

GIUSEPPE GRASSO LEANZA
Socio corrispondente

GIUSEPPE CRISTALDI E IL PRINCIPIO DI CONTAMINAZIONE

I. LE CONTAMINAZIONI DI J.-R. CAPELLA

In questi giorni, la lettura dell'ultimo libro di un intellettuale spagnolo, Juan-Ramon Capella, filosofo del diritto che insegna nell'università di Barcellona¹, mi ha fatto tornare alla mente una piovosa serata di febbraio del 1979, quando nel salone dell'Istituto San Luigi dei fratelli delle Scuole cristiane di Acireale, Giuseppe Cristaldi tenne all'allora gruppo dei Laureati di Azione cattolica, una relazione che aveva come tema il pensiero di Gramsci e "l'altro cristianesimo".

Capella è un gramsciano, è stato comunista e per questo è stato perseguitato dal regime franchista ed ha vissuto per tanto tempo in clandestinità. E' stato ed è un antistalinista, e la sua dottrina marxista, il suo metodo marxiano, sono piegati oggi a fare i conti con una società nuova, un mondo nuovo – specie dopo il Secondo Ottantanove europeo – che Ramon analizza con l'ausilio di altre suggestioni – feconde contaminazioni – cioè le lucciole scomparse di Pier Paolo Pasolini, il tempo-adesso di Walter Benjamin (l'ultimo), l'utopia di Simone Weil, tedofori di un fuoco che rischiera realtà seminasconde nelle quali resiste comunque il bisogno di liberazione degli uomini oppressi.

La nostra "liberazione" è altra e diversa, è d'altro tipo. E tuttavia, ci diceva don Cristaldi, occorre conoscere Gramsci per spezzarne la chiusura immanentistica e totalizzante e comprenderne la tensione di libertà e verità.

¹ J.-R. Capella, *La nuova barbarie. La globalizzazione come controrivoluzione conservatrice*, Milano, Dedalo, 2008.

2. I CORSI DI AGGIORNAMENTO CULTURALE DELL'UNIVERSITÀ CATTOLICA (1975-1984)

La temperie culturale di quegli anni era nutrice di profonde provocazioni – come quelle contemporanee – alle quali corrispondeva tuttavia – a differenza di oggi – una capacità interpretativa e propositiva d'alto profilo, nell'esercizio della quale si esprimevano in creativa competitività le migliori intelligenze del Paese. Il lievito profuso dai *corsi di aggiornamento culturale* che puntualmente venivano organizzati con cadenza annuale dall'Università Cattolica di Milano su temi di grande impatto politico², il pullulare di corrispondenti iniziative che nelle realtà locali fermentavano il clima del tempo, il rifiorire di una storiografia nazionale che da Spriano a Spadolini da Scoppola a De Rosa, da Renato Moro a Maria Cristina Giuntella – solo per citare alcuni nomi – tentavano di ricomporre la narrazione comune delle storie separate del Paese: tutto questo avveniva attraverso il travagliato percorso di una generazione che si formava, riconoscendovisi, dentro un magistero intellettuale e morale nel quale per tanti si iscrisse pure don Giuseppe Cristaldi.

² In particolare: *Cristianesimo e cultura* (Loreto, 1975), *Laicità, problemi e prospettive* (Verona, 1977), *Il problema della società industriale: problemi di sviluppo e crescita dell'uomo* (Milano, 1978); *La coscienza contemporanea tra "pubblico" e "privato": la Famiglia crocevia della tensione* (Reggio Calabria, 1979); *Il pluralismo sociale nello stato democratico* (Ferrara, 1980); *Stato e senso dello Stato oggi in Italia* (Pescara, 1981); *Diritti dell'uomo e società internazionale* (Bolzano, 1982); *Indifferenza o impegno. La società contemporanea e i suoi esiti* (Brindisi, 1983); *Il valore della vita: l'uomo di fronte al problema del dolore, della vecchiaia, dell'eutanasia* (Roma, 1984). Nel '75, don Cristaldi – allora "incaricato" di filosofia della religione nella Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università Cattolica – intervenne con una comunicazione dal titolo *Marxismo e cultura*; nel 1983, fu presente con la relazione *Risorse della fede e coscienza contemporanea*. Quell'anno fu anche l'ultimo di Giuseppe Lazzati quale Rettore della Cattolica, che verrà sostituito da Adriano Bausola. Nel 1976, il consueto corso di aggiornamento culturale dell'Università Cattolica non si tenne, perché si svolse quell'anno il primo Convegno della Chiesa italiana (Roma, 30 ottobre – 4 novembre) dedicato al tema *Evangelizzazione e promozione umana*, al quale l'Università contribuì con la gran parte degli intellettuali che alla stessa facevano riferimento.

Avveniva in quegli anni una significativa ripresa degli studi sul pensiero di Antonio Gramsci nel cui contesto si segnalava la pregevole edizione critica dei *Quaderni dal carcere* curata da Valentino Gerratana (Torino, Einaudi, 1975). La teoria politica gramsciana – la filosofia della prassi, l’egemonia, l’intellettuale organico, il partito quale “moderno Principe”, il nuovo blocco storico – veniva rivisitata alla luce dell’interpretazione umanistica di Ernst Bloch e di Roger Garaudy³. *Gramsci: questione aperta* – quale ulteriore possibilità di ricerca nella riflessione del pensatore sardo, dentro l’ambivalenza fra messianismo secolarizzato e materialistico da un lato e valenza escatologica dall’altro – era il senso di un intervento di don Giuseppe Cristaldi sulla rivista dell’Università Cattolica ove insegnava⁴, che prendeva spunto dal saggio di diversi studiosi cattolici. *A. Gramsci. Il pensiero teorico e politico – la “questione leninista”*, (a cura di Virgilio Melchiorre, Carmelo Vigna, Gabriele De Rosa, Roma, Città Nuova, 1979). Questa tendenza sarebbe stata di lunga durata⁵. Muovendosi su un analogo asse interpretativo, con puntuali riferimenti alla linea culturale che era stata espressa da Giorgio Amendola e da Enrico Berlinguer, un intellettuale della nuova generazione cattolico-democratica, Fulvio De Giorgi, avrebbe spiegato oltre un decennio dopo *Perchè non possiamo non dirci gramsciani* “noi che ci sentiamo eredi di Sturzo e di Dossetti, di Felice Balbo e di La Pira e oggi, appunto, anche di Gramsci”⁶.

³ P. VANZAN in *La Civiltà Cattolica*, Rassegna bibliografica. Recensioni, 1987, vol. III, pp. 198-199.

⁴ Cfr. *Vita e pensiero*, settembre 1979, p. 62 ss.

⁵ Ricordiamo, a titolo esemplificativo: G. Normanno, *Gramsci dopo Gramsci. Tra storia e progetto*, Cavallino, Capone, 1986 nonché l’edizione del carteggio *Paolo Sraffa. Lettere a Tania per Gramsci*, (ancora a cura di V. Gerratana, Roma, Editori Riuniti, 1991) e del notevole saggio di Giuseppe Vacca *Gramsci e Togliatti* (Roma, Editori Riuniti, 1991).

⁶ Cfr. *Appunti di cultura e di politica*, gennaio 1991, p. 17 ss.

3. ANTONIO GRAMSCI E "L'ALTRO CRISTIANESIMO"

In quella lezione del febbraio del 1979, don Giuseppe Cristaldi ci spiegava che il marxismo – reinterpretato da Gramsci come “filosofia della prassi” – era una concezione del mondo e della storia dal carattere esaustivo e totalizzante. Dentro questo progetto totalizzante di vita, la filosofia della prassi non poteva riconoscere uno spazio autonomo al cristianesimo quale originale religione di salvezza. Il cristianesimo andava, dunque, eliminato dentro una organica strategia culturale – la “riforma intellettuale e morale” – il cui esito sarebbe stato l’egemonia realizzata attraverso lo strumento del Partito quale “moderno Principe”. Ma – precisava Cristaldi – il cristianesimo di cui parla Gramsci non è quello originario ed originale della fede; è un cristianesimo decapitato del *kérigma* e risucchiato nella storia e nella cultura. L’egemonia gramsciana, cui approda la filosofia della prassi, è una sorta di trascendente laico, luogo della libertà (una liberazione storica) e della verità; una scelta di tipo religioso, che ha infatti i caratteri della radicalità, della definitività, della absolutezza. Il cristianesimo che Gramsci combatte, sia pure con accorta tattica, è quello che egli percepisce nella ambiguità della dimensione storica e culturale invece che nel suo spessore di annuncio originario di salvezza; ed in questo spazio dell’ambiguità storica del cristianesimo, il credente può ricevere da Gramsci utili indicazioni, oltre che la sollecitazione ad una autocritica per quelle forme storico-culturali in cui è stato assunto il cristianesimo e che hanno deformato ed offuscato la novità originaria dell’evento salvifico. Per altro verso, altrettanto radicale era la critica di Cristaldi alla pretesa di totalità esaustiva del progetto gramsciano teso all’egemonia che, attraverso il consenso nella sfera civile, ha come suo sbocco naturale il dominio nella sfera politica; ma, spezzata la chiusura immanentistica e totalizzante, diviene possibile recuperare Gramsci nella sua radicale intenzionalità al valore della libertà.

4. I RITMI DELLA FEDE

Questa rievocazione – alquanto datata nella cronologia della storia – probabilmente lo è meno nella dimensione assiologico-culturale, il cui offuscamento è probabilmente alla radice della crisi profonda che la

coscienza contemporanea attraversa lungo un tunnel di cui ancora non si intravede l'uscita. Un testimone cristiano di questa contemporaneità post-moderna ha scritto di recente, alla vigilia della morte, una fra le più esemplari pagine di spiritualità religiosa, riflessiva e critica, che qui si trascrive evitandone ogni superflua parafrasi:

"[...] I cattolici si sono sempre confrontati con la modernità e da questo confronto è continuamente nata l'esigenza del rinnovamento della cultura cattolica e della riforma della Chiesa. Nella «nostra» modernità di occidentali, tagliando a colpi di accetta una realtà molto complessa, vedrei tre aspetti dominanti. La modernità come società di massa; la modernità come tecnologia; la modernità come valorizzazione della soggettività in tutti i suoi volti, corporali e spirituali. Non c'è dubbio che la Chiesa abbia fatto i conti, assai bene, con la modernità come società di massa: il pontificato che si è appena concluso [quello di Giovanni Paolo II] è da questo punto di vista quanto mai indicativo. Più complesso il discorso sul rapporto con la scienza e la tecnologia, a cui la Chiesa ha guardato per lungo tempo con sospetto, ma di cui con grande sforzo negli ultimi decenni ha riconosciuto il valore positivo [...]. Sulla crisi della soggettività e sulle nuove frontiere che essa assume, la Chiesa sembra invece non avere ancora categorie culturali adeguate e sembra restare indietro, rispetto alla sensibilità del suo popolo. Perché non basta più assumere la categoria della soggettività come si pose agli inizi dell'età moderna [...]. Non si tratta più soltanto del confronto filosofico tra scienza e fede, tra teologia e antropologia, tra Roma e Galileo, tra Roma e Lutero e l'Illuminismo. Voglio dire, insomma, che la soggettività non rivendica più soltanto spazi di autonomia di libero pensiero rispetto ad una teologia che voleva dominare ogni spazio dell'intelligenza umana; da tempo cerca forme nuove di espressione; rivendica diritti talvolta senza adeguata coscienza dei doveri che essi comportano; chiede di sperimentare nuovi tipi di relazioni umane; nuovi equilibri tra ricchezza e povertà, tra malattie e salute, tra libertà ed autorità, tra desiderio e timore. La soggettività contemporanea ha bisogno di credere, ma non accetta di fare del credere un semplice obbedire. La soggettività ha bisogno di farsi parola, discorso, meditazione e silenzio... [...] io non considero incondizionatamente positive tutte le sfide della modernità: e vedo anche l'ambiguità e tutte le contraddizioni. Il problema è come rispondere [...]. Mi sembra che di fronte al venir meno, nella cultura del nostro tempo, di criteri di verità oggettiva (pensiero debole o quant'altro), l'unica risposta realmente coerente con la natura stessa della Chiesa sia quella di un ritorno all'essenzialità dell'annuncio, così come lo si trova nella Chiesa delle origini, della centralità dell'evento del Cristo morto e risorto, e dell'appartenenza ad una comunità e ad una storia di fede che attraverso conflitti, contraddizioni ed anche tradimenti, si dipana tuttavia nei secoli e nei millenni. È un annuncio e una testimonianza, di singoli e di comunità, che non vincola per via di ragione, ma rappresenta piuttosto un'offerta e una sfida, nella libertà, per l'uomo del nostro tempo. [...] questo non significa dissociare la fede dalla cultura: la fede si esprime sempre e necessariamente in una cultura. Significa dissociarla da *una* cultura, per riproporla dentro una *diversa* cultura (quella per intendersi che, senza accettarne acriticamente le premesse filosofiche, ha fatto i conti con lo storicismo, con il pragmatismo, con la fenomenologia ecc.). Non vado oltre, ma credo che dovremmo avere il coraggio di ragionare sulle frontiere ultime raggiunte ormai dai processi culturali e dalla secolarizzazione del modo stesso di credere e di pensare, che investe appunto il tema della soggettività. [...] la fede può essere oggi proposta e vissuta non come verità dimostrata o dimostrabile, ma solo come

sceita o se vogliamo essere più coerenti con la tradizione, come accettazione libera di un dono, di un'offerta, potremmo dire con Pascal come una scommessa. Sia chiaro, questo non vuol dire che credere non sia ragionevole, ma solo che appartiene ad un ordine diverso di ragione. Ebbene, una fede così intesa, come scelta, come rischio di un impegno senza riserve, è quella che esalta al massimo la responsabilità personale e il bisogno di collaborazione tra gli esseri umani [...].

Nella rielaborazione trascritta, riemerge le *génie du Christianisme*, la radice cioè di una contemporaneità – attraversata dalle “nuove frontiere della soggettività” – capace, ancora una volta, di aprirsi alla tensione veritativa predisponendosi a reinterpretare il dono della fede come scelta, come accettazione, come scommessa. La performance di tale “soggettività” riproduce, seppure con l’originalità del tempo nuovo, il paradigma ciclico: il contrasto fede-cultura, fede-storia, fede-religione, da un lato; l’intelligenza dell’inculturazione della fede, dall’altro. A esso, nel tempo post-Sessantotto, s’era dedicato don Cristaldi, proponendone una declinazione che scandisse i ritmi della fede. Ripercorriamone brevemente lo spartito.

5. FRA RAGIONE EUCLIDEA E RAGIONI DEL CUORE

Nella prima di copertina del saggio su Dostoevskij, la *Testa di Cristo* di Rembrandt – il volto di sofferenza volgente verso terra, lo sguardo verso l’infinito – plasticamente esprime la tensione religiosa, umana e cristiana, che ispira la riflessione condotta da don Giuseppe Cristaldi, filosofo della religione, sullo scrittore russo – tragicamente coinvolto nell’abiezione del *sottosuolo* umano e nella “scissione fra ragione euclidea e ragioni del cuore”⁸ – che, scrive l’Autore, “divenne amico e compagno nell’indagine esistenziale della fede”, nella ricerca appassionata ed intensa all’interno dei complessi processi che accompagnano l’itinerario tormentoso della fede.

⁷ P. SCOPPOLA, *La democrazia dei cristiani. Il cattolicesimo politico nell’Italia unita*. Intervista a cura di Giuseppe Tognon, Roma-Bari, Laterza, 2005, p. 221 passim. Lo storico è morto a Roma il 25 ottobre del 2007.

⁸ G. CRISTALDI, *Dostoevskij o la scommessa della fede*, Milano, Vita e Pensiero, 1989.

In questa prospettiva, la vicenda umana e letteraria di Fedor Dostoevskij, attraversata dal “filo rosso del suo senso religioso”, offre un ampio e compiuto spettro delle contraddizioni dell’esistenza contrappuntata dalla compresenza di bene e di male, dalla scissione fra il mondo della verità sempre offuscata eppur sempre intuibile ed il mondo della depravazione che si insinua prepotentemente nella coscienza della storia. La confessione di Raskolnikov, “confessione dell’ebbrezza della libertà assoluta che si esprime nel delitto” per giungere alla catarsi; la vicenda di Myskin, “enigma di idiota” e segno di bontà (“proprio perché ha un’assoluta inesperienza di vita può avere una fede assoluta negli altri”); “la disperazione infinita di Stavroghin, l’eroe dei Demoni, *mysterium iniquitatis*”; i fratelli Karamazov, infine, la “trasparenza” di Alësa, “contrappunto di pietà che si traduce in comprensione, in compassione, in pungolo di redenzione”: tutto l’itinerario dell’opera dostoevskijana segna, quasi musicalmente, i due “tempi” oscillanti del rapporto fra la fede, quale categoria esistenziale, e l’ateismo quale multiforme espressione d’una negazione.

Si manifesta, a tal proposito, il tema filosofico centrale della libertà umana: libertà di chiudersi al desiderio di infinito ovvero di scommettere, secondo Blaise Pascal, il significato e il destino del proprio esistere al paradosso della fede.

6. RICONOSCIMENTO STORICO E ASSIMILAZIONE ESISTENZIALE DI CRISTO

Il rimpianto del tempo perduto, l’angoscia del quotidiano, l’incertezza dell’orientamento del destino ed, in radice, la secolare difficoltà dell’uomo a ritrovare il senso della vita si pongono davanti alla coscienza contemporanea nella loro rilevante pregnanza provocatoria. E’ la “provocazione” del dramma umano – “grandezza e miseria, direbbe Pascal, condanna, direbbe Sartre”, sottolinea ancora Cristaldi – che si situa all’interno della coscienza dell’uomo come domanda essenziale e radicale poiché connessa alla originalità della natura dell’uomo e coinvolgente la totalità della vicenda esistenziale.⁹

⁹ G. CRISTALDI, *Contemporaneità di Cristo*, Roma, Studium, 1978; Id., *Prospettive di filosofia della religione*, Milano, Vita e Pensiero, 1980.

La filosofia di Cristaldi¹⁰ conferisce una movenza peculiare al discorrere logico sulla fede: metodologia dialogica, atteggiamento autentico dell'ascolto, rispetto del travaglio della ricerca, attenzione vigile a scoprire i valori spesso nascosti nelle pieghe della dimensione storica e dello spessore culturale. "Da qualunque parte possa venire il disvelamento della verità – egli avverte – questa va accolta come ciò a cui è tendenzialmente volto lo spirito umano". Nasce di qui la sensibilità alle sollecitazioni del contesto culturale nel quale si muove "l'esigenza della ragione critica nella sua radicale istanza veritativa", come pure l'intuizione della complessità e dell' "inquietudine della contemporaneità" entro cui si innesta la domanda religiosa.

Nasce di qui ancora la consapevolezza della "intrinseca ambivalenza della libertà umana, che non è libertà 'pura', assoluta, ma relativa, 'pesante'. La libertà dell'uomo è ad un tempo determinata [dalla storia] (e perciò non-libertà) - e determinante (e perciò libertà creatrice), ma dentro condizioni esistenziali-storiche (e perciò libertà relativa perchè sempre condizionata). [...] Freud, Feuerbach e Marx non sono passati invano, [...] non si può non [...] accettarne la sfida, leggerne l'ansia" di verità che v'è forse nascosta.

Dalla nausea di Sartre alla noia di Moravia, dal "grido così carico di passione di Nietzsche Gott ist tot" – Dio è morto – al "sono ateo per grazia di Dio" di Buñuel, dal marxismo alla psicanalisi, dalla fenomenologia allo strutturalismo, dallo storicismo al secolarismo, si percorre un frammento dell'esperienza umana che "provoca" la coscienza cristiana a "riscoprire il senso della vita nella prospettiva della fede". E' così che, tanto più penetrante e rigorosa è l'analisi della tensione conflittuale che può esistere tra la fede e la ragione, tanto più solido si espande il discorso sulla istanza religiosa, su Dio come problema dell'uomo contempo-

¹⁰ Per queste brevi note, cfr., oltre ai testi già citati: *Parole di sempre*, Roma, Studium, 1964; *Prospettive rosminiane*, Milano, Vita e Pensiero, 1965; *Filosofia e verità*, Milano, Vita e Pensiero, 1967; *Antonio Rosmini e il pensare cristiano*, Milano, Vita e Pensiero, 1977; *Cristianesimo e filosofia*, Milano, Vita e Pensiero, 1980, *Temi rosminiani*, Stresa, Edizioni rosminiane, 1996; *Newman o il dinamismo della fede*, Acireale, Bonanno, 1996; *Il "senso" della fede in Kierkegaard*, Pubblicazioni del Servizio Librario dell'Isu dell'Università Cattolica del Sacro Cuore, s.i.d.

raneo, sul riconoscimento storico e sulla assimilazione esistenziale di Cristo.

E' sotteso l'invito rivolto alla coscienza cristiana a cogliere le provocazioni della cultura, della scienza, della storia per trarne occasioni di una "catarsi culturale" da ricondurre alla fede e per reincarnare questa dentro lo spessore della storia, riconfermandola nella relatività culturale. Vi è sotteso, pure, l'invito rivolto alla coscienza laica ad aprirsi alla domanda ultima con il suggerimento che, se è vero che "la 'tesi' della presenza della Trascendenza nella storia [...] resterà tesi di fede e non di ragione", è pure vero che "la ragione critica – [l'altro ordine di ragione, di cui parlava Scoppola] – avanza il diritto di poterne giustificare [...] la possibilità": su questa possibilità "è perciò ragionevole 'scommettere', secondo l'espressione pascaliana, per la tesi della fede": un rischio. Ma, ricorda Cristaldi, "il rischio – come ammoniva Socrate nel Fedone platonico – s'inscrive nella condizione umana e diventa 'bello' per la carica di vita e di audacia che esso suscita nello spirito".

7. LA PARADOSSALE CONTEMPORANETÀ DI CRISTO

Ripensare la lezione di Cristaldi oggi nel contesto dello scontro di civiltà, in un mondo in cui il pluralismo culturale da un lato apre le porte ad un diffuso relativismo – come avverte Benedetto XVI – e, dall'altro, espone al rischio ed alla tentazione di un nuovo ripiegamento su se stessa – che vuol dire irrilevanza – della coscienza cristiana e della cultura che vi si è ispirata, di fronte ad un mondo in cui la scienza offre attraverso la tecnica ampie possibilità di orientare marcatamente l'umanesimo contemporaneo, il senso della vita e della morte, ripensare in questo contesto la lezione di don Cristaldi significa rendere attuale la "contemporaneità di Cristo" – in una società che la rende paradossale – ed assumere il "rischio della fede", com'egli usava dire. Ci invitava a discutere i maestri del sospetto. Tanti altri e forse ben più perniciosi maestri – e discepoli – del sospetto sono oggi presenti nella storia. C'è un'ampia platea, non solo di maestri e discepoli del sospetto, ma anche di giovani e di giovanissimi interpellati dall'integralismo qualunquista, dal laicismo amorale, dalle proposte di ciò che è tecnicamente possibile – una platea di soggetti attivi e passivi delle nuove tecnologie che riguardano la vita e la morte, il vivere ed il morire, l'eugenetica, i problemi radicali dell'identità – di

fronte a cui non solo il contenuto di fede, ma il metodo speculativo di Giuseppe Cristaldi – il principio di contaminazione, per l'appunto – offre alla società dei contemporanei un significativo contributo per una rinnovata ricerca di senso nel tempo nuovo.