

ALFIO FANTINEL

**Filosofia e rivelazione in
Karl Jaspers (1883-1969)**

WWW.FILOSOFIA.IT

essais

Il testo è pubblicato da www.filosofia.it, rivista on-line registrata; codice internazionale ISSN 1722-9782. Il © copyright degli articoli è libero. Unica condizione: mettere in evidenza che il testo riprodotto è tratto da www.filosofia.it. Condizioni per riprodurre i materiali: Tutti i materiali, i dati e le informazioni pubblicati all'interno di questo sito web sono no copyright, nel senso che possono essere riprodotti, modificati, distribuiti, trasmessi, ripubblicati o in altro modo utilizzati, in tutto o in parte, senza il preventivo consenso di Filosofia.it, a condizione che tali utilizzazioni avvengano per finalità di uso personale, studio, ricerca o comunque non commerciali e che sia citata la fonte attraverso la seguente dicitura, impressa in caratteri ben visibili: www.filosofia.it. Ove i materiali, dati o informazioni siano utilizzati in forma digitale, la citazione della fonte dovrà essere effettuata in modo da consentire un collegamento ipertestuale alla homepage www.filosofia.it o alla pagina dalla quale i materiali, dati o informazioni sono tratti. In ogni caso, dell'avvenuta riproduzione, in forma analogica o digitale, dei materiali tratti da www.filosofia.it dovrà essere data tempestiva comunicazione al seguente indirizzo info@filosofia.it, allegando, laddove possibile, copia elettronica dell'articolo in cui i materiali sono stati riprodotti.

Filosofia e rivelazione in Karl Jaspers (1883-1969)

di ALFIO FANTINEL

Gesù le dice: “Credimi, donna, è giunto il momento in cui né su questo monte, né in Gerusalemme adorerete il Padre. [...] Ma è giunto il momento, ed è questo, in cui i veri adoratori adoreranno il Padre in spirito e verità; perché il Padre cerca tali adoratori. Dio è spirito, e quelli che lo adorano devono adorarlo in spirito e verità”.

Gv 4, 21-24

Il passo del vangelo di Giovanni riesce ad esprimere con una forza e una chiarezza straordinarie il bisogno, mai sopito nell'uomo, di realizzare una spiritualità ispirata e aperta a un vero ecumenismo, tale da essere in grado di abbattere le anguste barriere originate dagli intolleranti e devastanti integralismi religiosi e ideologici che hanno segnato e, troppo spesso, ancora segnano drammaticamente la vicenda umana.

Le parole di Gesù, o a lui comunque attribuite, dovrebbero valere come una stella polare nell'attuale mondo della globalizzazione, dove si rende sempre più urgente la necessità di imparare a convivere con persone di diverse culture e religioni, e dove, perciò, il reciproco rispetto e la disponibilità al dialogo rappresentano delle vie obbligate per costruire una società orientata su principi di vera democrazia e pluralismo.

Appunto per questo, allora, l'esortazione a “adorare Dio in spirito e verità” dovrebbe ispirare una religiosità ben lontana da un rapportarsi a Dio con superficialità e presunzione, una religiosità che, perciò, potrebbe trovare una maggiore consonanza con la dotta ignoranza della filosofia, piuttosto che con i dogmi di una religione esclusiva ed escludente.

Ma, oltre alla necessità del dialogo interreligioso e, più ampiamente, interculturale, altra innegabile urgenza nel mondo attuale e, in particolare, nella sua parte maggiormente sviluppata sul piano economico, è quella di recuperare, a fronte delle inquietanti sfide della tecnica, una capacità di pensiero e di impegno etico tale da contrastare decisamente gli imperanti disvalori della ‘religione’ più diffusa e più pervasiva nella società postindustriale: il consumismo, il conformismo, il disimpegno intellettuale e morale della persona, l'individualismo affaristico ed arrivistico, l'edonismo narcisistico e materialistico; tutti atteggiamenti e

comportamenti questi, assurti quasi a dogmi del 'saper vivere' nell'attuale società, sedicente avanzata e progredita.

Accostarsi e riflettere sulla filosofia di Karl Jaspers offre l'opportunità di rispondere ad ambedue le urgenze: quella di avviare un dialogo aperto e universale fra diverse identità culturali e religiose, quella di recuperare l'ineludibile impegno esistenziale e personale per una rinnovata etica del pensiero e della prassi.

Profondità speculativa e intenzionalità comunicativa caratterizzano intrinsecamente la lezione filosofica di questo grande maestro del pensiero del '900; una lezione che a tutt'oggi riesce ad esprimere la sua piena validità, come si può ben capire dalla lettura di questo passo scritto nel 1950: «Oggi la libertà sembra diventare impossibile ancor più che nella storia passata, per la massificazione causata dal mondo della tecnica. La vita condotta da quasi tutti puramente nell'istante, senza l'ampio orizzonte del futuro, senza fondamento nella profondità del proprio passato e nella storia comune, ordinata solo attraverso la burocrazia, la costrizione del lavoro e l'organizzazione del tempo libero – tutto questo fa scomparire la libertà. Ciò che oggi è umanamente autentico, resta nascosto. Sembra sprofondare, inascoltato e privo di effetti nella corrente melmosa della pubblicità e del suo sensazionalismo, che dimentica subito tutto, anche se stesso».¹

Per la loro concreta puntualità e stringente attualità, queste considerazioni non sembrano certo scritte sessant'anni fa. Come si vede, ciò che sta particolarmente a cuore a Jaspers è la questione della libertà, e tale questione, nel suo pensiero, si coniuga con quella dell'esistenza, e, quindi, con la ragione e la trascendenza; ma, accennare a questi 'pilastri' della sua filosofia, ci porta inevitabilmente all'interno del suo intenso e complesso itinerario speculativo, ragion per cui si tratta di soffermarsi, dapprima, su Esistenza, Trascendenza, e Fede filosofica, per poter poi affrontare, in modo più appropriato e consapevole, il problematico rapporto tra Fede filosofica e fede rivelata.

Esistenza

Nell'interrogarmi su che cosa sia Essere, posso essere tentato di rispondere assolutizzando qualcosa, un modo d'essere particolare, e

¹ K. JASPERS, *Pericoli e possibilità della libertà*, in Id., *Verità e verifica. Filosofare per la prassi*, a cura di G. Russo e G. Rametta, Brescia, Morcelliana, 1986, pp. 156-157.

porlo così come l'Essere stesso. Potrei, ad esempio, considerare come vero Essere quello che deduco dagli oggetti, dalle cose; oppure, potrei far derivare l'Essere dalla mia soggettività. Ma, così come io non sono concepibile partendo dall'essere delle cose e degli oggetti, altrettanto non posso considerare tutto dipendente o in funzione di me stesso. Scrive Jaspers: «Non c'è alcuna concezione dell'essere in grado di concepire tutto l'essere in cui noi ci troviamo. Questa è la mia situazione che io, filosofando, non dimentico».²

Non posso neanche dimenticare che tutto ciò che rientra nella mia consapevolezza, inevitabilmente appare nella scissione soggetto-oggetto, polarità fenomenica che Immanuel Kant ha saputo evidenziare e analizzare con insuperata maestria e radicale profondità speculativa. Ma, per Jaspers, questa polarità tra soggetto e oggetto rappresenta anche la premessa per attuare quel procedimento astrattivo attraverso cui viene pensato il concetto di totalità comprensiva o *Umgreifende*, infatti scrive: «L'essere che non è solo soggetto, né solo oggetto, ma che nella scissione soggetto-oggetto si trova da entrambe le parti, noi lo chiamiamo 'Umgreifende'».³

Questa ricomprensione o totalità comprensiva, attuata nella riflessione filosofica, si esprime su piani diversi e con diverse modalità, che Jaspers definisce come “modi della totalità comprensiva”, e che vengono individuati nell'esserci, nella coscienza in generale e nello spirito.

Il primo di questi modi (quello dell'esserci o *Dasein*) si ha quando si pensa, a un tempo, sia al 'fatto' del proprio esistere che a quello dell'esistere del mondo: è questa la totalità comprensiva dell'esserci, appunto; con quest'ultimo si può intendere il piano inorganico e quello organico, ossia l'ambito vitale nel quale l'uomo è simile alle piante e agli animali.

Pensare a questo esserci è come pensare a quella infinita opacità dell'esistere, l'esistere mio e del mondo appunto, di fronte alla quale si può contrapporre la trasparenza del successivo modo di totalità comprensiva (o *Umgreifende*), ossia quello che per Jaspers si pone come la coscienza in generale; questa è «ciò che è pensabile e che diviene conoscibile nelle forme della pensabilità in generale».⁴ Potremmo inten-

² K. JASPERS, *Metafisica*, a cura di U. Galimberti, Milano, Mursia, 1972, p. 39.

³ K. JASPERS, *La fede filosofica*, a cura di U. Galimberti, Milano, Raffaello Cortina, 2005, p. 69.

⁴ K. JASPERS, *La fede filosofica di fronte alla rivelazione*, trad. di F. Costa, Milano, Longanesi, 1970, p. 132.

dere questo modo come quello “spazio logico comune” entro cui può realizzarsi la comunicazione tra gli uomini; se ci si rifà a Kierkegaard, si tratta della verità oggettiva di constatazione e di registrazione; per Heidegger, sarebbe il pensiero rappresentante (*Vorhandenheit*), che ha a che fare con oggetti in quanto li pone dinanzi; fonte ed espressione di tale coscienza in generale è il linguaggio.

Il terzo modo di totalità comprensiva è costituito dallo spirito, ossia quella dimensione/costruzione ideale con cui vengono prodotte relazioni ideali e vengono create idee, un mondo di fantasia che si muove nella storia e per la storia; scrive Jaspers: «Lo spirito come totalità realizza un mondo che esso compenetra nell’opera d’arte e nella poesia (l’infinito divenuto chiuso), nella professione, nella struttura dello Stato, nelle scienze (processo aperto all’infinito)».⁵

Ma, ed è la domanda decisiva per introdurci nel cuore della speculazione jaspersiana, possono questi tre modi di totalità comprensiva (*Umgreifende*) comprendere ed esprimere compiutamente anche l’io?

La risposta qui non può che essere negativa perché: «l’essere, come essere-io, è tanto certo immediatamente quanto inconcepibile, ed è conosciuto solo nella misura in cui, divenuto oggetto come esserci empirico, non è più propriamente io».⁶

L’originaria e immediata intuizione di questa identità o, meglio, autoidentità non può spiegarsi entro quelle concettualizzazioni che sono proprie dei suddetti “modi di totalità comprensiva”; l’io rivela, perciò, un’originaria, irriducibile realtà esistenziale (*Existenz*, e non più solo *Dasein*) su cui trova radicamento un pensare che, a questo punto, si trova costretto a passare o, come sarebbe più appropriato dire, a saltare da una riflessione filosofica oggettivante, qual è stata quella dei “modi della totalità comprensiva” o modi dell’*Umgreifende*, a una considerazione esistenziale, relativa, appunto, all’essere dell’esistenza come essere-io o *Existenz*.

Considerazione esistenziale che Jaspers esprime in modo diretto e incisivo con queste parole: «Io non voglio sapere ciò che c’è, per ragioni e controragioni, ma voglio sapere partendo dall’insondabilità di un’origine; e, agendo, possiedo degli istanti in cui sono certo che ciò che ora voglio e faccio è ciò che io stesso propriamente voglio. Voglio essere in modo tale che questo voler sapere e questo agire mi appartengono. Nel

⁵ *Ivi*, pp. 135-136.

⁶ *Metafisica*, cit., p. 20.

modo in cui io voglio sapere e agire entra in azione la mia essenza, di cui sono certo anche se ancora non la conosco. Per questa possibilità, che è libertà di sapere e di agire, io sono ‘esistenza possibile’». ⁷

Sapere e agire si implicano in modo indissolubile nell’identità dell’esistenza possibile. Per questo, tale identità non può attuarsi attraverso una pura e assoluta decisione, priva di un qualche sapere; ma, correlativamente, non può neanche costituirsi attraverso una compiuta e totale conoscenza che, come tale, non farebbe che dissolvere lo stesso agire in un che di necessariamente determinato. L’identità di un’esistenza possibile non può, dunque, né derivare da un ‘assoluto agire’, privo di un qualche sapere, né dipendere da un ‘totale sapere’, privo di un possibile agire.

In altre parole, non riesco a pensare o, meglio ancora, a vivere la mia esistenza possibile né attraverso l’assoluta opacità di un cieco agire, né attraverso la totale luminosità di un abbagliante sapere; non posso considerare che come paradossali estremizzazioni queste due ipotetiche condizioni che non sono certo in grado di offrirmi una realistica idea della mia effettiva situazione esistenziale; infatti, se è vero che non voglio agire senza sapere, è anche vero che non voglio (e non posso) sapere tutto prima di agire; eppure, come scrive Jaspers, “voglio essere in modo tale che questo voler sapere e questo agire mi appartengano”.

Significativo e decisivo, nel contempo, che, qui, Jaspers premetta sia a “sapere” che ad “agire”, il “volere” o, meglio, il “voler essere”; il che non può non farci richiamare alla mente la scommessa pascaliana, anche se, a differenza di Pascal, qui si tratta di scommettere sul senso da assegnare all’identità di un’esistenza possibile, piuttosto che su quello da attribuire al destino finale (vita ultraterrena o no) di questa stessa identità: nella indeducibilità e nella enigmaticità di ‘ciò che’ mi spinge a “volere essere”, faccio di questo imperscrutabile enigma, o di questa “insondabile origine”, come la chiama Jaspers, un atto di sfida che si traduce nella mia iniziale e irriducibile decisione a “volere essere”; con estrema radicalità, così si esprime Jaspers: «nella possibilità del suicidio che nasce da un atteggiamento di sfida rendo di mia volontà ciò che, senza mia volontà, mi è toccato in sorte». ⁸

Qui, in questo indissolubile nesso di certezza fenomenologica e intenzionalità etica, trova il suo fondamento l’autoidentità dell’esisten-

⁷ *Ivi*, pp. 29-30.

⁸ *Ivi*, pp. 174-175.

za possibile, dove questo 'possibile' si rivela come un 'voler-essere' ancor prima che come un 'poter-essere', un 'voler-essere' che neanche può essere pensato come una qualche oggettiva o oggettivante possibilità perchè, come sottolinea Jaspers, «l'esistenza non può divenire oggetto in sé, e quindi nemmeno oggetto di una scienza (come la vita, il pensiero, lo spirito). [...] L'esistenza non è un essere determinato (*Sein*) ma un poter-essere (*Seinkönnen*), cioè: io non sono esistenza, ma esistenza possibile. Non ho me, ma vengo a me. [...] Io sono soltanto nella serietà della decisione».⁹

Io non devo e non posso ridurmi ad una qualche conoscenza oggettiva e oggettivante, a un qualche modo di totalità comprensiva, per adoperare termini jaspersiani; non posso essere definito da una qualche struttura categoriale o da un concetto generale di esistenza o di coscienza o di spirito; altrimenti mi spersonalizzerei e ne andrebbe così della mia libertà.

Nel delineare il significato dell'esistenza dell'io, Jaspers pare muoversi in una sorta di circolo che, partendo dall'ineducibile esperienza dell'autorivelarsi dell'io, perviene alla consapevolezza etica del dover-essere-io, passando attraverso le nozioni (non concetti) di esistenza possibile e di libertà. Lo sfondo argomentativo su cui questo circolo poggia, è centrato sull'affermazione dell'impossibilità di conoscere/oggettivare l'esistenza dell'io, impossibilità che, poi, più che significare un vero e proprio limite, indica, piuttosto, l'autentica possibilità per l'io di essere se stesso e di realizzare la libertà.

Trascendenza

Con questo termine Jaspers indica la 'meta ultima' del suo pensiero; si potrebbe intenderla come Essere o Assoluto, ossia come Origine e Senso di tutto ciò che è se, con questo modo di intendere, non si corresse il rischio di pensare positivamente qualcosa di ben determinato e concepito; l'estrema difficoltà di intendere la Trascendenza consiste proprio nell'indicare l'indefinibile, l'inconcepibile Essere a cui si può solo alludere.

Scrivendo Jaspers: «Al di là di tutte le cifre e di tutte le categorie sta la trascendenza, e questa stessa parola 'trascendenza' è una designazione inadeguata. Essa significa l'andar oltre tutti gli oggetti e tutte

⁹ *La fede filosofica di fronte alla rivelazione*, cit., p. 139.

le cifre, l'oltrepassare, l'elevarsi al di sopra, non indica il sorpasso, il superamento stesso, ma ciò cui si giunge e che non si può più cogliere nell'espressione linguistica. Perciò le espressioni non sono qui né adeguate né inadeguate, ma costituiscono il passaggio nel pensiero speculativo; così sono le espressioni: 'Dio è l'essere', 'Dio è il nulla'». ¹⁰

Per questa inadeguatezza, concettuale e linguistica, a definire l'Esistere, pensarLo come Trascendenza, con la consapevolezza dell'inadeguatezza anche di questo termine, vuol dire pensarNe l'assoluta ulteriorità ed evitare così, per quanto possibile, illusorie pretese di concepirLo, di possederLo. 'Trascendenza' serve, allora, ad esprimere quella 'Uteriorità' con cui l'Esistenza può instaurare solo un rapporto esistenziale, che potrà essere di sfida o di abbandono, di ascesa o di caduta. ¹¹

L'Esistenza può rapportarsi autenticamente alla Trascendenza attraverso questi rapporti esistenziali, rapporti che indicano il salto dell'Esistenza dall'immanenza storica e mondana, infatti "sebbene noi come esserci nella nostra realtà di fatto sorgiamo interamente dal mondo, abbiamo, siccome esistenza possibile, una provenienza al di fuori del mondo. A partire da questa noi operiamo nel mondo. Noi diveniamo alla fine 'liberi per noi stessi in rapporto alla trascendenza'. Qui è il nostro rifugio. [...] Ov'io sperimento la trascendenza come veramente reale, ivi io sono reale come me stesso, come esistenza». ¹²

La metafora del circolo utilizzata sopra per indicare l'essere dell'Esistenza, essere dell'Esistenza che, dall'indeducibile esperienza del suo autorivelarsi e del suo autoidentificarsi, perviene all'impegno etico del suo realizzarsi attraverso la libertà del decidere, appare ora inadeguata ad esprimere il rapporto dell'Esistenza con la Trascendenza. Il circolo della autoidentità dell'Esistenza, oltre che alle altre esistenze, deve aprirsi alla Trascendenza in quell'unico modo possibile che le è proprio, ossia quello del linguaggio simbolico o, come preferisce chiamarlo Jaspers, quello delle cifre.

Le cifre della Trascendenza sono i miti, i simboli, le fedi, gli ideali, le visioni del mondo che stanno alla base delle decisioni della esistenza-possibile (*Seinkönnen*) dell'io. Non sono conoscenze o dei contenuti comunicabili oggettivamente e, dunque, non si possono esprimere e descrivere in concetti univoci e ben definiti, quali sono quelli propri

¹⁰ *Ivi*, p. 569.

¹¹ Cfr. *Metafisica*, cit., pp. 171-240.

¹² *La fede filosofica di fronte alla rivelazione*, cit., p. 168.

del sapere oggettivo. Le cifre possono, perciò, essere partecipate solo a una Esistenza possibile; sono il solo linguaggio attraverso cui la Trascendenza può 'parlare' alla libertà dell'uomo, per questo piuttosto che 'conosciute' o 'sapute', esse sono 'vissute esistenzialmente' come ciò che illumina le scelte ed orienta le decisioni di una Esistenza possibile.

Quando, ad esempio, mi decido ad amare o a odiare, a rassegnarmi o a rivoltarmi, mi trovo a 'muovermi' tra le cifre della Trascendenza; è, appunto, quest'ultima che, come origine sconosciuta, pensabile solo in modo negativo e come mancanza di fondamento, mi si rivela, e lo fa attraverso il linguaggio indiretto delle cifre; questo linguaggio tanto più mi 'parla' quanto più mi impegno nell'esistenza: «nella misura in cui cresce l'impegno per l'esistenza, le cifre si presentano con maggior serietà».¹³

Fede filosofica

Se il solo modo di rapportarmi alla Trascendenza è quello di pensare e di vivere la mia libertà attraverso il linguaggio delle cifre, allora il mio stesso filosofare deve poter coinvolgermi concretamente ed esistenzialmente in modo tale da configurarsi come fede filosofica. Jaspers conia tale espressione per distinguere quest'ultima da quella filosofia che, condizionata dal sapere scientifico, intenderebbe porsi, invece, come 'scienza rigorosa', e per distinguerla, inoltre, dalla fede religiosa.

Nella posizione di alternative quali: fede o sapere, religione o scienza, Jaspers intravede un'indebita ed erronea assolutizzazione che facilmente può portare a superstizioni o a fanatismi, che non faciliterebbero certo la comunicazione fra gli uomini, e la possibilità di comunicazione costituisce un aspetto fondamentale della stessa fede filosofica. La fede posta in alternativa al sapere, può, però, radicarsi solo in una teologia dogmatica, intenta solo a sostenere un'adesione acritica ed esclusivistica alla rivelazione. Il sapere posto in alternativa alla teologia, si rivela, d'altra parte, come una scienza ostinatamente e altrettanto acriticamente positivista, che pretende di poter risolvere ogni problema umano nella mera verificabilità scientifica. Nel primo caso la filosofia si ridurrebbe a *ancilla theologiae*; nel secondo caso, a *ancilla scientiae*; in un caso come nell'altro, la filosofia perderebbe la sua autonomia e il suo valore.

¹³ *Ivi*, p. 188.

La filosofia, come fede filosofica, significa soprattutto due cose: in essa la verità è sempre una verità esistenziale, in cui il legame fra teoria e prassi è inscindibile; essa è fede nell'uomo che pensa, nella consapevolezza però dell'inesauribilità del sapere e nella fiducia in una illimitata comunicazione fra gli uomini: essa è *ragione* (*Vernunft*), una ragione aperta tanto agli uomini quanto alla *Trascendenza*.

Questa duplice apertura della ragione sintetizza in maniera esemplare il concetto jaspersiano di fede filosofica, e in essa possono coerentemente confluire quei due 'pilastri speculativi' del pensiero di Jaspers che corrispondono alle nozioni, già evidenziate, di Esistenza e di Trascendenza.

Se con Trascendenza si intende non solo l'ineffabilità dell'Essere, ma anche la sua 'assolutezza', l'unico modo con cui è possibile rapportarsi ad Essa (Trascendenza) è quella 'assolutezza esistenziale' che costituisce propriamente l'essere dell'Esistenza possibile o libertà. Questa libertà che mi espone alla Trascendenza in modo singolare, irripetibile e irriducibile, è anche il fondamento della fede filosofica; fede filosofica in cui risulta inscindibile, come già sottolineato, l'implesso sapere-volere-agire.

Ma, come si è anche visto, questa valenza individuale della fede filosofica non esclude, anzi piuttosto implica l'apertura alle altre esistenze nella fiducia di una illimitata comunicazione fra gli uomini. Potremmo dire che è proprio la consapevolezza filosofica dell'ineffabilità dell'Essere, che la nozione jaspersiana di Trascendenza esprime, la ragione di fondo – e qui, 'ragione' è proprio la parola giusta! – di questa piena e illimitata comunicazione fra gli uomini, comunicazione che, con felice espressione, viene dall'autore definita anche come «lotta amorosa»¹⁴ fra le esistenze.

Scriva Jaspers: «L'autentica discussione filosofica è un con-filosofare in cui, attraverso i contenuti positivi, le esistenze entrano in contatto tra loro e reciprocamente si dischiudono. [...] La verità essenziale che riguarda l'essere nasce solo nella comunicazione a cui è legata. Mentre nell'indagine positiva delle scienze, la persona è così indifferente che l'ostilità personale non costituisce un ostacolo all'effettiva ricerca della cosa, la verità filosofica è invece una 'funzione' della comunicazione con me stesso e con l'altro. È infatti la verità con cui vivo e non solo quella con cui penso; è la verità che realizzo perché ne sono convinto e

¹⁴ *Ivi*, p. 261.

non solo quella che conosco; nel realizzarla torno a convincermene, e non con le sole possibilità del pensiero. È la coscienza della solidarietà nella comunicazione che essa stessa produce e sviluppa. La vera filosofia, quindi, può realizzarsi solo in 'comunità'. La mancanza di comunicazione del filosofo è un indice della non-verità del suo pensiero. [...] Se la verità filosofica ha la propria origine e la propria realtà nella comunicazione sembra ovvio considerare il 'dialogo', in contrapposizione allo sviluppo dogmatico, come la forma adeguata della comunicazione del filosofare. Se la filosofia non sussiste come prodotto oggettivo, se è verità solo se, a sua volta, si fa origine in una comunicazione, allora la comunicazione della filosofia ha bisogno non solo della comprensione oggettiva dei suoi contenuti, ma anche di incontri e rispondenze, quindi di appropriazioni e interiori trasformazioni».¹⁵

È, allora, nell'ambito di questa comune e aperta ricerca della verità, di questa 'lotta amorosa' in cui possono concretamente realizzarsi 'rispondenze' e 'trasformazioni interiori', che può anche attuarsi un vero e autentico confronto tra ragione e fede o, in termini più propriamente jaspersiani, tra fede filosofica e fede rivelata.

Fede filosofica e fede rivelata

Jaspers ha dedicato a questo tema il libro *La fede filosofica di fronte alla rivelazione* (1962). Può essere considerato una vera e propria *summa* del suo pensiero, infatti non c'è questione filosofica cui non dedichi attenzione, come se la filosofia, prima di prendere posizione nei confronti della fede religiosa, non possa fare a meno di ricapitolare se stessa.¹⁶ Si può dire che per l'ampiezza, la profondità e la complessità dei contenuti trattati, quest'opera rispecchi fedelmente l'ideale jaspersiano della filosofia, ossia quello di voler essere un pensare onnicomprensivo. È senza alcun dubbio un libro di grande valore teoretico-speculativo.

Relativamente al tema che qui interessa, Jaspers sottolinea come la fede filosofica e la fede rivelata stiano in un rapporto di polarità tale che, pur non portandole a una comprensione esauriente, permette loro di dialogare nel tentativo di comprendersi. E, anche se la fede nella

¹⁵ K. JASPERS, *Filosofia 2. Chiarificazione dell'esistenza*, a cura di U. Galimberti, Milano, Mursia, 1978, pp. 113-115.

¹⁶ Cfr. F. COSTA, *La filosofia della religione in Karl Jaspers*, Appendice a *La fede filosofica di fronte alla rivelazione*, cit., p. 733.

rivelazione è qualcosa che solo il credente può intendere, la fede filosofica non può, per questo, disinteressarsene, né di “chi” crede, né di “ciò a cui” crede il credente.

Per esplicitare, da subito, la prima immediata, ma anche decisiva, difficoltà che incontra la fede filosofica quando cerca di pensare la rivelazione, facciamo intervenire lo stesso Jaspers: «Il concetto specifico di rivelazione dev'essere come l'annuncio immediato, localizzato nello spazio e nel tempo, di Dio attraverso la parola, la richiesta, l'azione, l'evento. Dio dà i suoi ordini, egli fonda una comunità, compare tra gli uomini, fonda il culto. Ciò accade per una irruzione oggettiva dall'esterno».¹⁷

In questo concetto vengono, quindi, messi in evidenza due aspetti della rivelazione, entrambi non assimilabili dalla fede filosofica: l'assolutizzazione di un evento storico che, però, non può essere in alcun modo equiparato a un qualsiasi altro evento storico, perché attribuisce a se stesso un'unicità e un'esclusività che risultano inaccettabili all'universalità propria della fede filosofica; l'altro aspetto è quello per cui pensare l'azione di Dio come “un'irruzione oggettiva dall'esterno”, non può non implicare inevitabilmente la perdita della libertà umana.

Se con il primo aspetto Jaspers ripropone “il problema Lessing”, ossia quello per cui è impossibile che delle verità storiche possano diventare una prova di verità necessarie ed eterne, con il secondo il filosofo tedesco rileva, sulla linea di Agostino e di Lutero, la questione relativa all'estrema difficoltà, per non dire impossibilità, di conciliare la grazia, intesa come gratuità dell'azione divina, con la libertà.

Vale la pena di affrontare queste fondamentali tematiche relative al rapporto tra ragione e fede, attraverso l'importante dialogo, svoltosi tra Karl Jaspers e Rudolf Bultmann, sul problema della demitizzazione.¹⁸

È indispensabile, a questo punto, premettere qualche cenno su che cosa intendere per ‘demitizzazione’ (*Entmythologisierung*). Con tale termine viene indicata l'ermeneutica che il teologo Bultmann ha messo in atto per enucleare l'essenzialità dell'insegnamento cristiano, purificandolo di tutti quegli aspetti mitologici che potevano appartenere solo a una cosmologia prescientifica: potenze sovranaturali, spiriti, demoni che popolavano la natura e il mondo ai tempi di Gesù; l'idea di una fine

¹⁷ *La fede filosofica di fronte alla rivelazione*, cit., p. 48.

¹⁸ K. JASPERS - R. BULTMANN, *Il problema della demitizzazione*, a cura di R. Celada Ballanti, Brescia, Morcelliana, 1995.

del mondo intesa come l'intervento diretto di Dio, con il Cristo-re alla sua destra, attraverso i cieli e con la conseguente divisione delle schiere di buoni e di malvagi. Tutti questi aspetti mitologici (cielo, spiriti, miracoli, ecc.) che contornano l'annuncio cristiano (*kerýgma*) risultano inaccettabili all'uomo moderno, e per Bultmann, chi volesse credere oggi letteralmente a tali mitiche concezioni cosmologiche, crederebbe in modo opposto a quello indicato da Gesù. Per questo, allora, è necessario purificare l'Annuncio di salvezza del cristianesimo, riducendolo all'essenziale attraverso un'interpretazione demitizzante.

L'ermeneutica biblica di Bultmann, attuata anche con l'ausilio dell'analitica esistenziale di Heidegger, offre a Jaspers l'opportunità sia di entrare nel merito del problema della stessa demitizzazione, sia di chiarire ulteriormente il confronto tra fede filosofica e fede rivelata.

Dal dialogo fra i due vale la pena di estrapolare queste quattro sottolineature di Jaspers: la prima: riaffermazione, al contrario di Bultmann, del valore del mito; la seconda: affermazione della coscienza dell'uomo come "luogo di per sé" di rivelazione (in termini jaspersiani: la Trascendenza che si rivela nell'Esistenza); la terza: la posizione del concetto di "liberalità" (*Liberalität*) in contrapposizione a quello di "ortodossia"; la quarta e ultima: l'idea di scandalo della fede.

Jaspers non condivide con Bultmann l'idea di considerare il pensiero mitico come una modalità di pensiero appartenente ad un lontano passato e, perciò, sostanzialmente superato dal pensiero scientifico, motivo per cui il mito dovrebbe essere tradotto nel linguaggio scientifico. Scrive il Nostro: «Il pensiero mitico non è qualcosa di passato, ma ci appartiene perennemente [...] Nelle forme mitiche parlano simboli la cui essenza è di non essere traducibili in altro linguaggio [...] I miti si interpretano attraverso i miti [...] Lo splendore e la maestà dell'intuizione mitica vanno purificati, non eliminati [...] Il compito vero, perciò, non è demitizzare, ma attingere la purezza del pensare mitico nell'accertamento della sua realtà autentica, assimilare, in tale forma di pensiero, i meravigliosi contenuti che ci rafforzano moralmente, dilatano la nostra umanità, ci avvicinano, pur indirettamente, pur non esaurendola mai, alla sublimità dell'idea di Dio come Trascendenza priva di immagine, che oltrepassa tutti quei contenuti».¹⁹

L'autore sottolinea qui, ancora una volta, l'ulteriorità della trascendenza divina; il senso della purezza del pensiero mitico o, come pre-

¹⁹ *Ivi*, pp. 80-83.

ferisce dire Jaspers, della purificazione delle cifre della Trascendenza, trova in questa inimmaginabile e irrapresentabile ‘Ulteriorità’ il suo fondamento; quindi si esprime nell’unico modo in cui il linguaggio mitico o, appunto, cifrato viene non solo detto, ma concretamente vissuto dall’impegno esistenziale.

La seconda sottolineatura di Jaspers si riferisce all’affermazione della coscienza dell’uomo come ‘luogo proprio di rivelazione’; è, infatti, costitutivo dell’esistenza umana (*Existenz*) un moto trascendentivo che è razionalmente aperto alla dimensione etico-religiosa, per questo è la stessa coscienza dell’uomo come tale a essere luogo di rivelazione divina; per questo, ancora, l’uomo possiede una *nobilitas ingenita*, una ‘nobiltà innata’, creata da Dio, e capace, come tale, di rivelazione; dunque, è all’uomo in quanto tale che è data la prerogativa di un’immediata relazione alla trascendenza divina nella ragione e nella libertà.

Per questo motivo la rivelazione, intesa come l’Incarnazione del Figlio di Dio in Gesù Cristo accaduta 2000 anni fa, non può più avanzare quei valori di unicità, assolutezza ed esclusività che la Chiesa e lo stesso Bultmann pretendono sostenere; in ciò consiste il limite della Chiesa e della teologia confessionale e dogmatica, legata all’autorità inappellabile di un magistero; questo limite, attraverso il principio della libertà, dovrebbe venir superato in modo da trasformare quella teologia confessionale e dogmatica in una teologia critica ed ecumenica.

«Se il singolo, come afferma la *Liberalität*, e non l’oggettività di un evento salvifico che pretenda esclusività ed eccezionalità qualitativa rispetto alle altre rivelazioni, è il *locus revelationis* della Trascendenza, la teologia può tornare a essere ciò che è stata in Platone, in Hegel, ma anche in Origene, in Agostino, in Cusano, in Anselmo: una libera ricerca sul divino, una libera fede di respiro universale, ecumenico».²⁰

Chi pensa nel senso della “liberalità” – e siamo così giunti alla terza sottolineatura – sa che la fede non può avere garanzie, né filosofiche né teologiche, ma può consistere solo nella convinzione concretamente e singolarmente vissuta.

La “liberalità” nella fede è, allora, tutt’altra cosa dall’attaccamento a dogmi e a simboli che, nella loro assolutizzazione, possono solo scadere in superstizioni; per questo una fede purificata «custodisce nel sapere il non-sapere, ascolta nel non-sapere il linguaggio simbolico della

²⁰ R. CELADA BALLANTI, *Filosofia e demitizzazione*, Introduzione in *Il problema della demitizzazione*, cit., p. 46.

Trascendenza», ... deve vivere, insomma, nella sospensione delle cifre della Trascendenza; «Questa fede non è sorretta da sostegni, neppure da quello di un oggettivo evento salvifico quale avvenimento assoluto che, solo, offra la condizione della fede stessa».²¹ La “liberalità” nella fede resta legata al Dio-nascosto nella convinzione che se Egli apparisse di fronte ai nostri occhi “noi diventeremmo delle marionette mosse da fili”; Dio ha voluto che noi Lo trovassimo attraverso la realtà della nostra vita morale e, dunque, attraverso la nostra ragione e la nostra libertà, che restano le più alte istanze della nostra relazione col Divino.

La “liberalità” è autentico illuminismo se con questo termine non si intende tanto l’attaccamento ad una razionalità superstiziosamente legata ad un solido fondamento, quanto, invece, l’inesauribile movimento della ragione e l’apertura illimitata alla comunicazione; infatti, Jaspers distingue tra: “illuminismo come infinito moto di emancipazione da un colpevole stato di minorità (Kant) e illuminismo come sapere sentenzioso e informato (razionalismo)».²²

“Liberalità” da non confondersi con “liberalismo”, se con quest’ultimo viene intesa l’assolutizzazione della conoscenza intellettuale e che scambia per libertà quella forma d’arbitrio per cui si dà spazio a qualsiasi impulso; in questo caso l’atteggiamento conservatore, come rispetto della memoria e dell’esperienza, esprime meglio la “liberalità”; in quest’ultima possono, dunque, trovare un’armonica unità l’autentico concetto di illuminismo con un positivo spirito conservatore.

A proposito dello scandalo della fede (ultima sottolineatura), nel suo intervento Bultmann ribadiva l’assurdità di chiedere il criterio di verità della fede rivelata, essendo proprio di quest’ultima, invece, il rigettare la richiesta di un qualche criterio veritativo: come se Dio dovesse giustificarsi davanti agli uomini. Jaspers, nella sua replica, riprendendo le parole del teologo, rileva come, per lui, lo scandalo non stia tanto nella pretesa che Dio giustifichi la sua azione, quanto nel fatto che un evento storico abbia la pretesa di essere l’unica ed esclusiva rivelazione di Dio: “Dove nel mondo è avanzata una pretesa in nome di Dio da parte di uomini, qui è lo ‘skandalon’».²³

²¹ *Il problema della demitizzazione*, cit., p. 107.

²² *Ivi*, p. 111.

²³ *Ivi*, p. 162.

Una conclusione interlocutoria

Nella fede filosofica di Karl Jaspers convivono due istanze: la prima è quella dell'apertura critica della ragione (*Vernunft*) alla Trascendenza, per cui si pone il divieto di ridurre a un qualche mito (cifra) o, peggio ancora, dogma, la Trascendenza stessa; da ciò consegue l'impegno, morale ed intellettuale, a una "liberalità" (*Liberalität*) intesa come comunicazione illimitata; la seconda consiste nella necessità della partecipazione vitale ad una (non potendo, in quanto esseri finiti, viverle tutte) cifra della Trascendenza, affinché possa realizzarsi una libera e autentica decisione.

Dunque, una fede filosofica che sia in grado di conciliare una religiosità ragionevole e aperta al dialogo con un'adesione esistenziale ed una coerente partecipazione personale ad una determinata 'cifra religiosa'; credere e vivere con schietta coerenza una determinata confessione religiosa, o qualche altra 'concezione del mondo', mantenendo la piena consapevolezza della finitezza e della relatività (e non relativismo!) di questa stessa confessione religiosa o 'concezione del mondo': questa è fede filosofica.

Pensare e vivere la propria religione o, più in generale, la propria *Weltanschauung* con la consapevolezza di guardare dalla propria finestra con lo sguardo rivolto a quel Tutto (Trascendenza) che comprende anche tutti gli altri che guardano, a loro volta, dalla loro propria finestra:²⁴ questa anche la spiritualità, eterna e pur sempre nuova, che è possibile ricavare dalle splendide parole di Gesù poste all'inizio di queste pagine.

La stessa spiritualità che si può cogliere in questo interlocutorio passaggio di Jaspers: «La questione decisiva per la nostra coesistenza comunicativa rimane dunque questa: è possibile riconoscersi reciprocamente? È possibile che il credente nella rivelazione incontri chi per lui è un miscredente, nel dolore per l'assenza della grazia nell'altro, ma pur con un rispetto illimitato per lui e la vita che segue? È possibile che il credente filosofico, nel dolore di non poter ottenere che il credente nella rivelazione divenga suo compagno di ventura nella situazione umana per lui impenetrabile, riesca pure a incontrarlo con pari rispetto, pronto ad ascoltare sempre di nuovo la sua esperienza e a

²⁴ Cfr. H. KÜNG, *Teologia in cammino: un'autobiografia spirituale*, a cura di G. Morretto, Milano, Mondadori, 1987, p. 280.

unirglisi per assolvere tutti i compiti umani di questo mondo? Possono ambedue cooperare nell'esserci, senza divenire non veritieri e senza seconde intenzioni?»²⁵

²⁵ *La fede filosofica di fronte alla rivelazione*, cit., p. 730.

