è soggetto alla legge dell'eterno ritorno; cioè ancora che per sé è senza senso. In un tale mondo si offrono all'uomo due possibilità: o ascendere alla sfera degli eroi, imprimendo un senso a eventi che per sé ne sono privi, insomma, dirigendoli; o abbassarsi all'animalità. Ci sono quindi coloro che per natura sono signori e coloro che sono servi. Signore è colui che accetta la condizione mortale dell'uomo e vuole riscattarla nella creazione di un'opera per eseguire la quale affronta il "rischio della vita". In questo mondo senza Provvidenza, non resta all'uomo di qualità che manifestare la propria "virtù", nel senso machiavellico, manifestazione che ha valore per sé, sia o no accompagnata dalla fortuna»: A. Del Noce, *op. cit.*, p. 317.

storia di san Francesco nel rapporto con suo padre, ma anche con l'opinione pubblica della borghese Assisi, pur agli inizi della società paleocapitalistica, è molto istruttiva. Per tutti loro il futuro *alter Christus* era solo un pazzo, essendo dunque l'uomo savio necessariamente un cristiano diminuito, diluito e compromissorio: a un passo dall'ateismo, forse inconsciamente dentro l'ateismo stesso, e non nel più rispettabile.

Come meravigliarsi, allora, che l'erosione porti alla rottura della prima e fondamentale diga (alla superbia culturale-ideale) cristiana, quella della consapevolezza dello stato di peccato, della coscienza, cioè, del peccato originale nei suoi effetti attuali? La rottura, già virtuale in Ficino e in tutta la cultura medicea prima del «risveglio» savonaroliano, che impressionò Botticelli e segnò l'adolescente Michelangelo, era nell'aria culturale edonistico-eroica, nell'autocelebrazione dell'uomo-microcosmo in senso ben diverso dalla medesima definizione medievale; dell'uomo condannato a una regalità non radicata nell'umiltà, parola ormai scomparsa, dopo la sua preziosa e aristocratica evoluzione stilnovistica.

L'eclissi psicologica del peccato originale è evidente negli eroi del mito politico e di quello poetico, nel principe secondo Machiavelli, ibrido di volpe e leone, che anticipa il grottesco combinatorio animale-vegetale-cosale dei ritratti dell'Arcimboldo, vertice anche lui, a suo modo, ironicamente rovesciato, dell'idealismo rinascimentale; nell'Orlando ariostesco, protagonista di una *folia* che non è più *peccato* (come nell'equazione medievale), ma disastrosa figura e comica rovina, senza redenzione se non magica, e perciò ugualmente folle. Anche la magia, alchemica o letteraria, dà l'assalto all'umile coscienza del peccato. Fino al suo rigetto esplicito: nello *Spaccio della bestia trionfante* il peccato originale diventa per Giordano Bruno caduta necessaria all'eroica emancipazione dell'uomo; in Spinoza è soppresso o allegoricamente interpretato come positivo, e sarà così anche in Hegel: la caduta è necessaria perché l'uomo sia-diventi se stesso<sup>20</sup>. Al culmine di questa parabola si può avere un rovesciamento (che non

<sup>20</sup> Cf. *ibid.*, pp. 24-25.

cambia i termini dell'interpretazione secolare): per Shopenhauer l'esistenza stessa sarà colpa, ma è già tale in Shakespeare, diffusamente: e basta leggere il famoso monologo di Macbeth, in cui «la vita (...) è un racconto fatto da un idiota, pieno di furia e di strepito, insignificante»<sup>21</sup>. L'*insignificanza* è la ricaduta del titanismo eroico su se stesso, con la scoperta, come in Tasso, delle «vane forme» dell'esistenza edonistica, accompagnata da un'angoscia che è però ormai lontana dall'antico realismo cristiano (simboleggiato nella corporea «selva oscura» di Dante) che era innestato nell'umiltà: per il quale chi è già a terra (*humus*) non può cadere.

Dallo scacco dell'«eroico furore» bruniano, che è emblematico di tutta la «virtù» rinascimentale, discende per deliberato oblio e franamento spirituale l'ateismo libertino<sup>22</sup>, che poi, confluendo con l'interpretazione materialistica di Spinoza, prepara la svolta radicale dell'Illuminismo ateo<sup>23</sup>. Con Bruno, dice Cornelio Fabro, Telesio e Campanella avevano risuscitato «le antiche concezioni stoico-ilozoistiche»<sup>24</sup>; e il cerchio, tornando indietro in tal modo fino all'alba della filosofia, si chiude al peccato originale, e alla possibilità stessa di peccare: il peggior guadagno, questo «non poter peccare», della «virtù» rinascimentale.

A partire dal confronto con lo scetticismo libertino nascono le opere sia di Cartesio che di Pascal, pur divergenti fra loro.

Pascal oppone vivamente alla *géométrie* cartesiana una *finesse*, che però non lo salva, più di Cartesio, dal razionalismo rinascimentale: la sua fede, infatti, o non è pensata o si risolve in scommessa (*il faut parier*). Ma la fede calcolata non basta a Pascal: per lui Dio è «sensibile al cuore e alla ragione»<sup>25</sup>; è, nel famoso *Mé-*

<sup>21</sup> *Macbeth*, V, sc. V.

<sup>22</sup> I *libertins* sono gli eredi francesi del "libero pensiero" rinascimentale italiano (*libres penseurs*). Nella Francia dell'inizio del XVII secolo si orientano o ad un fideismo irrazionalistico, o ad una teoria e pratica della doppia verità, o ad un vago deismo prototipo di quello inglese successivo; o, infine, a forme più o meno velate e deliberate di scetticismo e di ateismo.

<sup>23</sup> Cf. A. Del Noce, *op. cit.*, pp. 22-23.

<sup>24</sup> Cf. C. Fabro, *op. cit.*, p. 983.

<sup>25</sup> B. Pascal, *Frammenti*, a cura di E. Balmas, Milano 1983, p. 427.

*morial*, il «Dio di Abramo, Dio d'Isacco, Dio di Giacobbe e non dei filosofi e dei sapienti». La filosofia, che prima ha rifiutato, ora è rifiutata, ed è grave proprio la rottura, molto luterana al di là delle intenzioni, del rapporto di equilibrio e di armonia tra ragione e fede, altro «guadagno» rinascimentale, per cui l'*intimità* agostiniana inclina verso l'intimismo, e la luce intellettuale tomista si inaridisce in desolata e prigioniera ricognizione del limite.

Nell'anticartesiano Pascal la rottura è meno evidente ma forse altrettanto profonda che in Cartesio, perché la fede è per lui una scintilla che scocca unicamente tra la rivelazione storica (del Dio di Abramo e di Gesù Cristo) e il senso interiore di Dio, abolita la mediazione della grande rivelazione naturale (per Pascal la natura è oscura oltre che corrotta) che aveva dettato a san Francesco il *Cantico delle creature*.

Nei suoi frammenti di una apologia del cristianesimo tradizionalmente noti come *Pensieri*, leggiamo:

Ma come, non dite voi stessi che il cielo e gli uccelli provano Dio? – No. – E la vostra religione non dice forse questo? – No. Infatti, benché ciò sia vero in un senso per certe anime a cui Dio ha dato questa luce, nondimeno ciò è falso rispetto alla maggioranza...

Le prove metafisiche di Dio sono così lontane dal ragionamento degli uomini e così involute, che colpiscono poco e quando anche servissero ad alcuni, ciò varrebbe solo durante l'istante in cui vedono questa dimostrazione, ma un'ora dopo temono di essersi sbagliati<sup>26</sup>.

Il suo antirazionalismo (anticartesiano) ha tracce evidenti del suo opposto (con l'allusione ad una volubilità della ragione, e persino ad una verità di maggioranza!), e giunge a oscurare un troppo importante ammonimento di san Paolo sulla conoscibilità dell'esistenza di Dio a partire dalle perfezioni del mondo creato<sup>27</sup>: conoscibilità che non era scaturita solo nella contemplazio-

<sup>26</sup> *Ibid.*, pp. 105 e 249-250.

<sup>27</sup> Cf. *Rm* 1, 18-22.

ne del mistico di Assisi, ma aveva immerso la fede dei semplici, per secoli, nella dolcezza della fiducia nata da un semplice sguardo sulla natura, e ammonito l'orgoglio speculativo dei dotti a farsi piccolo nello sguardo puro dei bambini evangelici. Così il grande Pascal paga il suo tributo alla modernità razionalistica proprio mentre è più impegnato a combatterla nei «miscredenti» e nel nascente deismo, acutamente misurato «quasi altrettanto lontano dalla religione cristiana quanto l'ateismo che le è del tutto contrario»<sup>28</sup>.

Spezzata l'oggettività della certezza che Dio è, entriamo nel mare smisurato della soggettività. Con Cartesio l'approccio alla realtà (l'io, il mondo, Dio) è lucidamente e interamente capovolto: non avviene più a partire dalla realtà stessa, ma dall'io separato: «Cogito, ergo sum». Anche in questo caso il Rinascimento raggiunge uno dei suoi massimi esiti metafisici (e non è un paradosso, perché, ad eliminare la metafisica, è la metafisica stessa, *un'altra* metafisica).

Il famoso argomento metodico di rifondazione della conoscenza oltre ogni scetticismo, approda unicamente alla postulazione di una coscienza assoluta, cioè del soggettivismo radicale. Conviene leggere brevemente alcuni testi cruciali che descrivono il *passaggio*:

Io supporrò, dunque che vi è, non già un vero Dio, che è la fonte sovrana di verità, ma un certo cattivo genio, non meno astuto e ingannatore che possente, che ha impiegato tutta la sua industria ad ingannarmi. (...) Non v'è dunque dubbio che io esisto, se egli mi inganna; e m'inganni finché vorrà, egli non saprebbe mai fare che io non sia nulla fino a che penserò di essere qualche cosa. Di modo che, dopo avervi ben pensato, ed avere accuratamente esaminato tutto, bisogna infine concludere e tener fermo che questa proposizione: *Io sono, io esisto*, è necessariamente vera tutte le volte che la pronuncio o che la concepisco nel mio spirito<sup>29</sup>.

<sup>28</sup> *Frammenti*, cit., p. 457.

<sup>29</sup> R. Cartesio, *Meditazioni filosofiche*, Bari 1949, pp. 71-76.

Avendo notato che non vi è niente in questa affermazione: «Io penso dunque sono» che mi assicuri che io dica la verità, se non che vedo chiarissimamente che per pensare bisogna esistere: giudicai di poter prendere per regola generale che le cose che concepiamo molto chiaramente e distintamente sono tutte vere<sup>30</sup>.

Questi due passi lasciano davvero attoniti, e d'altra parte rivelano la radicalità dell'opzione antropocentrica, cristallizzata in razionalismo, fatta dal Rinascimento. Fabro:

(...) mentre nel realismo è l'essere, il suo darsi e presentarsi alla coscienza, che fonda e porta all'atto la coscienza stessa la quale diventa perciò coscienza dell'essere e configura la verità come conformità all'essere; nel pensiero moderno – grazie al dubbio radicale – la coscienza fa l'inizio con-e da se stessa, dal proprio atto di «cogitare», così che l'essere esprime l'essere-in-atto della coscienza, s'identifica col suo attuarsi e si configura a seconda del modo che viene attribuito al suo attuarsi: le idee chiare e distinte (Cartesio, Spinoza, Razionalismo...), la visione di Dio (Malebranche), le monadi come centri attivi del Tutto (Leibniz), le categorie come attuazioni e le Idee come proiezioni totalizzanti dello *Io penso* trascendentale (Kant e l'idealismo); altrettanto dicasi della linea empirista nella quale il principio dell'immanenza, proprio per una più aderente interpretazione del *cogito* come «atto» del *percepire*, è arrivato più radicalmente e sollecitamente all'eliminazione della metafisica dell'Assoluto<sup>31</sup>.

Del Noce:

(...) l'ateismo è il termine conclusivo a cui deve necessariamente pervenire il razionalismo al punto estremo della sua coerenza, che è anche il punto della sua crisi: del trapasso, cioè, dal razionalismo metafisico al razionalismo scettico o al razionalismo storicista o all'irrazionalismo<sup>32</sup>.

<sup>30</sup> R. Cartesio, *Discorso sul metodo*, parte IV.

<sup>31</sup> C. Fabro, *op. cit.*, pp. 927-928.

<sup>32</sup> A. Del Noce, *op. cit.*, p. 14.

Anche se tutto mi inganna, dice Cartesio, anche se un ingannatore potente persegue la mia rovina, «egli non saprebbe mai fare che io non sia nulla fino a che penserò di essere qualche cosa». E perché mai il «cattivo genio» non potrebbe spingere il suo inganno al punto da farmi credere di essere qualche cosa? Non hanno detto, infine, proprio questo, nel nostro secolo, l'esistenzialismo più disperato (Sartre, definendo l'uomo «una passione inutile»), e lo strutturalismo più consequenziario (Foucault, descrivendo l'uomo come un volto appena disegnato sulla sabbia, che il mare cancella)?

Chi garantisce che l'affermazione «Io sono, io esisto» sia necessariamente vera, se non Dio, e niente affatto l'«io penso (*cogito*)»? Tanto è vero che immediatamente dopo (non temporalmente, ma intenzionalmente) aver posto il *cogito*, Cartesio sente il bisogno – spia di un'inquietudine sulla stessa consistenza del *cogito* – di «porre» Dio (*Cogito Deum*), che a sua volta garantisce ogni ulteriore contenuto del *cogitare*. Ma il vero *Cogito* iniziale, garanzia di ogni altro successivo,

è – per Cartesio come per Malebranche, Spinoza e Leibniz – il *Cogito Deum*. (...) Non a caso quindi Cartesio ha potuto essere accusato di fare un doppio inizio prima col *cogito* e poi con l'Idea di Dio e di cadere anche non una ma due volte nell'ateismo prima col *cogito* che opera il sequestro totale dell'essere e poi coll'Idea di Dio, come *prius cognitum fundans cognitionem*, che dovrebbe restituire l'essere perduto alla coscienza, l'essere finito che *in ratione essendi et cognoscendi* sta agli antipodi di Dio: un metodo davvero bizzarro, ma di un fascino imenso<sup>33</sup>.

Un fascino che va capito nelle sue due componenti: l'esigenza di una rinnovata conoscenza della verità, e l'inclinazione soggettivistica, per quanto inconscia, all'orgoglio teoretico e all'errore metodologico. Parliamo anzitutto di questi ultimi. Il salto dalla trascendenza all'immanenza è, nella coscienza rinascimentale, ben riassunta e rappresentata dal *cogito* cartesiano, doppiamente mor-

<sup>33</sup> C. Fabro, *op. cit.*, p. 965.

tale; anzitutto perché stabilisce paletti di confine tra *esperienza* teologica ad *esperienza* filosofica, falsi e insidiosi; poi perché impedisce, in conseguenza, ogni filosofia cristiana. Basta leggere la famosa confessione, non solo antiscolastica ma antiteologica *sub specie humilitatis*:

(...) avendo saputo che la via del cielo è aperta agli ignoranti non meno che ai dotti, e che le verità rivelate per arrivarvi sono superiori alla nostra intelligenza, non avrei mai osato sottoporre queste ai miei deboli ragionamenti<sup>34</sup>.

Disavventure dell'umiltà: come somiglia poco, questa di Cartesio, a quella della *vetula* di san Tommaso d'Aquino, la quale ne sa di più, per fede, dei tanti dotti dell'Antichità; e di quella stessa di san Tommaso, che gli faceva dire: «In finem nostrae cognitionis, Deum tamquam ignotum cognoscimus»<sup>35</sup> e poi gli faceva lasciare incompiuta la sua *Summa Theologiae* perché tutte le cose che aveva scritto gli sembravano paglia.

Né bisogna pensare che nel suo *cogitare Deum* Cartesio si riallacci alla linea ontologica agostiniana-anselmiana. Anzitutto egli stesso sottolinea l'assoluta novità della sua «prova» di Dio, ben conoscendo quelle precedenti; e poi, confinando Dio al di fuori della *res extensa*, senza alcun contatto con essa, come il Motore immobile aristotelico, è costretto a rispondere al teologo Henry More, che gli chiede dove mai sia Dio, «nullibi», in nessun luogo. Per questo Pascal lo marchia a fuoco:

Non posso perdonare a Cartesio: egli avrebbe voluto, in tutta la sua filosofia, poter fare a meno di Dio; ma non ha potuto evitare di fargli dare un colpetto, per mettere il mondo in movimento; dopo di che, non sa più che farsene di Dio<sup>36</sup>.

<sup>34</sup> R. Cartesio, *Discorso sul metodo*, parte I.

<sup>35</sup> «Al termine di ciò che possiamo noi stessi conoscere, Dio è conosciuto da noi come il non conosciuto».

<sup>36</sup> *Pensieri*, a cura di V.E. Alfieri, Milano 1952, pp. 45-46.



Cartesio non aveva certamente l'intenzione quasi ateistica attribuitagli da Pascal, ma l'intuizione di quest'ultimo sulla valenza *oggettiva* del soggettivismo cartesiano è fondata, e coglie in Cartesio il vacillare del primo pilastro cristiano, il concetto di creazione, che poi Spinoza abatterà, ma che già il soggettivismo antropocentrico aveva grandemente indebolito. Il Dio di Cartesio non è più l'agostiniano «interior intimo meo et superior summo meo»<sup>37</sup>, Luce creatrice e rivelatrice dell'essere creato a se stesso, e non è neppure l'«id quo maius cogitari nequit»<sup>38</sup> di sant'Anselmo, realtà altissima che il *Proslogion* attinge all'interno della preghiera e della elevazione mistica<sup>39</sup>; è invece un dio garante del primato del *cogito* persino sulla stessa conoscibilità di Dio. Il «cattivo genio» sarebbe sconfitto, secondo Cartesio, dal «Cogito Deum» non da Dio autore della realtà oggettiva, e dunque creatore della stessa coscienza umana nella sua potenzialità di libero sviluppo gnoseologico ed etico. Il primato non è del rapporto tra Dio e la realtà creata, ma è della coscienza assoluta; scompare perciò da Cartesio anche il peccato originale, sostituito dall'errore, che è solo cattivo uso della ragione (anche da questa prospettiva si intravede il futuro panorama illuministico) intenta ad osservare la natura come macchina disanimata, già virtualmente priva di valori e di fini.

Se l'essere diviene oggetto di coscienza, l'io è elevato ad atto (che espropria, nella sua pretesa assolutezza, ciò che è proprio dell'Assoluto): è aperta la strada all'*Ich denke überhaupt* («io penso» assoluto) di Kant, e all'*Ich bin Ich* («Io sono Io») di Fichte, traduzioni estreme del *cogito*, cioè al delirio spirituale del soggettivismo moderno. La cui figura ironica e spettrale, erede del «corregiano» rinascimentale, potrebbe essere ricavata dall'immortale immagine del Barone di Munchhausen, il quale pretendeva di uscire dalla palude tirandosi i capelli verso l'alto.

<sup>37</sup> «Più interno a me della parte più intima di me stesso».

<sup>38</sup> «Ciò di cui nulla di più grande può essere pensato».

<sup>39</sup> Cf. C. Fabro, *op. cit.*, p. 949; anche se la forma razionalistica dell'argomento «ha fornito un ponte di passaggio ed anche un punto di partenza per il principio d'immanenza»: *ibid.*

L'immanentismo di Cartesio risulta, così, sbagliato e pericoloso, non perché rivendica i diritti dell'immanenza, cioè dell'autonomia della coscienza, nel suo ambito, ma perché non li fonda altro che in se stessi, facendo debordare la coscienza dal suo ambito creaturale.

L'immanenza autentica, qual è concepita nella linea classica di Aristotele e san Tommaso, è la presenza intenzionale dell'essere alla coscienza, quella cioè che attua la particolare potenza o capacità degli esseri conoscitivi come un passaggio di atto ad atto ossia dell'anima nell'acquisto delle sue perfezioni, una mutazione che non comporta alcuna perdita o distruzione ma ch'è invece conservazione e accrescimento del soggetto in se stesso<sup>40</sup>.

Ma non si può negare a Cartesio, come alla migliore cultura rinascimentale, l'esigenza di una rinnovata conoscenza della verità, capitolo necessario dell'*experimentum libertatis*, in cui il soggetto abbia un suo ruolo cruciale, e che è iscritta anche nella storia e nel costume del tempo. La scoperta della prospettiva geometrica centrale nelle arti figurative è omogenea alla scoperta dell'America, come l'individualismo borghese alleato delle monarchie è omogeneo alla formazione degli stati nazionali e locali sulla rovina del sistema imperiale-feudale; la Riforma vive di rivendicazioni politiche e culturali centrifughe tanto quanto di «libero esame» teologico; non avremmo la Sistina se gloria e miseria del Rinascimento non si fossero fuse e manifestate insieme nell'alta soggettività artistica di Michelangelo, né i grandi capolavori del Manierismo, dal Rosso al Pontormo, se la storia interiore della coscienza individuale non fosse divenuta essa stessa soggetto-oggetto dell'indagine artistica; non emergerebbe il dramma «romantico» dell'io spaesato ed elegiaco, prototipo esistenzialistico, senza la lirica tassiana e la grande confluenza poetico-musicale del melodramma, da Palestrina a Monteverdi, e l'armonia discorde del drammatico errare di Don Quijote nell'immensa metafora e para-

<sup>40</sup> *Ibid.*, pp. 944-945.

bola di Cervantes. E, quale specchio ancor più limpido e profondo delle non deviate esigenze della soggettività storica, non possiamo non considerare nella sua grandezza il passaggio – che non è superamento hegeliano né successione cronologica, ma maturazione e pienezza del passato verso il futuro – dalla spiritualità corporativa (in cui l'unità prevale sulle articolazioni) e dalla mistica oggettiva del Medioevo, alle esplorazioni audaci, alle avventure rischiose della spiritualità interiore (penso a san Francesco di Sales, massimo esempio) e della mistica del «castello interiore» e del viaggio nelle «notte oscure» di spiriti, come quelli di Teresa d'Avila e di Giovanni della Croce, dialoganti con il Dio amante che li attira nell'intimità della sua tenebra sopraluminosa: suprema odissea e peripezia cavalleresca destinata ad un'umile vittoria e ad una trionfale sconfitta dell'orgoglio rinascimentale residuo.

Non possiamo capire né Caravaggio né Borromini né Rembrandt, né Shakespeare né Calderon, restano fermi a contemplare la crisi medievale-rinascimentale dalla parte, unicamente, dello sgretolamento e della rovina che frantumano una passata unità, splendida ma non definitiva, della cultura e della civiltà. Errori e degradazioni, in questo passaggio, rimangono tali, ma, prendono diversa luce se, come Gregorio Magno tra la caduta dell'Impero romano e l'invasione dei nuovi popoli, sappiamo vedere nel vecchio che muore il nuovo che nasce<sup>41</sup>.

Scriva Maritain in *Umanesimo integrale*:

Il senso dell'abbondanza dell'essere, la gioia della conoscenza del mondo e della libertà e lo slancio verso la scoperta scientifica, l'entusiasmo creatore e la dilezione della bellezza delle forme sensibili derivano, al tempo del Rinascimento, da fonti inestricabilmente naturali e cristiane. (...) «Con il Rinascimento la creatura fa salire verso il cielo il grido della sua grandezza e della sua bellezza, con la Riforma il grido del suo affanno e della sua miseria. In ogni guisa, sia gemen-

<sup>41</sup> E ciò resta vero anche se un ragionato giudizio storico può ritenere un'epoca precedente globalmente superiore ad una successiva. Giudizio opinabile, certo, ma non da censurare in nome di un progressismo a senso unico, che è figlia della più ideologica e superficiale cultura modernistica.

do, sia ribellandosi, domanda di essere riabilitata. (...) La creatura rivendica il diritto di essere amata».

E, dopo aver passato in rassegna la nuova cultura:

La disgrazia dell'età moderna è stata che tutto questo processo si è trovato ad essere comandato da uno spirito antropocentrico, da una concezione naturalistica dell'uomo (...). In ultimo s'è compiuto non sotto il segno dell'unità, ma sotto il segno della divisione<sup>42</sup>.

Ancora Maritain:

Nel medioevo la filosofia era, di fatto, comunemente trattata come uno strumento al servizio della teologia; dal punto di vista culturale, essa non si trovava nella posizione richiesta dalla sua natura; l'avventura di una sapienza filosofica o profana che risultasse compiutamente costituita per se stessa e secondo le sue finalità proprie, rispondeva dunque ad una necessità storica; il guaio fu che quest'opera si compì sotto il segno della divisione e di un razionalismo settario; Cartesio ha separato la filosofia da ogni forma di sapienza superiore, da tutto ciò che nell'uomo proviene da ciò che è più alto di lui<sup>43</sup>.

In armonia con lui C. Fabro conclude la sua grande ricerca con considerazioni che devono essere ponderatamente meditate:

(...) la filosofia moderna ha fatto un nuovo inizio della coscienza ed ha perciò capovolto la prospettiva dell'essere operando il più audace e affascinante tentativo dello spirito umano, quello dell'autofondazione radicale del pensiero in se stesso. (...) Era un dramma che la coscienza, prima o poi, doveva affrontare, ossia il rischio della propria solitudine cosmica: bisogna riconoscere che la varietà di prospettiva

<sup>42</sup> *Umanesimo integrale*, cit., pp. 79-80, con citazione interna da *Scienza e saggezza*.

<sup>43</sup> *Ateismo e ricerca di Dio*, cit., p. 129.

nell'espansione del *cogito* ha creato nuove discipline e nuovi campi d'indagine in tutti i settori dello spirito, assai più aderenti e pregnanti delle distaccate analisi e classificazioni delle tradizioni formalistiche e più vicine – sia pur per contrasto – alle più profonde intuizioni della metafisica. Soprattutto l'affermazione dell'originalità della coscienza e dell'assolutezza della libertà, malgrado la mistificazione e la deviazione radicale che si profila fin dal primo apparire del *cogito* e che ora si è consumata nel punto zero, è stata a suo modo un'espressione dell'originalità costitutiva del pensiero (...). La scissione della cristianità, causata dalla Riforma, eliminando l'autorità obiettiva nel campo della fede, contribuì in modo decisivo all'abbandono del cristianesimo come religione storica di salvezza per prospettare quel «cristianesimo eterno» o «cristianesimo della ragione e senza misteri» che si mostrò come il prologo e la preparazione dell'ateismo positivo e costruttivo delle filosofie dell'Ottocento e soprattutto del Novecento. Ma il problema dell'ateismo non è affatto semplice. Esso s'incunea nel groviglio più arduo della vita e del pensiero, perché la sua risposta deve concentrare in sé la più alta esigenza speculativa e intensificare insieme l'impegno estremo della persona come nucleo di verità e di responsabilità<sup>44</sup>.

«La più alta esigenza speculativa» insieme all'«impegno estremo della persona»: ritorniamo all'*experimentum libertatis*, messo in luce, come caratteristica peculiare della modernità, dai più grandi pensatori di ogni credo. Occorre però non lasciarsi andare a pensare la modernità come evento recente e sempre spostabile in avanti nella sua origine: come se incominciasse con l'Umanesimo o con la «nuova scienza», con Cristoforo Colombo o con Lutero. I pregiudizi sono duri a morire, ma ciò non toglie che il Medioevo stesso, a pieno titolo, faccia già parte della Modernità, e che il vero spartiacque con l'Antichità si debba ricercare proprio in quell'inizio dell'«era volgare», e cioè del tempo cristiano, in cui Leopardi vedeva pessimisticamente, ma con acuta percezione della svolta epocale, il passaggio irreversibile dall'uomo antico-naturale all'uomo moderno-razionale. Senza entrare

<sup>44</sup> C. Fabro, *op. cit.*, pp. 1009-1012.

ora in questa grande problematica<sup>45</sup>, occorre chiedersi: che cosa precisamente connota al di là delle intenzioni culturali e delle fedi individuali, la modernità?

Non esiterei a rispondere che fa vera differenza, tra l'Antichità e la Modernità, la profondamente mutata esperienza del divino, e quindi di se stessi in rapporto al divino; con tutte le conseguenze culturali, sociali, storiche nel più ampio senso contestuale. Dal divino monistico (tale anche nella pluralità politeistica) chiuso in se stesso, al divino trinitario della rivelazione cristiana e della vita stessa di Gesù Cristo, trasmesse poi agli apostoli e alla Chiesa intera. Non è qui in questione quanto e come i cristiani nel tempo abbiano recepito, testimoniato e incarnato la fede, la speranza, la carità trinitaria; ma quanto il mutamento ideale filosofico-teologico-culturale, con tutte le sue parziali o intere conseguenze, abbia segnato in profondità e irrevocabilmente l'anima dell'uomo – credente o indifferente o ateo – dell'età (cristiana) moderna. Non solo per un crociano «non possiamo non dirci cristiani», ma per un approfondito riconoscimento, per un'autoanalisi dell'origine *non solo psicologica ma ontologica* di desideri e angosce, slanci e lotte, crudeltà e aspettative specificamente, peculiarmente «cristiane» anche nelle loro crisi e declinazioni più negative, come ha vastamente compreso e coraggiosamente confessato Giovanni Paolo II.

L'ateismo stesso, che prima ho definito «cristiano», cortocircuitando l'espressione (e nulla volendo togliere alle responsabilità e alle colpe individuali), deve essere compreso, nella modernità, a partire dall'impronta trinitaria che ogni anima, comunque disposta o indisponibile, ontologicamente e non solo psicologicamente conserva; e questa comprensione salva da un inarrestabile pessimismo come da un consolatorio ed elusivo ottimismo.

Alla fine del *Paradiso* Dante tenta di rappresentare, come *adynaton* (impossibile) per la mente umana, la Trinità, nella forma simbolica di tre cerchi dal colore diverso e che però occupano il medesimo spazio. Il secondo cerchio, inoltre, appare dipinto «della nostra effige» per mezzo «del suo colore stesso», altro *ady-*

<sup>45</sup> Sulla quale vedi il notevole studio di E. Severino *Il nulla e la poesia. Alla fine dell'età della tecnica*: Leopardi, Milano 1990; e il mio *Dio in Leopardi*, Roma 1988.

naton, che rappresenta l'incarnazione del Verbo. Dal *De Trinitate* di sant'Agostino a quello di Riccardo di S. Vittore, a san Tommaso, la teologia trinitaria procede per bagliori, per singoli affondi acuti e intensi, ma non organici a una visione complessiva di Dio, del mondo e dell'uomo. La fede trinitaria è affermata, sullo slancio potente della ricerca cristologica elaborata dai Padri e definita nei grandi concili ecumenici, e coltivata spiritualmente dai mistici, ma non al punto da stringere in relazione essenziale la rivelazione che Dio è amore con la lenta e progressiva elaborazione del concetto di persona (Persona del Verbo incarnato) su cui analogicamente si rischiera la vocazione gratuita dell'uomo a diventare persona<sup>46</sup>; non si saldano, in altri termini, i rapporti *reali* tra le Persone trinitarie, l'economia della Creazione, e quella dell'Incarnazione e della salvezza universale. Lo stesso simbolismo medievale, la cultura che tiene insieme (*syn-ballei*) ogni cosa, davanti alla Trinità è, come accade in Dante, pressoché impotente.

Rimanendo separati i piani, la società e la cultura continuano a disporsi secondo una logica strutturale non fondata sul (trinitario) dono reciproco, ma sul gerarchico-piramidale-subordinazionistico archetipo ariano, antichissima divisione castale semplificata nella tripartizione *oratores, bellatores, laboratores* (sacerdoti, guerrieri, «meccanici»).

La stessa rivoluzione francescana è parzialmente bloccata da queste antichissime e non rimosse barriere, che solo una cultura-vita cristiana autenticamente trinitaria avrebbe potuto scalzare.

La linfa cristiana è comunque potente, tanto da nutrire in forme più o meno pacifiche grandi spinte evangelico-fraterne, spesso complicate da torsioni ereticali, ma talvolta erompenti con grande purezza sorgiva: movimenti spirituali, esperimenti sociali come i primitivi comuni. Ma di nuovo la società signorile e poi i poteri assoluti evidenziano la debolezza di una cristianità non apertasi alla fioritura della abissale, libera reciprocità trinitaria, e invece chiusa in articolazioni rigide di ruoli e privilegi e poteri, rigide fino alla spaccatura, allo scisma; e il cui Dio, seppure non di-

<sup>46</sup> In prospettiva storica (di civiltà, cultura e società) il concetto di persona è la più grande inesaurita eredità cristiana fermentante anche nella «laica» modernità.

chiaratamente, è un monolito divino inaccessibile e schiacciante, mentre il Cristo mediatore, avulso dalla pericorese trinitaria, va avvolgendosi prevalentemente di un'immagine doloristica, sintesi di tutte le non risolte, non consolatorie angosce umane, sintesi ambigua fino a lasciare visibile, percepibile la sola umanità.

Così l'erosione critica della fede ingenua e monolitica, al tempo della crisi medievale-rinascimentale, pone le ipotesi agnostiche o ateizzanti in confronto con questo Dio, che in parte non piccola è certamente privato della sua articolazione essenziale, la Trinità; e rende più facile, per così dire, il compito dell'oblio e più tardi del rifiuto: a una verità che tende a non rispecchiarsi nella storia si va contrapponendo una verità dal basso e destinata all'orizzontalità, «sola figliola del tempo», come in Leonardo, che ripete Aulo Gellio, un portavoce dell'Antichità.

Le radici rinascimentali dell'ateismo moderno – che si manifesta e si dichiara propositivamente, come opzione teoretico-morale, solo nel tardo Rinascimento libertino –, infiltrandosi nella coeva filosofia e cultura testimoniano il percorso occulto ma non invisibile di questa perdita di Dio nei vuoti aperti dal secolarismo, ma anche dalla cattiva o manchevole coscienza cristiana. Kant dirà poi che la Trinità, comunque, «non servirebbe» alla sua filosofia: dimostrando, così, non tanto le proprie tesi trascendentalistiche<sup>47</sup>, quanto piuttosto l'avvenuto mortale impoverimento di un teismo razionalistico già più volte teologicamente svuotato di contenuto e di senso; e per contraccolpo, quindi, la forza crescente di un ateismo reattivamente ideologico, antagonistico sul piano della libertà; che pretenderà di diventare, poi, paradossalmente, un «ateismo di salvezza dell'uomo»<sup>48</sup>; tanto il desiderio cristiano della salvezza *personale*, spezzato il fatalismo antico, impregna di sé anche la nuova negazione.

GIOVANNI CASOLI

<sup>47</sup> Kant aveva scritto la *Critica della Ragion pura* per debellare, tra l'altro, «l'incredulità» e «l'ateismo»!

<sup>48</sup> G.M. Zanghì, in *Il problema ateismo*, cit., p. 209.