

## CAPITOLO TERZO

*Possibilità della teologia: cominciare dall'uomo*

Se con accezione latissima si intende per antropologia ogni ricerca sistematica circa la natura e la condizione dell'uomo, sarà chiaro che qualsiasi teologia dovrà includere una dimensione antropologica. Del resto, le proposizioni teologiche solo assai di rado trattano del divino in sé e per sé, ma riguardano piuttosto i rapporti che l'uomo ha con Dio e quale significato tali rapporti abbiano per l'uomo. Anche le speculazioni più astratte sulla natura della Trinità hanno avuto origine da una preoccupazione per la salvezza dell'uomo più che da mero interesse teoretico. Non sono state, quindi, dettate da una curiosità disinteressata, ma da una sollecitudine appassionata per la redenzione dell'uomo. Il vero problema, dunque, non è tanto di vedere se la teologia ha un qualche rapporto con l'antropologia - non ne potrebbe, infatti, fare a meno - quanto di stabilire quale sia il tipo di rapporto tra l'una e l'altra.

Il classico Protestantesimo liberale, dominante nel secolo XIX e fino alla Prima Guerra Mondiale, si era interessato all'antropologia perché, in un modo o nell'altro, cercava di derivare la verità del Cristianesimo tradizionale dai dati offerti dalla storia umana. In armonia con lo spirito del tempo, che era quello di una trionfante civiltà borghese, la sua antropologia si distingueva sia per la fiducia profonda nella razionalità e nella perfettibilità dell'uomo sia per la fede che la storia umana si muovesse su una via di progresso con-

85

tinuo. Non fa meraviglia che questa piattaforma ottimistica andasse a pezzi quando la crisi della civiltà borghese, all'approssimarsi della Guerra Mondiale, si fece acuta. Allora fu fin troppo palese quanto l'antropologia liberale fosse ingenua e condizionata da circostanze particolari (e questo sia nelle sue forme religiose che in quelle laiche). Quindi, nella misura in cui la teologia neo-ortodossa mise a nudo i contenuti utopistici e inconsistenti del liberalismo, la sua protesta fu senza dubbio giustificata e, anzi, necessaria. Ma questo non significa che il suo orientamento antropologico fosse quello giusto (1).

Una delle caratteristiche fondamentali della reazione neo-ortodossa al liberalismo teologico fu l'aspro rifiuto delle sue premesse storiche e antropologiche. Il liberalismo aveva messo al primo posto l'uomo che si eleva a Dio, mentre la nuova ortodossia si è concentrata sull'azione di Dio verso l'uomo. Nessuna esperienza umana poteva più essere assunta per dare inizio al discorso teologico: doveva orinai dominare assolutamente la maestà solenne della rivelazione divina davanti alla quale l'uomo veniva ad essere annullato e fatto oggetto soltanto di giudizio e di grazia. La nuova ortodossia osò, dunque, pronunciare ancora una volta il fatidico *Deus dixit*.

A guardar bene, la nuova ortodossia, nelle sue prime manifestazioni, fu addirittura anti-antropologica: non vi doveva essere alcun modo per l'uomo di salire a Dio, ma Dio solo veniva all'uomo per mezzo della rivelazione, anch'essa avvenuta solo per iniziativa di Dio e

---

(1) Esiste, ovviamente, una vasta letteratura su questi sviluppi teologici, ma uno dei libri più utili in materia usciti in inglese, è ancora H.R. Mackintosh, *Types of Modern Theology*, New York, Scribner's Sons, 1959. Fra i lavori di maggior prestigio usciti in tedesco ho trovato utilissimo Horst Stephan e Martin Schmidt *Geschichte der deutschen evangelischen Theologie*, Berlin, Töpelmann, 1954.

senza alcun aggancio con la natura o la condizione degli uomini Ogni constatazione antropologica (come, ad esempio, quella sulla peccaminosità dell'uomo) poteva essere fatta solo nel quadro di questa rivelazione. In altre parole, si poteva, per deduzione teologica, dare luogo ad un'antropologia, ma non si dava possibilità alcuna di salire induttivamente dall'antropologia alla teologia.

Questo orientamento apparve, ovviamente, espresso nella sua forma più cruda nel primo Barth, quando egli propugnò un ritorno radicale al pensiero della Riforma Protestante, tutto centrato su Dio e fondato sulla rivelazione. È in questo contesto che si può capire come Barth ponesse la linea discriminante tra Protestantesimo e Cattolicesimo nella considerazione del concetto di *analogia entis* (e cioè il concetto scolastico di un'analogia tra l'essere di Dio e l'essere dell'uomo): a suo avviso, il Protestantesimo doveva pronunciare un no sonoro a tale concetto.

La rigidità di tale posizione parve eccessiva perfino a molti seguaci della nuova ortodossia. Negli anni Trenta fu un altro teologo svizzero, Emil Brunner, colui che, nella sua polemica con Barth, venne ad impersonare nel modo più esplicito il mutamento nell'avversione della nuova ortodossia alle considerazioni antropologiche. È opportuno osservare che Brunner era molto interessato a quello che egli chiamava il problema dell'*Anknüpfungspunkt* e cioè gli premeva indicare il punto di contatto tra la rivelazione di Dio e la condizione umana. Brunner si era posto il problema sospinto, soprattutto, da considerazioni pratiche circa la predicazione e il ministero pastorale, ma fu così che nell'ambito della nuova ortodossia si aprì la prospettiva antropologica. Come era logico avvenisse, le proposizioni antropologiche formulate da teologi neo-ortodossi

87

erano preferibilmente quelle in cui si metteva a fuoco l'uomo come essere misero e «perduto». Quanto più cupa era la presentazione dell'uomo, tanto maggiore la possibilità di rendere credibile l'intervento di una rivelazione. Orbene, la fosca antropologia dell'esistenzialismo veniva, per questo, largamente a proposito.

Più tardi, soprattutto in America, si aggiunsero al quadro le versioni più pessimistiche della psicologia freudiana. E così i concetti di disperazione, di *Angst* [cioè *angoscia*], divennero abituali sotto la penna dei teologi neo-ortodossi. Per un certo tempo parve che il contrappunto necessario all'annuncio del messaggio cristiano fosse un'antropologia della disperazione: l'uomo, a cui l'annuncio doveva giungere, era un essere delittuoso, incestuoso, immerso nella miseria più nera, senza speranza alcuna che non fosse la speranza della grazia offertagli dalla rivelazione divina.

Va da sé che tale antropologia poté essere largamente plausibile durante i dodici anni apocalittici che vanno dal 1933 al 1945 e anche per alcuni anni dopo. Anche allora, però, a qualcuno non piacque del tutto il suo orientamento unilaterale. Anzi, ci fu chi, come Albert Camus, venne a dire che «in tempo di peste» ci accorgiamo «che negli uomini vi sono più cose da ammirare che da disprezzare» (2).

A prospettive antropologiche più liete si volse, come era da attendersi, quella teologia più recente che rappresenta una tendenza secolarizzatrice: quella teologia che ha avuto in *Honest to God* (1963) di John Robinson e in *The Secular City* (1965) di Harvey Cox espressioni culminanti, che hanno raggiunto una popolarità straordinaria. Si faceva valere la propensione a

---

(2) Albert Camus, *La peste*, Paris, Gallimard, 1947; trad. it., *La peste*, Milano, Bompiani, 1948.

gridare agli uomini « allegria, allegria! », più che raccomandare loro di essere il più possibile ansiosi. La società fu ancora una volta considerata il campo in cui l'uomo doveva intenzionalmente agire per il suo maggior benessere e non più un guazzabuglio di fenomeni assurdi. Si capisce: questo nuovo corso traeva alimento notevole dalle correnti culturali del momento. Del resto, lo stesso Jean-Paul Sartre, dalla fase in cui aveva teorizzato come cosa incontrovertibile l'impossibilità dell'amore, era passato all'impegno per un'azione rivoluzionaria destinata a trasformare il mondo. Questo rovesciamento ottimistico di prospettiva veniva ad essere reputato una condizione necessaria alla secolarizzazione del Cristianesimo. Orbene, il teologo della secolarizzazione cerca di tradurre il Cristianesimo tradizionale in concetti e in un linguaggio che siano propri dell'«eone presente» [cioè il momento storico che viviamo sulla terra]. Certo, perché un'impresa del genere susciti un minimo d'attrattiva, sarebbe meglio che l'eone presente fosse tale da meritarsela. Ma fu abbastanza logico che idee come quelle di «autonomia», di «uomo diventato adulto» e perfino di «umanesimo democratico» venissero a prendere il posto delle espressioni già in auge, tutte polarizzate verso l'angoscia esistenziale. In realtà, se si riesce a guardare al fenomeno con un certo distacco, viene di colpo in mente quel gioco infantile che consiste nel mutare rapidamente di smorfia dicendo: «ora piango, ora rido». C'è una differenza però! I bambini non costruiscono una filosofia che si adatti ad ogni fase del loro gioco. In precedenza, abbiamo indugiato abbastanza per far capire come, per quanto prigionieri delle circostanze in cui si svolge il nostro pensiero, quello che qui si tenta è un'emancipazione, almeno in parte, da questa girandola di «teologie emotive». Se dico che il pensiero teologico deve tornare a prendere avvio dall'antropolo-

89

gia, lo dico perché convinto che solo tale aggancio alla esperienza fondamentale degli uomini potrebbe offrire una qualche protezione dai venti sempre mutevoli degli orientamenti culturali. Voglio dire, cioè, che non propongo affatto un programma «più rilevante» e nemmeno di inaugurare una nuova fase (post-X o neo-Y) della nostra situazione intellettuale. Mi lusingo, invece, che possano esistere possibilità per una teologia il cui arco di durata sia almeno un po' più lungo di quello tipico di qualsiasi crisi culturale o socio-politica del nostro tempo. Che cosa comporterebbe per la teologia il prendere avvio dall'antropologia?

Non sono in grado di rispondere in base ad un confronto sistematico della letteratura copiosissima di antropologia filosofica che negli ultimi anni si è venuta accumulando. E neppure posso presentare lo schema di un sistema teologico, quale potrebbe risultare, una volta scelto l'avvio suddetto. Sono imprese da lasciare ai filosofi e ai teologi di professione (o, forse - perchè no? - ad équipes in cui siano presenti gli uni e gli altri). Eppure, il fatto di demandarle semplicemente ad altri mi lascia molto a disagio. E allora con molta umiltà e con piena avvertenza dei miei limiti, fin troppo ovvi, mi si consenta di dare alcune indicazioni circa la direzione in cui penso sia possibile incamminarsi.

A mio avviso, il pensiero teologico dovrebbe individuare, nel contesto della situazione umana, empiricamente accertata, quelli che potrebbero chiamarsi i segni della trascendenza. E, inoltre, vorrei far presente che esistono gesti umani prototipici in cui si possono scorgere i segni suddetti. Che cosa significa tutto questo?

Per segni della trascendenza intendo quei fenomeni riscontrabili nell'ambito della nostra realtà «naturale», ma che sembrano riferirsi ad un'altra realtà. Voglio dire che qui non uso il termine «trascendenza» nell'acce-

90

zione tecnica che ha in filosofia, ma nel suo significato letterale. Lo uso, cioè, per significare ciò che trascende il mondo normale e quotidiano, ossia quanto in precedenza ho identificato con la nozione di « soprannaturale ».

Per gesti umani prototipici intendo certi atti o certe esperienze comuni e ripetute che sembrano esprimere gli aspetti essenziali dell'essere umano ossia dell'animale umano in quanto tale. Non intendo affatto con questo riferirmi a quelli che Jung chiama «archetipi» e cioè a quei simboli possenti, profondamente celati nell'inconscio, e che sono comuni a tutti gli uomini. I fenomeni di cui parlo non sono «inconsci» e non devono essere estratti dalle «profondità» dello spirito: sono fenomeni constatabili nella nostra esperienza ordinaria di ogni giorno.

Un tratto fondamentale dell'uomo - ed è di capitale importanza farvi attenzione quando si vuole capire l'attività religiosa - è la sua inclinazione all'ordine (3). Come fa notare il filosofo della storia Eric Voegelin all'inizio di *Order and History*, che è uno studio analitico delle varie concezioni che l'uomo ha avuto dell'ordine: «L'ordine della storia è fatto palese dalla storia dell'ordine. Ogni società si trova obbligata, nelle condizioni concrete che le sono proprie, a creare un ordine che darà al fatto della sua esistenza un significato, facendola orientata da finalità divine e umane» (4). Ogni società storica rappresenta un ordine, una struttura protettiva, che dà ragione della realtà e che viene eretta per bandire il caos. In questo ordine la vita del gruppo sociale e quella del singolo ha un senso, mentre, se l'or-

-----  
(3) Si veda ancora il mio *The Sacred Canopy*, cit., soprattutto i capitoli 1 e II

(4) Eric Voegelin, *Order and History*, Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1956, vol. 1, p. IX.

91

dine è tolto, sia il gruppo che il singolo si trovano minacciati dal terrore più radicale; e cioè dal terrore del caos che Emile Durkheim ha chiamato *anomia* (letteralmente: stato di mancanza dell'ordine). Lungo tutto il corso della storia gli uomini hanno creduto che l'ordine creato dalla società, in un modo o nell'altro, corrispondesse all'ordine che sorregge tutto l'universo; vale a dire: ad un ordine divino che dà senso e giustificazione a tutti i tentativi umani di attuare l'ordine. Si capisce che non tutte le convinzioni relative alla ricordata corrispondenza possono essere vere; e una filosofia della storia può, appunto, proporsi - è il caso di Voegelin - una ricerca sul rapporto tra l'ordine autentico e i diversi tentativi umani di attuarlo. Ma c'è un elemento più essenziale da considerare, prima e di là di ogni giustificazione circa questa o quella forma di ordine apparsa nella storia: è la fede umana nell'ordine in quanto ordine; una fede che è strettamente connessa alla fondamentale fiducia che l'uomo ha nella realtà. Questa fede non è testimoniata soltanto dalla storia delle società e delle civiltà, ma la si constata anche nella vita di ogni individuo. Di fatto, gli psicologi dell'infanzia ci dicono che non può esservi maturazione psicologica se, all'inizio del processo di socializzazione, non c'è questa fede. L'inclinazione che l'uomo ha per l'ordine si fonda su una sorta di fede o di fiducia che, in fondo, la realtà sia «in ordine», che «tutto vada bene», che sia «come dovrebbe essere». Non c'è bisogno di dire che non esiste metodo empirico che possa dimostrare l'esistenza di tale fede. Anzi, è già un atto di fede l'affermazione che essa ci sia. Ma è possibile procedere dalla fede che è radicata nell'esperienza all'atto di fede che trascende l'ambito empirico. È questo un processo che potrebbe chiamarsi l'argomentazione fondata sull'attività ordinatrice.

92

Inteso con questo significato fondamentale ogni mutamento dell'attività ordinatrice è un segno della trascendenza. Questo lo si può certamente affermare per quei grandi atti creatori di ordine che lo storico della religione Mircea Eliade ha chiamato «nomizzazioni». Tali le cerimonie arcaiche con cui

una società si annetteva solennemente un certo territorio; tale la celebrazione che, sia nella nostra civiltà come in quelle antiche, caratterizza l'impianto di un nuovo nucleo familiare col matrimonio di due persone. Ma lo si può ugualmente affermare di fatti ben più comuni. Basti pensare al più comune e forse al più decisivo di tutti: l'atto creatore di ordine con cui una madre tranquillizza il suo bambino spaventato.

Un bambino si sveglia di notte, forse dopo un brutto sogno, e si trova circondato dal buio, solo, assillato da indistinte minacce. In quel momento i contorni della realtà amica sono cancellati o invisibili e nel terrore per il sopravvenire del caos il bambino chiama in aiuto sua madre. Non è affatto esagerato dire che, in quel momento, la madre è invocata come se fosse una grande sacerdotessa dell'ordine protettivo. È lei, infatti (e in molti casi lei soltanto) che sa bandire il caos e far sì che il mondo riacquisti il suo aspetto gradevole. Certo, questo è quanto farà ogni buona madre: prenderà in braccio il suo piccolo, lo cullerà con il gesto eterno della Magna Mater che è poi divenuto tipico della nostra Madonna. Accenderà una lampada, forse, che avvolgerà la stanza con un caldo bagliore di luce rianimatrice. Parlerà o canterà al bambino; e quello che vorrà comunicargli sarà sempre la stessa cosa: «non avere paura, tutto è a posto, tutto va bene». Se tutto va bene, il bambino si sentirà rassicurato, avrà ripreso fiducia nella realtà e con questa fiducia tornerà a dormire.

93

È chiaro: tutto questo fa parte delle esperienze più comuni della nostra vita e non viene compiuto in base a presupposti religiosi. Eppure, quella scena abituale solleva un interrogativo insolito e che di colpo ci immette su un piano religioso: **la madre mente al suo bambino?** La risposta può essere, nella sua portata più profonda, un «no» solo se l'interpretazione religiosa dell'esistenza umana ha in sé qualche verità. Diversamente, se l'unica realtà esistente è quella «naturale», la madre mente al bambino: mente per amore, certo!, e, ovviamente, per quel tanto che il conforto da lei recato è un atto d'amore, non mente. Ma, a conti fatti, essa mente. Perché mai? Perché il conforto recato, trascendendo i due individui che sono gli attori immediati del fatto e la loro situazione, implica un'affermazione circa la realtà come tale.

Diventare genitore significa assumersi il ruolo di costruttore e protettore del mondo. Dico questo, ovviamente, nel senso che i genitori procurano l'ambiente in cui ha luogo la socializzazione del bambino e servono da intermediari tra il bambino e tutto il mondo di quella particolare società a cui appartengono. Ma quel ruolo i genitori se lo assumono anche in un senso meno ovvio e più profondo, quale risalta dalla scena sopra descritta. Il ruolo che un genitore si assume non è solo quello di rappresentare l'ordine di questa o quella società, bensì l'ordine in sé, l'ordine che regge l'universo e che ci persuade alla fiducia nella realtà. È questo ruolo analogo a quello di una grande sacerdotessa; è il ruolo che, volente o nolente, adempie la madre nella scena descritta; e non importa che essa sia consapevole o - come è più probabile - inconsapevole di quello che sta facendo. «Tutto è in ordine, tutto va bene».

Questa è la formula-base con cui un padre e una

94

madre riassicurano i loro bambini. Si guardi bene: non è questa angoscia particolare, non è questo dolore particolare a dover essere eliminato; no, tutto è a posto. Quella formula, senza essere in alcun modo forzata, può essere riespressa in un'affermazione di portata cosmica: «abbi fiducia in ciò che esiste». Questo è il significato essenziale che la formula implica; e se dobbiamo credere agli psicologi dell'infanzia (che hanno in questo caso le loro buone ragioni), questa è un'esperienza affatto essenziale nel processo che ci fa diventare delle persone. Diciamolo in altro modo: il processo con cui si diventa persone (ossia il raggiungimento della *humanitas*) comporta come suo momento essenziale quello in

cui sperimentiamo di avere fiducia nell'ordine della realtà. Orbene, questa esperienza è forse un'illusione? E colui che se ne fa promotore è forse un mentitore?

Se l'intera realtà combacia con la realtà «naturale», che riusciamo a cogliere con la nostra ragione empirica, allora quell'esperienza è un'illusione e chi se ne fa promotore mente. Infatti, stando all'esempio fatto, è del tutto ovvio che non è vero che tutto sia in ordine, che tutto vada bene. Il mondo in cui si dice al bambino di avere fiducia è lo stesso mondo in cui egli a suo tempo morirà. Se non vi è un altro mondo, allora la verità circa questo mondo «naturale» sarà da ultimo che esso finirà per far morire il bambino e sua madre. Certo, questo non farebbe diminuire la presenza reale dell'amore e l'effettivo conforto che esso può dare; anzi, l'amore della madre apparirà come un esempio di eroismo tragico. Tuttavia, la verità ultima sarà che non si avrà amore, ma terrore; non luce, ma tenebre. L'incubo del caos, e non già una sicurezza transeunte circa l'esistenza dell'ordine, finirebbe per essere la realtà ultima della

95

condizione umana. Infatti, esito finale sarà quello di trovarci tutti nelle tenebre, soli con la notte che ci inghiottirà. Il volto di un amore che ci vuole confortare piegandosi sul nostro terrore non sarà allora null'altro che una parvenza che intende pietosamente illuderci. In tal caso, l'ultima parola sulla religione è quella di Freud: la religione è la fantasticheria infantile, con la quale i nostri genitori fanno funzionare a nostro pro l'universo; una fantasticheria di cui l'uomo maturo deve liberarsi per raggiungere quel tanto di rassegnazione stoica di cui è capace.

Non c'è bisogno di dire che l'argomentazione svolta fin qui non ha carattere di giudizio morale. Non si condanna la madre per la sua storiella, se storiella è, circa la consistenza della realtà. Né si mette in discussione il diritto degli atei a diventare dei genitori (anche se può dar da pensare il fatto che ci sono stati degli atei che, proprio per queste ragioni, non hanno voluto essere genitori). L'argomentazione che si fonda sull'inclinazione all'ordine è più metafisica che etica. Ci si consenta di riprenderla da capo: nell'inclinazione umana, empiricamente constatabile, a dare ordine alla realtà è implicito ed essenziale un impulso a conferire una portata cosmica a tale ordine; un impulso che implica non solo che l'ordine umano riflette in qualche modo un ordine che lo trascende, ma anche che questo ordine trascendente è tale che l'uomo può prenderlo a fondamento del suo esistere e del proprio destino. Molte sono le funzioni dell'uomo che rappresentano tale concezione dell'ordine, ma la più caratteristica è quella dei genitori. Ogni genitore (o, almeno, ogni genitore che ami suo figlio) si assume il compito di rappresentare un universo che, nella sua ultima realtà, è in ordine e tale da meritare fiducia. Questa rappresentazione può essere giustifi-

96

cata solo in un quadro concettuale religioso (anzi, per parlare a rigore, in un quadro concettuale soprannaturale). In tale quadro il mondo naturale in cui siamo nati, in cui amiamo e moriamo, non è l'unico mondo esistente, ma la prefigurazione di un altro mondo in cui l'amore non resta annullato nella morte e in cui, quindi, è legittimo pensare che l'amore ha il potere di sconfiggere il caos.

Dunque, l'inclinazione umana ad ordinare la realtà implica un ordine trascendente e ogni atto ordinatore è un segno di tale trascendenza. La funzione dei genitori non si fonda su una menzogna pietosa, anzi testimonia quella che è la verità di fondo circa la condizione dell'uomo nella realtà. In tale

caso è del tutto possibile (anche in termini freudiani, se così si è portati a fare) vedere nella religione la proiezione cosmica dell'ordine protettivo, costituito dall'amore dei genitori che noi sperimentiamo nell'infanzia. Ma **la proiezione è allo stesso tempo riflesso e imitazione della realtà suprema**. E allora la religione non è soltanto (dal punto di vista della ragione empirica) una proiezione dell'ordine umano, bensì (dal punto di vista di quella che si potrebbe chiamare una fede induttiva) la suprema ed autentica convalida dell'ordine umano.

Poiché farò uso frequente dell'espressione «fede induttiva», sarà bene che ne metta in chiaro il significato. Si ha induzione in ogni processo del pensiero che ha inizio dall'esperienza. La deduzione è il suo rovescio: il processo inizia da idee che precedono l'esperienza. Quindi, con l'espressione « fede induttiva » indico un processo del pensiero che ha inizio da fatti dell'esperienza umana, mentre con quella di « fede deduttiva » indico quel processo che prende avvio da certe affermazioni date (soprattutto se concernono

97

una rivelazione divina) che l'esperienza non può verificare. Più semplicemente dirò che la fede induttiva, partendo dall'esperienza umana, giunge a fare affermazioni su Dio, mentre la fede deduttiva da affermazioni su Dio giunge ad interpretazioni dell'esperienza umana.

**Strettamente connessa alle considerazioni precedenti, anche se con una sua specificità, è quella che chiamerò l'argomentazione fondata sul gioco.** Parlando del gioco, come ha dimostrato lo storico olandese Johan Huizinga, siamo ancora di fronte ad una fondamentale esperienza dell'uomo (5). Quasi in ogni settore della cultura umana si possono riscontrare elementi ludici ossia giocosi, tanto che si può sostenere che non vi potrebbe essere cultura qualora la dimensione ludica fosse assente. Un aspetto del gioco in genere che Huizinga analizza da vicino è questo: il gioco dà luogo ad un suo universo logico, con regole proprie, che sospende « fin tanto che dura » le regole e gli assunti generali del mondo «serio». Uno degli elementi più importanti che resta così in sospenso è la struttura temporale della comune vita sociale. Quando uno gioca si pone in un tempo diverso, che non è misurato col metro tipico della società generale, ma col metro proprio al gioco che si sta svolgendo. Nel mondo « serio » possono essere le undici del mattino di un dato giorno, mese e anno; invece, nell'universo in cui uno sta giocando può essere il terzo *round*, il quarto atto, il movimento *allegro* oppure il secondo bacio. Quando ci si diverte, si esce dal tempo comune per entrare in un altro (6).

Questo è vero di ogni gioco. Il gioco forma sempre

-----

(5) Johan Huizinga *Homo Ludens*, Haarlem, 1938; trad. it., *Homo Ludens*, Torino, Einaudi, 1949.

(6) Per questo si veda Schütz, op. cit.

98

un tutto a parte entro il mondo «serio» della vita sociale quotidiana, così come è un tutto a parte rispetto alla comune cronologia. È questo è vero anche per il gioco che dà dolore più che gioia. Possono essere le undici del mattino, ma nell'universo del torturatore può essere solo il momento di storcere ancora una volta i pollici della vittima. Tuttavia uno degli aspetti più tipici del gioco è quella di essere

un'attività gioiosa. Del resto, quando perde questo carattere e diventa abiezione, oppure qualcosa che si fa per *routine*, siamo inclini a pensare che esso ha pervertito la propria natura.

La gioia è ciò che il gioco mira a darci e, quando la cosa si realizza, quando il gioco dà gioia, la struttura temporale dell'universo ludico assume una sua specifica caratterizzazione: diventa eternità, Questo succede sempre, direi, ogniqualvolta si ha una gioia intensa, anche quando questa non si inquadra in una attività di gioco. Ed è proprio con questa intuizione che si conclude il canto di mezzanotte dello Zarathustra nietzschiano: «Ogni gioia esige l'eternità; esige una profonda, profonda eternità» (7). Tuttavia, è soprattutto nella gioia data dal gioco che si coglie questa intenzione di annullare il tempo e ciò perché l'universo del gioco ha una dimensione temporale che è più che istantanea e che può essere percepita come avente una struttura diversa da quella del tempo abituale. In altri termini, nel gioco che dà gioia si ha l'impressione non solo di uscire da una «cronologia», per passare in un'altra, ma di passare dal tempo all'eternità. Anche se permane viva coscienza della realtà dell'altro tempo «serio» - quello in cui ci avvi-

-----  
(7) *Alle Lust will Ewigkeit - will tiefe tiefe Ewigkeit!* F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, Lancia, Kroener, 1917; trad. it., *Così parlò Zarathustra*, Milano, Mursia, 1965.

99

ciniamo alla morte - si percepisce la gioia come se fosse, in un certo modo appena immaginabile, una gioia eterna. Il gioco che dà gioia sembra sospendere, mettere tra parentesi, la realtà del nostro «vivere verso la morte» (è l'espressione felice che usa Heidegger per definire la condizione «seria» dell'uomo).

È questa curiosa prerogativa, propria di ogni gioco che dia gioia, a spiegare il senso di liberazione e di pace che quel gioco ci procura. Ovviamente, nella prima fanciullezza questa sospensione del tempo «serio» resta inconscia, perché non abbiamo ancora coscienza della morte. Più tardi, il gioco ci riporta ad un felice ricupero della fanciullezza. Infatti, quando degli adulti giocano provando una gioia autentica riacquistano per il momento la spensieratezza circa la morte che avevano da fanciulli. La cosa diviene quanto mai evidente quando ci si diverte mentre ci circonda un clima di morte e di amaro dolore. E per questo ci meravigliamo quando veniamo a sapere di persone che si recano ad un concerto in una città bombardata o di uno che sul suo letto di morte si mette a risolvere problemi di matematica. C. S. Lewis, in un sermone pronunciato all'inizio della Seconda Guerra Mondiale, ha ottimamente spiegato questi fatti dicendo: «La vita umana è sempre stata vissuta ai margini di un precipizio... Gli uomini... formulano teoremi di matematica in una città assediata, svolgono argomentazioni metafisiche nella cella dei condannati a morte, dicono motti di spirito sui patiboli, discutono dell'ultima nuova poesia mentre avanzano sugli spalti di Quebec e si pettinano i capelli alle Termopili. Questa non è ostentazione: è la nostra natura » (8). Sì, è la nostra natura perché, come dice Hui-

-----  
8 C.S. Lewis, *The Weight of Glory*, Grand Rapids, Eerdmans, 1965 pp. 44 sgg.

100

zinga, l'uomo è profondamente *homo ludens*. Ed è la sua costituzione ludica a consentirgli, anche alle Termopili, di ricuperare e realizzare estaticamente la gioia, inconscia della morte, che ha provato nella sua fanciullezza.

Alcune fanciulle stanno giocando alla settimana nel parco. Sono affatto intente al loro gioco, estraniati del tutto dal mondo che le circonda, felici nella loro concentrazione. Per loro il tempo si è fermato ossia, diciamo meglio, si è annullato nei movimenti del gioco. Il mondo esterno, fin tanto che il gioco dura, ha cessato di esistere e, implicitamente (dato che le fanciulle non ci pensano affatto) sono



scomparsi anche il dolore e la morte, che, di quel mondo, sono la legge. Anche l'adulto che le sta osservando, e che è forse anche troppo consapevole e del dolore e della morte, per il momento ne è reso beatamente immune e non ci pensa più

Quando giocano degli adulti, almeno in certe occasioni, la sospensione del tempo e del mondo «serio», in cui la gente soffre e muore, si fa esplicita e voluta. Nel 1945, poco prima che le truppe sovietiche occupassero Vienna, la Filarmonica Viennese diede uno dei suoi concerti in programma. Si combatteva nei pressi della città e coloro che si recavano al concerto potevano udire in distanza il rombo dei cannoni. L'entrata dell'esercito sovietico interruppe il programma dei concerti, se sono ben informato, per una settimana circa. Poi i concerti ripresero secondo l'ordine previsto. Nell'universo di quel divertimento particolare, l'invasione sovietica, il crollo di un impero e l'apparizione tremenda e subitanea di un altro - fatti che facevano fremere il mondo «serio» significarono soltanto una breve interruzione nello svolgimento del programma. Forse che allora si ebbe

101

soltanto una dimostrazione di sordità e di indifferenza al dolore? Direi proprio di no. Si ebbe piuttosto un'affermazione del fatto che, in definitiva, ogni atto umano creatore di bellezza ha la meglio su ogni atto distruttivo e, anzi, sulle brutture della guerra e della morte. La logica che governa l'argomentazione fondata sul gioco è assai analoga a quella dell'argomentazione fondata sull'ordine. L'esperienza di un divertimento gioioso non è di quelle che siamo soliti attribuire alla sfera rarefatta e straordinaria della mistica: no, la troviamo nella realtà della nostra vita quotidiana. E, tuttavia, proprio nell'ambito di questa realtà, costituisce un segno della trascendenza, perché al fondo di essa sta qualcosa che supera tale realtà e va oltre la «natura» dell'uomo, per attingere qualcosa di «soprannaturale». Sarà del tutto chiaro, anche qui, che la tensione verso il «soprannaturale» non può essere provata con mezzi empirici e, anzi, si può dare un'interpretazione attendibile di quell'esperienza dicendo che è una pietosa illusione, un ritorno al mondo magico dell'infanzia (seguendo, così, la teoria freudiana del fantasticare intenzionale). Sì, la giustificazione religiosa dell'esperienza può aversi solo con un atto di fede. Ma quel che importa è che tale fede resta induttiva e non tale, cioè, da fondarsi su una rivelazione misteriosa, bensì su un'esperienza comune e abituale. Tutti hanno sperimentato da fanciulli la spensieratezza nei riguardi della morte e possiamo dare per certo che, sia pure una sola volta o due, tutti, da adulti, hanno sperimentato che cosa sia la gioia che trascende il tempo. Alla luce della fede induttiva, la religione è in definitiva l'affermazione che giustifica l'infanzia e la gioia ed ogni atto che tende a riportarci all'una e all'altra.

Un altro elemento essenziale della condizione uma-

102

na è la speranza. Quindi, in forza della stessa logica che porta alla fede induttiva, ci si offre anche una argomentazione fondata sulla speranza. Nella recente antropologia filosofica, questo elemento è stato valorizzato particolarmente dal filosofo francese Gabriel Marcel (che ne ha parlato da esistenzialista cristiano) e dal filosofo tedesco Ernst Bloch (che ne ha parlato da marxista). Parecchi teologi, sotto l'influenza di Bloch, hanno poi svolto questo tema della speranza nel loro dialogo con il marxismo (9).

Bloch dà particolare rilievo al fatto che non si può avere idea adeguata dell'essere umano se non si tiene conto della sua inclinazione insopprimibile a sperare nel futuro. Naturalmente, da marxista come egli è, Bloch collega tale inclinazione alla speranza rivoluzionaria di trasformare il mondo al fine di assicurare migliori condizioni di vita. Alcuni teologi, d'altro canto, hanno sostenuto che tale speranza costituisce anche l'essenza del Cristianesimo (e, come corollario, fanno intendere che i cristiani non sarebbero necessariamente degli anti-rivoluzionari). Orbene, non è qui il luogo per discutere di queste tesi, anche se potrei ammettere che l'argomentazione, di cui ora mi occupo, non è in contrasto con le tesi suddette, pur senza dipenderne direttamente (10). L'esistenza umana

-----  
(9) Citiamo tra i cattolici Karl Rahner e tra i protestanti Jürgen Moltmann e Wolfhart Pannenberg.

(10) Questi sviluppi teologici sono molto importanti, non solo perché si rileva in essi un'attenzione specifica al fenomeno della speranza, ma anche perché prendono in seria considerazione la possibilità che la teologia si fondi sull'antropologia. Mi sembra, tuttavia, che non si dia ancora abbastanza rilievo alla speranza come l'elemento antropologico teologicamente rilevante. Ci si può spiegare il fatto tenendo presenti due circostanze: tra i protestanti, l'orientamento ad affermare, contro la nuova ortodossia, la storicità empirica della religione cristiana (che è, quindi, connessa alla speranza come un modo essenziale con cui l'uomo esprime la sua «futurità»); poi, sia tra i protestanti che tra i cattolici, l'elaborazione di queste idee nel dialogo con il marxismo (e allora la speranza

103

è sempre orientata verso il futuro. L'uomo esiste estendendo, sia nella sua coscienza che nel suo operare, il suo essere nell'avvenire oppure diremo che l'uomo realizza se stesso progettando per il domani. Un tratto essenziale di questa «futurità» dell'uomo è la speranza. Infatti, è in virtù della speranza che gli uomini superano le difficoltà di ogni genere che incontrano nel presente. Ed è sempre in virtù della speranza che gli uomini, pur tra le sofferenze più acute, scoprono una ragione per continuare a vivere. Un elemento-chiave della maggior parte, se non di tutte le teodicee, è la speranza, ma ne varia il contenuto specifico. Nei primi tempi della storia umana, quando non si era ancora ben elaborato il concetto di persona singola e del valore unico che le è proprio, la speranza riguardava abitualmente il futuro di un intero gruppo. Il singolo poteva soffrire e morire, non realizzare i suoi intenti più importanti, ma sarebbe vissuto e avrebbe avuto la sua piena esaltazione il gruppo (il clan, la tribù o il popolo) a cui apparteneva. Certo, le teodicee si fondavano spesso sulla speranza che il singolo avrebbe avuto un'altra vita, in cui le sofferenze patite sulla terra sarebbero state compensate e dimenticate. Orbene, lungo il corso della storia umana, in genere tutte le teodicee, sia quelle relative ai gruppi che quelle relative agli individui, furono ancorate alla religione. Poi, con l'avvento della secolarizzazione, il ruolo della teodicea è stato preso da ideologie che limitavano la speranza a questo mondo (tra le recenti, la più importante è certamente il marxismo). Ad ogni modo, la speranza umana si è

104

sempre affermata con sommo vigore proprio in contrapposizione a quella sconfitta suprema che è la morte. Per questo le manifestazioni di speranza più altamente significative devono essere viste in tutti gli atti di coraggio compiuti sfidando la morte. È, ben vero che possono manifestare coraggio singole persone che si sono dedicate ad una causa qualsiasi: giusta, ingiusta o né giusta né ingiusta. Una causa non riceve valore positivo dal coraggio di chi la sostiene e, dopo tutto, anche tra i nazisti se ne contarono di molto coraggiosi. Ma il coraggio di cui qui intendo parlare è quello congiunto alla speranza di creare qualcosa per gli uomini, di operare la giustizia, di manifestare la compassione per gli altri; e cioè quel coraggio che va annoverato tra altre manifestazioni di *humanitas*: l'artista che, a dispetto di ogni contrarietà e mentre la vita lo sta abbandonando, cerca in ogni modo di portare a termine la sua creazione; l'uomo che rischia la vita per difendere o salvare le vittime innocenti dell'oppressione; l'uomo che sacrifica i suoi interessi e i suoi agi per soccorrere altri colpiti dalla sventura. Non è il caso di insistere con gli esempi e basti dire che questo è il tipo di coraggio e di speranza che ho presente nella mia argomentazione. Anche in questo caso, siamo di fronte a fenomeni della condizione umana perfettamente constatabili in cui par di cogliere come tratto costitutivo una svalutazione, per non dire un rifiuto di quella realtà che è la morte. E, nella prospettiva di una fede induttiva, tali fenomeni sono altri segni della trascendenza, sollecitazioni ad un'interpretazione religiosa della condizione umana.

Ci dicono gli psicologi (ed hanno certamente ragione) che, pur temendo la morte, non riusciamo in realtà ad immaginarcela. Il nostro essere più pro-

105

fondo si ritrae da tale immaginazione e questa profonda repulsione sembra rendere impossibile anche una distaccata considerazione teoretica della morte. Anche da questo fatto ha tratto spunto Sartre per criticare il concetto di Heidegger, secondo il quale «l'uomo vive per la morte», sostenendo, invece, che siamo fundamentalmente incapaci di un consimile atteggiamento. L'unica morte di cui abbiamo esperienza, afferma Sartre, è quella degli altri; la nostra morte non può mai cadere nell'arco della nostra esperienza e sfugge anche alla nostra immaginazione. Eppure, proprio di fronte alla morte degli altri, e soprattutto di quelli che amiamo, il nostro rifiuto della morte è pronunciato nel modo più reciso. Il fatto è che allora il nostro essere si protende tutto in una speranza che smentisca la constatazione empirica della morte. Dunque, si dovrebbe pensare che sia psicologicamente (dato che non riusciamo ad immaginare la nostra morte) sia moralmente (dato che rifiutiamo decisamente di ammettere la morte degli altri) nell'essere profondo dell'uomo stia radicato un no! perentorio alla morte. Tale rifiuto non bisogna andarlo a riscontrare solo in quelle che Karl Jaspers ha chiamato le «situazioni marginali» della vita umana e cioè in quelle esperienze straordinarie quali una malattia grave, una guerra o altre catastrofi naturali e sociali. Vi sono, di certo, espressioni triviali di speranza che non implicano tale rifiuto, come, ad esempio, quando si dice: «spero che avremo bel tempo per la nostra gita domenicale». Ma ogni speranza che, in qualsiasi maniera, coinvolga la singola persona nella sua totalità contiene già implicitamente il rifiuto supremo, come è il caso degli esempi seguenti: «spero di terminare meglio che posso il mio lavoro di scienziato» oppure «spero che il mio matrimonio sarà felice» oppure

106

« spero di essere all'altezza quando dovrò parlare contro la maggioranza ».

Tutte queste espressioni di speranza implicano, in definitiva, il rifiuto a capitolare davanti all'inevitabilità della morte. Del resto, anche quando formulo queste speranze limitate, so di potere morire prima che il mio lavoro sia terminato; so che la donna che sposo può essere già affetta da un morbo fatale o che certe maggioranze, se non sopporteranno più i miei attacchi, potranno uccidermi. Il rifiuto della morte, implicito nella speranza, diventa più palese - s'intende! - nei casi estremi, come, ad esempio, se dicessi: «spero di terminare meglio che posso il mio lavoro, anche se la guerra sta per distruggere la mia città», oppure: «sposerò questa donna, anche se il dottore mi ha or ora parlato della sua salute precaria», oppure: «farò il mio intervento, nonostante che i miei avversari si apprestino a farmi fuori».

Non c'è bisogno di avvertire ancora che la ragione empirica può darci una spiegazione degli aspetti psicologici e morali di tale rifiuto. La paura che proviamo della morte è un fatto profondamente istintivo e si può supporre che, nel processo evolutivo, esprima un bisogno di sopravvivenza biologica. D'altra parte, la paralisi psicologica che ci prende al pensiero della nostra morte può essere ben spiegata con la ripugnanza istintiva che abbiamo della morte in genere, unita alla conoscenza che proprio l'uomo ha della sua inevitabilità. Il rifiuto morale di accettare la morte degli altri può essere parimenti considerato come una «razionalizzazione» (nel senso freudiano) di forze istintive e psicologiche. Secondo tale concezione, il rifiuto della morte e ogni manifestazione di speranza (sia religiosa che non religiosa), che implichi tale rifiuto, è un sintomo di « infantilismo ». A questo, del resto,

107

Freud riduce in definitiva la religione; e di fronte alle speranze « infantili » si erge l'accettazione « matura » di quella che si reputa la realtà suprema ossia l'atteggiamento essenzialmente stoico che, nel caso di Freud, è stato opportunamente definito da Philip Rieff «etica dell'onestà» (11).

Non vale neanche la pena di dire che questo tipo di stoicismo merita il più alto rispetto e, di fatto, costituisce uno degli atteggiamenti più singolari e nobili che sia dato riscontrare nell'uomo. Il coraggio tranquillo di Freud di fronte alla barbarie nazista e durante la sua ultima malattia può essere citato come una illustrazione quanto mai efficace dello stoicismo di cui l'uomo è capace.

Tuttavia, i due concetti tra loro correlativi di «infantilismo» e di «maturità» si fondano su un'aprioristica scelta metafisica che non discende necessariamente dai fatti constatabili di cui abbiamo or ora parlato. Quella scelta non ne discende necessariamente anche se siamo convinti (ma, debbo dirlo, non lo sono affatto) che sia giusta l'interpretazione freudiana in quel che concerne la genesi psicologica della speranza che non accetta la morte. Il no che l'uomo pronuncia alla morte - sia che lo gridi a causa della paura frenetica del proprio annullamento, sia per opporsi moralmente alla morte di persone amate, oppure quando compie un atto di coraggio e sacrifica se stesso rischiando la vita - si palesa costitutivo del suo stesso essere. Al fondo della nostra *humanitas* pare proprio che vi sia quella speranza che ha ragione della morte. E quando la ragione empirica ci dice che tale speranza è illusoria, sentiamo - anche se l'imperante razionali-

-----  
(11) Philip Rieff, *Freud. The Mind of the Moralizer*, Garden City, Doubleday, 1961; trad. it., *Freud moralista*, Bologna, Il Mulino, 1968, pp. 439 sgg.

108

simo vorrebbe che ce ne vergognassimo - che qualcosa dentro di noi continua a dire di no e grida ancora no ad ogni consimile spiegazione proposta dalla ragione empirica.

In un mondo dove l'uomo si trova ovunque di fronte alla morte, egli continua ad essere uno che dice «no» alla morte e proprio in forza di questo «no» è indotto a credere in un altro mondo, la cui realtà lo giustificherebbe a valutare la sua speranza ben altro che un'illusione. Si direbbe che siamo in presenza di un procedimento cartesiano in cui, da ultimo, di semplificazione in semplificazione, si giunge ad un dato essenziale della coscienza: il no alla morte e il sì alla speranza. Comunque sia, l'argomentazione fondata sulla speranza si svolge con processo induttivo, partendo da quanto è verificato empiricamente. Inizia dall'esperienza, ma valuta seriamente quelle intenzioni o implicazioni dell'esperienza che di fatto la trascendono e, ancora una volta, vi scorge dei segni di una realtà trascendente.

La fede induttiva riconosce che la morte è onnipresente nella «natura» (e quindi ammette che la speranza sia illusoria), ma tiene conto anche delle intenzioni che sono presenti nella nostra esperienza «naturale» e che mirano ad una loro realizzazione « soprannaturale ». Questa reinterpretazione della nostra esperienza comprende, più che non le contraddica, le varie spiegazioni proposte dalla ragione empirica (siano esse psicologiche, sociologiche o di qualsivoglia altro genere). La religione, giustificando tale reinterpretazione, viene ad essere la valorizzazione suprema della speranza e del coraggio, così come lo è della fanciullezza innocente e della gioia.

Per la stessa ragione, la religione dà valore agli atti umani in cui si esprimono la speranza e il coraggio;

109

anche quelli suggeriti dalla speranza rivoluzionaria e perfino - suprema ironia di ciò che ci riscatta dalla morte - il coraggio tipico della rassegnazione stoica.

Un diverso modo di ragionare richiede, invece, quella che chiamerò argomentazione fondata sulla dannazione. Si tratta qui di considerare dei fatti in cui la nostra idea di ciò che è umanamente consentito risulta contrariata e offesa a tal punto che l'unica risposta adeguata all'offesa e all'offensore ci sembra essere una maledizione di carattere soprannaturale. Prendo a svolgere di proposito questa argomentazione che riguarda la nostra incapacità a punire adeguatamente una somma ingiustizia e tralascio quella, a prima vista più ovvia, fondata sull'idea positiva di giustizia. Questa seconda argomentazione, infatti, mi porterebbe nel campo delle teorie sulla «legge naturale»: campo in cui non mi sento ora di addentrarmi. Come è risaputo, il valore assoluto di queste teorie è stato contestato soprattutto dagli storici e dai sociologi che ne hanno fatto un prodotto di particolari circostanze; e pur avendo qualche ragione per pensare che tale contestazione potrebbe essere smontata, non è qui il luogo per dibattere il problema. L'argomentazione fondata sull'esigenza di rispondere all'ingiustizia fa risaltare in modo assai più evidente che nell'idea umana di giustizia è dato scorgere un segno di una realtà che trascende in assoluto tutte le circostanze storico-sociali.

Il dibattito etico e giuridico che si è svolto - e ancora si svolge - attorno ai processi dei criminali di guerra nazisti ha offerto, almeno in Occidente, una triste occasione ad ogni persona pensante di riflettere su questo argomento. Non ho qui intenzione di discutere l'angoscioso interrogativo che suona: «come mai esseri umani hanno potuto far questo?», né di conside-

110

rare il problema pratico del modo in cui si deve agire sul piano giuridico di fronte ad enormità di tal genere. Dell'una e dell'altra cosa si è discusso in America in modo approfondito quando venne pubblicato il libro di Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem* e qui non fa al caso che mi metta ad esporre la mia opinione. Quel che ora importa non è tanto come si possa spiegare il fenomeno Eichmann o come si sarebbe dovuto agire nei suoi riguardi, bensì il carattere e il significato intenzionale della nostra condanna di Eichmann. Questo, infatti, è un caso (come ha fatto capire la Arendt, soprattutto nelle ultime pagine del suo libro) in cui la condanna può essere considerata come una necessità assoluta e inevitabile, senza tanto guardare ad una spiegazione del caso o alle conseguenze pratiche che se ne potrebbero derivare. A dire il vero, un rifiuto a pronunciare una condanna nel caso suddetto, determinerebbe la sensazione immediata e precisa non solo di una profonda incapacità di comprendere la giustizia, ma anche - ed è cosa più grave - del fatto che la stessa idea di *humanitas* è fatalmente compromessa.

Vi sono fatti che gridano vendetta al cielo. Essi non solo fanno oltraggio al nostro senso morale, ma sembrano violare quanto profondamente sentiamo essere costitutivo della nostra umanità. E così, questi fatti non sono soltanto «male» ma male mostruoso. Proprio questa mostruosità pare obbligare a non fare più tante considerazioni che spieghino i fatti in base alle loro specifiche circostanze, anche da parte di coloro che di solito o per abito professionale (come gli storici e i sociologi) così si comportano. Altro è dire che un tipo di moralità è un prodotto storico-sociale, relativo a circostanze di luogo e di tempo ed è tutt'altra cosa dire che, quindi, quanto ha fatto Eichmann deve essere valutato con distacco scientifico, quasi fosse una sempli-

111

ce manifestazione di tale moralità, e così in definitiva, farne una questione di gusto. Certo, è possibile e può essere a certi fini utilissimo tentare un esame passionato del caso in questione, ma pare poi impossibile pensare che così si sia già detto tutto. Del pari sembra impossibile accontentarsi di un giudizio che suoni pressappoco così «è vero, questo non ci piace affatto, possiamo sentircene offesi e sbigottiti, ma ciò dipende dal fatto che veniamo da un certo contesto e che determinati valori hanno presieduto alla nostra socializzazione; reagiremmo in modo assai diverso se in modo diverso fossimo stati educati alla vita sociale (o, nel caso considerato, rieducati, come, del resto, forse lo era stato Eichmann)». È ben vero che una posizione del genere potrebbe avere una sua logica, qualora si

trattasse di un discorso tenuto sul piano teorico-scientifico. Il fatto capitale, però, resta che qualsiasi considerazione che mirasse a relativizzare in base a circostanze di luogo e di tempo apparirebbe terribilmente inadeguata se si volesse prenderla come l'ultima parola sul fenomeno in questione. Non solo ci sentiamo costretti a condannare e, addirittura, a pronunciare una condanna assoluta, ma, se lo potessimo fare, ci sentiremmo costretti, in virtù di tale nostra convinzione, a passare all'azione. L'imperativo di salvare un bambino dalle mani di un assassino, anche a costo di uccidere tale assassino presunto, non pare che possa essere condizionato da considerazioni relative a circostanze qualsiasi. Pare impossibile contestare tale imperativo anche se, per viltà o per calcolo, non vi si ottempera.

Nell'analisi di tale « impossibilità » troviamo un segno della trascendenza. È chiaro: l'uccisione di fanciulli è « possibile » sia sul piano pratico che su quello teorico. La si può eseguire ed è stata di fatto compiuta nelle innumerevoli stragi di innocenti che si sono

112

ripetute fin dagli albori della storia. Quelli che le compiono possono avere anche le loro ragioni, pur se tali loro ragioni possono apparire agli altri ripugnanti; e un osservatore esterno riuscirà anche a dare del loro agire le spiegazioni più diverse. Tuttavia, nessuna di tali « possibilità » scalfisce la « impossibilità » fondamentale che, quando si è detto tutto quello che si poteva dire, si impone a noi con la forza di una verità irresistibile. Nel caso considerato, l'elemento trascendente si palesa in due modi: primo, la nostra condanna è certa ed assoluta, non consente attenuazioni e dubbi di sorta ed è pronunciata nella convinzione che valga per tutti i tempi e per tutti gli uomini, oltre che per colui che commette o si pensa abbia commesso quella tale azione delittuosa. In altre parole, attribuiamo alla condanna la caratteristica propria di una verità necessaria ed universale. Ma, come l'analisi sociologica dimostra chiaramente più di ogni altra, tale verità, se è empiricamente riscontrata nella nostra condizione di uomini, non può essere altrettanto empiricamente dimostrata che sia necessaria ed universale. Siamo allora di fronte ad un'alternativa semplicissima: o neghiamo che vi possa essere qualcosa da chiamare « verità » (e così facendo negheremo anche quella che è l'esperienza più profonda del nostro essere) oppure, per dare fondamento giustificato alla nostra certezza, dobbiamo guardare di là dall'ambito della nostra esperienza « naturale ». Secondo, la condanna non pare di per sé esaurire la sua portata se la si reputa limitata solo a questo mondo. I fatti che gridano vendetta al cielo, reclamano anche l'inferno. Ed è proprio questo quanto è stato messo in luce, in modo chiarissimo, nel dibattito sulla condanna a morte e relativa esecuzione di Eichmann.

Senza entrare nel merito della questione se l'esecuzione della condanna sia stata atto saggio o giuridica

113

mente legittimo, è sicuramente consentito affermare che, nel caso di Eichmann, fu generale persuasione che « l'impiccagione non era sufficiente ». Ma che cosa mai sarebbe stato « sufficiente »? Se Eichmann, invece di essere impiccato, fosse morto solo dopo torture quanto mai lente e crudeli, forse che questo sarebbe stato « sufficiente »? A quanto sembra, si deve ancora rispondere di no! Nessuna punizione umana è « sufficiente », quando si tratta di fatti mostruosi come quelli di cui era responsabile quell'uomo. Sono fatti che non esigono solo la condanna, ma la dannazione, intendendo la parola proprio nel senso che le dà la religione; e, cioè, chi li commette non solo si esclude dalla comunità umana, ma si separa definitivamente da un ordine morale che trascende la comunità degli uomini e, per questo, reclama una sanzione più che umana.

Come certi atti umani possono essere interpretati quali prefigurazioni della redenzione, così altri atti possono essere considerati come prefigurazioni dell'inferno (il termine inferno significa né più né meno lo stato di chi è dannato, sia *hic et nunc* sia oltre questa vita e questo mondo). Abbiamo visto un

segno di trascendenza nel gesto prototipico di una madre che stringe a sé il suo bambino per rassicurarlo e proteggerlo. Pochi anni fa, è stata pubblicata una fotografia che mostrava il prototipico gesto contrario. Era una foto presa da qualche parte nell'Europa orientale durante il secondo conflitto mondiale e riprendeva un momento di un'esecuzione in massa. Non si è potuto accertare con precisione se si trattasse di Ebrei, di Russi o di Polacchi, ma nella foto si vede una donna che tiene stretto a sé un bambino, reggendolo con una mano, mentre con l'altra gli nasconde il volto contro la sua spalla: a pochi passi si vede un soldato tedesco che,

114

impugnato un mitra, sta prendendo la mira. Più di recente abbiamo visto due foto della guerra in Vietnam che separano, per così dire, gli elementi di quella raffigurazione paradigmatica dell'inferno ora ricordata (le due foto accostate servono a ricordarci che assai di rado la dannazione combacia con le distinzioni politiche tracciate dagli uomini). Una foto, presa durante un interrogatorio di «sospetti vietcong», mostra un soldato americano che tiene un mitra puntato contro il capo di una donna dall'età indefinibile, nel cui volto si leggono i segni di un terrore angoscioso. Quel gesto minaccioso lascia pensare che il soldato sia sul punto di sparare; e poco importa sapere se abbia effettivamente sparato o no. L'altra foto è stata presa durante l'offensiva vietcong del Tet ai primi del 1968, in un ridotto militare di Saigon dove i vietcong avevano massacrato le famiglie di ufficiali dell'esercito sudvietnamita. Vi si scorge un ufficiale che porta tra le braccia la sua figlioletta morta. I tratti del suo volto sono simili a quelli della donna nella scena dell'interrogatorio, con la sola differenza che non si vede nessuno qui con il mitra in mano.

Vorrei provare che, sia pure in senso opposto, sia il gesto della madre che il suo contrario implicano una realtà trascendente e che ambedue, alla luce della fede induttiva, possono farci pensare che l'esperienza umana rimanda ad una realtà suprema e religiosa. Se la religione dà valore al gesto che conforta e rassicura, anche quando è compiuto davanti alla morte, essa giustifica pure la condanna suprema di ogni atto disumano e questo perché la religione afferma che esiste la dannazione. La speranza e la dannazione sono due aspetti della stessa valorizzazione onnicomprensiva. Questa dualità è, a mio avviso, importante. Infatti, la speranza religiosa ci dà una teodicea e, quindi,

115

conforta le vittime dell'inumanità. Ma è parimenti significativo che la religione preveda la dannazione per chi di inumanità si è reso colpevole. La strage degli innocenti (ed è terribile che in certo senso tutta la storia possa essere considerata tale) invoca la giustizia e la potenza di Dio, ma suggerisce ugualmente la necessità dell'inferno, non tanto a conferma della giustizia divina quanto, e di più, come una convalida finale della giustizia umana.

Infine, vi è un'argomentazione fondata sull'umorismo (12). Molto è stato scritto sul fenomeno dell'umorismo e parecchio è stato scritto in modo tutt'altro che spiritoso. Fra i pensatori recenti, quelli che hanno proposto sull'argomento le teorie che hanno poi avuto maggiore ascendente sono probabilmente Freud e Bergson (13). L'uno e l'altro vedono nascere l'umorismo dalla percezione di una sproporzione fondamentale. Secondo Freud si tratta della sproporzione tra le esigenze del superego e quelle della libido; secondo Bergson si tratta, invece, della sproporzione tra l'organismo vivente e il mondo meccanicistico. Per mio conto ho forti dubbi circa l'una e l'altra teoria, ma sono pronto ad ammettere l'elemento che è loro comune e cioè che il comico (oggetto di qualsiasi percezione umoristica) comporta essenzialmente una sproporzione, un'incongruità, una incommensurabilità. Questo fatto solleva un interrogativo che Freud, in verità, non si pone a causa della sua prospettiva psicologica e a cui Bergson, a mio parere, risponde in modo scorretto. Si tratta dell'interrogativo

-----

(12) Una prima versione di questa argomentazione si può ritrovare nel mio *The Precarious Vision*, cit., pp. 209 sgg. Su questo punto non ho mutato opinione e quello che dico qui non è che una ripetizione di quello che avevo già esposto nel libro citato.

(13) Sigmund Freud, *Wit and Its Relations to the Unconscious*, in A.A. Brill (a cura di), *The Basic Writings of Sigmund Freud*, New York, Modern Library, 1938; Henri Bergson, *Laughter (Il Riso)*, in W. Sypher (a cura di), *Comedy*, Garden City, Doubleday, 1956.

116

circa la natura delle due realtà che risultano reciprocamente sproporzionate o incongruenti.

Non ho nulla da eccepire sulla delineazione bergsoniana che dice: «una situazione è senz'altro comica quando appartiene simultaneamente a due serie di eventi tra loro indipendenti e può esser interpretata contemporaneamente in due sensi affatto diversi»(14). Ma mi preme fortemente aggiungere che il comico è riferito sempre a situazioni umane e non sorge già da accostamenti tra ciò che è organico e ciò che non lo è. Al livello meramente biologico non esiste comicità. E gli animali diventano comici solo quando li vediamo antropomorficamente e cioè quando attribuiamo loro caratteristiche umane. Invece, quando si tratta di cose umane, direi che ogni sproporzione ci può dare una impressione di ridicolo. Sulla sproporzione sono costruite le barzellette e le vignette umoristiche e la sproporzione è la discriminante che rivela il «senso affatto diverso». Per esempio: il piccolo ebreo che si scontra col grosso negro; il topolino che vuole andare a letto con l'elefantessa; il grande filosofo che perde i pantaloni. Ma direi anche qualcosa di più e, cioè, che si dà una sproporzione fondamentale da cui derivano tutte le altre incongruità comiche: la sproporzione tra l'uomo e l'universo. È proprio questa sproporzione che rende il comico un fenomeno tipicamente umano e parimenti fa dell'umorismo un tratto che è solo dell'uomo. Il comico riflette l'imprigionamento dello spirito umano nel mondo. Ecco perché, come è stato osservato più e più volte fin dall'antichità classica, commedia e tragedia sono in fondo strettamente connesse: l'una e l'altra non fanno che esemplificare la finitezza dell'uomo o, se si vuole dirlo alla maniera degli esisten-

-----  
(14) Bergson, op. cit., p. 123.

117

zialisti, la sua condizione di «deiezione». così stando le cose, il comico è una dimensione obiettiva della realtà umana e non già una reazione soggettiva o psicologica alla realtà suddetta. Una delle testimonianze più impressionanti in merito è quella resa dallo scrittore francese David Rousset, quando ha scritto sul periodo passato in campo di concentramento nazista. Scrive Rousset che una delle poche cose che quel periodo gli avesse insegnato era l'aver compreso che il comico si imponeva là e allora come un fatto obiettivo e percepito come tale, indipendentemente dalla intensità del terrore e dell'angoscia di chi lo percepiva.

Ma dobbiamo illustrare ancora un aspetto. L'umorismo non solo coglie la sproporzione comica inerente alla condizione umana, ma ne precisa anche le circostanze relative e, quindi, fa intendere come anche la prospettiva tragica, circa le incongruità della condizione umana, possa essere relativizzata. Infatti, almeno fin tanto che dura la percezione comica, la tragedia dell'uomo resta tra parentesi. Quando ride sull'imprigionamento dello spirito umano, l'umorismo ci fa capire che tale imprigionamento non è definitivo, ma che se ne avrà ragione; e così ci fornisce un altro segno di trascendenza: in questo caso, precisamente ci persuade che ci sarà una redenzione. Il mio parere è, dunque, che l'umorismo, come la fanciullezza e il gioco, può essere considerato una convalida o giustificazione essenzialmente religiosa della gioia. L'umorismo si prende gioco dell'affaccendamento « serio » di questo mondo e dei potenti che lo barinano in mano. Si racconta che quando Tamerlano conquistò la Persia, ordinò che gli fosse portato davanti il poeta Hafiz e gli contestò una poesia in cui



diceva che avrebbe dato tutte le magnificenze di Samarcanda per una carezza alla guancia della sua amata. «Come osi offrire lo splendore della

118

mia corte imperiale in cambio delle vizze grazie di una squaldrina persiana? » - chiese Tamerlano tutto furioso. E Hafiz si dice che abbia risposto: «Maestà, ho appreso da voi a comportarmi generosamente». Il racconto dice che allora Tamerlano scoppiò a ridere e lasciò andare sano e salvo il poeta. Certo, avrebbe potuto avere una reazione diversa, tanto più che conquistatori e fondatori di imperi, di solito, non apprezzano molto l'umorismo. Ma quale che sia l'effetto di tali incontri tra poeti e tiranni, l'interrogativo che vorrei porre sempre è questo: chi, in definitiva, deve suscitare compassione? Chi tiene il mondo tra le sue mani possenti o chi se la ride di lui? Si sa: la risposta «seria» è che non si deve avere compassione del potere e che da compatire sono sempre le sue vittime. Ebbene, l'umorismo, almeno per quel momento in cui fa percepire gli aspetti comici della situazione, dà la risposta contraria: chi in fondo deve essere compatito è chi si illude. E il potere è la somma illusione, mentre il riso rivela la verità finale. Tutto questo può essere detto, in certa misura, senza riferimento alla trascendenza; e, infatti, la ragione empirica sa che ogni potere è precario e che a suo tempo anche Tamerlano deve morire. Ma il fatto che del potere si rida ci fa andare oltre le constatazioni empiriche. Il potere è in definitiva un'illusione perché non può trascendere i limiti del mondo empirico. Il riso può dare - e lo dà di fatto - sempre un valore relativo alle necessità che questo mondo reputa invincibili. Una manifestazione prototipica del comico nella letteratura occidentale è il personaggio di Don Chisciotte. Parimenti una personificazione prototipica dell'azione liberatrice dell'umorismo è il clown. I due esempi servono bene ad illustrare l'alternativa di fondo che ci si offre nell'interpretare l'imprigionamento dell'uomo nel mondo. Nel romanzo di Cervantes, la ribel-

119

lione profondamente comica di Don Chisciotte contro i muri del mondo empirico che lo tengono prigioniero termina in una sconfitta tragica. Da ultimo, come dice Alfred Schütz, Don Chisciotte è «uno che torna ad un mondo a cui non appartiene, chiuso nella realtà quotidiana come in un carcere e torturato dal carceriere più crudele: la ragione comune, conscia dei suoi limiti» (15). Nessun'altra conclusione è possibile sul piano della ragione empirica. Un'altra conclusione, e cioè quella propriamente religiosa, è ottimamente formulata da Enid Welsford nell'ultimo paragrafo del libro in cui traccia la storia del clown come personaggio letterario e sociale: «Per quanti credono che abbia un suo valore l'interpretazione religiosa del destino umano, lo spirito dell'uomo si trova a disagio in questo mondo perché la sua patria è altrove e perché la fuga dal carcere è possibile non solo con l'immaginazione, ma nella realtà. Il teista crede che sia possibile la beatitudine completa, perché non pensa che si debba dare credito all'idea di un'umanità lasciata a se stessa. Per lui, quindi, la commedia romantica è letteratura seria, dato che vi scorge una prefigurazione della verità: il pazzo è più saggio dell'umanista e la buffoneria è meno frivola della deificazione dell'uomo». Se ci si pone sul piano religioso, è la speranza di Don Chisciotte più che il «realismo» di Sancho Panza a risultare da ultimo giustificata; e i gesti del clown finiscono, parimenti, per assumere una dignità sacramentale. La religione reinterpreta il senso del comico e dà valore al riso.

Quello che ho fatto non è un elenco esauriente o

---

(15) Alfred Schütz, *Don Quixote and the Problem of Reality* in *Collected Papers*, De.n Haag, Nijhoff, 1964, vol. II, p. 157.

(16) Enid Welsford, *The Fool*, Garden City, Doubleday, 1961, p. 326 sgg.

esclusivo di tutti gli atti umani in cui sia dato cogliere un segno di trascendenza. Del resto, per stabilire un simile elenco bisognerebbe costruire un'antropologia filosofica e, poi, sovrapporvi un correlato sistema teologico.

Ora non me la sento affatto di mettermi a fare il Don Chisciotte fino in fondo. Tuttavia, credo necessario procedere almeno di qualche passo e formulare un piano o suggerire come sarebbe possibile far della teologia partendo dall'antropologia. Gli esempi di cui mi sono servito forse non convincono nessuno e, d'altronde, ammetto che li ho scelti perché piacevano a me. Ne avrei potuto scegliere degli altri, anche se me la sentirei di sostenere che quelli da me presentati sono particolarmente eloquenti proprio perché si riferiscono ad esperienze fondamentali dell'uomo. Ho tralasciato apposta di esaminare quegli atti che si pensa siano tipici dell'esperienza religiosa (intesa come esperienza del soprannaturale). Il che non significa che svaluti i tentativi fatti per studiare e capire questi fenomeni. La mia omissione si spiega con la convinzione, già espressa nelle pagine precedenti, secondo la quale il pensiero teologico farebbe bene a risalire dalle proiezioni a chi ne è l'autore e cioè, ai dati empirici che riguardano l'uomo.

Del resto, è quanto mai evidente che il misticismo (o qualsiasi altra esperienza che passi per esperienza del soprannaturale) non è alla portata di tutti. Anzi, direi che il misticismo, per definizione, va annoverato tra le esperienze esoteriche. Il mio intento è stato quello di esplorare le possibilità della teologia qualora questa assuma a suo dato di partenza quanto è generalmente alla portata di tutti. Mi sono, quindi, limitato a trattare di fenomeni riscontrabili nella vita quotidiana di ognuno di noi. Anche l'argomentazione fondata sul-

la dannazione si richiama al contesto delle nostre esperienze «ordinarie», nel senso che non presuppone nessuna illuminazione o nessun intervento che venga da qualcosa di superiore alla realtà umana. Non pretendo che il mio metodo debba avere la meglio su ogni altro, ma - insisto a dire - esso offre una possibilità per sfuggire alla vertigine del relativismo. Il mio metodo, così almeno penso, attirerà soprattutto l'attenzione di coloro che sono già passati attraverso il «ruscello infuocato» della relativizzazione sociologica.

Non c'è bisogno di dire che questo mio modo di procedere solleva questioni filosofiche assai complesse, ma dirò ancora francamente che ora non me la sento di discuterne. Tuttavia, bisogna che metta subito in chiaro due cose: il mio ragionamento non presuppone l'idea di una «natura umana» statica e, cioè, sottratta in certo modo alla storia, e non presuppone neppure una teoria della «evoluzione» storica e del «progresso». Si danno taluni gesti prototipici dell'uomo che sembrano atemporali e che si possono considerare come degli elementi costanti lungo l'arco della storia. Forse sono espressioni di *humanitas* necessarie e necessariamente ricorrenti. Ma nessuno può negare che si sono avuti dei mutamenti notevoli, lungo il corso della storia, nel concepire l'*humanitas*. Per esempio, il modo in cui oggi concepiamo il rapporto tra *humanitas* e schiavitù è tutt'altro che atemporale: e sostengo che questo nostro modo di concepire il rapporto ricordato contiene maggiore verità di quanto - facciamo il caso - ne avesse la concezione vigente nell'antichità classica. Possiamo essere oggi in procinto di scoprire verità nuove circa ciò che costituisce l'*humanitas* e la sua realizzazione nel campo dei diritti umani. così penso che il modo in cui oggi guardiamo alla parità dei sessi (compreso il « terzo sesso » delle cosiddette

«minoranze erotiche») e delle razze oppure alla «impossibilità» della pena capitale, ci porta veramente a scoprire nuove verità sull'uomo. Ma sarebbe poi quasi certamente un errore pensare che

tali verità siano frutto di una «evoluzione» naturale o inevitabile che si produce nella storia o pensare che la storia si svolga su una linea continua di «progresso» che necessariamente ci faccia salire alla conoscenza di sempre maggiori verità sull'uomo. Le verità si possono scoprire o anche riscoprire e possono parimenti andare perdute ed essere dimenticate. La storia non è la notte dove tutti i gatti sono bigi, ma non è paragonabile neppure ad un gigantesco scalatore che sia salito fino al punto in cui... ci troviamo ad essere noi. Tutte le affermazioni che pretendono di includere la verità devono essere valutate per le loro ragioni attendibili - nel loro «rapporto immediato con Dio» come avrebbe detto lo storico Ranke - e allo stesso tempo si deve avere piena avvertenza alle circostanze storico-sociali in cui vengono pronunciate. così, non è per nulla certo, ma pur sempre possibile, che oggi conosciamo cose circa l'estensione dell'*humanitas* che prima non si sapevano. Ed è anche possibile che ci sia stata una congrega segreta di sacerdoti aztechi che fossero a conoscenza di cose che neanche ci sogniamo e che questa verità sia perita con loro senza possibilità di conoscerla ancora. Una bilanciata mistura di impudenza e di umiltà, pressappoco in dosi uguali, diviene una virtù quando ci si applica ai problemi dell'antropologia.

Torniamo ancora ad accostare i termini di «naturale» e di «soprannaturale» nel senso in cui li abbiamo adoperati in precedenza. Sostengo, dunque, che nella condizione umana si riscontra una dicotomia: vi è, per così dire, un terreno centrale che è il regno della vita sociale solita e quotidiana e vi sono ter-

123

reni marginali in cui ciò che di solito si dà per scontato non pare più tale e viene, quindi, a vacillare o ad essere posto in discussione. Come ha dimostrato Alfred Schütz, il terreno centrale o medio che reputiamo essere quello della normalità o della buona salute mentale può essere tenuto ossia abitato solo se sospendiamo ogni dubbio circa la sua validità. Se si comincia, invece, a dubitare, la vita quotidiana diverrebbe impossibile; se non altro perché continuamente assillata dalla «ansietà fondamentale» causata dalla paura e dalla coscienza della morte. Donde viene che tutte le società umane e le loro istituzioni sono, in fondo, una diga opposta al terrore primordiale `.

Tuttavia, per lo più le società storiche in modi molteplici, sia pratici che teoretici, hanno collegato le esperienze marginali a quelle della vita ordinaria. Hanno adottato riti per scongiurare e allo stesso tempo rappresentare il terrore che cova ai limiti del vivere comune; e ne sono esempio i riti funebri o le cerimonie di iniziazione sessuale. Sono state formulate delle teorie, inoltre, che servivano ad integrare le realtà marginali in quella che Schütz ha chiamato «la realtà per eccellenza» della vita comune. Ma proprio il tentativo di integrazione faceva poi prendere coscienza della realtà specifica delle cosiddette esperienze marginali. In altre parole, le società storiche sono rimaste per lo più aperte alla realtà metafisica. La vita umana ha sempre avuto un «di e una notte» e, inevitabilmente, in forza delle esigenze pratiche che l'uomo ha in questo mondo, è sempre stato il di a vedersi attribuita la più marcata «qualifica di realtà». Ma per quanto esorcizzata, ben di rado si è potuta negare l'e-

-----  
(17) Quest'idea è stata sviluppata in modo sistematico nel mio *The Sacred Canopy*, cit., capitoli I e II.

124

sistenza della notte. Certo, uno degli effetti più stupefacenti della secolarizzazione è stata proprio tale negazione: la società moderna ha bandito la notte il più lontano possibile dalla coscienza. La manifestazione più patente di questo fatto è il modo con cui nella società moderna, e specialmente in America, si tratta la morte. Ma in senso più generale la società moderna non solo ha chiuso praticamente il libro delle vecchie questioni metafisiche, ma - soprattutto nei paesi anglo-sassoni - si è data delle filosofie secondo le quali quelle questioni non hanno più senso alcuno. «Quale è il fine della mia vita?»; «Perché devo morire?»; «Dove vengo e dove vado?»; «Chi sono io?»: questi interrogativi

non sono soltanto eliminati nella vita pratica, ma sono liquidati teoreticamente e relegati tra le assurdità. Riprendendo una similitudine a cui siamo ricorsi in precedenza, diremo che la realtà di un commerciante di mezza età, che digerisce sonnecchiando la sua colazione, viene filosoficamente ad essere l'unica che, per così dire, fa testo. Ogni questione che non si accordi con tale realtà viene definita improponibile e, così, la negazione della metafisica viene a coincidere con il trionfo della banalità.

Per quanto tempo questa limitazione dell'esperienza umana potrà rimanere plausibile? Si possono avere in merito le più diverse opinioni, ma in ogni caso, quella limitazione rappresenta un impoverimento radicale. Sia in pratica che in teoria, la vita umana ottiene

-----  
(18) Si veda Geoffrey Gorer, *Death, Grief and Mourning*, Garden City, Doubleday, 1965. Una buona esposizione compendiaria in cui si mette in luce l'importanza di questo punto si trova nell'articolo di Philippe Ariès, *La mort inversée. Le changement des attitudes devant la mort dans les sociétés occidentales* in «European Journal of Sociology», VIII (1967), n. 2, pp. 169-195. Ma si veda anche Barney Glaser e Anselm Strauss, *Awareness of Dying*, Chicago, Aldine, 1965: qui si trova il risultato di una ricerca empirica su questo fatto, condotta in un ospedale.

125

le sue espressioni più alte quando raggiunge l'estasi: e con questo termine non voglio alludere alle esperienze dei mistici, ma ad ogni esperienza che ci sollevi dalla pedissequa realtà della vita ordinaria, ad ogni apertura a quel mistero che ci circonda da ogni parte.

Un'antropologia filosofica degna del nome dovrà recuperare la facoltà di percepire queste esperienze; e così ricupererà anche la dimensione metafisica. Il metodo teologico che qui io do per possibile contribuirà a far riscoprire nell'estasi e nella metafisica due dimensioni capitali della vita umana e, allo stesso tempo, farà recuperare tesori perduti sia nel campo dell'esperienza che in quello del pensiero.

126