

Lorenzo Fossati

La verità della parola.

*La critica di Ebner all'idealismo e alla filosofia in generale**

The paper examines the fierce criticism of the Austrian philosopher Ebner to the idealism of Hegel and to philosophy more generally, which he deems unable to account for the spiritual dimension. In order to understand the «dialogic thought» of the author, this paper first proposes an analogy between Ebner and the acrobat player Jof of the movie The Seventh Seal by Ingmar Bergman. The paper then carries out a comparison between the thought of Ebner and that of Hamann, who also reflected on the limits of reason and of the word as something that cannot be simply defined as concept, particularly in the case of the dimensions of spirituality and faith. In the conclusion, the paper examines the actual possibility of finding a balance between the need for rationalism and the infiniteness of faith.

1. Jof il saltimbanco

Di ritorno dalle crociate, dopo molto pellegrinare e soffrire, il cavaliere svedese Antonius Block finalmente riguadagna la terra natia; ma ad attenderlo sulla spiaggia c'è la Morte, che esige la sua vita. Questo l'inizio del celebre film di Ingmar Bergman, *Il settimo sigillo* (1957), che narra della partita a scacchi giocata dal cavaliere contro la Morte, nella speranza di guadagnare tempo e di poter riabbracciare la moglie che lo attende nel castello; è nel corso di questa partita itinerante che altri personaggi si aggiungono ad Antonius nel viaggio e, in un certo qual modo, prendono parte anche loro alla sfida, rivelando così la sua natura metaforica della stessa vita umana.

Ora, se il protagonista è rosso dai dubbi e dall'angoscia, ed esprime a pieno titolo una sensibilità tutta «moderna», nel suo avvertire la lontananza di un Dio che continua a invocare ma che gli si nega (un caso tipico di esistenzialismo nordico, si direbbe), a questi si contrappone Jof, il saltimbanco. Nella prima scena in cui compare sta raccontando alla moglie di aver appena visto la Madonna, e la cosa

* Una prima versione di questo articolo è stato ospitato dal sito www.filosofionline.com nel settembre 2010; chi scrive desidera ringraziare il Professor Adriano Pessina che ha consentito a che venisse qui ripresentato. Rispetto a quella prima pubblicazione, il testo introduce alcune integrazioni e modifiche.

che spicca immediatamente è la gioiosità del suo credere e l'immediata e semplice naturalezza con cui il Divino gli si fa presente; egli nulla ha a che spartire con il Cristianesimo problematico del crociato (che si delinea *in funzione della morte*, quella che ha inflitto nel corso delle battaglie combattute e quella incombente sul suo capo) o con quello cupo e angosciante della superstizione fanatica che fa da sfondo alla vicenda. Anzi, egli è l'unico che riesce a scorgere la Morte oltre ad Antonius, e quindi a scappare e a porsi in salvo con la famiglia, per poter assistere, nell'ultima scena, alla danza macabra di tutti i personaggi che, tenendosi per mano, seguono la nera signora nell'ultimo, definitivo viaggio.

Il filosofo austriaco Ferdinand Ebner (nato a Wiener Neustadt il 31 gennaio 1882 e morto a Gablitz il 17 ottobre 1931) sembra assomigliare a questo *semplice*, a questo *puro di cuore che vede Dio* (ed è quest'ultima una delle espressioni evangeliche più ricorrenti nelle sue pagine). La sua attualità, la sua modernità, non è certo dovuta a un tormento analogo a quello che affligge Antonius: piuttosto colpisce la sua religiosità che sembra aver superato ogni problematicità e angoscia¹.

2. Ebner contro l'idealismo: il «realismo spirituale»

Questo «superamento», certamente diverso dall'*Aufhebung* idealista, viene descritto nel *Quaderno blu*, risalente agli anni 1909/10, ove si parla di tre gradi di esistere in rapporto allo spirito².

Nel primo sorge nell'uomo l'interrogativo sul senso della vita, la problematicità della discrepanza che egli avverte tra l'idea e la realtà, vale a dire tra il Dio che esige e la Sua assenza che esperisce; la ricerca di Dio, a questo livello, è destinata a restare senza soddisfazione, giacché l'uomo si trova ancora «come in sogno» (Ebner parla di «sogno dello spirito», «*Traum vom Geist*»), vale a dire nell'inconsapevolezza della propria natura – e avremmo detto «essenza», se Ebner non ci avvertisse che l'errore dell'ipostatizzazione, la tendenza a sostanzializzare, è assolutamente incompatibile con il discorso sulle realtà spirituali: quanto siamo lontani dallo «*Spinozist sein*» che Hegel poneva come irrinunciabile premessa per l'autentico filosofare! È qui che si gioca lo spazio della cultura, della speculazione filosofica, dell'arte, tutte attività accomunate dal loro carattere «onirico», irreale e inefficace.

Ed è infatti nel secondo grado che avviene il «risveglio» e si diviene consapevoli della sproporzione tra la realtà esistenziale e «il significato spirituale di essa»: qui si avverte la frantumazione della vita, la quale non più solamente esige un'ulteriorità per essere autosufficiente, ma si accorge della propria *strutturale eccentricità*, cioè di avere il proprio fondamento fuori di sé. Si tratta di un'alienazione assoluta,

1 Per la bibliografia completa si rimanda a S. Zucal, *Ferdinand Ebner. La «nostalgia» della parola*, Morcelliana, Brescia 1999, pp. 311-347.

2 F. Ebner, *Parola e amore. Dal diario 1916/17. Aforismi 1931*, a cura di E. Ducci e P. Rossano, Rusconi, Milano, 1983, pp. 80-81 (il volume offre una raccolta di brani tratti da *Schriften*, a cura di F. Seyr, München, Kösel 1963, I, pp. 19-73, 909-1013, e da *Wort und Liebe*, a cura di H. Jone, Pustet, Regensburg 1935).

che ci appare in tutta la sua drammaticità angosciante (viene in mente Barth e il «totalmente Altro»).

Ma a liberarci da tale angoscia interviene la Grazia – ed eccoci al terzo livello – per l’azione della quale «l’uomo vive la sua vita come un rigenerato dallo spirito»: Dio accoglie in sé la sua anima e lo salva. Ebner sottolinea la superiorità di questa dimensione propriamente religiosa rispetto alle precedenti e non si stanca di precisare come solo ed esclusivamente in essa lo spirituale viva autenticamente; nei *Frammenti pneumatologici* del 1921 si dice: «Il perché? tace quando Dio parla all’uomo. Ed egli vuol essere ascoltato. La sua parola non è però davvero la risposta alle domande speculative della metafisica circa il motivo ultimo delle cose»³.

Tanto è vero che Ebner rimarca tale contrapposizione restringendo la rosa della scelta: solo due sono gli eventi spirituali nell’uomo, e si calibrano sulla persona di Gesù: il primo è la concezione dell’idea, nella quale si attua il sogno dello spirito, il secondo è il mettere l’intera esistenza interiore «in rapporto al fatto che Gesù è vissuto». È evidente come da questa seconda prospettiva tutt’altro significato acquistino la ricerca filosofica o la produzione artistica: non si tratta che di mezze verità balbettate, di pallidi spiragli della luminosa magnificenza che l’uomo religioso può gustare.

A questo punto, potremmo essere tentati di riconoscere in questa figura i tratti di una sorta eremita chiuso nella propria torre d’avorio, che dall’alto della superiorità conseguita giudica con sufficienza gli altri uomini; ma nulla sarebbe meno appropriato: è anzi il filosofo a essere chiuso all’interno del proprio Io (*Icheinsamkeit*), a trincerarsi ostinatamente entro la propria «muraglia cinese», nel disprezzo per l’uomo (*Menschenverachtung*) e nell’assenza di Tu (*Dulosigkeit*). Si tratta di una condizione naturale, che va superata nel «salto», nella scelta personale: «L’inclinazione a intendere la vita come un sogno l’uomo la porta con sé già venendo al mondo. Egli nasce, per così dire, già come filosofo idealista. È la *concezione dell’idea* che travia i filosofi a intendere la vita come sogno. L’uomo deve andare oltre il sogno della vita, anche se non è proprio filosofo, e vuol comprendere il significato spirituale della sua esistenza nel mondo. All’inizio questa comprensione è sempre un sogno»⁴. E infatti «ci sono solo due realtà spirituali. Dio e l’io». La vita dello spirito nell’uomo si gioca tra questi: «Con il suo insegnamento Gesù ha preparato la fine di ogni idealismo, la sua vita ha dato inizio a quello che si potrebbe chiamare il realismo dello spirito»⁵.

Se anche i più distratti avranno colto gli echi kierkegaardiani di queste pagine già nel riferimento a tre stadi della vita o nel ripensamento del concetto hegeliano di superamento, la consonanza si fa ancora più esplicita nella fortissima tensione posta da Ebner tra l’astrattezza intellettuale e la concretezza del rapporto personale che si instaura non solo tra l’Io e Dio, ma anche tra l’Io e il Tu: proprio in rappor-

3 Id., *La parola e le realtà spirituali. Frammenti pneumatologici*, a cura di S. Zucal, tr. it. di P. Renner, San Paolo, Cinisello Balsamo 1998, p. 29 (ed. or. *Das Wort und die geistigen Realitäten. Pneumatologische Fragmente*, Brenner, Innsbruck 1921).

4 Così nel *Diario 1916/17*, pp. 50-51.

5 *Ibi*, p. 84.

to al Tu, anzi, l’Io viene a definirsi nella sua realtà, a liberarsi della sua astrattezza, giacché alla *Dulosigkeit*, all’«assenza di Tu» come stato patologico non originario, si contrappone la *Dubaftigkeit*, la «natura di Tu» della coscienza. E qui si specifica nella sua valenza positiva quella *alienazione* cui sopra si accennava: interessante è notare il modo in cui Ebner utilizza uno schema concettuale idealistico proprio nel tentativo di superare il solipsismo cui sembra obbligato il pensiero filosofico.

Si legge a tal proposito nei *Frammenti* del ’21: «L’Io non ha alcuna esistenza *assoluta*, in quanto esiste solo in rapporto verso il Tu. Al suo esser oggettivamente dato nella parola corrisponde la sua sussistenza soggettiva nell’amore; in maniera tale che la parola e l’amore stanno assieme per quanto riguarda il comune fondamento spirituale»⁶. Ebner individua la radice dell’errore nel concepire l’Io come realtà autoproiettata (chiaro il riferimento a Fichte), ma è già nel *cogito* cartesiano che si assiste a un imperdonabile prescindere dal fondamentale elemento del *volo*; insomma: la ragione dell’uomo risulta da subito connotata affettivamente, e in tale carica affettiva si trova quell’amore che fa da *pendant* soggettivo alla parola che oggettivamente instaura la relazione dell’Io con l’alterità.

Tale alterità non va però intesa metafisicamente, come sostanza o come non-Io non ulteriormente specificato; al contrario, si tratta di intendere pienamente il carattere personale del Tu e la dinamica esistenziale che presiede alla posizione di esso: se l’Io Divino pone infatti il Tu umano nella creazione, spetta a questi porre «maieuticamente», in quanto a sua volta Io, un nuovo Tu.

3. Dalla dialettica alla dialogicità: Ebner e Hegel

Qui siamo assai distanti dalla dialettica servo-padrone della *Fenomenologia dello spirito*, e possiamo rilevare il vero scarto tra questa e la posizione ebneriana proprio in una diversa concezione dell’alienazione: da un lato, il servo hegeliano aveva una propria essenza grazie al padrone (che a differenza di lui non ebbe paura della morte) e si era dunque ritagliato un’esistenza alienata che poteva riconquistare solo con il lavoro, come oggettivazione dello spirito (e poi la riconquista procedeva sempre più su nella dinamica dell’*Aufhebung*, fino a giungere al sapere assoluto); dall’altro, l’uomo di Ebner conosce, o meglio è *chiamato a conoscere* un’alienazione positiva: Dio chiama l’uomo e, nella sua Parola, lo crea (il *Logos* del Prologo di Giovanni) e l’uomo risponde, divenendo, da *uditore della parola, facitore della parola*. Al lavoro come strumento di riappropriazione della propria essenza si è sostituita la parola come affermazione dell’impossibilità di tale riappropriazione, la quale viene anzi a connotarsi negativamente come chiusura dell’Io e negazione del Tu.

Il punto nodale del distacco della *pneumatologia* dalla speculazione precedente è senz’altro in questa *eteronomia positiva* che costituisce la natura vera dello spirituale nell’uomo, che – finché mira all’autonomia e non all’incontro personale con

6 Id., *La parola e le realtà spirituali*, p. 7.

Dio – resta relegato nell’inautenticità dell’idea irreale e fredda, nelle proprie vuote proiezioni. Il monologo della coscienza hegeliana deve diventare il dialogo dell’esistenza personale, la dialettica deve ridefinirsi dialogicamente, vale a dire rinunciare alla conclusività, alla totalizzante ricomprensione del reale in sé: «Trarre la legge dell’essere dal pensare è idealismo. Ma non rendere l’esistenza conforme alla legge del proprio pensare è un realismo che solo al vero uomo religioso è concesso»⁷.

La critica ebneriana può così considerare anche altri aspetti tipicamente idealistici: primo fra tutti la priorità della collettività rispetto al singolo (che viene immediatamente abbandonata sulla scorta di Kierkegaard), nozione che pure aveva un peso fondamentale nella proposta dialogica di Feuerbach, per il quale il singolo si definiva in quanto *Gattungwesen*, per la sua «essenza generica»: «L’uomo è per se stesso in pari tempo Io e Tu, può porre sé al posto dell’altro appunto perché non solo la sua individualità, ma anche la sua specie (*Gattung*), la sua essenza possono essere l’oggetto del pensiero»⁸. Ebner afferma invece che la solitudine dello spirito, contrappontesi alla vita della generazione, è una condizione imprescindibile per il rapporto con Dio: essa è anzi proprio «la solitudine dell’Io davanti a Dio»⁹, in cui all’Io si rivela il vero senso del Tu, del tutto differente dalla solitudine della morte, come solitudine dell’Io nel mondo.

In seconda battuta occorrerà sbarazzarsi dell’«ottimismo dello sviluppo», con cui gli uomini si ingannano per poter sopravvivere¹⁰, e gli hegeliani spiegano il divenire cosmico-universale, manifestando la propria natura di «*outsiders* della vita»; ecco l’abbaglio del filosofo, cioè dell’idealista (e si vede come la critica di Ebner all’idealismo venga a coincidere con quella alla filosofia *tout court*): non comprende che «la vita naturale dell’uomo è qualcosa di incompiuto, la cui compiutezza egli sogna nel suo sogno dello spirito»¹¹.

Se Hegel parla spesso della «fatica del concetto», Ebner esige di sottrarsi alla necessità della mediazione dialettica: «Ogni realtà veramente spirituale vuol essere compresa direttamente»¹². In questa prospettiva va inteso il suo «realismo spirituale» che propone un radicale rifiuto della metafisica, che, strutturalmente, costringerebbe Dio nell’angustia della ragione umana, con le sue dimostrazioni tanto inefficaci per colui che non crede, quanto inutilmente fuorvianti per il credente.

Ma dobbiamo dunque concludere per un irrazionalismo di fatto? Davvero Ebner ci chiede di abdicare alla nostra ragione per una razionalità sì superiore, ma essenzialmente non più umana, giacché proveniente da Dio stesso?

Ancora una volta il pensiero ebneriano scarta all’ultimo momento, e si sottrae alle conseguenze che la mentalità filosofica tradizionale crede di riuscire a presagire: il nostro, infatti, si «riallea» a Hegel nella sua lotta contro l’intelletto, contro un

7 *Ibi*, p. 90.

8 L. Feuerbach, *L’essenza del Cristianesimo*, trad. it. di C. Cometti, Feltrinelli, Milano 1960², p. 26 (ed. or. *Das Wesen des Christentums*, Wigand, Leipzig 1841).

9 Ebner, *La parola e le realtà spirituali*, p. 48.

10 *Ibi*, p. 59.

11 *Ibi*, p. 60.

12 *Ibi*, p. 64.

pensare per concetti o per idee (l'imperativo etico, l'umanità, il piacere estetico, l'autocoscienza...), che prescindono dalla concretezza dello spirituale, dalla sua personalità dialogica. Così nei *Frammenti* si accusa l'intelletto di non comprendere il «*mistero della vita* (che si rivela nella parola, nella quale è la vita)», di lasciare «che l'uomo affidatosi alla sua guida, viva dimentico di tale mistero»¹³, e ci si schiera per la ragione, intesa come «orecchio spirituale per la parola»¹⁴: il termine *Vernunft* viene ricondotto da Ebner a *vernehmen*, cioè percepire, sentire, udire.

4. La ragione come «orecchio spirituale»: Ebner e Hamann

Ma in tale proposta, piuttosto che al filosofo di Stoccarda, per trovare un vero alleato è forse meglio ricorrere a Johann Georg Hamann, al «mago del nord», che fu tra i primi a ricalibrare la nozione di «ragione» in contrapposizione a quella dell'«intelletto» caro agli illuministi; alla pretesa hegeliana di erigere la ragione a unico criterio di verità, egli oppose il valore insuperabile e infinito di una Rivelazione che, contenuta principalmente nella Scrittura, non si esaurisce però in essa: l'intero universo è parola di Dio che l'uomo è chiamato ad ascoltare. Tutto infatti è parola e linguaggio: accanto al libro della Scrittura, la natura e la storia sono altrettanti libri che parlano all'uomo, ma questa parola divina incarnata supera i confini del puro raziocinio umano e – perché se ne intendano i segni, le immagini e i simboli – esige il ricorso ai sensi, alla fantasia e alle passioni.

Ma Ebner non può seguire Hamann fino a tale rivalutazione del poetico e del simbolico, e anzi nel *Diario* la combatte: «L'umanità sopporta lo spirito soltanto nel simbolo; finora ha ritenuto pazzo chiunque ha preso seriamente la parola spirito e non l'ha voluta intendere soltanto simbolicamente»¹⁵; ma è indubbia una profonda sintonia, che appare manifestamente laddove, ancora nel *Diario*, leggiamo: «Dio ha creato l'uomo, ciò non significa realmente altro che: gli ha parlato. L'uomo non era ancora uomo fintanto che Dio non gli ebbe rivolto la parola. Egli è diventato tale mediante la parola. Prima non aveva nessuna lingua. Ma in questo senso Dio non cessa di creare l'uomo»¹⁶.

Alla *Rivelazione* di Hamann corrisponde la *Parola* di Ebner, così come analoga è l'idea della «creazione continua» che avviene nel linguaggio. Il vero scarto è nella centralità attribuita alla *persona*: la nozione di «parola» subisce una torsione proprio nella sottolineatura della sua intenzionalità nei confronti del Tu interpellato, che diviene, nella sua irriducibile concretezza personale, il centro di ogni realtà spirituale. Così come non ha alcun significato parlare di Dio «alla terza persona» e affermare che c'è – e questo sarebbe l'errore del pensiero oggettivante della metafisica e della teologia¹⁷ – allo stesso modo Dio non parla indifferentemente all'umanità, ma al sin-

13 *Ibi*, p. 19.

14 *Ibi*, p. 27.

15 Ebner, *Dal diario 1916/17*, p. 59.

16 *Ibi*, p. 58.

17 Cfr. *La parola e le realtà spirituali*, p. 65.

golo, e in questo lo costituisce: l'uomo non ha a che fare con una natura o un mondo in generale, ma principalmente con un'altra persona, sia essa il Tu di Dio o quello del prossimo: se così stanno le cose, non stupisce la squalificazione ebneriana di ogni attività spirituale che non si fondi su Dio, in breve: che non sia quella religiosa.

6. Dalla filosofia alla filologia

È tuttavia interessante constatare come vi sia negli *Aforismi* del 1931 un'evoluzione su questo punto, che tende a riguadagnare la dimensione artistica ed estetica: se tale variazione potrebbe essere ricondotta a fattori di carattere personale (l'amicizia con la poetessa Hildegard Jone e lo scultore e pittore Josef Humplik), ciò non necessariamente la indebolirebbe, almeno in un pensatore come Ebner; essa potrebbe però anche avere radici più profonde in una sorta di «coerentizzazione» (seppure sia probabile che un'esigenza di questo tipo fosse piuttosto aliena dalla *forma mentis* del Nostro). Nei *Frammenti* del '21 si diceva che la parola del poeta è solo «in grado di risvegliare nell'uomo il Tu ideale», mentre «la parola religiosa il Tu concreto», e che colui che parla nella parola poetica, per il fatto di rivolgersi a un Tu ideale, è un Io ideale, mentre «chi parla nella parola religiosa, ad esempio un apostolo, non è l'Io dell'uomo ma Dio stesso, che si serve dell'uomo per parlare per suo tramite»¹⁸; nel '31, invece, si rivaluta il poeta come colui che è «custode e depositario della parola e della lingua. Scopre nuove possibilità di espressione sopite in esse e le rende vive. Anche il grande pensatore, è poeta in questo senso»¹⁹.

Egli cioè contribuisce a non ridurre le parole (*Wörte*) a vocaboli (*Wörter*): e questo sarebbe proprio l'errore della scienza e della filosofia del linguaggio, della psicolinguistica e della filologia tradizionale (in cui ci si dimentica dell'amore, che è invece la componente imprescindibile del linguaggio nel suo essere essenzialmente comunicazione, e del «calore» che lo innerva).

Eravamo in attesa che si operasse finalmente il passaggio dalla filosofia a qualcosa di superiore, anche se difficilmente questo poteva essere la poesia: a questo punto si vede come la pneumatologia esiga che la filo-*sofia* venga abbandonata per la filo-*logia*, intesa nel senso pregnante di *amore per la parola*, proprio per poter rendere effettivamente e realmente conto dello spirituale che afferma: «In un pensiero si pensa sempre di più di quanto non sia espresso nel corpo linguistico della parola. [...] Il corpo della lingua è qualcosa di *finito*; un vero pensiero invece è qualcosa di *infinito*, che trascende la finitezza della sua significanza linguistica. Naturalmente questo vale anche per il pensiero pervaso dalla vita e dal sentimento del poeta». Per definire meglio la sua proposta, Ebner si richiama al pascaliano «*se moquer de la philosophie, c'est vraiment philosopher*», giacché l'amore per la sapienza deve derivare davvero dal rapporto d'amore personale che l'Io instaura con Dio, suo vero Tu, e si può sorridere della ricerca di «criteri oggettivi» come si è

18 *Ibi*, p. 16.

19 Id., *Aforismi* 1931, p. 123.

delineata nella filosofia e nella teologia tradizionali: la pretesa scientificità non può che mancare il *vero* criterio oggettivo della spiritualità della vita umana che è «la lingua che vive in parole (e si dissolve in vocaboli). Ma qual è la natura, il senso della parola, non di questa o quella parola, ma della parola semplicemente? Questo: essa è data realmente e in maniera efficace solo in quanto *uno* parla a un *altro*»²⁰.

Nel *Frammento 12* si ribadiva che «il senso della proposizione originaria era *Io sono*, e non invece *Io sono Io*; dell'*Io* che si pone in relazione al *Tu*, non invece nell'assolutizzazione della sua chiusura di fronte al *tu* come avviene nell'*autoposizione* che si ha nella proposizione di identità»²¹. Così negli *Aforismi* si può concludere con la ripresa del prologo al Vangelo di Giovanni, ove si parla del *Logos*, che «va preso alla lettera, nel senso di parola semplicemente. In principio c'era il rapporto dell'*io* al *tu*, e questo rapporto era presso Dio e Dio era il rapporto dell'*io* al *tu*»²².

7. Una risposta personale

È alla fine necessario chiedersi fino a che punto sia percorribile la via proposta da Ebner. Per rispondere a questa domanda in modo adeguato, credo che lo si debba fare sul piano personale, esprimendo quindi il mio particolarissimo punto di vista; questo infatti mi sembra l'esigenza più profonda di un pensiero dialogico come quello ebneriano: che si reagisca come un *Io* a un *Tu*, non parlando astrattamente in terza persona.

E allora: fino a che punto è allora percorribile la via proposta da Ebner? Per quanto riguarda me, la risposta vorrebbe essere un entusiastico grido di gioia: «Fino in fondo! Fino all'abbraccio stesso di Dio Padre!». Tuttavia trovo preferibile diffidare dall'entusiasmo, almeno quando si tratta di cose che interpellano e coinvolgono altre persone oltre a quelle che lo provano: e come si sa che la buona fede non è sufficiente a giustificare ogni azione (e che la coerenza ai propri principi non è la somma fra le virtù, giacché questi principi possono pur sempre essere sbagliati), allo stesso modo non considero sufficiente un inno di lode per affrontare e risolvere il problema di Dio, proprio perché a noi uomini è dato, spessissimo, di prendere cantonate e di commettere errori, e l'unica possibilità che abbiamo è cercare di valutare intersoggettivamente, argomentando, la qualità dei nostri principi.

Certo non basta desiderare che Dio esista perché Dio effettivamente esista, anche se indubbiamente il nostro *sapere di Lui* non si potrà mai dare prescindendo dal *desiderio di Lui* che proviamo: ma un conto è dire che quando desideriamo qualcosa essa deve esistere (e l'esperienza quotidiana dovrebbero lasciarci pochi dubbi in questo senso), altro conto è dire invece che non abbiamo una conoscenza disgiunta dal desiderio, cioè che, quando sappiamo qualche cosa, essa, *concreta*, sta di fronte a noi, *concreti*, vale a dire non solo richiedendo un atto cognitivo, ma

20 *Ibi*, pp. 146-147.

21 Id., *La parola e le realtà spirituali*, p. 56.

22 Id., *Aforismi* 1931, p. 147.

anche, magari, risvegliando un desiderio e suscitando un bisogno (sottolineando la sfumatura tra i due). Qui poi poco importa se questi momenti distinti siano tali in sé stessi o solo dal nostro parlarne: del resto non siamo Dio, che certamente avrebbe la risposta per questo problema e per molti altri ancora.

La cosa che conta, invece, è che se anche non esistesse una *ragione pura*, che potesse astrarre del tutto dai presupposti e dalla nostra concretezza di carne e sangue, che potesse tranquillamente «misurare» e abbandonarsi al *pensiero oggettivante*, certo però la possibilità di comunicare fra noi resterebbe comunque legata a questo sforzo continuo di imparzialità e astrazione. Il dialogo, cioè, è praticabile solo se tutti *vogliono* parlare, se si accetta di mettere in gioco le proprie convinzioni: esso ha vita dalle proposizioni che i partecipanti mettono sul tappeto, nel rischio che il nostro interlocutore intenda non le vibranti parole (*Wörte*), ma solo i banalissimi vocaboli (*Wörter*). Ma se per caso, all'improvviso, uno di noi affermerà di non aver bisogno di aggiungere altro, e che Dio gli si è direttamente manifestato, non potremo che congratularci con lui e continuare a parlare fra noi, escludendolo... E questa esclusione non sarà motivata dall'invidia, dal risentimento o da chissà quale pregiudizio, bensì dalla semplice applicazione delle regole del gioco: il dialogo (filosofico? umano?) si muove per argomentazioni e tutti possono opporre altre argomentazioni in alternativa, ma se non si argomenta più ci si pone *ipso facto* al di fuori del gioco, dunque al di fuori della dinamica discorsiva che caratterizza noi mortali (e qui si vede certamente come la parola sia essenziale all'uomo, come peraltro anche Ebner affermava, forse intendendo un senso più pregnante).

«Ogni realtà spirituale vuole essere compresa direttamente», sembra quasi obiettare Ebner, ma appunto: quando si tratta di una Rivelazione o dell'incontro personale e diretto con Dio, la proposizione è di origine divina e cessa, per definizione, di essere argomentazione umana, non potendo più entrare nella dinamica che dà vita al nostro dialogo, non potendosi (dovendosi?) più discutere. Questo è lo spazio della Rivelazione e della preghiera, non più quello della filosofia (appena più dignitoso del quotidiano): qui non siamo più uomini o, meglio, non siamo più *solamente* uomini, ma «figli». Se però iniziamo a fare confusione, e a confondere la preghiera (che chiede la *salvezza*) all'argomentazione (che chiede solo il *perché*), allora faremo, se ne siamo all'altezza, splendida poesia o, più verosimilmente, cattiva filosofia, finendo di fatto col dire quello che ci verrà in mente, senza badare al riscontro con la realtà (e qui con realtà intendiamo anche, e soprattutto, gli altri e quello che pensano, non solo gli oggetti muti da manovrare).

A me pare meglio un Dio «alla portata di tutti», cioè che, fatta salva la Sua personalissima comunicazione a ciascuno di noi, ci lasci la possibilità di discuterne, cioè di vivere la proposizione «Io ci sono per te e ti salvo» nella maniera concreta e umana che su questa terra ci è data: vale a dire argomentandola, mettendola in discussione continuamente nel dialogo che ogni giorno portiamo avanti non solo con Dio stesso (e questo momento, pur fondamentale, non può che sottrarsi allo sguardo altrui), ma anche con gli altri uomini, che possono avere oppure no la fortuna di contare su un interlocutore di tanto valore come è Dio per il credente. Tutti siamo come Jof il saltimbanco nella preghiera: non dobbiamo dimostrare

niente, perché ci troviamo nell'amore avvolgente della presenza divina; ma nel momento in cui abbiamo a che fare con altri esseri umani occorre parlare e, se vogliamo comunicare loro la gioia della fede, ci sarà, ancora una volta, da elaborare un'argomentazione in grado di rendere conto e di rendere comunicabile la nostra personale e irriducibile esperienza. Certamente potremo mettere in discussione l'efficacia delle argomentazioni di coloro che ci hanno preceduto, ma, ancora una volta, lo faremo argomentando e parlandone insieme – credenti, atei e agnostici.

Chi ritiene di avere motivi tali da giudicare inutile il proseguimento della discussione (e i motivi possono essere i più diversi: Dio gli ha parlato, Kant gli ha mostrato che la metafisica è definitivamente morta, il pensiero meditante rifugge dall'oggettivazione verofunzionale delle proposizioni, quello con cui si dovrebbe discutere è stupido o è brutto), ebbene, costui avrà certamente un contatto diretto con la verità (maiussola o minuscola che sia l'iniziale), ma questo contatto non sarà più alla portata degli altri, e lo separerà inesorabilmente da essi. Possiamo allora essere d'accordo con Ebner quando insiste sulla centralità del dialogo, ma forse occorre intendere tale centralità come l'aspetto strutturale dell'uomo, senza fare di tale centralità una metafora, quand'anche le metafore siano la nota dominante del nostro comunicare: la realtà ci si dà sì soggettivamente (e come potrebbe essere altrimenti?), ma è anche oggettivabile – almeno esigenzialmente, almeno fino a un certo punto – e in questa possibilità di oggettivazione, in questa quota seppur minima di condivisibilità, consiste la comunicazione razionale fra gli uomini, cioè la vita umana nella sua specificità rispetto ad animali e ad angeli (e troppe volte si sono visti angeli rivelarsi *demoni camuffati* per poterci permettere il lusso dell'avventatezza).

È allora vero che Dio lo possiamo vedere solo nei nostri cuori, ma penso sia ugualmente vero che, se vogliamo che la nostra fede sia «operativa», occorre sforzare anche un po' il cervello e inventarci qualcosa per poter comunicare questo messaggio di salvezza (anche se già sappiamo che le cose «interessanti», quelle realmente fondamentali, resteranno tagliate fuori dai nostri tentativi argomentativi). E se mi si concede un gioco di parole, dopo tanto insistere contro lo stile «oracolare», vorrei concludere dicendo che, quand'anche Dio non fosse *dimostrabile* (ed esistono pagine su pagine al riguardo), Egli resterebbe certamente *dialogabile* (ne possiamo parlare tutti, e in particolare chi crede ne deve parlare), proprio perché è *discutibile* (cioè non tutti sono credenti, non a tutti è data la grazia di essere stati toccati dalla Grazia, che magari può usare proprio noi per toccare chi vuole).

Lorenzo Fossati
Università Cattolica del Sacro Cuore
lorenzo.fossati@unicatt.it

Lorenzo Fossati è Ricercatore di Storia della filosofia presso la Facoltà di Scienze della formazione dell'Università Cattolica Sacro Cuore; svolge attività di insegnamento anche presso l'Istituto di Filosofia applicata della Facoltà di teologia di Lugano e presso l'Università Europea di Roma. I suoi ambiti di interesse sono il rapporto tra epistemologia e teologia, la filosofia austriaca e tedesca tra Otto e Novecento, la relazione tra logica e ontologia nella fenomenologia e nella filosofia analitica e il pensiero di Bernard Bolzano. Tra le sue pubblicazioni *Ragione e dogma. Hans Albert critico della teologia* (Guida, Napoli 2003) e *Il concetto della filosofia in Bernard Bolzano* (Isu Università Cattolica, Milano 2006).