

Una “teologia fondamentale” che lascia molto a desiderare

Si prende in esame critico una trattazione della voce: teologia fondamentale a cura di A. Bertuletti, indicando i punti di dissenso o non condivisibili.

La trattazione della voce: *Teologia fondamentale*, redatta da Angelo Bertuletti,¹ è suddivisa in tre sezioni: *La storia; il concetto; il metodo* e presenta, già nella pagina iniziale, un apprezzamento sull'*apologetica* (cosiddetta: *moderna*) che lascia abbastanza perplessi.

Bertuletti scrive: “L’*apologetica* non legittima il sapere della fede, ma sviluppa una credibilità razionale *esterna* alla fede.² La teologia – a suo dire – che accoglie il *pregiudizio*(?) della ragione *separata*, fallisce la provocazione moderna e perde (*sic*) la sua identità”.³

Che l’*apologetica*, o quella che sarebbe più esatto ora chiamare una *introduzione filosofico-razionale* al problema del “credere” e della fede cristiana, “non legittimi il sapere della fede”, *perché* – al dire di Bertuletti – essa “sviluppa una credibilità *esterna* alla fede”, va assolutamente chiarito, in quanto la pretesa bertulettiana di presumere che “il sapere della fede”⁴ debba essere “legittimato” è fortemente equivoca e fuorviante, giacché tutto quello che la detta *introduzione filosofico-razionale al problema del credere* è in grado di asseverare, *non è* (e non sarà mai!) una “legittimazione” di ciò che la fede cristiana presenta come *evento fondatore*, in quanto un *evento storico*, nella sua (umanamente) imprevedibile e indeducibile storicità e come frutto della libera e imprevedibile iniziativa divina, non può essere davvero giustificato (o legittimato) da qualsiasi ragionamento o conclusione umana.

Se così stanno le cose, la detta *apologetica* (o, meglio: la detta *introduzione filosofico-razionale a...*) non potrà neppure “sviluppare una *credibilità esterna alla fede*”⁵ perché la ricerca filosofico-razionale, come ha ben fatto vedere K. Rahner, nel suo *Uditori della Parola*,⁶ non deve, e non può, per la sua stessa natura logico-razionale, dire e anticipare alcunché sul contenuto della *fede religiosa*, ma, caso mai, può solo e sempre impegnarsi a provare che *non è irragionevole per l'uomo pensare ad una possibile rivelazione divina*, quando e *dopo* che la riflessione filosofico-metafisica sulla realtà dell’esistenza umana e sul suo vivere *nel mondo*⁷ gli abbia fatto capire che,

¹ Docente della Facoltà teologica dell’Italia settentrionale di Milano e appartenente alla “Scuola teologica milanese”. La trattazione è apparsa nel “Nuovo Dizionario di Teologia”, edito dalla S. Paolo, (2002) ed occupa le pagine 1707-1726.

² Poche righe prima infatti egli ha parlato di un “presupposto dell’esteriorità della ragione alla fede”, che sarebbe tipico del negativo “modello apologetico”, invalso sino a poco tempo fa. Su questo tema della “credibilità razionale esterna alla fede” vorremmo rinviare già da queste prime righe ad una trattazione dello stesso tema condotta, con ben altra profondità e rigore, nel recente volume di S. Pié-Ninot: *La teologia fondamentale*, (ed. it. Queriniana, Brescia, 2002), ma che era già stato pubblicato in Spagna nel 1989 e, in IV ed. rivista e innovata, nel 2001.

In quest’opera, davvero encomiabile, si trova al cap. I una esposizione de *La credibilità come proposta di senso: teologica, storica ed antropologica* (pp. 198-212) che è davvero paradigmatica e che molti teologi e filosofi, ipercritici contro certa “apologetica”, dovrebbero leggere attentamente. In quelle pagine si rinvia ad un passo della enciclica *Fides et ratio* (§ 14) che è esemplare per chiarezza e che Bertuletti ignora completamente, non citando *mai*, in tutta la sua trattazione, tale recente enciclica di Giovanni Paolo II. Il che lascia perlomeno perplessi.

³ In nota (cfr. p. 1725) Bertuletti rinvia subito ad una tematica di Giuseppe Colombo: *La ragione teologica*, che campeggia anche come saggio introduttivo nel noto volume: AA. VV. *L’evidenza e la fede*, (edito da Glossa, Milano, 1988; cfr. pp. 7-17) e che è stato dal sottoscritto criticato, assieme alla *Presentazione*, che lo stesso G. Colombo ha fatto del volume di P. Sequeri: *Il Dio affidabile* (Queriniana, Brescia, 1986), nel suo libro: *Filosofia e teologia: quale rapporto?* (Fr. Angeli, Milano, 1999; cfr. pp. 102-121). Rinviando qui per brevità, e per non ripeterci, a queste pagine.

⁴ O forse, meglio: ciò che la fede (in questo caso cristiana) annuncia e contiene come verità rivelata e come messaggio salvifico per l’uomo.

⁵ Come insiste a dire Bertuletti, fuorviando il discorso che effettivamente può invece condurre la detta *introduzione filosofico-razionale al problema di una adesione personale alla fede*.

⁶ Opera che lo scrivente non si stanca mai di citare perché la ritiene l’esposizione più chiara tra quante oggi proposte su questo delicato tema.

⁷ Si ricordi l’heideggeriano: *in der Welt sein*, e si rifletta sulla condizione esistenziale umana, nella sua precarietà e nella sua inconfutabile caducità e fallibilità, che richiedono un chiarimento in equivoco ed esaustivo.

senza un riferimento obbligato ad un fondamento ontologico trascendente, la sua esistenza e il suo stesso patire e morire (storicamente innegabili!) non riescono a spiegarsi, restano incomprensibili, privi di senso.

Un grosso equivoco iniziale da chiarire

Per quanto si è qui sinteticamente richiamato, non è allora lecito asserire – come invece fa Bertuletti subito dopo – che: “La teologia, che *accoglie il pregiudizio della ragione* separata,⁸, *fallisca* la provocazione moderna e (tanto meno!) *perda* la propria *identità*”. Infatti essa teologia non deve accogliere nessun “pregiudizio”, per il semplice motivo che quel “pregiudizio” (quello secondo cui l’apologetica, *rectius*: l’introduzione filosofico-razionale al problema del credere, dovrebbe *legittimare il sapere della fede*) non esiste e non ha ragion d’essere e il compito della detta *introduzione filosofico-razionale* è tutt’altro, come si è appena indicato. Quindi la “teologia fondamentale” – di cui Bertuletti dovrebbe delineare natura e compiti – *non perde* nessuna *identità*, ma anzi la conserva e la precisa, se rettamente intesa.

Ognuno vede quale grosso equivoco, all’inizio della trattazione, Bertuletti introduca distorcendo ed ipotecando, come si vedrà, il resto della sua esposizione.

Che poi Bertuletti insista – sempre all’inizio della sua trattazione - nel presentare il cosiddetto “modello apologetico” (che l’*attuale* teologia fondamentale avrebbe subito come pesante “eredità”) come consistente nel “*presupposto dell’esteriorità della ragione alla fede,*” presupposto che – a suo dire – “determina la *divaricazione* all’interno della teologia *tra* la giustificazione della fede (limitata – dice sempre lui – all’evidenza di ragione) e la teologia dogmatica (relativa alla rivelazione soprannaturale inaccessibile alla ragione)”, questa è un’altra conseguenza della fuorviante sua impostazione, giacchè la detta *esteriorità della ragione alla fede* (o più correttamente: la *distinzione* tra ragione e fede, tra ambito dello *scitum* e ambito del *creditum*, come precisa con chiarezza lo stesso Tommaso d’Aquinò)⁹ non è affatto una specie di “presupposto”, acriticamente introdotto, ma è invece una chiara e fondata *distinzione di ambiti* che giustifica e legittima pertanto sia la *teologia fondamentale* (con il correlato ambito della *filosofia della religione*), sia la *teologia dogmatica*; e questa assume il compito, certo non lieve né facile, di esporre, per quello che l’uomo con la sua intelligenza può capire, le verità trinitarie salvifiche e fondamentali della fede cristiana, contenute nel messaggio rivelato.

Come si vede, chiarendo analiticamente questi aspetti, non ha più senso, o ne ha uno molto equivoco, intitolare – come fa invece Bertuletti¹⁰ - il paragrafo che stiamo esaminando: “OLTRE IL MODELLO APOLOGETICO: L’UNITA’ ORIGINARIA FRA IL PRINCIPIO TEOLOGICO DELLA FEDE E IL PRINCIPIO ANTROPOLOGICO DELLA RAGIONE”.

Bertuletti – e la Scuola teologica milanese cui egli aderisce – hanno la preoccupazione ossessiva (e scorretta, per quanto abbiamo sopra richiamato) di dover andare *oltre* il cosiddetto “modello apologetico”. Si dà il caso però che questo cosiddetto “modello apologetico” è stato da loro interpretato in modo distorto, come abbiamo prima spiegato¹¹, e perciò il loro voler andare *oltre* tale “modello” si risolve solo in un superamento di ciò che è stato, inizialmente mal delineato e quindi distortamente presentato come da “superare”.

Si tratta invece di determinare, come si è cercato di dire nei precedenti rilievi critici, quali sono i compiti precisi della cosiddetta “apologetica” o – meglio, come si è detto, - della *introduzione*

⁸ “separata” cioè dalla “fede”.

⁹ Si veda la *Summa teologica*, II IIae, q. 1, art.4: *Utrum obiectum fidei possit esse aliquid scitum* e art. 5: *Utrum ea quae sunt fidei possint esse scita*. Cfr. anche *Quaestiones disp. De veritate*, q. 14, artt. 1-12.

¹⁰ Cfr. la voce: *Teologia fondamentale*, p. 1708, prima colonna.

¹¹ Anche rinviando all’opera di Pié-Ninot e alla sua, certo più convincente, trattazione sul tema della “credibilità”. (Cfr. qui nota 2).

filosofico-razionale al problema della fede, nel quadro teoretico della richiamata (e tomistica!)¹² motivata distinzione tra ambito dello *scitum* e ambito del *creditum*.¹³

Qui bisognerebbe anche chiedere di non insistere più oltre con la solita presentazione del pensiero tomista come viziato da inguaribile *intellettualismo* ed *estrinsecismo*, proprio imputati a lui sul tema della *fede*, se è vero, come è vero, che Tommaso d'Aquino asserisce che: “*credere voluntatis est*” (*credere è frutto di un atto volontario, personale*)¹⁴ e quindi, se Tommaso fa una simile affermazione, non si capisce poi come possa reggersi l'accusa di: *intellettualismo* ed *estrinsecismo*, su questa decisiva questione.

Fatti questi necessari rilievi critici preliminari, seguiamo ancora Bertuletti che, nella trattazione citata, prosegue *concedendo* che: “la problematicità del modello apologetico *non* significa *la rimozione del problema*”, giacchè la “provocazione del principio moderno di *ragione*, deve diventare un *problema interno(!) alla teologia*”.¹⁵

Senonchè Bertuletti aggiunge che il “rinnovamento” verificatosi nella prima metà del Novecento sulla “riscoperta del carattere peculiare del sapere della fede” non sarebbe riuscito a produrre “una nuova concettualità teologica” a motivo – secondo lui – della “resistenza(!) del principio che omologava¹⁶ la distinzione dei due ordini, naturale e soprannaturale, a quella di *ragione e fede*”.¹⁷

Bertuletti qui ritiene di poter asserire che: “L'*intuizione* formulata da Blondel, all'inizio del secolo (XX) con il termine: *apologetica dell'immanenza*, costituisce la più alta approssimazione al problema, di cui solo successivamente la teologia avrebbe colto le *implicazioni*” e, in nota, rinvia solo a M. Blondel: *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologetique et sur la méthode de la philosophie dans l'étude du problème religieux* (del 1896).¹⁸

Bisognerebbe almeno aggiungere anche: *Histoire et dogme* (del 1904), avvertendo che il tutto è ora riunito in: *Les premiers écrits de Maurice Blondel*,¹⁹ e ricordare soprattutto che Blondel riteneva che l'apologetica del suo tempo fosse mal impostata e afflitta da un ragionamento *intellettualistico* perchè pretendeva di stabilire il fatto della *rivelazione*, in maniera esteriore, prescindendo dall'analisi della situazione esistenziale dell'uomo e del suo desiderio di infinito.

M. Blondel, nella citata *Lettre* (del 1896), articolata in tre parti, *a*) denunciava infatti i metodi dell'apologetica tradizionale come insufficienti e troppo esteriori, rispetto alle istanze interiori e concrete della vita umana; *b*) definiva il suo nuovo *metodo* come “metodo dell'immanenza” che fa leva sulle aspirazioni umane verso un Assoluto saturante il desiderio dell'uomo; *c*) mostrava come l'esame delle dottrine religiose esigesse un tale *metodo*.

Una precisazione sul pensiero di M. Blondel

Vale la pena qui – contrariamente a quanto fa Bertuletti nella sua trattazione, troppo ellittica e sbrigativa nel suo immediato passaggio alla teologia contenuta nella *Dei Verbum* del Concilio

¹² Vedi nota 9.

¹³ Su questo tema della distinzione chi scrive si è già pronunciato varie volte: si rinvia qui ad es. a A. Marchesi, *Fede cristiana e riflessione filosofica*, in *Le ragioni di Abramo. Razionalità e fede nel monoteismo*, (a cura di S. Biolo), ed. Rosenberg & Sellier, Torino, 1999; cfr. pp.187 – 206; oppure A. Marchesi, *Linguaggio umano, ermeneutica e filosofia della religione*, ed. Multimedia, Parma, 1994; in particolare pp. 167 – 177.

¹⁴ Cfr. *Summa theol.* II IIae, q. 10, art. 8: *Utrum infideles compellendi sint ad fidem*. Cfr. anche ciò che è citato alla nota precedente.

¹⁵ Cfr. p. 1708, *Nuovo Dizionario di teologia*, cit.

¹⁶ Cioè: accettava per valida e la faceva coincidere con la distinzione tra *ragione e fede*.

¹⁷ Cfr. voce citata, p. 1708.

¹⁸ Cfr. p. 1708 e *Note*, p. 1725.

¹⁹ Ed. P.U. F., Paris, 1956.

Vaticano II – di citare quanto, a proposito di questa prospettiva blondelliana, ha scritto un attento studioso contemporaneo: *Henry Duméry*, presentando la vita e le opere di Blondel.²⁰

Scrivendo Duméry che la citata *Lettre* blondelliana “comprende tre parti: la prima ripudia i metodi apologetici insufficienti, pregiudizievole; la seconda definisce il *metodo* da usare; la terza mostra come la storia delle dottrine (...) finisce per imporre l’elaborazione di un tale *metodo*”.

Quindi egli aggiunge significativamente(!): “Io non dirò nulla della prima parte; essa è soprattutto negativa, talvolta *esagerata*; non dirò nulla nemmeno della terza: il suo andamento dialettico non è privo di ampiezza, ma appare *un po’ forzato*. La seconda parte ci sembra la più *importante*”.

Duméry infatti si dedica a illustrare la messa a punto della “*méthode d’immanence*” mostrando come, per Blondel, l’idea di soprannaturale (*l’idée de surnaturel*) “possa essere filosoficamente assimilata, criticata, senza che la trascendenza del suo contenuto sia compromessa. (...) Essa interessa l’impegno (*engagement*) del soggetto (umano) libero, essa si incorpora eventualmente nella sua *action*. Essa non è contaminata dai valori naturali che lì si trovano; essa non li altera mentre li completa”.²¹

Duméry poi precisa che tutto questo interessa il *filosofo* e che egli si limita a presentare questa prospettiva: “Nella fattispecie il *filosofo* non dice che il soprannaturale è di fatto realizzato, né che esso è necessario di fatto all’uomo, al punto che senza il suo apporto la condizione umana diventa assurda”. Tutto questo dipende dalla libera scelta del singolo, di fronte a questa prospettiva religiosa rivelata.

Per Blondel dunque la vita umana comporta in se stessa il bisogno di essere trascesa. L’infinito al quale tende l’insaziabile desiderio dell’uomo non è altro che il *soprannaturale* che si presenta, ad un tempo, indispensabile e inaccessibile (noi non siamo in grado di procurarcelo) e questo pone l’uomo di fronte ad una scelta: aprirsi al dono di una vita più elevata, oppure negare l’aspirazione stessa dell’uomo al suo compimento, chiudendosi nel rifiuto di tale prospettiva ulteriore, rivelata.²²

Un ricorso alla prospettiva rahneriana, ... frettoloso e fuorviante

Ci sentiamo di intitolare così la successiva trattazione della voce: *Teologia fondamentale*, svolta dal nostro autore in esame, perché lui ritiene, troppo frettolosamente, di poter sostenere che: “La svolta è determinata dal recupero, da parte della Costituzione *Dei Verbum* del Concilio Vaticano II del concetto *crisialogico di rivelazione*” e, in base a questo ricorso al “concetto *crisialogico di rivelazione*”, Bertuletti ritiene di poter scrivere immediatamente: “L’*abbandono* dello schema del duplice ordine (di verità di ragione e di fede) rimuove l’ostacolo e impegna la teologia all’elaborazione di un nuovo modello teorico che giustifichi l’universalità del principio *crisialogico di rivelazione*”.²³

²⁰ Ci riferiamo all’accurata presentazione del pensiero di M. Blondel fatta da H. Duméry nei sei volumi de *Les grands courants de la pensée mondiale* (Milano, ed. Marzorati, 1958-1964). Cfr. qui *Portraits*, (vol. I): “Maurice Blondel”, (a cura di H. Duméry), pp. 153 – 181, con dettagliata bibliografia.

²¹ *Maurice Blondel*, saggio cit. pp. 167-68.

²² Al termine di questa digressione sul pensiero di M. Blondel ci permettiamo di rinviare ad un’opera recente di Salvador Pié-Ninot (docente di *Teologia fondamentale* a Barcellona e, dal 1998, anche presso l’Univ. Gregoriana di Roma). L’opera si intitola: *La teologia fondamentale*, ed è uscita (in I ed.) in Spagna nel 1989. E’ uscita ora in IV ediz.(rinnovata e aggiornata) a Salamanca nel 2001 ed è stata meritoriamente tradotta dalla Queriniana, (Brescia, 2002; pp. 688) con lo stesso titolo: *La teologia fondamentale*. E’ davvero singolare che Bertuletti, che pur cita in bibliografia il nome di S. Pié-Ninot, non abbia *almeno* rinvii a quanto, con esemplare chiarezza, il teologo spagnolo ha scritto sulla prospettiva di M. Blondel, nel cap. I: *L’accesso dell’uomo alla rivelazione*, sotto il paragrafo: “Il metodo dell’immanenza: M. Blondel” (cfr. pp. 108-115). Invitiamo il lettore a farlo perché l’esposizione è molto chiara e precede, significativamente, il paragrafo seguente su: “L’antropologia trascendentale di K. Rahner” (v. pp.115-120), altrettanto esemplari. Bertuletti dovrebbe rileggersi l’intero primo capitolo di Pié-Ninot che, tra l’altro, rinvia spesso alla *Fides et ratio* (di Giovanni Paolo II), mentre Bertuletti la ignora completamente, persino nella bibliografia finale!

²³ Cfr. *Teologia fondamentale*, cit. p. 1708. Non è inutile notare qui che negli esponenti della Scuola teologica milanese c’è come un incubo teso a rimuovere e/o *abbandonare* questo incriminato “schema del duplice ordine di conoscenza” di

Bertuletti rinvia qui in nota²⁴ ad alcune opere di K. Rahner che, secondo lui, darebbero ragione alla impostazione da lui patrocinata come il “non plus ultra” della *teologia fondamentale*.

Tra le opere rahneriane qui citate figura il celebre: “*Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di cristianesimo*”.²⁵

Senonchè, quando uno si prende la briga di andare a ripercorrere *analiticamente* le pagine indicate e le confronta con quello che Bertuletti scrive: “*L’interpretazione più influente (sclicet: di quello che sta sostenendo Bertuletti!) è quella elaborata da K. Rahner con la proposta di una teologia trascendentale*”²⁶, si rende conto che Rahner sostiene e scrive cose ben diverse da quelle che Bertuletti e suoi seguaci vogliono fargli dire.

Bertuletti scrive che l’opera di Rahner “collegando il recupero dell’unità(?) del soprannaturale con l’istanza moderna della *soggettività*, mira a individuare una struttura in cui il principio *teologico* della rivelazione *converge* con la costituzione originaria dell’uomo”.

Sempre secondo Bertuletti – interprete del pensiero di Rahner – “Poichè Dio pone l’uomo come libero destinatario della sua *autorivelazione*, alla costituzione dell’uomo appartiene *già sempre* l’autocomunicazione (*Selbstmitteilung*) personale di Dio, la quale non può realizzarsi che *storicamente*. L’evento *crisialogico* costituisce l’attuazione compiuta e insuperabile di questa storicità”.

Come se tutto ciò fosse pacifico e costituisse effettivamente il pensiero di Rahner, Bertuletti continua difilato: “Il modello trascendentale (rahneriano) allude(?)²⁷ a questa cooriginarietà di struttura e di storicità riconosciuta (*sic*) come la condizione universale del sapere”.²⁸

Quello che qui Bertuletti dà per pacificamente: *riconosciuto, deve* essere, in sede filosofica, assolutamente e rigorosamente introdotto e motivato, altrimenti si rischia di dare per acquisito, per “riconosciuto” e pacifico, quello che non è affatto tale.

La cosiddetta “cooriginarietà di struttura e di storicità” va fondata e non può essere, come qui accade, avventatamente e surrettiziamente, data per *riconosciuta!*

Ciò è tanto vero che lo stesso K. Rahner, nel *Corso fondamentale sulla fede* (a cui genericamente Bertuletti rinvia nella bibliografia), si impegna a fornire la motivazione e fondazione rigorosa di tale “cooriginarietà” che non basta certo affermare *simpliciter*, perché essa risulti vera e incontrovertibile.

Rahner dunque nel paragrafo intitolato: *Osservazioni preliminari teoretico-scientifiche*,²⁹ pone in rilievo che “Una prima riflessione sulla propria esistenza cristiana e sulla sua *legittimazione*(!) comporta *indubbiamente* un’unità di filosofia e di teologia, perché essa medita (*cioè: riflette*) sul tutto concreto dell’autorealizzazione *umana* del cristiano”.³⁰

Asserita questa unità dinamica tra filosofia e teologia, Rahner spiega: “Se volessimo formulare in maniera diversa l’unità tra filosofia e teologia esistente in questo *corso fondamentale*, potremmo dire: nel *corso fondamentale* dobbiamo riflettere:

ragione e di fede e a ritenere – come fa Bertuletti subito dopo – che K. Rahner sarebbe del loro stesso parere. Vedremo subito che non è precisamente così.

²⁴ Cfr. nota 4, a p. 1725.

²⁵ Roma (in realtà: Alba, Ediz. Paoline, 1977). Bertuletti rinvia alle pp. 17 – 69, che contengono l’*Introduzione* e la sezione I: *L’uditore del Messaggio*, titolo che riecheggia l’originale rahneriano: *Uditori della Parola*.

²⁶ Cfr. *Teologia fondamentale*, cit. p. 1708.

²⁷ Curioso l’uso di questo verbo, giacchè il cosiddetto “modello trascendentale” *rahneriano*, non solo “allude”, ma è, come vedremo, il fondamento stesso della prospettiva *dell’orizzonte conoscitivo* umano, che è ad un tempo, per Rahner, *trascendentale* e quindi formalmente *invalidabile*, anche di fronte ad una *eventuale* rivelazione o autocomunicazione divina. Si vedano le pagine di *Uditori della Parola*, sopra citato (nota 23). Quindi non si tratta di sola “allusione”, ma di ben altro.

²⁸ Cfr. *Teologia trascendentale*, cit. p. 1709.

²⁹ V. *Corso fondamentale sulla fede*, cit. pp. 28-31.

³⁰ Rahner, *Op. cit.* p. 28.

- *in primo luogo* sull'uomo in quanto *problema universale* affidato a lui stesso, *dobbiamo cioè filosofare(!)* nel senso più proprio del termine. Tale *problema* – che l'uomo è e non solo *ha* – va visto come *condizione della possibilità* di udire la risposta cristiana” [al detto *problema*].

Ora, se le parole, che Rahner qui usa, hanno un senso ben preciso e se non si intende affrontare la questione.....in termini imperdonabilmente superficiali, occorre chiedersi, *proprio in sede filosofica*, se e per quali motivi l'uomo si attinge come “problema”, ricordando anche la famosa frase agostiniana: *quaestio magna mihi factus sum* (io sono diventato a me stesso un problema).

Il che implica, quanto meno, un'analisi attenta della *condizione umana* e – come ha appena detto Rahner – una riflessione “sul tutto concreto dell'autorealizzazione umana”, riflessione ed analisi che implicano, a loro volta, la statuizione-fondazione della capacità *umana* di conoscere quale è la situazione *ontologico-esistenziale* dell'uomo, in questo mondo e di fronte al problema della sua “non-durata”, della sua “mortalità”.

Tutto questo *non* si improvvisa, né è liquidabile con poche battute e, tanto meno, - con buona pace dei “teologi” come Bertuletti – è risolvibile con un ricorso *immediato* – cioè: non mediato e motivato! – alla prospettiva *crisologica*, che va introdotta, *ma non ex abrupto, sul piano della ricerca!* In caso diverso si è, legittimamente e inesorabilmente, in sede filosofica, tacciati di “teologismo assoluto”, se non di un “fideismo” più o meno palese, non certo accettabile, in sede di ricerca antropologico-filosofica.

Sempre nella stessa pagina,³¹ Rahner continua dicendo:

- “*In secondo luogo*, dobbiamo riflettere sulle *condizioni trascendentali e storiche* della *possibilità della rivelazione*, nel modo e nei limiti (!) in cui ciò è possibile su un primo livello di riflessione, in maniera da cogliere il punto di *contatto* tra domanda e risposta, tra *filosofia e teologia*”.

Pertanto *non* si può – come purtroppo fa Bertuletti³² – saltare a piè pari questo delicato (e rahneriano) “primo livello di riflessione”, per asserire sbrigativamente: “*La svolta ecc. (...)* e l'*abbandono dello schema del duplice ordine* (di ragione e di fede, di naturale e di soprannaturale) rimuove l'ostacolo (*sic!*) e impegna la teologia all'elaborazione di un nuovo modello teorico che giustifichi l'universalità del principio *crisologico di rivelazione*”.³³

Come si è appena visto, Rahner *non accetta simile impostazione*, che presuppone *acriticamente* la liquidazione del rahneriano “primo livello di riflessione” e della sua fondamentale distinzione-rapporto “tra domanda e risposta, tra *filosofia e teologia*” ed ha mille e una ragioni per non accettare simile cortocircuito che manda fuori uso, sia il discorso antropologico-filosofico, sia la successiva, giustificata introduzione del livello teologico-rivelato con la persona di Gesù Cristo.

Non tenere conto di questo, significa fare un pessimo servizio sia a Rahner (mentre lo si cita in modo avventato), sia ad una corretta impostazione del discorso filosofico-teologico sulla “rivelazione”.

Ancora Rahner aggiunge:

- “*Da ultimo e in terzo luogo* dobbiamo pensare³⁴ l'affermazione fondamentale del cristianesimo come *risposta alla domanda e al problema che l'uomo è, fare cioè teologia*”.

Quindi Rahner conclude significativamente: “Questi tre *momenti* si condizionano l'un l'altro e costituiscono quindi un'unità – in sé naturalmente differenziata. La domanda (sul problema dell'uomo) crea la condizione dell'audizione reale, e la risposta porta la domanda a prender

³¹ *Op. cit.* p. 29.

³² E, purtroppo, con lui gli esponenti della “Scuola teologica milanese” a cui Bertuletti appartiene e che fa le sue principali pubblicazioni con l'editrice “Glossa” di Milano, pubblicazioni che chi scrive ha già severamente criticato in alcuni capitoli di *Filosofia e teologia: quale rapporto?* (ed. Fr. Angeli, Milano, 1999) e ai quali si rinvia qui per brevità.

³³ V. *Teologia trascendentale*, cit. p. 1708.

³⁴ Si noti l'uso di questa voce verbale che, sovente, è vista, da teologi come Bertuletti, con sospetto, perché il “pensare” implicherebbe(!) l'uso e il ricorso a dei concetti, quasi che questo ricorso fosse una specie di *vitandum*, e non tenesse conto del referto fenomenologico dell'umano esperire.

riflessamente coscienza di sé. Tale circolo³⁵ è essenziale e nel corso fondamentale non va dissolto, bensì pensato in quanto tale”.³⁶

Dopo questi rilievi lo stesso Rahner, contro chi, come fa Bertuletti, ha premura e furia di rinviare subito al “principio cristologico della rivelazione”³⁷ annota: “Anzitutto sembra necessaria grande *cautela riguardo al concentrarsi sulla cristologia*”.³⁸

Rahner non nega certo la centralità del mistero di Cristo, “che attraversa tutta la storia umana”, ma aggiunge, con chiarezza solare: “Non è quindi possibile *cominciare da Gesù Cristo* come dal dato semplicemente ultimo; *invece* bisogna anche condurre *a lui*. Possediamo varie fonti di esperienza e di conoscenza, la cui pluralità dobbiamo sviluppare e comunicare. Esiste una conoscenza di Dio che *non* viene comunicata in maniera adeguata attraverso l’incontro con Gesù Cristo”³⁹

Quindi le frettolose....concentrazioni esclusive sul “principio cristologico” vanno contrastate e quanto meno chiarite prima alla luce dell’umano esperire.

K. Rahner infatti prosegue (proprio nelle pagine a cui rinvia in nota anche Bertuletti, senza peraltro tenerne conto in modo confacente) richiamando: *alcuni problemi gnoseologici fondamentali*,⁴⁰ e notando che: “In realtà la conoscenza (umana)⁴¹ presenta una struttura molto più complessa⁴². Perlomeno la conoscenza spirituale di un *soggetto personale* non è strutturata in modo tale che *l’oggetto si annuncia dall’esterno* e, in quanto così conosciuto, viene *posseduto*.

Essa è piuttosto una conoscenza in cui *il soggetto conoscente*, conoscendo, possiede se stesso e la propria conoscenza. (...) Il *possesso cosciente* della conoscenza in quanto tale, come distinta dal suo oggetto oggettivato, e *l’autopossesso cosciente* sono proprietà di *ogni* conoscenza. In essa non soltanto *si conosce qualcosa*, bensì *si con-conosce* sempre anche il conoscere del soggetto”.⁴³

Il travaglio gnoseologico della filosofia dell’età moderna e K. Rahner

Qui Rahner dimostra di aver realmente capito che cosa ha implicato il lungo travaglio della *filosofia dell’età moderna* e della correlata questione gnoseologica, esplosa nel contesto del cosiddetto *criticismo kantiano*, poi teoreticamente invalidato nel suo dualismo gnoseologico e naturalistico e superato dalla prospettiva gnoseologico-fenomenologica hegeliana e quindi gentiliana (in Italia), con i successivi sviluppi della fenomenologia contemporanea.

Rahner richiama tutto questo e scrive: “L’arco teso dei due poli *soggetto* e *oggetto* non viene eliminato neppure quando il soggetto fa di sé il proprio oggetto” e quindi precisa: “La struttura del soggetto (...) costituisce una legge anteriore che determina che cosa può mostrarsi al soggetto conoscente e come lo può fare. (...) La *struttura apriorica di una facoltà conoscitiva* si manifesta nel modo più semplice nel fatto che essa continua ad esistere in ogni singolo atto della conoscenza dell’oggetto presentatole, e ciò precisamente anche quando tale atto, nel suo oggetto in quanto tale, è o piuttosto vuole essere l’eliminazione o la contestazione di tali strutture aprioriche”.⁴⁴

Tutto questo è bellamente pretermesso, per con dire ignorato, dal frettoloso rinvio di Bertuletti a Rahner, e in tal modo quello che egli va sostenendo finisce per deformare una puntuale presentazione di quanto Rahner presuppone come acquisito, affrontando il tema della “teologia fondamentale”, per lui in stretto connubio con la “filosofia della religione”.

³⁵ Aggiungerei: *non certo vizioso*.

³⁶ K. Rahner, *Corso fondamentale sulla fede*, cit. p. 29.

³⁷ Cfr. *Teologia fondamentale*, cit. p. 1708.

³⁸ Rahner, *Op. cit.* p. 31. Il corsivo è dell’autore.

³⁹ Rahner, *Op. cit.* pp. 31-32.

⁴⁰ *Op. cit.* pp. 33-43.

⁴¹ Contro coloro che concepiscono il *conosciuto* come “ciò che viene dal di fuori”, e si imprimerebbe, annunciandosi dall’*esterno*, come ciò che si imprime nella facoltà conoscitiva *ricettiva*. (Vedi p. 37).

⁴² E in effetti più rispondente al reale processo conoscitivo umano.

⁴³ Rahner, *Op. cit.* p. 37.

⁴⁴ *Op. cit.* p. 39.

Aggiungiamo ancora una precisazione essenziale di Rahner, là dove scrive: “Se ci domandiamo quali siano le *strutture aprioriche* di questo autopossesso,⁴⁵ dobbiamo dire: fermo restando il fatto che tale autopossesso viene mediato dall’*esperienza spazio-temporale* degli oggetti dati⁴⁶ sensibilmente, tale *soggetto* è radicalmente e di per sé *la pura apertura verso tutto, verso l’essere in generale*”.⁴⁷

Sono parole di capitale importanza che esponenti della Scuola teologica milanese, come è il nostro Autore, farebbero bene a meditare seriamente per non cadere in generiche e fuorvianti presentazioni della rigorosa prospettiva rahneriana sulla *apertura trascendentale dello spirito umano*.

Rahner infatti nell’illustrazione della tesi sul “soggetto come *apertura trascendentale*” spiega: “... la contestazione di una simile *apertura illimitata dello spirito verso tutto* pone e afferma a sua volta implicitamente tale *apertura*. Infatti il soggetto che si riconosce come *finito* (e non solo ignora nella sua conoscenza la limitatezza della possibilità dei suoi oggetti) *ha già superato tale finitezza*, ha già distanziato se stesso come finito da un *orizzonte* (...) di possibili oggetti in numero *infinito*”.

E ancora: “Mentre egli si sperimenta come condizionato e limitato – cosa che gli succede in misura fin troppo grande – ha già superato tale esperienza sensibile e affermato se stesso come soggetto di un’*anticipazione che non ha alcun limite intrinseco*,⁴⁸ perché persino il sospetto che il soggetto sia così intrinsecamente *limitato* afferma già questa *anticipazione (Vorgriff)*⁴⁹ stessa come superiore al sospetto”.⁵⁰

Insistiamo su questo momento essenziale ed ineliminabile della prospettiva gnoseologico-epistemologica rahneriana, perché essa mostra come Rahner (molto meglio di certi suoi maestri come J. Maréchal) abbia capito la “lezione gnoseologico-epistemologica”, implicita nel processo teoretico (prima che storico) del trapasso dall’acritico *dualismo gnoseologico kantiano* all’idealismo hegeliano e all’attualismo gentiliano, da collegare poi al successivo apporto della fenomenologia husserliana e posthusserliana.

E’ ciò che Bertuletti *non fa*, ricostruendo (come si è già notato e come subito si vedrà), a modo suo, questo delicato e decisivo passaggio del discorso *filosofico* e *teologico* rahneriano, pretendendo di infeudarlo dentro delineazioni di “teologia fondamentale” *non sue, non collimanti* con quanto egli espressamente dice.

Ciò è così vero che (sempre da Bertuletti) viene ignorato quanto Rahner – dopo i passi sopra citati – scrive, riassumendo quanto ha detto: “Questa *con-conoscenza* del soggetto conoscente (...) presente in ogni *atto* di conoscenza⁵¹ spirituale, necessaria ed ineliminabile, nonché la sua *apertura alla sterminata ampiezza di tutta la realtà possibile*, viene da noi denominata *esperienza trascendentale*”.⁵²

⁴⁵ Cioè: della capacità del soggetto di ritornare su se stesso. Cfr. la *reditio completa* del soggetto pensante si di sé che Rahner stesso ha ricordato nelle righe immediatamente precedenti.

⁴⁶ O, forse meglio: *percepiti sensibilmente*, giacché anche nella percezione sensibile è già operante il soggetto percipiente.

⁴⁷ *Op. cit.* p. 39. Qui l’uso dell’aggettivo: *pura*, applicato al termine: *apertura verso il tutto, verso l’essere in generale*, non va affatto inteso come una prescrizione schizzinosa che abborirebbe il contatto con il molteplice dell’esperienza, ma come la condizione indispensabile(!) perché la conoscenza umana si attui.

⁴⁸ *Op. cit.* pp. 39-40. Il termine: *anticipazione* è, nell’originale tedesco: *Vorgriff* e significa appunto: *apertura trascendentale apriorica* che è struttura necessaria e ineliminabile del e nel soggetto conoscente, superatrice di ogni *categoria* conoscitiva, come precisa subito lo stesso Rahner nel paragrafo successivo, intitolato, significativamente: *l’esperienza trascendentale* (cfr. pp. 40-41).

⁴⁹ Vedi nota precedente sul tema di questa: *apertura trascendentale* previa.

⁵⁰ *Op. cit.* p. 40.

⁵¹ Si noti questa espressione: “ogni *atto*”(di conoscenza) che riecheggia chiaramente la tematica epistemologico-gnoseologica propria dell’attualismo gentiliano, da noi appena richiamato.

⁵² *Op. cit.* p. 40. Il paragrafo si intitola espressamente: *L’esperienza trascendentale* (pp. 40-41).

Dopo aver detto che: “essa è un’esperienza *trascendentale*, perché fa parte delle strutture necessarie e ineliminabili del *soggetto conoscente* e perché consiste (...) nel superamento di *categorie*”,⁵³ Rahner fa una precisazione e un’aggiunta importante (solitamente ignorata dai prefati esponenti della Scuola teologica milanese). Rahner scrive: “Naturalmente tale esperienza trascendentale *non è limitata* alla pura conoscenza, ma *si estende anche alla volontà e alla libertà*; anche queste *posseggono il medesimo carattere trascendentale*,⁵⁴ per cui *in linea di principio* possiamo sempre interrogarci nel contempo sull’*orientamento* e sulla *provenienza* del soggetto e in quanto soggetto conoscente e in quanto soggetto libero”.⁵⁵

Dove si vede che l’intreccio tra momento della conoscenza umana consapevole e momento della libera determinazione personale non è disgiungibile e *non* si possono allora – come invece usano fare gli esponenti della prefata Scuola teologica milanese – contrapporre, artificiosamente, i momenti del processo *conoscitivo*, qualificandolo (in forma dispregiativa o mettendolo in una luce negativa) come *astratto, estrinseco* (rispetto a che?!), *categoriale*, e i momenti del processo decisionale e volitivo, come se questi fossero in opposizione e non, invece, in essenziale e indissociabile coordinamento con il momento conoscitivo-intenzionale, all’interno dell’unità psico-fisica e dinamica umana.

Sul cosiddetto “nodo teoretico essenziale” della “nuova teologia fondamentale”

Per quanto abbiamo espressamente richiamato sul pensiero di K. Rahner, non risulta quindi accettabile quanto scrive Bertuletti con fare sbrigativo: “Con il superamento del *dualismo*, (intendi il...deprecato *dualismo* tra ragione e fede, lo “*schematismo* del duplice ordine” prima sbrigativamente dato per liquidato!) la *proposta di Rahner* segna l’inizio della *nuova teologia fondamentale* e ne identifica il *nodo teoretico essenziale*”.⁵⁶

Vediamo ora di seguire l’esplicitazione bertulettiana di questo “nodo teoretico essenziale”. Bertuletti scrive che il suddetto *nodo teoretico* “consiste nella reciprocità fra i due principi costitutivi dell’*evidenza della fede*: la verità di Dio nella sua assoluta trascendenza rispetto ad ogni mediazione, e la forma di libertà della sua appropriazione”.⁵⁷

Per chiarire questa “reciprocità” tra i due principi, Bertuletti dice che: “La rivelazione di Dio è *storica*, poiché Dio non può rivelarsi se non realizzando la libertà del destinatario che egli stesso ha posto come condizione del suo *riconoscimento*”.

Ora, sulla scorta dell’insegnamento di K. Rahner, contenuta ad esempio nelle pagine di *Uditori della Parola*, noi sappiamo che egli sottolinea primariamente che l’uomo è un *essere spirituale e storico*, ma precisa anche che l’apertura trascendentale sull’essere, che caratterizza l’uomo, “non è affatto una prova *puramente a priori* di Dio”⁵⁸ e aggiunge che “l’affermazione della finitezza reale⁵⁹ di un *ente* richiede (esige)⁶⁰ come condizione della sua possibilità l’*affermazione dell’esistenza di un esse absolutum*”.⁶¹

⁵³ Si parla qui giustamente di “superamento di categorie” in quanto Rahner – con la migliore speculazione filosofica – ha capito che le *categorie* le fonda e le costruisce il *soggetto conoscente* e al tempo stesso le può accrescere o modificare, sulla scorta della ricchezza e novità, spesso imprevedibile, delle sue esperienze e conoscenze.

Qui emerge la paradossalità della pretesa *kantiana* di “fissare” le famose 12 *categorie* e di presumere di poter sostenere che esse erano *inaccrescibili* (!) e, addirittura, “deducibili” trascendentalmente: obiettivo poi clamorosamente fallito.

⁵⁴ Essendo infatti la *volontà* e la *libertà* dell’uomo come germinanti dalla stessa matrice intenzionale e spirituale della coscienza umana (che come tale è appunto *trascendentale*), esse ne assumono lo stesso carattere, le stesse qualità.

⁵⁵ *Op. cit.* pp. 40-41.

⁵⁶ Cfr. *Teologia fondamentale*, cit. p. 1709.

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ Cfr. *Uditori della Parola*, cap. 5: “L’uomo come spirito”; qui p. 95, editr. Borla (Roma, II ed. 1977).

⁵⁹ Noi qui aggiungeremmo: “e della *incontestabile divenienza e storicità* dell’essere umano”.

⁶⁰ Il testo originale tedesco usa qui la voce verbale: *fordert*, da *fordern* (esigere, richiedere).

⁶¹ *Uditori della Parola*, ed. cit. p. 95.

Accennando poi al fatto per cui “non ci è *purtroppo* possibile illustrare nei particolari la tradizionale formulazione tomistica dello sviluppo d’idee fin qui tracciato”⁶² e rinviando quindi in nota alla sua precedente opera sul pensiero gnoseologico e metafisico di Tommaso d’Aquino⁶³, sempre Rahner fa osservare che: “L’*idea* di Dio è per san Tommaso l’*ultimum* di ogni conoscenza, mentre la luminosa *apertura previa* (*Vorgriff des Sein*) sull’essere in genere e in esso della autotrasparenza assoluta dell’*essere dell’ente*, che lo possiede in maniera assoluta, è la condizione *preliminare* anche per la prima conoscenza concettuale ecc.”⁶⁴. In questo senso non sarà inutile ricordare qui che proprio Rahner, in *Geist in Welt* (*Spirito nel mondo*),⁶⁵ rinviava a testi di Tommaso d’Aquino nei quali è detto: “*prima philosophia* ⁶⁶ *tota ordinatur ad Dei cognitionem sicut ad ultimum finem*”⁶⁷ e ancora, dopo aver rilevato che, *oltre* alla riflessione che il *philosophus naturalis* fa sulle realtà divenienti, “...*est quaedam scientia superior naturali (...), cum probatum sit in octavo Physicorum, esse aliquod ens immobile. Hoc autem ens immobile superius est et nobilius enti mobili, de quo considerat [philosophus] naturalis*”. Pertanto “*ad illam scientiam pertinet consideratio entis communis, ad quam pertinet consideratio entis primi*”.⁶⁸

Se questi rinvii a specifici testi rahneriani (e tomistici!), rispetto a quanto... con troppa celerità fa Bertuletti, hanno una precisa ragion d’essere, *non* basta allora parlare di “superamento del dualismo” e di presunti inizi di una “nuova teologia fondamentale”, *supponendo* che proprio Rahner sia del parere di mandare... al macero (o nel dimenticatoio) quanto elaborato da quello che Bertuletti qualifica (o, peggio, squalifica) sbrigativamente come vecchio “modello apologetico” che assimilerebbe il “presupposto dell’esteriorità(?) della ragione alla fede” ecc. ecc.⁶⁹

D’altronde ancora e sempre Tommaso d’Aquino, nei primi capitoli della *Summa c. Gentes*, citata anche da Rahner, avverte che: “A noi che intediamo esporre, seguendo la ragione, quello che la *ragione umana* è in grado di ricercare riguardo a Dio, in primo luogo viene la riflessione su quegli aspetti che si addicono a Dio in quanto tale (...)”. E subito dopo: “Tra gli aspetti che riguardo a Dio devono essere presi in esame, bisogna *premettere*, quasi a fondamento *necessario* di tutta l’opera, l’indagine con cui si dimostra che Dio esiste.

Qualora infatti – conclude significativamente l’Aquinata – *non* si pervenisse a questa acquisizione, *ogni discorso sulla realtà divina verrebbe necessariamente eliminato (omnis consideratio de rebus divinis necessario tollitur)*”.⁷⁰

Se poi taluno non gradisse – come oggi capita, per certi teologi, che sono prevenuti contro le tesi della scolastica medievale – il riferimento ad un pensatore medievale, ci si può benissimo riferire ad un esponente della *patristica* come s. Agostino che, proprio sulla questione del rapporto tra risorse della ragione umana e rivelazione divina, in una nota *Lettera a Consenzio*,⁷¹ scriveva:

“Sia ben lungi da noi il pensare che Dio abbia in odio proprio ciò (la capacità raziocinante) in virtù della quale ci ha creato superiori rispetto agli altri esseri animati. Sia lungi da noi – dico –

⁶² *Uditori della Parola*, ed. cit. p. 95-96.

⁶³ Cfr. *Geist in Welt*, pp. 192 ss. (nell’ed. tedesca).

⁶⁴ *Uditori della Parola*, p. 96-97.

⁶⁵ Nella “parte terza” che Rahner dice di aver appena delineato in generale e che si intolava: *La possibilità della metafisica*, (cfr. ora l’ed. ital. *Spirito nel mondo*, Milano, Vita e Pensiero, 1989), pp. 363-384.

⁶⁶ Cioè: la *metaphysica*.

⁶⁷ *Summa c. Gentes*, lib. III, c. 25: *Quod intelligere Deum est finis omnis intellectualis substantiae*.

⁶⁸ Tommaso d’Aquino, *In Metaphysicam Aristotelis Commentaria*, lib. IV, *lectio V*, n. 593. (Cfr. ed. Marietti, Torino, 1935, pp. 198-99). Si vedano i testi, riportati in latino anche da Rahner, nel già citato *Spirito nel mondo*, pp. 363-64.

⁶⁹ *Teologia fondamentale*, cit. p. 1708.

⁷⁰ *Summa c. Gentes*, lib. I, c. 9: “*Intendentibus igitur nobis per viam rationis pròsequi ea quae de Deo ratio humana investigare potest, primo occurrit consideratio de his quae Deo secundum seipsam conveniunt;*” (...). *Inter ea vero quae de Deo secundum seipsam consideranda sunt, praetermittendum est, quasi totius operis necessarium fundamentum, consideratio qua demonstratur Deum esse. Quo non habito, omnis consideratio de rebus divinis necessario tollitur*”.

Per brevità ci permettiamo di rinviare ad una indagine dello scrivente su questi temi (e capitoli) tomistici fondamentali: *Pensiero medievale e pensiero contemporaneo*, Parma, II ed. 1993, (pp. 267).

⁷¹ Agostino, *Lettere*. ed. Città Nuova, Roma, 1969-1974; 3 voll. Qui *Lettera 120 a Consenzio*, vol. II, pp. 1190-91.

che noi si creda, al fine di non ricevere o di non cercare una spiegazione razionale; giacchè non potremmo neppur *credere*, se non possedessimo un'anima capace di razionalità".⁷²

D'altronde sempre Agostino, in questa stessa *Lettera*, precisa: "Che dunque in certe questioni che riguardano la dottrina (biblica) sulla salvezza, questioni che non riusciamo ancora a comprendere con la ragione, (...) la fede preceda la ragione (...), anche questo è un'esigenza ragionevole".⁷³

Non ha quindi senso presumere di poter aprioristicamente liquidare, o fare a meno della componente razionale nel processo di acquisizione della fede e della accettazione di una rivelazione divina.⁷⁴

Precisazioni sulla nostra conoscenza di Dio

In ogni caso è lo stesso Rahner che, nel *Corso fondamentale sulla fede* (quello che per Bertuletti fa testo nella sua trattazione sulla: *teologia fondamentale*), scrive a chiare lettere:

"Quel che noi chiamiamo conoscenza o esperienza trascendentale di Dio è una *conoscenza aposteriorica*⁷⁵ in quanto, come l'esperienza trascendentale che l'uomo ha della sua libera soggettività, avviene *solo e sempre* nell'incontro con il mondo e soprattutto con l'ambiente umano. In questo senso *ha ragione* (sic!) la tradizione secolare scolastica quando sottolinea, *contro l'ontologismo*, che l'uomo possiede *soltanto* una conoscenza *aposteriorica* di Dio a partire dal mondo, conoscenza che non viene semplicemente superata neppure dalla *rivelazione orale*, perché questa, a sua volta, è costretta a lavorare con *concetti umani*".⁷⁶

Allora, se quanto abbiamo ricordato testualmente è vero e incontrovertibile, quando Bertuletti, continuando l'esposizione della sua voce: *teologia fondamentale*, parla di "possibilità di legittimare la fede *nell'orizzonte universale della ragione*, bisogna chiedergli chi costruisce, accerta e fonda questo "orizzonte universale della ragione", se lui insiste – come si è visto in precedenza⁷⁷ – che il predetto (e condannato!) "modello apologetico" faceva proprio – secondo lui - il "presupposto dell'*esteriorità della ragione alla fede*"!

Pertanto o è vero che c'è la "possibilità" di "legittimare la fede *nell'orizzonte della ragione*", oppure è vero che tale "possibilità" è da negare, avendo prima sostenuto che la vecchia apologetica *presupponeva* l'*esteriorità della ragione alla fede*. Se la fede si può legittimare *nell'orizzonte della ragione*, allora questo "orizzonte" ha un'apertura trascendentale e non è affatto da qualificare come "esterno", ma è da concepire – come di fatto è – fondamento legittimo della *distinzione* e della *semanticità* dei due ambiti: quello della ragione e quello della fede.

⁷² "Absit namque ut hoc in nobis Deus oderit, in quo nos reliquis animantibus excellentiores creavit. Absit, inquam, ut ideo credamus ne rationem accipiamus sive quaeramus; cum etiam credere non possemus, nisi rationales animas haberemus ».

⁷³ " Ut ergo in quibusdam rebus ad doctrinam salutarem pertinentibus, quas ratione nondum percipere valemus (...) fides praecedat rationem (...), hoc utique rationis est ». (Ibidem).

⁷⁴ Vorremmo qui ricordare, a proposito di una "teologia filosofica della neoscolastica" quanto scrive proprio Peter Eicher, curatore generale di una: *Enciclopedia Teologica* (uscita originariamente in tedesco: *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*, München, 1984-85), edita in Italia dalla Queriniana (1989), sotto la voce: *Teologie moderne* (ed. it. pp. 1053-1080). Peter Eicher, trattando appunto della "teologia filosofica della neoscolastica", fa rilevare che essa risale al secolo XIX e che ha poi compiuto un salto di qualità con la realizzazione e la pubblicazione delle "edizioni critiche" delle *Opere* di pensatori medievali come Alberto Magno, di Alessandro di Hales, di Anselmo di Canterbury, di Bonaventura, di Giov. Duns Scoto, di Tommaso d'Aquino, di Eckart, (di Gugl. di Ochkam), di Nicola Cusano. In tal modo "è stato il senso storico involontariamente(?) sollecitato dalla Neoscolastica a riscoprire (mediante le citate *edizioni critiche*) l'interpretazione medievale della Scrittura e a suscitare nel *neotomismo* francese, tedesco, belga, americano (e italiano!) la ripresa e lo sviluppo autonomi di una tradizione un tempo viva. Non si può certo negare – aggiunge Eicher con precisione – che la teologia cattolica del presente, dopo la crisi modernista, non sarebbe arrivata al suo rinnovamento senza l'assimilazione creativa della metafisica medievale inizialmente [*solo inizialmente*] ripescata in forma storica dalla Neoscolastica". Cfr. *Enciclopedia teologica*, cit. p. 1077.

⁷⁵ Corsivo dell'Autore.

⁷⁶ *Corso fondamentale sulla fede*, cit. p. 81, nel paragrafo intitolato: *Conoscenza trascendentale e conoscenza aposteriorica di Dio*.

⁷⁷ Cfr. p. 1708 del citato *Nuovo dizionario di Teologia*, alla voce: *Teologia fondamentale*.

Orizzonte trascendentale e *distinzione* tra ambito della ragione e ambito della fede stanno o cadono insieme; non possono essere contraddittoriamente separati!

Proseguendo l'esame della esposizione di Bertuletti

Esaminiamo ora un'ulteriore frase di Bertuletti (nella citata trattazione). Essa dice: "L'interrogazione della *ragione* è rilevante per l'autocomprensione della fede, poiché(!) la *ragione* procede [beninteso per Bertuletti!] dallo stesso(?) fondamento per il quale la coscienza(?) è già sempre l'*anticipazione* (sic!) della verità *crisologica*".⁷⁸

Quasi non bastasse a far sobbalzare sulla seggiola il lettore per ciò che ha appena letto, Bertuletti imperterrito aggiunge: "La teologia fondamentale, che succede al modello apologetico,⁷⁹ è una teologia della fede che *supera* la giustapposizione tra il momento *razionale* e il momento *teologico*, poiché argomenta(?) la reciprocità per la quale l'*identità crisologica della fede* risponde alla stessa *necessità* che giustifica l'*universalità* della fede".⁸⁰

Di fronte a simili asserzioni viene spontaneo stropicciarsi gli occhi, ritenendo di aver letto male, ma poi si rileggono le due frasi riferite e si resta.....abbacinati.

Cominciamo con il chiederci se davvero "l'interrogazione della ragione" (che dovrebbe qui, per correttezza, essere meglio esplicitata!) sia *rilevante* per "l'autocomprensione" della fede, giacché, appena due righe prima si era detto (e letto!) che esisteva: la "*possibilità di legittimare la fede nell'orizzonte universale della ragione*" e qui ora si parla di una non meglio identificata "*autocomprensione della fede*" che fa pensare che la fede, *se davvero si autocomprende*, non ha più bisogno dell'*interrogazione della ragione*, si garantisce e si conosce *da sola*.

Si legge inoltre che la "ragione" procederebbe – secondo Bertuletti – dal medesimo *fondamento* mediante il quale la *coscienza* (umana) è "*già sempre* anticipazione della verità *crisologica*".

Noi saremo tardi e lenti a capire come i due poveri discepoli di Emmaus, ma davvero questa presentazione della "coscienza" come "anticipazione della verità crisologica" ci fa strabuzzare gli occhi, giacché noi riusciamo a stento *solo* a capire che la nostra "coscienza" è la sede della consapevolezza dei nostri atti conoscitivi, volitivi, affettivi, ecc., ma che essa, da sempre, sia "l'anticipazione della verità crisologica", supera le nostre più fervide fantasie o, perlomeno, ci fa pensare ad un "inconscio" di cui probabilmente solo Bertuletti possiede la chiave e l'accesso...privilegiato. Vien da dire: beato lui, se ha questa "anticipazione", noi, poveri mortali, non l'abbiamo e pare non l'avessero, non solo i prefati due discepoli di Emmaus, ma anche gli apostoli e i discepoli di Gesù, almeno prima di certi eventidi resurrezione!

Che poi la "teologia fondamentale", che Bertuletti intende proporci, risulti essere una "teologia" che "supera" la giustapposizione tra il "momento razionale" e quello "teologico" per la "reciprocità" da lui addotta tra identità crisologica e necessità giustificatrice della fede, potrà anche darsi, ma confessiamo di non vederne bene il nesso e quindi restiamo con i nostri dubbi.

Bertuletti è però sicuro del suo procedere...teologico-rivelato e scrive:

"I due principi, rispettivamente fenomenologico e trascendentale, non possono che sussistere insieme, poiché la loro correlazione è *originaria*" e però, dopo questa asserzione – che potrebbe ben essere concessa su un piano rigorosamente *husserliano* e *filosofico-antropologico* – al povero lettore tocca leggere subito questa frase: "Se si risolve l'antropologico nel suo fondamento *teologico*, il contributo della *ragione* diviene *inessenziale*(?!)"⁸¹

Questo divenire *inessenziale* del "contributo della ragione", mediante questo suo fondarsi nel "teologico" è davvero un pugno nello stomaco, in quanto proprio questa asserita "risoluzione" dell'*antropologico* nel "fondamento teologico", a nostro avviso, può e deve teoreticamente avvenire

⁷⁸ *Teologia fondamentale*, cit. p. 1709.

⁷⁹ Quello, per intenderci, che Bertuletti suppone di aver liquidato nelle prime righe della sua trattazione (v. p. 1708).

⁸⁰ *Teologia fondamentale*, cit. p. 1709.

⁸¹ *Ibidem*.

proprio attraverso il lavoro teoretico della *ragione*, e quindi essa *non* può essere squalificata o resa *inessenziale*: sostenere questa pretesa “inessenzialità” è da sconsiderati, teoreticamente parlando!

Un K. Rahner non avrebbe mai scritto una cosa simile, anzi dice il contrario, proprio insistendo nel sottolineare, come abbiamo già testualmente citato,⁸² che: “Non è possibile cominciare da Gesù Cristo come dal dato semplicemente ultimo; invece bisogna anche condurre a lui” e quindi, poche pagine dopo, intitola un paragrafo: *Intreccio di filosofia e teologia*.⁸³

Un accenno a K. Barth

Bertuletti è invece.....sicuro di sé e invoca qui addirittura l'*auctoritas* di K. Barth: “La teologia di K. Barth che più di ogni altra ha contribuito al recupero del concetto cristologico di rivelazione, *non prevede* (sic!) l’idea di una giustificazione razionale della fede, *poiché* la storicità dell’uomo *non è pensata come costitutiva dell’evidenza (!) della rivelazione*”.⁸⁴

Qui occorre essere chiari e dire che, se nessuno si sogna di negare il “contributo” barthiano al “recupero cristologico della rivelazione”, questo *non* autorizza affatto a sostenere che, siccome la “teologia di Barth” *non prevede* una “giustificazione razionale della fede”, ciò sia ...Vangelo per tutti!

Prima di tutto occorrerà precisare che anche chi barthiano *non è*, non si sogna di parlare di “*giustificazione razionale* della fede”, giacché abbiamo detto (e ridetto!) che la “fede” *non è* “giustificata” dalla ragione, se è vero, come è vero, che Tommaso d’Aquino asserisce che: “*credere voluntatis est*”,⁸⁵ anche se questo intervento della volontà personale non è certo messo in atto *contro* la razionalità umana.⁸⁶

Chiarito questo, quello che rimane da provare è che “la storicità dell’uomo” abbia o non abbia a che fare con “l’evidenza della rivelazione”. Che Barth e, con lui, Bertuletti pensino che la “storicità dell’uomo” *non* debba essere pensata come “costitutiva” dell’*evidenza della rivelazione*, non è un problema, proprio perché, sulla base di quanto dice *anche* Rahner,⁸⁷ l’uomo, al massimo!, può giungere ad asserire la *possibilità-pensabilità* di una *eventuale e libera* rivelazione o autocomunicazione divina, solo *dopo* che ha attinto l’affermazione della “trascendenza” dell’Essere assoluto, rispetto alla umana storicità, intesa nella sua attuale condizione temporale, carica di interrogativi etici, esistenziali.

Per stabilire poi che la *rivelazione* si presenta per *evidenza*, bisognerebbe almeno aver prima acquisito, in sede filosofico-epistemologica, che cosa si intende per *evidente* e che cosa si intende per *inferito*, da ciò che *evidente non è*. Ma urge seguire il discorso del nostro Autore che prosegue scrivendo:

⁸² Vedi qui note 36 e 37, che rinviano ai passi desunti dal *Corso fondamentale sulla fede* (pp. 31-32).

⁸³ Cfr. *Corso fondamentale sulla fede*, cap. II: L’*uditore del messaggio*, paragrafo I (pp. 45-47).

⁸⁴ *Teologia fondamentale*, cit. p. 1709.

⁸⁵ *Summa theologiae*, II IIae, q. 10, art. 8: *utrum infideles compellendi sint ad fidem*. Cfr. anche *Quaestiones disp. De virtutibus in communi*, q. unica, art. 7.

⁸⁶ Si veda in proposito quanto precisa lo stesso Tommaso d’Aquino nel noto *Commento al De Trinitate di Boezio* (cfr. ora l’ed. bilingue, Milano, Rusconi, 1997; a cura di P. Porro) che viene espressamente citato anche da Pié-Ninot nel suo documentato volume su: *La teologia fondamentale* (cfr. prima nota 21) quando, con molta maggior precisione (rispetto ai toni sbrigativi di Bertuletti nei confronti della scolastica medievale), spiega come va inteso il rapporto tra Rivelazione e apporto della riflessione razionale in tema di *praebula fidei* ai fini della *credibilità* delle verità rivelate. Cfr. *La teologia fondamentale*, cap. I, sez. B, paragr: “La rivelazione *conosciuta* mediante la ragione: la credibilità e i suoi segni” (pp. 184-190), dove si rinvia appunto al citato *Commento a Boezio*, e alla *quaestio* II, art. 3: *utrum in scientia fidei, quae est de Deo, liceat rationibus philosophicis et auctoritatibus uti*. (V. p. 188-89).

⁸⁷ Cfr. il suo citato *Uditori della Parola*.

“Nell’orientamento di cui la teologia di Barth costituisce la *più alta esposizione*,⁸⁸ il compito critico si riduce all’elaborazione di una *grammatica* che assicura la traducibilità del linguaggio della fede nel linguaggio *naturale*”.⁸⁹

Bertuletti, a titolo esplicativo, rinvia, in nota, ad un’opera⁹⁰ di I.U. Dalferth: *Al di là di mito e logos. La trasformazione cristologica della teologia*, ma, nonostante questo rinvio, resta il problema di quella “riduzione del compito” alla “elaborazione di una *grammatica*” che dovrebbe “assicurare” la traduzione del linguaggio della fede nel *linguaggio naturale*, dove par di capire che occorre far intendere, all’uomo delle varie epoche storiche, il senso della sua adesione al *kerygma* salvifico di Cristo. Il che è ovviamente doveroso.

Decisamente più complessa è la frase successiva in cui si dice: “Poiché è risolta nel principio trascendente della sua evidenza, la *fede* non solo *non* può essere decisa dall’uomo, ma, quando l’uomo *vi si trova posto* (sic!), essa ha il carattere della *presa di coscienza di una condizione* che esiste *indipendentemente dalla fede* e che lo riguarda a prescindere da essa”.

Il rinvio, in nota,⁹¹ a un’opera di E. Jüngel non aiuta molto perché si limita a citarne il titolo, mentre qui si tratta di capire che cosa significhi dire che la *fede*: “è risolta nel principio trascendente della sua evidenza”, proprio quando si parla dell’uomo che si troverebbe “*posto* in essa” (non con sua decisione) ma, nel contempo, ci sarebbe una “*presa di coscienza di una condizione* che esiste *indipendentemente dalla fede*” e che però “lo riguarda (lo riguarderebbe!) a prescindere da essa”.

Non si può certo dire che siamo al *diapason* della chiarezza!

Né ci sembrano maggiormente illuminanti le parole della frase successiva con cui Bertuletti dice: “L’esercizio della *ragione* è rilevante per l’intelligenza della fede *se* il discorso *sulla fede* non si risolve nel discorso *sulla rivelazione*, e precisamente così esso [esercizio della ragione] è necessario per riconoscere nella *rivelazione* il principio trascendente della sua verità”.⁹²

Se non andiamo errati, par di capire che questo “esercizio della ragione” dovrebbe essere *necessario* per “riconoscere” nella rivelazione il “principio trascendente della sua verità”, cioè: *Dio*, ma poi non si capisce perché questo stesso “esercizio” *non* debba attuarsi, *se* il “discorso sulla fede” non si risolve nel *discorso sulla rivelazione*, mentre dovrebbe “risolversi” in qualcosaltro, che qui non si riesce a individuare per l’ellitticità del frasario bertulettiano.

Supponendo che tutto sia chiaro, Bertuletti invece passa ad elogiare “l’interesse per la fenomenologia teologica” di H.U. von Balthasar il quale sostituirebbe “al registro attualistico della teologia dialettica quello *estetico* della *figura*”.⁹³

Qui Bertuletti, dando per acquisito quello che von Balthasar propone in detta opera, scrive immediatamente: “L’interrogativo è se l’approccio *estetico* è in grado di rendere ragione *non solo*

⁸⁸ Da quanto detto si arguisce che questo è dunque l’*orientamento* seguito anche da Bertuletti. Non avrebbe senso seguirne uno ...meno *alto*.

⁸⁹ *Teologia fondamentale*, cit. p. 1709.

⁹⁰ L’opera, nell’originale tedesco, è del 1993, edita da Herder a Friburgo-Basilea-Vienna.

⁹¹ Cfr. *Teologia fondamentale*, cit. p. 1725, v. nota 6: E. Jüngel, *Dio, mistero del mondo. Per una fondazione della teologia del Crocifisso nella disputa tra teismo e ateismo*, tr. it. Queriniana, Brescia, 1982.

⁹² *Teologia fondamentale*, cit. p. 1709.

⁹³ In nota, (p. 1725) si rinvia alla nota opera: *Gloria. Un’estetica teologica I, Percezione della forma*, tr. it. Milano, 1975. Più esaurientemente S. Pié-Ninot nella già citata (cfr. note 2 e 21) *Teologia fondamentale*, dopo una *Introduzione generale* che delinea un “bilancio storico” dal Concilio Vaticano I al Vaticano II e alla recente Enciclica *Fides et ratio* (enciclica che Bertuletti, stranamente, non cita neppure nella “Bibliografia” posta al termine della trattazione della voce: *Teologia fondamentale!*), nel capitolo I: *L’accesso dell’uomo alla rivelazione: dalla ricerca all’accoglimento della Parola di Dio*, esponendo sinteticamente la prospettiva di von Balthasar (*Op. cit.*, pp. 121-125) parla di “passaggio dall’apologetica dei segni all’apologetica della forma” e ricorda che Balthasar privilegia, rispetto alla “via cosmologica” del rapporto filosofia-teologia e alla “via antropologica”, la terza via dell’*amore*, per evitare i rischi del riduzionismo cosmologico e dell’immanentismo antropologico, aprendosi all’atteggiamento estetico “perché solo ciò che è contemplato come bello può trasformarsi in oggetto d’amore per l’uomo” (cfr. p.123-24). Sul cosiddetto “riduzionismo cosmologico” abbiamo già espresso il nostro dissenso nelle pagine iniziali, mostrando come tale “via cosmologica” implichi sempre la riflessione e l’esperire *umano* del divenire e della caducità del mondo e dello stesso uomo!

del primato dell'oggetto teologico, *ma* della sua relazione essenziale alla *storicità della coscienza* che ne *percepisce* l'evidenza".

In nota egli rinvia ad uno studio⁹⁴ di V. Holzer che sottolinea la *differenza teologica* tra Balthasar e Rahner, ma l'*interrogativo* resta in sospeso e soprattutto resta in sospeso se davvero von Balthasar, con la sua opera: *Solo l'amore è credibile*,⁹⁵ abbia realmente costruito un'alternativa alla suddetta "via antropologica" di Rahner e altri studiosi.

In sintesi: bisognava approfondire meglio la problematica sollevata⁹⁶ e non limitarsi a fugaci accenni.

Oltre la ragione fondativa: il modello neo-apologetico

Bertuletti comunque intende qui andare: "Oltre la ragione fondativa" e proporre: "il modello neo-apologetico (pp. 1709-1710). Vediamo allora di che si tratta.

Bertuletti scrive: "L'elaborazione del teorema teologico-fondamentale postula una *revisione del concetto di ragione*(?), che si comprende *tradizionalmente* per rapporto ad un universale *astorico* (sic). In questa direzione la teologia incrocia la provocazione culturale che, a partire dagli anni '70, teorizza la *fine della ragione fondativa*".⁹⁷

Che la "ragione fondativa" si comprenda in rapporto ad un "universale astorico" è una tipica asserzione bertuletiana (e della Scuola teologica milanese), qui proposta come assodata, ma che è ben lungi dal risultare convincente e, ancor meno, provata.

Che l'*intellectus humanus* non sia frutto di un "lume essiccato, insensibile" (come usava dire il buon Fr. Bacone: *intellectus humanus luminis sicci non est*), è cosa che dovrebbe esser risaputa e proprio parlando della concezione della *ragione*, che Bertuletti qualifica come: *tradizionale*. Infatti la concezione *tradizionale* della capacità intellettuale e raziocinante *umana*, che deriva dalle pagine gnoseologiche del *De anima* aristotelico (che farà poi testo per la concezione della capacità conoscitiva, propria della scolastica medievale, quanto meno dal sec. XIII al secolo XIV) è tutta protesa a ribadire che: "senza stimoli sensibili l'anima nostra *non pensa niente*".⁹⁸

Pertanto bisognerebbe essere un po' più cauti nel sostenere che "l'universale è astorico" e che la ragione umana *tradizionalmente*(!) si intende come qualcosa di operante...fuori dalla concretezza storica, dato che essa non agisce, non pensa, se non provocata dal concreto esperire storico!

Detto questo, che la "teologia", come avverte Bertuletti, abbia "incrociato" ultimamente la "provocazione culturale" che teorizzerebbe la "fine della ragione fondativa", perché sarebbe intervenuto un cambiamento di *paradigma* (nel passaggio dal *moderno* al *post-moderno*) che avrebbe provocato: la *fine della metafisica*, la *svolta linguistica* e, addirittura, la *fine della filosofia della coscienza*, è una di quelle solite espressioni ad effetto che obbliga subito a mettersi in guardia, anche se Bertuletti, supponendo di risultare convincente, rinvia, in nota, a *Il pensiero postmetafisico* di J. Habermas.⁹⁹

In relazione a questo rinvio al pensiero *postmetafisico* di Habermas, ritenuto da Bertuletti inconfutabile, occorre notare che proprio coloro che hanno analizzato da vicino l'intera vicenda, attraverso i suoi due più significativi esponenti contemporanei: K.O. Apel e J. Habermas, hanno rilevato che, con la cosiddetta *svolta linguistica* e con certa *semiotica* del linguaggio, si può giungere *solo* a conclusioni *storicistiche e relativistiche* e quindi non rigorosamente vincolanti,

⁹⁴ *Le Dieu-Trinité dans l'histoire. La différence théologique Balthasar – Rahner*, Paris, 1995.

⁹⁵ Ed. it. Borla, Torino, 1965; ed. spagnola, Salamanca, 1971, citata da Pié- Ninot, nella *Teologia fondamentale*, come opera decisiva.

⁹⁶ Come d'altronde ha fatto il citato S. Pié-Ninot nella sua *Teologia fondamentale* a cui rinviamo.

⁹⁷ *Teologia fondamentale*, cit. p. 1709.

⁹⁸ Cfr. Aristotele, *De anima*, I, III, c. 7; (431a, 17-18) e ancora: "la facoltà intellettuale pensa le essenze-idee [*eidê*] nelle immagini sensibili" (431b, 2-3).

⁹⁹ Cfr. *Teologia trascendentale*, cit. p.1709 e p. 1725. Di Habermas si cita l'ed. it. Laterza, Roma-Bari, 1991.

specie in sede di principi etici e di norme giuridiche.¹⁰⁰ Non si può quindi gabellare come *fine del discorso metafisico*, una prospettiva *etico-comunicativa* che poggia su basi teoretiche fragili e tutt'altro che incontrovertibili.

Sulla pretesa "fine" della metafisica

Sulla "fine della metafisica" poi ha scritto lo stesso Bertuletti,¹⁰¹ e vale la pena di soffermarsi un momento su questo *avveniristico* contributo perché esso era rivelativo (già nel 1979!) di dove sarebbe andato a finire tale supposto...funerale della "metafisica".

Se invece di formulare, nel suo citato contributo, tante sospettose accuse alla *metafisica* (o, meglio: al discorso metafisico), Bertuletti si fosse preso la briga di leggere, poche pagine dopo, nella stessa rivista, il contributo di Inos Biffi sul *lemma: metaphysicus* (e *metaphysica*) in Tommaso d'Aquino,¹⁰² avrebbe potuto vedere *con sufficiente chiarezza* che l'Aquinata istituiva una rilevante e decisiva differenza *tra* discorso di teologia rivelata e ricerca filosofica sulla *metafisica*, scrivendo:

la *theologia considerat altissimas causas* (...) *per inspirationem a Deo immediate acceptam*,

mentre la *metaphysica considerat altissimas causas per rationes ex creaturis assumptas*,

e quindi si chiarisce la fondamentale differenza di metodo di ricerca. (Cfr. *Commemto alle Sentenze*, I. I, Prologo, dist.1, q.1, 3a, Respondeo).

La teologia rivelata scende dall'alto, mentre la ricerca metafisica sale dal basso e quindi va giudicata secondo la sua capacità di *rilevamento fenomenologico* concreto e secondo le sue capacità di costruire, in modo valido, una *inferenza teologica* dell'Assoluto.

La *fine* (o, meglio: la *non-fine*!) della metafisica si stabilisce pertanto in questo suo rigore inferenziale e va discussa e saggata, nella sua rigorosità, a livello *filosofico*.

Bertuletti invece, nel saggio citato,¹⁰³ dopo aver presentato, in modo molto generico, una certa concezione della "metafisica" che – al dire di K. Barth – "in quanto presunto sapere teoretico su Dio, presenta (*presenterebbe!*) l'equivoco di porre sullo stesso piano l'essere del mondo e di Dio (*analogia entis*), facendo di esso un criterio di verità teologica, riconducibile all'esperienza umana, *quindi* (!) indipendente dalla rivelazione di Dio e fonte di conoscenza alternativa ad essa",¹⁰⁴ lungi dal confutare – come sarebbe stato doveroso – questa arbitraria ed erronea "presentazione" del discorso metafisico su Dio [mostrando che *non è affatto vero* – per la genuina metafisica aristotelico-tomistica - che "l'essere del mondo e di Dio" siano posti sullo *stesso piano*, giacché l'essere del mondo è *diveniente, finito, temporale, causato contingente, ecc.*, mentre l'Essere di Dio è *indiveniente (akineton!), infinito, in temporale, incausato, necessario, originario, ineffabile (àrrheton) ecc.*], insiste in una penosa e svisata presentazione della suddetta metafisica aristotelico-tomistica, sino al punto di asserire che tale *metafisica* "ridà (*ridarebbe!*) un sapere oggettivante e *mondano* di Dio, che ne sopprime (*sic*) la trascendenza".¹⁰⁵

¹⁰⁰ Rinviamo qui per brevità al cap. XXI, dedicato ad Apel e Habermas sul tema dell'*etica della comunicazione* e sul tema della *fondazione di una co-responsabilità collettiva*, nel vol. IV (in due tomi) della grande *Storia della filosofia*, di Abbagnano – Fornero – Restaino (Utet, Torino, 1991-94; qui tomo II, pp. 221-244).

¹⁰¹ In un numero monografico della rivista: *Teologia* (edita dalla Scuola teologica milanese) dedicato a: *La fine della metafisica nella teologia contemporanea* (Glossa. Milano, n. 1 del marzo 1979), A. Bertuletti apre la serie degli interventi con il titolo: "*Fine della metafisica nella teologia contemporanea*" (pp. 7-46) e gli fa eco P. Sequeri: "*Fine della metafisica e ragione teologica*" (pp. 53-56).

¹⁰² Cfr. I. Biffi, *Il lemma metaphysicus in Tommaso d'Aquino*, riv. cit. pp. 85-107.

¹⁰³ Vedi nota 101.

¹⁰⁴ Bertuletti, saggio cit. p. 8.

¹⁰⁵ *Ibidem*. Ci vuole davvero un coraggio da leoni per poter presentare come genuini simili stravolgimenti del pensiero metafisico classico! Rinviamo qui per brevità ad un recente studio di Enrico Berti (noto studioso serio di Aristotele e del pensiero metafisico antico): *Introduzione alla metafisica*, Utet, Torino, 1993 e invitiamo il lettore a compiere i dovuti confronti tra gli svisamenti bertulettiani e le *documentate* asserzioni di Berti.

Un analogo stravolgimento si ha ad esempio a p. 25 (del detto saggio) dove Bertuletti contrappone la “*Denkform* greca” (che consisterebbe nel “concepire la verità in connessione col presente come la manifestazione dell’*idea eterna e immutabile* e di conseguenza di pensare la *realtà di Dio* e della sua rivelazione(?) come l’epifania dell’eterno presente”) alla *Denkform* ebraico-biblica la cui caratteristica “è di pensare la realtà in connessione con il futuro e perciò in modo rigorosamente storico-funzionale”.

Questa “forma di pensiero metafisica” - sempre secondo Bertuletti - non condizionerebbe *solo* la teologia antica e medievale, ma *anche* “la stessa teologia recente, ispirata al pensiero kantiano” che sostituisce all’*essere oggettivo* la “soggettività trascendentale”, ma la concepirebbe “nella stessa prospettiva del pensiero greco, come soggettività permanente e intemporale, che abbandona nell’insignificanza(?) la realtà empirica e relega il soggetto in uno spazio sempre identico, *separato dalla storia*”.¹⁰⁶ Si possono, purtroppo, fare presentazioni avventate e semplicistiche del pensiero greco e del pensiero kantiano, ma non sino a questi punti!

Successivamente, quasi non bastasse il già detto, si dà per valida una presentazione della *metafisica classica* che consisterebbe “nella giustapposizione priva di relazione (*sic*) fra la trascendenza e la storia” e, poche pagine dopo, si sostiene che “la ragione metafisica” istituisce (*istituirebbe!*) “i significati universali al di fuori di *qualsiasi* riferimento all’azione”, consacra (*consacrerebbe!*) “la separazione del soggetto dalla storia”, mentre emergerebbe - secondo Bertuletti - l’istanza sempre più chiaramente di “una mediazione della filosofia trascendentale con la storia” che comporterebbe “il passaggio dalla ragione metafisica alla *ragione critico-sociale*”.¹⁰⁷

Ci chiediamo se si possa presentare in modo cosìdonchisciottesco la metafisica classica, per poi mostrare che si può criticare un discorso metafisico siffattamente deformato (ma presentato, arbitrariamente, come autentico!).

Come al solito si concepisce - da parte di Bertuletti e di chi lo segue - la forma classica della metafisica come quella che “concepisce l’*essere* sul modello dell’*ente oggettivo* determinato staticamente a partire dall’*Ente supremo* (onto-teologia naturalistica)” e la “forma moderna, che pensa l’essere sul modello della soggettività trascendentale che pone l’*ente* rappresentandolo antropo-teologia soggettivistica)” e così si avrebbe la “*soggettivazione dell’essere*” e, in tal modo, tutto questo implicherebbe che “all’origine sta la perdita del senso dell’essere, dato nella *differenza ontologica*”.¹⁰⁸

Ovviamente sarebbe vera questa “perdita” se, malauguratamente, le cose fossero realmente andate così, sia per la cosiddetta “forma classica” della metafisica, sia per la sua “forma moderna”.

Per fortuna la forma *classica* dell’autentica *metafisica* non è quella ipotizzata sbrigativamente da Bertuletti e nemmeno quella “moderna” è *in toto* riducibile alla mera “soggettivazione dell’essere” e quindi la *pretesa* “perdita del senso dell’essere”, dato nella “differenza ontologica” è una accusa arbitraria che il reale processo, teoretico e storico, del “discorso metafisico” *non* merita e motivatamente respinge.

La “differenza ontologica” è infatti ben presente *anche* al genuino pensiero metafisico classico, quando esso qualifica *solo in maniera negativa* (!) l’*Essere* originario, che viene *inferito* - si noti bene - *solo* a partire dal *diveniente*, dal *finito*, dal *temporale*, mentre nessuno si sogna di averne l’*intuizione* assoluta e diretta. La *differenza ontologica* si genera e si fonda teoreticamente qui, quando si avverte che noi siamo in contatto esistenziale *solo* con gli *enti*, mutevoli, limitati, causati, contingenti, ecc. e che l’*Essere assoluto* lo possiamo *solo* indicare *negativamente*, come quella realtà *indicibile, inesprimibile, incircoscivibile*, e quindi *trascendente, ontologicamente* distinto e *differente*, rispetto a tutti gli “enti” esperiti.

Per queste ragioni la metafisica classica parla (non certo da oggi!) di *teologia razionale negativa*. Di Dio, dell’*Essere* assoluto, noi possiamo solo dire ciò che Egli non-è, non quello che Egli è in se stesso.

¹⁰⁶ Bertuletti, saggio cit. p. 25.

¹⁰⁷ Saggio cit. pp. 25, 27 e 30.

¹⁰⁸ Saggio cit. p. 44.

Anche l'evangelista Giovanni dice che: "Dio non l'ha mai visto nessuno!" Solo sul piano della *rivelazione* divina Dio ce lo ha manifestato nel Figlio suo; (non certo in sede metafisica).

Vogliamo allora presentare il pensiero filosofico e metafisico autentico come esso è, e *smetterla di presentarlo* come un fenomeno da baraccone?¹⁰⁹

Di nuovo sulla teologia fondamentale

Tornando ora (dopo questa necessaria digressione chiarificatrice sulla *pretesa* "fine della metafisica") alla voce: *Teologia fondamentale* di Bertuletti, leggiamo che, nel "passaggio dal moderno al *post-moderno*", il *sapere* risulterebbe – secondo il nostro autore – mediato in un linguaggio irriducibile all'approccio scientifico, giacchè "il senso è (*sarebbe*) subordinato a un'opzione *non giustificabile razionalmente*".

Bertuletti aggiunge, a conferma di questa sua sbrigativa asserzione, che: "Questa situazione coinvolge l'idea di *verità*, la quale si presenta *dissociata* (sic) in un'universalità *formale* e in un senso *soggettivo*"¹¹⁰

Quindi si precisa che l'*ermeneutica*, che "teorizza la risoluzione della questione della verità nella questione del senso costituisce (*costituirebbe*) la piattaforma comune della svolta" e si spiega che:

"Da un lato i *linguaggi naturali* sono portatori di un senso che riguarda il *tutto* e che come tale coinvolge la questione ontologica della verità; dall'altro *non esiste* (sic) un criterio oggettivo che permetta di decidere della *verità del senso*".¹¹¹

Dentro questo bel miscuglio di "linguaggi portatori del senso" e di assenza di un "criterio" per accertare la *verità del senso*, noi dovremmo, per così dire, navigare lieti e contenti giacchè: "Il nuovo paradigma interpella la *teologia*, la quale non può rinunciare al concetto di verità e d'altra parte *rifiuta la sua contrapposizione alla storia*".

Il che vuol dire, in parole povere, che, secondo il nostro autore, per la *teologia*, esiste un concetto di *verità* che si contrapporrebbe alla *storia*, e tutto questo groviglio "ripropone la divaricazione tra i due principi costitutivi della sua evidenza: il *momento fenomenologico della rivelazione* è (*sarebbe!*) circoscritto all'approccio positivo della teologia biblica (*teologia narrativa*), il quale approccio *rimane al di qua* della normatività della ragione, mentre la mediazione antropologica, che istituisce *l'a priori della fede*, è pensata come esterna(!) alla rivelazione".¹¹² Il bel risultato di questa asserita "esternità" sarebbe questo: "L'*a priori* della fede, che istituisce il senso, *non è giustificabile razionalmente*" (!).¹¹³

Questa asserita "non giustificabilità" ovviamente accade perché, a monte, vi è una concezione di "ragione" (e di verità) che è concepita come *fuori dalla storia* e che è perciò, assurdamente, mutilata della sua concretezza e della sua *originaria* capacità di intenzionare il reale e di renderlo conoscibile, certo compatibilmente alle capacità umane. L'uomo non può balzar fuori dalle sue condizioni esistive che caratterizzano e costituiscono tutta la sua concreta esperienza, anche quella dell'incontro con l'Assoluto!

Bertuletti, supponendo di aver chiarito tutto ciò che precede, scrive:

"E' in questo contesto che si afferma un *nuovo modello apologetico*, il quale si distingue dall'apologetica *moderna* poiché riconosce l'insuperabilità dello iato".¹¹⁴

¹⁰⁹ Rinviamo ancora a: *Introduzione alla metafisica* di E. Berti (cfr. nota 105) e anche a C. Vigna, *Il frammento e l'Intero*, Milano, Vita e Pensiero, 2000; cfr. in particolare *Su Dio*, pp.135-182. Inoltre su questi stessi temi: E. Berti – C. Vigna: *Il "Dio dei filosofi". Dio e il silenzio*, (Introd. e commento a cura di A. Marchesi), Parma, 1992 (pp. 96).

¹¹⁰ *Teologia fondamentale*, cit. p. 1709-10.

¹¹¹ *Ibidem*.

¹¹² *Teologia fondamentale*, cit. p. 1710.

¹¹³ *Ibidem*.

¹¹⁴ *Teologia fondamentale*, cit. p. 1710. In nota Bertuletti rinvia a vari autori tedeschi, senza spiegare ulteriormente come si manifesti, per loro, questo "iato".

Secondo Bertuletti accade che: “La *teologia fondamentale*, che si occupa della legittimazione della fede nei confronti del mondo *esterno ad essa*, scientifico e culturale, sviluppa una *razionalità differenziale* rispetto a quella *interna alla fede*”.

Qui il nostro autore si addentra in una distinzione intricata e scrive che: “La declinazione *culturalistica* della suddetta *teologia fondamentale*, conseguente all’assunzione del modello procedurale (*sic*) di ragione, costituisce il limite inferiore(?) del dibattito attuale. Ad essa (par di capire cioè: alla detta *declinazione culturalistica*) si deve obiettare il carattere ultimamente *arbitrario* dell’*autolimitazione*(?) della ragione alla sua funzione regolativa”.¹¹⁵

Supponendo che ciò sia chiaro (a tutti), Bertuletti subito aggiunge: “Non si può estendere l’*agnosticismo della sfera pubblica del senso* e delle *regole sociali* all’interrogativo circa la verità delle convinzioni” e detto questo, seguita: “Una *filosofia* non può ridursi al suo momento epistemologico senza rinnegare la sua qualità propriamente *filosofica*”.

Convinto anche qui di essere stato più che esauriente, Bertuletti continua: “La fine della *ragione fondativa*¹¹⁶ non significa l’impossibilità dell’interrogazione *ontologica*; al contrario solo un’interrogazione *ontologica* è in grado di assumerla positivamente” e spiega: “La *fine della ragione fondativa* comporta un rovesciamento (*sic*) di prospettiva nella impostazione del problema critico: una forma di esistenza *non* si legittima in base a un *concetto di ragione* che stabilisce a priori(?) i criteri dell’esperienza possibile, ma in quanto è necessariamente implicata nell’esperienza *effettiva* che la *ragione* ha il compito di comprendere”.¹¹⁷

Noi, di fronte a questa tematica dell’*interrogazione ontologica* (possibile anche dopo la cosiddetta “fine” della ragione fondativa) e di fronte a questa delineazione dei compiti della *ragione*, “implicata nell’esperienza effettiva”, avevamo già detto che *non eravamo convinti* di tale supposta “fine della ragione fondativa” e avevamo pure protestato contro un modo superficiale e fuorviante di concepire la ragione come qualcosa che *non* sarebbe connesso e implicato proprio nel concreto esperire umano. Ci fa quindi piacere questo..... recupero dell’*interrogazione ontologica* e questo compito conoscitivo della *ragione*, certamente più realistico e congruo all’umano esperire.

Ma detto questo, capiamo molto meno, perché Bertuletti, dopo queste significative ammissioni, scriva che: “Ciò che distingue gli *orientamenti maggiori del dibattito* (tra apologetica e luogo originario del discorso teologico) consiste nel punto di vista che essi assumono per restituire (*rectius*: restituire) il nesso *tra* l’interrogazione della ragione e la questione del senso: rispettivamente il punto di vista della totalità o del soggetto, dell’universale o del singolare”.¹¹⁸

Qui non si tratta di contrapporre, artificialmente, “punto di vista della totalità” e “soggetto”, universale e singolare: si tratta di capire che entrambi questi ambiti sono in tensione, ma pur sempre all’interno di una coscienza e consapevolezza critica *umana* che, in quanto tale, è *orizzonte invalicabile*, al quale e nel quale bisogna ricondurre ogni e qualsiasi questione posta dall’uomo o sorta nel concreto del suo esistere, che è storico, diveniente, molteplice per tutti. Non si può astrattamente separare ciò che, nella realtà del vivere umano, è connesso e intrecciato in modo continuo; se lo si separa e lo si sclerotizza artificiosamente per forza di cose porrà problemi artefatti e insolubili o inconciliabili.

Anche quando ci siamo richiamati a Tommaso d’Aquino sulla distinzione (e *non* separazione!) tra ambito dello *scitum* e ambito del *creditum*, non abbiamo mai sostenuto, né pensato che questi potessero sussistere o essere concepibili come a sé stanti e senza rapporto intenzionale ed epistemologico continuo. E’ infatti sempre lo *stesso* uomo che *sa* qualcosa o conosce e si rapporta a qualcuno e che *crede* in qualcuno, per quanto costui gli comunica, gli annuncia di importante per la sua esistenza.

¹¹⁵ *Teologia fondamentale*, cit. p. 1710.

¹¹⁶ “Ragione fondativa” di cui aveva ...sancito la “fine”, come si è visto nella pagina precedente (1709), attorno agli anni ’70 del secolo appena finito, per proporre lescoperte della “svolta linguistica” e della “fine della filosofia della coscienza”!

¹¹⁷ *Teologia fondamentale*, cit. p. 1710.

¹¹⁸ *Ibidem*.

Fatte queste ennesime precisazioni, proviamo a seguire ancora l'esposizione di Bertuletti che intitola questo terzo paragrafo: *La mediazione nell'orizzonte della ragione storica universale* (pp. 1710-11).

Bertuletti si rifà agli studi di W. Pannenberg sostenendo che la questione consisterebbe nella "ridefinizione della ragione teologica come forma della ragione storica elaborata da Pannenberg".¹¹⁹ Dopo questo accenno, troppo fugace, Bertuletti scrive immediatamente: "Il sapere *umano* non può costituirsi se non sulla base di un'anticipazione che riguarda il senso del tutto e la cui verità è sospesa alla fine della storia. (...) Nel concetto di *anticipazione* si trova la verità permanente di ciò che la *metafisica* ha pensato come rapporto tra il *finito* e l'*infinito*".¹²⁰ Quindi Bertuletti aggiunge: "La *storia* è costituita dalla mediazione tra la *coscienza anticipatrice* e la *realtà del futuro* che vi si anticipa" e utilizza questa tematica per asserire che: "La *peculiarità della fede cristiana* è che nell'evento della resurrezione di Gesù non si tratta *solo di un'anticipazione*, ma della realizzazione *anticipata della fine*".¹²¹

Qui sarebbe indispensabile riferirsi, in modo più preciso, a Pannenberg che, nell'opera: *Metafisica e Idea di Dio*,¹²² consacra un intero capitolo al tema: "Concetto e anticipazione", mettendo a confronto la prospettiva del pensiero metafisico hegeliano (con la sua implicazione di finito-infinito) e quella propria dell'annuncio-anticipazione del Regno di Dio venturo,¹²³ e precisando che tale prospettiva "risale all'apocalittica ebraica", mentre occorre anche ricordare che: "la fine della storia non è il nulla. La fine del tempo, per Plotino, è l'eternità. E a partire da questa fine si deciderà l'essenza di ogni singola cosa, il suo modo di anticipare l'eternità".¹²⁴ Pertanto non si può assolutamente ignorare questo pannenbergiano confronto tra la tematica filosofico-metafisica e la prospettiva della teologia cristiana.

D'altronde, proprio il (qui non citato) R. Gibellini, parlando di W. Pannenberg, nella sua *Teologia del XX secolo*,¹²⁵ scrive con chiarezza: "La formula *rivelazione come storia* (*Offenbarung als Geschichte*) non dev'essere confusa con la formula di marca idealista, soprattutto hegeliana, di *storia come rivelazione*. Non la storia in quanto tale è *rivelazione dell'assoluto*, bensì la *rivelazione avviene in fatti storici*, in fatti operati da Dio *nella storia*, in fatti che manifestano il senso della storia e il *destino dell'uomo*. Non: storia come rivelazione, ma: rivelazione come storia. Comunque, per Pannenberg, l'obiezione più grave da muovere a Hegel *non è il panteismo*, bensì l'*esclusione del futuro*, in quanto il concetto (il progetto filosofico) hegeliano intende essere *definitivo* e pensare *l'intero della verità*, ma *non gli riesce*, perché *non è prolettico*", a differenza della prospettiva cristiana biblica in cui il futuro rimane sempre aperto escatologicamente.

Dopo questo necessario riferimento esplicativo all'opera di Pannenberg, si capisce anche ciò che Bertuletti scrive rilevando che: "La teoria dell'*anticipazione* di Pannenberg costituisce l'apporto più significativo del dibattito recente al problema teologico-fondamentale. Essa mira al superamento del *dualismo tra verità e storia* (dualismo) che affligge l'intera tradizione occidentale e che impedisce di pensare il tratto qualificante del concetto biblico di *verità*".

Chiarimenti necessari sul dualismo tra verità e storia

¹¹⁹ *Teologia fondamentale*, cit. p. 1710. In nota Bertuletti rinvia ad alcune opere di Pannenberg, senza peraltro ricordare lo studio, veramente notevole, di Rosino Gibellini: *Teologia e ragione. Itinerario e opera di W. Pannenberg*, Queriniana, Brescia, 1980, che almeno qui meritava di essere menzionato.

¹²⁰ Osserviamo....di passaggio che, per uno che aveva appena prima parlato di "*fine della metafisica*", è indubbiamente una bella....ammissione, oltre che una palese ritrattazione.

¹²¹ *Teologia fondamentale*, cit. p. 1710-11.

¹²² W. Pannenberg, *Metaphysik und Gottesgedanke*, (Göttingen, 1988) e ora in it. Ed. Piemme, Casale Monferrato, 1991.

¹²³ Pannenberg, *Op. cit.* pp. 89-107; qui p. 91 e 93.

¹²⁴ *Op. cit.* p. 107.

¹²⁵ Ed. Queriniana, Brescia, 1992, pp. 658; qui v. p. 293.

Qui è il caso di precisare che il “dualismo tra verità e storia” deve essere inteso in modo esatto, in quanto la contrapposizione tra i due termini accade *se e solo se* non si tiene presente che la capacità conoscitiva *umana* (e non quella di altri esseri come gli angeli, puri spiriti, o come Dio) avviene, si attua, proprio mediante un *processo* che esige e implica temporalità e storicità e quindi non si dà radicale dualismo tra verità e storia, quasi essi fossero due ambiti impenetrabili, adiaforici. La capacità conoscitiva umana è in grado di conoscere sia la verità, cioè un asserto *vero* nella sua permanenza stabile, incontrovertibile, sia la divenienza e la storicità, intesa come processo, trapasso, mutazione di un qualcosa.¹²⁶

Bertuletti, purtroppo, non tiene presente questo rilievo e ritiene di poter scrivere: “Il guadagno che essa (la detta teoria dell’*anticipazione* proposta da Pannenberg) realizza sul piano formale(?), rimane indeterminato quanto al fondamento del suo *realismo*: cioè l’*anticipazione* non ha portata teologica *se non nell’atto del soggetto* che la riconosce come la *sua* verità”.¹²⁷

Quasicchè questo ruolo del *soggetto conoscente* fosse un.... intralcio, un condizionamento negativo, Bertuletti precisa: “Se si fa astrazione dal *soggetto*, la storia diviene un principio di relativizzazione(?) invece che di manifestazione della verità” e aggiunge: “Il primato della verità *non* può essere guadagnato mettendo tra parentesi(?) il soggetto,¹²⁸ poiché in questo modo si approda a una *storicizzazione* della verità, la quale lascia immutato il dispositivo metafisico(?) che concepisce il rapporto finito-infinito come due entità separate”.¹²⁹

Premesso che Pannenberg *non si sogna di mettere* “tra parentesi il soggetto”, basterebbe rinviare qui al già citato – ma non da Bertuletti – *Metafisica e idea di Dio* e precisamente al capitolo terzo: *Coscienza e soggettività*,¹³⁰ dove si legge: “Non la soggettività in quanto tale, ma soltanto la sua *autonomizzazione nei confronti del rapporto con Dio* contrasta con la fede cristiana della creazione. L’inattuabilità di una tale autonomizzazione si dimostrava in modo esemplare nel *fallimento* del tentativo di Fichte di fondare nell’*attività dell’Io* la costituzione dell’unità dell’autocoscienza” e proseguendo si aggiunge che, ancor oggi, “il concetto di *azione* come concetto antropologico fondamentale” sopravvive e viene usato per chiarire i problemi del “linguaggio” e persino del “concetto di storia”. Ma Pannenberg sottolinea i “*limiti* (di tale concetto di azione) già presenti nel fatto che l’*agire* presuppone già sempre un *soggetto agente*. (...) Soltanto l’*identità del soggetto* che congiunge il tempo, fonda e assicura l’unità dell’azione al di là del processo di realizzazione dell’obiettivo perseguito”.¹³¹ Quindi conclude il detto capitolo, invitando a leggere i due successivi sui temi: *Essere e tempo* e *Concetto e anticipazione*.

Se si tengono presenti queste pagine panneberghiane, non si possono poi fare processi e critiche come quelli di Bertuletti che qui favoleggia di “storicizzazione della verità” e di “dispositivo(?) metafisico che concepirebbe il rapporto *finito-infinito* come due entità separate”, proprio quando abbiamo visto¹³² i passi relativi alla differenziazione tra la prospettiva monistico-storicistica hegeliana e quella sostenuta e proposta da Pannenberg.

Un accenno a J. Moltmann

¹²⁶ La stessa dottrina eraclitea che sosteneva che “Tutto diviene, scorre, non sta fermo”, era tuttavia costretta a sostenere l’*indivenibilità*, la *permanente validità-verità* del suo asserto sulla “divenienza”. Se avesse negato la perenne *permanenza* del suo asserto, avrebbe dovuto ammettere che esso si poteva capovolgere nella: *indivenienza*, nel suo contrario!

¹²⁷ *Teologia fondamentale*, cit. p. 1711.

¹²⁸ Vorremmo mai sapere chi è che “mette qui *tra parentesi il soggetto*”! Non certo Pannenberg – come sembra pensare Bertuletti - obiettando che “il guadagno” dell’*anticipazione* di Pannenberg resterebbe solo “formale” e “indeterminato”.

¹²⁹ *Teologia fondamentale*, cit. p. 1711.

¹³⁰ Ed. it. citata, pp. 45-68

¹³¹ *Metafisica e idea di Dio*, cit. pp. 66-67.

¹³² Cfr. nota 125 e testo a cui rinvia la nota.

Bertuletti prosegue con un breve accenno alla prospettiva teologica di J. Moltmann che perseguirebbe, secondo lui, “lo stesso obiettivo¹³³ di conversione della teologia alla storia”, *ma* che “non corregge il difetto di realismo” poiché “radicalizza il presupposto teologico che è all’origine della messa tra parentesi del *soggetto*”.¹³⁴

Bertuletti sostiene che: “il primato della prassi” non significa, per Moltmann, “l’irriducibilità dell’iniziativa umana, ma la necessità che conduce la storia in avanti verso la verità *futura*”.

Il nostro autore parla di “ontologia fondata unilateralmente sulla teologia” (e non sulla “ragione pratica”), quindi dice che, in Moltmann: “Nell’evento cristologico, Dio non solo fa propria la storia dell’uomo, ma realizza (*realizzerebbe*) il proprio essere come storia” e aggiunge che, in questa prospettiva, “la fede teologica si legittima *non* per una razionalità che è funzione della libertà del soggetto, *ma* perché porta alla coscienza del soggetto una verità che si afferma indipendentemente dalla sua *scelta*”. Quindi Bertuletti conclude – e lasciamo a lui la responsabilità di questa conclusione – dicendo che: “La reinterpretazione storica del principio cristologico di Barth,¹³⁵ invece di giustificarne la *storicità*, ne sopprime(?) la *singularità*”.¹³⁶

Mediazione operata dalla ragione pratica

Dopo aver così concluso su Moltmann, Bertuletti passa ad esporre: “La mediazione nell’orizzonte della ragione pratica”¹³⁷ per la quale “il luogo del discorso teologico” *non* sarebbe più la “storia in senso olistico”, ma “l’attualità dell’esperienza effettiva”.

La “categoria della *storia*” non basterebbe più a giustificare il “discorso teologico”, se non è compresa “nell’orizzonte più radicale della *libertà*”.¹³⁸

Dopo aver notato che questa tesi *non* comporta la “fine del soggetto”,¹³⁹ Bertuletti richiama qui¹⁴⁰ il “progetto della svolta antropologica” di K. Rahner che questa prospettiva della “ragione pratica” (o: *pratico-sociale*, come si dice alla pagina seguente) riprende e riformulerebbe, sostenendo che il momento decisivo è “il carattere personale e libero dell’uomo”, a differenza del Rahner che sottolineerebbe anche il “carattere atematico e aconcettuale della conoscenza”.¹⁴¹

Ancora Bertuletti rileva che: “l’uomo è un essere chiamato a superarsi in direzione di un orizzonte illimitato, ma anche ad assumere la sua esistenza *materiale e storica*”.¹⁴²

Verrebbe voglia di notare che questo rilievo è parecchio scontato, anche nella prospettiva rahneriana prima evocata, se è vero, come è vero che Rahner parla dell’uomo come “essere *spirituale e storico*” e quindi con dimensioni certo concrete e non solo vagamente proiettato verso un “orizzonte illimitato”.

¹³³ Già perseguito da Pannenberg.

¹³⁴ *Teologia fondamentale*, cit. p. 1711.

¹³⁵ Che sarebbe stata operata da Moltmann.

¹³⁶ *Teologia fondamentale*, cit. p. 1711.

¹³⁷ *Teologia fondamentale*, cit. pp. 1711-1713.

¹³⁸ *Teologia fondamentale*, cit. p. 1711.

¹³⁹ Ci piacerebbe vedere come l’accentuazione del e sul tema della *libertà* umana potrebbe mai proporre la “fine del soggetto”!

¹⁴⁰ *Teologia fondamentale*, cit. p. 1711.

¹⁴¹ Su questo “carattere atematico e aconcettuale della conoscenza” Bertuletti non dice di più e lascia davvero in sospenso una questione che avrebbe fatto bene a chiarire, almeno in nota, visto che è andato a scomodare Rahner per spiegare questa prospettiva dell’*orizzonte della ragion pratica*. Per quello che ci consta, la detta *atematicità* e, di più, l’*aconcettualità* della “conoscenza”, qui attribuite a Rahner, ci sembrano davvero fuori luogo e infondate, tenuto conto che Rahner, ad es. nel già citato: *Uditori della Parola*, non sostiene tali tesi gnoseologiche, ma unicamente che l’orizzonte *trascendentale* della capacità conoscitiva umana è aperto originariamente alla totalità dell’*essere* e quindi pronto a mettere a tema quanto l’esperienza dell’uomo incontra e su cui l’uomo riflette, proprio usando concetti e categorie da lui forgiate. Si rinvia su questo anche a: *Spirito nel mondo*, sempre di K. Rahner.

¹⁴² *Teologia fondamentale*, cit. p. 1711-12.

Comunque il nostro autore prosegue accennando qui alle tesi della cosiddetta “teologia politica” di J. B. Metz che, per sottolineare questa istanza pratica, “postula la conversione della teologia al primato della ragione *pratico-sociale*”.¹⁴³

Qui emerge che la “ragione politica” deve configurarsi come “ragione teologica”, in quanto “solo la memoria dell’azione di Dio può preservare la *libertà dei soggetti* nei confronti di qualsiasi forma di potere storico che la nega”.¹⁴⁴ Facendo riferimento agli indirizzi della “ragione pragmatica” di K. O. Apel e J. Habermas, Bertuletti scrive (o, peggio, ripete quanto aveva già detto sulla: *fine della ragione fondativa*),¹⁴⁵ che questo accentuerebbe “il motivo epocale della fine della ragione fondativa” in quanto “l’idea non puramente epistemologica di verità *non può essere tematizzata se non a partire dall’interazione fra soggetti*, come idea normativa della *comunicazione effettiva*”.¹⁴⁶

Le apparenti scoperte dell’ovvio

Di fronte a questi rilievi che tendono prima a configurare l’*idea di verità* come qualcosa di asfittico, di campato per aria o di isolato dal consorzio e dalla comunicazione umana, per poi mostrare, con enfasi, che.....è stata *finalmente* scoperta la comunicatività e la relazionalità umana, con l’inevitabile corredo di interpretazioni storicistiche e relativistiche, già da noi denunciate,¹⁴⁷ non si sa più che cosa pensare per la grossolana presentazione e della cosiddetta *idea di verità* epistemologicamente *pura*, e della artificiosamente contrapposta *interazione fra i soggetti*.

Bertuletti è invece convinto della rilevanza di queste....scoperte e aggiunge che “l’*a priori* pragmatico ha uno statuto peculiare”: 1) non è subordinato alla fatticità, (si impone contro ogni sua negazione); 2) non è indipendente dalla prassi, poiché l’interazione è *costitutiva* e non solo *rivelativa del suo senso*.¹⁴⁸

Quindi, a coronamento di queste.....rivelazioni, Bertuletti scrive: “Si deve problematizzare la distinzione tra necessità e contingenza, fra verità sovrastorica e storia empirica, in direzione (*si noti bene!*) di un pensiero della *libera necessità e necessaria libertà* e di *storia come accadere della verità*”. Supponendo che tutto ciò siachiaro, si aggiunge che: “...il discorso sulla libertà non è possibile senza il riferimento ad una libertà esperita e realizzata storicamente, e la sua forma originaria di mediazione *non è il concetto*, ma il *racconto*. (...) il messaggio della resurrezione (di Gesù) significa la possibilità per tutti di affermare Dio come colui che agisce nella morte come salvatore”.¹⁴⁹

Qui il nostro autore corre troppo e giunge a parlare non solo della *libertà*, che “non è *concetto*,¹⁵⁰ ma *racconto*”, poi aggiunge anche un accenno alla resurrezione di Gesù, accenno che qui sembra una anticipazione fuori luogo, rispetto al discorso che si sta conducendo sulla “teologia fondamentale”.

Infatti l’esposizione di Bertuletti riprende notando che: “Legittimare la *teologia* non significa dimostrarne la *verità*, ma mostrarne l’attitudine ad attualizzare l’*istanza pura(?)* della *ragione*, la quale converge (*convergerebbe*) con l’intenzione escatologica della fede”.¹⁵¹

¹⁴³ *Ibidem*, p. 1712.

¹⁴⁴ *Ibidem*. Sarebbe stato qui opportuno, in nota, un rinvio alla esposizione su *Teologia politica* che R. Gibellini ha fatto in *La teologia del XX secolo*, cit. cfr. pp. 321-44.

¹⁴⁵ Vedi quanto detto a p. 1709, alla voce: *Teologia fondamentale* e che abbiamo già criticato (cfr. note 99 e 100).

¹⁴⁶ *Teologia fondamentale*, cit. p. 1712.

¹⁴⁷ Cfr. note 99 e 100-101. Si veda proprio in questo campo della comunicatività umana quanto aveva annotato un pensatore medievale(!) come Tommaso d’Aquino, nel suo *Commento al Perì hermenéias di Aristotele*. Rinviamo qui per brevità al nostro: *Linguaggio umano, ermeneutica e filosofia della religione*, (Parma, 1994; cfr. pp. 57-59: *Socialità dell’uomo e funzione del linguaggio umano, come temi del “Commento” tomistico*).

¹⁴⁸ *Teologia fondamentale*, cit. p. 1712.

¹⁴⁹ *Ibidem*.

¹⁵⁰ Vorremmo sapere che cosa significa qui dire che la *libertà* non è concetto, ma *racconto*, appellandosi alla libertà “esperita e realizzata storicamente”, quasicchè potesse esserci, per l’uomo, una *libertà*, che non sia esperita e che non si realizzi storicamente!

¹⁵¹ *Teologia fondamentale*, cit. p. 1712.

Questo strano incrocio tra *verità* (della teologia) che *non* andrebbe dimostrata e *istanza pura(?) della ragione* (che convergerebbe con l'intenzione escatologica della fede) e sarebbe *attuata* dalla teologia non è affatto chiaro, né è reso più intelligibile da quanto vien detto poche righe dopo: “La ripresa teologica del modello pragmatico¹⁵² comporta – sempre per Bertuletti – una reinterpretazione del modello: la teologia interpreta in modo forte l'orizzonte debole del sapere epocale. Spostando(?) il primato dalla sfera dell'universalità della ragione a quella della singolarità dei soggetti, essa ritrova il luogo originario del pratico”. Bertuletti aggiunge che: “La fatticità è costitutiva della verità, poiché essa è la condizione di accesso del soggetto alla sua realtà”.¹⁵³

Nonostante tutte queste parole e questo rinvio alla “pragmaticità” il discorso resta involuto.

A questo punto segue una frase che dice: “L'originario non è *né l'a priori* della coscienza, *nè la realtà empirica*, ma la loro *mediazione*, la quale non è riducibile ai due poli presi separatamente, poiché ne realizza l'*unità* su un piano *trascendente*”.¹⁵⁴

Prima di fare alcuni rilievi critici su questa delineazione del cosiddetto “*originario*” conoscitivo, qui presentato in questa sua *unità* (che *trascende* i due singoli momenti), conviene leggere ciò che immediatamente segue: “Il *trascendentale* e l'*empirico* non sono che i due momenti astratti dell'evidenza effettiva della *coscienza*, la quale *non è separabile dall'atto che la costituisce*”.¹⁵⁵

Sarebbe interessante sapere che cosa di nuovo ha scoperto qui Bertuletti, giacché questa tematica e questa terminologia non sono affatto nuove, ma...stagionate, quanto è stagionato (e teoreticamente acquisito!) l'*attualismo gnoseologico* di gentiliana memoria, visto oggi anche in connessione con le tematiche della fenomenologia husserliana e posthusserliana, come abbiamo già precedentemente ricordato.

L'aspetto curioso se mai è costituito dal fatto che, Bertuletti, ripete poi con le stesse parole la frase sopra riportata, a distanza di dieci pagine (1713 – 1723).

Si legge infatti, dieci pagine dopo: “*Originario* non è *né l'a priori* della coscienza, *nè la realtà empirica*, ma la loro *mediazione*, la quale non può essere ricondotta a un'evidenza *esterna* all'atto che la istituisce”.¹⁵⁶ Qui si nega che l'evidenza sia “*esterna* all'atto che la istituisce”; là si parlava di *evidenza effettiva* della coscienza che “non è separabile dall'atto che la istituisce”, ma in sostanza si è nel solco del citato *attualismo gnoseologico* gentiliano.

Senonché Bertuletti, enunciata questa tesi, scrive che “il *pensiero pragmatico*”¹⁵⁷ rinuncia a tematizzare questa “evidenza effettiva della coscienza”, perché “la *coscienza pratica* postula (*postulerebbe!*) un tipo di ragione che *non* si limita a istituire se stessa,¹⁵⁸ ma si interroga sulle *condizioni* della sua realtà”.

Dopo aver asserito questo, per cui sembrerebbe che la detta “*coscienza pratica*” si interrogerebbe sulle “condizioni della sua realtà”, esce subito con questa autentica ...sparata teoretica:

“L'interrogazione *ontologica* (sic), lungi(!) dal proporsi come una ragione *fondativa*, è l'unica in grado di *denunciarne i limiti*, poiché(!) si interroga sulla forma di evidenza da cui procede l'istanza della ragione. In ciò consiste – secondo Bertuletti! – il luogo del discorso *teologico*”.¹⁵⁹

Riteniamo che il sostenere simili assurdità (l'interrogazione *ontologica* sarebbe in grado di denunciare i limiti della *ragione fondativa*, in quanto “si interroga sulla forma dell'evidenza da cui procede l'istanza della *ragione*”), senza fornire alcuna motivazione su siffatte asserzioni, significa veramente attingere il colmo della gratuità teoretica e prendere in giro i lettori della “voce” in questione.

¹⁵² Si ricordi che prima si è parlato del “ricorso al modello della *ragione pragmatica* di Apel e di Habermas”.

¹⁵³ *Teologia fondamentale*, cit. p. 1712.

¹⁵⁴ *Teologia fondamentale*, cit. p. 1712-13.

¹⁵⁵ *Ibidem*.

¹⁵⁶ Cfr. *Teologia fondamentale*, cit. p. 1723.

¹⁵⁷ Da lui tirato in ballo come un grande momento della riflessione epistemologica propria del cosiddetto “agire comunicativo”.

¹⁵⁸ Come se questo fondamento istitutivo fosse cosa trascurabile e il nostro rinvio alle tesi gentiliane e fenomenologiche husserliane....fosse argomento trascurabile!

¹⁵⁹ *Teologia fondamentale*, cit. p. 1713.

Sicuro del fatto suo, Bertuletti seguita dicendo: “Il *teologico* non costituisce una dimensione *facoltativa* della coscienza, poiché il soggetto *non può affermare l'intenzione assoluta* che è all'origine della qualità etica dell'agire, senza riconoscere una *dimensione più radicale* dell'*etico* e la cui *evidenza* non appare se non nell'attuazione, poiché la necessità a cui essa risponde è la *necessità della libertà*”.¹⁶⁰ Supponendo che quanto è stato qui vertiginosamente asserito sia chiaro e stia in piedi....da solo, Bertuletti aggiunge: “Il *logos* della teologia è il *logos* della fede effettiva. Questa (la fede) *non* è subordinata a un criterio di ragione *teologicamente indifferente*(?!), poiché la *sua necessità* (della fede) appartiene alla sfera della *coscienza* che è all'origine della ragione”.¹⁶¹

Nel testo segue un contorto periodo che asserisce che “l'interesse del pensiero pragmatico” rinvia la teologia “al luogo originario del suo discorso” e che “Il primato del morale sul *teologico*” non è senza conseguenze sul “significato della giustificazione”, in quanto: “La verità teologica si giustifica *non* perché realizza la necessità immanente(?) della coscienza, *ma perché* adduce la realtà che permette di superare(!) i limiti della ragione”.¹⁶² Più chiaro di così, si muore. (Ossia: *obscurum per obscurius!*).

Il “concetto” della teologia fondamentale

Qui Bertuletti approda alla seconda sezione (*Il concetto*, pp.1713-22) della sua trattazione e scrive: “La forma della coscienza, per la quale essa è *già sempre* l'anticipazione¹⁶³ della verità *crisologica* di Dio, è la *fede*”. E subito aggiunge: “*Fede* è la qualità dell'atto che realizza la *reciprocità* fra la verità teologica e la necessità costitutiva della coscienza”.

Sulla base di questa asserita “reciprocità” (che qui vien data per scontata e già garantita, mentre sarebbe da provare in modo convincente e congruo), Bertuletti scrive che “poiché (essa fede) è *forma della coscienza effettiva*, la sua *evidenza* è essenzialmente *storica*: essa non può essere riflettuta nella sua *necessità*”.¹⁶⁴

Comunque Bertuletti prosegue asserendo che: “Il *punto di partenza* del discorso teologico¹⁶⁵ consiste nella *fede crisologicamente determinata* dalle condizioni concrete della sua *storicità*” e aggiunge che: “Il *teorema teologico-fondamentale*, che la argomenta a partire dal *polo antropologico*, non ne sopprime l'*indeducibilità*, poiché il nodo della legittimazione consiste precisamente nel *mostrare che la precedenza ontica*(?) del suo fondamento *storico* è fondata nella qualità *fenomenologica del suo fondamento teologico*”.¹⁶⁶

¹⁶⁰ *Ibidem*.

¹⁶¹ Questa “coscienza che è all'origine della ragione” è quella “coscienza pratica” appena sopra nominata (p. 1713) che si interroga “sulle condizioni della sua realtà” e..... tutto dovrebbe essere pacifico!

¹⁶² *Teologia fondamentale*, cit. p. 1713.

¹⁶³ Ad onor del vero *se* la “forma della coscienza” è “già sempre” anticipazione della verità *crisologica* di Dio, non varrebbe neppure la pena di parlare di introduzione alla fede cristiana e di “teologia fondamentale”; è “già sempre” tutto *anticipato*, e tanto dovrebbe bastare! Per un K. Rahner la coscienza era trascendentalmente aperta all'*Assoluto*, ma non immediatamente alla *verità crisologia*!

¹⁶⁴ *Teologia fondamentale*, cit. p. 1713. Strano modo di esprimersi questo: giacché nessuno pretende – e meno che mai noi – che la “fede” possa essere attinta e/o pensata nella “sua necessità”, se è vero come è vero che la Rivelazione divina e l'autocomunicazione di Dio sono frutto di una Sua libera decisione e pertanto solo verificabile in sede storica e non certo frutto di deduzioni da premesse *inesistenti* e non certo formulabili aprioristicamente. Si ricordi qui che K. Rahner ha sempre insistito *giustamente* sul fatto che l'uomo poteva solo istituire la *possibilità-pensabilità* di una *eventuale*, libera e imprevedibile, (e quindi *storica*!) Rivelazione divina e non certo pensarne una sua qualsiasi *necessità*. Nel caso di una mancata Rivelazione divina, l'uomo sarebbe stato solo testimone del *silenzio di Dio*. (Cfr. il citato *Uditori della Parola*).

¹⁶⁵ Questo “punto di partenza del discorso teologico” che è, *immediatamente*(!), fatto consistere nella “fede crisologicamente determinata” bisognerebbe – a nostro avviso – di un ben più lungo itinerario, giacché tale “punto di partenza” presuppone che sia stata acquisita la *trascendente* esistenza di Dio, rispetto al mondo umano e storico, e quindi fondata e motivata (!) la *possibilità-pensabilità di una Sua, eventuale e libera, autocomunicazione-rivelazione* all'uomo storico. (Cfr. K. Rahner: *Uditori della Parola* e *Corso fondamentale sulla fede*, già citati).

¹⁶⁶ *Teologia fondamentale*, cit. p. 1713.

Prendendo fiato dopo questa serie di poli (antropologici), di indeducibilità (non soppressa), di *precedenza* (ontica), fondata nella qualità (fenomenologica) del *fondamento teologico*(!), e sperando di riuscire a capire quello che un periodo, così intricato e aggrovigliato, intende dire, vorremmo anche noi rilevare che se, come scrive Bertuletti: “a questa logica” corrisponde l’*articolazione* dei “due momenti: 1) antropologico-trascendentale, 2) storico-fenomenologico” in cui “si sviluppa il teorema” teologico-fondamentale, bisognerebbe almeno riconoscere che *questa stessa articolazione duplice*, è presentissima nella prospettiva rahneriana e però espressa in una forma... meno ermetica che, però, *non* si incentra nella tesi della cosiddetta: *coscienza credente*, a cui invece Bertuletti rinvia, in nota, citando l’opera di Pierangelo Sequeri: *Il Dio affidabile*.¹⁶⁷

La struttura della “coscienza credente”

Lo stesso Bertuletti si rende conto della necessità di spiegare questo rinvio e dedica al tema della *struttura della coscienza credente* un intero paragrafo (pp. 1713-18).

Peraltro, seguendo anche qui l’esposizione delle tesi di Bertuletti, dobbiamo manifestare più di un radicale dissenso: vediamo per quali motivi.

Bertuletti inizia col rilevare che: “la forma di *libertà della coscienza* è la ragione per la quale essa pone un’interrogazione fondamentale e questa (interrogazione) *non può essere elaborata deduttivamente*, secondo la logica della *ragione fondativa*, ma *fenomenologicamente*, nel rinvio all’*evidenza intrinseca all’autoattuazione della coscienza*”.¹⁶⁸

Ora, come si sa e come si è precisato, la qui denominata “ragione fondativa” non elabora nulla, all’inizio del suo procedere, in modo *deduttivo*, giacchè, all’inizio, la partenza non può essere che di tipo *fenomenologico*: il rilevamento *cosciente* di una qualsiasi situazione *iniziale* non può essere *dedotto* da alcunchè (che lo preceda), giacchè, in tal caso, l’*iniziale* autentico sarebbe quell’*alcunchè* (da cui si dedurrebbe qualcosa). L’inizio è sempre un *im-mediato*.

Anche per chi scrive (e per ogni persona ragionante) il rinvio fenomenologico *iniziale* è senz’altro “all’*evidenza intrinseca all’autoattuazione della coscienza*”.

Detto questo però, Bertuletti aggiunge un rilievo che porta subito....fuori strada!

Egli infatti scrive: “La coscienza è *originariamente pratica* (sic): non c’è (*secondo lui, non ci sarebbe!*) un *cogito* teorico che precede l’attuazione del soggetto, *poiché* l’uomo *non* accede alla coscienza di sé *se non riconoscendo* il senso che si dischiude nelle forme dell’esperienza *preriflessiva* e che non diviene effettivo se non nel consenso¹⁶⁹ alla valenza simbolica di cui queste esperienze sono portatrici”.¹⁷⁰

Di fronte a queste asserzioni, apparentemente chiare, basta chiedersi: *chi* scopre, *chi* avverte (*animadvertit*) che si dà l’ambito (posto che si dia!) della *esperienza preriflessiva*, così denominata non certo da se stessa, ma proprio da *chi avverte e distingue coscientemente*(!) il “preriflessivo”, dal “riflessivo”? e chi dà – come ammette anche Bertuletti – il “consenso” alla “valenza...di queste esperienze”?

Ma veniamo al cuore della tesi sopra accennata: la *coscienza* sarebbe “originariamente pratica” e *non ci sarebbe un “cogito teorico che precede l’attuazione del soggetto”*.

Val la pena di ricordare che, con questa “trovata”, anche il povero Kant si vedrebbe capovolto il suo sistema: il pratico precederebbe (se pur non lo elimina!) il teoretico (la *ragion pratica* precederebbe, o liquiderebbe, la *ragion pura*) e in particolare egli...dovrebbe pentirsi di aver scritto, proprio nella *Critica della Ragion pura*, al celebre paragrafo 16 dell’*Analitica dei concetti*: “L’Io penso *deve*

¹⁶⁷ Cfr. nota 17, p. 1725, in cui si rinvia alle pp. 317-554 (dedicate al tema della *coscienza credente*).

¹⁶⁸ *Teologia fondamentale*, cit. p. 1713-14.

¹⁶⁹ Basterebbe qui chiedersi: *chi dà questo “consenso”*?

¹⁷⁰ *Teologia fondamentale*, cit. p. 1714. Abbiamo riportato tutto il passo, anche se esso è sovrabbondante e parolaio per capire il succo della tesi che Bertuletti vuol difendere: la coscienza originariamente *pratica*, contro il *cogito*, immaginato vuoto e precedente (o sconnesso, rispetto a) la *coscienza pratica*.

poter accompagnare tutte (!) le mie rappresentazioni; chè altrimenti verrebbe rappresentato in me qualcosa che non potrebbe essere per nulla pensato, il che poi significa appunto che la rappresentazione o sarebbe impossibile, o, almeno per me, non sarebbe".¹⁷¹

In questo passo Kant dice chiaramente che il "cogito" (l'*Ich denke*) è la *conditio sine qua non*, affinché si possa dare conoscenza per l'uomo e non fa qui assolutamente (e motivatamente!) distinzione tra "io penso" teorico e pratico. Qui viene enunciata (se lo si vuol capire!) l'*ineliminabile necessità* del *cogito* per ogni e qualsiasi tipo di conoscenza esperienziale e a questa tesi (ovviamente depurata dall'acritico dualismo kantiano *fenomeno-noumeno*) l'attualismo gentiliano aggiungerà quella della *invalidabilità della coscienza*, intesa proprio come *orizzonte trascendentale* e pensante, *aperto sulla totalità dell'esperire* umano, a partire dal quale la "metafisica classica" giunge a conoscere e ad affermare l'esistenza dell'Assoluto, mostrando però per quali vie esperienziali questo Essere assoluto va, dialetticamente e inferenzialmente, attinto.

Se non si tengono ben presenti questi precedenti *teoretici e speculativi* del pensiero moderno e contemporaneo, assieme alle ulteriori acquisizioni della *fenomenologia* husserliana e /o merlaupontyniana, si rischia di fare asserzioni avventate e/o di scoprire ...l'America, quando essa è già stata abbondantemente scoperta.¹⁷²

Detto questo e tornando sulla tesi (in esame) secondo cui: "non ci sarebbe un *cogito* teorico che precede(?) l'attuazione del soggetto", ma solo "la coscienza originariamente *pratica*", in quanto – precisa sempre Bertuletti – "la forma *pratica* della coscienza designa (*designerebbe!*) la duplice dimensione, passiva e attiva, della coscienza, più *precisamente il fatto che non si dà coscienza se non dell'atto che realizza la loro reciprocità*", mentre questo, (secondo questi teoreti!) *non* accadrebbe, non si verificherebbe, nel processo conoscitivo *teorico*, bisogna dire che questa "tesi" sta in piedi *solo se si continua, pervicacemente e sconsideratamente, a concepire* il "cogito" come astrattamente separato dal concreto esperire umano che implica, invece, la loro tensione dinamica e l'inseparabilità dei due momenti (teorico e pratico) nella *coscienza in atto*.

Con buona pace di Bertuletti (e dei teoreti a lui collegati) occorre dire che proprio il povero e bistrattato Cartesio, nella celebre *Meditatio II*, contenuta nelle *Meditationes de Prima Philosophia*,¹⁷³ dopo aver rilevato che, se anche ci fosse un *deceptor summe potens et callidus, qui de industria me sempre fallit*, per essere sottoposto a tale *inganno* egli dovrebbe almeno *esistere* (*igitur ego etiam sum, si me fallit*), scrive con chiarezza: "Nonne ego ipse sum qui jam dubito fere in omnibus, qui nonnihil tamen intelligo, qui hoc unum verum esse affirmo, nego caetera, cupio plura nosse, nolo decipi, multa vel invitus imaginor, multa etiam tanquam a sensibus venientia animadverto".¹⁷⁴

A conferma, all'inizio della *Meditatio III*, ribadisce: "*Ego sum res cogitans, id est (!) dubitans, affirmans, negans, pauca intelligens, multa ignorans, volens(!), nolens(!), imaginans etiam et sentiens*"¹⁷⁵ e quindi è una grossa sciocchezza quella che pretende di presentare Cartesio come il mero sostenitore di un "cogito" *astratto, campato per aria, privo di concreti riferimenti all'esperire umano, puramente intellettualistico* (nel senso deteriore della parola!), *privo di riferimenti concreti e puntuali al mondo dei sentimenti* (*volo, nolo, imaginor, cupio, sentio*), mentre emerge testualmente(!) il contrario, che include, nel concreto esperire umano, tutto quello che l'uomo avverte, sulla base del referto fenomenologico-esperienziale teorico e pratico.

Possiamo chiedere, a tutti, di far dire e sostenere a Cartesio quello che egli ha effettivamente sostenuto e non ciò che più fa comodo....per fare poi scoperte dell'acqua calda?

¹⁷¹ Cfr. *Critica della Ragion pura*, ed. VII riveduta da V. Mathieu, 1959, (XI ed. 1965), Laterza, Bari; qui p. 132.

¹⁷² Si rinvia qui per brevità ai saggi di G. Bontadini: *Gentile e noi e Come oltrepassare Gentile*, che studiosi come C. Vigna, E. Berti e, *si licet parva componere magnis*, anche il sottoscritto, ritengono *impreteribili, ineliminabili*. (Cfr. di Bontadini: *Dal problematicismo alla metafisica* (Milano, 1952; ora ristampato da Vita e Pensiero, Milano) e *Conversazioni di Metafisica* (Milano, V. e P. 1971; 2 voll.). Non sembra di chiedere troppo.

¹⁷³ Come esse sono reperibili nella nota edizione, in 11 volumi, a cura di Adam – Tannery; qui vol. VII, Paris, Vrin, 1904.

¹⁷⁴ *Meditatio II*, ed. cit. p. 29.

¹⁷⁵ *Meditatio III*, ed. cit. p. 34.

Possiamo chiedere qui di andare a rileggere (se mai sono state lette!) le pagine bontadiniane del *Saggio di una metafisica dell'esperienza*,¹⁷⁶ (specialmente pp. 158-59 e pp. 194ss.) nei paragrafi: *Il pensiero pensa l'Unità del senso, L'unità del Senso e del Pensiero* e *La contrapposizione del senziente e del sentito*, per evitare di presentare, in modo inesatto e falsificato, il pensiero della scolastica medievale e della metafisica classica? Chiediamo troppo?

D'altronde lo stesso Tommaso d'Aquino (ben prima di Cartesio!) aveva asserito la *primarietà* della coscienza del proprio "io", rispetto alla conoscenza dell'*altro* dall'io e, addirittura, rispetto alla conoscenza di *Dio*.

L'Aquinate infatti, rispondendo ad un'obiezione sulla precedenza dei rapporti di amicizia (*amicabilia*) prima verso se stessi e poi verso gli altri, in un passo del *Commento alle Sentenze* scriveva: "Ad tertium dicendum quod amicabilia quae sunt ad alterum venerunt ex amicabilibus quae sunt ad se ipsum, non sicut ex causa finali, sed sicut ex eo quod est prius in via generationis, quia sicut quilibet sibi ipsi prius est notus quam alter, et quam Deus, ita etiam dilectio quam quisque habet ad seipsum, est prior ea dilectione quam habet ad alterum, in via generationis".¹⁷⁷

Speriamo che questo passo risulti convincente e faccia cessare certe interpretazioni avventate del pensiero della scolastica medievale. Ricordiamo anche che questo passo era proposto come un testo tomistico rilevante da Nicolas Balthasar,¹⁷⁸ pensatore che meriterebbe di essere oggi riletto, specie nella sua opera principale: *Mon moi dans l'être*.¹⁷⁹

Ma chi si ricorda più di questi autentici "pensatori" contemporanei?

Ancora sul tema della coscienza

Alla luce di quanto abbiamo sopra richiamato è certo più esatto dire che, nella realtà della *coscienza* e della consapevolezza *umana*, non si dà reale esperienza se non nell'unità (dinamica e intenzionalmente aperta sul mondo) dell'*io*, che è sintesi inestricabile di recettività e di attività, di percezione e di elaborazione cognitiva, mediante idee e linguaggio espressivo.

Anche Bertuletti (dopo i passi sulla "coscienza pratica" che egli, stranamente, delinea come in contrasto con il *cogito*, mal concepito!), scrive: "La dimensione passiva della coscienza¹⁸⁰ non ha senso concluso in se stessa, ma per rapporto all'*atto del soggetto*, che essa non solo rende possibile,¹⁸¹ ma impone".¹⁸²

A Bertuletti preme asserire che: "La qualità, che la passività (recettiva della coscienza) assume quando viene riconosciuta¹⁸³ *dal soggetto* come la condizione immanente della sua propria attuazione, è la *forma morale della coscienza*".

¹⁷⁶ Milano, Vita e Pensiero, riediz. del 1979. Curiosamente le opere di G. Bontadini *non* sono mai citate, neppure nella sterminata(!) bibliografia (45 pagine!) de *Il Dio affidabile* di Pierangelo Sequeri, cui Bertuletti pure rinvia in nota.

¹⁷⁷ Tommaso d'Aquino, *Commento alle Sentenze*, lib. III, dist. 29, q. 1, art. 3: *Utrum Deus sit super omnia diligendus ex caritate*, ad 3um: «Si risponde che i rapporti di amicizia che riguardano un *altro* derivano dai rapporti di amicizia che uno ha verso se stesso, non come derivati da una causa finale, ma come da ciò che precede in via generativa, giacché come uno è noto a se stesso prima di ogni altro, e anche prima di Dio, allo stesso modo, anche l'amore che uno ha verso se stesso viene prima dell'amore che prova verso l'altro, in via derivata".

¹⁷⁸ Un noto docente della Scuola filosofica di Lovanio. Nella sua opera: *La méthode en Métaphysique* (Louvain, 1943), dopo aver riportato il testo latino, Balthasar scriveva: "Questo testo *troppo poco conosciuto* di s. Tommaso d'Aquino enuncia il *privilegio dell'io* che abbiamo indicato sulla base dell'*attualismo esistenziale*. Se io non fossi cosciente di esistere come valore di essere nell'essere attuale intelligibile, io non saprei che cosa significa: *Le cose esistono*. Se io non amassi me stesso, io non potrei amare nulla". (*Op. cit.* p. 31).

¹⁷⁹ Louvain, 1946. Ricordiamo pure un successivo suo saggio: *Mon moi dans l'être et mon moi dans le monde*, in « Revue Philos. de Louvain », agosto 1949; pp. 351-365.

¹⁸⁰ Che, peraltro, sarebbe da qualificare "attiva", in quanto aperta alla molteplicità delle "percezioni"!

¹⁸¹ Anche qui occorrerebbe precisare che *non* è la "dimensione passiva" a rendere "possibile" il *soggetto*, giacché essa è inserita nel processo conoscitivo-esperienziale olistico del "soggetto conoscente-esperiente" come un suo momento e *non* come ciò che genera la sua "possibilità" esistenziale!

¹⁸² *Teologia fondamentale*, cit. p. 1714.

¹⁸³ Ma il "riconoscimento" è attuato *attivamente* "dal soggetto", e quindi rispunta l'ineliminabilità del *suo* operare, del *suo* essere atto!

Bertuletti scrive qui: “L’io è responsabile di sé” e ancora: “La forma morale si identifica con la coscienza stessa, poiché coincide con il suo carattere di ipseità”, rinviando opportunamente in nota ad opere di Paul Ricoeur.¹⁸⁴

E sempre Bertuletti rileva che: “L’altro soggetto è riconosciuto come un *altro io*, quando è esperito come l’origine di una rivendicazione che *mi raggiunge* identificandosi con l’istanza costitutiva dell’io” e ancora che: l’intersoggettività “non è effettiva se non nell’attuazione in cui i *due* aspetti della *differenza*, quella costitutiva dell’io e quella tra l’io e l’altro, si congiungono e si determinano reciprocamente”.¹⁸⁵

Qui occorrerebbe far riferimento a lunghe discussioni avviate da E. Levinas (e altri) sulla fondatività e *primalità* dell’etico sull’ontologico, ma Bertuletti non lo cita e non è il caso di soffermarvisi.¹⁸⁶

Proseguendo allora val la pena di notare che, se prima Bertuletti ha giustamente asserito che: “non si dà coscienza se non nell’atto che realizza la loro (dimensione passiva e attiva) *reciprocità*”, non dovrebbe poi sostenere, nella stessa pagina, che “la forma *pratica* della coscienza è il luogo dell’interrogazione fondamentale” e poi che: “la coscienza pone la *questione del tutto*, poiché l’uomo è posto nella necessità di decidere di sé come un tutto”.¹⁸⁷

La coscienza dell’uomo è un *unicum* dinamico e non va quindi astrattamente(!) sezionata. E’ infatti tutto l’uomo che decide di sé e in questo suo decidersi fondamentale sia il *sapere* che il *credere a*, inteso come adesione *consapevole e libera* ad una prospettiva di salvezza, coinvolge tutto l’uomo.

Infatti nella pagina seguente, Bertuletti (con maggior precisione!) scrive:

“L’evidenza originaria della coscienza si colloca *al di qua* (!) delle distinzioni di teorico e pratico, ontologico ed etico. Per caratterizzarla sotto il profilo epistemico, Ricoeur utilizza il termine: *attestazione*, il quale designa il tipo di certezza che porta sul *modo di essere* del soggetto che io sono, in quanto capace di agire”.¹⁸⁸

Si vede quindi come qui siano implicate sia la componente cognitiva che la componente decisionale, sostenendo che: “il soggetto non diviene cosciente delle sue possibilità *se non nell’agire* che le rende effettive”. Si deve però ricordare che anche il “pensare umano” è testimonianza di *attività*!

Sulla scorta di queste sottolineature, Bertuletti precisa che: “Lo statuto misto dell’*attestazione* non si comprende se non alla luce del debito essenziale che la *coscienza* ha nei confronti della fatticità in ordine all’autoaffermazione della sua *trascendenza*.”¹⁸⁹ Non c’è da una parte l’affermazione di sé e dall’altra la scelta delle possibilità a disposizione dell’uomo, ma *l’agire* determina l’autocoscienza (*sic*), poiché l’uomo non accede alla *sua trascendenza*,¹⁹⁰ se non a partire dall’*anticipazione* delle sue possibilità nella sfera *ontica* della coscienza”.¹⁹¹

¹⁸⁴ *Teologia fondamentale*, cit. p. 1714 e “note” 18, 19 e 20, a p. 1725.

¹⁸⁵ *Ibidem*.

¹⁸⁶ Precisiamo, in nota, solo questo: che la pretesa precedenza dell’*etico* sull’*ontologico* è data dal fatto che Levinas, come si sa, incentrava sul *volto dell’altro*, che mi guarda e che io vedo, l’aspetto e la fonte della *responsabilità mia* nei suoi confronti. Questo nodo etico tuttavia *non esclude* che si debba riconoscere l’esistenza (l’essere concreto) e dell’io e dell’altro: altrimenti non è possibile neppure parlare di “responsabilità” nei confronti dell’*altro*. L’ontologia non congiura contro la validità dell’etica!

¹⁸⁷ *Teologia fondamentale*, cit. p. 1714.

¹⁸⁸ *Teologia fondamentale*, cit. p. 1715. L’opera di P. Ricoeur è: *Soi-même comme un autre*, Paris, 1990, pp. 345-510.

¹⁸⁹ *Teologia fondamentale*, cit. p. 1715. Qui occorre precisare però che il termine: *trascendenza*, riferito all’*autoaffermazione*, è perlomeno equivoco, se non erroneo, in quanto la *coscienza che agisce e che si autoafferma* non va *oltre* se stessa, non “si trascende”, ma giunge ad una piena compiutezza di consapevolezza e di azione. Questa abitudine, oggi invalsa, di parlare di *trascendenza* della coscienza è fuorviante perché qui si intende parlare di una “trascendenza” che è *solo orizzontale*, che si distende nel tempo e che non implica la reale trascendenza *verticale* che porta oltre la storia e oltre il tempo, verso l’Assoluto.

¹⁹⁰ Torna ancora il termine equivoco di “sua trascendenza” applicato alla “coscienza” in modo erroneo. L’orizzonte della coscienza è formalmente *intrascendibile*.

¹⁹¹ *Ibidem*.

Sulla tesi dell'*agire che determinerebbe l'autocoscienza* occorre un chiarimento, giacchè "chi agisce" (determinando la coscienza!) è pur sempre il soggetto *autocosciente*, che sa di agire perché ha prefissato un certo scopo; altrimenti ci sarebbe un "agire" da automa, da incosciente.

Bertuletti insiste su questo tema dell'*agire* e aggiunge che: "L'*agire* ha la forma del *dovere*, ma il senso dell'*imperativo* risiede (risiederebbe!) nella differenza costitutiva dell'*autoattestazione* (sic!), la quale si colloca *al di là* delle distinzioni tra il fatto e la norma, tra l'essere e il dover essere, poiché le precede (sic) e ne fonda l'unità *su un piano trascendente*".¹⁹²

Come si vede, continua questa insistenza sull'*autoattestazione*, caricata di un onere fondativo, collocato su "un piano trascendente" non meglio identificato, che lascia nella piena ambiguità sia l'*essere* che il *dover essere*.

Comunque, per Bertuletti, tutto questo... involuto discorso approderebbe a questo: "La teoria dell'*attestazione*,¹⁹³ a cui approda l'analisi della forma *pratica* della coscienza, è la prima approssimazione alla struttura della *coscienza credente*".¹⁹⁴

Vedremo in seguito come emergerà questa annunciata "struttura".

Forma teologica della trascendenza e sua necessità

E' il titolo di un paragrafo (pp. 1715-16) che prosegue il discorso bertulettiano, a nostro avviso qui molto involuto, e che non rinvia ad alcuna *nota bibliografica* integrativa, supponendo di essere chiaro di per sè nella sua esposizione.

Bertuletti esordisce notando che l'*autoattestazione* della coscienza è "effettiva" solo nell'attuazione (come già è stato detto) e "l'attuazione *non* si aggiunge all'*a priori* della coscienza, ma è costitutiva della sua essenza". Pertanto l'attuazione può avere il carattere dell'autodeterminazione *solo se* (...) è essa stessa che apre l'*orizzonte assoluto di senso*" mediante il quale si realizzerebbe questa *autoattuazione*.

Tutto questo implica – per Bertuletti – che: "L'originario della coscienza ha la forma dell'appello che rivendica la coscienza al suo riconoscimento. In questo atto¹⁹⁵ consiste – sempre secondo Bertuletti – l'*accesso alla forma teologica della trascendenza*: l'identificazione della sua essenza coincide – per lui – con l'*affermazione della sua realtà*".¹⁹⁶

Quello che mi pare faccia qui problema è questo parlare di "identificazione della *essenza*" della "trascendenza" che avverrebbe con il cosiddetto: "*accesso alla forma teologica della trascendenza*", mentre non viene spiegato *come e perchè* si verifichi tale "accesso" a partire dalla "coscienza" e dalla sua "intenzionalità" collegata, poche righe prima, alla "passività della coscienza".¹⁹⁷

Sta di fatto che, dopo questi rilievi tutt'altro che...trasparenti, Bertuletti ritiene di poter asserire:

"La *differenza* che l'*Assoluto teologico* (sic!) iscrive nella coscienza è *insuperabile*, poiché (essa *differenza*) è correlativa alla qualità dell'atto che ne assicura l'unità con la coscienza stessa".

E, reputando che questa..... introduzione dell'*Assoluto teologico* sia chiara e acquisita!, Bertuletti continua subito dicendo: "La coscienza si identifica con la forma morale; ma poiché l'imperativo non raggiunge l'intenzione assoluta della coscienza se non assumendo la *forma dell'appello* che ne rivendica la decisione, il *significato originario della morale* non è morale (sic), ma *metamorale*".¹⁹⁸

¹⁹² *Ibidem*.

¹⁹³ Quella che Bertuletti deriva da Ricoeur e che designerebbe "il tipo di certezza che porta sul modo di essere del soggetto che io sono in quanto capace di agire" (come è detto qui a p. 1715 e prima da noi riportato).

¹⁹⁴ *Teologia trascendentale*, cit. p. 1715.

¹⁹⁵ Di *riconoscimento* che sarebbe "anticipato nell'intenzione di realtà che esso comporta". Cfr. *Teologia fondamentale*, cit. p. 1716.

¹⁹⁶ *Teologia fondamentale*, cit. p. 1716.

¹⁹⁷ Cfr. *Teologia fondamentale*, cit. p. 1715-16.

¹⁹⁸ *Teologia fondamentale*, cit. p. 1716.

Questo accenno inopinato ad un ambito *metamorale* ha una sua ripetizione nella pagina seguente, dove è connesso al “sacro” e dove si dice: “Il *sacro* istituisce la dimensione *etica* dell’esperienza a procedere dal suo fondamento *metaetico*” e “in questa differenza” svolgerebbe “una funzione di mediazione”.¹⁹⁹

Anche qui sarebbe auspicabile una maggiore chiarezza, giacchè occorrerebbe mostrare perché il “sacro” istituisca “la dimensione *etica* dell’esperienza”, quasicchè colui che *non* riconosca l’ambito del *sacro*, risulti amorale e sia incapace di eticità. (L’ateo non è, immediatamente, un essere amorale, come qui invece emergerebbe!).

Comunque Bertuletti prosegue e scrive: “*Per definizione(!?)* la forma *teologica* della *trascendenza* è inseparabile dal suo riconoscimento. La sua *evidenza(?)* ha uno statuto essenzialmente *fenomenologico*,²⁰⁰ relativo alla sintesi *tra* la sua manifestazione e la forma della coscienza che la sua appropriazione realizza. La forma *veritativa* della coscienza consiste nel *riconoscimento* della *radicale indisponibilità* del suo fondamento. L’*indisponibilità* - spiega sempre Bertuletti, supponendo che quanto appena asserito sia ...pacifico - non è che l’*aspetto negativo* del suo *statuto fenomenologico*, del *fatto* cioè che la *necessità* per la coscienza di *riconoscerlo* come il termine ultimo della *sua autotrascendenza* (sic!) è subordinata all’*indeducibile manifestazione* della *sua assoluta precedenza*”.

Al solito, si assiste ad una serie di asserzioni sbrigative, subito seguite da queste due frasi:

“La forma della coscienza, che risponde alla trascendenza della *verità* poiché la assume come il *principio immanente*(sic) della sua attestazione, è la *coscienza credente*.”

La deduzione della struttura della *coscienza credente* e della *sua necessità* è, dal punto di vista concettuale, l’*unica* risposta al problema circa lo statuto *ontologico* del soggetto finito”.²⁰¹

Lo asserisce Bertuletti e tanto basta. Dubbi e incertezze sonoinesistenti, tanto che Bertuletti qui ritiene di poter concludere perentoriamente: “Nessuna formula *ontologica* può surrogare l’*evidenza* (!) di cui solo la coscienza effettiva è capace nell’atto che istituisce la *sintesi* fra a sua necessità e il fondamento *trascendente* della sua verità. (...) Non c’è nessun passaggio *dimostrativo* o *postulatorio* che possa sostituirsi all’*evidenza originaria della loro sintesi*. La finitezza è insuperabile,²⁰² ma essa non significa l’impossibilità del compimento, poiché l’accesso al *senso della finitezza* è inseparabile dal *riconoscimento della precedenza*²⁰³ della verità quale unico termine adeguato della trascendenza umana”.²⁰⁴

Forma religiosa del senso e sua verità

Ritenendo chiarito quanto è stato da lui sin qui sostenuto, Bertuletti prosegue precisando:

¹⁹⁹ Cfr. *Teologia fondamentale*, cit. p. 1717.

²⁰⁰ Che lo “statuto” di tale “forma teologica della trascendenza” sia quello *fenomenologico*, di mero rilevamento constattivo della “sua manifestazione”, è qui senz’altro asserito in modo del tutto gratuito e sbrigativo. La “forma teologica della *trascendenza*”, per il genuino discorso *metafisico*, esige ben altro per un suo effettivo e *fondato* attingimento! Abbiamo già citato gli studi di E. Berti e di C. Vigna (cfr. nota 109) e ad essi rinviamo per necessaria brevità.

²⁰¹ *Teologia fondamentale*, cit. p. 1716.

²⁰² Pensiamo che qui l’autore intenda la *finitezza del soggetto umano*. Avrebbe pur dovuto esplicitarlo! Tuttavia la detta “insuperabilità” della “finitezza”, se fosse realmente tale, *non* permetterebbe mai l’attingimento di nessuna *trascendenza*!

²⁰³ Qui dice: “precedenza della verità”, prima aveva detto: “trascendenza della verità”, ma in ambedue i casi sarebbe necessario aver prima fondato e motivato perché questa “verità” è trascendente la coscienza e perché la “precede”. Al solito tutto ciò è asserito, ma non provato e anzi si dichiara, come abbiamo appena letto, che: “*non c’è alcun passaggio dimostrativo o postulatorio*”! Qui occorre chiarire rigorosamente queste asserzioni sulla cosiddetta “*precedenza della verità*”.

²⁰⁴ *Teologia fondamentale*, cit. p. 1716. Anche qui la frase (e il paragrafo) si conclude con una perla...teoretica che asserisce una “trascendenza umana” che, al massimo, è una aspirazione, una prospettiva ad alcunché di ulteriore, ma non può essere denominata, sul serio e ontologicamente, “trascendenza *umana*”, se non in modo ambiguo.

“L’argomentazione²⁰⁵ svolta *non è deduzione della trascendenza teologica*, ma della struttura dell’atto che *termina* alla sua realtà. L’affermazione di Dio *non appartiene* originariamente al *pensiero riflessivo*, ma alla *coscienza effettiva*.”²⁰⁶

Per giustificare questa asserzione circa l’*affermazione* (dell’esistenza) di Dio che – secondo Bertuletti – “non appartiene al *pensiero riflessivo*”, il nostro autore asserisce che: “essa riguarda il rapporto del soggetto alla *sua* realtà” e la “ragione che ne induce la *necessità*” sarebbe quella stessa “che impedisce di fare astrazione dalla *fatticità*”²⁰⁷

Ora questa contrapposizione tra pensiero e fatticità e, prima ancora, tra *pensiero riflessivo* e *coscienza effettiva* è, teoreticamente e gnoseologicamente parlando, una stramberia artificiosa e una presupposizione che risultano palesemente insostenibili, se si tien presente che la tesi della *intenzionalità conoscitiva*, da noi espressamente sottolineata, nega in radice questa artificiosa (e insostenibile) contrapposizione.

I sopra richiamati riferimenti all’attualismo gentiliano e alle dottrine fenomenologiche, husserliane e posthusserliane, sono lì a negare simili antiquate e fuorvianti presentazioni del processo conoscitivo e argomentativo umano.

Quindi non ha senso neppure dire – come fa ancora qui Bertuletti – che “il rapporto *verità-senso* non è di tipo deduttivo, ma circolare”, né vale sostenere che: “la precedenza dell’esperienza *effettiva* sulla sua concettualizzazione non è superabile”, giacché nessuno, oggi, si sogna di negare questa cosiddetta “precedenza”, ma la concepisce (meglio: la deve vedere e concepire) *dentro* il processo genetico, dinamico e conoscitivo *intenzionale* sopra ricordato!

Parimenti criticabili sono i rilievi successivi secondo cui “il pensiero, che elabora il criterio formale(?) della sua verità, sta (*starebbe!*) insieme al di qua e al di là della *coscienza effettiva*”, perché – secondo Bertuletti – esso *non* raggiungerebbe l’evidenza, se non partendo dalla necessità *pratica di conoscerla*, mentre la *corrispondenza* della coscienza al principio immanente della sua(?) verità “non è garantita a priori”²⁰⁸

Tutto questo..... arzigogolo gnoseologico serve a Bertuletti per concludere che: “Essa (coscienza effettiva della verità) non si compie *se non nel libero riconoscimento*, in cui l’accesso al realismo del fondamento (*sic!*) è inseparabile dalla forma di libertà dell’attuazione”²⁰⁹

Dopo aver sottolineato che l’uomo avverte “la necessità di appropriarsi delle condizioni stesse della sua realtà” e che la “sfera sensibile della coscienza sviluppa questa necessità per il suo carattere di *affezione*, che unisce la forma radicale dell’*emozione* a quella del *desiderio* che precede e appella alla decisione poiché ne prefigura la *trascendenza*”,²¹⁰ Bertuletti aggiunge che: “Da ciò procede la significazione della realtà: ogni assegnazione di senso si iscrive nella *differenza assoluta* per confermarla,²¹¹ demarcando il *disponibile* dall’*indisponibile*”²¹²

Bertuletti qui aggiunge che: “la *coscienza religiosa* è la forma originaria del rapporto verità-senso. Il *sacro* non è una parte del mondo, ma ciò che dice il senso del tutto: esso non si aggiunge al *profano*, ma ne istituisce originariamente il senso. Il *sacro* istituisce la dimensione *etica* dell’esperienza a procedere dal suo fondamento *metaetico*”²¹³

²⁰⁵ Che si tratti di “argomentazione” ciò che è stato svolto nel paragrafo precedente, è tutto da.....dimostrare, in quanto il lettore ha assistito ad una serie di “asserzioni” che avevano come base le attestazioni del *fenomenologico*, come Bertuletti ha ripetutamente detto.

²⁰⁶ *Teologia fondamentale*, cit. p. 1716.

²⁰⁷ *Ibidem*.

²⁰⁸ *Ibidem*.

²⁰⁹ *Teologia fondamentale*, cit. pp. 1716-17.

²¹⁰ Forse sarebbe più esatto, terminologicamente, qui parlare di *ulteriorità* (più che di vera: *trascendenza*) e di *appetibilità*, che appunto sono configurate dal “desiderio”.

²¹¹ Questa “differenza assoluta” è stata denominata.

²¹² *Teologia fondamentale*, cit. p. 1717. Anche qui torna il riferimento a ciò che, nella pagina precedente, Bertuletti aveva indicato come “indisponibilità del suo fondamento”, parlando dell’*Assoluto teologico*.

²¹³ *Teologia fondamentale*, cit. p. 1717.

Una digressione necessaria su Mircea Eliade

Di fronte a questi troppo rapidi accenni²¹⁴ alla distinzione *sacro – profano*, bisognerebbe introdurre almeno un rinvio all'opera di Mircea Eliade: *Il sacro e il profano*, che ha il grande merito di motivare le ragioni di una distinzione non certo di secondaria importanza.²¹⁵

Come si sa M. Eliade poneva opportunamente in rilievo che: “la prima definizione che si può dare del *sacro* è che esso si *oppone al profano*” e nelle pagine successive egli ha inteso “illustrare e precisare questa opposizione”.²¹⁶

Con maggiore esattezza, subito dopo, Eliade scrive: “L'uomo prende coscienza del *sacro* perché esso si manifesta, si mostra come qualcosa del tutto *diverso* dal *profano*. Per tradurre l'atto di questa manifestazione del *sacro* abbiamo proposto il termine *ierofania*, che è comodo, tanto più in quanto non implica alcuna precisazione supplementare: esso non esprime niente di più di quanto è intrinseco al suo contenuto etimologico, vale a dire che *qualcosa di sacro ci si mostra*”.²¹⁷

Eliade prosegue notando che la “storia delle religioni” è costituita “dall'*accumularsi di ierofanie*, ossia dalle manifestazioni di realtà sacre”; dalla *ierofania* più elementare come una pietra, un albero, “alla *ierofania* suprema, che per un cristiano è l'incarnazione di Dio in Gesù Cristo”, non vi è soluzione di continuità. E' sempre lo stesso atto misterioso: la manifestazione di qualcosa di *completamente diverso*, di una realtà che *non* appartiene al nostro mondo, in oggetti che fanno parte integrante del nostro mondo *naturale, profano*”.²¹⁸

Non potendo soffermarci più oltre su un'opera pur così rilevante, accenniamo solo al paragrafo finale: *Il sacro e il profano nel mondo moderno*.²¹⁹ In esso Eliade, parlando dell'*homo religiosus*, fa notare che: “Qualunque sia il contesto storico nel quale è immerso, l'*homo religiosus crede* sempre che esista una realtà assoluta, il *sacro*, che trascende questo mondo, in questo mondo *si manifesta* e perciò stesso lo santifica e lo rende reale”.

Dopo questa rilevante chiarificazione, aggiunge: “E' facile intuire tutte le *differenze* che separano questo modo d'essere nel mondo dell'esistenza di un *uomo areligioso*. Prima di tutto l'*uomo areligioso* rifiuta la trascendenza, accetta la *relatività* della *realtà* e dubita persino del significato dell'esistenza. (...) L' uomo areligioso moderno assume una situazione esistenziale nuova: egli si considera esclusivamente il soggetto e l'operatore della Storia, rifiutando qualsiasi richiamo alla *trascendenza*. In altre parole, non riconosce nessun altro modello d'umanità al di fuori della condizione umana, così com'è possibile decifrarla nelle diverse *situazioni* storiche. L'uomo *si fa da sé* e si fa completamente in proporzione alla sua *desacralizzazione* e alla *desacralizzazione* del mondo. (...) Diverrà se stesso (...) e la sua libertà sarà completa nel momento stesso in cui sarà riuscito a uccidere l'*ultimo dio*”.²²⁰

Come si vede da queste ultime frasi l'allusione alle posizioni di un Feuerbach e di un Nietzsche sono palesi.

²¹⁴ Qui un rinvio a questa tematica, nella bibliografia, era necessario e invece manca completamente.

²¹⁵ Diciamo di proposito: *distinzione*, evitando di avallare una *contrapposizione* che di fatto non esiste (se almeno si vogliono capire le ragioni fondate di una valida *distinzione* tra i due ambiti) tra *sacro* e *profano*, se è vero, come è vero, che Gesù Cristo stesso ha appunto *distinto* ciò che è “di Cesare”, rispetto a ciò che è “di Dio”! Uno storico come Santo Mazzarino ha rilevato giustamente che è stato il cristianesimo a portare la consapevole distinzione tra ambito del sacro e del religioso e ambito del profano e del potere politico-statuale. Il paganesimo romano confondeva ancora i due ambiti nella figura dell'Imperatore romano. L'opera di M. Eliade citata è edita da Boringhieri, Torino (I ed. 1967; II ed. 1976).

²¹⁶ *Il sacro e il profano*, cit. p. 14.

²¹⁷ *Ibidem*.

²¹⁸ *Op. cit.* p. 14-15. Non sarebbe stato spazio sprecato se Bertuletti, almeno in nota, avesse rinviato a queste pagine davvero essenziali!

²¹⁹ M. Eliade, *Op. cit.* pp. 127-135.

²²⁰ *Op. cit.* p. 128.

Eliade non si impegna qui a “discutere questa presa di posizione *filosofica*” e precisa che: “in ultima analisi, l’uomo moderno *areligioso* assume un’esistenza tragica e che la sua scelta esistenziale non è priva di grandezza”, nel contesto di un “processo di desacralizzazione”.

Ancora: “Proprio come la *Natura* è il prodotto di una *secolarizzazione* progressiva del Cosmo che è opera divina, l’uomo *profano* è il risultato di una *desacralizzazione* dell’esistenza umana. Ciò implica che l’uomo *areligioso* si è costituito in opposizione al suo predecessore, sforzandosi di *svuotarsi* di qualsiasi religiosità e di qualsiasi significato *transumano*”.²²¹

Quindi, riprendendo quanto scriveva Bertuletti, in modo troppo frettoloso,²²² occorre precisare che *sacro* e *profano* restano in tensione continua e si illuminano o si richiamano vicendevolmente. D’altronde va ricordato che proprio Gesù Cristo aveva distinto, come si sa, tra ciò che riguarda Cesare e ciò che riguarda Dio, istituendo un ambito legittimo della *laicità*. Quella “sana laicità dello Stato” che è stata sottolineata, in questi ultimi decenni, anche dagli ultimi pontefici in ripetute occasioni, per distinguere due ambiti molto importanti.

Sul tema della “coscienza credente”

Bertuletti, proseguendo la sua esposizione, sottolinea che: “L’uomo non può coinvolgere se stesso nella sua *attuazione* senza coinvolgere il suo fondamento: nell’agire l’uomo decide di sé, *se e perché* decide del suo fondamento. Il carattere di *libertà* della coscienza è proporzionale alla misura di questa implicazione. La *coscienza credente* accede alla sua evidenza all’interno di questa *attuazione*”.²²³

Ora tutto questo può essere accettato e capito se si tiene presente, come abbiamo già avuto modo di accertare, che l’uomo non è una realtà che possa essere divisa o, peggio ancora, concepita per *compartimenti stagni*: il suo *agire*, il suo *attuarsi* (per usare i termini bertulettiani) si compone, inestricabilmente!, e della dimensione cognitiva e della dimensione volitivo-decisionale che, insieme, costituiscono il concreto esistere ed operare di ogni uomo, *anche* nella prospettiva della fede.

Pretendere di scindere questi momenti, configurando in maniera erronea e infondata, il momento conoscitivo come qualcosa di astratto o di scisso dal resto del concreto esperire *umano*, non ha alcun significato o ne ha uno solo fuorviante e decettivo, ai fini di una realistica configurazione di ciò che è realmente ogni uomo.

Detto questo, leggiamo che, per Bertuletti: “La rappresentazione della struttura dell’evidenza della fede sul piano della *coscienza religiosa* consiste nel *rito*, la categoria *centrale* del *sacro*, la quale presiede alla genesi dell’oggetto simbolico”.²²⁴

E ulteriormente, sempre Bertuletti, spiega che: “il *rito* contraddice il *passaggio al nulla* che colpisce ogni attività umana di produzione e di riproduzione” e che: “il *rito*, poiché non produce nulla, produce il *senso*, lo *permette*, lo *fa venire*”.

Quindi aggiunge a chiarimento: “Il *rito*, come l’intero sistema religioso, non istituisce l’*evidenza della fede*, ma rappresenta la struttura dell’atto nel quale essa diviene accessibile. La *coscienza religiosa* è il luogo della *mediazione* della trascendenza e della sua *possibile* alienazione: la sua verità consiste nell’effettivo superamento di qualsiasi modello elaborato per articolare l’*evidenza della fede* all’esperienza”

Bertuletti, rinviando qui in nota a due suoi saggi (del 1992 e del 1995), scrive che: “Il criterio della fede non appartiene che alla *coscienza credente*”, e aggiunge: “Il criterio che essa elabora non può

²²¹ *Op. cit.* p. 129.

²²² Vedi qui nota 213, che si riferisce alla p. 1717 della trattazione di Bertuletti.

²²³ *Teologia fondamentale*, cit. p. 1717.

²²⁴ *Ibidem*.

porsi come istanza critica della coscienza religiosa *se non* rinviando all'effettività della *coscienza credente* in ordine all'identificazione del principio della sua verità".²²⁵

Le asserzioni sopra riportate, che manifestano una certa autoreferenzialità interna al cerchio della coscienza religiosa e quindi risultano scarsamente illuminanti per la questione ad esse sottesa, non sembrano essere chiarite neppure dalle frasi successive, che aprono il paragrafo dedicato a: *La fede cristiana*,²²⁶ dove si legge: "Non c'è nessuna mediazione argomentativa che permetta di raggiungere la *singularità della fede cristiana*. Qualsiasi tentativo di *dedurla(?)* dall'*a priori* è incompatibile *non solo* con la sua *storicità* ma con la natura stessa dell'*a priori*. La sua giustificazione *non* consiste nel ricondurre la sua *evidenza* ad una possibilità *esterna ad essa(?)*, *ma nel mostrare* che l'universale possibilità della fede è fondata sull'*evento* di cui essa riconosce l'*effettività*".²²⁷

Ennesima chiarificazione di un insistente equivoco

Di fronte alla perentorietà di queste asserzioni vorremmo solo osservare che, per quanto ci riguarda, *non* ci siamo mai sognati di supporre che esistesse "una *mediazione argomentativa* che permetta di *raggiungere* la *singularità della fede cristiana*".

Nelle pagine precedenti chi scrive si è solo impegnato, sulla scorta degli insegnamenti di K. Rahner,²²⁸ a sostenere *non la pretesa, inconsistente e infondata*,(!) di "argomentare" la *singularità* della fede cristiana, ma la necessità teoretica di fondare e acquisire *solo* la tesi della "*trascendenza* di Dio rispetto al mondo e alla storia umana", da intendere come *conditio sine qua non* per poter poi formulare (in modo comprensibile, anche per chi non crede!) una legittima "pensabilità – possibilità" di una *libera e imprevedibile* rivelazione o autocomunicazione divina all'uomo.

Riteniamo che sostenere questo *non* risulti affatto una "pretesa" di "argomentare la *singularità della fede*", ma solo una premessa, chiarificatrice e filosoficamente rilevante, per ogni successivo discorso teologico-rivelato e per ogni *legittimo* discorso sulla "*singularità della fede cristiana*".

Quindi giova *ripetere* che sostenendo una tesi siffatta, *non* ci si sogna affatto di "dedurre" la detta "*singularità della fede*" da un qualsiasi *a priori*, nè si intende "ricondurre" la fede "a una possibilità *esterna ad essa*" – come superficialmente insinua Bertuletti – giacchè l'atto di fede, la decisione del singolo (la detta: *singularità della fede cristiana*) sono del tutto *ulteriori* (anche se *non incompatibili!*) rispetto alla suddetta tesi della *trascendenza divina*, acquisita in sede di discorso *filosofico-metafisico*, con buona pace di "teologi" (qui) fondamentalisti come Bertuletti.

Sperando di essere stati qui capiti, almeno da chi vuol capire, proseguiamo nella lettura della trattazione di Bertuletti che, a proposito della "fenomenologia dell'evento fondatore" della fede cristiana, scrive: "La genesi della fede cristologica (...) consiste nel *riconoscimento* che la storia di Gesù coincide con il realismo di Dio. Nella storia di Gesù non si tratta della manifestazione di una *verità* di Dio, indipendente da essa, ma la storia di Gesù *realizza la verità di Dio* che (Egli) manifesta. (...) Perciò la *fede cristologica* porta inseparabilmente sulla verità di Dio e di Gesù. (...) L'identità di Gesù è *teologica*, poiché la verità di Dio è *cristologica*".²²⁹

Qui Bertuletti si rifà giustamente alla "esperienza del Risorto" che è "la novità necessaria" per accedere a questa piena storia di Gesù che "coincide con il realismo di Dio".

Passando quindi ad esporre l'*identità cristologia della fede*, Bertuletti fa rilevare: "L'accesso alla verità di Dio rivelata in Gesù implica il riconoscimento dell'appartenenza della fede all'evento

²²⁵ *Teologia fondamentale*, cit. p. 1718.

²²⁶ Cfr. *Teologia fondamentale*, cit. pp. 1718-1722. Questo paragrafo contiene: a) *Fenomenologia dell'evento fondatore*; b) *L'identità cristologia della fede*; c) *La forma ecclesiale della fede*.

²²⁷ *Teologia fondamentale*, cit. p. 1718.

²²⁸ Per limitarci alla citazione di un solo nome, tralasciando altri, come A. Masnovo: *La filosofia verso la religione* o lo stesso Tommaso d'Aquino, là dove asserisce: "...*credere voluntatis est!*"

²²⁹ Immediatamente prima, Bertuletti asserisce che: "Dio non può venire se non facendo della *storia dell'uomo* che lo riconosce, la forma della sua manifestazione". Qui, *Teologia fondamentale*, cit. p. 1718.

di Dio che ne istituisce l'evidenza. La fede non è *esterna alla rivelazione*, per lo stesso motivo per cui la rivelazione è *inseparabile dalla storia di Gesù*" e precisa: "La riduzione *mistica* della fede cristologia, la quale separa la sua verità teologica dalla sua storia, ne fallisce il senso allo stesso modo della riduzione *storicistica* che mantiene il significato esemplare della sua storia mettendo tra parentesi il realismo teologico".²³⁰

Dopo queste precisazioni che invitano ad una più attenta comprensione della fede in Gesù Cristo, Bertuletti rileva che "..... Dio è originariamente capace di *patire* la risposta dell'uomo, di esserne determinato nel modo di lasciarsi determinare. In questa *passività* originaria è già incluso il *rapporto dell'Assoluto alla storicità della libertà* umana. La possibilità della fede si fonda su questo *a priori*, di cui l'evento cristologico costituisce la realizzazione".²³¹

Converrà osservare che qui "la possibilità della fede", cui accenna Bertuletti, dopo aver rilevato che "essa non è esterna alla rivelazione", *non* va confusa con la precedente questione, da noi sollevata già nelle pagine iniziali, riguardante la "possibilità-pensabilità della rivelazione divina" che era ed è collegata alla acquisizione, filosofico-metafisica, della *trascendenza* di Dio, rispetto al mondo e *non* riguarda certo il modo in cui si attua la *personale* adesione di fede all'evento cristologico.

Passando successivamente a delucidare *la forma ecclesiale della fede*,²³² Bertuletti richiama la "dimensione testimoniale" e nota che "l'evento (cristologico) fondatore non sviluppa il suo realismo *se non* per la coscienza (credente) che lo assume come principio della sua storicità" e per questo motivo, "la qualità *testimoniale* è inseparabile dalla forma pratica di attestazione", "attestazione" di cui si è già detto in pagine precedenti.

Bertuletti quindi precisa che: "Nella convergenza delle due istanze (interiore e testimoniale) si colloca la *forma ecclesiale* della fede, la quale perciò costituisce una dimensione essenziale del regime cristologico della fede".²³³

In successive riflessioni Bertuletti delucida questa presenza testimoniale cristiana nella storia, ma nel contempo pone in rilievo come questa prospettiva si compia in un *télos* metastorico: "La storia collettiva ha un senso proprio perché il suo *télos* è metastorico. (...) La verità cristologia esclude categoricamente l'idea di una adeguazione, sia pure sul piano ideale, della forma storica della fede al principio della sua verità. L'idea di una *religione assoluta* è cristologicamente incompatibile, come (sarebbe) la sua versione secolarizzata di un compimento *intrastorico* della storia".²³⁴

Le categorie teologico-fondamentali

La terza e ultima parte della trattazione di Bertuletti riguardante la voce: *Teologia fondamentale* è intitolata: *Il metodo* (pp. 1722-24) e inizia con questa precisazione:

"La *teologia fondamentale* ha un posto nell'*enciclopedia teologica* non perché sviluppa una razionalità *diversa* da quella della *teologia*, ma *perché* istituisce la figura e legittima il *carattere critico del sapere della fede*. Le *categorie fondamentali* del sapere teologico devono – secondo Bertuletti – essere ricavate dall'elaborazione del concetto della fede cristiana".²³⁵

Per Bertuletti tra queste "categorie teologiche" esiste una "complicazione che esclude ogni ripartizione materiale: ciascuna categoria è inseparabile dalle altre ed è coestensiva del tutto".²³⁶

Questa cosiddetta "coimplicazione" viene così espressa: "A questa logica risponde la trilogia *rivelazione-fede-testimonianza*, che l'attuale *teologia fondamentale* eredita dalla triplice *dimostrazione* (teologica, cristologia ed ecclesiologica) dell'*apologetica moderna* e che conserva la

²³⁰ *Teologia fondamentale*, cit. p. 1720.

²³¹ *Ibidem*.

²³² *Teologia fondamentale*, cit. pp. 1720-1722.

²³³ *Teologia fondamentale*, cit. p. 1721.

²³⁴ *Ibidem*.

²³⁵ *Teologia fondamentale*, cit. p. 1722.

²³⁶ *Ibidem*.

sua pertinenza *al di là della logica dimostrativa* che le configurava come momenti *esterni* l'uno all'altro".

Emerge pertanto un apparente accoglimento di una "eredità" della "apologetica moderna", ma *svuotato, privato della sua capacità dimostrativa* e quindi, di fatto, vanificato come sequela di "momenti esterni" che non servono più, almeno secondo Bertuletti.²³⁷

Bertuletti infatti scrive: "*Al metodo deduttivo* (della vecchia apologetica), che dimostra la *credibilità* della rivelazione a partire dalla *ragione* (di qui la divisione tra la *dimostrazione teologica*, la quale riguarda la ragione, e la *dimostrazione cristologica*, che riguarda la fede) e quindi legittima la tradizione ecclesiastica per un soggetto esterno ad entrambe (nel *modello apologetico* – spiega sempre Bertuletti - ciò che *manca* è precisamente una teoria della fede come *sapere*), si sostituisce il *modello circolare* (sic!), il quale *tematizza la dimensione* veritativa (rivelazione) che il *referente cristologico* assicura (testimonianza)",²³⁸ alla fede effettiva nell'attuazione della sua *propria* storicità

Quasi non bastasse il già detto sulla, voluta e deliberata, assenza di qualsiasi riferimento ad un preliminare discorso proprio sulla *credibilità della rivelazione* a partire dalla ragione umana (con la accennata *divisione* tra *dimostrazione teologica* di un Dio trascendente il mondo e *presentazione* della cristologia, che riguarda la fede), Bertuletti aggiunge:

"L'argomentazione (*della nuova teologia fondamentale*) si sviluppa *interamente all'interno della fede*!). Tutte le mediazioni (parola-scrittura, scrittura ispirata e comunità interpretante) si inscrivono come *cerchi interni al cerchio più grande* costituito dalla relazione dell'atto della fede alla verità di Dio *rivelata in Gesù*".²³⁹

Come si vede con chiarezza in questa dichiarata chiusura autoreferenziale della (cosiddetta) "argomentazione" *all'interno della fede*, tutto avviene all'interno del "cerchio più grande", costituito dal relazionarsi dell'atto di fede alla "verità di Dio *rivelata in Gesù*".

Dopo di che, ogni e qualsiasi riflessione precedente sulla *pensabilità-possibilità* di una eventuale e libera iniziativa divina di *autocomunicazione-rivelazione* all'uomo storico, che abbiamo mostrato, ripetutamente, presente nelle pagine di K. Rahner, è del tutto cancellata e non ha – secondo Bertuletti e secondo la Scuola teologica milanese – alcun diritto di cittadinanza o di esistenza!

Sul tema della credibilità

Vorremmo qui presentare alcune riflessioni sul tema della: *credibilità della rivelazione cristiana*, desunte dalla trattazione che Germano Pattaro (non certo accusabile di essere un teologo.....conservatore o arretrato!) ha scritto per i tre noti volumi del *Dizionario Teologico Interdisciplinare*.²⁴⁰

Nella esposizione della voce sulla "credibilità", dopo aver richiamato, in esordio, il famoso invito di S. Pietro ai cristiani ad essere "sempre pronti a dar risposta (*étoimoi pros apologian*) a chiunque vi domandi ragione della speranza che è in voi (*to aitounti umas logon peri tes en umin elpidos*)",²⁴¹ e dopo aver ricordato i diversi modi di difesa apologetica del cristianesimo adottati dalla tradizione cattolica (con il catechismo di Pio X) e dalla tradizione protestante (con K. Barth), Germano Pattaro cita un passo agostiniano in cui, a proposito di Cristo, dice: "*Visus est homo, deinde creditus est Deus*",²⁴² e mostra come, in accordo con i Padri dei primi quattro secoli, anche Agostino ponesse in

²³⁷ Cfr. quanto Bertuletti ha già detto all'inizio della sua trattazione dove si usava l'espressione significativa: "*oltre il (vecchio) modello apologetico*" (v. p. 1708).

²³⁸ *Teologia fondamentale*, cit. p. 1722.

²³⁹ *Ibidem*.

²⁴⁰ Ed. Marietti, Torino, 1977 (II ed. riveduta e integrata). La trattazione di Germano Pattaro su: *Credibilità della rivelazione cristiana* è contenuta nel vol. I, pp. 614-631.

²⁴¹ Pietro, I *Lettera*, cap. 3, v. 15.

²⁴² G. Pattaro, vedi voce citata, *Dizion. Teol. Interdisciplinare*, vol I. p. 617.

rilievo che Gesù era dapprima stato *visto* come uomo per quanto diceva e faceva e *poi* è stato *creduto* come Dio.

Successivamente, nello stesso paragrafo su “La *credibilità* come *statuto umano* della fede e della rivelazione”, Pattaro fa rilevare che, nell’attuale prospettiva dell’*apologetica*, bisogna sottolineare la componente storico-antropologica e questo implica che: “la *prima* delle *verità* è l’uomo nella sua realtà ontica, nel quale la verità annunciata trova il luogo essenziale e proprio per essere accolta e capita. In altri termini: l’uomo *verità* che è, poi, la *verità uomo*, è il luogo esclusivo, dove è dato alla verità di *venire alla luce* sotto ogni aspetto, sia metafisico(!) che gnoseologico, epistemologico, fenomenologico”.

Detto questo, Pattaro aggiunge: “La *credibilità*, di conseguenza, esige di essere l’esito di una *triplice esigenza antropologica*:

- 1) l’*habitat* della verità è la storia; l’orizzonte in cui essa si dispone all’uomo è la *temporalità* in cui egli si trova e comprende se stesso;
- 2) la seconda esigenza fa presente che la *verità* si dice nella *parola*; il suo statuto è linguistico e semantico ed fa emergere il fondamento del rapporto fatto-parola (il fatto trova compimento nella parola); la *credibilità* allora è “significatività della verità come enunciato, entro un universo linguistico nel quale si configura;
- 3) la terza esigenza fa emergere che *atti e parole non sono mai conclusivi*, ma rimandano a qualcosa che li trascende per cogliere un contesto culturale che la trasmette.

Dentro questa triplice esigenza che coinvolge l’uomo e la sua storia, Pattaro indica tre tentativi di “dottrina della *credibilità*” elaborati:

- 1) dall’apologetica dell’*immanenza* o della *soggettività* (con Blondel) giacchè “non esiste rivelazione *obiettiva* che lasci l’uomo al proprio esterno”;²⁴³
- 2) dall’apologetica di K. Rahner, in cui l’uomo è visto come colui che possiede un’apertura trascendentale nei confronti di una (possibile) rivelazione divina o dall’apologetica di un U. von Balthasar che trasferisce però in Gesù Cristo il referente interpretativo della rivelazione, “per non costringere, secondo Balthasar, la rivelazione a una sudditanza nei confronti della filosofia”;²⁴⁴
- 3) dall’apologetica di J. B. Metz, in cui viene delineata una “svolta antropologica” non più solo individuale e personale, ma con rilevanza sociopolitica, comunitaria che corresponsabilizza il singolo verso gli altri.²⁴⁵

Sulla scorta di queste tre indicazioni²⁴⁶ tipiche, G. Pattaro osserva che:

“I progetti presentati mostrano una ricerca della *credibilità* (apologetica della prospettiva cristiana) passata – secondo lui – dal piano metafisico ed essenzialista al piano etico ed operativo”. Inoltre egli rileva che “la forte caratterizzazione *antropologica* che qualifica questi (tre) progetti è criticamente cosciente del pericolo di ridurre il cristianesimo ad *antropologia*, di cui la cristologia diverrebbe la variante interna; di ridurre, ancora, la storia entro l’unico progetto di umanizzazione, di cui la storia della salvezza sarebbe essa pure una variante interna”.²⁴⁷

Anche qui sembra doveroso rilevare che una corretta e attenta delineazione di *antropologia filosofica* non dovrebbe permettere arbitrarie estensioni o pretese aprioristiche di esclusioni di

²⁴³ Come, d’altronde, non si dà acquisizione di qualsiasi *verità* che non implichi e non coinvolga l’uomo che la apprende!

²⁴⁴ Qui bisognerebbe annotare che il cosiddetto “pericolo di sudditanza nei confronti della filosofia” non esiste affatto, in quanto l’*apertura trascendentale della coscienza umana*, che Rahner sottolinea e propone motivatamente, *non predetermina affatto* l’effettivo attuarsi della rivelazione o autocomunicazione divina, ma la lascia completamente libera nella sua iniziativa verso l’uomo. Lo stesso Pattaro dice qui (cfr. p. 619) che la proposta balthasariana non è *esterna* rispetto alla prospettiva rahneriana prima delineata.

²⁴⁵ Qui forse si dovrebbe ricordare che la concezione dell’uomo dovrebbe *sempre* essere vista come una concezione *personalistica e comunitaria*, in quanto già per il pagano Aristotele l’uomo era “per natura un essere che vive in comunità, nella *polis*” e la tesi è pienamente condivisa, come si sa, da Tommaso d’Aquino.

²⁴⁶ Cfr. G. Pattaro, voce citata, *Op. cit.* pp. 618-20.

²⁴⁷ G. Pattaro, voce citata, *Op. cit.* vol. I p. 621.

ulteriori “verità sull’uomo”, proprio in quanto il discorso filosofico è consapevole dei suoi limiti, delle sue possibili integrazioni ed approfondimenti.

G. Pattaro infatti conclude su questo punto scrivendo: “In questa maniera il *progetto apologetico* accetta di proporre una conclusività inevitabilmente problematica,²⁴⁸ non per infedeltà al proprio impegno, ma per fedeltà all’unicità possibilità che – attualmente – gli è data”.²⁴⁹

Proseguendo poi la trattazione della voce “credibilità” e parlando sul tema: *la credibilità di Gesù di Nazareth*, G. Pattaro scrive: “”Quanto alle proposte apologetiche oggi elaborate, (sulla figura di Gesù nazareno) si può constatare che esse si muovono entro *tre modelli*. La loro caratterizzazione è data, oltre che dal cogliere Gesù dentro la resurrezione, dal coglierlo nella sua *coniugabilità antropologica* essenziale”.

Il primo modello si delinea nel quadro della proposta rahneriana, in quanto Rahner ritiene che una cristologia significativa deve partire dalla antropologia trascendentale (caratterizzata dal movimento dell’amore verso il prossimo e verso Dio, da un atteggiamento verso la morte nella prospettiva della morte vissuta dal Dio-uomo, da una speranza verso il futuro come superamento di ogni alienazione) e quindi è una “cristologia dal basso” poiché “l’uomo incontra per primo l’uomo-Gesù”.

Il secondo modello è quello balthasariano con una “cristologia dall’alto” in quanto è dato all’uomo di aver accesso a Dio in quanto Dio si è aperto in Gesù Cristo (...) e l’esistenza diventa comprensibile solo come funzione della *forma di Cristo* e della sua morte in croce.

Il terzo modello è quello dato dalle cosiddette *teologie politiche* per cui una cristologia credibile è quella che mostra come Cristo è l’*Emmanuele* (il Dio con noi) e Gesù è il Dio *per noi*, nell’impegno per la giustizia e contro il male nel mondo.²⁵⁰

Anche Pattaro richiama poi i tre tipici problemi dell’*apologetica classica* con la questione della credibilità intesa come: 1) *demonstratio religiosa* (o *theologica*); 2) *demonstratio christiana*; 3) *demonstratio catholica*.

La terza indicazione riguarda la “chiesa” come comunità dei credenti in Cristo e la sua ragion d’essere come voluta dal suo fondatore divino.²⁵¹

Come si vede, la trattazione di G. Pattaro sulla *credibilità*, correlata all’apologetica, non respinge la concezione dell’*apologetica* classica come qualcosa di radicalmente superato, ma ne ravvisa la sua validità, anche se maggiormente legata alla problematica *etico-sociale*.

A differenza di A. Bertuletti che, invece, nutre nei confronti dell’*apologetica* una radicale sfiducia come verso qualcosa di antiquato, di insostenibile e di fuori del tempo attuale, mentre la situazione attuale dell’uomo d’oggi, non-credente, esige e richiede una sua utilizzazione che sottolinei i problemi della vita concreta umana e ne mostri le possibili risposte risolutive.

Riteniamo pertanto che non è chiudendosi in un ipotetico “modello circolare”, come quello invocato e proposto da Bertuletti, che si può avviare a soluzione un discorso convincente verso chi non accetta di essere, di colpo, collocato in una concezione e un’ottica *rivelata* e pre-definita tale.

A riprova di quanto asserito, non potendo qui inserire un riassunto, (riassunto che risulterebbe altrettanto lungo quanto le pagine sinora dedicate all’analisi della esposizione di Bertuletti!) riguardante l’esposizione presentata da Salvador Pié-Ninot nella sua opera recentissima: *La teologia fondamentale*,²⁵² rinviando alla sua *Introduzione generale* (che delinea un *bilancio storico* dal Vaticano I, al Vaticano II e alla enciclica *Fides et ratio*) e al successivo Capitolo I: *L’accesso dell’uomo alla rivelazione, dalla ricerca all’accoglimento della parola di Dio* (pp. 73-212), con le sue tre sezioni: A) L’uomo capace di ascoltare la parola di Dio; B) L’uomo da uditor a credente: il processo integrale dell’atto di credere; C) La credibilità come *proposta di senso* teologica, storica e antropologica. Il lettore potrà ben misurare la differenza e la diversa

²⁴⁸ Noi preferiremmo dire e scrivere: una *conclusività* “consapevole dei suoi limiti e di possibili integrazioni”.

²⁴⁹ G. Pattaro, *Op. cit.* p. 621.

²⁵⁰ Cfr. pp. 626-28.

²⁵¹ Cfr. pp. 629-630.

²⁵² Ed. Queriniana, Brescia, (IV ed. spagnola, riveduta, 2001) ed. ital. 2002, (pp. 688).

impostazione del discorso di Piè-Ninot per condurre *gradualmente(!)* il lettore all'evento della Rivelazione divina.

La ragione teologica

Bertuletti è invece convinto della sostenibilità della sua tesi e nel paragrafo conclusivo della sua trattazione intitolato, non certo a caso: *La ragione teologica*,²⁵³ scrive:

“La teoria della fede definisce l'identità della *teologia fondamentale* poiché istuisce (*istituirebbe!*) la figura *teologica* della *ragione*. La formula *ragione teologica*, al singolare, discende dalla necessità, *irrinunciabile* per la *teologia fondamentale*, di farsi carico della pretesa veritativa della fede cristiana. Questa (pretesa veritativa) impone un confronto non solo con le forme derivate della *razionalità*, *ma* con l'interrogazione fondamentale che, nella tradizione occidentale, è all'origine del concetto stesso di *ragione*”.²⁵⁴

In nota, Bertuletti rinvia, a proposito dell'espressione: *ragione teologica*, ad un saggio di Giuseppe Colombo (caposcuola della detta “Scuola teologica milanese”, a cui Bertuletti aderisce rappresentandone l'anima teoretica) che, anni or sono, in un noto testo a più voci: *L'evidenza e la fede*,²⁵⁵ aveva proprio esordito con il saggio iniziale intitolato: *La ragione teologica*,²⁵⁶ che costituiva come il manifesto della detta “Scuola milanese”.

Ora proprio in relazione a questo saggio di Colombo: *La ragione teologica*, il sottoscritto ha decisamente preso posizione critica già in una sua pubblicazione del 1999: *Filosofia e Teologia: quale rapporto?*,²⁵⁷ e non è certo il caso di ripetersi qui.

Secondo Bertuletti, questa proposta della *ragione teologica* non sopprimerebbe il “problema” posto dalla “provocazione moderna” (sul concetto di “ragione”), ma “consente (*consentirebbe!*) di comprenderlo alla luce di un inizio *più antico* (!) del principio moderno di *ragione*”.²⁵⁸

Questo “inizio più antico” (rispetto al principio moderno di *ragione*) riguarderebbe “le origini stesse della teologia cristiana, sorta dall'incontro della fede cristologia *con la forma metafisica del pensiero*. La metafisica – continua qui Bertuletti – ha un significato epocale per la teologia cristiana a causa dell'orientamento che essa ha impresso all'interrogativo circa la *verità*”.

Questo “orientamento (impresso dalla metafisica) consiste – secondo lui – nell'*assorbimento* e infine nella *sottrazione* (!) della *qualità fenomenologica del discorso sulla verità*”.

Sarebbe cioè accaduto, con questa.....perniciosa *metafisica*, che: “La verità *non appartiene all'esperienza effettiva della coscienza*, ma al *pensiero* che ne supera la contingenza”.²⁵⁹

Quindi secondo Bertuletti, ci sarebbe, per così dire, un..... fantastico e del tutto inventato contrasto tra *esperienza effettiva della coscienza* e *pensiero*, che supererebbe la contingenza di questa “esperienza della coscienza”, proiettando la cosiddetta “verità” in un piano astratto, irreali e del tutto irrelato rispetto al referto della *esperienza effettiva* !

²⁵³ *Teologia fondamentale*, cit. pp. 1722-24.

²⁵⁴ *Teologia fondamentale*, cit. p. 1722.

²⁵⁵ Angelini, Bertuletti, Colombo, Sequeri, *L'evidenza e la fede*, ed. Glossa. Milano, 1988; (pp. 470).

²⁵⁶ *L'evidenza e la fede*, cit. Il saggio occupa le pagine iniziali: 7 – 17.

²⁵⁷ A. Marchesi, *Filosofia e Teologia: quale rapporto?*, ed. Fr. Angeli, Milano, 1999; (pp. 303). La presa di posizione contro la cosiddetta “*ragione teologica*”, proposta da G. Colombo, nella citata opera: *L'evidenza e la fede*, occupa le pagine 150-162 nel capitolo VIII: *Ragione teologica e idea di rivelazione* e ad esse rinviamo il lettore, limitandoci qui a seguire l'esposizione che della “*ragione teologica*” fa Bertuletti.

²⁵⁸ *Teologia fondamentale*, cit. p. 1722.

²⁵⁹ *Ibidem*. Bertuletti trascrive qui dei passi che aveva già pubblicato in un saggio, apparso su “Teologia”, con questo titolo: *Il significato di una formula inconsueta* (vedi indicazione alla nota successiva n. 264). Il passo dice: “Secondo la forma *metafisica* l'ontologia è *altro* dalla fenomenologia, poiché la verità non appartiene (secondo Bertuletti!) all'esperienza effettiva della coscienza, ma al *pensiero* che ne supera la contingenza”. Questa tesi dell'*ontologia altro dalla fenomenologia* è dovuta ad una totale ignoranza della tesi della “intenzionalità conoscitiva umana”, che invece coordina e collega proprio *fenomenologia* e *pensiero dell'essere*!

Come si vede qui viene del tutto dimenticata e volutamente ignorata la tesi, acquisita dalla più progredita gnoseologia ed epistemologia contemporanea, che sottolineano appunto la tesi della *intenzionalità conoscitiva* per la quale *non* si possono affatto scindere i momenti del processo conoscitivo presenti nel flusso vivo dell'*Erlebnis*, come se essi fossero invece dei compartimenti stagni! Ci vuole un bel coraggio a configurare, oggi, in modo così distorto, i momenti inscindibili del processo intenzionale conoscitivo.

Pertanto *esperienza effettiva della coscienza* e *pensiero* umano, come abbiamo già detto in pagine precedenti, sono correlati strettamente e non si possono concepire come in contrasto tra loro: la *verità* attinta nel processo conoscitivo umano non va concepita come qualcosa di astratto e di separato dall'*esperienza effettiva*!

Purtroppo Bertuletti giace, per intero, dentro questo equivoco gnoseologico madornale e quindi continua scrivendo: “La teologia cristiana, che ha *pensato* la verità cristologica *dentro il dispositivo metafisico* (sic!), non ha potuto(!) tematizzare l’aspetto per cui l’*evento cristologico* è costruttivo della *verità di Dio* precisamente nella sua qualità di *evento* che accade e perché accade. La *teologia metafisica* deduce(?) la sua storicità dall’*essere di Dio* pensato come estraneo(?) alla temporalità. La *verità cristologica* di Dio rimane l’*impensato* della *teologia metafisica*”.²⁶⁰

Ci vuole davvero un bel coraggio a configurare la “teologia metafisica” come quella che *dedurrebbe* la sua storicità “dall’*essere di Dio*” pensato “estraneo alla temporalità”, quando invece proprio la vera e rigorosa “teologia metafisica” ha costruito e costruisce (o, meglio, inferisce ed attinge) l’*essere di Dio*, proprio a partire²⁶¹ dal rilevamento concreto della *divenienza*, della *storicità* e della *finitezza* transeunte delle varie realtà, conosciute nell’*esperienza effettiva della coscienza* che Bertuletti indica, ma che poi contrappone (sconsideratamente) al “pensiero”, quasicchè questo appartenesse ad una *coscienza diversa e altra*, rispetto a quella che esperisce concretamente!

Quanto alla “verità cristologica di Dio” che rimarrebbe “l’impensato della *teologia metafisica*”, bisogna chiarire due cose:

- 1) che la “verità cristologica di Dio” viene attinta *non* dalla *teologia metafisica* che, essendo tale, utilizza solo gli strumenti propri della “metafisica” che sono il rilevamento del concreto esperire e l’inferenza, *teologica* appunto, dell’esistenza di Dio, inteso come “causa prima incausata” e come “l’*Indivieniente* che è trascendente proprio rispetto ai “divenienti”, appresi nel concreto esperire della *coscienza*, esperiente e pensante;
- 2) che “la verità cristologica di Dio” deriva ed è pensata come tale da una prospettiva di *fede* nella persona di Gesù nazareno, che non è più *visto solo come un uomo*, ma è *creduto* essere il Figlio di Dio, la manifestazione (*teofania*) di Dio all’uomo.

In precedenza ricordavamo appunto, citando s. Agostino,²⁶² che Gesù: “*Visus est homo, deinde creditus est Deus*” (Dapprima è stato appreso come un *uomo*, sia pure di statura morale eccezionale, ma in seguito è stato *creduto*, per fede, *Dio*, il “Figlio di Dio), sceso in terra a portare l’amore misericordioso e la salvezza di Dio.

Quindi la *teologia metafisica* – con buona pace di Bertuletti – *non* è chiamata a conoscenze *cristologiche* di Dio, non è il suo compito e va al di là delle sue legittime attribuzioni, se si pretende di usarla, in modo inesatto, come *teologia rivelata*!

Bertuletti qui cita in nota, a suffragio della *sua* tesi sulla *teologia metafisica* (illecita, come si è visto), un saggio di Pier Angelo Sequeri: “*L’interesse teologico di una fenomenologia di Gesù*:

²⁶⁰ *Teologia fondamentale*, cit. pp. 1722-23.

²⁶¹ Diciamo: “a partire dal rilevamento concreto” e quindi *non* a “dedurre” (come pretende di sostenere Bertuletti!), ma caso mai a “indurre” da tale rilevamento.

²⁶² Il passo agostiniano, come si ricorderà, era riportato nella trattazione di Germano Pattaro. Cfr. qui nota 242.

giustificazione e prospettive”²⁶³, saggio che fa parte di un numero monografico della rivista “Teologia” dedicato a: *La fenomenologia di Gesù*,²⁶⁴ cui ha collaborato lo stesso Bertuletti.

Sequeri fa una lunga disquisizione, con il suo solito linguaggio un po’ iniziatico, per sostenere che: “Il recupero della prospettiva di una *fenomenologia teologale* della *historia Jesu*, va inteso dunque come principio di ricentrimento della verità cristiana sull’*evento fondatore della identità di Dio nella differenza del Figlio*: non come semplice integrazione della *storicità della rivelazione* che fornisce un presupposto empirico alla fede; né come *storicità conseguente* alla incarnazione metafisica(?) del divino”.²⁶⁵

Come si vede, è questa figura della “fenomenologia teologale” della storia di Gesù che fa questione e che tanto Sequeri che Bertuletti vorrebbero proporre come momento nuovo che supera e liquida la *teologia metafisica* che, a loro dire, non sarebbe capace che di “dedurre” la “sua storicità (dell’evento cristologico) dall’essere di Dio *pensato* come estraneo alla temporalità”.

Abbiamo già detto, poche righe prima, come non sia possibile attribuire alla “teologia metafisica” compiti e ambiti *non* suoi. La cosiddetta *fenomenologia teologale*, applicata alla storia di Gesù, *non* convince come indagine e rilevamento meramente *fenomenologico*, giacché essa poggia su una implicita e sottaciuta credenza (di fede) nella *divinità* di Gesù storico, credenza che non può scaturire dalla semplice manifestazione *fenomenologica* di Gesù, ma che implica quella libera decisione *personale*, volontaria, che lo stesso Tommaso d’Aquino indicava scrivendo: “.....*credere voluntatis est*”, come abbiamo già ricordato.

Certo si può rilevare che ciò che i Vangeli e la testimonianza degli Apostoli (contemporanei storici di Gesù) ci attestano non è certo contrario, non è certo incompatibile *con* la fede in Gesù come “Figlio di Dio” e “inviato del Padre” per redimere l’umanità intera, ma la sola “fenomenologia” storica *non* basta a provare che Gesù nazareno era “una cosa sola con il Padre”, come Gesù dice a Filippo che Gli chiedeva, piuttosto sbrigativamente: “mostraci il Padre e questo ci basterà”.

D’altronde agli stessi apostoli Gesù aveva chiesto che cosa la gente pensasse di Lui e loro Gli avevano risposto: pensano che Tu sei un grande profeta, ma neppure loro, umanamente parlando, riuscivano a dire di più, pur essendo a lui ogni giorno vicini. E Pietro, quando confesserà che Gesù è il “Figlio del Dio vivente”, lo farà, *non perché la carne e il sangue glielo hanno suggerito!*

Che cosa si vuole allora provare con la cosiddetta: *fenomenologia teologale* della *historia Jesu*?

Emerge qui una forzatura che non sembra affatto giovare ai fini di una corretta proposta della rivelazione cristiana. D’altronde quando, nel celebre e vertiginoso *Prologo* del Vangelo di Giovanni, leggiamo che: “*il Logos si è fatto carne ed è entrato in comunità con noi*”, il discorso meramente *fenomenologico* non basta certo a provare la divina incarnazione del *Verbo*.

Ancora sulla “ragione teologica”

Bertuletti peraltro prosegue la sua esposizione e scrive: “Il *sapere della fede* si pone come correttivo(?) e integrativo del *sapere della ragione* piuttosto che come istitutivo della forma *teologica* della razionalità”.²⁶⁶

Qui occorre notare che il “sapere della fede” non può porsi come “correttivo” del “sapere della ragione”, giacché accadrebbe subito l’inconveniente di una *correzione* della “ragione” fondato su una scorretta *metàbasis eis állo génos*. Non si può procedere alla correzione di un “sapere” se

²⁶³ *Teologia fondamentale*, cit. p. 1725-26; (cfr. nota 37).

²⁶⁴ “Teologia”, ed. Glossa. Milano, sett. 1998. Il numero monografico annovera anche un saggio dello stesso Bertuletti: *Il significato di una formula inconsueta* (cfr. pp. 214-47), da cui vengono riportati dei passi qui nella trattazione della voce: *Teologia fondamentale*.

²⁶⁵ Rivista “Teologia”, cit. p. 312. Il saggio di Sequeri occupa le pp. 289-329.

²⁶⁶ *Teologia fondamentale*, cit. p. 1723.

non collocandosi sul suo stesso piano (di esperienza). Non posso confutare il sapere razionale, se uso categorie e asserti che vengono da una fonte radicalmente diversa!²⁶⁷

Diversa invece è la prospettiva della possibile *integrazione* del “sapere della ragione”, che infatti può certo accettare di essere *integrata* in un orizzonte più ampio. Non sono quindi equivalenti e intercambiabili i due aggettivi: *correttivo* e *integrativo*, come sembra ritenere qui Bertuletti.

Proseguendo il suo dire egli aggiunge: “Con l’avvento del principio moderno di ragione, il quale radicalizza l’autonomia della ragione, la *teologia* sarà coinvolta nel progetto di giustificazione della *fede* in base a un criterio di evidenza che si definisce per *opposizione alla fede*”.

Ancora sulla “fine della ragione fondativa” e “ragione ermeneutica del sapere”

Convinto della pacifica sostenibilità di questa asserzione,²⁶⁸ egli prosegue: “La *fine della ragione fondativa* (sic!) pone in termini nuovi il compito che l’*apologetica* aveva assunto nel quadro della ragione *separata*” e, sicuro di questa “fine” (tutt’altro che dimostrata!)²⁶⁹ e di questi nuovi compiti dell’*apologetica*, aggiunge: “La *risoluzione ermeneutica* del sapere offre una rilegittimazione della teologia, *ma al prezzo della rinuncia alla giustificazione della sua pretesa veritativa*”.²⁷⁰

Anche sulla suddetta “risoluzione ermeneutica del sapere”, basterà qui rinviare ai paragrafi, dedicati espressamente a questa questione, da parte di Giovanni Paolo II nella recente Enciclica *Fides et ratio*,²⁷¹ dove si legge: “Sorge la domanda di come si possano conciliare tra loro l’assolutezza e l’universalità della verità (*absoluta universalisque veritatis indoles*) e gli inevitabili condizionamenti storici e culturali (*inevitabiles historiae culturaeque condiciones*) di quelle formule che esprimono la medesima verità (*formularum quibus eadem significatur veritas*). Come ho detto precedentemente,²⁷² le teorie dello storicismo non sono difendibili. L’applicazione di un’*ermeneutica aperta alle istanze del sapere metafisico*, invece, è in grado di mostrare come, dalle circostanze storiche e contingenti in cui i testi sacri sono maturati, si compia il passaggio alla verità da essi espressa, che va proprio oltre questi condizionamenti”.²⁷³

Insistendo su questa importante e vasta questione, sempre Giovanni Paolo II, aggiungeva: “Con il suo linguaggio storico e circoscritto l’uomo può esprimere verità che vanno oltre l’evento linguistico (*veritates expromere quae linguarum transcendunt usum*). La verità, infatti, non può mai essere coartata dal tempo o dalla cultura; essa si conosce nella storia, ma supera la storia stessa (*intra historiam cognoscitur, at historiam ipsam egerditur*)”, e ancora: “Riflettere su questo argomento non è facile, perchè si deve tenere seriamente conto del significato che le parole acquistano nelle diverse culture e in epoche differenti”. Tuttavia occorre tener presente che il pensiero mostra che certi concetti basilari conservano il loro valore conoscitivo (*universalem suam*

²⁶⁷ Non posso ad es. confutare la tesi della visione del “pane” (nel sacramento dell’eucarestia), pretendendo di correggere la ragione umana che *continua* a vedere un pezzo di pane, *anche dopo la consacrazione* nella Messa. Infatti Tommaso d’Aquino, nel noto inno: *Adoro Te devote latens Deitas*, scriveva: “*Quod non capis, quod non vides, animosa firmat fides praeter rerum ordinem*”.

²⁶⁸ Asserzione che, nel suo saggio citato (su “Teologia”), aveva espresso con queste varianti: “Con l’avvento del principio moderno di ragione, il quale radicalizza l’autonomia della *teoria*, la teologia sarà coinvolta in un progetto di giustificazione della fede *a procedere da un luogo che non può raggiungerla poiché è estraneo all’intenzionalità alla quale essa appartiene*”. (Cfr. saggio cit. p. 246). Proseguendo e concludendo questo saggio, Bertuletti aggiunge: “La *fenomenologia di Gesù* non è un capitolo della teologia, *poiché è la sua condizione di possibilità*” (v. p. 247).

Frase rivelativa del suo pensiero, che invece *non recepisce* che la “condizione di possibilità” della teologia (rivelata) è, per lo meno, costituita *anche* dall’aver provato prima, in sede metafisico-filosofica, la *trascendenza ontologica* di Dio rispetto al mondo. Cfr. K. Rahner: *Uditori della Parola*, ripetutamente da noi citato.

²⁶⁹ Non è il caso di ripetere qui quanto abbiamo già scritto in proposito su questa “presunta fine”!

²⁷⁰ *Teologia fondamentale*, cit. p. 1723.

²⁷¹ *Regolarmente* (!) ignorata da Bertuletti nella trattazione della sua voce: *Teologia fondamentale*.

²⁷² Cfr. *Fides et ratio*, c. VII, paragrafo 87 sulle tesi dello *storicismo*.

²⁷³ *Fides et ratio*, c. VII, paragrafo 95.

adservare cognoscendi vim), altrimenti “la filosofia e le scienze non sarebbero in grado di comunicare tra loro, nè potrebbero essere recepite da culture diverse da quelle in cui sono state pensate ed elaborate”.

Pertanto, rilevava Giovanni Paolo II: “Il problema ermeneutico esiste (*Restat propterea hermeneutica quaestio*), ma può essere risolto: Il vero valore di molti concetti, d'altronde, non esclude che spesso il loro significato sia imperfetto (*imperfecta significatio*). (...) E' auspicabile pertanto che mediante un suo (della filosofia) particolare impegno sia approfondito il rapporto (*coniunctio*) tra linguaggio concettuale e verità, e vengano proposte vie adeguate per una sua corretta comprensione”.

Quindi aggiungeva non certo a caso: “Come ho già accennato,²⁷⁴ la comprensione della fede (*intellectus fidei*) richiede l'apporto di una *filosofia dell'essere*, che consenta innanzitutto alla *teologia dogmatica* di svolgere in modo adeguato i suoi compiti (*expleat sua munia*)”.²⁷⁵

Se questi testi fossero seriamente rimeditati, e non ignorati o dimenticati, probabilmente non si scriverebbero, né si avallerebbero espressioni *avventate* come “fine della ragione fondativa” o come “risoluzione ermeneutica del sapere” e come “rinuncia alla giustificazione della sua (della teologia) pretesa veritativa”.

Invece – purtroppo – Bertuletti, come se niente fosse, prosegue il suo discorso scrivendo: “*Dopo la fine(?)* dell'identificazione della verità con la ragione (sic!), *non si può* restituire il nesso tra la ragione e la verità se non recuperando il carattere *originario* della *sintesi pratica* della *coscienza*”.²⁷⁶ Come se questo “recupero” e questo “carattere *originario*” potessero sfuggire alla *consapevolezza critica* dello stesso pensiero e della coscienza, che – ripetiamolo ancora una volta – non sono assolutamente da immaginare come compartimenti stagni! Il “pratico” non è opposto e in-componibile con l'aspetto cognitivo ed epistemologico: è legato e collegato ad esso.

Bertuletti invece insiste nel dire: “Questa (sintesi pratica della coscienza) costituisce la base dell'interrogazione ontologica, poiché la verità non appartiene che ad essa”,²⁷⁷ dimenticando che – lo ripetiamo! – *non* ci sono due compartimenti stagni: la dimensione conoscitiva e la dimensione dell'agire pratico tra loro non comunicabili.

Quindi continua persistentemente a dire: “*Originario* non è né l'*a priori* della coscienza, né la realtà empirica, ma la loro *mediazione*, la quale non può essere ricondotta a un'*evidenza esterna(?)* all'atto che la istituisce. La forma originaria dell'evidenza è quella *interna all'atto della coscienza* che realizza l'*unità fra* la sua necessità e il fondamento *trascendente(?)* della sua verità”.²⁷⁸

Ora si tratta solo di capire che questo “originario” è appunto “l'atto che la istituisce” e che perciò stesso, non è certo *esterno*, ma *interno all'atto della coscienza*,²⁷⁹ anche se occorre però precisare che esso *non* è qualcosa di “*trascendente la sua verità*”. Essendo “sua” la verità, attinta dall'atto della coscienza, è sempre correlata ad esso, non è *trascendente*. Per attingere la vera “trascendenza”, (e il suo “fondamento”) occorre riflettere teoreticamente sull'esperienza mutevole, transeunte dell'uomo e inferire che essa non può essere, non può pretendere di essere l'Assoluto.²⁸⁰

Bertuletti mostra di essere dentro il citato agostiniano “corto circuito” aletologico e scrive: “La *ragione teologica(!)* è la ragione che riflette *a partire dal presupposto(!)* che la *fede*

²⁷⁴ *Fides et ratio*, paragrafi 81, 82 e 83.

²⁷⁵ *Fides et ratio*, c. VII, paragrafi 96-97.

²⁷⁶ *Teologia fondamentale*, cit. p. 1723.

²⁷⁷ *Ibidem*.

²⁷⁸ *Teologia fondamentale*, cit. p. 1723.

²⁷⁹ Su questo punto essenziale Giovanni Gentile (e Gustavo Bontadini, dell'Univ. Cattolica) hanno pur detto qualcosa di estremamente importante, senza aspettare le.....illuminazioni bertulettiane.

²⁸⁰ La cosiddetta prova *aletologica* dell'esistenza di Dio che era tipica di Agostino: la verità immutabile in noi (ad es. tre più sette fa *sempre* dieci!) testimonierebbe che abbiamo attinto la Verità assoluta trascendente, non è rigorosa. Occorre ben altra inferenza teoretica per affermare l'esistenza di un Assoluto *trascendente* noi e il mondo! Rinviamo qui per brevità a quanto ha scritto F. Vam Steenberghen in *Dieu caché. Comment savons-nous que Dieu existe?*, Louvain-Paris, 1961; (cfr. pp. 69-79).

crisologica costituisce la forma della coscienza che accede alla effettualità dell'evidenza(?) che è per ogni attestazione la condizione immanente della sua verità".

Secondo Bertuletti la *ragione teologica* "concorre (*concorrerebbe!*) in modo originale alla determinazione del *concetto stesso di ragione*" e quindi – per lui – "la distinzione di *fede e ragione* non è (*non sarebbe!*) un principio che essa recepisce dall'esterno e che ne predetermina lo spazio di competenza (secondo la logica della ragione separata), ma (*sarebbe*) un teorema che essa stessa istituisce e di cui giustifica la necessità".²⁸¹

Bertuletti è convinto della pacificità di queste asserzioni (tutt'altro che scontate!) e scrive:

"La coppia *fede e ragione* è correlativa alla distinzione tra i due aspetti, fenomenologico e trascendentale, dell'evidenza originaria".

Questa cosiddetta "correlazione" non è affatto chiara, giacché gli aspetti *fenomenologico* e *trascendentale* hanno una loro legittima fondazione-giustificazione nell'analisi della struttura e del processo conoscitivo umano: la coscienza infatti è aperta, trascendentalmente, alla totalità del reale (e come tale è un *orizzonte* invalicabile), mentre, in sede fenomenologica, registra quanto è offerto dal suo *concreto esperire, volere, appetire, ecc. ecc.* Invece l'ambito della *fede*, non è contrario all'ambito della *ragione cosciente*, or ora richiamato, ma si situa in un piano di *ulteriorità*, che non contraddice quello acquisito dal pensiero cosciente e raziocinante, ma lo *integra* in una prospettiva che (non essendo fondabile come quella fornita dal pensiero critico riflettente) viene recepita sulla scorta di una rivelazione-comunicazione sovrumana (o meglio: divina) e impegna la *fede*, il *credere* a Qualcuno! Si ricordi qui il detto tomistico: "*Gratia non tollit naturam, sed perficit*".

Pertanto quando Bertuletti, proseguendo, sostiene che "la *ragione* può interrogarsi sulla *verità*, poiché la *verità* appartiene alla *coscienza effettiva*" e che "la *coscienza effettiva* può essere interrogata, poiché la *verità* non si manifesta se non realizzando la forma della *libertà* della coscienza come una condizione immanente della sua stessa manifestazione" e che: "in questo senso la *distinzione* di *fede e ragione* è fondata", occorre però tener presente che la "forma della *libertà* della coscienza" interviene proprio nell'ambito della adesione alla prospettiva della *fede*.

Quando poi Bertuletti aggiunge: "la *pretesa* dell'accesso all'originario che *superi*(?) la reciprocità dei due regimi, fenomenologico e riflessivo, simbolico e concettuale, comporta, con il superamento della storicità, la *soppressione della forma della libertà della coscienza*", egli dovrebbe per lo meno esplicitare chi mai accampa o avanza simile "pretesa" e per quali motivi, altrimenti il suo resta un processo fatto alle intenzioni di *non si sa chi!*²⁸²

Tanto più che, poche righe prima, lo stesso Bertuletti aveva rivendicato tale "originario" al "carattere *originario* della sintesi della coscienza pratica" e specificato che "originario" non è l'*a priori*, né la realtà empirica, ma "la loro mediazione".

Non sembra fornire....ulteriore luce quello che Bertuletti dice subito dopo: "Le figure dell'*originario* della fenomenologia recente (Heidegger, Levinas, Derrida) sono l'*equivalente della fede*(?), e, se esse si propongono come il suo *sostituto*, è perché in vario modo l'*accesso all'originario* si produce (si produrrebbe!) mediante il *superamento* della forma pratica della coscienza".²⁸³ Vorremmo anche qui, sapere più chiaramente, chi si propone tale "superamento", visto che "l'accesso all'originario" è stato prima indicato come "pretesa".

Parimenti non fornisce ulteriori lumi quanto dice Bertuletti subito dopo: "L'insuperabilità dei due regimi (fenomenologico e riflessivo) *impedisce* alla *ragione teologica* di trasformarsi in un sostituto della *ragione fondativa*". Anche qui viene evocata la predetta "ragione teologica", che sembrava essere pienamente autosufficiente, mentre della "ragione fondativa" era stata proclamata.... la "fine" e non c'erano problemi di "sostituti" di nessun tipo.

²⁸¹ *Teologia fondamentale*, cit. p. 1723.

²⁸² *Ibidem*.

²⁸³ *Ibidem*.

Bertuletti poi scrive che: “Il contributo che la *teologia* apporta all’interrogazione critica che essa ha in comune con la *filosofia* è (*sarebbe!*) inseparabile dalla forma della *fede* che assicura la percezione realistica della verità su cui riflette”.²⁸⁴

Su questa asserita “comunanza” con l’interrogazione critica, riconosciuta qui alla *filosofia*, è necessario intendersi in modo chiaro ed in equivoco, giacchè se il detto “contributo della teologia” all’*interrogazione critica* “è *inseparabile* dalla forma della fede che *assicura la percezione realistica*” delle sue verità, bisognerà pur distinguere i diversi tipi di “assicurazione” circa la “percezione realistica” delle rispettive “verità”.

Pertanto la famosa distinzione tra ambito delle verità filosofiche e ambito delle verità teologiche (da assicurare) apparentemente buttata fuori dalla porta dall’arrivo della “ragione teologica” e dalla proclamata “fine della ragione fondativa”, qui ...rientra dalla finestra e si ripropone di nuovo.

Allora quando Bertuletti scrive, di seguito,²⁸⁵ che: “La concettualità(!) teologica è interamente relativa alla tradizione storica della *fede*, di cui verifica la coerenza con il principio della *sua* verità”, che: “Essa non può *né deve* superare lo statuto *ermeneutico* che è la condizione del *suo* realismo” e che: “ciò riguarda in primo luogo il legame alla Scrittura biblica, che è il canone dell’*intelligenza della fede* (...) perché essa costituisce, nell’insieme delle sue forme, il linguaggio nel quale si è *originariamente* configurata l’*intenzionalità* che termina alla verità *rivelata* di Dio”, non si può che sottoscrivere quello che egli qui propone, avendo però presente quanto è stato richiamato, precedentemente, da noi circa lo “statuto ermeneutico”, citando espressamente i passi della *Fides et ratio* di Giovanni Paolo II sulla questione.

Anche quello che Bertuletti dice subito dopo, circa la “concettualità teologica”, che “non può pretendere *per sé* l’assolutezza che appartiene al suo oggetto” in quanto “le teorie teologiche hanno lo statuto di *modelli*, cioè di *schemi concettuali* tributari di un determinato contesto culturale e *filosofico*, le cui differenze non devono essere livellate” e che “spetta all’argomentazione teologica mostrare che la ricchezza dei modelli impedisce una visione troppo lineare dell’evoluzione teologica”,²⁸⁶ ci sembra condivisibile, sempre alla luce dei citati passi della *Fides et ratio*, che qui Bertuletti avrebbe fatto bene a ricordare, rinviando ad essi.

Anche le ultime riflessioni sul fatto che, essendo la fede “inseparabile dalla sua storicità”, “le mediazioni culturali e sociali non sono esterne o indifferenti all’*intelligenza della fede*” e che “la funzione critica che la *teologia* svolge nei confronti della fede effettiva non ha solo un aspetto teorico, ma sempre anche critico-pratico”, anche se non tocca alla “teologia fondamentale” il compito specifico della “mediazione culturale della fede”, sono condivisibili.

La frase finale: “Per la teologia non c’è nessuna alternativa *fra* la cura della propria identità *e* della sua attendibilità culturale: entrambe convergono nell’esercizio puro e semplice della *ragione teologica*”²⁸⁷ è accettabile, solo se si tiene presente quanto si è detto su come questa “ragione teologica” vada intesa e precisata nei confronti dei compiti di una “filosofia della religione” ben fondata.

²⁸⁴ *Teologia fondamentale*, cit. p. 1723-24.

²⁸⁵ *Teologia fondamentale*, cit. p. 1724 (pagina conclusiva della sua trattazione).

²⁸⁶ *Ibidem*.

²⁸⁷ *Teologia fondamentale*, cit. p. 1724 (fine).