

DON RINO LA DELFA

IL "SENSO ILLATIVO" IN NEWMAN E CRISTALDI: QUANDO PENSARE DIVENTA CREDERE

L'INTERPRETAZIONE DI CRISTALDI

Nihil cognitum, nisi amatum. L'adagio di Agostino ben si applica alla conoscenza che Padre Cristaldi dimostra di possedere di Newman. Non una conoscenza nozionistica, ma profondamente innervata nel suo stesso pensiero, a tal punto da risultare difficile nella lettura discernere quando è Newman a parlare, e quando lo sia Cristaldi. La capacità unitiva dell'amore è proporzionale alla sua possibilità creativa. E del pensiero di Newman, Cristaldi non è solo esegeta, ma, come desidero mostrare, interprete fecondo. Lo squarcio aperto dal tema del "senso illativo" sui due Autori, permette di capire la misura in cui avviene questa compenetrazione, ma consente anche di notare il contributo prezioso, forse anche originale, che Cristaldi, con il suo tipico modo di procedere, filosofico e non disgiunto da una sensibilità estrema, ha consegnato agli studi newmaniani.

Nel cuore di uno dei suoi studi più rappresentativi su Newman (era il testo della conferenza con cui ha contribuito un suo intervento al III Colloquio internazionale del pensiero cristiano tenuto a Milano nel 1991), Cristaldi pone un interrogativo: "Se allora l'*episteme* si dispiega tutta nel movimento della ragione, si può parlare della fede come principio epistemico?".¹ La domanda è cruciale perché implica l'intuizione che

¹ G. CRISTALDI, *La fede come principio epistemico*, in O. GRASSI, ed., *John Henry Newman. L'idea di ragione*, Atti del III Colloquio internazionale del pensiero cristiano, organizzato da ISTRAS, Milano, 22-23 febbraio 1991, Mila-

aveva da tempo condotto Cristaldi ad amare e approfondire Newman.²

Alla luce delle considerazioni che mi appresto a fare, il felice enunciato “credere pensando” che presiede all’esercizio accademico di questo convegno, e che ormai identifica la statura intellettuale e cristiana di Cristaldi, a partire dalla sua affinità con il pensiero di Newman, potrebbe coniugarsi con una sfumatura diversa e ancora più sottile in: “pensare come credere: credere come pensare”. L’utilità di questa ri-proposizione sta nel recupero tutto newmaniano, e come vedremo anche cristaldiano, dello statuto della ragione e del suo movimento, ovvero della fede come un tipo della conoscenza, per di più conoscenza “reale”, nel senso di personale, profondamente storica e contemporaneamente essenziale. La sfida potrebbe essere posta in questa domanda: È possibile dimostrare che il pensare sia co-determinato dal credere?

Cristaldi confessa immediatamente dopo aver posto la sua domanda che

“Newman non tematizza tale interrogativo, ma nella sua ampia e insonne riflessione si possono individuare le premesse per la risposta ad esso”.³

Tali premesse egli le identifica nel fatto che

“Newman rivendica il diritto ad avere e a seguire la propria prospettiva nei riguardi della ‘ragione’, precisando che il proprio modo di pensare è piuttosto logico, etico, pratico (oggi diremmo esistenziale) che metafisico”⁴

no 1992, pp. 145-154, 147 (ripubblicato in G. CRISTALDI, *Newman o il dinamismo della fede*, Bonanno Editore, Acireale 1996, pp. 93-102).

² Cf ID., *Cristianesimo e filosofia. Prospettive*, Vita e pensiero, Milano 1980; *La dialettica del credere in J.H.Newman*, CUSI, Milano 1982; *Vissuto e fede in J.H.Newman*, Pubblicazioni ISU, Università Cattolica, Milano 1987; *Newman o il dinamismo della fede*, cit.: *Annotazioni sul “pensare cristiano”*, in *Religione, ateismo e filosofia*, scritti in onore di V. Miano, LAS, Roma 1980, pp. 175-183; *Coscienza critica della fede nell’epoca moderna*, in *Synaxis*, vol. IV (1986), pp. 279-298; *La fede come principio epistemico*, in *J.H.Newman. L’idea di ragione*, a cura di O. GRASSI, Jaka Book 1991, pp. 145-154, anche in *Memorie e rendiconti dell’Accademia degli Zelanti e dei Dafnici di Acireale*, serie IV, vol. I, 1991, pp. 53-64; *La fede non è un’astrazione, ha cuore, sangue e nervi*, in *L’Osservatore Romano*, n. 54, 4/3/1990; *L’idea di ragione*, in *L’Osservatore Romano*, n. 261, 11/11/1992.

³ ID., *La fede come principio epistemico*, cit., p. 147.

⁴ *Ibid.*, p. 146.

e cita direttamente Newman quando asserisce:

"La mia inclinazione mentale non mi ha mai fatto pendere verso la metafisica, ma è stata piuttosto logica, etica e pratica".

La confessione di Cristaldi in effetti rivela che ad essere stato insonne non sia solo Newman ma anche, e specialmente, lui stesso, dal momento che, a motivo dei suoi interessi nel campo della filosofia della religione, egli si è trovato davanti a una via nuova e per certi versi sconvolgente. Lo ammette quando è costretto a decifrare la differenza nell'uso statico del termine ragione prediletto in genere dalla filosofia e "la prospettiva che della *Reason* presenta Newman: dinamica e non statica. "By the exercise of reason is properly meant any process or act of the mind... its process is a passing from an antecedent to a consequent, and according as the start so is the issue".⁶

Ciò che colpisce Cristaldi, e che costituisce il motore della sua ricerca in Newman, è l'idea di ragione come facoltà in movimento: "passaggio rigoroso dall'antecedente al conseguente" certamente, ma con notevoli conseguenze "nel campo della religione" dove

"i principi primi non restano a livello logico-astratto, ma si caricano di densità e di valore morale" chiamando in campo una dimensione nuova, la libertà come 'scommessa', sia nel riconoscere e nell'accettare quei primi principi imperativi, sia nel giungere conseguentemente alle decisioni pratiche e operative".⁷

L'assunto che convince Cristaldi riguardo alla visione newmaniana della ragione è dunque il suo essere ancorata ai "principi primi" oggetto della facoltà noetica.⁸ Commenta infatti

"La mente (*mind*) è fatta per la verità e alla verità tende. Ma vi giunge per intuizione, come facoltà noetica, logicamente rivolta ai primi principi, e poi, come facoltà razionale, attraverso la fatica del rigoroso procedere dall'antecedente al conseguente."⁹

Ma sembra convincerlo anche, e ancor più, il fatto che

⁵ JOHN H. NEWMAN, *The Theological Papers of J. H. Newman on Faith and Certainty* ed. By HUGO DE ACHAVAL and DEREK HOLMES, Oxford University Press, Oxford 1976, p. 141.

⁶ G. CRISTALDI, *La fede come principio epistemico*, cit., p. 146; JOHN H. NEWMAN, *Theological Papers*, cit., pp. 141, 142.

⁷ Cf *ibid.*, p. 147.

⁸ *Ibid.*, p. 146.

⁹ *Ibid.*, pp. 146-7.

“è in questo campo della scommessa della libertà che si colloca la fede, la quale stringe rapporti ‘anomali’ (cioè: singolari e paradossali) con la ragione discorsiva”.¹⁰

Devo subito registrare che, almeno nei suoi studi su Newman a carattere filosofico, l’avvertenza principalmente filosofica e la propensione per un discorso rigorosamente costruito nei termini della linearità logica non sempre consente a Cristaldi di sviluppare la riflessione oltre il suo discorso, nel senso cioè in cui Newman decisamente la conduce. Il nostro Autore sembra accontentarsi di intuire e di valorizzare le premesse, con la preoccupazione di rileggerle al servizio del suo interesse scientifico e disciplinare. Infatti nelle pagine che seguono nel testo del discorso sopraccitato, sicuramente attratto dall’importanza che il tema dell’‘analogia’ riveste nel pensiero religioso di Newman,¹¹ egli dedica una riflessione accurata alla distinzione che questa premessa produce sul piano del rapporto tra teologia naturale (o razionale) e teologia rivelata, sforzandosi di osservare che

“sia nella teologia naturale che nella teologia rivelata, la forma epistemica è di carattere razionale. La razionalità sta nel rigore deduttivo. Ci sarebbe perciò tra teologia naturale e teologia rivelata una continuità formale, proprio nella forma epistemica. Ne consegue che anche nella teologia rivelata il principio epistemico è la ragione, e non la fede”.¹²

Oggettivamente l’impianto riproduce fedelmente le conclusioni cui conduce la riflessione di Newman sull’argomento, ma non evidenzia né sufficientemente sviluppa quel passaggio che necessariamente giustifica questo esito, ovvero l’atto mentale stesso della ragione, il giudizio, mediante il quale sulla scorta dei principi primi, che operano sul piano noetico dell’intuizione, viene prodotta anche la certezza sul piano del soggetto che, per mezzo della deduzione, valida la stessa qualità epistemica dell’oggetto pensato e creduto. Cristaldi rimanda alla dimensione suggestiva della scommessa della libertà, trascurando per un poco di rilevare che la certezza di cui parla Newman, sia sul piano razionale come in quello della fede, dipende sempre da questo atto, profondamente personale e inequivocabilmente subordinato al suo reiterarsi in ciascun soggetto pensante e credente.

¹⁰ *Ibid.*, p. 147.

¹¹ Cf R. LA DELFA, *Newman: “Analogia” nella religione e ricerca della verità*, in M. CROCIATA (a cura), *Gesù Cristo e l’unicità della mediazione*, Paoline, Milano 2000, pp. 109-127.

¹² G. CRISTALDI, *La fede come principio epistemico*, cit., p. 148.

Dimostra in questo una certa timidezza, determinata innegabilmente anche dall'umiltà con cui impronta tutti i suoi ragionamenti attraverso i quali, mentre traspare la sua evidente penetrazione mentale, si dischiude anche lo zelo e la sua disponibilità credente (e confessionale). Avverte infatti il lettore del pericolo del fraintendimento o della deformazione del pensiero di Newman su questo argomento quando non lo si legga in tensione, dice lui, "antinomica", considerando un solo 'polo' del suo pensare, senza tenere insieme presente anche l'altro 'polo'. Il timore di soffermarsi sugli aspetti della 'soggettività' nella riflessione newmaniana, senza tenere nel debito conto la costante intenzionalità alla 'verità oggettiva' che la pervade, può diventare, secondo il suo avviso, l'occasione di una distorsione del suo pensiero e delle conseguenze che ne potrebbero risultare. (La vicenda del modernismo *docet*).¹³

Lo sforzo di mantenere la tensione alla fine induce Cristaldi a esaltare la fede più come oggetto di episteme, che come principio epistemico. Questo appare evidente nella trattazione che fa successivamente del tema dell'assenso reale, che egli correttamente tratta all'interno di un approccio fenomenologico. Richiama infatti come secondo Newman ci sia una "distinzione tra conoscenza nozionale e conoscenza reale e, conseguentemente tra assenso nozionale e assenso reale".¹⁴ E chiarisce che nella conoscenza nozionale è impegnata la correttezza del processo deduttivo, ma nella conoscenza reale è coinvolto tutto l'uomo.¹⁵ In questo frangente Cristaldi ripropone il tema della scommessa della libertà, allorché suggerisce come "l'intuizione o apprensione del reale impegna l'uomo, lo scommette".¹⁶ Parla infatti di questa, cioè della scommessa della libertà, come dello scarto che si dà tra assenso nozionale e assenso reale. E conclude che la fede è scommessa della libertà, seppure non sia, a suo dire, "assurda, cieca. La sua correttezza logica non sta nell'inferenza deduttiva, ma in quella dell'*illative sense*, che dai principi giunge alle conclusioni, non attraverso mediazioni dimostrative, ma in forza dell'intuizione che scorge l'implicito, vi enuclea l'essenziale, ne coglie il valore".¹⁷

¹³ Cf *ibid.*, p. 147.

¹⁴ *Ibid.*, p. 150.

¹⁵ Cf *Id.*, *La fede non è un'astrazione, ha cuore, sangue e nervi*, in *L'Osservatore Romano*, n. 54, 4/3/1990.

¹⁶ *Id.*, *La fede come principio epistemico*, cit., p. 150.

¹⁷ *Ibid.*

In realtà quella di Cristaldi non è negligenza ma una scelta dettata dal desiderio di rileggere il dinamismo della fede sul piano del processo della conoscenza nei termini della metafisica. L'attitudine che mi sembra scorgere nel suo procedimento non è conseguente a una interpretazione inesatta del pensiero di Newman; al contrario, nel voler a tutti i costi dimostrare la dimensione oggettiva della fede (la fede come oggetto di episteme), identifica il passaggio dai primi principi alla certezza con la deduzione logica della fede, senza dare la giusta enfasi a ciò che interviene in quel passaggio, ovvero l'uso del senso illativo, che procedendo da una *inference* (il porre una ipotesi come possibile) attraverso il cumulo delle probabilità, giunge a porre una certezza sufficiente, non regolata da prove o evidenze positive, né determinata a priori dalla semplice nozione (sebbene questa possa liberamente essere mantenuta).

Newman trae dall'analogia con la conoscenza ordinaria questo paradigma da lui consacrato specialmente nella *Grammatica dell'assenso*.¹⁸ La riflessione che dedica a questo tema – si può ben dire che essa coprirà l'intero arco della sua vita – riguarda, come lui stesso variamente asserisce, la giustificazione razionale della fede del semplice credente ovvero il problema della certezza. Detto altrimenti: la ragionevolezza dell'assenso di fede della persona, che, pur non munita di strumenti critici, tuttavia, basandosi sul cumulo delle probabilità, si sente sufficientemente certa di poter dire che quello che crede sia reale. Nel tentativo di conservare integro l'oggetto creduto, Cristaldi riassume il rigore logico della filosofia metafisica a momentaneo discapito dell'approccio gnoseologico che impegna la fenomenologia. Credo che l'*empasse* si sarebbe meglio superato, qualora nella sua premessa Cristaldi avesse riconosciuto e battuto, sulla linea agostiniana da cui dipende il pensiero di Newman su questo tema, la pista dell'immanentismo gnoseologico. La sua preoccupazione, davanti all'immane scoperta del senso illativo consacrato da Newman come il tramite della certezza incondizionale (*unconditional certitude*), cioè non soggetta a prove scientifiche nel senso stretto del razionalismo, che si ottiene attraverso il cumulo delle

¹⁸ J. H. NEWMAN, *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*, (1870), Longmans, Green and Co., London 1887; trad. it.: *Grammatica dell'assenso*, Jaca Book, Milano 1980, da ora GA.

probabilità, sembra rimanere quella di determinare la distinzione tra il *Gegeben* della fede (il dato oggettivo) e il darsi di esso, il *Gebe*, tra la nozione (*notion*) e la constatazione (*realization*), nell'evento dell'appropriazione (*apprehension*) della fede.¹⁹

A tal proposito, per quanto qui il ragionamento sembri a primo acchito privilegiare la dimensione fenomenologica, vale la pena citare per esteso un passo conclusivo della riflessione di Cristaldi dalla quale è possibile evincere questa inquietudine "metafisica". A proposito della fede come oggetto di episteme, riferisce:

"Si tratta non già della *fides quae* ma della *fides qua*, come atto esistenziale, come assenso che coinvolge tutto l'uomo. L'episteme fenomenologica rileva la correttezza logica (grammaticale) di questo assenso; ne rileva pure la solidarietà e la consonanza con gli assensi che intessono la trama dell'esistenza; ne rileva pure l'intenzionalità al mistero come rivelazione di Dio".²⁰

Nell'asserto concede che il procedimento personale della *fides qua* sia un atto esistenziale, ma il suo interesse sporge più chiaramente sul beneficio che in ultimo ridonda alla correttezza logica; pone cioè l'atto della fede nella prospettiva vettoriale dell'intenzionalità che antecede l'atto stesso e che è geneticamente propria dell'oggetto della fede.²¹

Quello che finora è sembrato un umile appunto rivolto da parte mia a Cristaldi, circa la sua propensione ermeneutica verso la metafisica, e l'eventuale trascuratezza della dimensione fenomenologica del giudizio che validerebbe l'assenso senza l'evidenza di una prova, in realtà vuole essere una lode. Cristaldi, con la sua tenace prospettizzazione del discorso nell'orizzonte metafisico, è riuscito se non a fare, almeno ad avviare, quello che Newman, con piena avvertenza, confessava di non poter fare lui stesso. Nutrito di un bagaglio culturale e filosofico prevalentemente anglosassone, ed essendosi formato nella cultura religiosa e teologica anglicana, che aveva fatto a meno di leggere Tommaso e la scolastica, intriso di conoscenze che si affacciavano di più sul versante dell'empirismo di Locke e ignaro degli sviluppi della filosofia idealista e del dibattito corrente nell'Europa continentale, allorché scrive la *Grammatica*, sente ed esprime la grave lacuna filosofica nel campo del-

¹⁹ Cf G. CRISTALDI, *La fede come principio epistemico*, cit., p. 151.

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Ibid.*

la metafisica, a tal punto da sottoporre la bozza del suo scritto per una revisione e una rielaborazione che rispondesse a queste istanze, e fosse in grado di incontrare la critica cattolica, a un suo amico e confidente, Charles Meynell, professore di filosofia allo Oscott College. La lettura condotta dal suo censore privato, che confermava le sue perplessità, e il consiglio di mantenere integro il testo, senza alcun cambiamento o aggiunta, convinse Newman di pubblicarlo nella forma che abbiamo ereditato.²² Lo sforzo di Cristaldi non è dunque peregrino né tanto meno improduttivo, al contrario, la sua lettura densa di quella che egli chiama a buon diritto la ricerca dell'“intenzionalità veritativa”, espressione che ricorre spesso nei suoi scritti sul tema, contribuisce alla ricerca della verifica del pensiero di Newman, anche su questo piano. E Newman stesso gliene sarebbe grato.

In realtà quindi ciò che concorre a formulare in Newman la teoria di un senso illativo non dipende direttamente da considerazioni metafisiche. Nemmeno tuttavia si tratta di uno studio psicologico del soggetto, quanto piuttosto ciò che oggi si direbbe un'analisi “fenomenologica” di quello stato mentale che definiamo certezza, sia in senso soggettivo che in senso oggettivo (*certitude* o *certainty*), e degli atti cognitivi in esso implicati. La certezza religiosa (*certainty*) è vista come uno dei molti tipi di certezza che non sono provati empiricamente o logicamente. La giustificazione religiosa viene assorbita nella più vasta giustificazione della validità delle varie serie di pensieri che culminano nella convinzione, generata dall'atto mentale del giudizio. A questo aspetto vogliamo ora dedicare una particolare considerazione partendo da Newman stesso.

IL PROBLEMA DEL CREDO RELIGIOSO ALL'ORIGINE DEL PENSIERO DI NEWMAN

L'atto mentale del giudizio ruota dunque attorno al problema del credo religioso.²³ Esso appare appena abbozzato negli *Oxford Univer-*

²² Cf IAN KER, *Newman. A Biography*, Clarendon Press, Oxford 1988, pp. 631-2.

²³ Con la sua poderosa ricerca in questo senso, Newman intende combattere il liberalismo del suo tempo, che esalta la struttura cognitiva della ragione e

sity *Sermons* (1843)²⁴ e assume una forma compiuta, per ciò che gli fu possibile fare, nella *Grammatica dell'assenso* (1870).²⁵ La chiave per comprendere la soluzione che offre al problema che ne deriva si può scorgere in una lettera del 1840:

"la mente umana nel suo stato attuale [terreno] non è in grado di concepire quanto possa di fatto potenzialmente apprendere (*apprehend*): essa abbraccia molto più di quanto può gestire e conoscere profondamente".²⁶

In altre parole, di fatto noi *conosciamo* molto più di quanto possiamo esprimere consapevolmente in affermazioni logiche. Sosteniamo costantemente convinzioni con certezza assoluta su fondamenti che non potremmo mai ridurre in argomentazioni esplicite. Ciò avviene perchè una gran parte del nostro ragionamento, come usa chiamarlo Newman, è "implicito"; noi lo chiameremmo inconscio. Se la mente "non è in grado di concepire quanto essa possa di fatto potenzialmente apprendere", allora la logica cosciente non può sempre adeguatamente provare l'accuratezza delle proprie apprensioni.

Per questo motivo Newman è costretto a mostrarsi in disaccordo con Locke, che cita nella *Grammar of Assent*, quando sostiene che nessuno

tende ad assorbire in sé la novità epistemica e paradossale dell'evento salvifico. Nell'*Apologia pro vita sua* (London 1873), definisce così il liberalismo dei collegi di Oxford: "Ora per liberalismo io intendo la falsa libertà del pensiero ossia il pensiero che si esercita in un campo dove, per la struttura della mente umana, non può raggiungere alcun risultato soddisfacente...Il liberalismo commette l'errore di assoggettare al giudizio umano quelle dottrine rivelate che per loro natura lo oltrepassano e ne sono indipendenti e di pretendere di determinare con criteri immanenti la verità e il valore di proposizioni la cui accettazione si fonda esclusivamente sull'autorità esterna della Parola di Dio", tr. it., in *Newman Opere*, a cura di A. BOSI, UTET, Torino 1988, p. 423. CRISTALDI in *Newman o il dinamismo della fede*, cit., p. 78, commenta: "La fede religiosa viene sopraffatta dalla forma noetica, perdendo la carica di paradosso, di rottura, di provocazione".

²⁴ J. H. NEWMAN, *University Sermons. Fifteen Sermons Preached Before the University of Oxford*, SPCK, London 1970.

²⁵ ID., *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*, cit., (GA).

²⁶ ID., *Letters and Correspondence of John Henry Newman*, II, a cura di A. MOZLEY, London 1891, p. 311.

dovrebbe “fare alcuna asserzione con più grande certezza delle garanzie offerte dalle stesse prove su cui essa poggia”²⁷ La vita è troppo breve per una filosofia o una religione di inferenze (*inferences*); è anche troppo concreta, troppo ricca, troppo smisurata. Non possiamo sempre attendere le prove. Infatti, dice Newman, noi non attendiamo, ma andiamo avanti nelle nostre vite quotidiane sostenendoci su un vasto numero di ragionamenti impliciti su probabilità, e solo una volta o l'altra seguiamo i dettami di un sillogismo. Viviamo pertanto di fede più di quanto costatiamo. E quando affrontiamo il problema della fede religiosa, si ripresentano gli stessi fatti della natura umana, solo che la virtù della “rettitudine del cuore”, e gli imperativi morali della coscienza, costituiscono un fattore molto più importante dal punto di vista *razionale* di quanto si possa comunemente supporre. Nella fede religiosa, i semplici e gli illetterati godono di un vantaggio rispetto a un intellettuale, se quest'ultimo non accompagna i suoi ragionamenti espliciti con una retta disposizione morale e con la realizzazione (*realization*) che la fede coinvolge l'intero uomo e non può mai ridursi solo a un fatto di logica.

La chiarezza delle asserzioni e anche del pensiero spesso risulta assolutamente inessenziale per il riconoscimento di una grande verità. Per cui l'uomo incolto ma ispirato può giungere a verità che solo uno studioso potrebbe analizzare o dimostrare; similmente, aggiunge Newman:

“si consideri la superiore sagacia per la quale un generale conosce ciò che i suoi amici e nemici stanno per fare, e quale sarà il risultato finale, e perfino il luogo, dei loro movimenti congiunti”.²⁸

Un tale generale non sta agendo solo sulla base di un ragionamento conscio ma anche

“attraverso la combinazione di molte esperienze non catalogate che aleggiano nella sua memoria, di molte riflessioni, variamente prodotte, sentite più che articolate in asserzioni compiute”.²⁹

Questa capacità della mente che usa memorie, probabilità, associazioni, testimonianze, impressioni, con lo scopo di ragionare e giungere a

²⁷ *Id.*, GA, p. 162; cf *An Essay on the Development of Christian Doctrine*, London 1878, pp. 327-330; tr. it., *Lo sviluppo della dottrina cristiana*, Jaca Book, Milano 2002.

²⁸ *Id.*, *University Sermons*, cit., pp. 217-218.

²⁹ *Id.*, GA, p. 304.

delle conclusioni e *credere* spontaneamente con certezza ma senza l'aiuto di una esplicita analisi viene chiamata da Newman, il "senso illativo".

Ci sono due pericoli nell'esercizio di questo senso: la superstizione e l'eccentricità. Ma la superstizione, secondo Newman, è controllata dall'elemento *morale* presente nell'atto di fede: la santità, l'obbedienza, il senso del dovere salvaguarderanno la fede facendo in modo che non divenga mera superstizione.³⁰ L'eccentricità ovvero il pregiudizio dell'individuo è controllato dal fatto, come sostiene Newman, che "la verità è elaborata da *molte* menti che liberamente operano insieme".³¹ Siamo in grado di scorgere in questo due grandi linee di pensiero in Newman, per il quale la ragione individuale trascende la logica, e la ragione corporata, come per esempio può essere quella della Chiesa o dello Stato, trascende l'individuale. Nella misura in cui si correggono l'una l'altra scambievolmente, esse fanno progredire l'evoluzione del pensiero. Eppure in nessun punto del cammino la ragione *logica* potrebbe adeguatamente rendere conto di tutto ciò di cui sono portatori sia il pensiero che la conoscenza. Newman conclude che il credo religioso non è necessariamente impossibile all'uomo retto dalla ragione, se egli riconosce il carattere concreto, spontaneo e illimitato della sua mente. La fede stessa è un atto della ragione, ma un atto che trascende ciò che Kant chiamava "la ragione critica", e che trova la sua sanzione nelle esigenze della vita morale.³²

LA FUNZIONE DELL'ATTO MENTALE DEL GIUDIZIO

Una dottrina o dogma (i termini sono interscambiabili) è una proposizione. Questa asserzione per quanto semplice ha un significato nascosto, che va esplorato. Sarà possibile accorgersi del modo in cui Newman abbia posto un fondamento critico alle definizioni dogmatiche

³⁰ Per una trattazione della salvaguardia del senso illativo, anche se il termine non viene usato, cf il quattordicesimo sermone degli *University Sermons*, cit.

³¹ Citato in W. WARD, *Last Lectures*, Longmans, Green and Co., London 1918, p. 86.

³² Newman lesse Kant negli ultimi anni della sua vita; cf J. F. CRONIN, *Cardinal Newman. His Theory of Knowledge*, Herder and Herder, New York 1935, pp. 89-92.

della Chiesa e alle verità rivelate, mediante la sua trattazione e articolazione della funzione dell'atto mentale del giudizio nel nostro processo di conoscenza³³. Newman si occupa formalmente di questo tema nella *Grammatica*. Sarà sufficiente allora menzionare brevemente alcune sue espressioni, evidenziando quei punti che possono essere particolarmente utili nel nostro studio.

Ciò che colpiva Newman, nel processo della conoscenza, è il carattere incondizionato del giudizio. La caratteristica della incondizionatezza era per lui un dato di fatto, tanto reale quanto la percezione della propria esistenza, per questo a tale tema dedicherà due interi capitoli. Per di più, l'assenso incondizionato è posto nei confronti di eventi o cose concrete. In simili casi i filosofi della scuola di J. Locke avevano negato tanto la sua possibilità quanto la sua esistenza, ma, come Newman avrebbe perentoriamente mostrato, solo a partire da ragionamenti "a priori, teoretici ed irreali"³⁴.

Newman fece suo il compito di spiegare come, nei giudizi concreti, si giunga a questa assolutezza. Il problema sembrava ancora più difficile da affrontare per il fatto ugualmente certo che ogni inferenza, sia essa sillogistica, informale o naturale, fosse in grado soltanto di giungere ad una conclusione condizionale e probabile.

La soluzione di Newman è presentata parzialmente nella conclusione del capitolo sulle inferenze, e pienamente nel capitolo seguente sul senso illativo.

Il senso illativo è un nome straordinario per una facoltà mentale molto ordinaria: il giudizio. È possibile riscontrare una strana convenienza

³³ Come introduzione a questo tema vedi: M. NEDONCELLE, *La Philosophie religieuse de John Henry Newman*, Strasburg 1964; S. JUERGENS, *Newman on the Psychology of Faith*, Macmillan Co., New York 1928; R.G. EVANS, *An organon more delicat and Elastic: John Henry Newman and Whately's Logics*, in *Downside Review* 97 (1979) pp. 175-191; J. ARTZ, *Illative Sense und Gewissen*, in H. FRIES-W. BECKER-G. BIEMER (a cura), *Achter Newman -Congress Freiburg*, in *Internationale Kardinal Newman Studien* 11 (1980) pp. 180-194; A. NICHOLS, *J.H. Newman and the Illative Sense: A Reconsideration*, in *Scottish Journal of Theology* 38 (1985) 3, pp. 347-368; ID., *A Grammar of Consent. The Existence of God in Christian Tradition*, T&T Clark, Edinburgh 1991, pp. 19-38.

³⁴ Vedi GA, pp. 150-169.

nel fatto di aver dato, a questa facoltà mentale basilare, un nome tanto specifico. Newman fu l'uomo, forse l'unico del suo secolo, ad essere pienamente consapevole del ruolo decisivo di questa facoltà nell'ambito del conoscere, e nell'illustrarla le diede la distinzione di un nome particolare. In un secolo, che, negli ambiti dell'etica della filosofia e della teologia, è stato vittima di posizioni totalitaristiche e prestabilite, andrà a suo merito avere restituito alla mente umana, "più versatile e vigorosa delle sue opere",³⁵ una indiscussa libertà.

Il senso illativo è definito da Newman come "il principio regolatore di tutti i ragionamenti in concreto", poiché la mente ha "un potere di giudizio sulla verità e sull'errore in questioni concrete".³⁶ Per di più, "l'unico e ultimo giudizio sulla validità di un'inferenza in questioni concrete... è affidato ad una facoltà mentale, che ho chiamato il senso illativo".³⁷ È il ponte tra la probabilità o condizionatezza, e la certezza o incondizionatezza. È la facoltà il cui atto fa scomparire il margine di differenza che nel concreto interviene tra gli argomenti verbali e le conclusioni. In realtà la mente "determina ciò che la scienza non può determinare: il limite delle probabilità convergenti, e le ragioni sufficienti di una prova"³⁸. Costruisce il ponte tra il condizionale e l'incondizionale, non mediante sillogismi invincibili o intuizioni brillanti, ma "mediante obiezioni battute, teorie contrarie neutralizzate, attraverso difficoltà gradualmente superate, eccezioni che provano la regola, correlazioni imprevedute scoperte a favore di verità ricevute... mediante tutti questi modi e molti altri",³⁹

finché, alla fine, una conclusione è compresa così chiaramente "da rivelarsi interpretativa"⁴⁰.

Il senso illativo, allora, è il potere di giudicare "cosa è così", e di raggiungere il realmente esistente. Newman avverte che l'obiettivo di questa funzione si esplica nella dimensione del dato di fatto, del "concreto", cosa che è equivalente alla "materia contingente" di Aristotele.

³⁵ *Ibid.*, p. 346.

³⁶ *Ibid.*, p. 354.

³⁷ *Ibid.*, p. 338.

³⁸ *Ibid.*, p. 346.

³⁹ *Ibid.*, p. 314.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 316.

a cui egli fa riferimento⁴¹. È la facoltà che usiamo per raggiungere il concreto in cui conseguiamo la verità, ciò che è assolutamente vero indipendentemente dalle nostre simpatie o antipatie, speranze o timori, sebbene, naturalmente, la sua operazione corretta, sia molto influenzata da queste disposizioni morali. Andando oltre, espone il suo funzionamento accostandolo alla *phronesis*, di Aristotele, la facoltà di giudizio morale, e successivamente con il processo matematico di Newton sulla percezione del limite⁴². Tralasciamo di indugiare sul secondo di questi raffronti per approfondire invece il parallelo che egli traccia tra il senso illativo e la *phronesis* di Aristotele. Per quanto un sistema etico possa fornire leggi, suggerire principi per regolare il comportamento e indicare il modo di raggiungere un ordine vitale, tuttavia alla fine la persona rimane sola e indipendente, e la sua valutazione di una situazione, così come la sua specifica reazione ad essa sul piano della condotta, è piuttosto elaborata a partire da una facoltà morale personale, che Aristotele

⁴¹ *Etica Nicomachea* VI, pp. 3 e 4. Newman elabora sulla natura del senso illativo facendo riferimento alla facoltà del giudizio morale pratico di Aristotele, la *phronesis*. Nell'*Etica Nicomachea*, Aristotele dedica tutto il VI volume alla trattazione del giudizio pratico. "Chiama la facoltà che guida la mente in materia di condotta, con il nome di *phronesis*, o giudizio. Si tratta del principio che controlla, determina, questioni di tipo personale e sociale. Per quel che concerne cosa sia l'essere virtuosi, il modo in cui si può giungere a ottenere l'idea giusta e comune della virtù, come in pratica ci si può accostare allo standard personale, ciò che è giusto o sbagliato in un caso particolare, per risposte soddisfacenti e accurate su questioni di ogni genere, il filosofo non si riferisce a nessun codice di leggi, a nessun trattato morale, perchè nessuna scienza della vita, applicabile al caso di un individuo, è stata o può essere scritta. Tale è la dottrina di Aristotele, ed è indubitabilmente vera". *GA*, p. 347. Newman che aveva letto e scritto sull'*Etica*, la *Retorica* e la *Poetica* di Aristotele, più che sulle *Metafisica*, era a questo punto veramente affascinato dalla sua scoperta di quest'argomento. Nel tentativo di trovare un modello più flessibile per la ricerca speculativa concreta, vide nell'uso aristotelico della *phronesis* in campo etico, le implicazioni che avrebbe potuto articolare, sviluppare ed applicare in ambito speculativo. (Cf *Etica Nicomachea*. Testo greco a fronte, Laterza, Roma-Bari 2005).

⁴² Vedi *GA*, pp. 320-350.

chiama *phronesis*.⁴³ Lo stesso vale per il senso illativo; non può essere costretto dentro regole di funzionamento, o essere guidato da metodi di inferenza selezionati accuratamente. Essendo nella e della persona, trascende qualsiasi intervento artificiale. Ciò che la *phronesis* è, in quanto facoltà morale guida, nella vita morale dell'individuo, il senso illativo è nei confronti della sua vita intellettuale.

"In nessuna categoria di ragionamenti concreti, sia nelle scienze sperimentali, che nella ricerca storica o teologica, c'è alcuna prova ultima di verità o di errore pertinente alle nostre inferenze oltre alla credibilità del senso illativo che dà loro la sua sanzione".⁴⁴

La *Grammatica*, ricordiamo, fu scritta come un Saggio in risposta all'opinione di William Froude circa l'impossibilità di raggiungere la certezza anche in una questione concreta. Per Froude, in effetti non era possibile porre un assenso nei confronti dei dogmi cristiani che possedesse la forza della certezza. Con la sua disamina della struttura cognitiva, e specialmente del ruolo del giudizio, Newman creò le condizioni adatte ad affrontare le particolari difficoltà poste da Froude, ma anche a fondare criticamente i dogmi cattolici⁴⁵.

⁴³ Aristotele aveva oppone la funzione della *phronesis* alla funzione della conoscenza scientifica: "Il corpo della conoscenza scientifica è il prodotto della deduzione logica da premesse che sono eternamente valide; ma l'arte e la saggezza pratica si occupano di materie suscettibili di cambiamento" *Etica Nicomachea* VI, p. 6. Newman, comprendendo le inadeguatezze della scienza sillogistica aristotelica nel mondo concreto e contingente dell'esperienza umana della conoscenza, e ammirando l'ingenuità della *phronesis* come la facoltà del giudizio pratico nella sfera morale, avrebbe cercato una soluzione originale ed indipendente: trasformare l'insegnamento di Aristotele in uno strumento adattato ai suoi obiettivi teologici. Il passaggio seguente lo conferma: "Penso che nella mente ci sia una facoltà che io ho chiamato senso induttivo, che, quando è usata e coltivata in modo appropriato, corrisponde alla *phronesis* di Aristotele, il cui campo d'azione tuttavia non è la virtù ma l'"inquisitio veri", che decide per noi, aldilà di qualsiasi regola tecnica, quando, come, etc. passare dall'inferenza all'assenso, e quando e in quali circostanze etc. etc. no". Citato in W. WARD, *The life of Cardinal John Henry Newman*, II, London 1912, p. 589.

⁴⁴ *GA*, p. 352.

⁴⁵ Il 15 gennaio del 1860, Newman ricevette una lettera dal suo grande amico William Froude, di cui Newman aveva ricevuto il figlio, Hurriell, nella

IL SENSO ILLATIVO DELLA CHIESA

Un esempio del modo in cui Newman fonda criticamente il dogma può considerarsi il breve saggio *Sulla consultazione dei fedeli in materia di dottrina*. Non tanto tempo dopo l'ingresso di Newman nella chiesa cattolica, veniva definito da papa Pio IX il dogma dell'Immacolata Concezione. Era l'anno 1854. Prendiamo il caso come banco di prova per notare quale giustificazione teologica ponga nei suoi confronti. L'interesse si fa più appropriato se consideriamo che il caso non lasciò indifferente il Convertito dall'anglicanesimo, che tra l'altro aveva anche inaugurato la sua svolta con la riflessione sigillata nel suo noto *Saggio sullo sviluppo della dottrina cristiana* (1845).

Newman pubblicò questo studio nel numero della rivista da lui diretta *The Rambler* del luglio 1859.⁴⁶ Se la motivazione basilare per l'uscita dell'articolo fu provocata dalla definizione di cinque anni prima, la ragione immediata era stata un'affermazione apparsa nel *Rambler* del maggio precedente. La frase diceva questo: "In preparazione ad una definizione, i fedeli vengono consultati, come recentemente nel caso dell'Immacolata Concezione"⁴⁷. Questo concetto offrì a Newman un esordio per la sua esposizione sul tema:

"Allora sorge spontaneo domandarsi perchè? E la spiegazione è evidente, perché il corpo dei fedeli è uno dei testimoni della realtà della tradizione della dottrina rivelata, e perché il loro consenso ovunque sia sparsa la cristianità rappresenta la voce della Chiesa infallibile".⁴⁸

chiesa cattolica. Froude aveva confessato che, la maturazione del suo apprezzamento per i rigorosi principi dell'evidenza richiesta nella ricerca scientifica, stava causando in lui una graduale propensione verso forme di scetticismo ed agnosticismo. Questo incidente, forse più che qualsiasi altro, indusse e spinse Newman a dedicarsi ancora al suo compito. J.L. ALTHOLZ. *The Liberal Catholic Movement in England*, Burns & Oates, London 1962, pp. 73-75, suggerisce che questo scambio sia stato alla radice della genesi della *Grammatica*.

⁴⁶ Il testo del saggio si può trovare nell'originale inglese in J. GURTON (a cura), *The Church and the Laity*, New York 1968, pp. 63-111; tr. it. Morcelliana, Brescia 1991; da ora riferito come *On Consulting the Faithful*.

⁴⁷ *The Rambler*, maggio 1859, p. 122.

⁴⁸ *On Consulting the Faithful*, p. 64.

Da anglicano, Newman aveva dapprima giudicato il dogma mariano nella chiesa romana una corruzione della fede originaria. Nell'analisi della *Via Media* al culmine del suo *iter* nel Movimento di Oxford, si era trovato tuttavia costretto a valutare seriamente le asserzioni romane, a tal punto da scrivere il *Saggio sullo sviluppo della dottrina cristiana*, in cui avrebbe giustificato i dogmi specificatamente cattolici nei termini di una sua ipotesi, accuratamente sfumata, come uno sviluppo dogmatico guidato divinamente, verificandola contestualmente sia sul piano storico che teologico. Servendosi dell'approccio che privilegiava la probabilità antecedente e unendo ad esso la verifica, Newman si era "abituato all'idea di tenere in conto l'eventuale fenomeno" di una nuova definizione. Ciò accadeva nel 1845. Ma nel 1859, avrebbe trovato "un'altra via!".⁴⁹

Questa via, che Newman ci rivela, è la via del giudizio concreto espresso dal corpo dei fedeli. Un simile consenso dei fedeli è niente di più e niente di meno che un'espressione della *phronesis*, o del senso illativo dello Spirito Santo, immerso nel seno della Chiesa di Cristo. Per Newman era palese che certe parti delle dottrine definite dalla Chiesa non si trovassero in molti dei Padri, e che l'evidenza della Scrittura fosse ugualmente insufficiente. E ancora, che non fosse facile dedurre una simile dottrina come l'Immacolata Concezione dall'implicazione formale di un'altra. Come poteva, allora, essere giustificata la definizione? La risposta cui perviene implica una novità: un senso dei fedeli, che divenuto consenso dei fedeli, rappresenta un "segno" per i vescovi e per il papa che nella Chiesa è stato raggiunto un giudizio retto, e quindi una verità dogmatica.

Nel suo studio, dopo aver mostrato l'esistenza del senso dei fedeli nella tradizione cristiana, procede spiegando in cinque punti e con sorprendente erudizione la natura precisa del consenso dei fedeli⁵⁰.

Ciò che il senso illativo realizza nell'individuo sul piano naturale, il senso illativo soprannaturale, o la *phronesis* dello Spirito Santo, compie

⁴⁹ "Una maniera di ricerca tutta mia", è l'espressione favorita di Newman per riferirsi alla struttura cognitiva e al metodo spiegato nella *Grammatica*. Vedi GA, p. 342: "A way of inquiry of my own".

⁵⁰ *On Consulthing the Faithful*, pp. 74, 82-84.

nel più alto contesto soprannaturale della comunità cristiana, colmata dello Spirito. Se il senso illativo può elevare una teoria al livello di realtà fattuale,

“mediante obiezioni battute, teorie contrarie neutralizzate, attraverso difficoltà gradualmente superate, eccezioni che provano la regola, correlazioni impreviste scoperte a favore di verità ricevute... mediante tutti questi modi e molti altri”.⁵¹

ne segue che *mutatis mutandis*, la teoria dell’Immacolata Concezione, poteva essere, in realtà è stata, elevata a livello di certezza da un processo, sviluppatosi lungo i secoli, in cui sono state superate le obiezioni, neutralizzate le teorie avverse, chiarite le difficoltà, finché non è giunta l’ora in cui tutte le probabilità dei tempi precedenti hanno trovato convergenza nella certezza che Maria sia stata concepita senza macchia di peccato. Proprio come il senso illativo pone fine al processo di ragionamento, che conduce a porre un assenso incondizionato alla proposizione che “la Gran Bretagna è un’isola”, così anche il senso illativo soprannaturale di quella comunità che è il Corpo Mistico di Cristo, può nel tempo propizio dello Spirito, “determinare ciò che la scienza non può determinare, i limiti di probabilità convergenti e le ragioni sufficienti per una prova”.⁵²

PENSARE COME CREDERE: CREDERE COME PENSARE

Vogliamo ora tornare con questo bagaglio di consapevolezza al raffronto Newman-Cristaldi. Fa bene il prof. Franco, nel suo intervento all’interno di questo volume, a leggere anch’egli l’assunto di Cristaldi sulla fede, come una scommessa della libertà, che non domanda all’uomo la rinuncia alla sua facoltà di pensare (*ante fidem e post fidem*) e non mortifica la sete di pienezza umana che abita nel cuore dell’uomo e che anzi, in un certo senso, realizza. Suggerisce infatti come per Cristaldi l’accoglienza della rivelazione soprannaturale non esiga da parte dell’uomo la mortificazione dell’intelligenza ma gli domanda di aprire l’orizzonte conoscitivo della ragione “alla novità epistemica paradossale” della rivelazione che, essendo di carattere esistenziale e storico, dischiude alla ragione nuovi itinerari conoscitivi.

⁵¹ GA, p. 314.

⁵² *Ibid.*, p. 346.

L'assenso che è atto della ragione, è – come si è visto – l'accoglienza di una data proposizione come vera. A partire da ciò è evidente la cruciale distinzione tra assenso e inferenza. Newman dice: "L'assenso segue all'inferenza, e fa quello che fa come atto della volontà". Conseguenza che la certezza è un assenso dell'intelletto a un assenso della volontà. Libertà e volontà dunque come termini (agostiniani) della tripartita tensione antropologica con la facoltà intellettuale, che non può essere ristretta solo all'uso della ragione, ma come si evince dalla teoria del senso illativo, anche a quello dell'immaginazione e dell'interiorità. Ovunque Newman tratti il tema del modo in cui pensiamo, o della maniera in cui facciamo esperienza del mondo esteriore, si dimostra sorprendentemente influenzato dalle idee di Agostino, nel tentativo di conciliare, unendoli, l'empirismo di Locke con la psicologia "classica" di Aristotele.⁵³ Sta qui la straordinaria scoperta di Newman, nell'aver sottratto al razionalismo l'egemonia della ragione, dispiegandone, senza dissolverlo, lo statuto e restituendole il posto nella tensione antropologica verso quello che essa intuisce deduce e, pur non riuscendo a provare, trasla nella forma del credo, inteso come atto ragionevole.

Cristaldi, descrivendo la posizione di Newman, ribadisce

"che si dà tra il movimento della ragione e quello della fede continuità formale, a livello logico, ma discontinuità assiologica a livello del contenuto. È questa discontinuità che crea la tensione tra ragione e fede, che ne costituisce motivo di dinamismo e di vitalità, ma che può divenire conflitto e opposizione, qualora un polo prevalga sull'altro e a sé lo assorba".⁵⁴

⁵³ Cf P. LANGA, *John Henry Newman o el "Augustinus Redivivus"*, in "Religion y Cultura", XXV (1979) 112, pp. 529-566; R. PENASKOVIC, *The Influence of st. Augustine on J. H. Newman*, in "Louvain Studies", 9 (1983) 4, pp. 353-362; J. HONORE, *Newman et saint Augustin*, in "Revista Augustiniana", XXXI (1990) 96, pp. 821-838. Nel saggio *La grammatica dell'assenso*, termini come "istinto", "nozionistico", "illativo", "speculazione", "probabilità", "assenso", "presunzione", "senso" e "gusto" sono tutti usati esattamente con lo stesso significato che si riscontra in Locke, Butler, Hume, e in Richard Whately, alla cui *Logica* Newman contribuì con diversi capitoli, usando i termini appena elencati. Cf *GA.*, Parte I, capp. I-V, specialmente pp. 61-64, 66-74, e 102-112. Uno studio decisivo per la comprensione del radicamento di Newman del diciottesimo secolo è quello di JEAN GURTON, *La philosophie de Newman: essai sur l'idée du développement*, Boivin et Cie, Paris 1933, pp. XVI-XXIV.

⁵⁴ G. CRISTALDI, *Newman o il dinamismo della fede*, cit., p. 80.

Nella teologia, come intelligenza della fede, continuità formale e discontinuità assiologica significano concretamente che la teologia nasce da un principio dogmatico e storico, diverso dalla ragione, dono della libera e sorprendente iniziativa di Dio e poi si costruisce, come percorso conoscitivo, in forza della razionalità deduttiva, che produce l'assenso incondizionato. La sua ragionevolezza non si fonda sull'inferenza deduttiva ma sull'*illative sense*, e così colloca l'atto di fede in questo quadro di non apoditticità razionale⁵⁵. Cristaldi abilmente e ammirabilmente recupera la polarità insita nel discorso di Newman tra soggettivo, nel senso di personale, e oggettivo.

In effetti, quella di Newman era decisamente una religione *rivelata*, non una semplice filosofia della religione.⁵⁶ Anche se dedicò molti anni alla delicatissima questione della filosofia della fede, tale filosofia rimase sempre subordinata alla esigenza di gettare le fondamenta della fede nella dottrina e nel dogma cristiani.⁵⁷ Sia come anglicano che da cattolico provocò nella mente di molta gente la questione di come un uomo tanto portato al ragionamento logico potesse credere quanto e come faceva lui. Newman sconvolse i suoi amici e nemici unendo insieme un senso mistico a un senso critico.⁵⁸ Questo è il motivo per cui la sua religiosità si fonda su quella "esperienza personale di Dio" che egli fece al tempo della sua prima conversione.⁵⁹ La sua fede era tanto esuberante da adoperare l'intelletto come semplice strumento, come estensione, del credere. In contraccambio per la gioia del credere, New-

⁵⁵ *Ibid.*, 99.

⁵⁶ R. H. HUTTON, *Cardinal Newman*, Houghton Mifflin Co., London 1891, pp. 15, 51, 67, 105; cf anche R. LA DELFA, *A Personal Church? The Foundation of Newman's Ecclesiological Thought*, Ila Palma, Palermo 1997, pp. 74-82.

⁵⁷ Cf J. A. ELBERT, *Newman's Concept of Faith*, SCM Press, London 1977, p. 65.

⁵⁸ Cf F. TARDIVEL, *La personnalité littéraire de Newman*, Plon, Paris 1937, p. 164.

⁵⁹ JOHN H. NEWMAN, *Apologia pro Vita Sua*, cit., p. 22; vedi anche H. R. KLOCKER, *The Personal God of John Henry Newman*, in "The Personalist", 57 (1976) 2, pp. 145-161; e T. MERRIGAN, *Nunquam minus solus, quam cum solus. Newman's First Conversion: its Significance for his Life and Thought*, in "The Downside Review", 103 (1985) 341, pp. 99-116.

man era disposto ad accettare con fede pia e ossequiosa tutti i misteri e i miracoli.⁶⁰ Osserva Bremond,

"Lungi dal ridurre i misteri dei dogmi metafisici e dei racconti miracolosi a un minimo essenziale, egli, al contrario, allarga la sua recettività [...] Finisce col credere quanto più sia possibile. Non che ponga i miracoli sullo stesso piano dei dogmi: ma ogni miracolo preservato dalla tradizione della Chiesa gli offre una opportunità per un rinnovato sacrificio dell'intelletto, uno di quegli atti di umiltà e di mortificazione della mente che gli divennero tanto cari".⁶¹

Questa brama di credere, che potrebbe apparire credulità, colpisce cattolici e protestanti insieme e lascia stupiti. "È certamente un mistero – commenta J. E. Ross, un altro biografo di Newman – che un uomo dalla mente tanto acuta come Newman sia stato così facilmente condotto a credere in leggende medievali fantasiose".⁶²

Al di là di possibili ragioni psicologiche, delle quali non possiamo supporre niente, esistono due ragioni che spiegano questa ampiezza dell'apertura a credere di Newman.⁶³ La prima è la sua concezione della coscienza e perciò della condotta morale dell'uomo. Per Newman autentica vita morale corrisponde ad una autentica religiosità, e viceversa autentica religiosità corrisponde ad una autentica vita morale.⁶⁴ Quando l'uomo si affaccia sul mondo esterno non è la propria mente che recepisce le impressioni, ma la sua coscienza, il suo senso dell'insondabile mistero del male, "che sta assolutamente oltre ogni soluzione umana". Quando a sua volta l'uomo si rivolge al suo Dio, egli percepisce im-

⁶⁰ Vedi S. JAKI, *Newman and Miracles*, in "The Downside Review", 115 (1997) 405, pp. 193-213.

⁶¹ H. BREMOND, *Le Mystère de Newman*, Bloud et Gay, Paris 1906, uno studio che si dimostra interessante e provocante, ma non sempre attendibile, p. 105. Cf anche O. CHADWICK, *Bremond et Newman*, in "Bulletin de l'Association française des Amis de J. H. Newman" 4 (1988) 3, pp. 11-53.

⁶² J. E. ROSS, *John Henry Newman*, Norton and Co., New York 1933, p. 105.

⁶³ Vedi J. COULSON, *Newman's Hour: The Significance of Newman's Thought and its Application Today*, in "The Heythrop Journal", XII (1981) 4, pp. 394-406.

⁶⁴ Cf A. BRENT, *Newman's Moral Conversion*, in "The Downside Review", 104 (1986) 355, pp. 79-94.

mediatamente la propria impotenza morale e intellettuale.⁶⁵ Frantumato il potere dell'intelletto speculativo dell'uomo, diventa facile accettare *qualsiasi* dottrina, o racconto o leggenda, da quella Chiesa costituita da Dio come sola realtà la cui azione può far fronte alla "passione e all'orgoglio dell'uomo". Dal personale resoconto che emerge dalle sue opere, appare chiaro come il senso morale stesso di Newman rimanga costantemente sgomento davanti al peccato del mondo, alla sua sofferenza, alla sua orribile alienazione da Dio. Quale importanza poteva pertanto avere credere un pò più in questo o quel miracolo, se questo credere avrebbe di fatto nutrito lo spirito? L'intero movimento di Oxford era parzialmente stato ispirato dall'idea che tra gli uomini di cultura non fossero certo la sensualità né la violenza a provare lo spirito, quanto piuttosto l'orgoglio intellettuale.⁶⁶ Questi uomini sarebbero stati chiamati a crocifiggere, a sacrificare, tutte le pretese intellettuali nel campo della fede. Per questo uomini come Hurrell Froude⁶⁷ and John Keble⁶⁸ e Newman si affrettarono nella ricerca di dottrine e tradizioni e racconti che avrebbero provvisto l'occasione di provare la loro fede a sè stessi.

L'altra ragione che spiega l'ampiezza dell'apertura a credere di Newman ci è stata spiegata da lui stesso: se si accetta la dottrina fondamentale del cristianesimo, l'Incarnazione, e il miracolo fondamentale del cristianesimo, la Risurrezione, perchè, secondo il limpido ragionamento di Newman, non si dovrebbe ammettere che possano avverarsi

⁶⁵ Vedi G. VELOCCI, *Newman. Il problema della conoscenza*, Edizioni Studium, Roma 1985; J. SERVAIS, *Conoscere Dio. La via newmaniana della coscienza*, in AA. VV., *John Henry Newman: L'idea di ragione*, cit., pp. 61-71; anche O. GRASSI, *Un invito alla ragione*, ib., pp. 11-15.

⁶⁶ Vedi T. NORRIS, *Newman and the Oxford Movement*, in "New City", 9 (1979) 4, pp. 40-50; J. GRIFFIN, *The Oxford Movement: a Revision*, Portland Press, Edinburgh 1985, pp.20-38; O. CHADWICK, *The Spirit of the Oxford Movement*, Cambridge University Press, Cambridge 1992, 34-61; M. R. O'CONNELL, *The Oxford Conspirators. A History of the Oxford Movement*, The University of America Press, Lanham 1991, pp. 109-168.

⁶⁷ Vedi P. BRENDON, *Hurrell Froude and the Oxford Movement*, Weidenfeld and Nicolson, London 1974, pp. 45-57.

⁶⁸ Vedi G. H. GOODWIN, *Keble and Newman. Tractarian Aesthetics and the Romantic Tradition*, in "Victorian Studies", 30 (1987) 3, pp 475-494.

altri miracoli minori?⁶⁹ A questo tema Newman dedica in opere appositamente elaborate molta parte della sua riflessione.⁷⁰

Nelle sue lettere, specialmente in quelle degli ultimi anni, Newman espresse la sua convinzione che stava

"per giungere un tempo di estesa miscredenza. Le acque si stanno alzando come in un diluvio. Prevedo un tempo, dopo la mia vita, in cui solo le cime delle montagne saranno visibili come isole nell'immensità deserta delle acque... guardo con accorata compassione, se posso dire con terrore, alle generazioni che seguiranno".⁷¹

Anticipò il disagio determinato dal fenomeno dell'incredulità contemporanea molto prima che altri, specie in ambiente ecclesiastico, sentissero l'esigenza di accorgersene, e la descrisse nelle sue famose lezioni di Dublino come "una forma di infedeltà del tempo presente", in un momento cioè in cui la parola "agnostico" era ancora sconosciuta.

Per affrontare la tremenda sfida offerta dallo scetticismo contemporaneo, Newman dedicò la sua intera carriera a tre grandi temi: il problema dello sviluppo della dottrina religiosa; il problema del credere in una età dominata dall'istanza razionalistica; e il problema della formazione umanistica a livello universitario in un'età prevalentemente influenzata dall'inclinazione scientifica e dalla conseguente ripresa delle istanze religiose in tal senso.

Questi tre temi presiedono a tutta la produzione newmaniana. Essi rappresentano in fatti il punto di partenza che motiva ogni suo intervento, danno vita alla sua ricerca e modellano la sua riflessione, strutturano i suoi apporti e costituiscono il senso stesso della sua missione.⁷²

⁶⁹ Vedi R. LA DELFA, *Utilità e unità dei temi privilegiati da Newman nelle sue opere*, in F. ARMETTA-M. NARO (a cura) *In Charitate Pax. Studi in onore del Cardinale S. De Giorgi*, P. Facoltà Teologica di Sicilia "S. Giovanni Evangelista", Palermo 1999., pp. 301-312.

⁷⁰ Vedi per es. JOHN H. NEWMAN, *Two Essays on Biblical and Ecclesiastical Miracles*, Longmans, Green and Co., London 1897.

⁷¹ W. WARD, *Life of John Henry Cardinal Newman*, II. cit., pp. 416, 478.

⁷² Cf R. LA DELFA, *Ammirare o capire il Cardinale Newman? Spunti per un'introduzione alla lettura delle sue opere*, in F. ARMETTA-M. NARO (a cura), *Impense Adlaboravit. Scritti in onore del Cardinale S. Pappalardo*, P. Facoltà Teologica di Sicilia "S. Giovanni Evangelista", Palermo 1999., pp. 209-223.

Della fede cristiana egli comprende le svariate difficoltà che può porgere all'uomo moderno, emotivamente, culturalmente e intellettualmente, e, senza tralasciare alcuna parte della dottrina, si dedica alla dimostrazione della fondazione intellettuale del credere, alla dimostrazione della continuità e vitalità delle grandi dottrine cristiane che, per lui, costituivano la colonna vertebrale spirituale della cultura occidentale, e alla promozione della necessità di una libera e autentica disciplina intellettuale.

I temi che presiedono all'opera newmaniana continuano tuttora a mostrare la loro rilevanza e urgenza. La preoccupazione di Newman, lungi dall'essere una arida introversione accademica che si cimenta negli angusti corridoi del domma o si trastulla nelle finezze del dibattito tra fede e ragione, per quanto sostenuta da una impareggiabile competenza e da uno studio rigoroso e puntuale, si rivolge all'uomo e alle sue istanze più profonde. Vi è un legame che tiene uniti i temi fondamentali della sua opera e non è certo riducibile alla loro utilità estemporanea dinnanzi agli eventi che li hanno evocati dalla penna di Newman. Essi si costruiscono, con movimento circolare, come proverà poi Cristaldi, tra i due principi epistemici della fede e della ragione, in un rapporto che potremmo chiamare "dialettico". Non certamente nel senso di Hegel, che Newman non conobbe, ma nel senso classico-etimologico di movimento unitivo dei due poli epistemici, la fede e la ragione, che convergono nella concretezza dell'esperienza personale. Diversamente dai grandi secolaristi del secolo diciannovesimo, Newman riconobbe infatti che l'uomo è una creatura religiosa, che la perdita della sua eredità cristiana poteva significare la sua svolta verso le rovinose religioni del nazionalismo, del razzismo, dell'assolutismo materialista, e la confisca della grande eredità umanistica della cultura, della libertà e dignità della mente che la Chiesa e la storia avevano nutrite e preservate per lui.

GIUSEPPE SAVOCA
Socio corrispondente

DON CRISTALDI: LA LETTERATURA ALLA LUCE DELLA FEDE E LA SCOMMESSA DI PASCAL

Per me padre Cristaldi è stato un maestro e un amico, e lo dichiaro subito non per circoscrivere il senso del poco che dirò su di lui alla sfera del privato, quanto piuttosto per manifestare il timore di non essere in tutto capace di uscire dal cerchio doloroso e insieme felice della memoria del cuore.

Sono sicuro che un convegno, anche questo ricco di contributi, non basti per affrontare compiutamente (ammesso che la cosa sia astrattamente possibile) lo studio della vasta produzione cristaldiana. Ed esprimo perciò l'auspicio che si creino le condizioni per una continuità di attenzione, specie da parte dei giovani e dell'università popolare acese che si intitola al suo nome, verso la complessa figura di don Cristaldi. A tal fine sarebbe indispensabile lavorare alla costituzione di un *corpus* integrale dei suoi scritti di facile accesso per tutti.

«Ognuno riconosce i suoi», dice un poeta, e mi scuso se insisto ancora un attimo su fatti personali per confessare che in lui ho trovato, da studente di Italiano al primo anno di liceo (presso il Gulli e Pennisi di questa città), e come ricercatore quale che io sia, l'esempio e l'incoraggiamento a continuare con passione nello studio della letteratura. Alla sua generosità intellettuale devo la prima recensione al mio primo lavoro, e poi, nella maturità, il suo interesse per certi miei studi tra pratica dei testi ed ermeneutica. Ma conservo la memoria viva dell'uomo, e dei colloqui con lui che continuano, anche per i quasi tre anni di colleganza nell'insegnamento presso il Liceo di Giarre.

In relazione al titolo del mio intervento, vorrei proporre ai gentili partecipanti all'incontro un capovolgimento, almeno mentale, dei due

termini estremi nell'espressione «la letteratura alla luce della fede». Infatti, ferma al centro la luce (e direi anche la luminosità fisica e spirituale della persona concreta), il primo posto assegnato alla letteratura non mi sembra ora adeguato ad esprimere il senso di quello su cui vorrei soffermarmi, e soprattutto non mi appare rispondente a quella che potremmo chiamare come la decisione e l'intenzionalità primarie di padre Cristaldi. E dunque ora direi «la fede alla luce della letteratura», con un'inversione che vuole alludere al primato della fede su tutto. Non mi sfugge tuttavia che, a impostare le cose in questa prospettiva del valore (il filosofo la direbbe assiologica), si corre un altro rischio, che è quello di considerare l'esperienza letteraria come un momento per così dire particolare e secondario dell'esistenza rispetto alla dimensione totalmente assorbente che è della fede come scommessa fondamentale in cui l'uomo impegna totalmente la sua libertà.

In realtà, nel vasto articolarsi della personalità di don Cristaldi, la fede è la costante che ne illumina tutti i gesti, i pensieri, le parole e le opere, ma è questa fede a consentirgli il massimo rispetto per le persone, gli scritti e le azioni degli altri. Leggere la produzione di padre Cristaldi equivale in fondo a entrare in dialogo anche con le figure che la fede assume nella storia personale e irripetibile di un uomo che ha deciso di correre il rischio di credere.

Occorrerebbe possedere qualcosa della profondità e della delicatezza dello scrittore impareggiabile che è stato Giuseppe Cristaldi per tentare di rappresentare *a parte subiecti* il fecondo snodarsi della sua riflessione sul paradosso che, secondo le ritornanti citazioni da Kierkegaard, è per lui la fede come rapporto tra l'uomo e Dio (Kierkegaard ha scritto nel *Diario* che «Il paradosso non è una concessione ma una *categoria*: una determinazione autologica che esprime il rapporto tra uno spirito esistente e conoscente, e la verità eterna»).

Lascio del tutto intoccato l'aspetto biografico della fede di padre Cristaldi per soffermarmi un poco su come la fede viene presentata nelle opere più impegnative e mature costituite dai libri su Dostoevskij e su Newman e dai saggi su Pirandello.

Il libro su Dostoevskij¹ si articola in due tempi: il primo dedicato

¹ *Dostoevskij o la scommessa della fede*, Milano, Vita e pensiero, 1989.

a *Esistenza e fede*, e cioè al «positivo configurarsi della fede come categoria esistenziale»; il secondo intitolato *Nel mondo dell'ateismo: «I Demoni»*, in cui l'ateismo viene rappresentato come il «negativo abissale della fede». L'epilogo è riservato proprio alla *Scommessa della fede*, ma è singolare (o meglio sintomatico) il fatto che esso si occupi soprattutto delle aporie dell'ateismo e delle sue forme, mentre alla scommessa della fede sia assegnata appena una pagina. Alla fine ciò che resta vago e indefinito è proprio l'atto della scommessa.

Gli autori citati e coinvolti in questo scarno paragrafo sono Kierkegaard e Bonhoeffer, insieme a San Paolo e Rosmini. Manca, stranamente, quel Pascal che è il filosofo-teologo il quale ha introdotto per primo nella letteratura teologica l'argomento del *pari*, della scommessa. Se non si può (come non si può) dimostrare razionalmente l'esistenza di Dio, sostiene in sostanza Pascal, è comunque conveniente scommettere sulla sua esistenza. Egli argomenta che, giacché si è imbarcati nella vita, bisogna necessariamente scegliere, e che è saggio puntare sull'esistenza di Dio: «Se guadagnate, guadagnate tutto; se perdete, non perdetevi niente».

Padre Cristaldi non ignora ovviamente che l'argomento del *pari* è unicamente pascaliano, e anzi nel paragrafo immediatamente precedente cita, insieme al secondo Isaia, Pascal come colui per il quale «il Dio che viene all'idea resta una *Deus absconditus*».

Parafrasando una domanda rivolta da padre Cristaldi a uno studioso di Dostoevskij, al quale egli chiedeva come mai nel suo profilo mancasse il riferimento a Kierkegaard, a lui si potrebbe domandare «Ma come mai manca il riferimento a Pascal?».

La spiegazione di questa assenza (ovviamente nel caso specifico della scommessa) potrebbe forse risiedere nell'impossibilità di dare un fondamento forte agli argomenti fondati sul calcolo delle probabilità su cui si basa il *pari*, e che vanno accettati o respinti. Ma la ragione di questa indimostrazione cristaldiana potrebbe essere più remota e più profonda, nel senso che la decisione della scommessa è stata fatta una volta per tutte, e che essa è, per così dire, un postulato primario sottratto al dubbio e alle razionalizzazioni, idoneo perciò a garantire da sempre e per sempre la totalità dell'esistenza.

Questa seconda ipotesi esplicativa potrebbe collegarsi a una forte adesione alla figura di Pascal su due aspetti che sono due facce della

stessa realtà personale, quali sono il primato del cuore e quello che Pascal chiama l'ordine della carità. Su ciò tornerò più avanti. Qui mi fermo un poco a ricercare tracce pascaliane più o meno esplicite negli scritti cristaldiani.

Pascal viene citato da padre Cristaldi nello studio su Newman come l'erede del linguaggio biblico in cui il cuore non è quello del romanticismo sentimentale, ma quello «realistico e vivo» a cui, come egli scrive, «fa eco il noto detto di Pascal: "il cuore ha delle ragioni che la ragione non intende"»².

Altre citazioni esplicite di Pascal si trovano lungo tutta l'opera cristaldiana; ne ricordo solo qualche altra, come una tratta da un bellissimo ricordo del professore Cavicchi, altro filosofo acese, scrittore più parco di padre Cristaldi, ma ingegno di prim'ordine e uomo di grande cultura e umanità (anche lui mio docente liceale), del quale egli riferisce il richiamo alla famosa espressione «Tu non mi cercheresti, se non mi avessi trovato», che Pascal pone sulla bocca di Cristo nel cosiddetto *Mistero di Gesù*.

Proprio *en passant*, osservo che i due libri cristaldiani di memorie e personaggi per lo più acesi (e di luoghi dell'anima)³ costituiscono dei capolavori di scrittura memorialistica. I ritratti vi sono tutti disegnati con delicata e profonda psicologia, e sempre con rispetto per il segreto inaccessibile che è in ognuno.

Tutti i perduti continuano a vivere nell'amore di chi resta, e tutti sono collocati, in vita e in morte, in una relazione che si direbbe abissale con l'essere assoluto e con il «mistero dell'Amore infinito». Non è un giudizio critico, ma permettetemi di dire che padre Cristaldi è anche per questi ritratti, delineati, per usare le sue parole, con «uno sguardo di fede» che «va oltre le apparenze e si posa sul mistero», uno scrittore di grande forza evocativa, e in buona sostanza un autentico poeta. Aggiungo anche che egli è un poeta-filosofo mai cartesiano e sempre profondamente pascaliano.

A seguire ancora il filo pascaliano, va aggiunto che l'uomo di padre

² *Newman o il dinamismo della fede*, Acireale, Bonanno, 1996, p. 113.

³ Che si intitolano *Colloqui coi tempo*, Acireale, Galatea, 1980; e *Voci del tempo*, Acireale, Bonanno, 1995.

Cristaldi è esplicitamente la «canna pensante» che «domina l'universo con il pensiero»⁴, ma anche il «re spodestato» già descritti da Pascal. Nello studio su Dostoevskij egli cita liberamente un'altra delle definizioni pascaliane dell'uomo come «*monstrum* di contraddizioni» (p. 102). Il passo cristaldiano dice letteralmente: «È il caos che nasce dall'uomo *monstrum* di contraddizioni, come lo aveva chiamato Pascal». Il riferimento soggiacente è a un passaggio della *pensée* 131 (nell'edizione Lafuma) in cui Pascal si interroga in questi termini: «Quale chimera è dunque mai l'uomo? Quale novità, quale mostro, quale caos, quale soggetto di contraddizioni, quale prodigio?». A leggere in parallelo i due brani, si nota il processo di apparente riduzione che Cristaldi opera sul linguaggio di Pascal. Chi legge le parole cristaldiane ne può dedurre la definizione dell'uomo data da Pascal come 'mostro di contraddizioni', ma in realtà l'argomento delle pagine cristaldiane in cui è inserita la citazione è sostanzialmente quello drammatico del caos della coscienza nei *Demoni*, e Pascal ci dice che l'uomo è mostro e soggetto di contraddizioni, ma anche caos e prodigio. Il caos ritorna in Pascal anche come «caos infinito» che ci separa da Dio nel famoso frammento intitolato all'*Infini Rien*, che è quello sul *pari*, cioè sulla scommessa alla quale si intitola a sua volta il libro dostoevskijano di padre Cristaldi. Nella drammatica parafrasi che padre Cristaldi fa delle vicende narrate nei *Demoni*, il caos non si chiude nel tormento del singolo personaggio, ma si espande nella società e nel mondo «come un fermento maligno di idee, come sinistra forza di seduzione, come potente e travolgente risucchio del nulla» (p. 103).

È in quest'ordine di tragedia esistenziale e storica che la libertà dell'uomo si trova ad essere sollecitata dal «compresente fascino dei due abissi antinomici del bene e del male». Sono parole di padre Cristaldi, ma ci troviamo di fronte a una riscrittura (cioè a una consonanza profonda, non a un plagio) di un passaggio del celebre frammento sulla *Sproporzione dell'uomo* (199), dove Pascal descrive lo spavento dell'uomo sospeso tra il nulla e il tutto, letteralmente «tra questi due abissi dell'infinito e del nulla».

In realtà, se è un fatto certo che mai padre Cristaldi (per quel che ne

⁴ *Contemporaneità di Cristo*, Roma, Studium, 1973, p. 10.

so) discute criticamente temi teologici o filosofici specificamente pascaliani, è verissimo, al di là dei riferimenti espliciti, che l'eco di Pascal, la citazione nascosta di espressioni pascaliane sono in lui molto frequenti, e forse per lui si potrebbe parlare di un Pascal *caché*, nascosto nelle pieghe più intime del suo pensare, del suo scrivere, del suo sentire.

Se anche le forme della fede possono ricondursi a posizioni di pensiero e a stili personali ben precisi, quello della fede, nella specifica articolazione della scommessa, è tema pascaliano non meno di quanto non lo sia l'altro che, anch'esso senza riferimento all'autore delle *Pensées*, padre Cristaldi individua nella vita di Clemente Reborà come 'notte della fede' con queste parole: «Sembra che Reborà avesse emesso il voto di vittima. Una lunga malattia lo inchiodò nella sua cella. E neppure mancò la prova angosciante della notte della fede»⁵.

Rischio di essere un po' troppo didascalico, ma credo utile rilevare (al di là del motivo genericamente mistico della notte – ripetizione della notte del Getsemani – rinvenibile nella biografia di molti santi) che la notte della fede è da riportare a quella che alcuni chiamano la seconda conversione di Pascal, avvenuta nel 1654, e che ha il suo momento culminante di illuminazione e di dramma interiore nella notte del 23 novembre (proprio nel giorno di San Clemente).

Di questa esperienza mistica ci resta il vibrante *Memoriale* che Pascal portò cucito nella fodera del suo giubbotto fino alla morte. Ora, la prima proposizione, dopo il *Fuoco* che sta al centro della pagina, è quella che dice «Dio di Abramo, Dio d'Isacco, Dio di Giacobbe, non dei filosofi e dei sapienti».

L'esperienza della notte di Pascal non era quella di un ritorno alla fede (già in lui presente), ma quella di un momento privilegiato di contatto con il *Dieu caché* che lo fa approdare alla «certezza, certezza, sentimento, gioia, pace», e lo porta all'«oblio del mondo e di tutto, tranne Dio» (in parentesi annoto che anche padre Cristaldi parla talvolta del «Fuoco di Cristo», *Voci del tempo*, p. 114). È questa la fede ultimativa concentrata totalmente in Gesù Cristo e nella sua parola, non nelle parole dei pensatori e dei teologi.

Nella pratica, dopo la scommessa, la fede si articola e si esprime in

⁵ *Temî rosminiani*, Stresa, Edizioni Rosminiane Sodalitas, 1996, p. 142.

quello che padre Cristaldi chiama appunto il dinamismo della fede che costituisce il sottotitolo dello studio su Newman⁶. Quella di Cristaldi su Newman è ricostruzione amorosa della vita e dell'opera, attenta anche alle qualità letterarie del pensatore e dello scrittore, ma anche splendido saggio sostenuto da una prospettiva di indagine fenomenologico-ermeneutica che credo costituisca l'approdo più alto della sua speculazione e della sua capacità di colloquio alla pari con i suoi autori di riferimento.

La storia è in quest'opera in primo piano, come anche il pensare, e comunque al centro, cioè al fondo, alla radice, c'è sempre la fede, qui presentata e giustificata nelle sue movenze dinamiche che si realizzano nelle tre dimensioni esistenziale, storica e psicologica.

Don Cristaldi individua nella personalità di Newman la centralità di «una fede che sia pensata e che, nel pensare se stessa, scopre, consonante con il proprio dinamismo, l'autentico dinamismo della ragione» (p. 74). Egli riconosce nel procedere argomentativo di Newman la correttezza logico-formale dell'*esprit de finesse* pascaliano. Anzi, la mia impressione è che egli faccia, per più di un aspetto, una lettura pascaliana del pensiero e della fede di Newman, ad esempio quando dice che è «in questo campo della scommessa della libertà che si colloca la fede» (p. 95).

Sono veramente molto fini e suggestive le pagine in cui padre Cristaldi, partendo dalle posizioni di Newman, individua e presenta la dinamica esistenziale della fede come principio di conoscenza e di vita. Cito le sue parole:

“L'assenso di fede si configura con la sua propria fisionomia di libera risposta alla libera iniziativa di Dio, ma si salda, nella trama dell'esistenza, con tutti quegli assensi che rendono umano il vivere di ogni giorno, come l'assenso alla vita, all'amore, all'amicizia, alla ricerca scientifica e così via”. (p. 98).

La fede è anche il pensare la fede, ma è soprattutto il vivere e il viverla. E il vivere è la vita e la parola del cuore che crede. Il motto cardinalizio di Newman, ispirato da San Francesco di Sales, era *Cor ad cor loquitur*, e viene da don Cristaldi accostato alla massima di Pascal per il quale «il cuore ha delle ragioni che la ragione non intende». E qui cito ancora le sue parole:

⁶ Newman o il dinamismo della fede, cit.

“Il cuore perciò designa il centro concreto e vitale dello spirito, dove si incontrano e si annidano le varie facoltà dell’uomo, da quella cognitiva a quella volitiva, a quella pure del “sentire” come tono della stessa vita spirituale”. (p. 113).

Questo discorso andrebbe esteso anche a Rosmini, autore centrale, primo e ultimo per padre Cristaldi. Ma egli cerca la fede anche al di fuori della letteratura religiosa, ed è opportuno che io torni alla letteratura per così dire laica, dove egli si cimenta in sondaggi radicali e abissali, oltre che sull’opera dostoevskijana, nel mondo e nella vita di un autore come Pirandello che la vulgata critica aveva chiuso nella formula dello scetticismo e del relativismo assoluti.

Su di lui padre Cristaldi ci ha lasciato due saggi ben strutturati e profondi: il primo sul *Lazzaro*⁷, il secondo sulla novella *La fede*⁸. Nel primo studio padre Cristaldi coniuga il tema generale dell’insondabile storia interiore dell’uomo Pirandello a quello della presenza di un’eventuale parabola religiosa in un’opera drammatica come il *Lazzaro*, che si richiama esplicitamente, nel *consiglio del testo*, a una narrazione evangelica. Perdonatemi il riferimento personale, al quale sono obbligato perché investe un punto essenziale dell’analisi di padre Cristaldi, il quale, partendo da una mia idea (da lui richiamata esplicitamente) sulla dinamica dei testi letterari e da un mio interrogativo problematico sull’esistenza o meno di un inconscio del testo, risponde decisamente in senso affermativo e mette in campo l’inconscio evangelico (e l’inconscio che egli chiama cristologico) come capace di «sottrarre Lazzaro al rischio della caduta o nell’edificante o nel profanante, per renderlo poeticamente allusivo, per la trasgressione di senso propria della parabola».

Su questo nucleo ermeneutico forte della trasgressione e del paradosso, padre Cristaldi giunge a situare il dramma «nella sfera assoluta del religioso, dove si colloca il rapporto con Dio nella decisione e nella dedizione della fede», e perciò in una condizione di paradossalità in cui i personaggi «vivono la loro vita autonoma, ma dentro la dinamica dell’intenzionalità segreta, che li rende, in guise diverse, segni del mistero di carità, che tutti li avvolge e trasfigura». E qui padre Cristaldi,

⁷ *Segreto religioso di Pirandello?*, in «Vita e Pensiero», 12, 1986, pp. 843-51.

⁸ *I paradossi della fede in una novella pirandelliana*, in «Vita e pensiero», n. 9, 1993, ed anche in *Chiesa e Vangelo nella cultura siciliana*, «Quaderni di Synaxis», Cinisello Balsamo, San Paolo, 1997, pp. 53-66, da cui si cita.

con un colpo d'ala ermeneutico di grande intelligenza, passa dalla parabola del testo alla parabola gestuale della vita di Pirandello che, nel suo testamento (ricordate? «Mi s'avvolga, nudo, in un lenzuolo [...] Carro d'infima classe, quello dei poveri. Nudo.»), ci lascia un ultimo e ambiguo messaggio che ci consente di leggere in quelle righe essenziali «una parabola sia pure inconscia della kenosi, dell'abbassamento, della spoliazione di Cristo».

Delicatamente, padre Cristaldi torna all'interrogazione del titolo sul segreto di Pirandello, e si chiede:

“Quella nudità, voluta e ripetuta, non poteva indicare come una spoliazione delle vanità terrene (accademico d'Italia, premio Nobel)? E la comunanza con i poveri non si poteva ricollegare al gesto di Pirandello fanciullo che torna dalla passeggiata seminudo, perché aveva donato il suo abito ad un povero bimbo vestito di cenci?” (p. 851).

La risposta cristaldiana lega il segreto di Pirandello al mistero di Cristo in quello che è «il circolo dell'amore», ed «È LA CARITÀ», parola scritta in lettere capitali, parola su cui si chiude anche l'altro scritto sulla novella *La fede*. Questo secondo saggio testimonia nella sua essenzialità forse il punto più alto raggiunto da padre Cristaldi nella sua capacità di coniugare la lettura fenomenologica di un testo nella sua articolazione di lingua e di senso con una forte prospettiva ermeneutica tesa a coglierne i significati profondi. Implicata con la più vasta problematica dell'inconscio (ancora esplicitamente qui richiamata), l'operazione conoscitiva non esaurisce l'interpretazione ma rivela la «problematicità inesauritiva» che trasforma il testo di Pirandello (direi qualunque testo letterario) da *luogo antropologico* a *luogo teologico*. La conclusione di metodo, ardita e insieme seducente e persuasiva, è che la fede può diventare principio di conoscenza, e che perciò è del tutto legittimo considerare la letteratura «anche alla luce del principio epistemico della teologia» (p. 56). E non è senza significato storico-teoretico che nella sua *Premessa teologica* padre Cristaldi si ricollegi espressamente al fondatore del fecondo metodo della *Théologie littéraire* che è il domenicano ebreo-francese Jean-Pierre Jossua.

Non mi soffermo sui particolari della novella, ma accenno al suo nocciolo che sta nell'apparente conflitto tra un prete vecchio e uno giovane imperniato sul presunto divario tra la fede antica del vecchio e la nuova del giovane che, sicuro di «averne acquisita un'altra, più viva e più libera», vorrebbe spogliarsi dell'abito talare per non sopportare più

i «dommi, i vincoli, le mortificazioni» imposti dalla fede tradizionale.

Il vecchio ritiene che la fede sia sempre una, e pensa che il giovane, divenuto a sua volta vecchio, avrebbe scoperto la vanità della sua idea di fede. Ma per tentare di convincere il giovane ad astenersi dallo scandalo, non trova di meglio che richiamarlo al dolore «che avrebbe cagionato alla sua vecchia mamma, che aveva fatto tanti sacrifici per lui». Tuttavia è proprio il pensiero della mamma a confermare il giovane nel suo proposito di manifestare la sua nuova fede perché egli, da lei «venerato come un piccolo santo», non vuole «ingannarla più».

Quando il conflitto sembra insanabile irrompe nella novella la figura di zia Croce, che don Cristaldi presenta in un paragrafo intitolato *La fede come struggimento di carità*. Questa povera donna è venuta in chiesa portando delle offerte e tre lire per la celebrazione di una messa da dedicare a San Calogero, «che le aveva fatto guarire il figlio d'una malattia mortale. Appena guarito, però, quel figlio se n'era andato in America», e la madre, dopo sedici mesi, non ne aveva alcuna notizia. La gente ne attribuiva la causa al fatto che lei «appena guarito il figlio, non aveva adempiuto il voto a San Calogero». Il giovane don Angelino, su richiesta del vecchio don Pietro, parla con la donna e le dice di tenersi l'offerta e le tre lire perché lui la messa gliel'avrebbe celebrata comunque. La vecchia piange per la sua «fede offesa» e padre Cristaldi commenta: «La fede della vecchia era stata "offesa", perché, sia pure attraverso la dura scorza superstiziosa, era stato offeso ciò che vi respirava dentro, cioè lo struggimento della carità». È questo tema della carità a riportare don Angelino, «esaltato di tanta carità», alla preghiera interiore rivolta al

“Dio di quel tempio, qual esso era, quale poteva essere: unico bene, comunque, conforto unico per quella miseria. E finita la messa, si tenne l'offerta e le tre lire, per non scemare con una piccola carità la carità grande di quella fede”.

Non seguo nei particolari la sottile analisi cristaldiana delle apparenti contraddizioni tra la nuova fede di don Angelino e la notazione pirandelliana sul fatto che egli saliva all'altare «così senza fede». La conclusione di don Cristaldi è che la fede di don Angelino non è più «una fede categoriale tutta impennata sulle categorie ecclesiastiche», ma una fede trascendentale fondata su una radicale intenzionalità cristiana, e che «si risolve tutta, senza residui, nella pura carità» (p. 64).

Cito letteralmente la stupenda conclusione del saggio:

“Una novella, che per personaggi ha tre “poveri Cristi”, non può non alimentarsi, sia pure per vie sotterranee ed anonime, alla sorgente evangelica. L'intenzionalità critica vi urge, implicita, ed esplose, oltre ogni configurazione ecclesiastica, nella misteriosa pregnanza della carità”.

La carità è il tema radicale, primo e ultimo, e unico perché tutto comprende, dell'opera e della vita di don Cristaldi. La sua esegesi della carità ha l'estensione di tutta la sua vita, e trova il suo oggetto storico-teoretico primario nella grande personalità e opera di Antonio Rosmini, tra l'altro fondatore di un Istituto della Carità al quale Cristaldi è intimamente ascritto, e del quale interpreta giuridicamente e teologicamente le *Costituzioni* all'insegna del motivo della *Carità spirituale*, «alla quale seguono, in ordine di dignità oggettiva, la *carità intellettuale* e la *carità temporale*»⁹. Per cogliere il significato nucleare della Carità nella prospettiva rosminiana, Cristaldi adopera la distinzione tra struttura (cioè istituzione) ed evento, cioè *kairòs*. Interpretando correttamente Rosmini, don Cristaldi sostiene il primato dell'evento sulla struttura, ed è per questo, egli dice, che «la carità di Dio ha il volto, struggente di amore, del Crocifisso Signore» (p. 159).

Il capitolo di *Temi rosminiani* sulla *Carità spirituale* si conclude con un paragrafo intitolato *Il cantico della carità*, che è un commento al discorso rosminiano sulla carità pronunciato il 10 ottobre 1851 (di cui don Cristaldi sottolinea l'intensa commozione e l'afflato mistico). La Carità del Crocifisso a cui si richiama costantemente Rosmini (e con lui don Cristaldi) richiede, nell'interpretazione cristaldiana, il suo compimento «ogni giorno, con le opere della vita»: «È un evento dell'Amore, che chiede, nello scabro cammino della storia, la testimonianza dell'amore». La conclusione di questo inno alla carità è affidata da padre Cristaldi alle parole del poeta Clemente Rebora, rosminiano, «il poeta *maudit* dei tempi giovanili, poi convertito e divenuto figlio dell'Istituto della Carità», «che conobbe, nel corpo e nello spirito, le stigmate della Croce» (è veramente molto bella la mezza pagina che padre Cristaldi ha lasciato su questo grande poeta del nostro Novecento, la cui tomba si trova a Domodossola di fronte a quella di Rosmini: sommessamente, mi permetto di ricordare che al padre Cristaldi ho dedicato l'edizione critica delle poesie di Rebora da me curata insieme alla mia allieva Paino).

⁹ *Temi rosminiani*, cit., p. 108.

Lo affermo semplicemente senza alcuna dimostrazione: in padre Cristaldi tutto tende alla poesia, e la poesia, come la vita, tende alla musica. Chi volesse studiare il suo linguaggio, che è piano e insieme arduo e teso, non potrebbe prescindere dall'indagarne il ritmo che lo governa. Dirò anzi che per lui il ritmo è categoria centrale e personalissima che segna la tonalità particolare e irripetibile dell'«articolazione esistenziale» che distingue nel tempo della quotidianità un individuo rispetto a un altro (si vedano in merito le pagine 142-145 di *Contemporaneità di Cristo*).

In uno scritto dell'81 intitolato *Tra il "già" e il "non ancora"*¹⁰, rievocando la nascita del Concilio, egli svolge un tema che chiama *La poesia della fede*, al cui centro sta la figura di Giovanni XXIII, definito «il papa-poeta, non perché avesse composto delle poesie, ma perché aveva, come poeta di Dio lungo le strade scabre della storia, intuizioni divinatorie e slanci ardimentosi cui si accompagnavano parole e gesti disarmanti». Padre Cristaldi rappresenta, di fronte ai volti dei cardinali, «preoccupati e quasi corrucciati» all'annuncio del Concilio, il papa sereno e sorridente perché l'idea del Concilio «gli era fiorita nel cuore di poeta nel clima della preghiera che offre al soffio dello Spirito la docilità dell'accoglimento e l'ardimento della risposta» (p. 21).

Seguendo l'esempio cristaldiano offerto dal secondo dei due volumi dedicati alle «voci della memoria del cuore» (*Voci del tempo*), dove il nome di ogni personaggio è accompagnato da una specifica caratterizzazione definitoria, uno dei sottotitoli che potrebbero seguire il nome nel ritratto di padre Cristaldi potrebbe essere «la poesia della fede». Ma la generalizzazione categoriale non renderebbe affatto giustizia a quello che è invece il centro personale e storico dell'uomo, del sacerdote e del pensatore Cristaldi, per il quale, come suona il titolo di una sua riflessione del 1990, «La fede non è un'astrazione, ha un cuore, sangue e nervi»¹¹. Quell'amico e maestro e fratello, che abbiamo avuto la fortuna di incontrare nel tempo, continua a parlarci con la memoria vivente della sua vita esemplare dal tempo del silenzio con le «parole di sempre».

¹⁰ *Memorie e Rendiconti dell'Accademia degli Zelanti*, 1981.

¹¹ *L'Osservatore Romano*, 4 marzo 1990.

*Parole di sempre*¹² è il titolo del volume da lui più amato, e che consiste nel commento con parole sue delle parole eterne del Vangelo.

Forse le parole giuste per tentare di approssimarsi al segreto personale di padre Cristaldi sarebbero queste: *Don Giuseppe Cristaldi, o del cuore e della carità*. Nella prefazione al libro appena citato egli, sempre così pudico e riservato, accenna al suo «cuore di sacerdote», mettendo delicatamente non in primo piano, ma quasi in un angolino, quello che è l'organo primario dell'uomo nel suo esistere concreto e storico, e nel suo essere radicato nell'assoluto della vita.

Il primo libro di padre Cristaldi è dedicato (1950) alla biografia del secondo vescovo di Acireale, Giovanni Battista Arista, e il suo sottotitolo è «Il cuore di un vescovo». Riprendendo in forma sintetica la sua biografia in anni molto più tardi, padre Cristaldi ne intitola l'ultimo paragrafo *Omnia in charitate*. Cuore e carità non possono scompagnarsi. A don Cristaldi lo ricorda sempre la sua formazione oratoriana e filippina, e lo ricorda ancora, con la vita l'opera e il pensiero, il suo Rosmini. Ma ancora prima di Rosmini, padre Cristaldi scopriva questo binomio inscindibile nell'autore forse più congeniale a lui che fu Pascal, il quale gli aveva insegnato che «il cuore ha il suo ordine, l'intelligenza ha il suo per principii e dimostrazioni. Il cuore ne ha un altro». Nello stesso frammento Pascal diceva che Gesù Cristo, San Paolo e Sant'Agostino «hanno l'ordine della carità, non dell'intelligenza, poiché volevano abbassare, non istruire». E altrove Pascal dice che «è il cuore che sente Dio, e non la ragione. Ecco cos'è la fede, Dio sensibile al cuore, non alla ragione».

Si tratta di frammenti che (almeno per quanto io ne sappia) padre Cristaldi mai cita, forse perché vi si afferma decisamente la negazione di ogni presunzione di conoscibilità di Dio per via razionale, ed egli, di prima formazione tomistica, non se la sentiva di aderire esplicitamente a una così radicale svalutazione del pensare razionale. Ma nel ritratto di uno dei suoi amici perduti padre Cristaldi molto pascalianamente scrive:

“Per posarsi sul mistero di Dio, che è abisso di luce inaccessibile, si richiede che lo sguardo si liberi delle complicazioni della ragione e si faccia puro intelletto di amore. Si faccia cioè sguardo contemplativo, adorante e amante”. (*Voci del tempo*, p. 123)

¹² *Parole di sempre*, Edizioni Paoline, Pescara, 1964, pp. 515.

Indagare ancora in questa direzione esula dal mio compito. Qui mi importa solo rilevare come tutta l'opera cristaldiana testimoni un'inesausta tensione del cuore in quanto facoltà capace di mettere misteriosamente in relazione l'uomo con l'infinito, cioè con Dio, così come aveva sentito intensamente l'autore delle *Pensées*. Con il suo Pascal don Cristaldi sapeva, o meglio sentiva, che la carità portata da Cristo nel tempo della storia «non è un precetto figurativo», ma impegna l'uomo a prendere coscienza della sua miseria e del suo dovere di essere fratello e amico degli altri uomini, nel loro vivere, nel soffrire e nel morire.

L'ultima meditazione delle *Parole di sempre* è dedicata alla *Presenza dei morti*, «i Trapassati, che portiamo con noi nella mente e nel cuore», e che «rivivono nel nostro spirito e ci rivolgono intime parole fasciate di silenzio e di mistero».

Queste sull'unità del Corpo mistico in cui i Morti, detti da don Cristaldi i veri Viventi, sono a noi presenti, sono due pagine di una bellezza sconvolgente. Non vi è negato lo strazio della separazione, non vi si nega che «nel cuore urge un groppo di pianto che non si può sciogliere mai», ma vi si esprime la speranza-cerchezza che nella luce della resurrezione ci è dato ancora colloquiare con i nostri cari, perduti nel tempo, ma vivi in Dio e nella memoria del cuore.

VIRGILIO MELCHIORRE

LA *PIETAS* FILOSOFICA
DI GIUSEPPE CRISTALDI

Il ricordo di Giuseppe Cristaldi mi restituisce l'immagine di un sorriso discreto e affabile, il volto di una libertà interiore sempre attenta e mai priva di quel sereno distacco che è, però, anche partecipazione. Sono doti di una pratica quotidiana dell'uomo di fede, che, peraltro ritornano ugualmente quando consideriamo l'uomo nella sua dimensione di ricercatore e di studioso: doti che certamente hanno la loro radice nella vocazione cristiana di Cristaldi, ma intanto sono pur sostenute da un incessante confronto con la cultura e la filosofia del nostro tempo.

È per questo confronto che, mentre si volge primariamente alle ragioni che stanno nell'origine cristiana, Cristaldi si dedica poi incessantemente all'ermeneutica di quell'origine e alle sue diverse espressioni nel concreto della storia. Si direbbe che dall'incontro col pensiero contemporaneo, sempre pacato e discreto nei suoi tratti critici, Cristaldi abbia tratto soprattutto una lezione di metodo, ma con la consapevolezza di non dover mai sovrapporre il piano della teoresi filosofica a quello più proprio della fede. Converrà dunque precisare questa duplicità di attenzione: è nel suo incrocio che la figura dell'uomo e dello studioso si precisa più nitidamente.

Innanzitutto la distinzione dei campi. Ogni religione si costituisce – tale è il costante presupposto di Cristaldi – secondo concreti moduli storici e nel riferimento a un evento fondatore, che nel caso cristiano è l'evento Gesù di Nazareth. La religione sta, dunque, nella dimensione storica, mentre la filosofia vive nella dimensione dell'universale storico. L'originale della fede

“si presenta radicalmente come ‘evento storico’ con intenzionalità storica. [...] Dall’evento nasce e all’evento si richiama il kerigma: anche questo, saldato all’evento, deve correre costante lungo le varie vicende del cristianesimo storico: il suo *Wesen* è l’evento-Cristo. Non altrettanto invece è da dirsi della filosofia, la quale, pur esprimendosi in movenze storiche, si rifà costantemente alla struttura della ragione o dello spirito umano. L’originario della filosofia è perciò strutturale: il suo *Wesen* è la dimensione radicale e fondante della ragione umana”¹.

Questa distinzione implica poi due corollari, l’uno relativo ai contenuti, l’altro relativo alla relazione dei campi. Il primo corollario va considerato in ordine alla salvezza dell’uomo, che è un problema esistenziale. Ed è per questo che la salvezza non può essere chiesta alla filosofia che essenzialmente è invece una scienza teoretica: la filosofia, in

¹ *Cristianesimo e filosofia*, Vita e Pensiero, Milano 1976, p. 58. La distinzione è certamente fondamentale ed è necessaria per evitare confusioni di piani. Ricorderei che proprio negli anni in cui Cristaldi, docente nell’Università Cattolica di Milano, scriveva di questa distinzione, era pur viva la fitta discussione intercorsa fra Gustavo Bontadini ed Emanuele Severino. Uno dei punti portanti della posizione severiniana stava nel contestare lo stesso statuto della fede. Per Severino si trattava appunto di sancire un’opposizione radicale fra fede e filosofia riconoscendo l’impossibilità e infine la contraddizione della fede in se stessa. Posto, infatti, che la fede si dia, secondo il dettato cristiano, come *argomento (elenchos)* di ciò che non appare (*Ex 11, 2*), si dovrebbe poi dire – secondo Severino – che ciò che non appare, proprio in quanto non appare, non può essere né affermato né negato: la fede dunque può far fronte all’invisibile, può attestarne l’essere solo in forza di un’affermazione che però è pari alla possibilità della propria negazione. La fede è allora per se stessa impossibile, è in se stessa controvertibile e dunque la sua distanza dalla filosofia è assoluta, segnata dalla contraddizione: il compito della filosofia è invece quello di aprire la dimensione dell’incontrovertibile (E. SEVERINO, *L’impossibilità della fede*, «Archivio di filosofia», 1976, pp. 327-328. Questa tesi era stata anticipata l’anno prima, sempre in «Archivio di filosofia» nel saggio *Temporalità e alienazione*). Va però notato – la distinzione fatta da Cristaldi è al riguardo decisiva – che questa tesi si potrebbe sostenere solo ove l’«argomento» cristiano fosse dato in una costruzione dottrinale e non piuttosto in un evento storico: non si tratta di comparare due “dottrine”, una delle quali sarebbe da contestare in quanto contraddittoria: i due piani, quello della filosofia e quello della fede, stanno invece in campi diversi, l’uno teoretico, l’altro storico. Sono come tali incomparabili secondo uno stesso metro.

quanto accede alle sorgenti della ragione e alle strutture ultime dell'essere, può costituirsi come un'«apertura» sulle possibilità della salvezza, ma non per questo può darsi come un «esito» conclusivo. Il Cristianesimo, al contrario, proprio per la sua incarnazione storico-esistenziale «si presenta come l'esito salvifico della storia: esito assiologico, come *éschaton* già presente ed operante nel divenire della storia». In questo senso Cristaldi muove una garbata critica nei riguardi della fenomenologia e cita Husserl che, «con appassionato convincimento» avrebbe individuato l'esito della salvezza nella fenomenologia trascendentale: una pretesa che il cristianesimo deve infine contestare.

“La pretesa tradisce una aspirazione e una vocazione: quelle della filosofia come 'apertura'; ma la pretesa di costituirsi come 'esito' blocca l'apertura chiudendo, con perentorietà definitiva, il processo della storia e il processo del filosofare”².

Non direi che questo rilievo sia del tutto pertinente nei riguardi del progetto husserliano, potrebbe semmai esserlo verso una filosofia come quella di Hegel o come quella, per altro verso, di Marx. Ma non è questo che ora deve interessarci: qui conta sottolineare il ruolo che Cristaldi riconosceva alla filosofia in ordine all'esperienza di fede.

In che cosa consiste – ed è il secondo corollario – l'«apertura» con cui Cristaldi contrassegna la filosofia? Della filosofia e in particolare della filosofia trascendentale Cristaldi parla giustamente come del percorso che porta a indagare le strutture fondamentali della coscienza e per esse le strutture ultime dell'essere. Che ne viene da questo lato al filosofo della religione o, meglio ancora, al Cristaldi pensatore cristiano, incessantemente diviso fra il richiamo che sta all'origine del *kerigma* cristiano e il succedersi delle sue espressioni storiche? In questa prospettiva si può comprendere perchè l'interesse di Cristaldi verso la filosofia contemporanea sia rivolto prevalentemente al metodo della fenomenologia: è il tema husserliano dell'*epoché* che infine lo coinvolge profondamente. Parliamo evidentemente di quella strategia messa in atto da Husserl per accedere alle strutture essenziali, alle condizioni trascendentali della coscienza: l'*epoché* come sospensione o messa tra parentesi di ogni giudizio storicamente costituito, persino della stessa

² *Cristianesimo e filosofia contemporanea*, in AA. VV., *Il cristianesimo e le filosofie*. Vita e Pensiero, Milano 1971, p. 85.

idea di Dio, com'è detto nel § 58 delle *Ideen*, un paragrafo che Cristaldi cita appunto come un vertice problematico della fenomenologia³. Ma, appunto, è questo movimento metodologico che va preso in proprio anche dalla riflessione religiosa: si tratta di risalire, di là dalle diverse configurazioni storiche, ai dati essenziali e originari vuoti della ragione come anche dei contenuti di fede.

“La più efficace lezione della fenomenologia è da ricercare forse qui: nella funzione catartica della riduzione fenomenologica. [...] Ed è qui, sul piano della sua traduzione culturale, che il cristianesimo può recepire la lezione fenomenologica dell'epoché come catarsi. Proprio perché perenne proposta di salvezza, il cristianesimo deve conoscere una certa astinenza culturale, nel senso che, pur assumendo le varie culture, a nessuna di esse si deve sentire indissolubilmente legato”⁴.

In un saggio del 1983, Cristaldi ritorna ancora sullo stesso punto e citando nuovamente il § 58 delle *Ideen*: vi ritorna sulla base della fondamentale distinzione che ho già richiamato fra kerigma cristiano delle origini e sue espressioni storiche. Ciò che propriamente deve mettere in atto il metodo della sospensione non è l'asserto di Dio che, in quanto tale, non si presenta come fenomeno.

“È fenomeno invece la 'culturalizzazione' sia in senso soggettivo (convinzioni, modelli di comportamento, ecc.) che in senso oggettivo (istituzioni, strutture, ecc.) della trascendenza di Dio”⁵.

Da questo lato, leggeremo poco dopo, si deve riconoscere che l'intenzionalità esistenziale-storica della fede è inevitabilmente *impura*, “giacché nel rapporto interpellanza-risposta, che formalmente può essere considerata la 'pura' intenzionalità reciproca della fede, interferisce sia lo spessore dell'esistenziale (*existentiall*) che lo spessore della fattualità della storia (*historisch*). Tale impurità, peraltro, della concreta intenzionalità della fede come forma esistenziale-storica mo-

³ *Ibid.*, p. 83. Sospensione metodologica o esclusione del problema? Cristaldi, in nota, sembra propendere per il carattere metodologico della sospensione, che di per sé non esclude ancora un esito metafisico della fenomenologia. L'asserto che dice Dio corrisponde, d'altra parte, a un assoluto non propriamente fenomenologico e come tale non riguarda, direttamente o in prima battuta, il compito della fenomenologia trascendentale. Cristaldi riprenderà più decisamente questa tesi in un saggio successivo, *Per una fenomenologia della fede*, «Rivista di filosofia neo-scolastica», 4 (1983), p. 584.

⁴ *Ibid.*, pp. 83-85.

⁵ *Per una fenomenologia della fede*, cit., p. 584.

stra come, all'interno dello stesso discorso ermeneutico, debba ripresentarsi l'istanza fenomenologica della *epoché*, quale catarsi per il discernimento dell'autentico, come originario, dall'inautentico, come deviato e, quindi, deformante"⁶.

A quali inautenticità, a quali deviazioni pensa Cristaldi? È da questo lato che di nuovo diventa fruttuoso il suo incontro con il pensiero contemporaneo, in particolare con il marxismo, con lo strutturalismo e infine con l'ermeneutica proposta da Paul Ricoeur: sono luoghi di un confronto critico, ma sempre rispettoso e comunque sempre nella disposizione a lasciarsi interpellare all'interno del proprio campo.

A Marx Cristaldi contesta che della religione si possa parlare in generale come dell'«oppio del popolo», ma da Marx accetta che la cristianità storica appaia per larghi tratti alienata nei modi dell'ideologia borghese. E così,

"sollecitato dalla denuncia marxista, il cristianesimo ha da svolgere pure l'analisi dell'ideologia religiosa proprio in forza dell'originalità della fede, che, per la sua libertà ed emergenza, contesta la staticità e la strumentalizzazione dell'ideologia".

E, d'altra parte, riguadagnando la propria autenticità, il cristianesimo potrà a sua volta interpellare la riduzione materialistica ed economicistica del marxismo.

"Se, a seguito della sollecitazione marxista, il discorso cristiano diventa, in forza della fede, autocritico – critica dell'ideologia cristiana in forza dello stesso messaggio-evento di salvezza – è ancora con la carica di criticità propria della fede che il cristianesimo provoca il marxismo all'autocritica radicalmente liberatoria".

Analogo è il criterio con cui Cristaldi si volge a quella che chiama la provocazione dello strutturalismo. Anche da questo lato non viene meno la decisa negazione di quanto non discende propriamente dai principi del metodo. Non manca cioè il rifiuto della deriva ideologica di certe conclusioni strutturalistiche, quelle in particolare che, riportando la costituzione dell'uomo nel plesso delle relazioni ontiche e sociali, finiscono per dichiarare il non-senso dell'uomo e della storia. E tuttavia ciò non toglie che la stessa teologia debba trarre buon frutto dal metodo dello strutturalismo, sia questo inteso sul piano semiologico, sia inteso anche in prospettiva etnologica e psicologica.

⁶ *Ibid.*, p. 587.

⁷ *Cristianesimo e filosofia contemporanea*, cit. pp. 90-91.

“L’analisi linguistica, come semiologia e come semantica, non può essere ignorata dalla teologia che deve verificare criticamente la validità efficace del suo linguaggio. L’analisi strutturale, sia in direzione etnologica che in direzione psicologica (si pensi agli *Écrits* di Jaques Lacan), può fornire utili indicazioni per l’interpretazione e per l’organizzazione della vita morale e del costume collettivo. Se l’esame critico porta a distinguere nello strutturalismo il metodo dall’ideologia, anche nell’ambito dello stesso cristianesimo il senso critico deve portare a distinguere la ‘costante’ della salvezza dalle ‘variabili’ della cultura, senza peraltro recidere il legame veicolare che unisce la cultura alla costante della salvezza”.

Di nuovo, anche da questo lato, la presa di distanza dalle forme storiche della cristianità si costituisce in vista di un costante esercizio ermeneutico. Richiamandosi a Ricoeur e a Gadamer, Cristaldi può così ritenere che l’esito della fenomenologia debba infine cercarsi proprio nell’esercizio dell’interpretazione storica.

“Di fronte alle provocazioni dello strutturalismo si può ben dire che anche l’ermeneutica si vuole porre come ‘coscienza vigile e inquieta’ del sapere moderno”.

La stessa fede cristiana, nelle sue diverse declinazioni storiche,

“non è statica e quieta: è invece dinamica, perché movimento dell’esistenza nel movimento della storia, e inquieta, perché l’originario non rimane immune dalle aggressioni e dalle infiltrazioni dell’inautentico. Da ciò la tensione all’originario come autentico, all’interno della tensione esistenza-storia”¹⁰.

Ed è appunto per questa tensione che si deve prendere atto della legittima pluralità del sapere teologico, all’interno del quale la distanza e la sospensione richiesta da Husserl permette di ritrovare il nesso con l’evento originario della fondazione. Si tratta, a ben ve-

⁸ *Ibid.*, p. 95. Si può certo notare che l’esigenza ermeneutica non è nuova nel filo della tradizione teologica. E tuttavia, ritornando dalla parte della filosofia, il compito ermeneutico acquista oggi una rinnovata prospettiva. «La sollecitazione ermeneutica – nota, infatti, Cristaldi –, che dalla teologia era passata alla filosofia, ora può dirsi dalla filosofia nuovamente restituita alla teologia. Nel contesto culturale di oggi la teologia è spinta a rinnovarsi come ermeneutica. Ciò comporta anzitutto il rinnovamento metodologico. Si tratta cioè di un’ermeneutica ‘riflessa’ che la teologia deve compiere di sé, nell’impegno tensionale di riscoprire la sua costante essenziale e il rapporto di questa con le variabili storico-culturali di oggi» (*Ibid.* p. 99).

⁹ *Ibid.* p. 96.

¹⁰ *Per una fenomenologia della fede*, cit., p. 587.

dere, di mettere in atto un vero e proprio circolo virtuoso, un «circolo ermeneutico» – come Cristaldi dice con Gadamer – o anche un «circolo solido», come dice ricordando Rosmini: da una parte, infatti, la sospensione rispetto alle forme storiche della fede permette di ritornare al dato dell'origine, dall'altra è proprio questo dato che si offre quale riferimento discriminante e purificatore. Leggiamo a questo riguardo un passaggio quanto mai lucido e convincente:

“il soggetto che è *terminus ad quem* dell'intenzionalità di fede, è anche il *terminus a quo* di quell'intenzionalità che sollecita la fede, e che può intendersi come intenzionalità di chiamata o di attrazione. E quindi il soggetto, che è *terminus a quo* dell'intenzionalità di fede, è anche *terminus ad quem* di quell'intenzionalità di chiamata o di attrazione che provoca la fede. La reciproca intenzionalità che connota il rapporto di fede assume la forma dell'interpellanza (*Wort*) e della risposta (*Ant-wort*), dove lo stesso soggetto è, nei riguardi dell'altro, e interpellante e interpellato”¹¹.

Di questo circolo Cristaldi parla anche nel modo di un'ermeneutica *fidei* sia in senso oggettivo, sia in senso soggettivo:

“ermeneutica che nasce ed è ispirata dalla fede, ed ermeneutica che si volge al contenuto e ai modi della fede (la *fides quae* e la *fides qua*, la fede come *Inhalt* e la fede come *Gestalt*)”¹².

È, in definitiva, questa reciproca implicanza del principio e delle sue forme storiche che porta il metodo fenomenologico a tradursi in un processo ermeneutico, nell'incessante interpretazione che dai dati risale al principio, ma che insieme guarda ai dati muovendo dal principio: un movimento ermeneutico che non può dirsi mai concluso perché il principio resta pur sempre quel dono che trascende tutte le sue dizioni storiche e che per se stesso rimane indicibile.

Ecco un'altra considerazione fondamentale, l'indicibilità appunto. La trama dell'evento fondatore resta pur sempre legata al «mistero» della libera autocomunicazione dell'assoluto. Il suo darsi nella storia non può dunque darsi che in una forma «allusiva o simbolica, che la sottrae ad ogni pretesa di adeguazione esaustiva»¹³. Quest'ultima annotazione ci riporta non solo a quel senso del

¹¹ *Ibid.*, p. 586.

¹² *Cristianesimo e filosofia contemporanea*, cit. p. 100.

¹³ *Per una fenomenologia della fede*, cit., p. 590. Analogamente e in antite-

limite e della cautela ermeneutica che caratterizza l'intero magistero di Cristaldi, ma ci riporta anche alle soglie del suo vissuto interiore. Vi siamo sospinti anche da quel richiamo che, proprio nella linea della coscienza e della partecipazione simbolica, Cristaldi fa ricordando gli ultimi giorni nella vita di Husserl. Era il 15 aprile, il venerdì santo del 1938. E il pensiero di Husserl sembrava raccogliersi appunto nella dimensione simbolica del Cristo, quale analogia in cui Dio s'intreccia con l'uomo: «Jesus ist die Analogie geworden zwischen Gott und uns Menschen. Das ist Karfreitag, Erlösung und Ostern zugleich ... Ja, so ist es»¹⁴.

Il tema dell'analogia riporta appunto alla struttura ontologica della simbolicità ovvero a quel dire ed essere in cui traspare un'ulteriorità che intimamente li costituisce e insieme li trascende. Siamo sul versante di un sapere che non è più mero dispiegamento intellettuale, ma anche e prima ancora sapienza che nasce da una partecipazione esistenziale, dal

si con lo strutturalismo, leggiamo che «di fronte al mito di Lévi-Strauss, quale risultato dell'incrociarsi delle strutture linguistiche ed etnologiche, il cristianesimo può presentare, come perentoria alternativa, il "mistero" come evento che irrompe nella storia e nell'esistenza per la libera e sorprendente iniziativa di Dio. E la presenza del mistero cristiano sollecita pure una liberazione ermeneutica. In forza, infatti, dell'esperienza cristiana Ricoeur può opporre allo spessore del mito la trasparenza del simbolo» (*Cristianesimo e filosofia contemporanea*, cit., p. 95).

¹⁴ Cristaldi conclude il suo saggio *Sulla fenomenologia della fede*, p. 593, richiamandosi al diario della benedettina Adelgundis Jaegerschmid, vicina a Husserl anche negli ultimi giorni della sua vita: «Il 15 aprile, venerdì santo, si svolse l'ultimo colloquio con Schwester Adelgundis. Husserl stava già molto male e non sempre aveva la forza di esprimersi in parole. Già la mattina, al risveglio, la moglie gli aveva detto che quel giorno era venerdì santo, e Husserl: «Welch grosser Tag, Karfreitag! Ja, Christus hat uns alles vergeben»²⁹. Riprendendo poi alcune espressioni monache di Husserl, Schwester Adelgundis aggiunse: «Ja, Himmel und Erde begegnen sich in Jesus, Gott hat sich in Christus dem Menschen genähert». Al che Husserl replicò: «Ja, das ist es. Er ist die Analogie zwischen...». E poiché sembrava cercasse le parole, Schwester Adelgundis aggiunse: «Ja, Jesus ist die Analogie geworden zwischen Gott und uns Menschen. Das ist Karfreitag, Erlösung und Ostern zugleich». E allora Husserl, rivolgendole uno sguardo profondo, riprese: «Ja, so ist es».

vissuto di un riconoscimento interiore. È da questo lato che il ricordo di Cristaldi può infine raccogliersi, risalendo al punto in cui l'esperienza della fede si lascia coniugare con le domande dell'esercizio filosofico. In tal senso, si potrebbe ben dire che la sua riflessione e il suo stesso dialogo con il pensiero contemporaneo siano ultimamente guidati da un'interiore *pietas*: una dimensione dello spirito cui ci richiama lo stesso Cristaldi, mentre rilegge gli scritti di Vattimo¹⁵, con una sottesa e chiara allusione a uno stile che, però, si vorrebbe a sostegno di ogni ricerca. La considerazione e la domanda che Cristaldi rivolge a Vattimo è in definitiva la domanda che sembra condurre anche il suo itinerario nella fede e nello studio.

“Nel ‘deserto che cresce’, secondo l'immagine di Nietzsche, fiorisce la *pietas*. Sanno che, nel sottosuolo del deserto, ci saranno segrete correnti di acqua, che segretamente lo fondano. Che l'*Abgrund* che attira il camminare nichilistico di Vattimo non sia segretamente l'abisso dell'amore senza limiti”¹⁶.

A queste parole fa riscontro un'avvertenza di metodo che molti anni prima proprio Cristaldi aveva formulato parlando della complessità, delle difficoltà, dei possibili equivoci che attraversano il pensiero contemporaneo. Vorrei concludere con questa citazione che mi pare delinea a tutto tondo la *pietas* riflessiva di Giuseppe Cristaldi:

“Solo l'umile impegno di una paziente acribia può dissiparli [gli equivoci], non nel misconoscimento ma nel riconoscimento della complessità del reale; come peraltro il generoso atteggiamento dell'apertura spirituale può far superare la ricorrente tentazione, dettata dalla superbia e dalla stanchezza di 'chiudere' il reale nella definitività di un orizzonte determinato. Forse anche oggi la filosofia, come ricerca radicale, ha il compito di suscitare nell'uomo contemporaneo, disincantato dalle scoperte della scienza e dalle realizzazioni della tecnica, la 'meraviglia' di fronte alle sorprese dell'essere; e il cristianesimo ha il compito di far germinare l'assoluto stupore' di fronte alla sorpresa di Dio che entra nella storia e nella trama dell'esistenza umana”¹⁷.

Aggiungerei solo che la *pietas*, l'umiltà, la pazienza di cui qui si dice non sono soltanto un modo o una regola dello studioso; sono prima ancora un modo e un esercizio costante della sua umanità.

¹⁵ *Coscienza critica della fede nell'epoca pos-moderna*, «Syntaxis» 6 (1986), pp. 286-287.

¹⁶ *Ibid.*, p. 286.

¹⁷ *Cristianesimo e filosofia contemporanea*, cit., pp. 80-81.