

Romano Amerio, le mutazioni culturali e l'essenza del cristianesimo

di Antonio Livi

Ben volentieri ho accettato di partecipare a un convegno su Romano Amerio, e colgo questa occasione per consigliare a tutti di riprendere in mano le sue opere. Così facendo io non intendo certamente ignorare o minimizzare le riserve che nei suoi confronti sono state espresse per via della sua condotta ecclesiale (ma riserve sulla condotta, per un motivo o per l'altro, possono esserci nei confronti di qualsiasi cristiano, persino di quelli che sono già stati riconosciuti santi dalla Chiesa o che lo saranno in futuro), e nemmeno intendo dimenticare che le sue tesi filosofiche e teologiche sono opinabili, ossia appartengono al campo della libera discussione tra i credenti, e pertanto possono essere oggetto di critica (nel senso che un cattolico ha il diritto di sostenerle o di condividerle, così come ha il diritto di respingerle e di sostenere tesi opposte). Se consiglio di riconsiderare l'opera di Amerio è soprattutto per il bene che la comunità dei credenti può ricavarne nelle attuali contingenze storiche. La Chiesa ha oggi bisogno di credenti che si applichino con competenza e passione allo sviluppo della filosofia cristiana, ossia a una riflessione critica sull'attualità e sulla storia che sappia passare "dal fenomeno al fondamento" e consenta all'intelligenza cristiana di volare in alto, con la forza delle "due ali della ragione e della fede"¹⁾; e questo certamente ha saputo fare Romano Amerio, adottando una metodologia (la filosofia cristiana ammette varie metodologie) che mi ricorda quella di Antonio Rosmini: un pensatore cattolico che gli era molto caro e che ebbe vicende biografiche alquanto simili alle sue, sia pure in un contesto storico affatto differente²⁾.

1) Cfr. Giovanni Paolo II, enc. *Fides et ratio*, 14 settembre 1998, §§ 1 e 12. Cfr., in merito alla funzione ecclesiale della filosofia cristiana, Antonio Livi, *La filosofia nella Fides et ratio: un'analisi epistemologica*, in *Divus Thomas*, 102/3 (1999), pp. 133-163; Idem, *Etienne Gilson: una vera filosofia per l'intelligenza della fede*, in Roberto Di Ceglie (ed.), *Verità della Rivelazione. I filosofi della "Fides et ratio"*, Edizioni Ares, Milano 2003, pp. 125-152

2) Sul concetto e la differenza di metodi della filosofia cristiana si veda Antonio Livi, *Il cristianesimo nella filosofia. Il problema della filosofia cristiana nei suoi sviluppi storici e nelle prospettive attuali*, Ed. Japadre, L'Aquila 1969; Idem, *Blondel, Bréhier, Gilson, Maritain: il problema della filosofia cristiana*, Ed. Patron, Bologna 1978. In particolare su Rosmini si veda: Antonio Livi, *La "teosofia" rosminiana*, in "L'Osservatore romano", 12 luglio 2001, pp. 5-6; Idem, *Da Descartes a Rosmini. Le categorie cristiane nella filosofia moderna*, in "Rivista rosminiana", 97 (2003), pp. 341-366

1. Romano Amerio: una famiglia di filosofi

I biografati di Romano Amerio³⁾ hanno scritto parecchio attorno al suo lavoro di studioso e di insegnante di filosofia (dove risaltano la serietà, l'umanità e l'umiltà con le quali egli svolse il suo servizio, praticando per lunghissimi anni quella che Rosmini chiamava la "carità intellettuale") e alle scarse ma significative frequentazioni di colleghi illustri (importantissima la corrispondenza con Augusto Del Noce) che gli offrivano il conforto del loro consenso o lo stimolo del loro dissenso e che lo consigliavano o lo sconsigliavano di sostenere determinate tesi, e che comunque mostravano di comprendere e di apprezzare la sua competenza storiografica, filologica e teoretica e la sua passione per la verità⁴⁾. La Chiesa, indubbiamente, esiste anche per questo: per far sì che i cristiani possano aiutarsi a vicenda, con l'incoraggiamento e con la correzione, in tutti i momenti e le circostanze della vita di fede.

Io non ho conosciuto personalmente Romano Amerio, ma ho conosciuto personalmente il fratello, Franco, religioso salesiano operante a lungo a Torino, dove fu assai apprezzato come professore e come autore di ottimi manuali di filosofia, di storia e di religione per i licei⁵⁾. Ma la fama di Franco trascende l'insegnamento scolastico, perché egli è stato un autore di opere di filosofia molto lette in Italia. Franco Amerio aveva in comune con il fratello di Lugano una perpicacia filosofica notevole: ci sono saggi di ermeneutica storica, da lui pubblicati a partire dagli anni Venti e arrivando agli anni Cinquanta, che tutt'ora vengono citati come autorevoli fonti in opere specialistiche⁶⁾. Il fatto è che, quando la filosofia si risolve in retorica (come molta pubblicistica dei grandi quotidiani italiani, o come molti libri di saggistica firmati da autori che sono oggi di moda), e gli argomenti sono più politici e culturali che veramente filo-

3) Merita di essere segnalata innanzitutto la monografia pubblicata di recente da Enrico Maria Radaelli: *Romano Amerio. Della verità e dell'amore*, Marco Editore, Cosenza 2005.

4) Ho citato Augusto Del Noce, tra gli intellettuali laici che furono estimatori di Amerio, non solo per la statura del pensatore italiano, ma anche perché Del Noce seppe a sua volta riconoscere il valore e l'importanza di un altro filosofo cristiano (pur essendo quest'ultimo di orientamento assai diverso dal suo), il francese Étienne Gilson, fino a considerarlo "il più grande pensatore del Novecento": è la riprova che la diversità di metodologia nel praticare la filosofia cristiana non impedisce - alle menti libere da pregiudizi clericali - di apprezzare, innanzitutto e sempre l'intenzione di "filosofare nella fede", e poi eventualmente anche la validità delle tesi proposte. Cfr. Augusto Del Noce, *La riscoperta del tomismo in Étienne Gilson e il suo significato presente*, in Virgilio Melchiorre (ed.), *Studi in onore di Gustavo Bontadini*, Vita e Pensiero, Milano 1979, pp. 433-459; Idem, *Gilson e Chestov*, in *Archivio di filosofia* 1980, pp. 300-329; Idem, *Fede e filosofia secondo Étienne Gilson*, in Antonio Piolanti (ed.), *San Tommaso nella storia del pensiero*, Lev, Città del Vaticano 1982, pp. 301-307.

5) Con il suo nome Franco Amerio aveva pubblicato presso la Sei di Torino una *Storia della filosofia e della scienza*; con lo pseudonimo di Franco Moroni un manuale di storia; con un altro pseudonimo (Franco Della Fiore), un testo di religione, intitolato *Il nuovo Catechismo antico*; quest'ultimo fu poi riedito in versione aggiornata con il titolo di *La dottrina della fede. Dogma, morale, spiritualità* (Ares, Milano 1982).

6) Cfr. oltre alla presentazione della *Monadologia* di Leibniz (Sei, Torino 1942) e alle *Lettere filosofiche* di Galluppi (La Scuola, Brescia 1961), tre importanti monografie: Franco Amerio, *Il "De musica" di sant'Agostino*, Sei, Torino 1929; Idem, *Introduzione allo studio di Giambattista Vico*, Sei, Torino 1946; Idem, *Ardigò*, Bocca, Torino 1957.

sofici, si può dire di tutto; quando invece si studia seriamente, le fonti autentiche dell'ermeneutica filosofica sono quelle che esibiscono le credenziali della vera autorevolezza. Così, uno studioso serio non direbbe mai, a proposito di temi magistralmente trattati da Franco Amerio (soprattutto per quanto riguarda il pensiero di Giambattista Vico), che i suoi studi sono "superati"; in filosofia un commento del genere sarebbe sciocco, come è sciocco in generale qualsiasi giudizio di valore sui risultati di una ricerca scientifica che assuma come criterio i *trends* culturali; l'essenza della filosofia, infatti, consiste nella ricerca della verità, una ricerca che si realizza, sì, attraverso la dialettica (che di per sé richiede di tener conto della contingenza storico-culturale), ma basandosi pur sempre sul fondamento metaculturale e metastorico della conoscenza, che è rappresentato dal "senso comune"⁷⁾. L'essenza della filosofia è quindi incompatibile con una pratica del pensiero che escluda a priori la problematizzazione dell'esperienza e pertanto la ricerca della verità⁸⁾: o perché presume di possederla già per altre vie, diverse dalla filosofia (è il caso del moderno dogmatismo scientifico), o perché dichiara di non interessarsene, meritando interesse – si dice – stimolanti solo i problemi contingenti del potere (è il caso dello scetticismo contemporaneo, votato alla ricerca del consenso su basi pragmatiche).

Ecco che ho chiamato in causa per la prima volta la nozione di "essenza"; questa nozione, applicata alla storia dottrinale del cristianesimo, era quella che caratterizza il pensiero critico di Romano Amerio, e in essa sta il più importante contributo da lui fornito alla filosofia cristiana. Ma di questo parlerò più avanti, dopo essere passato al secondo punto delle mie considerazioni, quello che si riferisce alle opere di Romano Amerio.

2. Le opere di Romano Amerio e l'interpretazione della modernità

Le opere di Romano Amerio sono importanti per il contributo offerto da esse alla comprensione dell'epoca moderna e del suo rapporto con il dogma cattolico, rapporto che egli giustamente individua nel ruolo che la metafisica svolge all'interno della fede cristiana.

Romano Amerio fu d'accordo con Augusto Del Noce (anche se i due filosofi non si sono influenzati a vicenda) nel ritenere che la comprensione dell'epoca moderna richiede di non considerare la modernità come un'unica essenza filosofica, ma un momento della storia del pensiero che è caratterizzato dalla presenza del dogma cristiano e che procede in due diverse direzioni: la prima, culturalmente e politicamente più rilevante, è la direzione assunta dal razionalismo

7) Cfr. Antonio Livi, *La ricerca della verità. Dal senso comune alla dialettica*, - Leonardo da Vinci, Roma 2005³.

8) Cfr. Antonio Livi, *Dalle certezze del senso comune alla problematicità metafisica*, in Evandro Agazzi (ed.), *Valore e limiti del senso comune*, Franco Angeli, Milano 2004, pp. 285-303

di origine cartesiana, che perde irrimediabilmente la sostanza della metafisica e porta prima al soggettivismo, poi allo scetticismo e al criticismo, e infine all'idealismo; la seconda, minoritaria ma teoreticamente più consistente della prima, è la direzione assunta dai critici di Descartes, che recuperano i valori speculativi del realismo classico e con essi le nozioni metafisiche di creazione, di persona, di legge naturale e di libertà, inaugurando anche nuovi campi di ricerca metafisica, come la filosofia della storia e la filosofia del linguaggio. Alla prima direzione appartengono, dopo Descartes, altri pensatori tuttora considerati non solo i più importanti ma addirittura gli unici rappresentanti della modernità: Spinoza, Hobbes, Leibniz, Locke, Hume, Rousseau, Kant, Fichte, Hegel, Schelling; con essi la filosofia rompe ogni relazione con la verità cristiana, finendo per stabilire un unico principio del pensiero, quello nel quale la fede è sussunta nella filosofia oppure diventa, come la filosofia stessa, una forma di scetticismo⁹). Alla seconda direzione appartengono invece pensatori come Pascal, Arnauld, Buffier, Reid, Vico, Jacobi, Kierkegaard, Balmes, Newman e Rosmini, tutti pensatori anticartesiani e antihegeliani, ma non antimoderni: ché anzi proprio a loro la modernità deve gli sviluppi positivi che il "post-moderno" cerca invano di "inventare" riducendo tutta la vicenda della filosofia dopo il Medioevo a un'essenza fantastica, la cosiddetta «età della ragione», da superarsi attraverso l'instaurazione della nuova età, denominata "età dell'ermeneutica"¹⁰). Ma gli studi di storia della filosofia non debbono servire a modellare essenze fantastiche, utili solo ai fini della suggestione retorica, bensì a scoprire l'essenza reale delle vicende umane, avendo come unico fine la sapienza (*historia magistra vitae*).

3. Un approccio metafisico alla storia delle idee

Che cosa significa dunque "essenza"? L'essenza, in filosofia, è ciò che caratterizza metafisicamente ogni cosa e la mantiene identica a se stessa nel tempo (nel tempo cioè in cui la tal cosa è essa e non altro). Cogliendo l'essenza di una cosa mediante l'intuizione astrattiva, l'intelletto distingue quella cosa dalle altre, sottraendola così all'opacità dell'indistinzione e dell'indeterminatezza¹¹). Quando una cosa è oggetto di discorso, il riferimento all'essenza di questa cosa non è altro che la determinazione quanto più esatta possibile di ciò di cui si vuol parlare; in un dialogo, infatti, l'enunciazione dell'essenza dovrebbe essere la risposta chiara ed esplicita alla domanda: "Di che cosa stai parlando?". Allora-

9) Cfr. Antonio Livi, *The Philosophical Category of "Faith" at the Origin of Modern Scepticism*, in "Nova et vetera", English edition, 1, pp. 345-377

10) Questa è la tesi sostenuta, tra gli altri, da Gianni Vattimo; cfr. il recente saggio pubblicato dal filosofo torinese insieme all'amico americano Richard Rorty: *Il futuro della religione*, Garzanti, Milano 2005.

11) Cfr. Antonio Livi, *Essenza*, in *Dizionario storico della filosofia*, Società Ed. Dante Alighieri, Roma 2002.

ché uno degli interlocutori si sottrae (per debolezza mentale o per intenzione fallace) alla doverosa fatica della determinazione, il discorso risulta privo di senso, in quanto privo di un "referente" concreto, e così il dialogo tra gli interlocutori non porta ad alcuna verità, perché non c'è alcuna intesa possibile (si ricordi l'espressione "imperscrutabilità del referente", tipica della filosofia analitica americana): infatti, l'intelletto umano arriva al giudizio, luogo della verità, solo riflettendo sui dati della "semplice apprensione", ossia sulla presenza sensibile delle cose e sulla correlata intuizione della loro essenza, con la quale si costituisce la dimensione metafisica dell'esperienza¹²⁾. L'essenza delle cose, espressa dal concetto, è la scoperta fatta da Socrate agli inizi della filosofia in Grecia: Socrate, con la sua "ironia", convinceva gli ateniesi che non sapevano nulla, proprio perché non erano in grado di definire l'essenza di quello di cui parlavano. Essi si riempivano la bocca di parole a effetto, come per esempio la parola "giustizia"; e Socrate, dialogando con loro diceva: "Volete la giustizia?, addirittura volete giustiziarmi, ossia uccidermi per la giustizia?". "Sì, vogliamo ucciderti per la giustizia!". "E allora ditemi: che cos'è per voi la giustizia?". E i suoi interlocutori non potevano dargli alcuna risposta razionale: uno diceva una cosa, uno un'altra, si contraddicevano, e alla fine dovevano riconoscere che non sapevano che cos'è la giustizia. Socrate fece capire ai suoi contemporanei (tra loro, un discepolo geniale come Platone) che essi non conoscevano ciò di cui parlavano, perché non erano capaci di darne una definizione. E la conclusione di Socrate è questa: la definizione è difficile, talvolta impossibile (a tutti o ad alcuni); ma, quando non riusciamo a definire, almeno ci rendiamo conto di non sapere (*scio me nihil scire*); se invece riusciamo a definire una cosa, allora possiamo dire di quella cosa qualcosa che abbia senso, e così il nostro discorso non è più meramente sentimentale, non è retorica, non è mera abilità sofistica.

Peraltro, dagli studi più recenti si sa che Socrate stesso era uno dei sofisti di Atene, e la Sofistica non era così negativa come la fa apparire il personaggio Socrate nei *Dialoghi* di Platone. Certo, di ciò che pensasse o dicesse il "vero" Socrate noi direttamente non sappiamo alcunché, e dobbiamo stare a quello che di lui ci dice Platone: e Platone, evidentemente, ha voluto svolgere con tanto impegno e tanta passione una dialettica antisofistica da fornirci dei Sofisti un'immagine che è, appunto, solamente dialettica, ossia strumentale al suo discorso. In realtà la Sofistica è una maniera di fare filosofia che c'è sempre stata e sempre ci sarà; anzi, oggi è quasi l'unica maniera con cui si fa filosofia. Al giorno d'oggi, se io vado in una libreria, guardo i libri esposti in vetrina e sui banchi, e poi, per una più completa informazione, mi faccio dare il catalogo dei libri di saggistica attualmente in commercio e chiedo quali si vendono (non solo le novità, i *best sellers*, ma anche i classici e i moderni *long sellers*), debbo constatare che di filosofia vera e propria c'è poco o nulla: piuttosto c'è spesso, ca-

12) Cfr. Antonio Livi, *La ricerca della verità*, cit.

muffata di filosofia, tanta sociologia, tanta psicologia, e soprattutto tanta politica; e la politica resta forse l'unica forma di comunicazione intellettuale che ai nostri giorni suscita qualche interesse¹³. La politica è sempre stata intrinsecamente legata alla filosofia, e filosofia e politica si generano a vicenda¹⁴. Ma, se la politica, invece di “generare” filosofia, “strumentalizza” la filosofia per i suoi fini pragmatici (che in sostanza consistono nel possesso delle cosiddette “leve del potere”), allora non c'è più filosofia vera e propria ma mera ideologia: ed è sotto gli occhi di tutti come la diffusione dell'ideologia sia demandata alla retorica dei sofisti, con la ripetizione ossessiva di slogan privi di sostanza razionale, indifferenti alle essenze reali delle cose e attenti solo ai *trends* culturali¹⁵.

4. Come riportare il discorso di Amerio sul terreno che gli è proprio

Non sto divagando, perché con questi discorsi mi vado avvicinando al tema centrale di questa relazione. La scomparsa della vera filosofia ha fatto sì che anche i discorsi sulla religione – anche sulla religione rivelata, il cristianesimo – siano diventati vacui e inconcludenti, nel senso che non riescono più a dire qualcosa di definito o di definibile sulla religione e con il continuo ricorso alla retorica (mozione degli affetti alla ricerca di un consenso scontato) fanno intravedere un orizzonte di valori che è appunto solo politico. Per questo dicevo che la filosofia vera e propria non abita più a casa propria, ossia nei libri di saggistica, nemmeno quando si tratta di saggistica di argomento religioso; questi libri infatti non cercano più di discutere sulla verità delle cose, previa una precisa definizione di ciò di cui parlato, ma offrono al pubblico elementi psicologici di suggestione e argomenti dialettici che possano confermare le convinzioni comunemente condivise e già consolidate.

13) L'identificazione di filosofia e politica è sostenuta in America da Richard Rorty, il quale va dicendo da molti anni che la filosofia è solo conversazione; e lo scopo della conversazione è un qualche interesse politico, espresso talvolta con l'enunciazione di alti e nobili ideali: la pace, la concordia, la “carità”, intesa come comprensione e misericordia verso tutti... Cfr. Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, Princeton (NJ)1979; Idem, *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge University Press, Cambridge (Mass.) 1989; Idem, *Objectivity, Relativism, and Truth (Philosophical Papers, vol. I)*, Cambridge University Press, Cambridge (Mass.) 1991. Questa impostazione rende esclusivamente politico anche il discorso sulla religione; cfr. Richard Rorty e Gianni Vattimo, *Il futuro della religione*, cit.

14) Cfr. in proposito: Antonio Livi, *Perché interessa la filosofia e perché se ne studia la storia*, introduzione a *Storia sociale della filosofia*, vol. I: *La filosofia antica e medioevale*, Società Ed. Dante Alighieri, Roma 2004, pp. 1-22

15) Dice bene un acuto critico della filosofia postmoderna: “Il pensatore postmoderno critico dell'idea di verità come corrispondenza finisce necessariamente, supposto che assegni ancora un compito alla filosofia, per intenderla nel migliore dei casi come discorso edificante, che si indirizza a qualche forma di edificazione dell'umanità piuttosto che allo sviluppo della conoscenza, lasciato alle scienze. Siamo nei paraggi dell'idea che solo la scienza conosca e che alla filosofia spetti o un compito dissolvante o appunto edificante o magari di limite alla scienza. Edificazione su quali basi, se non ultimamente retoriche? [...] Se la filosofia non si volge allo sviluppo della conoscenza su che cosa fonderà la sua vocazione edificante? Rimarrà soltanto la sua forma storicistica e destinale, dove primeggiano misteriosi orizzonti linguistici epocalmente segnati” (Vittorio Possenti, *La filosofia dopo il nichilismo*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2001, p. 19).

Per questo tutti i libri di argomento religioso hanno oggi lo stesso tono e adoperano gli stessi artifici retorici, senza che si possa avvertire più alcuna distinzione tra autori dichiaratamente atei e anticristiani (Emanuele Severino, Paolo Flores d'Arcais), autori che si compiacciono di essere considerati "vicini" al cristianesimo pur rifiutandone la verità dogmatica (Massimo Cacciari, Gianni Vattimo, Vincenzo Vitiello) e autori dichiaratamente cattolici, che non nomino perché da tutti conosciuti. Questi ultimi hanno al loro attivo una produzione saggistica che è nominalmente teologica (dico "nominalmente" perché la teologia, senza lo strumento critico di una autentica filosofia, non sussiste più) ma in realtà è politica, ossia è funzionale a operazioni di potere (non fa differenza che siano a favore o contro i poteri stabiliti, e che si professino conservatori, riformisti o rivoluzionari), e il potere, come sempre, si mantiene o si conquista attraverso un consenso sociale il più vasto possibile, e quindi non può far a meno della cultura: lo aveva capito già Niccolò Machiavelli nel Cinquecento, e la sua lezione è stata ripresa nel Novecento da Lenin, poi da Antonio Gramsci (che disegnò con tanta perspicacia la figura dell'intellettuale "organico") e infine da Louis Althusser¹⁶. Mi si dirà: che cosa centra la politica (con questi esempi, poi, tratti dalla storia moderna e contemporanea, e in modo particolare dal comunismo) con la teologia di oggi? C'entra: lo si comprende se si fa tesoro della lezione di Socrate e si bada alle essenze delle diverse cose di cui si parla, e non soltanto ai loro nomi.

L'essenza della filosofia – l'ho già detto – è la ricerca della verità tramite la dialettica; l'essenza della religione è invece il rapporto con Dio sulla base della verità che la ragione naturale ed eventualmente la rivelazione divina ci forniscono riguardo a Dio stesso¹⁷; infine, l'essenza della teologia è la riflessione razionale sui contenuti della rivelazione divina, riconosciuta come tale e accettata con la fede. Se non ci sono, in un discorso, né l'essenza della filosofia né quella della religione né quella della teologia, in questo discorso – al di là dei nomi che esso assume – non può esserci altro che l'essenza della politica, di una politica che in quel momento muove a creare un consenso su alcuni temi propri della cultura. Ciò avviene ogni qual volta si parla (magari anche in termini teorici, ma con un senso esclusivamente pragmatico) per ottenere con la diffusione delle idee una qualche cosa che viene ritenuta "utile per la comunità", sia essa civile o ecclesiale: utile nei rapporti tra le comunità, utile nei rapporti fra un'istituzione e l'altra, utile nei rapporti fra il popolo e le istituzioni... Si tratta insomma di cose che sono riconducibili tutte alla "politica", in quanto rispondono alle esigenze vitali e alla logica pragmatica interna alla *polis*, intesa questa come comunità fatta di popolo e di istituzioni, di strutture materiali e di sovra-

16) Cfr. Antonio Livi, *Louis Althusser. Para leer "El Capital"*, Emesa, Madrid 1978.

17) Cfr. Roberto Rossi, *Fondamento e storia. Iniziazione alla filosofia della religione*, Leonardo da Vinci, Roma 2004.

strutture simboliche, di utopie e di concretezza (a volte, persino di cinismo, in nome della "ragion di Stato"), di sogni escatologici e di angosciata contingenza quotidiana, di riconoscimento teorico dei valori religiosi e di prassi che subordina la religione alle esigenze temporali attorno alle quali in quel momento storico c'è il consenso.

La politica – noi cristiani lo sappiamo bene – non è in sé una cosa cattiva, come non lo è il potere, in funzione del quale si fa politica; anzi, sappiamo che la politica è stata talvolta e può sempre essere ancora il luogo della virtù civile e della santità cristiana (dal medioevale Luigi di Francia al rinascimentale Thomas More): ma sappiamo anche che la politica è l'occasione per ogni tipo di menzogna e di violenza, e in ogni caso occorre saper individuare la politica nella sua propria essenza specifica, che – ripeto ancora – non è quella della filosofia e nemmeno quella della teologia. Onestà intellettuale vuole che si riconoscano le diverse essenze e non si facciano discorsi ambigui, che possono sì giovare appunto alla politica, ma non giovano affatto alla filosofia e alla teologia, le quali hanno bisogno di un'intenzione sincera di "ricerca della verità senza secondi fini" come noi uomini abbiamo bisogno dell'aria per respirare. Ma, a forza di ridurre la filosofia a politica, ci ritroviamo dopo tanti secoli a fare esattamente quello che facevano i sofisti: a dire che non c'è alcuna essenza, non importa cercare le essenze, non importano le definizioni, non importa sapere esattamente di che cosa si parla: importa solo parlare in modo tale che la maggior parte delle persone aderiscano a una proposta operativa. Questa era la filosofia ai tempi della Sofistica, e questo è il motivo per cui dicevo che il senso di molti discorsi di oggi, che vorrebbero essere considerati postmoderni, è quello stesso della Sofistica. Quando la politica è di fatto la quintessenza di ogni discorso filosofico o teologico, capita che un pensatore che vuole fare un discorso autenticamente filosofico, con inevitabili ricadute sull'ermeneutica teologica, sia interpretato come un nemico da combattere o da ridurre al silenzio. Questo è capitato a Romano Amerio.

5. Per una critica senza pregiudizi ideologici

I giudizi più negativi nei confronti di Romano Amerio, e di conseguenza le operazioni culturali indirizzate alla sua eliminazione dalla scena pubblica, mi sembrano siano stati ispirati sempre e soltanto da motivi "politici", nel senso che ho spiegato or ora. Basti pensare ai capi d'imputazione con cui è stato giudicato ("razionalismo", "dogmatismo", "tradizionalismo") e i reati per i quali è stato condannato ("spirito anticonciliare", "chiusura al dialogo", "resistenza all'azione in favore dell'ecumenismo"), nonché la circostanza che tutti questi giudizi negativi riguardano i soli libri di argomento teologico. In realtà, non si possono giudicare questi libri di teologia come se essi non fossero la logica conseguenza dei libri di argomento filosofico, quelli che determinano l'essenza della

“filosofia cristiana” attraverso il confronto tra la proposta medioevale di Tommaso d'Aquino, quella rinascimentale di Tommaso Campanella e quella contemporanea di Antonio Rosmini. Amerio ha chiarito magistralmente che per “filosofia cristiana” non si può intendere altro che la *fides quærens intellectum*, ossia la ricerca razionale che si avvale anche dell'esperienza cristiana e la fonda giustamente sulla verità rivelata, sul dogma, ragione per cui è “filosofia cristiana” soltanto quella filosofia che non inventa false ragioni per negare il dogma o svuotarlo di significato veritativo, ma si nutre di “ortodossia”.

Nell'epoca moderna, chiarisce Amerio, è filosofo cristiano Tommaso Campanella, perché sostanzialmente ortodosso, malgrado le speciose accuse di eresia che gli furono mosse ai suoi tempi¹⁸; non lo è invece René Descartes¹⁹, le cui opere furono giustamente e opportunamente messe all'Indice nel 1668. Così, nell'epoca contemporanea, è filosofo cristiano Antonio Rosmini, malgrado le accuse di eresia mossegli da alcuni neotomisti dell'Ottocento sulla base di alcune espressioni ricavate da un'opera postuma e prive del loro naturale contesto dialettico. Amerio era già morto quando la Santa Sede, con un pronunciamento ufficiale, decise di eliminare definitivamente ogni dubbio residuo sull'ortodossia di Rosmini, della quale Amerio fu sempre convinto.

Sulla scia di questi grandi filosofi cristiani, Amerio ha voluto offrire un servizio alla fede cattolica ragionando da filosofo cristiano, appunto, sull'essenza del cristianesimo e sulle sue deformazioni concettuali odierne. Chi comprende bene il valore ecclesiale e i limiti intrinseci di questo contributo di idee, affronta senza sospetti ingiustificati e senza prevenzioni illogiche la lettura di quei due famosi libri, riservandosi di giudicarne in piena libertà, dopo averli letti, la validità filosofica e la congruenza teologica; chi invece non ne comprende affatto il valore ecclesiale e i limiti intrinseci, si comporta come si è comportata la maggioranza degli intellettuali cattolici, cioè condannando i testi (spesso senza nemmeno averli letti) senza alcun motivo scientifico ma solo “per partito preso”, ossia ritenendo Amerio esponente di un partito (teologico-politico) opposto al suo; analogamente, chi milita in qualche altro partito (teologico-politico) e ugualmente non comprende il valore ecclesiale e i limiti intrinseci del discorso di Amerio, si comporta come si è comportata un'esigua minoranza di intellettuali cattolici, cioè esaltando i suoi libri come bandiere di una battaglia, nell'ambito di una pretesa “guerra santa” tra “tradizionalisti” e “progressisti”. Potremmo chiamare costoro “integralisti di destra” e “integralisti di sinistra”? Integralisti lo sono certamente sia gli uni che gli altri, se per integralismo si deve intendere (questa è la sua vera essenza) l'arbitraria pretesa di ricavare dalla

18) Cfr. Augusto Guzzo e Romano Amerio (edd.), *Opere di Giordano Bruno e di Tommaso Campanella*, Riccardo Ricciardi Editore, Milano-Napoli 1956; Idem, *Il sistema teologico di Tommaso Campanella. Studio di editti e inediti con appendici e indici*, Riccardo Ricciardi Editore, Milano-Napoli 1972.

19) Cfr. Romano Amerio, *Arbitrarismo divino, libertà umana e implicanze teologiche nella dottrina di Cartesio*, Vita e Pensiero, Milano 1937.

fede comune argomenti apodittici a favore della propria fazione politica, ignorando la differenza tra il dogmatico e l'opinabile²⁰) e attribuendo alle proprie ipotesi ermeneutiche la certezza che compete soltanto alla verità rivelata, ossia agli enunciati di fede garantiti infallibilmente dal magistero della Chiesa²¹). Ma è lecito dire anche "di destra" e "di sinistra"? Certo, visto che si tratta appunto di posizioni dettate da ideologie teologico-politiche. Se poi mi si obietterà che "destra" e "sinistra" sono ormai termini incerti e contraddittori, risponderò che lo sono sempre stati: e non solo questi termini, perché tutti i termini politici sono sempre incerti e contraddittori, visto che la politica è appunto il luogo della retorica, del discorso sofisticato, e il Sofista di oggi, come quello dei tempi di Socrate, rifugge sistematicamente dallo stabilire con chiarezza l'essenza delle cose delle quali parla.

La commemorazione di Romano Amerio è allora un'occasione da non perdere per riconsiderare il suo discorso senza le chiusure mentali e le strumentalizzazioni di quegli integralisti che, per motivi opposti ma ugualmente sbagliati, hanno commesso l'errore epistemologico di giudicare gli spunti di riflessione di un filosofo cristiano come se fossero l'enunciazione dogmatica dell'eterodossia oppure dell'ortodossia, tutto questo per poi utilizzare condanne o beatificazioni ai fini di una contesa che con la fede ha ben poco a che fare. Sia gli uni che gli altri, infatti, mostrano di non avere a cuore "davvero" e "soltanto" la salvaguardia e l'incremento della fede nella rivelazione divina, infallibilmente custodita e interpretata dalla Chiesa cattolica; perché, una volta messa al sicuro, nella propria coscienza, la dottrina della fede, resta solo da valutare serenamente se una proposta come quella di Amerio, pur nei suoi limiti intrinseci di mera opinione filosofica, può avere un valore ecclesiale di aiuto "razionale" per il necessario discernimento "spirituale" mirante a chiarire l'essenza del cristianesimo, per poi applicare questa chiarificazione concettuale al problema sempre attuale di come giudicare le diverse ipotesi di "inculturazione" del dogma, ipotesi che si possono presentare in forma esplicita, come elaborazioni teoretiche da parte delle scuole teologiche, oppure anche in forma implicita, come opzioni pastorali contingenti.

6. Dottrina e prassi del dialogo interreligioso

Prendiamo per esempio la critica mossa da Amerio alla prassi pastorale che prende il nome di "ecumenismo" e di "dialogo inter-religioso". Che tale prassi non sia una dottrina – tanto meno una dottrina enunciata in modo irriformabile,

20) Cfr. Antonio Livi, *L'opinabile, il dogmatico. Il pericolo è il fideismo*, in "Studi cattolici", 23 (1980), pp. 763-764; pp. 779-784

21) Cfr. in proposito Angela Ales Bello, Leonardo Messinese, Aniceto Molinaro (edd.), *Fondamento e fondamentalismi*, Città Nuova Editrice, Roma 2004.

impegnando l'infallibilità del magistero ecclesiastico – , risulta chiaro a chiunque abbia un'esatta nozione di che cosa sia il "dogma"; così come risulta chiaro, d'altro canto, che questa prassi può dar adito a interpretazioni contrarie alla vera dottrina della Chiesa. Quest'ultimo aspetto è stato opportunamente rilevato da molti laici e da molti pastori prima ancora che Amerio ne parlasse, e dopo Amerio ne hanno continuato a parlare anche altri, tra i quali io stesso²²); la Santa Sede, da parte sua, ha emanato un documento pastorale su questo argomento già nel 1991²³), e successivamente ha chiesto anche una riflessione complessiva da parte della Commissione teologica internazionale, che nel 1997 ha redatto un articolato documento dottrinale, intitolato *Il cristianesimo e le religioni*²⁴), infine, a riprova che l'allarme non era infondato, è stato emanato un documento dottrinale di alto profilo, l'istruzione *Dominus Iesus*, firmata dall'allora cardinale Joseph Ratzinger, prefetto della Congregazione per la dottrina della fede. Tutti gli studi su questo argomento mi confermano nella convinzione che la confusione dei diversi piani – quello dogmatico e quello pastorale – è possibile se non si hanno strumenti critici adeguati per distinguere l'enunciato "dottrinale" dalla decisione "prudenziale" e dalle sue motivazioni "pratiche".

Ma, una volta fatta la distinzione, come si procede? Se si procede con piena razionalità, una decisione prudenziale che non implica di per sé un pronunciamento dottrinale va giudicata restando sul terreno dell'opinabilità; se si hanno buone ragioni (cattoliche) per giudicare sbagliata, cioè imprudente, una certa prassi, perché può ingenerare confusione dottrinale, si possono esibire queste ragioni mirando al bene della Chiesa, ma senza la pretesa – che sarebbe assurda, irrazionale – di essere assolutamente dalla parte della ragione²⁵). Se pos-

22) Cfr. Antonio Livi, *Verità e carità nel dialogo interreligioso*, in "Città di vita", n. 58 (2003), pp. 425-440.

23) Pontificio consiglio per il dialogo interreligioso e Congregazione per l'evangelizzazione dei popoli, istruzione *Dialogo e annuncio. Riflessioni e orientamenti sull'annuncio del Vangelo e il dialogo interreligioso*, 19 maggio 1991.

24) Nel documento si denuncia chiaramente la deriva pragmatistica che minaccia il dialogo interreligioso, e si dice tra l'altro: "Soggiacente a tutta questa discussione [sul rapporto tra il cristianesimo e le altre religioni] è il problema della verità delle religioni; ma oggi si nota una tendenza a relegarlo in secondo piano, separandolo dalla riflessione sul suo valore salvifico. La questione della verità comporta seri problemi di ordine teorico e pratico, tanto che in passato ebbe conseguenze negative nell'incontro tra le religioni. Di qui la tendenza a sminuire o a relativizzare tale problema, affermando che i criteri di verità valgono soltanto per la propria religione. Alcuni introducono una nozione più esistenziale di verità, considerando soltanto la condotta morale corretta della persona, senza dare importanza al fatto che le sue convinzioni religiose possano essere condannate" (Commissione teologica internazionale, *Il cristianesimo e le religioni*, § 13). Cfr. il testo integrale in *Il Regno - documenti*, n. 3 (1997), pp. 75-89; pubblicato poi anche dalle Edizioni Paoline nella collana "Magistero" (anche se di Magistero propriamente non si tratta), Milano 2002.

25) Si rileggi, per comprendere il tono e la portata delle osservazioni critiche di Amerio, quanto scriveva in *Iota unum* rilevando la difficoltà ad accettare la pretesa equivalenza di evangelizzazione e dialogo: "Nella Scrittura il metodo dell'evangelizzazione è l'"insegnamento" e non il 'dialogo'. Nell'imperativo che sigilla la missione del Cristo con la missione degli Apostoli il verbo adoperato è *matheteusate* che letteralmente vale 'fate discepoli' tutti i popoli, come se l'opera degli Apostoli consistesse nel ridurre i popoli alla condizione di ascoltatori e discepoli e come se *matheteuein* fosse un grado previo a *didaskhein*. Oltre però che il fondamento biblico, manca al dialogo il fonda-

sono sbagliare i pastori nella valutazione dell'opportunità di una certa iniziativa (la buona fede e le buone intenzioni sono fuori discussione), non può a maggior ragione sbagliare un semplice fedele che osserva e critica?

Dunque, in conclusione, le critiche di Amerio vanno prese per quello che possono: non come un rilevamento di errori dottrinali che si ritenga infallibile o comunque superiore al Magistero, e nemmeno come un'impudente ribellione alla legittima autorità pastorale della gerarchia ecclesiastica, ma semplicemente come un contributo offerto da un laico, con la sua competenza di filosofo cristiano, alla riflessione sui valori dottrinali messi in gioco dalle mutazioni avvenute all'interno della Chiesa dalla seconda metà del Novecento a oggi. Con questa riflessione, l'essenza soprannaturale del cristianesimo non può che essere maggiormente riconosciuta, la fede non può che esserne maggiormente illuminata, e la carità – che è l'impegno di vivere la fede e di propagarla, per la salvezza dell'umanità – non può che venirne rafforzata. Il che non toglie – l'ho già detto in altre occasioni e adesso lo ribadisco – che molte critiche che Amerio rivolge nei due libri teologici alla Gerarchia ecclesiastica, considerando “non conformi alla prudenza dei Pastori della Chiesa” alcune loro decisioni disciplinari e pastorali, mi paiono a loro volta irrispettose, e quindi “non conformi alla prudenza dei fedeli cattolici”.

Ma le mie riserve su questo modo di esprimersi non toccano la sostanza del contributo di Amerio e pertanto non tolgono valore a quanto ho detto prima sui suoi testi teologici. E non penso che la mia interpretazione sia troppo benigna, anzi penso che la mia non sia affatto un'interpretazione (questo è piuttosto il compito che Enrico Maria Radaelli si è prefisso con il libro su Amerio che

mento 'gnoseologico', perché la natura del dialogo contraddice alle condizioni del discorso di fede. Suppone infatti che la credibilità della religione dipenda dallo scioglimento previo di tutte le obiezioni particolari mosse contro. Ora un tale scioglimento è impossibile ad aversi e a premettersi all'assenso di fede. Il procedimento corretto è invece a rovescio. [...] È infine da osservare che la presente concezione del dialogo trascura la 'via dell'ignoranza utile' propria di quegli spiriti che, trovandosi incapaci della 'via dell'esame', si tengono stretti a quell'adesione fondamentale e non considerano con attenzione le opinioni opposte per scoprire dove stia l'errore. Essi, temendo ogni pensiero contrario a ciò che conoscono per incontrastabile vero, si tengono in uno stato di ignoranza che, per preservare la verità posseduta, esclude le idee false e insieme con queste anche le idee vere che per avventura vi si accompagnano, senza sceverare le une dalle altre.

Questa via dell'ignoranza utile è lecita nella religione cattolica, è fondata sul principio teoretico spiegato sopra ed è d'altronde il fatto dello stragrande numero dei credenti» (Romano Amerio, *Iota unum. Studio delle variazioni della Chiesa cattolica nel secolo XX*, Riccardo Ricciardi Editore, Milano 1989, § 153). Poi, più avanti: «Il fine del dialogo dal canto del dialogante cattolico non può essere euristico, perché egli, quanto alle verità religiose, è in possesso e non in ricerca. Neppure può essere 'eristico', cioè di carattere contenzioso, perché ha per motivo e per obiettivo la carità. Il dialogo è invece inteso a dimostrare un vero, a promuovere in altri una persuasione e ultimamente una conversione» (§ 154).

Come si vede, sono osservazioni basate sull'analisi logica dei termini usati nel contesto della prassi ecumenica e del dialogo interreligioso, nell'intento di riportare il discorso alla fondamentale missione di evangelizzare, ossia di annunciare l'evento della rivelazione divina e di offrirne i motivi di credibilità in rapporto alle esigenze critiche di ogni cultura e di ogni coscienza (su tali “motivi di credibilità”, che se ben compresi consentono di capire il discorso di Amerio sulla “via dell'ignoranza utile”, cfr. Antonio Livi, *Razionalità della fede. Un'analisi filosofica alla luce della logica e dell'etica*, Leonardo da Vinci, Roma 2003).

prima ho citato): da parte mia, io ho voluto soltanto chiarire i termini della questione e mettere in risalto, a beneficio degli eventuali lettori, ciò che mi appare del tutto evidente e assolutamente importante: che oggi è utile, anzi indispensabile riflettere “con categorie filosofiche adeguate” sull'essenza della nostra religione, su che cosa dobbiamo noi credere e operare per la nostra salvezza e per la salvezza del mondo.

Solo una riflessione che si avvalga della perspicuità di una mente filosofica come quella di Romano Amerio ci può aiutare, nelle circostanze odierne, a evitare di valutare dottrine ed eventi ecclesiali – dottrine ed eventi che ci riguardano come cristiani e che rimettono in questione la nostra fede – con “criteri inadeguati”, come possono essere le mode culturali e teologiche o, peggio ancora, le convenienze politiche. E quello che ora dico di Amerio lo stesso potrei dire dei contributi offerti a suo tempo da altri tre laici: Jacques Maritain con *Le Paysan de la Garonne*, Étienne Gilson con *Le Tribulations de Sophie*, Augusto Del Noce con *L'epoca della secolarizzazione*. Come si ricorderà, i loro libri furono contestati con veemenza da folle di recensori scalmanati, animati non dallo spirito del dialogo intraecclesiale ma dall'intolleranza fanatica, forse dall'ira nei confronti di chi osava impiegare il proprio prestigio intellettuale (tutti e tre questo prestigio negli anni Sessanta ce l'avevano, dopo decenni di serio e profondo lavoro filosofico) per mettere in dubbio la consistenza delle ragioni filosofiche che venivano addotte a giustificazione delle tesi teologiche allora di moda, sovversive della tradizione cattolica e dissolvitrici del dogma. Ricordo quell'epoca con amarezza, perché fu persa un'occasione di serena discussione tra intellettuali cattolici per il bene comune della fede cattolica, la quale richiede che si creda senza tentennamenti a ciò che è rivelato da Dio in Gesù Cristo e che il magistero della Chiesa interpreta infallibilmente, lasciando tutto il resto – le scienze umane, la filosofia e la stessa teologia – alla libera discussione degli esperti, alla dialettica delle ragioni da esibire e da vagliare. Ricordo con amarezza quell'epoca perché vidi come veniva difesa ideologicamente la presunta infallibilità dei teologi progressisti, ossia di quei teologi che, seguendo Hans Küng, contestavano allora l'infalibilità pontificia. Con Amerio, qualche anno dopo, è successo qualcosa di analogo, e vorrei che questa mia relazione riproponesse un tema di discussione che forse oggi può trovare un clima più sereno e più favorevole al progresso della coscienza ecclesiale di tutti i cattolici agli inizi del terzo millennio.