

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”<sup>1</sup>.

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

---

<sup>1</sup> *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”<sup>2</sup>.

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 kerygma 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

---

<sup>2</sup> *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 fenomenologia<sup>3</sup>. 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”<sup>4</sup>.

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”<sup>5</sup>.

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'esistentivo (*existentiall*) che lo spessore della fattualità della storia (*historisch*). Tale impurità, peraltro, della concreta intenzionalità della fede come forma esistenziale-storica mo-

---

<sup>3</sup> *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.

<sup>4</sup> *Ibid.*, pp. 83-85.

<sup>5</sup> *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"<sup>6</sup>.

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.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 587.

<sup>7</sup> *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”<sup>10</sup>.

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-

---

<sup>8</sup> *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).

<sup>9</sup> *Ibid.* p. 96.

<sup>10</sup> *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”<sup>11</sup>.

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*)”<sup>12</sup>.

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»<sup>13</sup>. Quest'ultima annotazione ci riporta non solo a quel senso del

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 586.

<sup>12</sup> *Cristianesimo e filosofia contemporanea*, cit. p. 100.

<sup>13</sup> *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»<sup>14</sup>.

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).

<sup>14</sup> 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»<sup>29</sup>. 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 Vattimo<sup>15</sup>, 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”<sup>16</sup>.

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”<sup>17</sup>.

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.

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

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 286.

<sup>17</sup> *Cristianesimo e filosofia contemporanea*, cit., pp. 80-81.