



Nono Corso dei “Simposi Rosminiani”:
«*La Coscienza laica: Fede, Valori, Democrazia*»
(Nel Centenario della Nascita di Michele Federico Sciacca)
Stresa, Colle Rosmini, 27-30 Agosto 2008

La “laicità” di Michele Federico Sciacca

Luciano Malusa

1. Cosa significa parlare di “laicità” nel contesto del Centro internazionale di studi rosminiani

Le celebrazioni centenarie della nascita di Michele Federico Sciacca giungono a proposito per gli intellettuali cattolici, i quali sono spinti ad interrogarsi circa il ruolo della persona impegnata nella ricerca e nella politica culturale che, nel momento attuale dell’elaborazione del sapere, viene sempre più costretta “in angolo”, per dirla con termine pugilistico, a causa delle prevalenti posizioni di agnosticismo religioso e di indifferenza etica. In questo mio intervento per ricordare Sciacca proprio nella sede dei Simposi rosminiani non potrò non affrontare questioni legate alla qualificazione dell’impegno odierno dell’intellettuale cristiano.

I tempi e le modalità dell’affermazione del pensiero di Sciacca nella cultura italiana e i ritmi della sua diffusione ad un livello europeo, ed oltre, appaiono anche oggi molto interessanti. Tuttavia debbo constatare che il successo del pensiero sciacchiano è stato legato a fattori molteplici, che nei tempi odierni difficilmente potrebbero verificarsi. Le possibilità di affermarsi e di creare attenzione su di sé da parte di un intellettuale cattolico sono oggi molto diverse rispetto ai tempi di Sciacca. Ogni discorso che voglia parlare di laicità ieri ed oggi non può prescindere da quanto è profondamente mutato rispetto alla fine degli anni Quaranta dello scorso secolo. Ritengo quindi di dovermi occupare del presente, pur tentando un tuffo nel passato, soprattutto nel passato del movimento rosminiano, all’affermazione del quale Sciacca ha dato un contributo essenziale.

Il mio discorso su Sciacca vuole rifuggire dalla celebrazione. Trovo giusto di ricordare Sciacca qui nel centenario della sua nascita; trovo giusto riandare all’itinerario del suo pensiero ed alla formazione della sua scuola (e qui oggi al mio fianco ho un esponente di spicco di essa). Trovo però anche opportuno fare di questo ricordo di Sciacca l’occasione per valutare le possibilità che ha oggi un intellettuale cattolico nel contesto europeo di far sentire la sua voce e di dialogare con il mondo cosiddetto laico che appare

sovrastante e imperante. Il dato nuovo dei questi anni è, in Italia ed in Europa, il trionfo della cultura “laica”, che ha portato ad una notevole difficoltà per l’intellettuale cattolico di parlare in un contesto secolarizzato, rivendicando la sua specificità religiosa, cristiana e cattolica.

Ai tempi in cui Sciacca esercitò un influsso sulla cultura italiana ed europea le possibilità per un intellettuale cattolico del suo calibro di essere udito e considerato, erano molto diverse. Sciacca si faceva sentire e veniva ascoltato; lui era letto e conosciuto; le sue opere costituivano fulcro per l’interesse di parecchie persone. Nel mondo accademico esercitava un potere non piccolo, che si estrinsecava nelle cattedre e nei concorsi, ma anche nella stessa editoria specializzata e nell’editoria scolastica. Però, a fronte di questo, vi era una situazione paradossale: il suo pensiero, presente nel grande circuito della cultura nazionale, era osteggiato dalla cultura laica, che prevaleva nei giornali e nella grande editoria.

Curiosamente nell’Italia politicamente democristiana degli anni Cinquanta, cui andava l’adesione, se pure blanda, di Sciacca, parecchi cattolici si lamentavano che l’egemonia della cultura fosse prevalentemente laica e social-comunista. Si diceva che la cultura non rispecchiava la società, perché una minoranza laica (che professava un mix di cultura liberal-radical e marxista) imponeva le sue leggi nell’editoria e nella stampa. Era vero: tuttavia nella realtà i cattolici esercitavano il potere che derivava dalla maggioranza politica nella realtà delle cose, nelle varie politiche governative. Nei tempi d’oggi, in cui l’Italia non è più governata da un partito cattolico di maggioranza relativa, ed in cui anzi la prevalenza dei partiti laici e delle spinte laicistiche è forte, si lamenta da parte di molti una sorta di alterigia cattolica rappresentata dalla Chiesa cattolica e dalla Conferenza episcopale italiana e si parla addirittura di “laici in ginocchio”¹. Si tratta di un paradosso non tanto incomprensibile, che nasce dal fatto che la cultura cattolica è sempre stata minoritaria in Italia, ma è in fondo cresciuta di autenticità e di prestigio a mano a mano che invece la maggioranza politica passava ai laici o comunque a movimenti non ispirati a programmi di carattere cristiano. Oggi come oggi la Conferenza episcopale italiana e diversi intellettuali cattolici hanno acquisito un’autorevolezza che appare superiore al peso politico dei cattolici in quanto tali, che è eguale quasi a zero.

Di tale paradosso vorrei interessarmi, visto che Sciacca rappresenta in fondo la cultura cattolica dell’età della ricostruzione industriale, nell’era centristico-democristiana, e visto che oggi, nei mutati contesti politici, si parla di lui per via di commemorazioni e si riscontra la caduta dei suoi influssi e della conoscenza del suo pensiero. Pier Paolo Ottonello parla addirittura di una sorta di censura esercitata sul suo nome e sulle sue idee². Ma come è potuto accadere che il pensiero sciacchiano sia oggi quasi ignorato e che al contrario i molti laici parlino di un’alterigia cattolica, che domina le idee e la cultura? Credo che occorra rendersi conto che la presenza dei cattolici si è manifestata in modo molto diverso quarant’anni fa rispetto ad oggi, e che nel contesto della cultura italiana degli esordi del secolo XXI il laico cattolico cerca di esprimersi in modo nuovo, anche se non ha ancora bene delineato le sue strategie. La Chiesa cattolica, presente ieri ed autorevole di fronte ai governi democristiani, oggi coglie le difficoltà di farsi ascoltare e reagisce con posizioni dottrinali e di principio che dovrebbero innanzitutto valere per i laici cattolici impegnati in politica, i quali sono però sempre di meno e sempre più distratti. Non sempre questi laici ascoltano o comprendono e comunque intendono operare adeguatamente in difesa di quei valori che sono fortemente proclamati dalla gerarchia ecclesiastica. A fronte dell’insensibilità politica si riscontra invece una sensibilità culturale cattolica molto diversa rispetto ai tempi dell’egemonia democristiana, direi più matura. Il che viene percepito intensamente e con allarme dagli intellettuali laici, cioè non cattolici e non cristiani. Parlo della situazione italiana: nella situazione europea in generale credo che la posizione della Chiesa sia ancora più difficile, e che per gli intellettuali cattolici fuori d’Italia vi siano possibilità di essere ascoltati solo in ragione del loro impegno maturo e non perché si esprimono come portavoce della Chiesa.

-
1. Cfr. C. A. VIANO, *I laici in ginocchio*, Laterza, Bari 2008. Mi limito a citare solo questo scritto tra le voci laicistiche fortemente critiche contro la cosiddetta “ingerenza cattolica” nelle questioni dello Stato italiano. Ormai oggi risulta facile reperire una bibliografia sull’argomento, attraverso Internet e la consultazione dei siti web.
 2. Cfr. P. P. OTTONELLO, *Sciacca. Interiorità e metafisica*, Marsilio, Venezia 2007, pp. 13-23. Il volume contiene un’ampia analisi degli aspetti del pensiero di Sciacca che sono ancora attuali, nonostante la “censura”. Faccio rilevare all’amico Ottonello che a molti pensatori del Novecento è toccato di subire analoga censura, e che di certo la “sorte” toccata al filosofo di Giarre si deve anche in parte alla sua vena polemica, che non gli fu perdonata. Tuttavia ha ragione Ottonello, in quanto anche pensatori cristiani di egual e/o inferiore “peso” culturale oggi sono praticamente ignorati, magari addirittura senza allievi fedeli che ne perpetuino la scuola, o senza periodici che ne ricordino l’opera ed il pensiero (cosa che viene fatta per Sciacca in modo egregio).

Il che ci induce a riflettere.

Vorrei quindi uscire dalla logica strettamente nazionale e guardare a quel che avviene alla cultura europea innanzitutto. Il momento storico presente in Europa è dominato da un'esaltazione piuttosto ambigua dello spirito della laicità, vista come la conquista più rilevante dello spirito europeo, anzi occidentale. Il termine "laico" ormai non manca in nessuna trattazione dei rapporti tra la religione cristiana e il mondo politico, nell'apparato statale e nella cultura di un certo paese, o di tutti i paesi europei. L'ambiguità di esso è ormai verificata. Non si fanno passi in avanti nella cultura e nella politica europee se non si capisce quale ruolo spetta alla religione, ed alla religione cristiana soprattutto, in una situazione di pluralismo confessionale e filosofico. Gli Stati europei si proclamano laici sotto il profilo politico ed amministrativo e respingono per lo più ogni tentativo di ingerenza delle autorità religiose nei confronti delle scelte politiche e legislative. Vi sono i casi paralleli e significativi di Spagna, Paesi Bassi e Polonia. Di conseguenza i governi assumono degli atteggiamenti non chiari nei confronti delle religioni, le quali propongono valori assoluti, scelte ultimative, situazioni epocali. Il concetto di laicità viene contrapposto a quelli di intolleranza religiosa, fondamentalismo o clericalismo. In ogni caso la laicità viene considerata ormai la dimensione dalla quale non si può prescindere in uno Stato moderno.

All'interno dell'Europa l'irrompere di diverse minoranze etniche e religiose provenienti dalla massiccia immigrazione dai paesi musulmani, dall'Est europeo, dall'Asia, dal Sud America, ha provocato una sorta di reazione contro l'integralismo di certe religioni che ha accentuato lo spirito "laicistico". Questo si è potuto verificare soprattutto in Francia. Ma pure in Spagna è in atto una forte pressione da parte della cultura laica contro le Chiese e le confessionalità. Addirittura si è fatto rilevare che l'unico rimedio alle situazioni paradossali create da determinati atteggiamenti di integralismo religioso (il velo islamico, ad esempio, o l'infibulazione) non poteva che essere lo spirito di laicità rigoroso, assoluto, il quale impedisce a ciascuna religione di prevaricare sulle persone con il suo pernicioso influsso. L'ideale di una laicità come negazione di ogni manifestazione di fede religiosa, inaugurato, già ottant'anni or sono, con la costituzione dello Stato turco da parte di Kemal Atatürk, il fondatore della Turchia moderna e l'accanito avversario del fondamentalismo islamico, si è fatto strada anche in Occidente, grazie soprattutto all'influsso dello spirito del laicismo decisamente anticristiano presente in Francia (manifestatosi a partire dalla fine del secolo XIX). Si è fatto rilevare di conseguenza da diverse parti in Europa e fuori che le persone dovevano essere considerate libere in sé da influssi religiosi, non appartenenti ad alcun tipo di comunità capace di vincolarle al punto da chiedere la rinuncia della loro autonomia. Il concetto di laicità che oggi cerca di prevalere in Europa ed in Italia è quello di una lotta intransigente rispetto alle religioni nelle loro norme ritenute antiquate, non più in linea con i progressi scientifici e tecnologici, e addirittura pericolose (specialmente riguardo a matrimoni, aborti, ricerche genetiche, differenza sessuale).

A questo punto sarebbe meglio parlare piuttosto che di "laicità", di "laicismo", cioè di rivendicazione assoluta dello spirito della separazione, nella vita sociale ed etica, delle religioni dalla vita quotidiana. Le religioni non possono realizzare rapporti di vita sociale e civile, perché immerse nel fanatismo. Lo spirito di laicità sconfinava nel laicismo quando nega che si possa vivere secondo le norme religiose ed essere cittadini di uno Stato. Secondo lo spirito della laicità che si impone, la credenza in valori religiosi assoluti (ma lo stesso è per i valori filosofici assoluti) deve essere arginata, respingendo tale scelta per l'assolutezza nella pura opzione personale e sentimentale, non potendo la laicità esistere di fronte alla proclamazione della verità nella sua assolutezza e delle norme etiche come universali e vincolanti per tutti.

2. *Come Sciacca intendeva la laicità*

Negli anni in cui Sciacca si occupava del Centro internazionale di Studi rosminiani ben diversa era l'espansione dello spirito laico-laicistico in Italia ed in Europa. Un pensatore dichiaratamente cattolico come Sciacca aveva assunto posizioni di grande equilibrio verso le scelte dell'intellettuale cristiano, soprattutto con la fondazione del «Giornale di Metafisica», che esplicitamente aveva voluto essere l'organo più adatto a rappresentare lo spiritualismo cristiano in un contesto quale quello post-bellico, in cui parecchi valori essenziali dovevano essere riaffermati. Per Sciacca la trattazione di tali valori deve essere fatta nello spirito di un dibattito tra diverse filosofie, a fronte aperta, ma senza dogmatismi. Nell'essenza dello spiritualismo cristiano stavano, per il pensatore di Giarre, il dialogo e il confronto di idee circa la libertà

spirituale³. Tuttavia il tema della laicità era ancora lungi dall'essere trattato con quell'ampiezza e con quell'aggressività con cui oggi appare dominante. La cultura laica era certo egemone nelle grandi editrici e nei giornali, ma non parlava per la maggioranza della popolazione italiana.

Sciacca pensava senza alcuna ombra di esitazione che era un diritto dell'intellettuale cattolico quello di determinare nella cultura una legittima presenza del cristianesimo e dei valori stessi della Chiesa cattolica, punto di riferimento, sia pure indiretto, per la stessa politica. Egli assumeva una posizione secondo la quale il fenomeno della secolarizzazione ancora rappresentava un effetto perverso di certe posizioni del pensiero moderno anziché una sorta di "opportunità" a meglio capire la posizione della cultura cristiana di fronte al laicismo e, per contrario, rispetto allo stesso clericalismo (nelle sue forme di integralismo od integrità). Il modo di pensare la laicità da parte di Sciacca riguardava soprattutto la dimensione dell'incontro internazionale. Di fronte a lui stavano diverse culture, e quella cristiana gli appariva quella più idonea a gestire i rapporti interculturali. Il filosofo di Giarre diffidava dall'umanitarismo e dal filantropismo d'origine protestantica, anglosassone, che aveva voluto proporre agli Stati delle indicazioni circa i diritti umani, a partire dalle posizioni prese nel 1948 dall'Organizzazione delle Nazioni Unite. Nelle valutazioni che troviamo in alcuni suoi scritti Sciacca ritiene che la politica culturale dell'ONU sia del tutto irrealistica. Egli conosceva probabilmente funzionari e rappresentanti dell'UNESCO e diffidava di essi. Le prospettive che vedeva dominare nell'UNESCO gli apparivano dettate da ingenuità utopistica e da un mal digerito cristianesimo ridotto allo stadio di generico razionalismo e tale da configurare quella deviazione che egli chiamava «occidentalismo»⁴.

Per Sciacca la filosofia era l'unico veicolo efficace per il dialogo interculturale. L'unica filosofia però in grado di incrementare in modo autentico il dialogo era la filosofia cristiana. Sciacca si convinse che lo sviluppo degli studi su Rosmini doveva avere le più ampie possibilità, perché il Roveretano era il pensatore che più di tutti aveva interpretato la tensione alla verità filosofica come verità dell'essere-oggetto dell'intuito, dell'essere reale attingibile col sentimento, intesi come criteri di conoscenza. Di fronte alla cultura cattolica "ufficiale", oserei dire "vaticana", la scelta rosminiana di Sciacca non era condivisa. Fu merito suo se con lentezza, ma con certezza, entrò nella testa di vescovi, di influenti prelati di Curia e di docenti di Atenei pontifici (e anche, seppure in ritardo, nei docenti dell'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano) il convincimento che la metafisica e la visione etica di Rosmini erano perfettamente cristiane, anzi, "cattoliche", e che l'oggettività da lui prospettata permetteva di meglio fondare la ricerca della verità e la dignità della persona umana⁵.

Gli organismi internazionali erano orientati per Sciacca a scelte culturali e speculative nel segno del pensiero immanentistico anglosassone, empiristico e pragmatistico. Egli pensava di incrementare invece gli scambi internazionali nel segno dello spiritualismo tanto diffuso nel vecchio continente e soprattutto in Spagna e Francia. Vi fu un periodo della vita di Sciacca in cui egli riuscì ad attuare una rete di contatti internazionali nei quali poter diffondere la filosofia dell'essere e la visione cristiana. Da Spagna e Francia, e da diversi paesi latino-americani, venivano al pensatore siciliano segni di un interesse per il pensiero cristiano visto come il nucleo vitale della spiritualità mondiale. Lo stesso pensiero di Rosmini poté essere meglio conosciuto in ambito di paesi latini e divulgato nelle sue scelte metafisiche⁶.

3. Cfr. l'editoriale di Sciacca, nel primo numero della rivista: Introduzione, «Giornale di Metafisica», I, 1946, pp. 1-16. L'articolo di esordio fu raccolto nel volume *Filosofia e metafisica*, Marzorati, Milano 1962. Cfr. sugli orientamenti della nuova rivista i miei studi: *Sciacca e gli esordi del "Giornale di Metafisica"*, «Giornale di Metafisica», n. s., XXVII, 2005, pp. 643-674; *Il «Giornale di Metafisica». Le premesse speculative alla sua fondazione e la direzione di Michele Federico Sciacca*, in *La cultura filosofica italiana attraverso le riviste. 1945-2000*, Atti del Convegno di studi (Palermo, 10-12 novembre 2005), a cura di P. Di Giovanni, Franco-Angeli, Milano 2006, pp. 189-213.

4. Il primo attacco all'occidentalismo si ebbe nell'ampio lavoro storico *La filosofia, oggi, Dalle origini romantiche della filosofia contemporanea ai problemi attuali*, Mondadori, Milano 1945; 2 voll. Bocca, Milano 1952-54²; 2 voll., Marzorati, Milano 1958³. Sciacca vibrò il suo più forte attacco nel volume *L'oscuramento dell'intelligenza*, Marzorati, Milano 1972 (su cui cfr. infra).

5. Il segno che tale convincimento è ormai largamente maggioritario lo si è visto nell'occasione della solenne beatificazione, avvenuta il 18 novembre 2007 in Novara. I discorsi ufficiali colà tenuti e le serie numerose di articoli apparsi sulla stampa italiana testimoniano che Rosmini viene ormai proposto con tutta sicurezza come esempio fondamentale di "carità intellettuale". Cfr. il volume di p. Massimiliano Papa, postulatore generale della causa di beatificazione, che introduce alle vicende che hanno portato al progressivo venir meno della pregiudiziale antirosminiana: *Rosmini: conoscere per credere. Storia della Causa*, Studium, Roma 2007. Cfr. poi una rassegna stampa puntuale sul sito Internet: www.rosmini.it.

6. Su questa attività di Sciacca e sugli intenti con cui la intraprese cfr. F. PERCIVALE, *Michele Federico Sciacca e il rosminianesimo*, Stu-

Proprio pensando ad un concreto progetto internazionale di Sciacca, poi rimasto realizzato a livello di poche iniziative veramente di ampio respiro, intendo sviluppare alcune mie riflessioni. Il concetto di laicità che Sciacca esplicita mi sembra interessante per un raffronto con l'oggi. La figura e l'opera di Rosmini sono state fatte conoscere ad un pubblico vasto e soprattutto fatte apprezzare da parte degli intellettuali. Grazie proprio alla metafisica della verità si sono potute aprire prospettive interessanti per un giudizio sulla laicità. Dire "laicamente" (in senso cioè non confessionale) quel che Rosmini aveva scritto e insegnato dai suoi libri, peraltro massicci e spesso impervi, appare oggi più facile, grazie soprattutto a quel che Sciacca è riuscito a fare con la creazione del Centro internazionale di Studi rosminiani.

Occorre però ammettere che Sciacca non pensava che la laicità potesse essere per il credente un banco di prova, di fronte alla pluralità di fedi e filosofie. Il tema del relativismo etico e culturale veniva da lui affrontato come una sfida e non come una possibilità di approfondire il rapporto tra verità assoluta e relatività delle posizioni speculative e morali. Tutta la sua persona era proiettata a far decollare iniziative volte a rendere concreta la presenza del pensiero cristiano in quanto portatore della verità vista nella duplice accezione della verità dell'essere e della verità delle fedi in Cristo.

Sciacca ha favorito la fondazione del Centro internazionale di Studi rosminiani con i suoi consigli presso il Padre Generale dei Rosminiani e con i suoi interventi risolutivi al livello delle Autorità, al fine di ottenere i necessari riconoscimenti ed i finanziamenti atti a far decollare le iniziative di studio e di divulgazione del pensiero rosminiano. Urgevano infatti, dopo il buon esito delle celebrazioni centenarie della morte del grande Roveretano, delle verifiche concrete di studio e di ricerca, al fine di far sempre meglio conoscere la filosofia, la spiritualità e la teologia di lui in un contesto internazionale. Le celebrazioni del centenario della morte avevano sottolineato molti aspetti nuovi e di rilievo della personalità e del pensiero di Rosmini in un contesto nazionale⁷. Finalmente era stata delineata una rappresentazione della figura di Rosmini come quella di un grande italiano, pensatore e politico, tale da farlo rientrare tra le figure che la nostra Patria doveva riconoscere come fondatori di cultura, civiltà, senso della patria e dell'idealità. Da diverse parti, da diversi punti di vista ideologici, Rosmini era stato rivalutato. Dopo il 1955 era necessario far conoscere Rosmini anche a livello internazionale.

Sciacca scelse appositamente la dicitura di "Centro internazionale" per favorire anche la conoscenza del pensiero e della spiritualità del grande Roveretano a livello di nazioni europee ed extra-europee. Nel far questo egli ritenne che studiosi di tutto il mondo avrebbero dovuto essere accolti ed ospitati presso Villa Bolongaro, al fine di studiare sempre meglio il pensiero di Rosmini e il movimento da lui creato. Sciacca intese far uscire la conoscenza di Rosmini dal cerchio ristretto del clero italiano, o dei cattolici del nostro paese. La dimensione internazionale del pensiero di Rosmini doveva essere sostenuta in un contesto certo religioso, ma non clericale. L'Istituto della Carità comprese questa necessità e quindi si adoperò di organizzare la struttura di Villa Bolongaro come centro di accoglienza degli studiosi e centro editoriale.

Da un punto di vista prospettico, ormai storico (visto che quello di farla da storico è un vizio che non perderò mai), debbo dire che Sciacca non riuscì sempre ad imprimere l'impronta laica che avrebbe voluto, forse anche per certe sue posizioni speculative polemiche. Debbo spiegarmi meglio. Sciacca era laico come persona, caratterialmente. Era indipendente nei suoi giudizi e nel suo comportamento. Non gli mancavano mai la battuta ironica e la presa di distanza dal conformismo. Non si trovava a suo agio negli ambienti clericali e di curia cattolica. Tuttavia amava intrattenersi con i Principi della Chiesa più rappresentativi del cattolicesimo, con i religiosi autentici. Non era clericale ma era fedele figlio di una Chiesa che

dio Editoriale di Cultura-Sodalitas, Genova-Stresa 1986. Mi permetterei di riferire un piccolo episodio legato alla vita dell'Università di Genova riguardo all'attività dell'Associazione filosofica ligure (AFL) che il pensatore siciliano rivitalizzò dopo la crisi seguita alla morte di Adelchi Baratonò (cui Sciacca successe sulla cattedra di Filosofia teoretica). Sciacca invitò negli anni dal 1948 al 1960 diversi filosofi stranieri a tenere conferenze per l'Associazione. Parlarono ad esempio: René Le Senne, Régis Jolivet, Joseph Moreau. Cfr. gli Atti dell'Associazione degli anni 1951-61. Ringrazio la prof. Paola Ruminelli, che ha recuperato il materiale relativo agli esordi "sciacchiani" dell'AFL, facendo conoscere la storia del sodalizio: cfr. il suo libro *Storia dell'Associazione Filosofica Ligure*, Ecig, Genova 2000. Attualmente il prof. Paolo De Lucia, segretario dell'Associazione, ha recuperato i testi che contengono la "memoria" di tanti anni or sono al fine di ridare ad essa una sua funzione trainante nel panorama genovese.

7. Una rassegna completa di congressi, convegni e celebrazioni svolte in occasione del primo centenario in C. BERGAMASCHI, *Bibliografia rosminiana*, vol. II, Marzorati, Milano 1967; vol. IV, ivi 1974 (si consultino gli *Indici*, al vol. VI, La Quercia, Genova 1982). La Bibliografia di Bergamaschi, anch'essa voluta da Sciacca, dopo la morte del filosofo peregrinò da editore a editore.

iniziava a subire colpi piuttosto severi dal laicismo secolarizzato. Non era bigotto, ma accoglieva il magistero morale della Chiesa con serenità. Ricordo un episodio cui assistetti. Sciacca partecipò al Congresso tomistico internazionale di Roma-Napoli dell'aprile 1974. Era stato invitato dagli organizzatori a tenere una relazione su San Tommaso in Napoli, relazione che fu molto applaudita e che segnò una tappa importante dell'evoluzione del suo pensiero legato alla filosofia dell'integralità. Durante una sosta ad Aquino del Congresso (erano presenti più di mille partecipanti) il vescovo della cittadina laziale si rivolse ai presenti con un discorso in lingua latina. Feci notare al Professore (come tutti lo chiamavano) che due giorni prima, il discorso di saluto ai Congressisti rivolto dal papa Paolo VI a Roma, nella Pontificia Università di San Tommaso, «in Urbe», dei Domenicani, era stato in italiano. A me sembrava strano che il Sommo Pontefice, Vescovo di Roma, si esprimesse in italiano di fronte ad una platea internazionale, laddove il vescovo di Aquino, più cattolicamente, aveva adoperato la lingua latina. Sciacca mi meravigliò con una battuta fulminante. «Probabilmente – mi rispose – il papa in questi ultimi anni si è applicato ad apprendere la lingua russa, che forse un domani gli servirà». Sciacca voleva con questo stigmatizzare le aperture all'Est europeo, già iniziate con Giovanni XXIII, e ironizzava sul fatto che il latino era stato anche tolto dalla liturgia della Messa.

Questa battuta non significava che Sciacca si fosse allineato alle posizioni dei tradizionalisti lefevriani. Il filosofo di Giarre restava legato profondamente alle scelte del Magistero pontificio ed alle posizioni dei documenti conciliari, ma esprimeva elegantemente la sua amarezza per il fatto che il comunismo sovietico e le sue propaggini italiane avevano aperto un dialogo con la Chiesa cattolica, in vista del “nuovo corso” della politica dell'Unione sovietica. Lui, Sciacca, riteneva fosse inutile questo contatto, e avrebbe preferito maggior adesione alla via tenuta da Pio XII, anche se talune manifestazioni di chiusura della cultura ispirata da questo Pontefice (l'insistenza sulla filosofia tomista, ad esempio) non lo avevano soddisfatto.

Proprio su alcune incertezze espresse da Sciacca riguardo al tema della laicità, mi vorrei soffermare, nel contesto però delle sue posizioni di fondo, che erano state di indipendenza e di distacco dal clericalismo. Sciacca non aveva mai aderito al partito di ispirazione cristiana, e neppure si era mosso in sintonia con l'Azione cattolica. Non era impegnato nelle parrocchie o in movimenti particolari. Il suo impegno era esclusivamente intellettuale. Con questo suo atteggiamento prese alcune posizioni in cui mostrò di non condividere una certa concezione di laicità con cui diversi pensatori cattolici si trovarono in sintonia.

Cercherò anche qui di spiegarmi. Il contesto del Centro internazionale di Studi rosminiani doveva essere, nei progetti di Sciacca, accolto con entusiasmo dai Padri Rosminiani (soprattutto dai padri Pusineri e Bessero Belti, i due studiosi di Rosmini più rilevanti del tempo), quello di un istituto di cultura aperto a chiunque avesse voluto approfondire con lo studio il pensiero del grande Roveretano. Un istituto culturale internazionale quindi che doveva fornire anche ad un pensatore non credente gli strumenti per affrontare il pensiero rosminiano ed in genere il pensiero italiano cattolico e spiritualista. Un centro che doveva dare la possibilità di interpretare Rosmini anche in un senso diverso da quello che l'Istituto della Carità poteva desiderare o ritenere autentico. Nei primi anni del Novecento si era dato il caso di una serie di interpretazioni, di impronta idealistico-attualistica, del pensiero di Rosmini. Vi erano state polemiche rilevanti sul “vero Rosmini”, contrapposto al “Rosmini vero”⁸. Nonostante questo si era sviluppata tra le due guerre una divulgazione del pensiero rosminiano in chiave immanentistica o comunque non conforme a canoni spiritualistici ortodossi. Si era dato il caso di una ufficializzazione del rosminianesimo nella stessa realtà scolastica del nostro paese nel nome della laicità e non della confessionalità (Rosmini come autore vivamente consigliato nei programmi liceali, e proposto come lettura per gli esami di Maturità). Nei confronti delle varie scelte della critica il Centro doveva porsi come interlocutore atto a dialogare anche con chi si rifiutava di cogliere l'importanza di certi principi ispiratori della filosofia del Roveretano, e ne sottolineava altri. Di fronte a tutte queste possibilità il Centro avrebbe dovuto presentarsi senza carattere apologetico e confessionale. Non sempre questo risultato fu raggiunto.

Debbo ricordare specialmente ai giovani che seguono con attenzione questi *Simposi rosminiani*, che essi sono stati preceduti prima degli anni della celebrazione del secondo centenario della nascita e del

8. Su tali polemiche cfr. P. DE LUCIA, «Rivista rosminiana di Filosofia e di cultura». Dall'apologia alla teoresi, in *La cultura filosofica italiana attraverso le riviste. 1945-2000*, Atti del Convegno di studi (Palermo, 10-12 novembre 2005), a cura di P. Di Giovanni, Franco-Angeli, Milano 2006, pp. 215-227.

centocinquantenario anniversario della pubblicazione delle *Cinque piaghe* (1997-98) da una serie di trentuno incontri denominati “Cattedra Rosmini”, fermamente voluti da Sciacca come momento di aggregazione degli studiosi e come atto educativo nei confronti dei giovani, cui venivano proposti testi rosminiani da studiare e commentare, quasi in via seminariale. In questi incontri annuali della Cattedra Rosmini si cercò sempre di accogliere voci diverse nell’interpretazione del pensiero rosminiano; tuttavia talvolta fecero capolino voci di totale e forse conformistico consenso, se non addirittura di apologia. Accenni ad una sorta quasi di “scolastica rosminiana” vi furono. Non era facile per gli organizzatori porsi in posizione di totale apertura anche verso chi accostava Rosmini criticamente o per proporre percorsi interpretativi lontani dal quello cattolico. In particolare l’avvio dell’Edizione nazionale e critica delle opere di Rosmini, anche questa propiziata da Sciacca, non rispettò sempre i canoni della criticità filologica e dell’ampia contestualizzazione storica. I volumi usciti, in prosecuzione della vecchia e non sempre felice *Edizione nazionale* voluta da Enrico Castelli, furono diseguali nel rigore critico. Un’apertura a collaborazioni anche di studiosi e filologi “laici” sarebbe stata veramente importante per la serietà dell’edizione.

Le circostanze di un’apertura concreta alle voci dei laici-laicisti che si accostavano a Rosmini non si verificarono: infatti mai la produzione intorno a Rosmini fu impostata con intenti di critica ad alcuni dei capisaldi del suo pensiero, e neppure per sviluppare singoli aspetti del suo pensiero in un contesto di filosofia non religiosa. Gli incontri della Cattedra Rosmini videro certo la presenza di intellettuali di orientamento laicistico, ma vivamente interessati al pensiero di Rosmini. Potrei citare il caso tipico del compianto Antimo Negri. Ma si trattò di casi sporadici. L’amico Negri, tra l’altro, si trovava da tempo combattuto tra il suo originario laicismo, sostanziato da una visione immanentistica che scaturiva dalla fedeltà all’attualismo gentiliano, e la fede cristiana. *In articulo mortis* scelse di considerare la fede cattolica come superiore e decisiva riguardo all’interpretazione gentiliana della fede cristiana, e chiese i Sacramenti (come ci ha testimoniato il prof. Mercadante). Gli incontri di Stresa si dimostrarono importanti per la svolta decisiva della sua esistenza. Ma, ribadisco, il caso Negri è un caso isolato.

Debbo poi dire, per parlare delle posizioni di critica a certe dottrine di Rosmini, che continuò, se pure in tono minore, la serie di critiche da parte neotomistica e intransigente delle dottrine rosminiane che parevano scaturire da quelle quaranta proposizioni condannate nel 1887. Ma gli autori i quali si dichiararono critici della dottrina rosminiana dell’oggettività non frequentarono il Centro di Stresa. Di modo che la critica cattolica intransigente che insisteva sulla “colpa” rosminiana dell’eterodossia ontologista e addirittura panteistica non si manifestò al Centro e in occasione delle giornate della Cattedra Rosmini e non vi fu alcun confronto diretto tra personaggi come Fabro, la figura dell’“inquisitore” vecchio stampo da antico Santo Uffizio, e un uomo di Chiesa, vescovo ubbidiente, ma fino nelle midolla rosminiano, come il compianto monsignor Clemente Riva⁹. Un fitto dialogo indiretto si verificò poi tra l’intransigente stigmatino (che annoverava nella Curia romana sinceri ammiratori e seguaci) ed il mite sacerdote e professore dell’Università Lateranense, Giorgio Giannini, autore dell’analisi più penetrante ed esauriente delle Quaranta proposizioni condannate che si sia avuta dopo Giuseppe Morando¹⁰. Monsignor Giannini fu un esempio rilevante di esercizio dello “spirito di laicità” che avrebbe dovuto aleggiare abitualmente sul Centro. Tomista di formazione, aperto agli sviluppi del pensiero moderno e contemporaneo, ed insieme vicino al comprendere la grandezza della sintesi rosminiana e le possibilità che essa aveva di interpretare in senso non letterale ma intensamente e speculativamente attuale la grande lezione di San Tommaso. Lo spirito di rispetto delle diverse posizioni speculative fu in lui sovrano.

Un Centro internazionale di Studi rosminiani dunque quasi sempre appiattito sulla confessionalità? Non direi. Semmai direi un Centro che, ai tempi di Sciacca e anche dopo, perse qualche buona occasione e non riuscì, riguardo all’Edizione nazionale, a librarsi nell’aria della criticità. Ma soprattutto un Centro

9. Per la verità i lavori della Cattedra furono seguiti per alcuni anni da un “allievo ideale” di p. Fabro, il prof. Danilo Castellano, dell’Università di Udine.

10. Cfr. G. GIANNINI, *Esame delle quaranta proposizioni rosminiane*, Istituto editoriale di Cultura-Sodalitas, Genova-Stresa 1984. Mi sono sempre chiesto perché, alcuni anni dopo, pubblicando il suo polemico scritto *L’enigma Rosmini* (ESI, Napoli 1989), Cornelio Fabro non abbia fatto cenno alcuno all’interpretazione acuta e puntuale delle quaranta proposizioni, che in un certo senso confutava le posizioni di Camillo Mazzella, il cardinale di cui Fabro pubblicò il “voto” presentato al Santo Uffizio (*Un inedito elenco preparatorio delle 40 proposizioni rosminiane*, «Sapienza», XLII, 1989, pp. 361-406). La censura di Mazzella (assieme a quella di Francesco Satolli) si trova ora in *Antonio Rosmini e la Congregazione del Santo Uffizio. Atti e documenti della condanna del 1887*, a cura di L. Malusa, P. De Lucia, E. Guglielmi, Franco-Angeli, Milano 2008.

che vide la manifestazione di certe interpretazioni da parte di Sciacca, le quali esasperarono alcune punte di rigore rosminiano, di certo comprensibile alla luce degli intenti del grande pensatore, motivato profondamente da una lotta in favore della verità cattolica e di confutazione degli “errori moderni”. Solo negli ultimi anni si poté respirare un’aria di collaborazione tra diversi ambiti culturali e la foresteria del Centro ospitò studiosi di varie tendenze. Per brevità mi soffermerò sulla trattazione del tema della laicità intesa come spirito di dialogo che Sciacca fece agli inizi della Cattedra.

3. *L’antifilosofia come laicismo secondo Sciacca*

Sciacca commentò durante la Cattedra del 1967 la prima parte dell’*Introduzione alla filosofia*, il famoso saggio denominato *Degli studi dell’autore*. Questo ampio contributo del Rosmini maturo ad una comprensione della sua filosofia, a vent’anni dalla pubblicazione del *Nuovo saggio*, ben si prestava per spiegare ai giovani soprattutto gli intenti di Rosmini nell’avviamento agli studi di filosofia, e per indicare le linee di una rigorosa filosofia cristiana, che non si perdesse in alcuni dogmatismi. Quello che era da evitare per Sciacca erano le rigidità proprie di quegli interpreti, i quali facevano delle nuove dottrine rosminiane (soprattutto apparse con la *Teosofia*) le subdole manifestazioni di una tendenza ad assimilare le dottrine del pensiero moderno (soprattutto quelle di Kant e di Hegel).

Sciacca aveva in forte antipatia certe posizioni del neotomismo ottocentesco e anche novecentesco e riteneva che le disgrazie di Rosmini di fronte alle Congregazioni romane fossero tutte sorte dalle critiche neotomistiche le quali non avevano accettato l’impostazione della dottrina dell’intuito e del valore dell’Idea dell’essere. Sciacca era consapevole che la condanna più grave delle opere e del pensiero rosminiani, quella del decreto *Post obitum*, fosse sorta soprattutto dalle critiche di neotomisti come Liberatore, Cornoldi, Zigliara. Nulla sapeva della dinamica del processo, durato tra il 1883 ed il 1887, in quanto le porte degli archivi del Santo Uffizio e dell’Indice non erano ancora aperte per gli studiosi¹¹. Però intuiva, da quanto aveva letto dai documenti di un’interminabile e dispersiva questione rosminiana (praticamente durata dal 1841 al 1887, salvo qualche anno di relativa quiete negli interventi polemici) che la parte del leone nelle lotte l’avevano fatta i critici neotomisti, i quali avevano rovesciato su Rosmini tonnellate di carta e di calunnie. Di qui per Sciacca la necessità di illustrare opportunamente lo scritto *Degli studi dell’autore*, onde far capire che Rosmini non aveva mai lasciato per un istante l’ortodossia teologica e che semmai aveva cercato di intendere meglio l’ontologia e la gnoseologia, evitando alcune rigidità che potevano scaturire dal tomismo.

Vorrei quindi soffermarmi sulla lettura che Sciacca fa dei testi rilevanti di Rosmini e sulla sua interpretazione, incentrata sulla contrapposizione di filosofia e antifilosofia¹². In questa trattazione il pensatore di Giarre sovente lascia la falsariga rosminiana e tratta dello stesso spirito del laicismo contemporaneo come “antifilosofia”. Nel corso di questa polemica, tuttavia, vi sono alcune incomprensioni del ruolo del pensatore cristiano e dello stesso intellettuale cristiano, che vorrei capire.

Sciacca lascia il testo rosminiano sulla sfondo. Pur non discostandosi dalle posizioni prese dal Rove-retano, il filosofo siciliano insiste soprattutto sulla distinzione tra filosofi aderenti all’essere ed alla verità e non-filosofi o sofisti aderenti al contingente, al relativo, all’apparente, cioè antifilosofi. Sciacca assume un’impostazione platonica rilevante, dividendo nettamente l’adesione alle opinioni correnti, il mantenersi sulla loro incertezza, dall’impostazione severa nei confronti della verità dell’essere¹³.

Per Sciacca l’antifilosofia è la sofistica, che, sorta nell’età di Platone e di Socrate, ha conosciuto avversari formidabili. Eppure essa non è mai morta. I colpi che le hanno vibrato i grandi pensatori dell’antichità non sono bastati: in fondo Rosmini aveva visto giusto quando aveva parlato di una «dialettica

11. Grazie all’apertura degli archivi della Congregazione per la Dottrina della Fede, avvenuta nel 1998, è stato possibile la pubblicazione integrale degli Atti del processo: cfr. il sopra citato *Antonio Rosmini e la Congregazione del Santo Uffizio. Atti e documenti della condanna del 1887*, da me curato con l’aiuto valido di P. De Lucia ed E. Guglielmi (che sta proseguendo le sue indagini sulla struttura delle accuse mazzelliane). Nel 1987 non mi era stato possibile accedere agli archivi e quindi non avevo potuto che ricostruire per ipotesi le fasi del processo. Cfr. L. MALUSA, *L’ultima fase della questione rosminiana e il decreto “Post Obitum”*, Sodalitas, Stresa 1989 (estratto da «Rivista rosminiana»).

12. Cfr. M. F. SCIACCA, *Filosofia e antifilosofia*, Marzorati, Milano 1968.

13. Cfr. *Filosofia e antifilosofia*, cit., pp. 15-20.

dell'errore» che approfondisce le ragioni per riproporre l'errore già confutato¹⁴. Secondo l'interpretazione di Sciacca l'antifilosofia è sempre in agguato e le sue "ragioni" sono sempre aggiornate. Per i «filosofi fedelissimi delle sensazioni opinioni ipotesi convenzioni» non esiste «un primo vero fondante né verità da conoscere». La sofistica è per Sciacca «il momento antifilosofico e satanico all'interno a quello filosofico». La tentazione a non seguire la ragione, il logos proprio dell'uomo, e quindi neppure il Logos in sé, cioè Dio, viene propiziata dalla mondanità, cioè dalla tentazione a dare il peso che non meritano alle ragioni della conformità e dell'autosufficienza. La verità viene travolta e ignorata dallo spirito della molteplicità e del vitale, che oscura il ricorso all'intelligenza¹⁵.

Sciacca ha molto insistito su questa polemica contro l'antifilosofia, e ne ha fatto il cavallo di battaglia contro quello che egli considera il peccato capitale del pensiero moderno il quale, ancor più che essere soggettivismo ed immanentismo, posizioni teoretiche di un certo peso per gli argomenti che portano, è cedimento alla mondanità, allo spirito di autosufficienza dell'uomo distaccato dalla verità. In questo contesto si può intendere cosa sia laicità. Essa altro non è che un malinteso senso della pluralità delle opinioni, che vorrebbe esistere come fine a se stessa. La verità confligge con il senso di una pluralità autosufficiente. La verità si erge contro la pluralità delle opinioni nella sua unità ed absolutezza. Non si può scambiare la vastità del sapere con la pluralità dei significati di una verità, cioè con l'inesistenza della verità stessa od il suo ridursi a momento di sviluppo di una dottrina e di una posizione, relativo agli altri momenti, in sé non significativo¹⁶.

La critica quindi si manifesta contro il relativismo. Sciacca prende di mira l'antifilosofia come la tendenza che offre senso a diverse manifestazioni di pensiero, a diverse opinioni anche contrastanti, rendendo del tutto impossibile lo stabilimento di una verità assoluta. Se laicità significa pluralità di opinioni da rispettare e da porre a dialogo senza la pretesa di pervenire alla verità, ecco allora che questo significato di laicità viene respinto da Sciacca come inautentico. Per Sciacca esiste uno spirito laico autentico ed esiste uno spirito laico spurio, che è il laicismo relativistico¹⁷. Il problema, però, per chi legge *Filosofia e antifilosofia*, è che non è facile capire quali sono i termini dello spirito laico autentico.

Vorrei discutere su questa posizione di Sciacca, che ha come conseguenza la negazione del dialogo tra posizioni speculative diverse nel nome dell'impossibilità che le posizioni le quali si riconoscono nella verità possano confondersi con le posizioni che la verità non riconoscono. La mia preoccupazione è, come ho detto all'inizio, la condizione odierna dell'intellettuale cattolico o cristiano.

L'esistenza del pluralismo filosofico è oggi innegabile, come lo era al tempo di Sciacca. Quello che è mutato probabilmente è la situazione politica e sociologica del nostro paese e dell'Europa, in cui il cristianesimo era egemone nei valori e nella stessa presenza delle strutture ecclesiastiche (cattoliche o protestanti poco conta). Oggi nella pratica religiosa e nella presenza culturale i cattolici sono quasi divenuti minoranza e quindi un discorso ispirato alla filosofia cristiana che pretenda di parlare per l'absolutezza della verità appare piuttosto difficile da farsi e da condividersi.

Sciacca si riferiva a Rosmini ed alla sua lucida enunciazione dell'impossibilità della posizione eclettica, che pensava esistessero verità conciliabili ispirate a sistemi diversi, presentabili come momenti fondamentali dello spirito umano. Rosmini aveva buon gioco a respingere la possibilità che proposizioni tra loro contraddittorie potessero conciliarsi, e che un sistema fondato sulla verità dell'essere potesse conciliarsi con un sistema fondato invece sull'empiria e sull'apparenza, oppure sul primato della materialità. Per Rosmini potevano conciliarsi sentenze apparentemente distanti tra di loro, ma nella realtà ispirate al medesimo principio vero. Potevano inoltre esistere diversi sistemi che sviluppavano in modo diverso la stessa verità, in grado di comprendersi nel medesimo sistema della verità¹⁸. A mio avviso la concezione rosminiana della unicità della verità e della varietà dei veri parziali riusciva a spiegare meglio il plurali-

14. A. ROSMINI, *Degli studi dell'autore*, in *Introduzione alla filosofia*, a cura di P. P. Ottonello, Città Nuova, Roma 1979, pp. 16-19 (par. 4).

15. SCIACCA, *Filosofia e antifilosofia*, cit., pp. 20-23.

16. Cfr. *ib.*, pp. 44-51.

17. Cfr. *ib.*, pp. 52-70. Sciacca ha sviluppato queste tematiche oltre che nelle lezioni del 1967, anche nei seguenti scritti: *Gli arieti contro la verticale*, Marzorati, Milano 1969 (cfr. in particolare i saggi della sezione *Cultura e anticultura*, pp. 103-166); *La Chiesa e la civiltà moderna*, ivi 1969² (cfr. in particolare: *Anticlericalismo e anticattolicesimo*, pp. 141-156); *L'oscuramento dell'intelligenza*, ivi 1972.

18. Cfr. ROSMINI, *Degli studi dell'autore*, in *Introduzione alla filosofia*, cit., pp. 85-105 (il capitolo si intitola: *Della conciliazione delle sentenze*).

smo culturale come convergente all'unità del vero nel corso del tempo.

Sciacca, nello spiegare con chiarezza il saggio rosminiano dedicato agli *Studi dell'autore*, forniva delle sue accentuazioni anche polemiche, che servivano a lui per portare avanti la sua critica del mondo culturale moderno e contemporaneo. *Filosofia e antifilosofia* è un contributo di esegesi rosminiana, compiuto però nella libertà di intendere in Rosmini la presenza di una dialettica di filosofia ed antifilosofia piegata a chiarire la polemica antimoderna. Si può dire con una certa approssimazione che Sciacca interpretava la presentazione che Rosmini faceva degli intenti che avevano guidato la sua ricerca filosofica in una chiave che si avvicinava alla visione spiritualistico-esistenziale dei suoi esordi come pensatore cristiano, corretta dagli sviluppi successivi della "filosofia dell'integralità".

Cercherò, con le stesse considerazioni di Sciacca, di illustrare la condizione della ricerca della verità nel mondo contemporaneo, sfuggendo però alle intenzioni polemiche del filosofo siciliano, che dedica uno spazio non piccolo al tema della «stupidità storicizzata» nel contesto dell'«oscuramento» o «annullamento» dell'intelligenza¹⁹. Non è mia intenzione di considerare tutte asservite alla logica della stupidità le filosofie e le posizioni culturali che oggi si contendono il primato nella nostra realtà italiana ed europea. Considero frutto di ricerche serie e sofferte le diverse filosofie che sono proposte oggi e che innervano, per così dire, le diverse prese di posizione sui valori fondamentali dell'esistenza. Considero che alcune di queste filosofie sono in sintonia con i criteri che a mio avviso debbono essere seguiti per ricercare oltre i veri parziali la verità in sé del mondo, della vita e della storia. Considero che altre filosofie hanno acquisito criteri diversi che loro impediscono di fornire una verità complessiva di riferimento. Considero infine che altre filosofie non intendono acquisire criteri per la verità, in quanto ritengono non ne esistano, e che quindi la loro funzione sia quella di "coscienza critica" di un non-senso della ricerca della verità ulteriore e complessiva. L'insieme di queste filosofie che si affrontano costituisce quello che si potrebbe chiamare il "mondo del pensiero e della cultura", che consiste in una pluralità di proposte di verità. Nessuna di queste proposte a mio avviso si trova di per sé nella posizione della malafede e dell'inganno, in quanto ritiene di avere delle ragioni per essere presente nel dibattito e anche per imporsi.

Sciacca certo andava a segno quando criticava lo spirito dell'"apparire", del "farsi vedere in pubblico", tipico di certi filosofi attenti, fin dai tempi della Sofistica greca, alla propria immagine piuttosto che alle argomentazioni in grado di sorreggere le loro posizioni. Occorre dire che questa ricerca al consenso ed alla pubblicità, traducendo la filosofia ad evento, oppure a facile utilizzazione consolatoria e quasi psico-terapeutica, continua anche oggi. Cerchiamo invece di parlare delle posizioni serie della filosofia, certi come siamo che sono gli stessi giornali, dopo aver dato spazio all'"effimero filosofico" e voce alle "primedonne" del sapere, ad alzare lamenti sulla qualità scadente della ricerca filosofica e della consapevolezza anche scolastica su scienza e conoscenza presso gli Italiani.

4. *I "postulati" della filosofia: sentimento ed intuizione dell'essere*

Rosmini, come fa rilevare Sciacca, ritiene che la filosofia prenda dalla natura umana i «postulati ... come condizione del suo nascimento». Essi sono due: «la notizia naturale e immediata dell'essere, e il sentimento». Si tratta di due fonti di cui l'uomo dispone per aprirsi all'essere. Lui che ignora la completezza di se stesso, non ha altra fonte di informazione per capire che cosa egli è, che l'intuire l'essere in forma immediata ed oggettiva (prima nozione nota), e il sentire l'essere di se stesso modificato da altra realtà. Il sentimento fondamentale insieme attinge all'essere dell'individuo ed all'essere di altri individui in grado di modificare con la loro presenza ed azione il corpo dell'individuo. Il «sentimento sostanziale e individuale» e l'intuito dell'essere in universale sono cognizioni dirette che permettono alla filosofia di porre in atto gli strumenti di indagine per capire la realtà in sé. L'uomo può filosofare a partire dalle realtà dell'intuito e del sentimento, che riguardano entrambe l'individuo, ma che terminano poi all'universalità di un'intuizione dell'essere come idealità e intelligibilità, corroborata dalla certezza di un sentire l'essere come realtà.

Ho cercato di presentare con semplicità i postulati rosminiani, spiegando che, grazie ad essi, si può,

19. Cfr. SCIACCA, *L'oscuramento dell'intelligenza*, cit. Anche questo volume pubblica le lezioni di Sciacca ad un corso della "Cattedra Rosmini" (il III, del 1969). Cfr. le considerazioni di P. P. OTTONELLO, *Sciacca. L'anticonformismo costruttivo*, Marsilio, Venezia 2000, pp. 21-29.

da parte della successiva riflessione filosofica, definire l'uomo come unità di spirito e corpo, cioè capacità di intendere l'essere grazie ad un intuito oggettivo, e insieme possibilità di sentire e radicarsi nell'essere reale. L'uomo intende se stesso come sintesi del principio della soggettività (o esistenza) e del principio dell'oggettività (o intuizione primitiva dell'essere ideale). Per Sciacca l'unità di esistenza ed intuizione dell'essere si chiama «sintesi ontologica primitiva» od «originaria»²⁰.

L'intuito dell'essere ingenera la capacità di pensare ed intendere, cioè di riflettere successivamente agli atti di intuizione dell'oggetto-essere ideale. Il postulato dell'intuire quindi sta alla base della riflessione filosofica. Non sarebbe possibile pensare se non qualcosa e quel qualcosa è, nella sua essenza, l'essere in quanto essere, la pura possibilità dell'esistenza. Tuttavia non può bastare il postulato dell'intuire, perché l'atto dell'intuire l'essere in universale è compiuto da un individuo che sente se stesso ed il reale che con lui entra in contatto. Il che significa che ad intuire è una persona dotata di mente intuente e di corpo senziente. Occorre quindi dire che senza l'intuito non vi potrebbe essere la capacità di attingere all'essere-oggetto; e che senza sentire non vi sarebbe la capacità di realizzare l'esistenza. L'esistenza non è una vaga sensazione, ma il possedere l'essere nella sua reale radice, pur senza comprenderne per il momento l'universalità e l'idealità.

L'uomo che intuisce e pensa l'oggetto in sé, è un individuo che sente e si sente esistente. L'insieme delle due posizioni rende possibile l'azione del pensare, che però attiene all'universalità dell'idea. Senza l'idea-oggetto non vi può essere la comprensione neppure di quell'essere reale sentito che rende consapevole il soggetto di esserci. Senza l'idea dell'essere non viene realizzata la coincidenza della realtà e dell'idealità. Non si può conoscere la realtà dell'essere che si è senza avere l'intuizione di ciò che l'essere è in quanto tale. Unificando i dati delle sensazioni corporee con l'idealità dell'essere si può operare la «percezione intellettuale», che permette di conoscere per concetti o idee, formate dalla capacità spirituale umana.

Sciacca scrive: «La riflessione sull'Idea, che è un postulato come atto di conoscenza intuitiva ma che in questo caso è oggetto di riflessione, ci dice che l'Idea è dialettica, cioè in relazione ontologica con la mente, e in relazione dianoetica con il reale che del logos è un termine o una specificazione cioè il principio della sua intelligibilità tramite il sentimento, l'altro postulato, il principio della soggettività»²¹. Il sentimento apre sulla realtà, ma non è principio di conoscenza; l'intuito dell'idea dell'essere apre sull'idealità e sulla verità, e quindi ha, secondo Sciacca, una specie di primato sul sentire. Il reale sentito è intelligibile se è pensato, e non può che esistere come pensato. Il puro essere del sentire non produce alcuna possibilità di giustificazione di sé. Questa è la convinzione di Sciacca.

Di qui l'avvertenza che sono da respingere come antifilosofiche le concezioni le quali si affidano soltanto al primo postulato della natura umana, quello del sentimento. Direi che qui sta il problema della pluralità delle filosofie, in quanto per Sciacca il fatto di prendere da parte di certe filosofie il primo postulato soltanto, quello del sentire immediato, come criterio per lo studio della realtà, rende impossibile un discorso filosofico in quanto tale e degrada l'indagine a pura soggettiva esposizione di sentimenti. Ritengo che invece il fatto di aderire al primo postulato da parte di molti sistemi filosofici, ponendo il secondo, quello della intelligibilità e dianoeticità, in una posizione non rilevante, pur costituendo una soluzione filosofica inadeguata, abbia un proprio significato ed una sua plausibilità, in quanto coglie l'istanza della soggettività come fondante. Il che può significare che nelle diverse delineazioni di sistemi filosofici o di tentativi di rispondere ai problemi universali dell'esistenza e del senso può anche avere una sua plausibilità la visione soggettivo-dinamica, la quale ritiene che la realtà dell'essere si colga soprattutto o solamente attraverso il sentire e il conquistare la dinamica dell'essere nella sua scaturigine. Una visione quindi legata alla dinamica della soggettività reale potrebbe attingere una sua verità, anche se non ha una compiuta verità. Il che sta a significare che non è detto che la soggettività reale sia il principio dell'antifilosofia, come invece Sciacca sostiene.

Seguiamo le lezioni di Sciacca al corso della Cattedra Rosmini. L'essere come oggetto dell'intuito non è coinvolto nella discorsività di cui è il fondamento. Quindi l'idea dell'essere non è soggettiva, cioè né appartiene al soggetto (cui invece appartiene la capacità di sentire l'essere reale), né si libra in una intersoggettività di pensieri umani. L'idea-verità non si prova con il ragionamento o con la deduzione logi-

20. Cfr. SCIACCA, *Filosofia e antifilosofia*, cit., p. 98. Sciacca fa riferimento con questa definizione ai suoi scritti fondamentali: *L'interiorità oggettiva*, Marzorati, Milano 1967⁵, *Atto ed essere*, ivi 1963⁴.

21. SCIACCA, *Filosofia e antifilosofia*, cit., p. 99.

ca, ma si intuisce nella sua universalità. La deduzione logica non può procedere da sola, ma deve iniziare dall'intuire l'idea. La ragione è tale perché esiste un essere che rende intelligibili le realtà sentite, incapaci di essere da sole conosciute. La ragione si sostiene sull'essere ed è ragione delle realtà esistenti intelligibili. Dire ragione significa dire filosofia, nel senso che a partire dal postulato dell'essere universale ideale e dalla realtà dell'essere sentito, essa esercita il suo ruolo di critica e di illustrazione della modalità dell'intuizione e della percezione intellettuale ed infine della deduzione delle proposizioni che costituiscono le scienze da altre proposizioni vere.

Ne consegue che la filosofia appare un sapere autonomo dalle scienze deduttive o sperimentali, ma che tali scienze nascono secondo la via tracciata dalla percezione intellettuale e quindi dalla costruzione di concetti adatti a intendere i dati reali alla luce della loro intelligibilità. La filosofia coglie il principio assoluto, non lo costruisce e non lo giustifica: solamente lo rappresenta e si serve della capacità della mente per meglio illustrarne le dimensioni. Dalla posizione rosminiana appare l'arbitrarietà dell'idealismo inteso come filosofia deduttiva; ed appare pure l'impossibilità del razionalismo puro, in quanto il principio dell'intelligibilità rende capace l'intelletto e la ragione di funzionare, ma non ne fonda l'esistenza.

Sciacca quindi ritiene che sia l'uomo in quanto individuo senziente e pensante insieme ad essere coinvolto nella dinamica complessiva dell'essere come Verità. Per Sciacca Rosmini ha magistralmente spiegato che la Verità che l'uomo può intuire è la ragione ultima di tutto quello che l'uomo può essere: cioè sentimento del reale, conoscenza delle idee e volizione di ciò che è desiderabile in quanto reale e ideale insieme. Le ragioni della divina Rivelazione sono per Rosmini quindi comprensibili alla luce della persona umana che è principio attivo senziente ed intelligente, sintesi di corpo ed anima, attratto alla Verità come idea, alla realtà come compimento dell'essere ed alla moralità come volizione di beni reali e dotati di senso e di possibilità di essere usati per l'uomo e per la sua felicità. Il fatto che Dio riveli all'umanità il senso della creazione del mondo e che il Figlio di Dio sia vissuto tra gli uomini per salvarli dal male e dal peccato; il fatto che la storia sia guidata da un fine preciso, che è l'attesa della salvezza finale portata dal Gesù Cristo, entro la comunità dei redenti, tutto questo ha un senso perché l'essere si svela oggettivamente sempre, abitualmente nell'intuito, e rimanda ad un Essere assoluto di cui questo essere oggettivo è l'astrazione. Il fatto che la Verità sia naturalmente presente all'uomo per divina posizione ontologica rende anche plausibile che la Salvezza dell'umanità sia opera del Figlio di Dio incarnatosi, divenuto individuo senziente, che attinge l'essere direttamente, e che si è reso vittima per espiare il male nel mondo. Secondo Sciacca Rosmini ritiene meglio comprensibile la Rivelazione se alla base della acquisizione naturale della verità sta un intuito dell'Essere ideale che si associa ad un sentire dell'essere reale²².

La giustificazione della possibilità che l'uomo cada in errore sta per Sciacca nel fatto che si confondono idealità e sentimento. Infatti le opinioni che l'uomo si crea nascono innanzitutto dalla incapacità di intendere il reale come essere insieme concreto ed intelligibile. Qui però, a mio avviso, nascono i problemi. Riprendendo le mie perplessità prime enunciate, ritengo che non sia del tutto esatto che le umane opinioni siano vere o false, perché interviene il principio veritativo dall'esterno del conoscere²³. Le opinioni come conoscenze sono di certo sentimenti del reale che hanno ottenuto poi la verifica dell'essere intelligibile. Sempre la conoscenza è connotata dalla sintesi tra realtà della sensazione e l'idealità dell'essere che qualifica un'acquisizione reale. Non esistono opinioni che sorgano dal solo sentire. Piuttosto si potrebbe dire che la diretta apprensione della realtà da parte dell'io appartiene alla persona così come l'intuito della verità dell'essere come idea viene dalla persona, ma ha come oggetto un'idea che all'individuo non appartiene, pur illuminandolo. Se comunque vi sono filosofie le quali ritengono che l'immediatezza dell'apprensione della realtà sia più rilevante della comprensione della sua verità, ebbene quelle filosofie, se rispettano il primo postulato rosminiano, accettano che la realtà venga colta, e con questa una sorta di verità immediata. Magari quelle filosofie non assegnano alla dianoeticità l'importanza che dovrebbe avere. Però mi sembra esagerato parlare da parte di Sciacca di «filodoxia» nel caso delle filosofie che accettano il sentimento come contatto diretto con l'essere.

Secondo il mio parere “filodossi” sono solo quei pensatori i quali negano pure il primo postulato rosminiano, quello del sentimento fondamentale. Il sentire come puro avvertire, senza la possibilità di assegnargli un termine, ebbene quello è il senso della visione filodossa, cioè antifilosofica. L'empirismo ed il

22. Cfr. *ib.*, pp. 112-115.

23. Cfr. *ib.*, p. 102.

sensismo (anche nelle loro versioni “analitiche”) non accettano il primo postulato, dimenticandosi del secondo, per asserire la pura fenomenicità del dato sensibile, pura rappresentatività (o linguisticità) del dato sensibile del quale non si riconosce neppure il radicamento nell’essere reale. Nella storia della filosofia, nella storia dei sistemi, possono esistere anche posizioni che non negano il radicamento nell’essere, ma che ritengono astratto il riferimento all’oggetto ideale come criterio della verità. Vi possono essere sistemi filosofici che accettano la filosofia dell’essere reale e che pongono l’essere ideale in una posizione subordinata, trascurando quel ruolo essenziale che ha per Rosmini.

Del resto Rosmini ha sempre contestato l’idealismo ed il razionalismo, nonché lo scetticismo, perché hanno negato l’aggancio della verità anche all’essere reale. Quindi ha riconosciuto che il complesso lavoro dell’intelligenza per raggiungere la verità si basa tanto sulla realtà di ciò che l’individuo coglie quanto sulla verità che è presente a lui ed alle sue capacità di ragionare. La doxa come ricorso al sensibile per la conoscenza della realtà può essere condannata da sistemi di filosofia di matrice platonica, ma non può essere totalmente respinta secondo la logica rosminiana delle due opzioni. Semmai si potrà dire che la doxa si instaura come contraria alla filosofia quando il sentire non è posto in relazione con l’essere. Se il sentire si radica nell’essere, credo che di per sé non si possa parlare di “doxa”, ma di approccio incompleto all’essere, il quale comunque rende possibile anche un’apertura alla fede nell’Assoluto. L’assoluto del filosofo è certo comprensibile con il pensiero, per via di dimostrazione, dopo che l’idealità dell’essere appare manifesta. Ma l’assoluto della fede può essere anche inferito non da un ragionamento, ma da un sentimento e da un “salto” delle forze umane. Certo, questo procedimento non può che configurarsi come scelta fideistica: eppure si verifica nel contesto di un possesso dell’essere di cui si sperimenta la realtà e la forza.

Quale conclusione di queste mie precisazioni sostengo che vi sono diversi modi di rapportarsi alla verità ed all’essere e che quindi quando si parla di sistemi filosofici o di posizioni immediate nella fede lontani dalla verità occorre verificare in quale modo viene vissuto da essi il rapporto con l’essere. In ogni caso, proprio con argomenti rosminiani, io intendo affermare che si possono dare rilevanti posizioni che sono innervate nella ricerca dell’essere, anzi che riconoscono all’essere un ruolo fondamentale. Tuttavia tali posizioni restano lontane da quel momento di sintesi delle forme dell’essere che costituisce la ricchezza maggiore della filosofia rosminiana. Il che significa che ha ragione Rosmini nel respingere la posizione eclettica, anche se noi oggi dobbiamo registrare nel dialogo e nello scontro tra le diverse posizioni filosofiche e ideologiche posizioni che non sono lontane dalla verità ontologica compiuta.

Mi riprometto quindi di esaminare le situazioni-tipo del mondo contemporaneo, relativamente alle filosofie ed alle religioni.

5. *Come si può realizzare concretamente uno spirito di laicità pur affermando che esistono posizioni filosofiche che attingono la verità dell’essere, anzi che dall’essere dipendono*

Continuo a seguire le lezioni al primo corso della Cattedra Rosmini. In esse Sciacca presenta un certo modo rigido di intendere la laicità, anche se è spesso tentato di dare un suo peso alla stessa complessità delle dottrine che sull’opinione basano la loro certezza.

Sciacca scrive: «Respinta la filodoxia restano i problemi del sensibile e dell’attività mondana dell’uomo che dalla filosofia attendono il discorso che li renda intelligibili; resta il problema della doxa con tutto il suo peso ineludibile e da recuperare in pieno, giacché se l’uomo nel mondo non può fare a meno della verità senza cadere nel caos, non può mettere da parte la doxa senza prescindere dalla vita, che è poi tutto il reale a cui s’indirizza la riflessione filosofica». Il filosofo, per Sciacca, non respinge la doxa, «ma solo quella cieca, che non si fonda sul logos»²⁴. Il mondo dell’opinione, in cui vivono gli uomini, appare davanti ai filosofi ed a tutti coloro i quali cercano di dare un senso alla vita ed alla storia, intendendo anche poi la realtà della natura e del cosmo. Un sistema filosofico il quale accetta i dati delle opinioni cercando di mettere chiarezza in essi, ma rinunciando a considerare il mondo della complessità come illuminato dall’istanza superiore del logos, si pone di certo in una condizione di difficoltà e forse irreversibilmente si condanna a dipendere dalle opinioni nella loro mutevolezza. Il problema che però sorge oggi è: se la difficoltà di un orientamento nel mondo del concreto rende agevole solo la posizione di

24. *Ib.*, p. 103.

chi si limita a porre in ordine i dati cercando di trovare le connessioni tra di essi, a che serve il richiamo all'eterno, a ciò che non muta, che viene considerato verità del mondo che al contrario muta?

La contrapposizione tra la posizione doxatica e al posizione di chi cerca di conquistare quello che Sciacca chiama «piano noetico-epistemico» appare nei nostri giorni drammatica. Si può dire che sia possibile comprendere la posizione doxatica alla luce di alcune esigenze della posizione noetico-epistemica? Si può ipotizzare un'armonica convergenza della posizione doxatica e della posizione epistemica? Si può ritenere che grazie al radicamento dell'uomo nel mondo del sentire e dell'essere, direttamente avvertito ma non pensato, sia possibile la posizione del pensiero che giudica, ragiona, coglie l'essenzialità della verità? Si può ritenere sufficiente fondarsi sull'essere reale, ponendo in secondo piano l'essere ideale, per avere una posizione epistemicamente favorevole e poter dire di avvicinarsi così alla verità?

A tutta questa serie di domande occorre rispondere con alcune distinzioni. Non dimentichiamoci che negli anni Quaranta in cui Sciacca aveva iniziato a pensare le sue interpretazioni rosminiane, proprio in ambito di pensiero francese aveva ancora un notevole credito la filosofia bergsoniana, con la sua concezione dell'intuizione che sembrava in certi punti coincidere con la visione del radicarsi del sentire nell'essere, nelle sue scaturigini autentiche. Sciacca quindi conosceva la posizione intuizionistica, e la giudicava insufficiente. Tuttavia comprendeva anche le ragioni di chi radicava la speculazione nel sentire e nella prassi. Il fatto è che lo stesso primo postulato della filosofia di Rosmini rendeva possibile concentrarsi sul sentire l'essere anziché sull'intuire l'idealità.

Credo che Sciacca, nel commentare *Degli studi dell'autore*, dia una risposta chiara, che permette di meglio comprender la convivenza di doxa e verità nel mondo d'oggi, in cui si contrastano le posizioni e le opzioni di vita e le concezioni religiose. In questo caso mi pare che Sciacca smentisca certe durezza di sue posizioni di netta condanna delle tendenze ideologiche e pratiche, che attribuisce al cedimento alla pura opinione, che scompagina la possibilità del dialogo. Sciacca offre un appiglio per capire il comportamento da suggerirsi oggi al laico cattolico nel mondo della pluralità delle posizioni filosofiche e ideali. Così scrive: «La ragione, per non impazzire dietro agli istinti animali e umani e alle passioni in un delirio agonistico di calcoli conti argomenti o dietro ai puri mathémi che prescindono dall'uomo fattosi automa indifferente, non solo va calata nelle sensazioni e nelle passioni e negli istinti e pur sempre tenuta agganciata al lume di verità, ma va radicata nei sentimenti dove s'irradicano anche l'intelligenza e il suo oggetto interiore, in modo da attuare l'equilibrio e la cooperazione di elementi distinti e diversi per il loro completo svolgimento nel e secondo l'ordine dell'essere»²⁵. Ritengo che queste siano pagine importanti. Indicano che l'essere va cercato in misura eguale per le vie del sentimento e dell'intelligenza, anzi che il sentire avvicina l'essere con immediatezza contribuendo a dare al pensiero un orientamento concreto.

Le successive frasi di Sciacca inquadrano il suo invito ad armonizzare doxa ed epistème nella sua visione di fondo dell'uomo come «essere squilibrato». Infatti il pensatore di Giarre ritiene di aver fornito un'interpretazione dell'integralità della vita umana che chiarisce e rende attuale la filosofia rosminiana. In effetti egli ci ha lasciato nella sua produzione complessiva più che compiute esegesi dei testi di Rosmini, degli sviluppi speculativi personali e suggestivi delle dottrine del Beato di Rovereto²⁶. Scrive Sciacca che l'ordine dell'essere «presente alla mente dell'esistente finito – come esistente partecipante alla forma reale dell'essere – sotto la forma infinita dell'Idea resta incompatibile da ogni atto umano quale che sia e da tutti e pone costituzionalmente l'uomo nella condizione dell'unico essere ontologicamente “squilibrato”». L'uomo, pur cercandolo per propria natura, resta lontano dal realizzare l'ordine dell'essere e dal comprendere la verità come totalità dell'essere. Tuttavia egli, partecipe dell'essere nel senso reale e partecipe pure dell'essere come idealità, riesce a compiere una provvisoria sintesi di vitale, reale, intellettuale e volontario. Egli si solleva al punto da vedere «il suo compimento nell'Essere infinito che è la Verità infinita». Come può avvenire questo? Rispondendo come Sciacca più che come Rosmini, il filosofo siciliano ritiene che l'oggettività dell'essere che è presente al soggetto umano gli offra la possibilità di ipotizzare la

25. *Ib.*, pp. 104-105.

26. L'esauriente bibliografia sciacchiana dell'amico Ottonello ci permette di desumere quanti studi siano stati dedicati da Sciacca all'esposizione ed all'interpretazione degli scritti rosminiani e quanti studi invece abbiano sviluppato una teoresi ispirata liberamente a Rosmini. Cfr. P. P. OTTONELLO, *Bibliografia degli scritti di e su Michele Federico Sciacca dal 1931 al 1993*, vol. I: *Scritti di Sciacca*, Olshki, Firenze 1996.

verità assoluta. Ma la verità resta problema.

Scriva Sciacca: «In tal modo il problema della verità impegna chi la cerca per sapere chi è egli che cerca e l'ambiente in tutta la sua estensione – natura e umanità insieme – per stabilire vincoli e relazioni veritative anche al livello delle opinioni e delle passioni e impegna la verità stessa coinvolta nella complessa vita dell'uomo nel mondo, chiamata a schierarsi disarmata nella battaglia, esposta a tutti gli assalti: quella concretezza è delicata creatura, sempre sul punto di andare in pezzi»²⁷. Lo squilibrio dell'uomo, immerso nell'esistenza e quindi a contatto con la vastità delle opzioni di vita, ma nel contempo in grado di elevarsi al livello della riflessione sull'essere e sulla verità, comporta quindi la difficoltà di capire e soprattutto di far capire e scegliere. Il che significa, nei giorni d'oggi, lo squilibrio tra la dottrina ricevuta, capita e soprattutto seguita (una filosofia, una visione religiosa), e il mondo della pluralità delle dottrine nella loro conflittualità.

Mi sembra che Sciacca abbia bene individuato con queste sue parole il problema della laicità. Mi provo a tradurlo in un linguaggio odierno. Vi sono buone possibilità che l'uomo si accosti all'essere, anzi che ponga l'essere a suo riferimento ideale, reale, vitale e pure morale. L'uomo si sente radicato nell'essere attraverso il sentimento e intuisce l'essere nell'idealità. Questo gli basta per conseguire la verità, cioè avere dell'essere una compiuta descrizione? No di certo, per la finitezza del sentire e del pensare. In quale modo l'uomo potrà asserire di esser nella verità e di poterla indicare agli altri uomini? Ecco il problema. Se l'uomo non può "collocarsi dal punto di vista dell'assoluto" come intendeva Hegel, e se neppure può pretendere che le sue sintesi scientifiche gli diano una visione compiuta del cosmo e delle proprie strutture fisio-psichiche, quale opzione dovrà darsi? La pluralità delle visioni del mondo e dell'uomo dovrà quindi indurre il ricercatore a confessare che esse sono equivalenti nello sforzo, vano, di conseguire la verità totale?

Il mondo contemporaneo nelle diversissime sue posizioni ritiene che vi debba essere rispetto delle molte filosofie e religioni che cercano la verità. Il radicamento nell'essere, proclamato dai pensatori che ritengono la posizione ontologica come la più solida delle posizioni filosofiche, non viene ritenuto sufficiente da molti altri pensatori per affermare che la verità sta proprio lì, e che dall'essere si possa passare all'Essere assoluto e trascendente. I pensatori che contestano la scelta ontologica ritengono che al massimo si possa arrivare a parlare di esistenza e di essenza dell'essere ma a livello individuale e comunque particolare. Dall'essere sentito ed intuito non si può arrivare all'Essere e quindi anche a quanto ne consegue in termini di scelte religiose collegate (in questo nostro caso la Rivelazione cristiana, che completa la visione dell'Essere con la visione della Trinità divina). Di fronte a questa *impasse* il mondo contemporaneo non ha visto altra soluzione che quella di proclamare l'equivalenza delle dottrine e quindi delle fedi religiose che possono collegarsi a certe dottrine.

Ma c'è di più. Da molti secoli, direi dai tempi antichi, il dibattito è ancora più radicale. Esso coinvolge le religioni, le quali si collocano in primo piano nelle opzioni umane, ritenendo che il logos e l'essere siano irraggiungibili, anzi fuorvianti per la piena salvezza dell'individuo. Penso al Buddhismo ed alla sua sostanziale indifferenza nei confronti del logos e dei sistemi filosofici. Nei secoli quarto e terzo avanti la nascita di Cristo, nel periodo in cui in Grecia fioriva una civiltà che si basava sul rispetto del logos e che poneva le religioni in subordine rispetto alla forza indagante e persuadente del logos, in Asia apparivano dottrine di vita che ponevano nell'approfondimento di un'intuizione di saggezza lo scopo dell'esistenza, onde annullare il male e il dolore e conseguire una condizione individuale di distacco e serenità, comunicabile secondo certe regole agli uomini. Il che sta a significare che l'opzione religiosa antirazionale diviene quella più appagante, perché indica percorsi di asceti e di purificazione dal male che possono esser vincenti. Il che porta la religione in primo piano e toglie alla filosofia il primato. La religione non è ricerca di Dio, ma complesso percorso per liberare l'uomo dal male e dal dolore. Buddha, l'illuminato, è l'esempio della liberazione, la quale deve essere ripetuta variamente. Non è detto che sia il logos a dire l'ultima parola sull'esistenza e offrire la verità. La verità in un certo senso è conquistata senza che la si possa formulare con uno sforzo di teoresi. Vere sono le scelte ascetiche di vita; vera è la religione che predica moderazione, compassione, meditazione sul modo migliore di annullare il male (più che di comprenderlo).

27. SCIACCA, *Filosofia e antifilosofia*, cit., pp. 105-106.

Potrei accostare all'opzione nullistica ed ascetica del Buddhismo anche l'anti-intellettualismo dell'Islam, secondo il quale la religione proviene dalla divina rivelazione a Muhammad, ma senza che il logos, cioè il pensiero, abbia un suo ruolo autonomo. Che Dio sia pensiero può essere affermato senza dubbio per un mussulmano: però la rivelazione è giunta sulla terra direttamente al Profeta di Dio. La religione islamica non vede nella filosofia il *pendant* necessario, cioè la parallela ricerca dell'essere. Dopo la grande stagione della filosofia arabo-persiana, nel medioevo, incentrata sul tentativo, fallito, di accogliere il logos (proposto dalla grande tradizione aristotelico-platonica) nella religione islamica, il mondo mussulmano solo marginalmente si è occupato di filosofia²⁸. In altre parole: la rivelazione, nella visione e nelle interpretazioni degli islamici, non comporta che si apra un dialogo con la ricerca razionale dell'assoluto. Il risultato di questa situazione di alcune delle grandi religioni mondiali è il seguente: oggi come oggi le diverse religioni e le diverse filosofie confliggono radicalmente sulla razionalità e sull'intuizione dell'intelletto, e da parte di molti si ipotizzano religioni senza l'Assoluto, o rivelazioni dell'Assoluto senza la mediazione del logos. Il che significa che la situazione della pluralità delle fedi e delle filosofie è drammatica.

Nel mondo contemporaneo quindi noi vediamo affrontarsi opzioni di vita e posizioni circa la verità che sono spesso incommensurabili ed inconfondibili. Come reagire? La soluzione proposta da molti oggi in Occidente è quella del relativismo pluralistico. Ogni posizione filosofica e religiosa (in ogni caso ogni posizione che voglia proporre delle soluzioni di vita e di comportamento nel mondo) deve essere riportata alla sua genesi ed alle condizioni del suo sviluppo. Parlare di assolutezza di una visione significa misconoscere le altre e non rendere praticamente ad esse il rispetto che meritano. Invece ogni visione, sia essa filosofica, sia essa religiosa e magari antifilosofica, deve essere lasciata nel suo esistere, e quindi sottratta ad ogni tentativo di insignificanza. Tutte le opzioni hanno diritto di esistere e di proporsi, e il rispetto loro deve essere garantito. Non vi sono verità assolute che possano esser proposte e rese per tutti obbligatorie, ma vi sono diverse verità che mirano ad esser considerate assolute. Siccome il criterio per distinguere quale proposta di verità sia quella vera in assoluto non esiste, occorre che le diverse proposte siano accostate con rispetto.

Credo con questo di aver descritto cosa si intenda per laicità oggi. Il discorso che vale per le diverse opzioni religiose deve valere per i sistemi filosofici e per ogni tipo di posizione di vita, anche la più "debole" e magari opinabile agli occhi di diverse società. Laico è detto colui che rispetta le posizioni altrui e che, nei confronti delle opzioni religiose, non prende posizione pure rispettandole e cercando di comprenderne la genesi storica e le esigenze per cui sono nate. Laico è detto pure colui che ritiene vera e certa l'esistenza di modi diversi di pensare la vita e la storia umana, e che pone queste molte esistenze come degne di rispetto. Pone come necessario il rispetto di regole sociali di convivenza tra fedi e filosofie e quindi pone queste regole come ciò che tutti debbono riconoscere, sia pure sul piano pratico. Ebbene, tutte queste definizioni della posizione del "laico" vanno, a mio modo di vedere, corrette.

Laico significa, nell'accezione che vorrei prevalessse, persona che constata la pluralità delle posizioni e le rispetta, allo stesso tempo che positivamente opera nella sua società, i cui valori rispetta al fine di offrire la possibilità alla prospettiva in cui crede di essere efficace per il bene di tutti e per la salvezza religiosa. Quindi le regole di convivenza delle diverse fedi e filosofie tra di loro divengono qualcosa che è rilevante, "degnò" di esser professato. Il che sta a significare che per il laico esiste una verità, pure essendo presenti nelle società umane le verità. Le diverse vie alla verità sono tutte percorribili, purché non esaltino il male e la distruzione di altre vie e purché ubbidiscano alle regole del vivere sociale. Tali regole, che sono in fondo le leggi delle comunità, sono quindi condivise da tutti coloro i quali professano di ricercare la verità e intendono affermare delle fedi religiose. Si potrebbe dire che le regole che tengono insieme le diverse società hanno in via preliminare più valore delle visioni che le diverse confessioni religiose e le diverse filosofie portano avanti nel convincimento che attingano certezze e verità, o addirittura la verità. Le diverse posizioni che fedi e filosofie portano avanti debbono inchinarsi alle regole stabilite nelle società per la loro armonica esistenza.

Si inizia dalle società che sono chiamate "società civili", raggruppamenti di nuclei familiari; si passa

28. Cfr. a questo proposito gli interessanti lavori sui diversi aspetti della filosofia araba in C. D'ANCONA COSTA, *La casa della sapienza. La trasmissione della metafisica greca e la formazione della filosofia araba*, Guerini e Associati, Milano 1996; e *Storia della filosofia medievale dell'Islam*, Einaudi, Torino 2005, 2 voll.

alle società che sono poi unificate da entità statali, di vario genere; e infine si passa alle comunità che sono sorte per meglio assicurare la vita degli uomini. Tra queste società vi sono le Chiese, che si propongono come la forma più elevata di convivenza sociale. In tutte queste società vi sono regole. Ma c'è di più: dal raffronto tra queste società tra di loro emergono valori che vanno armonizzati. Vi sono insomma gerarchie di valori da rispettare e quindi regole delle regole stesse. Il che sta a significare che le diverse fedi e filosofie sono chiamate per naturale loro vocazione a suggerire questi valori-cemento delle diverse società. Qui mi pare stia il problema. Se nessuna fede o filosofia può e deve prevalere sulle altre, chi pone le regole ed i valori di riferimento di queste regole per permettere agli uomini di ricercare in libertà il vero?

Siamo giunti ad una certa *impasse*. Quelle fedi e quelle filosofie o ideologie che vengono considerate nella loro pluralità tutte sullo stesso piano sono chiamate a stabilire le regole per la loro stessa esistenza e per la vita umana che dell'esistenza loro si nutre. Un paradosso? In un certo senso sì. Ma la visione rosminiana del "sistema della verità" soccorre a questa difficoltà. La necessità che le regole di convivenza siano stabilite, in base a dei valori, sta a significare che diviene necessario a coloro i quali pongono la ricerca del vero entro un oggetto ideale che si dice essere in sé universale, virtuale e potenziale, e ritengono naturale l'innervarsi nell'essere dell'esistenza, di proporre una visione unitaria come valore in grado di sostenere le regole di convivenza, le leggi civili e le leggi morali e religiose. Senza un sistema i diversi tentativi di comprendere il reale e l'uomo, compiuti da diverse discipline e diverse scienze, non possono essere compresi e regolamentati. Così pure la presenza in una società di diverse visioni non può avere un senso per il laico se non viene regolamentata. I valori di regolamentazione debbono prendere il loro senso da una visione sistematica, che colleghi diverse opzioni e che trovi il denominatore comune ad esse.

All'obiezione che questo comune denominatore è difficile trovarlo rispondo: se non si può ricorrere ad una gerarchia di valori e regole indicata da una singola opzione, occorre che delle diverse opzioni si cerchi l'ordine sistematico che le unifichi e le gerarchizzi. Insomma si rende necessario trovare un valore che rappresenti l'insieme dei valori e delle verità ricercate dalle diverse posizioni speculative. Un valore che sia la sintesi di altri valori, oppure che rappresenti l'ordine dei valori stessi che sono chiamati a dare alla vita un suo senso ed un indirizzo. Lo sforzo delle società d'oggi è quello di fornire delle regole che salvaguardino i valori che sono cercati e considerati rilevanti per i diversi movimenti e punti di vista. In tal senso la necessità di conseguire un punto fermo di verità e valore si fa strada e il relativismo di pensiero viene superato, non perché le diverse opzioni e fedi non siano relative a momenti storici e ad esigenze precise, ma perché le scelte storicamente avvenute e le tensioni verificatesi possono armonizzarsi in un sistema di verità e di valore in grado di rappresentare un punto di vista condiviso e fondante.

La constatazione dei conflitti di visioni del mondo e della vita, la pluralità delle prospettive e la stessa relatività delle opzioni che si sono manifestate nella storia e che continuano a manifestarsi, non escludono la ricerca del valore in grado di proporre regole serie ed impegnative per far sì che le diverse società vivano in pace, cercando di promuovere l'uomo e la sua felicità, magari assicurandogli proprio quella finalità anche religiosa che diverse fedi prospettano e difendono. La pluralità delle fedi e delle filosofie richiede l'unitarietà delle regole per svilupparsi senza conflitti e nella pace di tutti. Tale unitarietà delle regole si riferisce a valori condivisi: dunque alla fin fine si postula un'unità nella verità e nella volontà. A chi spetta stabilire di quale unità si tratta? Credo che sia vincente la proposta di valori che siano innervati nell'essere come criterio di verità e come concreto sentire degli individui.

Non si afferma qui che questa prospettiva sempre serva a sintetizzare le regole ed i valori. Spesso può capitare che la verità di questa prospettiva non riesca ad imporsi o non venga riconosciuta da chi pur con sincerità cerca di mediare tra le regole per sistemare quelle veramente adatte per una società di uomini e non di feroci animali o di indifferenti soggetti, dediti all'egoistica realizzazione di piaceri soggettivi. Spesso addirittura la società deve accontentarsi di proporre regole e valori e poi di vederli disattesi, nel momento in cui prevalgono lo spirito di sopraffazione o l'inerzia. Ma tutto questo non significa che la verità non sia attingibile: se si intende assicurare l'armonia dei valori condivisi occorre in un certo senso "postulare" una verità di essi.

6. *Considerazioni attuali sullo spirito di laicità nella visuale di un credente*

Una volta compreso il significato della posizione di Sciacca nei confronti della modernità e dei valori

che essa porta, vorrei fare alcune ulteriori osservazioni circa il messaggio del filosofo di Giarre per il laico cattolico d'oggi. Questi intende vivere il messaggio cristiano di salvezza, che si attua attraverso la comunità dei credenti, la Chiesa. Tale messaggio universale comporta che ogni fedele aderisca, implicitamente od esplicitamente, ad una visione filosofica che nell'ontologia triadica e trinitaria ha il suo fulcro. Comporta pertanto che il laico credente, e ancora di più il sacerdote ed il vescovo di questa Chiesa che crede in Cristo figlio di Dio, ritengano che la verità sia attingibile attraverso la ragione e il sentire, e che nella forza che proviene da essa sia possibile diffondere la Sua parola di fronte ad altre fedi e filosofie. Proclamare la salvezza portata dal Signore, che libera l'uomo dal male e che già in questa vita gli addita una strada per la felicità interiore e per la pace esteriore, diviene possibile alla luce di un radicamento del fedele nell'essere e nel vero.

Questa proclamazione pone come assoluti coincidenti sia il Dio che la filosofia consegue nell'arduo lavoro di conoscenza, che il Dio salvifico che il fedele conosce attraverso la rivelazione di Cristo. L'assenza del cristianesimo è colta in questo congiungersi della fede in Cristo e del dire con verità di Dio creatore. Il cristiano è giunto ad assumere questo atteggiamento responsabile di annuncio per la strada della filosofia e per la strada della fedeltà alla Parola, di cui ritiene quanto meno ragionevoli il contenuto e le modalità con cui è stata comunicata agli uomini. Il che non significa che il cristiano intenda ritornare ai tempi in cui la fede nel Vangelo era imposta dalle leggi degli Stati confessionali ed in cui l'annuncio della parola diveniva obbligo per i sacerdoti e costrizione per i non credenti o per i credenti di altre fedi. La fede cristiana si è diffusa nel mondo attraverso la predicazione degli Apostoli e dei loro successori, attraverso le piccole comunità di credenti nella Resurrezione, non attraverso la spada o la conquista violenta. Quando i cristiani hanno preso le armi per difendere se stessi o per imporre la loro fede ad altri, magari perché spinti dalle circostanze a cercare loro "spazi", allora il senso profondo del martirio è stato in parte travisato. La testimonianza della verità con la spada ha significato l'incomprensione del senso della carità e della verità. Non la spada doveva portare avanti la Parola, non le leggi costrittive dovevano annunciare il Vangelo, ma la libera predicazione, l'esempio della vita nella fede.

Il colossale equivoco, che ha per secoli irretito i cristiani, si è faticosamente dissolto dopo che una riflessione attenta, sulla base dei principi della teologia tomista, ha convinto la maggior parte dei cristiani che la comune umanità dovuta alla creazione, e la redenzione universale apportata dal Cristo impedivano di imporre l'adesione alla Parola. Dopo le discussioni sui diritti fondamentali delle nazioni indiane dell'America centrale e meridionale nel sedicesimo secolo, e, diciamo pure, dopo i dubbi e le difficoltà di una lotta antiereticale da parte dei cattolici nei confronti dei fratelli di confessione riformata, i fedeli della Chiesa di Roma hanno iniziato a pensare che l'atteggiamento migliore per proclamare la fede era quello della tolleranza religiosa. Nei secoli XVII e XVIII in verità la battaglia per la tolleranza fu condotta da pensatori e da persone cristiane lontani dal cattolicesimo, convinte che la fede cristiana si poteva vivere anche senza riconoscere il primato del Romano Pontefice e senza attribuire all'autorità dei vescovi ed al sacerdozio un ruolo fondamentale nella proclamazione e nella preservazione della fede. Il che in fondo ha generato lo spirito laico-laicistico che ha portato nell'età dell'Illuminismo all'isolamento della Chiesa cattolica ed a politiche ad essa contrarie da parte pure degli Stati cattolici.

La "nascita dello spirito laico" è stato un tema forte per la storiografia del Novecento, e negli studi su questo fenomeno si è sottolineata la crescita, a partire dal Rinascimento, di una visione relativistica, storicistica, negatrice del dogmatismo e dell'assolutismo delle Chiese cristiane²⁹. Si è parlato di fine della pretesa cristiana di legare gli uomini in un comune destino soprannaturale che scaturiva dalla parola e dalla Resurrezione di Cristo. Si è identificato lo spirito laico con lo spirito anticristiano e sostanzialmente indifferente alla religione, che si era manifestato tra Rinascimento ed Illuminismo. Questa visione di certo alimenta anche oggi lo spirito del laicismo, e pure contribuisce ad incrementare l'equivoco sulla laicità di cui ho parlato. I cattolici sarebbero stati in un certo senso responsabili dello scatenarsi del laicismo, a motivo degli atteggiamenti dogmatici e repressivi della Chiesa, ed a motivo delle chiusure sul tema della tolleranza religiosa. Anche se l'intolleranza non è stata propria solo dei cattolici, ma, almeno fino alla metà dell'Ottocento, si è manifestata in tutte le confessioni cristiane tra di loro contrapposte e incapaci di com-

29. L'espressione viene inaugurata da G. DE LAGARDE nella sua nota opera: *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen-âge*, vol. I: *Bilan du XIII^e siècle*; vol. II: *Marsile de Padoue ou le premier théoricien de l'Etat laïque*, 2 voll., Béatrice, Saint-Paul-Trois-Châteaux 1934. Quest'opera ha poi avuto l'aggiunta di altri volumi in tempi successivi.

prendere le comuni radici, di questo fenomeno “intolleranza” la Chiesa di Roma è stata ritenuta il capofila. La posizione dei cristiani nei confronti dei fedeli di altre religioni, ed in particolare dell’Islamismo, ha poi incrementato l’intolleranza praticamente fino alle soglie dello scorso secolo.

Il laicismo quindi ha potuto tranquillamente svilupparsi a fronte delle difficoltà dei cristiani di elaborare una visione del rispetto reciproco tra le fedi. Ora che invece l’idea corretta di laicità si sta facendo strada, credo che sia compito del cristiano il mostrare con l’esempio della propria fede non tanto l’annullarsi del proprio messaggio, ma la sublimazione delle proprie speranze nell’annuncio di una parola di salvezza che valga per tutti gli uomini. Dialogo e tolleranza addirittura vanno superati come posizioni, in quanto quel che conta è l’assunzione da parte della Chiesa di una posizione chiara sulla convivenza delle fedi nel nome proprio del cristianesimo.

Nel contesto della cultura contemporanea però il mondo appare diviso nelle scelte di vita e di salvezza. Vi sono atteggiamenti che negano la possibilità che si proclamino come assoluti sia Dio che Cristo e altri atteggiamenti che non sanno pronunciarsi su questa possibilità e pertanto proclamano l’incertezza e la negatività di un’esistenza che ha la precarietà come cifra. Abbiamo chiarito, seguendo Sciacca e magari qualche volta discostandoci da lui, che ogni persona che ritenga di proporsi un itinerario alla verità debba farlo comprendendo la pluralità degli itinerari. Ora chiariamo che la pluralità è composta da atteggiamenti che intendono dare un senso all’esistenza proclamando una qualche opzione, fosse pure quella di dichiarare la precarietà. Il credente che accetta l’ontologia triadica e trinitaria si trova di fronte ad una certezza cui aderisce con le sue forze, e crede in una prospettiva, la Salvezza portata da Cristo, che lo ha coinvolto. Si confronta con le altre opzioni che esprimono delle certezze, ma che negano la possibilità di essere certi senza ombra di dubbio. Nel confronto dice le sue ragioni adoperando quella ragione che nella verità dell’essere ha il suo fondamento, e propone a coloro i quali avanzano altre opzioni, oppure negano le opzioni assolute, una salvezza che forse potrebbe essere misconosciuta e che forse potrebbe convincere. Il tutto nel rispetto delle ragioni dell’altro e delle regole del dialogo con l’altro nella vita sociale.

Questo è il problema per il laico credente: il dislivello delle opzioni, cioè il fatto che alcune di esse esistono per la consapevolezza di essere nella verità, ed altre sono fatte nella consapevolezza che occorra orientarsi nella vita e nella società mostrando qualche valore che possa orientare, senza però la certezza che deriva dal possedere la verità.

I responsabili dell’organizzazione del Simposio rosminiano di quest’anno (guidati con la consueta sapienza dal p. Umberto Muratore) con molto coraggio hanno assegnato questo tema alla trattazione degli ospiti relatori ed alla discussione degli amici: «fede, valori, democrazia come patrimonio della coscienza laica». In un certo senso si è indicato nei valori il punto di riferimento per il laico. Ma la domanda è: per il laico il valore si radica in un’ontologia triadica e trinitaria, si innerva nel possesso dell’essere attraverso il sentimento e l’intuizione? Non credo per tutti i laici. Per taluni sì, magari parzialmente, come abbiamo riscontrato. L’ambito di coloro i quali ricercano l’essere e ne vivono la verità è maggiore di quel che si possa pensare. Però vi sono coloro i quali non filosofano neppure nell’orizzonte dell’essere sentito e sperimentato. Come pensare i valori in comune con laici a questo livello di poca o nulla consapevolezza sull’essere?

La proposta “triadica e trinitaria” che viene dal Simposio significa che la fede religiosa fondata sull’essere divino e sulla creazione rende possibile adottare valori di riferimento seri e fondati al fine di realizzare la convivenza democratica tra i soggetti, magari ispirati a diversissime opzioni di vita. Chi crede nell’essere e nella sua trascendenza, chi l’essere sente ed apprezza, senza approdare alla trascendenza, chi dell’essere non avverte il senso e si avvale di diversi approcci alla verità; ebbene, tutte queste persone, tutte queste filosofie ed opzioni religiose debbono vivere assieme nelle società e adottare valori che permettano loro di sentire egualmente l’umanità che le pervade. Ritengo che il messaggio lasciato dal pensiero e dalla personalità di Michele Federico Sciacca sia proprio quello di incitare il cristiano a sentirsi come la persona più adatta ad indicare a credenti e non credenti una via condivisa di ricerca e di convivenza. La fede fondata sull’essere, il valore che nell’essere ha il suo riferimento permettono il governo di tutti, credenti e non credenti, la prassi di una convivenza in cui tutti portano il loro contributo. Chi appare convinto di poter con il suo contributo indicare una via di salvezza non dovrà, in questa prospettiva di democrazia, imporre la via, ma testimoniarla, nel senso letterale del “testimone” della Chiesa cristiana primitiva. Il martire delle persecuzioni di allora contro il cristianesimo, come del resto il martire che anche oggi, nel

silenzio e nell'indifferenza, magari, offre la vita per dire della Salvezza portata da Cristo, non pretende di operare nella violenza per imporre alcunché: egli vive le proprie certezze e non intende che vengano soffocate, per poterle proclamare ad altri.

Spero di non essere frainteso se terminerò questa commemorazione di Sciacca parlando del martirio cristiano, tanto diverso da altre accezioni del termine "martirio" in altre religioni. Chi testimonia la fede in Cristo non uccide e non odia, ma anzi indica verità e salvezza ad altri che magari non l'accettano e non ascoltano chi annuncia la Parola. Il laico cattolico, che dovrebbe vivere nel dialogo con altre fedi e filosofie, ma che potrebbe anche essere costretto ad accettare la dimensione del fraintendimento della propria posizione di coerenza e di mitezza, dovrebbe sapere che la sua condizione di testimone potrebbe portarlo anche al sacrificio di sé se proclamasse altamente Cristo Redentore del mondo e il diritto di tutti di ritenersi fratelli nel suo nome. Non solo sotto le dittature od i regimi totalitari, ma anche nelle democrazie purtroppo è successo e succede questo: i valori della convivenza sono stati violati dalla prevaricazione e dall'odio. Il cristiano deve essere sempre pronto perché a tali valori si pensi sempre come al fondamento, e pertanto deve accettare la possibilità che, proclamando la verità nella libertà, l'odio di chi non crede nella verità che lui proclama, si scateni e lo annienti.

Il tema della laicità è quasi obbligato per il cristiano; però non deve diventare motivo per ignorare la specificità del martirio cristiano, ovvero la possibilità che ogni cristiano ha di proclamare la Parola attirando odio o diletto. La proclamazione dello spirito laico come disimpegno dalla religione e quindi come incomprendimento dei messaggi che provengono dal cristianesimo non può essere adeguato alla vera esplicitazione della fede. Occorre che si corregga l'ambiguità della laicità nei nostri paesi europei: la religione e le filosofie che proclamano come loro compito la ricerca e la vita nella verità, in molti modi, debbono essere rispettate assieme a tutte le visioni, anche quelle riduzionistiche o negativistiche. Il rispetto, se così si può dire, deve essere ancora più grande di fronte alla disponibilità del credente di mettere in questione anche la sua esistenza per il rispetto della parola divina e per la proclamazione della verità. Ben poca cosa sarebbe la laicità se mirasse a reprimere ogni impegno ed a negare il valore del martirio. Va da sé che la massa delle persone rifugge dal sacrificio estremo sia perché appunto è la scelta estrema (e la scelta deve essere d'amore e non di odio) e sia anche perché molti pensano di salvaguardare interessi immediati. Il rischio della democrazia è quello di sottomettere le tensioni ai valori supremi al giudizio di una maggioranza che non sente l'impegno ultimativo per affermare la fede religiosa, o che proclama la relatività di certi valori³⁰. La democrazia è problema se è solo meccanismo di scelta per maggioranza e per conformità. Non può esistere rispetto delle fedi se il sentire comune impone regole minimali nella dedizione verso il prossimo e verso la divina rivelazione.

Laicità e democrazia non sono sempre binomio, anche se spesso in noi oggi scatta il riflesso condizionato di pensare che quello che è laico è democratico. Laicità è rispetto, così come la vita democratica è rispetto. Il potere di governare uno Stato viene delegato al popolo al fine di rispettare tutti i governati e promuovere la loro felicità e le realizzazioni più alte per i cittadini. Tuttavia non sempre la democrazia porta al rispetto delle diverse fedi e dei diversi punti di vista ideali e morali. La legge della maggioranza sovente non accetta le opinioni e le fedi in minoranza; può capitare inoltre che grazie alle regole della democrazia prevalgano l'inganno e la mistificazione. Però il valore dei valori nella democrazia è appunto il rispetto di tutti. Dimenticarlo sarebbe come ignorare che il rispetto delle regole deve valere per tutti e che l'esplicitazione delle fedi deve essere sempre in sintonia con il meglio e con i valori più alti, senza livellarsi al basso ed al conformismo massificato.

Sciacca intese il dialogo e la laicità in un senso "forte", ritenendo deleterio per il cristiano l'adeguarsi del "pensare cristiano" (per dirla con il compianto Giuseppe Cristaldi, docente nell'Università Cattolica del Sacro Cuore, ma rosminista di valore)³¹ alle massificazioni consumistiche ed alle deviazioni prassisti-

30. Cfr. per un inquadramento del problema: G. MUCCI, *Chiesa, democrazie e relativismo etico*, «La Civiltà Cattolica», 1995, IV, pp. 333-344.

31. Cfr. G. CRISTALDI, *Antonio Rosmini e il pensare cristiano*, Vita e Pensiero, Milano 1977. Nei giorni 7-8 aprile 2008 la Diocesi di Acireale e l'Accademia degli Zelanti e dei Dafnici di Acireale (con il patrocinio dell'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano, dell'Istituto Teologico S. Paolo di Catania e del Comune di Acireale) ha dedicato a Cristaldi, nel decimo anniversario dalla scomparsa, un importante convegno dal titolo: *Giuseppe Cristaldi. Credere pensando*. Alcuni temi di un rosminianesimo aperto alla laicità sono stati affrontati in quella sede. Gli atti del convegno sono in corso di stampa.

che e antifilosofiche. Oggi il suo messaggio va inteso come l'impegno a far sì che la fede cristiana si espliciti nel rispetto di tutti i valori e nell'indicazione dei valori ritenuti più alti e impegnativi. La tensione alla verità è costitutiva della filosofia e soprattutto nell'ontologia triadica e trinitaria essa si può realizzare. La tensione alla verità si completa nella fede in Cristo. Di qui il binomio del pensiero e della fede che rendono l'impegno del cristiano completo e degno di essere vissuto nel dialogo con le altre fedi e con gli altri atteggiamenti. Il vero laico quindi è, per un sorta di paradosso, il cristiano che per la natura della sua fede rispetta nell'altro che cerca e nell'altro che crede un suo fratello nella fede. Consapevoli di questo gli intellettuali cattolici debbono proclamare la propria fede ed insieme operare nella cultura, nello spirito non di proibizioni o di affermazioni dogmatiche, ma del valore come rispetto di ogni sforzo che abbia la verità e l'eterno come dimensione, tensione ed auspicio³².

32. Nel chiudere questo mio intervento al Simposio 2008 mi permetto di citare a chiarificazione autorevole delle mie riflessioni conclusive un importante intervento del cardinale Camillo Ruini nella Cattedrale di Genova il 18 febbraio 2009, dal titolo: *Laicità e bene comune* (cfr. il sito internet dell'Archidiocesi di Genova: www.diocesi.genova.it). Ritengo che le riflessioni dell'illustre porporato, per lunghi anni presidente della Conferenza episcopale italiana, confermino il punto di vista che ho adottato nell'illustrare le opzioni del laico cattolico. Su un solo punto l'intervento di Ruini mi è parso forzato: quando ha valutato positivamente il modo di accostarsi ai valori religiosi ed alle posizioni dei credenti da parte dei cosiddetti "atei devoti".