

IMPLICAZIONI TEOLOGICHE E PROSPETTIVE ESTETICHE

Maurizio Serofilli

Confesso mi piacerebbe conoscere un altro me stesso, perfettamente uguale, che non abbia attraversato un'urlante e selvaggia adolescenza piena di Dio, di libri e di guerra.

GIORGIO PRODI

La prima cosa che desideriamo affermare rispetto a queste riflessioni è il loro carattere interlocutorio. Si tratta infatti di una primissima ricognizione sopra alcuni punti o prospettive del pensiero di Giorgio Prodi dotati, ci pare, di immediate implicazioni teologiche. Poiché si tratta di una prima esplorazione non ci è sembrato scorretto l'uso di prospettive in certa misura schematizzanti, volte appunto ad un tentativo di consegnare in poche pagine una qualche fisionomia di un pensiero effettivamente poliedrico e non a fissare anche soltanto i termini per una qualche conclusione. Più dettagliatamente cercheremo, in una prima parte, di delineare una sorta di tendenza evolutiva circa la competenza disciplinare nella gestione della tematica del mistero, mentre nella seconda tenteremo di selezionare da due testi letterari alcune prospettive estetiche sulle problematiche connesse a tematiche teologiche. Al posto della conclusione ci limiteremo poi a segnalare una corrispondenza tra le due parti precedenti.

DALL'ESTETICA ALLA CONFINOLOGIA: UNA PISTA

1. Perché l'estetica

In UEL, 45 Prodi afferma che «il mistero è di competenza dell'estetica, non della teologia». Questa affermazione perentoria, che indica con esclusività la responsabilità di gestione dell'ambito entro cui potremmo situare la problematica intorno a Dio, deve essere chiarita sia in se stessa che in rapporto a altre discipline o esperienze alle quali parrebbe comunque richiamarsi. Ci riferiamo ad esempio ad una specie di teologia estetica tesa, come nel caso di Antonio Rosmini, ad elaborare tutta un'antropologia teologica sul rapporto sentimento-grazia increata (poco importa qui se il sentimento sia visto in prospettiva psicologico-metafisica o fenomenologica)¹, o ad una estetica teologica determinata come in Balthasar a trarre la propria dottrina «dalla bellezza inerente ai dati rilevati e con modo veramente teologico»² o, infine, ad una esperienza di tipo mistico-intuitivo che traduce l'oscuro contenuto del proprio atto nelle forme della produzione estetica³.

Cercheremo di operare questa chiarificazione seguendo, in una prima parte, Prodi nel suo obiettivo dichiarato di restituire al mistero quel senso «primordiale» che religioni e filosofie avrebbero svilito con una riduzione a «trucco verbale» (UEL, 44), per svolgere in seguito alcune considerazioni anche alla luce di un confronto con alcuni risultati emersi dal dibattito teologico odierno sulle medesime problematiche e concludere quindi segnalando quella che ci appare come una importante linea di evoluzione del pensiero prodiano in questo settore.

Preliminarmente ciò chiederà almeno un richiamo estremamente sintetico, e pertanto parziale, alla teoria prodiana della conoscenza per fissare le coordinate di massima del discorso: si tratterà cioè di enucleare quelle affermazioni per noi più significative rimandando sin d'ora, per una necessaria integrazione, ai contributi che in questo seminario se ne sono occupati specificamente (cfr LAMBERTINI e MATTEVI).

In senso lato conoscenza indica per Prodi la capacità di un organismo di vivere sfruttando, su una serie indefinita, alcuni fatti ambientali, compiendo cioè un'operazione di lettura del significativo. Ora poiché il rapporto tra organismo e la sua area di significatività è di derivazione genetica (o come spesso Prodi scrive: è la realtà che «spreme da se stessa» i suoi lettori) la condizione di un organismo rispetto all'ambiente è di essere organizzato in relazione alle sezioni di significatività di quest'ultimo. Dall'organizzazione si desume la sua unitarietà poiché la selezione di presenze

significative è compiuta sulla base di parametri propri. D'altronde questo carattere «unitario-organizzato» si combina con quella della sua particolarità prospettica (il punto di vista). Ne deriva che come non si dà un lettore universale non si dà neppure una realtà corrispondente totalmente leggibile. Questa da parte sua non si identifica con la somma dei lettori e delle loro reciproche aree di lettura, che implicherebbe una modalità biunivoca di rapporto con l'organismo lettore, ma s'estende ben oltre essendo costituita da un indefinito numero di presenze delle quali non si opera traduzione alcuna dalla zona della indifferenza a quella della significanza per il lettore. Questi rimane dunque in posizione di inclusione rispetto alla realtà: questo enorme contenitore non è osservabile dal di fuori.

Fissati questi presupposti gnoseologici si può ora precisare che l'approdo ad una conoscenza umana linguistica viene raggiunto tramite le capacità di oggettivazione, nominazione ed ipotesi. La parola nasce da una sospensione della primitiva lettura metabolica dell'intorno a favore di una manipolazione non distruttiva dell'oggetto la cui materialità permane in essa come rinuncia. Rispetto all'oggetto inizia a definirsi, in luogo della simmetria di un lettore metabolico, la posizione asimmetrica di un lettore semiologo. All'interno di questa situazione di stasi creata dall'oggettivazione-nominazione opera l'ipotesi. Con il suo ingresso la prossimità puramente biologica organismo-intorno subisce un'ulteriore riduzione: il collegamento operato dall'ipotesi tra la conoscenza e la vasta realtà esterna dalla quale è filogeneticamente derivata la pone in rapporto con lo sconosciuto, il mistero e l'apre alla esplorazione di questo territorio esterno.

Occorre però precisare che la diversa manipolazione dei depositi linguistici dà origine a due diverse funzioni ipotetiche. La prima, di tipo referenziale, costruisce ipotesi con capacità di riscontro con la realtà secondo i canoni dell'uso ordinario o scientifico del linguaggio, la seconda viene invece elaborata esclusivamente sui depositi linguistici. E' in relazione a questa seconda tipologia che Prodi elabora la tesi fondamentale della propria estetica. L'ipotesi linguistica pare infatti configurarsi come quel modo della conoscenza corrispettivo al «nucleo duro» di ogni esteticità: la collocazione. Questa rimanda ad alcune affermazioni centrali della gnoseologia prodiana che abbiamo richiamato in precedenza, vale a dire la nostra derivazione da un vasto mondo che, «pacifico e non turbato», precede e si estende oltre ogni nostro modo di conoscerlo. Detta in altri termini, la nostra «familiarità categoriale» con quella porzione di realtà che è divenuta più nostra è solo «un piccolo spazio ritagliato nell'irrazionale, sempre depositato nel suo interno. Il razionale è un minuscolo 'irrazionale organizzato'. Questa è la geografia della nostra collocazione» (UEL, 41).

E' a questo tipo di collocazione indecidibile che rimanda la costante allusione all'ignoto del nostro parlare. Il problema è allora vedere «quale discorso è possibile su questi fatti essenziali di collocazione (di destino, di genesi, di relazione, cioè di nostra vera natura)» (UEL, 43). Si tratta di zone non verificabili per cui da un lato non è possibile ricevere risposte in termini parametrici, dall'altro non si danno per loro scorciatoie intuitive. Riguardo ad esse l'unico nostro possesso è costituito da repertori linguistici di tipo interrogativo. Perciò l'unico discorso possibile si configura come un particolare utilizzo del linguaggio che sperimenta, per via ipotetica, non sulla realtà, ma sopra se stesso. Questo è esattamente il suo uso estetico, la poesia. Essa cerca infatti «di tradurre, sotto forma di costruzioni linguistiche, ipotesi sulle radici (sulla collocazione)» (UEL, 44).

2. Estetica e teologia

Se quanto abbiamo detto, operando una consistente selezione, è valso a chiarire, almeno nei suoi termini essenziali, l'ambito di competenza dell'estetica, allora dovrebbe risultare comprensibile il senso dell'affermazione di Prodi da cui siamo partiti.

Innanzitutto si comprende che l'incompetenza teologica sul mistero non è parziale, relativa cioè a precisi modelli o indirizzi disciplinari e storici, ma essenziale. Così il motivo per cui si individua nell'estetica la conoscenza deputata al mistero non solo non è accostabile a quella che potrebbe rappresentare la ragione di competenza per una teologia estetica o una estetica teologica, ma si pone esattamente agli antipodi. Mentre infatti le prime postulano comunque un proprio accesso conoscitivo sul mistero, la seconda ne assume la gestione proprio in forza delle attitudini a sperimentare esclusivamente sopra i costrutti linguistici, attitudine richiesta dalla perfetta assenza di referenzialità oggettiva del mistero. Lo stesso discorso vale a escludere ogni connotazione mistico-intuitiva della estetica prodiana considerato il fatto che tutto ciò che la poesia sperimenta tramite il linguaggio, non è il mistero, ma soltanto la «coscienza» della sua irraggiungibilità (UEL, 57).

Ora, se l'affiorare di non-convergenze sopra questioni di perimetrazione di ambiti disciplinari è tutt'altro che eccezionale tra approcci teoretici che si muovono lungo assi differenti, è certo che l'esclusione radicale, operata dalla gnoseologia di UEL, che possa in qualche modo darsi lo spazio per una conoscenza comunque oggettiva distinto da quello ricoperto dall'uso parametrico del linguaggio, rappresenta una difficoltà preliminare non indifferente in ordine all'individuazione, da parte della teologia, di una pro-

pria posizione di dialogo che non risulti situata completamente all'esterno della teoria prodiana degli usi linguistici. Un tale esito sembra invece risultare fatale per una scienza come la teologia che costitutivamente si auto-comprende anche come approfondimento speculativo della realtà del mistero a partire ovviamente dalla sua rivelazione.

Se poi, su un piano strettamente teologico, si intendesse prolungare l'obiezione con l'assegnare alla teologia una competenza soltanto relativa al «livello economico» ma non «ontologico» del mistero, allora si potrebbe rispondere rimandando all'assioma enunciato da Rahner, oggi largamente condiviso: «La Trinità economica è la Trinità immanente, e viceversa»⁴.

Il senso di questo enunciato sostiene che se l'agire divino per mezzo del Cristo nello Spirito fosse soltanto qualcosa di analogico con Dio stesso, e non la stessa Trinità immanente in quanto partecipata liberamente e gratuitamente, questo agire non avrebbe alcuna rilevanza salvifica. «Nell'avvenimento di Cristo, quindi — sintetizza Kasper — non troviamo un qualche margine o residuo oscuro di un *Deus absconditus* che si troverebbe "dietro" il *Deus revelatus*: è lo stesso *Deus revelatus* il *Deus absconditus*»⁵.

D'altronde, almeno in un caso, questa identità costituisce verità di fede definita: l'incarnazione del *Logos*. Se solo il *Logos* si è incarnato si dà almeno una affermazione storico-salvifica che è riferibile ad una sola delle persone divine ed assume pertanto un corrispettivo preciso all'interno della Trinità immanente. In altri termini in Gesù una stessa realtà dell'economia può essere detta «del mistero di Dio in sé»⁶.

Se il senso originario di questo assioma era quello di rompere l'isolamento del trattato sulla Trinità dal resto della teologia collegandolo alla storia della salvezza, è chiaro però che esprime anche quanto abbiamo detto in precedenza, ossia che a partire dalla rivelazione la teologia ritiene di potere dire qualcosa sulla realtà del mistero e di realizzarne precisi approfondimenti speculativi. Da questo punto di vista la posizione di UEL e quella teologica partono in fondo da una effettiva distanza.

L'*aut-aut* gnoseologico di UEL pone infatti la teologia dinnanzi ad una sua riduzione a conoscenza referenziale (come potrebbe essere una storia delle religioni) o a sperimentazione estetica sul linguaggio. In ogni caso essa perde la propria competenza sulla realtà del mistero visto che lo *status* di conoscenza oggettiva è acquisibile soltanto sottoponendosi ai criteri di referenzialità. A partire da questa prospettiva gnoseologica si comprende che la parola teologica sul mistero non può evitare il proprio inserimento nel novero delle «scimmiettature dei discorsi oggettivi» (UEL, 44) mentre,

nella realtà, ossia considerate le competenze specifiche degli usi linguistici, «la religione non può essere che poesia» (UEL, 290). Ci troviamo così di fronte ad una specie di riduzione estetica della teologia.

Personalmente riteniamo che questa impostazione gnoseologica sia in larga misura ispirata al Wittgenstein del *Tractatus* dove il criterio di significazione del linguaggio è quello della verificabilità empirica e delle scienze esatte, da cui risulta tutta l'insensatezza o la «scimmiettatura dei discorsi oggettivi» propri degli asserti teologici. Per altro verso il riferimento a Wittgenstein ci pare ancora illuminante se si considera l'interpretazione etica o mistica del *Tractatus* fornita dallo stesso autore, secondo la quale la sua parte importante non è tanto la gnoseologia verificazionista quanto il riposizionamento dell'etico realizzato con una delimitazione dall'interno, ossia mantenendo il silenzio su di esso⁷. Per molti aspetti l'operazione prodiana di UEL corre sopra una linea parallela: della preoccupazione di «mettere saldamente al suo posto» il mistero si incarica infatti il discorso parametrico.

Questo, tramite la chiarificazione dei confini del proprio ambito, delimita il mistero dall'interno semplicemente tacendo su di esso. Qui si profila però una differenza: mentre il tentativo di dire l'etica in Wittgenstein — nella celebre conferenza — si avventa disperatamente contro i limiti del linguaggio significante⁸, il mistero trova in Prodi una sua particolare dicibilità nell'uso estetico del linguaggio.

3. Teologia e mistero

La seconda osservazione verte sul senso dello sforzo profuso dalla gnoseologia di UEL nel restituire al mistero il suo significato originario. Tale restituzione, si è visto, passa attraverso la chiarificazione della sua natura di dato di fatto e presupposto ontologico ottenuti tramite l'«intransigenza» del metodo scientifico. Questi, presupponendo un quadro di derivazione interno ad un reale più vasto, e perciò parametricamente indicibile, consegue e presidia la ricostruzione del significato originario del mistero.

Ciò che, da un punto di vista teologico, è interessante osservare è questo giudizio complessivo sulla falsificazione del mistero. Prodi parla infatti di «trucchi verbali», di «svilimento», di «esorcismo del mistero» compiuto da religioni e filosofie che «conoscono il mistero come le loro tasche, il mistero non ha nulla di misterioso per loro» (UEL, 44).

Ora, sopra un diverso piano, anche la teologia in questi ultimi decenni si è posta un'analoga preoccupazione in ordine ad un recupero del concetto

originario di mistero. Anche in questo caso l'approfondimento è stato compiuto da Rahner. Egli osserva che, per quanto l'uomo contemporaneo guardi il mondo con gli occhi di un razionalista, «egli non è ancora assolutamente un razionalista. Lo è meno dei suoi avi spirituali dei secoli XVIII e XIX. Egli presagisce e venera l'ineffabile e l'anonimo. Ma proprio per questo una dogmatica complicata gli appare troppo sciente, troppo saggia e razionalistica, troppo conforme ai canoni e positivista [...]. Egli sente il mistero di Dio troppo immenso, perché gli riesca facile accettare molti misteri che a prima vista gli sembrano piuttosto risultati della dialettica umana che si è involupata in se stessa»⁹. Di fronte a questo atteggiamento di fondo — che per il momento ci limitiamo ad indicare presente in certa misura anche in Prodi (sia nella serie di affermazioni in parte riportate poco fa sul mistero, sia nelle caratteristiche del romanzo biografico/autobiografico L, come, più in generale, in tutta la prospettiva apofatica nella quale è guardato Dio in CP 3-53 di cui si dirà più avanti) — Rahner passa ad un esame del portato di tale concetto nella teologia dogmatica. La prospettiva nella quale ci si muove è data da una riduzione del concetto di rivelazione a «pura comunicazione verbale», secondo il modello teologico dell'istruzione divina e non della sua autorivelazione personale. In questa ottica è del tutto naturale il collegamento operato tra mistero e *ratio*. Quest'ultima, in conformità all'ideale gnoseologico delle scienze naturali dell'età moderna, viene concepita come una facoltà orientata alla evidenza e alla dimostrazione, costituendo il vero criterio del mistero.

Il risultato dell'incontro tra *ratio* e mistero è da un lato l'inserimento del mistero nel campo delle asserzioni razionali, dall'altro la sua non perfetta rispondenza alle esigenze di tale campo. A ciò si deve aggiungere il carattere provvisorio, considerato che i *divina mysteria* eccedono l'intelletto creato, «quamdiu in hac mortali vita peregrinamur a Domino»¹⁰. Ne deriva che il mistero appare caratterizzato: 1) da un rapporto esclusivamente negativo con la ragione umana; 2) dalla pluralità (la proposizione può infatti esistere anche al plurale); 3) dalla provvisorietà.

Il punto di partenza della riflessione rahneriana è l'uomo come l'essere del mistero. In pratica l'affermazione di una relazione del mistero con lo spirito personale più originaria rispetto a quella con la *ratio*. Il mistero rappresenta cioè la condizione trascendentale di tutta la nostra attività categoriale, per la quale siamo costantemente rimandati oltre ogni dato e oggettivazione. Questa trascendenza del dinamismo dello spirito consiste in ultima analisi in una apertura verso l'essere assoluto il quale appare in modo che, per la sua anonimità, esso è realmente il mistero o, più precisamente, poiché la trascendenza è anche condizione di possibilità della libertà e dell'amore, mistero santo.

Questo è conto non come l'*obiettivo*, ma quale origine e orizzonte della trascendenza e dunque «soltanto nel *modus* della lontananza che respinge da sé» o, come altrove Rahner scrive, nella sua «ovvietà silente»¹¹, facilmente ignorabile, del suo darsi-sottrarsi nell'esperienza trascendentale. Poiché questo orientamento al mistero è costitutivo dell'uomo, ciò implica che esso rappresenti la determinazione essenziale e permanente del rapporto creatura-Dio e che dunque il compimento dell'uomo non possa pensarsi come una soppressione di questo suo «essere-per-il-mistero perenne». A livello teologico questa assolutezza del mistero si esprime nel darsi del mistero come il contenuto stesso della *visio beata*, ossia nel modo della assoluta vicinanza, mentre la sua unicità deriva dal particolare rapporto che intercorre tra i tre «misteri» della Trinità, dell'incarnazione del *Logos* e della grazia-gloria. Se infatti il mistero della Trinità, in virtù dell'equazione tra Trinità economica e Trinità immanente, non rappresenta che «la faccia rivolta a Dio» delle altre due autocomunicazioni divine, allora questi stanno a indicare l'articolazione dell'unico mistero di Dio, vale a dire la sua libera autocomunicazione in Gesù Cristo.

Passiamo ora ad alcune sintetiche osservazioni di confronto. Innanzitutto, nell'ambito di una riflessione connessa alla antropologia filosofica, è decisivo in Rahner il superamento della relazione criteriante mistero-*ratio* a favore di un rapporto più proficuo e positivo in forza del quale il mistero non coincide più con un concetto limite della ragione umana ma diviene un costitutivo del suo dinamismo trascendente, una realtà ovvia con la quale inevitabilmente l'uomo ha sempre a che fare.

Benché in una prospettiva ben distinta dal metodo trascendentale del teologo tedesco, la costitutività del mistero rispetto alla coscienza è pure una caratteristica del pensiero di Prodi. A partire da questo punto comune, i due autori sembrano però orientarsi su due piste diverse. Mentre Rahner, sia nella prospettiva filosofica-antropologica che in quella teologica, è orientato a esplicitare il carattere positivo del mistero, Prodi, sulla base della metodologia scientifica, non può che approdare alla sua indicibilità, caratterizzandolo cioè più nel senso della negatività del rapporto conoscitivo che nella positività del costitutivo che rende possibile ogni ulteriore conoscenza. Ciò è particolarmente evidente in una serie di affermazioni di UEL dove il mistero sembra stare davanti alla conoscenza come una specie di «oggetto» non ancora raggiunto o non raggiungibile, in chiara posizione di concetto limite. Nello stesso tempo le continue asserzioni sull'aumento della nostra dicibilità scientifica su di esso confermano questo rapporto di carattere negativo, visto che il mistero o rimane qualcosa di imprendibile oppure, una volta raggiunto dall'uso scientifico del linguaggio, passa dall'area dell'ignoto a quella del noto mutando così genere.

In questo senso in UEL, sopra una connotazione negativa del mistero, sembra profilarsi l'ombra della provvisorietà derivante dalla sua attitudine ad includere tutto ciò che oggi non è sottoponibile a referenzialità oggettiva, ivi inclusi l'enigma e il problema, vale a dire ciò che in linea di principio potrebbe ricevere soluzione.

A ciò si aggiunga che se è vero che Prodi afferma spesso la nostra costitutiva internità ad una realtà sempre più vasta, è anche vero che, a partire dalle sue premesse epistemologiche, nelle quali è previsto un succedersi di lettori via via più perspicaci, non ci pare possibile escludere in linea di principio una lettura totale di quello che allora dovrà essere indicato non più come il mistero, ma l'enigma o il problema della vastità del reale.

Diversamente Rahner, a partire dall'affermazione di un rapporto di costitutività del mistero, è orientato, seguendo una metodologia trascendentale, ad esplicitare tutta la positività di questa relazione mettendo in luce la funzione propulsiva svolta dal mistero nel processo conoscitivo. E' all'interno di questa prospettiva filosofico-antropologica di positività che si impone l'esigenza dell'assolutezza del mistero, intesa come insopprimibilità della struttura radicale dello spirito creato. Ciò implica, a livello teologico, il raccordo con la dottrina tradizionale dell'incomprensibilità di Dio nella *visio beatifica* per cui si dà un «nucleo duro» del mistero che è colto dapprima nella lontananza atematica dell'esperienza trascendentale ed è poi donato come contenuto nella vicinanza della *visio*.

Questa assolutezza del mistero da un lato esige una netta differenziazione tra enigma e mistero, che non esponga quest'ultimo a sospette collusioni con orientamenti che non distinguono sufficientemente tra superstizione e fede e nulla hanno a che spartire con una teologia cristiana, dall'altro ne chiarisce ulteriormente il senso positivo. La Scrittura parla infatti del mistero di Dio non nell'ambito di una teoria sui limiti della conoscenza umana, ma all'interno del discorso sull'autorivelazione di Dio. Per cui si chiarisce che rivelazione non è sinonimo di rischiaramento e che il mistero di Dio è il contenuto fondamentale di tale rivelazione. Si tratta di un enunciato positivo che non costringe al mutismo su Dio, ma consente la sua dicibilità, tenendo comunque sempre presente il duplice aspetto della rivelazione divina, cioè «la parola della rivelazione nella quale Dio si comunica al conoscere umano e il fatto che qui ci troviamo davanti alla rivelazione di Dio dove Dio è soggetto ed oggetto, e manifesta dunque il suo nascondimento ed in-disponibilità pura e semplice»¹². Quanto è stato detto ora sull'assolutezza teologica del mistero dovrebbe aver messo ulteriormente in luce il senso della sua positività e con l'individuazione della corrispondenza tra il mistero dell'uomo e il mistero di Dio avere escluso ogni concezione del mistero in termini di irrazionalità, una caratteristica

che pare invece essenziale per la definizione del mistero in UEL.

Infine, collegandoci a queste ultime considerazioni, è possibile dire qualcosa circa il quadro apofatico cui giunge il portato di UEL e quello che può invece essere fatto proprio da una teologia cristiana. In questo caso però assolutezza e relatività si scambiano le posizioni, infatti un apofatismo assoluto sembra essere il logico punto di arrivo della «intransigente» metodologia scientifica utilizzata da Prodi in UEL, dove l'assoluta indicibilità parametrica richiede il soccorso di un uso linguistico non aggiustato sulla realtà. Una simile soluzione non può invece essere fatta propria, a causa di questo alto tasso di silenzio, da una teologia cristiana che presuppone sempre una rivelazione e dunque, almeno in parte, l'utilizzo di un metodo catafatico. Anche nel caso dei due teologi più legati al metodo apofatico, Dionigi Areopagita e Giovanni della Croce, è chiaro per Balthasar¹³ il raccordo con quello catafatico di modo che dobbiamo sempre parlare di un «apofatismo relativo», dove l'aggettivo sta a indicare lo spazio riservato per la rivelazione e quindi lo sviluppo di un'attività teologica positiva. All'opposto non ci pare singolare questo esito di UEL nell'apofatismo assoluto. Un simile modello apofatico non sembra una caratteristica insolita in un pensiero chiaramente connotato in senso monistico. Il rischio di tale esito è stato infatti spesso segnalato dagli studiosi più accreditati degli autori che hanno maggiormente utilizzato questo metodo¹⁴.

Ricapitolando in una visione «sinottica» l'itinerario seguito da UEL e quello percorso da uno degli indirizzi fondamentali della teologia contemporanea, a partire dal comune obiettivo di una restituzione del significato originario del mistero, potremmo concludere dicendo che mentre l'itinerario del primo, sulla scorta del metodo scientifico, si snoda sottolineando prevalentemente il rapporto negativo mistero-conoscenza, la sua non esclusa relatività per approdare infine ad un esito prossimo all'apofatismo assoluto, il secondo, sulla linea di una metodologia trascendentale, mette in luce il rapporto positivo mistero-conoscenza, ne afferma l'assolutezza filosofica e teologica per giungere, nel caso s'intenda utilizzare il metodo apofatico, ad un apofatismo relativo.

Senza voler pervenire ad affermazioni di tipo rendicontativo sarebbe interessante domandarci perché questi due itinerari tendano a polarizzarsi sopra punti di differenziazione pur contemplando al proprio interno elementi omogenei all'altra posizione. Certo si potrebbe fare riferimento ad opzioni religiose non perfettamente sovrapponibili o anche distanti. In realtà a noi pare che più che da quelle un ruolo decisivo sia stato giocato dalle diverse opzioni metodologiche, le quali, seguite con intransigenza in entrambi i casi, non possono pervenire, anche in presenza di significativi elementi comuni, a conclusioni convergenti. Semmai il discorso sulle op-

zioni religiose dovrebbe essere fatto in relazione alla scelta delle due diverse metodologie, un discorso questo che però deborda dai limiti del presente intervento.

Rimane infine da capire quanto abbia pesato nella ricostruzione del mistero compiuta da UEL, tutta una serie di difficoltà verso precisi modelli teologici che effettivamente non hanno mantenuto il carattere di indisponibilità del mistero. Di fronte ad un mistero strettamente inteso come peculiarità di una serie di proposizioni, non pare del tutto irrispettosa o assurda la decisione di sottoporle a prove. Insomma non è improbabile che Prodi avesse dinnanzi il quadro di una lunghissima *impasse* teologica e ignorasse, invece, il senso e il metodo della riflessione rahneriana. Anche per Prodi ci pare sia possibile parlare della «difficoltà fondamentale che è presente nella religiosità di Goethe, come in quella del modernismo e in quella di ogni "mistica della notte" di fronte ad una religione che insegna in base ad articoli ed è strutturata in singoli riti: la muta venerazione dell'Anonimo sembra aver già superato ogni rapporto fornito dai singoli articoli, anche se questi vengono chiamati misteri. Singoli misteri non sembrano essere veramente misteriosi nel senso originario della parola, perché non sembrano lasciare che il mistero sia quello che è, ma invece pretendono con una certa curiosità, di sapere di esso qualcosa di preciso»¹⁵. Effettivamente oltre ad alcune affermazioni che richiamano il testo di UEL riportato all'inizio di questo terzo punto, un certo atteggiamento qualificabile come «muta venerazione» del mistero è realmente presente nel Prodi di AR e RCM come in quello di alcuni testi letterari.

Da questo punto di vista allora anche l'«intransigenza» del metodo scientifico deve forse essere pure vista come l'intransigenza di un atteggiamento religioso teso a segnalare «il problema più importante» (AR, 213) tramite l'imposizione di un silenzio che lo recuperi dalla sua consumazione linguistica. Così forse anche per Prodi è possibile dire che la parte importante della gnoseologia di UEL non consiste in ciò che è stato scritto, ma in ciò che non lo è stato, ossia anche in ciò che l'autore ha espresso nella propria produzione estetica.

4. La confinologia, una fuoriuscita dall'estetica

Come abbiamo visto UEL definisce il mistero come un ambito di competenza estetica. Quest'ultima pratica una costante manipolazione sopra i suoi segmenti linguistici producendo ipotesi nuove, dinamiche, passibili di progresso (UEL, 43). Un qualsiasi ruolo da assegnarsi alla religione o alla teologia è escluso in linea di principio mentre delle loro gestioni di fatto è

stigmatizzato il risultato falsificante. La gestione del discorso sul mistero viene affidata così in blocco da UEL alla sperimentazione estetica.

In seguito questa prospettiva, in uno spazio relativamente breve, pare approfondirsi e modificarsi. E' quanto si desume dalle considerazioni svolte da Prodi in AR e RCM. Che si tratti di una operazione ancora *in itinere* è certo ma la prospettiva nella quale ci si muove è già sufficiente per caratterizzarne la direzione di marcia. In AR il problema del mistero, in pratica riformulato «il problema dei bordi», è indicato come il «problema fondamentale». Anche qui viene richiamato tutto il discorso connesso a quel «rapporto di radicale tensione» per il quale da un lato, in assenza di categorie (AR, 212 ss), dobbiamo mantenere il silenzio, dall'altro il nostro spazio di movimento categoriale è prodotto dal «grande contenitore».

A questo quadro consueto seguono due affermazioni importanti. La prima dice: «Ora è possibile ragionare meglio su tale situazione: cioè è possibile una scienza dei bordi e una sperimentazione sui bordi». Mentre la seconda definisce il problema dei bordi «problema religioso» (AR, 213). Questa ultima affermazione introduce un primo elemento di novità rispetto a UEL anche se manca poi in AR un approfondimento effettivo del discorso. In ogni caso, coincidendo col problema dei bordi, quello religioso si distingue e precede quello estetico, che interviene invece ad indicare tutto ciò che attiene alla «esperienza umana (linguistica e conoscitiva) del problema medesimo» (AR, 216). Che tale distinzione sia necessaria nasce dal fatto che qui si incomincia a porre la questione della possibilità e dei limiti della nostra conoscenza diretta della realtà dei bordi e di ciò che gli sta oltre. E' pensabile che anche per questo Prodi ad un certo punto esorti alla «cautela» nel correlare l'esteticità con la «questione dei bordi» (AR, 216).

Siamo dunque in una situazione di parziale sospensione dell'impianto gnoseologico di UEL. Stringendo rapidamente la questione si tratta, secondo Prodi, di sviluppare una scienza dei bordi o «confinologia», da concepirsi come l'estremo limite della epistemologia, visto che il suo compito è quello di una ricognizione critica sulla zona limite della conoscenza per appurare l'esistenza o meno di un nostro possesso di categorie interpretative adeguate per questi territori esterni. In altri termini la questione è di vedere se, sulla base di un'attività conoscitiva che si costruisce in relazione alla preponderanza dell'esterno, la zona dei bordi abbia in qualche modo spremuto in noi categorie idonee per una sua lettura o, ancora, se la nostra disposizione religiosa rimandi all'esistenza di un assetto categoriale. Sino qui AR, che lascia soltanto trasparire l'esito positivo della disamina confinologica.

Se da AR passiamo ad RCM rileviamo immediatamente il mutamento di prospettiva. Mentre nella prima ci si domanda della esistenza di categorie a partire dalla realtà, nella seconda ci si interroga sull'esistenza di una referenzialità esterna a partire dalla categoria del sacro. Così, in qualche modo, RCM finisce per rispondere ad AR. Per RCM il sacro, lungi dall'indicare una primitiva sfera irrazionale, attinente ad un primo livello rudimentale della civiltà, va anticipato alla fase della formazione razionale dell'uomo. In particolare esso corrisponde al sorgere delle attitudini autoriflessive che colgono questa peculiarità della specie con quella meraviglia che la percepisce come una elezione tra le altre specie. Questo senso sacrale si connetterebbe dunque allo stupore scaturito da questa percezione primitiva di elezione dall'esterno, traduzione mitica del risvolto psicologico che capta la propria specificità. Tale corrispondenza psicologica relativa a questo primitivo atteggiamento autoriflesso si sarebbe poi tradotta in «una competenza, cioè in proposizionalità, in struttura, in genetica» per cui si comprende quanto «il sacro caratterizzi il passaggio dal non-uomo all'uomo, e collabori a costituirne la specificità» (RCM, 118).

Una volta individuata la genesi del sacro in un tratto di assoluta novità nella filogenesi, l'obiettivo di RCM rimane quello di appurare se a questa strutturale categoria interpretativa corrisponda una effettiva realtà interpretabile. Esclusa una referenzialità esterna coincidente con oggetti sacri dei quali non si hanno prove, Prodi ritiene che questa sia costituita dalla «zona limite della conoscenza, la categorialità per così dire ai bordi» (RCM, 170). Questa pare corrispondere, adeguarsi alla natura della categorialità sacrale che, sviluppatasi in situazioni di autoriflessività, è naturalmente dotata di una sorta di attitudine ad osservare la conoscenza «come se» possedesse un punto d'osservazione esterno, perfettamente idoneo a coglierne i limiti e quindi la sua radicale inserzione nella zona dell'impredicabilità («noi crediamo che la categoria naturale del sacro abbia per referente tale vuoto»: RCM, 171). Vi è dunque una competenza categoriale dei bordi nella quale la difficoltà ad esplorare la realtà corrispettiva non deriva da un incidente di percorso, intervenuto nel processo di formazione della categoria, ma dalla esatta natura della realtà dei bordi, quella cioè di essere in larga misura sempre al di là della dicibilità. La difficoltà di lettura non sarebbe dunque espressione di inadeguatezza categoriale.

Se questo nostro collegamento tra AR e RCM è legittimo, allora la confinologia, questa punta estrema dell'epistemologia, avrebbe almeno appurato l'esistenza di una categoria adeguata per la zona dei bordi. Ciò significa allora che il problema religioso, che in assenza di una propria infrastruttura categoriale adeguata era obbligato dal proprio mutismo epistemologico a ripetere le parole via via prestatele dalla sperimentazione estetica sul

mistero, può ora orientarsi verso qualcosa di non troppo distante da una connotazione disciplinare che inizia a proferire le prime parole sul suo, comunque poco linguistico, «oggetto».

Questo deciso sbilanciamento verso una specie di «teologia naturale» che nel breve spazio delle ultime pagine di AR e RCM cerca — si direbbe con affanno e dietro il consueto pudore dell'ironia: «la scienza dei bordi [...] fondata oggi su queste righe [...]. A parte gli scherzi [...]» (AR, 213) — una specie di fondazione, risulta confermata dalla sensatezza che Prodi riconosce, pur non avanzandone la proposta, ad una religione laica (di ascendenza comtiana) del cui linguaggio — è sin troppo facile intuirlo — la suddetta «teologia naturale» sarebbe la grammatica (RCM, 169).

Da queste considerazioni è possibile riscontrare un certo superamento della gnoseologia di UEL, della quale Prodi deve ad un certo punto aver avvertito l'insufficienza della riduzione estetica della problematica religiosa. AR e RCM di fatto stanno ad indicare l'esigenza di una significativa fuoriuscita di questa tematica dalla esclusiva gestione affidata all'estetica. Se questa ultima procede nella sua sperimentazione del mistero, l'esito positivo della ricognizione confinologica affianca ora alle parole della poesia una propria legittima dicibilità. Si profila dunque una competenza categoriale che oggettivamente complica l'impianto gnoseologico fornito da UEL, nel senso di un delinearci di una specificità conoscitiva atta a ridefinire — su una base più aperta e positiva — il confronto con la scienza teologica. E' infatti orientata in questo senso anche l'individuazione del terreno sul quale si sviluppa questa sorta di teologia naturale che è la confinologia. Si tratta di quello comune ai grandi autori, tra i quali abbiamo richiamato Rahner, della teologia contemporanea: la riflessione sulla conoscenza umana.

Parallelamente a questa «novità gnoseologica» deve essere segnalato anche il passaggio terminologico da *mistero/signoto* a *categorialità* o *zona dei bordi*. Non ci pare si tratti di una semplice variazione semantica, essa è perlomeno carica di alcune sfumature concettuali che intenderemmo segnalare rapidamente a mo' di tesi:

1) mentre in UEL il mistero è prevalentemente visto come l'«oggetto» non parametrizzabile sul quale occorre tacere, AR e RCM con «categorialità ai bordi» sottolineano maggiormente il suo risvolto categoriale soggettivo;

2) ciò ha come prima conseguenza un maggiore accentuamento della assolutezza del mistero. La categorialità dei bordi risulta più misteriosa di quella «selva di mistero» costituita dalle presenze che oltre i bordi si «sollevano sulla punta dei piedi per farsi riconoscere, ci fanno segni» (RCM, 57). Gran parte di queste sono state raggiunte dalla ricerca scientifica,

altre lo saranno con una crescita progressiva di rischiaramento di questa zona buia. Soltanto questo darsi comunque della categorialità al limite emerge come il nucleo duro, permanente del mistero. Questo limite si può spostare in avanti, ma non tradurre in una perfetta dicibilità;

3) da quanto detto deriva ancora una maggiore messa in luce del ruolo costitutivo e dinamico svolto dal mistero della conoscenza visto che il sacro finisce per porsi come suo elemento propulsivo: la conoscenza è attirata dal sacro ai propri bordi con l'obiettivo di affermarsi spostandoli sempre più avanti, in una sorta di autotrascendimento.

La parziale sospensione della gnoseologia di UEL implicherebbe quindi una significativa sottolineatura di alcuni aspetti del concetto di mistero. Tale riconsiderazione sembra effettivamente avvicinare Prodi ad alcune prospettive filosofico-teologiche che abbiamo segnalato nel punto precedente. Ora se questa schematica ricostruzione di una linea evolutiva circa la competenza disciplinare del mistero ha qualche fondamento, allora dobbiamo ammettere nel pensiero di Prodi una tendenza verso una comprensione progressivamente più compatibile con alcuni indirizzi teologici contemporanei più significativi. Infatti mentre in UEL l'intransigenza del metodo scientifico era funzionale ad una sottrazione del mistero dalla gestione falsificante di filosofie e teologie per consegnarlo all'estetica, AR e RCM sembrano percepire la possibilità di una comprensione filosofica e teologica del mistero in termini non falsificanti.

In questo caso allora UEL non costituisce l'ultima parola sul mistero, ma la condizione per una «nuova» conoscenza, la quale, avendo compreso tramite la metodologia scientifica la sua radicale indisponibilità, comincia a riflettere su di esso in un atteggiamento sacro di «conclusiva disponibilità» (RCM, 171).

PROSPETTIVE ESTETICHE SU DIO

In questa seconda parte cercheremo di enucleare solo alcuni aspetti essenziali che ruotano attorno alla problematica di Dio tratti da due testi letterari. Anche in questo caso richiamiamo tutto il carattere interlocutorio di queste considerazioni, qui ancora più doveroso per il notevole carico di suggestioni provenienti dalla lettura, rispetto al quale la selezione ha dovuto operare numerose esclusioni di non poco peso.

1. Lazzaro: nascondimento di Dio e ricerca scientifica

«Difficile e incerta è la descrizione di un uomo, ancor più quando egli cambia di continuo, sia perché è nella stagione adatta, sia perché ne è disposto per natura. Se questo uomo noi dobbiamo descriverlo attraverso i pensieri e i sentimenti, incerti a lui stesso, essi si confondono con i nostri, tanto che, ad un certo punto, ci identifichiamo con lui» (L, 161). Questo passo rivela l'esplicita natura autobiografica di L, nel quale Prodi ricostruisce l'«itinerario vocazionale» di Lazzaro Spallanzani, naturalista scandinavo del Settecento e dove l'esito autobiografico è conseguito operando sull'interazione di tutta una serie di motivi¹⁶.

Per stringere al massimo il discorso forniremo una specie di lettura strutturata, al cui interno indicheremo alcuni degli elementi che stiamo cercando. Pensiamo si possa dire che la «struttura vocazionale» di L sia data innanzitutto dallo schema rivelazione-risposta che racchiude tutto il romanzo.

Questo si apre infatti con una specie di rivelazione del «secondo volto delle cose», che il protagonista percepisce come il proprio compito per l'avvenire, e si chiude con la risposta rappresentata dalla decisione d'intraprendere gli studi di «filosofia naturale». Questa struttura generale si scinde in due grandi sezioni. La prima (L, 1-116) termina con la «traduzione» della rivelazione a opzione maturata e consapevole per la ricerca, il cui ambito non è ancora stabilito (L, 87 e 114-115), mentre la seconda (L, 117-184) è coperta dall'itinerario che conduce a scegliere, tra i vari interessi, le scienze naturali come oggetto della ricerca stessa.

Rispetto a questa struttura essenziale la problematica religiosa segue una linea che va da una frase di «concretezza» ad una di «aridità» del rapporto con Dio, rispettivamente corrispondenti alle due sezioni. La concretezza viene costruita in riferimento agli spazi dedicati dal protagonista alla preghiera (L, 10; 22; 31), alle pratiche di pietà (L, 16), agli interessi filosofico-teologici (L, 17 e 31), alla partecipazione alle principali feste liturgiche (L, 68 e 101-102), alla meditazione (L 84-85), tutti strettamente connessi all'intorno geografico e culturale immediato che è quello scandinavo e reggiano.

Tre prospettive religiose

All'interno di questo quadro prendono corpo almeno tre precise prospettive religiose. La prima è quella del «Dio nascosto (talmente indaffarato a nascondersi che non si vede mai in viso) nel buio della chiesa» (L, 81). Qui la misteriosità di Dio non significa l'impossibilità del rapporto ma la

ricerca delle sue condizioni. Se il colloquio con Dio è ambiguo, in mancanza del suo volto, allora per un adolescente che nella meditazione riesce a trattenere solo ciò che in qualche modo è capace di vedere, di associare a qualche sensazione, questo non avviene sulla base delle dottrine teologiche e i testi conciliari concernenti la natura trinitaria di Dio, ma attraverso i cornicioni interni della chiesa, l'aria della chiesa deserta di prima mattina, il rumore proveniente dalla sagrestia foderata di legno. Pensando «alle cose di Dio» Lazzaro mette insieme queste sensazioni ed immagini con le «altre concretezze» della religione cattolica, «oltre a quelle dell'aria, dei cornicioni e del rumore del legno: Lazzaro pensava alla Passione, alla Resurrezione, ai Sacramenti» (L, 85). Così «nella penombra della chiesa, o nel chiarore dell'Eucarestia mattutina, e nella Confessione accurata e rituale Lazzaro lo [Dio] sente presente» (L, 31).

E' significativo però che la massima concretizzazione venga operata su ciò che, a differenza del dogma trinitario, è già, per la sua natura storico-salvifica, naturalmente rappresentabile: il Crocefisso. Questi assume nell'universo «naturale» di Lazzaro l'immagine del «Dio infilzato come un animale da esperimento» (L, 31). Si tratta forse dell'immagine che più di ogni altra esprime, pur nella consueta sobrietà stilistica, l'intimità più intensa tra l'«amore guardingo da gatto selvatico» di uno *stroleggh* (nomignolo dialettale con cui Lazzaro veniva chiamato a Scandiano, «che voleva dire astrologo, ma anche tipo scriteriato, un po' matto»: L, 48) che è costretto a violare le cose con la sua attenzione sperimentale per rompere il loro mutismo (vedi l'episodio della caccia delle lucertole e l'acribia con la quale viene condotta la sperimentazione sulla rigenerazione delle loro code in L, 24-26) e il Dio silente, non sperimentabile, il cui mutismo non può essere in alcun modo violato. Immagine, dunque, dove il desiderio di una intimità «sperimentale» è presente, sia pure come rinuncia.

La «maggior gloria di Dio»

La prospettiva del Dio nascosto si connette alla seconda, quella attinente alla natura della «maggior gloria di Dio». Si tratta di un'altra scoperta di Lazzaro. Questa non consiste nello sforzo «di vedere la mano divina nelle cose», ma «si dimostra esercitando la propria intelligenza attraverso la ricerca sulla natura e lo studio sui libri». Così «dire che Dio ha stabilito le leggi della natura non significa aggiungere molto a quanto si osserva. Non conduce proprio a nulla se non, probabilmente, ad un certo disappunto di Dio nel sentirsi troppo nominato» (L, 87). La soluzione che coniuga la maggior gloria di Dio con l'autonomia scientifica aggiunge ancora qualcosa alla immagine di Dio. La sua misteriosità non pare essere di natura

relazionale, ossia scaturire dalla sproporzione tra creatura e creatore, ma una caratteristica intrinseca a Dio che prova disappunto, ritrosia rispetto a proprie specifiche emersioni sul piano storico. Così anche l'incarnazione tende in fondo ad essere privata del suo carattere di evento per essere invece tradotta in «una presenza della natura» (L, 31) tramite l'accostamento del Crocefisso all'animale da esperimento che interpreta l'incarnazione come il «grande esperimento divino». Per cui si passerebbe da un nascondimento di Dio in sé ad un nascondimento di Dio nella natura scavalcando in pratica il momento specifico della sua emersione storica.

Se in questa soluzione è esplicita l'intenzione di Prodi di operare un rapporto funzionale tra misteriosità di Dio ed autonomia della ricerca scientifica non ci pare che questa concezione di Dio nasca innanzitutto da questa preoccupazione. Intendiamo dire che l'incarnazione in L prima di essere «kenosi scientifica» è «kenosi teologica» procedente da questa radicale propensione della natura divina a volere non essere detta, non essere vista. In questo caso allora l'accostamento/occultamento del Crocefisso all'animale da esperimento, non indica solo la ricerca di una maggiore prossimità ma l'atteggiamento spirituale corrispondente a questa natura «selvatica» o «non invadente» di Dio.

Studiare Dio

Queste ultime osservazioni aprono alla terza prospettiva: Dio come possibile oggetto di studio filosofico e teologico. Si tratta di una eventualità che corre per tutta la prima sezione a fianco di quella scientifica ed estetica (L, 17 e 31). Tale possibilità, che «attrae assai» il protagonista, sembra però già esclusa dalla conclusione della sezione, nella lettera al Vallisneri, dove la propensione ad eliminarla viene motivata dalla sensazione della nostra «inadeguatezza a dar risposta alle sue questioni» (L, 113-116). Si tratta quindi di una soluzione perfettamente in linea con quanto abbiamo detto sull'inconoscibilità di Dio.

Passando dalla prima alla seconda sezione, la concretezza, pur dinnanzi ad un Dio nascosto, diviene aridità (L, 167), difficoltà di colloquio. Questo mutamento è sicuramente parallelo allo spostamento culturale e geografico del protagonista da Scandiano/Reggio a Bologna che rappresenta il luogo di forti sollecitazioni conoscitive ed affettive unite al passaggio dall'adolescenza alla giovinezza. Effettivamente questo trasferimento sembra indicare la perdita di una concretezza di rapporto non più recuperata. L'itinerario verso una scelta totale e definitiva per le «cose naturali» diviene qui più tumultuoso, ma anche più stringente. L'ultimo ostacolo sarà rappresentato dall'amore per Lucinda, a conclusione del quale viene effet-

tuata la «vocazione» di naturalista. Essa implica la rinuncia all'amore per altre donne come rifiuto ad interporre «il cuore o la fantasia» tra sé e l'oggetto della propria vocazione e dunque anche la scelta «dello stato ecclesiastico». Tale decisione appare qui perfettamente funzionale alla opzione per gli studi di filosofia naturale: la natura di Dio sembra infatti molto «meno invadente» di quella di Lucinda.

Così Dio, da possibile ambito di ricerca filosofica e teologica diviene, per la sua natura silente, il garante della vocazione scientifica di Lazzaro. La sua non invadenza assicura infatti sia l'autonomia della ricerca che la trasparenza interiore verso di essa. Perciò, riprendendo le tre prospettive teologiche della prima sezione, possiamo dire che sul versante religioso del romanzo la soluzione consiste, una volta esclusa la terza prospettiva, nella corrispondenza tra le prime due: la scelta scientifica è vocazione per la maggior gloria di Dio resa possibile dalla sua natura misteriosa.

Concludendo questo rapido sguardo non si può fare a meno di rilevare la strozzatura che la problematica su Dio subisce passando dalla prima alla seconda sezione. Precisare che l'aridità della seconda parte è pur sempre in L un'aridità di rapporto, non ci pare sufficiente per contestare davvero questa osservazione. Per quanto il discorso sul Dio nascosto sia caricato di un senso funzionale rispetto all'acquisizione di autonomia della ricerca, il peso che possiede nella prima sezione eccede di gran lunga questa sua effettiva funzionalità. Da questo punto di vista la conclusione di appurata compatibilità di L, risolve il problema della ricerca, ma non quello del rapporto con Dio. Anche la stessa modalità indiretta nella quale si effettua la scelta religiosa va in questa direzione, visto che non si riesce a capire quale ne sia in positivo il motivo di fondo. Anzi tale incomprendimento lascia effettivamente spazio per pensare ad una opzione religiosa quale unica possibilità materiale per conseguire la propria vocazione alle scienze naturali.

Realmente dunque il trasferimento a Bologna con la maturazione di una vocazione scientifica sembra segnare la perdita di tutto un rapporto di concretezza con Dio che viene relegato all'età dell'adolescenza, mentre la giovinezza non possiederebbe che quello relativo al discorso sulla sua compatibilità con la ricerca scientifica.

2. Il cane di Pavlov e la rivelazione

E' forse possibile affermare che la prospettiva generale di CP 3-53 è quella della rivelazione. Questa caratteristica è connessa non solo all'ispirazione dantesca del viaggio di Leone — il protagonista — ma soprattutto al

particolare rilievo assunto dal termine «nome» nel racconto.

Ripetutamente si sottolinea lo stupore di Leone alla vista del diavolo, di Dio o della sua casa come la meraviglia di fronte al «nome terribile», ad «altissimi nomi» o ancora alla «grandezza del nome» ed altre formule analoghe (CP, 3-53, 10; 13; 15; 47; 52).

Come avverte UEL, 74-75 il nome prima di indicare lo scadimento nell'ovvio della cosa, possiede un senso fisico «come se fosse visto-nominato per la prima volta». Lo stupore che si esprime in questa fase fisica del nome cessa quando questo viene pronunciato con indifferenza. Perciò il tentativo di CP 3-53 teso a recuperare a tali nomi lo stupore della loro dimensione fisica, che è poi il senso della poesia, può essere concepito nell'ottica della rivelazione.

Più problematico è individuare il suo contenuto effettivo. A nostro avviso questo potrebbe essere ravvisato, in modo particolare, in una visione dell'«universo mondo». Invece di un universo fatto a gradini che salgono e scendono, con piani ben distinti uno dall'altro e con «padroni in alto, ignoti, ma circumfusi di maestà» che stabiliscono le leggi, Leone scopre un mondo «in cui ogni cosa è sita ad eguale altezza», «senza confini o limiti» nel quale riesce difficile immaginare alcun padrone ed alcun comando» (CP 3-53, 16). Questa nuova percezione ridefinisce l'immagine di Dio. Al padrone posto in alto che impartisce ordini si sostituisce un padre che a tavola discute con i suoi figli prediletti e li consiglia con amore.

Rispetto a questa rivelazione limiteremo la nostra attenzione ad un particolare che ci consente di riprendere una prospettiva estetica costante su Dio. Esso consiste nella particolare ubicazione della casa di Dio, posta nella radura di una foresta fuori dal paradiso. Il motivo di questa insolita collocazione è fornito dallo stesso Dio al protagonista con queste parole: «Il villaggio [del paradiso] è lontano, e non ci vado spesso. Questo ti parrà strano: ma quando sono lì mi sento incombente. E' meglio che loro stiano a pensarli da qualche altra parte. Loro sanno dove è casa mia, nei cieli fin che si vuole, ma di fatto è qui in questo bosco. Quando vogliono venire vengono». E commenta il testo: «A lui piaceva stare sulle sponde del suo regno, al margine e non al centro» (CP 3-53, 49).

Torna qui in forma maggiorata la prospettiva sul Dio nascosto incontrata in L. Ora se proprio volessimo cercare un *pendant* teologico a questa immagine potremmo pensare al discorso rahneriano dell'incomprensibilità divina nella stessa *visio beatifica*. In realtà questo potrebbe eventualmente valere a spiegare la distanza tra la casa di Dio e il villaggio del paradiso, ma certo non questa assenza di absolutezza di desiderio per il rapporto declinata nei termini di una sostanziale discrezionalità dei «beati» nel fare

visita a Dio, che è esattamente il punto della questione. Secondo una dottrina tradizionale, nella visione di Dio si opera infatti una immobilizzazione dell'intelletto e della volontà della creatura, avendo il primo conseguito il contenuto ultimo della propria indagine e la seconda la beatitudine del suo amore. La teologia della visione beata esclude in via di principio la discrezionalità del rapporto ponendosi come il termine compiuto di un desiderio costitutivo della natura intellettuale. Vi sarebbe dunque in questa immagine di CP 3-53 una trascendenza di Dio alla seconda potenza.

Discrezionalità del rapporto con Dio

Lasciando perciò da parte la teologia e cercando di comprendere il motivo di questa discrezionalità di rapporto, questo è forse da ravvisarsi, alla radice del discorso sul nascondimento di Dio, in una minacciosa percezione della sua incombenza che non pare riuscire in alcun modo a tradursi in una presenza non paralizzante della conoscenza e dell'amore umani. Il problema è che poi in CP 3-53 non si comprende in che cosa consista tale incombenza se Leone, come i «beati» che gli fanno visita, scopre in Dio soltanto un padre affettuoso ed un «filosofo tranquillo» che chiarisce ulteriormente al protagonista la sua nuova visione dell'universo. Anzi proprio la rivelazione della «natura ordinaria» di Dio sembra aprire un insolito orizzonte alla conoscenza e all'amore umani, i quali anche nello stato paradisiaco non conseguono alcuna immobilità definitiva, ma possono ancora optare tra diversi obiettivi. Si giunge così alla doppia conclusione di un Dio che percependo la propria incombenza si mantiene a debita distanza dal paradiso e ad una rivelazione così ordinaria di Dio da porlo soltanto come uno dei possibili termini della nostra discrezionalità.

Se questa è una delle eventuali conclusioni di CP 3-53 si comprende allora che la costante oscillazione dell'estetica prodiana tra la salvaguardia della natura «selvatica», nascosta di Dio e la descrizione della sua rivelazione discreta non raggiunge neppure in questo caso un risultato *soddisfacente*, capace di conferire alla figura divina l'equilibrio di una sua reale unità costituita dalla sintesi della verità che Prodi sembra attribuire ad entrambi gli aspetti. E' infatti abbastanza chiaro che l'immagine del «filosofo tranquillo» non può essere la rivelazione del Dio selvatico, nascosto, incombenza. Se rispetto a L, dove la prospettiva del nascondimento di Dio sembra assorbire anche il momento dell'incarnazione, la novità dell'operazione di CP 3-53 è quella di fornirne la rivelazione, l'impressione che se ne ricava è che nel momento in cui Prodi si accinge a descriverla la selvatichezza di Dio irrompa sfoderando tutta la sua ritrosia ad affiorare su

questo piano così che ciò che appare viene fatalmente privato del forte *pathos* della «vera» natura di Dio e questa finisce per rimanere come un residuo oscuro «dietro» la sua manifestazione. Non senza un certo fascino, in Prodi realmente l'economia del mistero di Dio non «equivale» in nessun modo alla sua immanenza.

Questo procedere lavorando sempre sulle polarizzazioni divine anziché sul loro equilibrio connettivo sembra rimandare a nodi problematici interiori irrisolti che hanno cercato la loro chiarificazione tramite una modalità conoscitiva in qualche modo congeniale ad essi, ossia attraverso la natura interrogativa del linguaggio estetico nel quale la risposta è sempre costituita da una riproposizione della domanda in forme nuove, foriera di approfondimento conoscitivi.

AL POSTO DI UNA CONCLUSIONE

Riprendendo ora qualcosa di quanto abbiamo detto ci pare opportuno richiamare due aspetti a nostro avviso significativi.

Il primo è dato da una certa corrispondenza di direzione tra riflessione filosofica e sperimentazione estetica. Se la prima si orienta verso una prospettiva che intende porre in luce la nostra competenza categoriale rispetto a quanto viene definito mistero o zona di bordi, col reperimento del sacro come prima categoria interpretativa, la seconda è caratterizzata negli stessi anni dal tentativo progressivo di spostarsi dalla tematica del nascondimento di Dio a quella della sua rivelazione che raggiunge comunque in CP 3-53 il suo più cospicuo risultato. Nonostante il breve spazio di tempo nel quale si sviluppa questa direzione di marcia si può almeno affermare che ci troviamo di fronte ad un movimento non occasionale, ma dotato di una sua progettualità che prevede uno sviluppo in settori diversi.

Difficile è dire quanto Prodi abbia percepito come tutto il discorso della confinologia ed il sacro rappresentanti una effettiva sospensione dell'impianto gnoseologico di UEL. La nostra impressione — relativa soprattutto al testo di AR, 212-231 (dove in poco spazio ad una affermazione sulla nostra mancanza di categorie per i bordi fa seguito quella sulla possibilità della confinologia e infine l'allusione al sacro) — è che Prodi abbia avvertito una maggiore premura nel seguire una pista considerata promettente piuttosto che stabilire i tassi di compatibilità tra una non agevole situazione *in itinere* e un precedente impianto gnoseologico. Il risultato è che la

prospettiva di AR e RCM rispetto a quella di UEL risulta più giustapposta che internamente connessa.

Il secondo aspetto è questo collegamento sistematico del discorso su Dio con l'adolescenza operato nei testi letterari. Si è visto come la dimensione del nascondimento divino non riesca ad esprimersi in una vera rivelazione a causa del carattere «selvatico» di Dio. Tale insuccesso ha almeno il merito di mettere in luce la caratteristica divina fondamentale sempre presente nei testi di Prodi. La natura selvatica di Dio si esprime infatti nell'immagine dell'«animale da esperimento» di L, nella lontananza dal paradiso della casa di Dio, situata nella radura di una foresta di CP 3-53 e infine nell'esplicita definizione del «Dio selvatico» di QFG, 180. Ciò che colpisce è il fatto che questa immagine della selvatichezza sembra essere anche quella più idonea ad esprimere il carattere profondo dell'adolescenza di Lazzaro e quello dell'adolescenza dello stesso Prodi, come si può vedere anche nella «confessione» dell'epigrafo a questo scritto. Vi sarebbe dunque un aspetto atto a porre naturalmente in relazione l'adolescenza con la problematica teologica e anzi col suo aspetto più profondo, tanto profondo da non potere mai conseguire un reale profilo sul livello della rivelazione.

Realmente ci sarebbe da domandarsi se non sia proprio questa specie di «connaturalità teologica» a rendere l'adolescenza così concreta in Prodi e se quindi tutta la sperimentazione estetica svolta su di essa non esprima altro che l'intenzione preminente di «ragionare» su Dio.

Se a questo punto riprendiamo quanto abbiamo visto in L possiamo forse affermare che il passaggio, con tutto ciò che significa, da Scandiano a Bologna sia stato in certa misura anche per Giorgio Prodi il passaggio da una concretezza ad una aridità. Tale mutamento sembra trasparire già da una poesia giovanile di quegli anni, nella quale, in uno stile un po' decadente, la «malinconia di quell'ora» appare come

*«il Getzemani della mia vita
quando partivo dal mondo
mentre una tromba scordata suonava
per salutarmi»¹⁷.*

Dove l'«ora», se dobbiamo tener fermo il significato teologico del Getzemani, sembra rimandare alla percezione di un abbandono, di una perdita. Forse quella dell'adolescenza con tutta la concretezza di cui si parlava. ■

NOTE

- ¹ La dottrina rosminiana alla quale alludiamo è quella del «sentimento fondamentale». Per lo sviluppo teologico di essa il riferimento principale rimane *Antropologia soprannaturale*, I, Roma, 1983, della quale, per un riscontro immediato, possiamo rimandare alle pp. 90-91 approfondite, in riferimento al mistero trinitario, nelle pp. 163-165.
- ² H. U. VON BALTHASAR, *Gloria, I (La percezione della forma)*, Milano, 1975, pp. 68-111.
- ³ Per una definizione sintetica della mistica che tenga presente la problematica connessa all'operazione che l'ha ricontestualizzata all'interno della teologia dogmatica cfr, in una prospettiva chiaramente rahneriana, H. FISCHER, «Mistica» in *SM*, V, Brescia, 1976, pp. 409-424.
- ⁴ K. RAHNER, «Osservazioni sul trattato dogmatico "De Trinitate"», in *Saggi teologici*, Roma, 1965, p. 606.
- ⁵ W. KASPER, *Il Dio di Gesù Cristo*, Brescia, 1984, pp. 365-366.
- ⁶ Per una comprensione corretta, non dissolvente, del portato dell'assioma rahneriano si vedano le osservazioni di KASPER sulla precisa natura dell'equazione (osservazioni che personalmente riteniamo già incluse nel pensiero di Rahner): «Se l'assioma dell'identità fra Trinità immanente e Trinità economica non deve indurci a dissolvere, invece che a motivare, la Trinità immanente, bisognerà che questa identità non sia intesa nel senso della forma tautologica del tipo A=A. Qui la copula è non sta ad esprimere un'identità, ma va intesa nel senso di un'esistenza ineducibile, libera, gratuita, storica della Trinità immanente nella Trinità economica. Potremmo quindi modificare l'assioma di Rahner nel modo seguente: nell'autocomunicazione storico-salvifica l'autocomunicazione intratrinitaria è presente nel mondo in modo nuovo, nelle parole, segni ed opere prodotti nella storia, in definitiva nella figura dell'uomo Gesù di Nazaret. Si deve quindi salvare il carattere di libertà-gratuità e di *kénosis* della Trinità economica rispetto alla Trinità immanente se si vuol cogliere il mistero immanente di Dio nella (e non: dietro la!) rivelazione che egli fa di se stesso» (*Il Dio di Gesù Cristo*, cit., pp. 367-368).
- ⁷ Sinteticamente, in questa prospettiva, si può vedere quanto scrive D. ANTISERI in *Filosofia analitica e semantica del discorso religioso*, Brescia, 1969, pp. 217-231 e in *Filosofia analitica*, Roma, 1975, pp. 22-25.
- ⁸ L. WITTGENSTEIN, *Lezioni e conversazioni sull'etica, l'estetica, la psicologia e la credenza religiosa*, Milano, 1967, pp. 18-19. Per l'apprezzamento e la posizione critica espressi da Prodi nei confronti di Wittgenstein cfr RCM, 195.
- ⁹ K. RAHNER, «Sul concetto di mistero nella teologia cattolica», in *Saggi teologici*, Roma, 1965, p. 393.
- ¹⁰ DS, 1796.
- ¹¹ K. RAHNER, *Sul concetto del mistero...*, cit., p. 425 e *Corso fondamentale sulla fede*, Alba, 1978, p. 90. Occorre almeno ricordare che questo passaggio operato da Rahner dalla incontestabile apertura dello spirito umano all'infinito, in varie forme, ammessa dal pensiero moderno, alla conclusione della sua realtà non è universalmente recepito all'interno della teologia cattolica. Per Kasper è questo un punto nel quale Rahner rimane ancora largamente prigioniero della filosofia idealistica dell'identità, ossia «dell'identificazione di essere e coscienza» (*Gesù il Cristo*, Brescia, 1975, pp. 64-65). A suo avviso invece proprio perché si tratta di un mistero umanamente insuperabile, esso rimane aperto a diverse interpretazioni ognuna delle quali suppone un'opzione. E' chiaro da quanto abbiamo detto sulla non referenzialità oggettiva del mistero, che la soluzione rahneriana non può essere fatta propria da Prodi, così come, nonostante la soluzione più problematica, la conclusione di Kasper. Se infatti la verità è per Prodi constatazione in cammino non è possibile affidarsi alle *chances* di una opzione.
- ¹² W. KASPER, *Il Dio di Gesù Cristo*, cit., p. 180.

- ¹³ H. U. VON BALHASAR, *Gloria*, I, cit., p. 109.
- ¹⁴ In particolare si può vedere quanto scrive D. BARSOTTI commentando un testo di Giovanni della Croce in *Benché sia notte*, Brescia, 1982, p. 39 dove si individua proprio nell'assolutezza la discriminante tra apofatismo assoluto e apofatismo «cristiano»: «Se una mistica apofatica sembra garantire meglio la trascendenza di Dio può compromettere anche la realtà d'una rivelazione reale. Un apofatismo assoluto ci precipita fatalmente nel monismo dell'essere».
- ¹⁵ K. RAHNER, *Sul concetto di mistero...*, cit., p. 439.
- ¹⁶ Tra questi emergono: 1) le consistenti analogie attinenti all'origine geografica e culturale, all'*iter* formativo, alle diverse aree di interessi così come agli ambiti specifici di ricerca tra Spallanzani e Prodi; 2) il particolare utilizzo del materiale biografico spesso «piegato» (vedi la ricostruzione degli anni di studi che non corrisponde a nessuna delle ultime biografie dello Spallanzani) o anche inventato (è il caso della lettera dello Spallanzani al Vallisneri, che non appare nell'*Epistolario* del naturalista scandinavo); 3) infine il taglio psicologico del romanzo.
- ¹⁷ Abbiamo reperito la poesia *Una tromba suonava* di Giorgio Prodi ne *La Fiera letteraria* dell'11 luglio 1948, p. 2. Ad essa fu assegnato il secondo premio di un concorso organizzato dalla rivista. Questo il testo completo della poesia: *Una tromba suonava/ sui pioppi/ e da lontano veniva/ il rumore./ Una tromba sui pioppi alta suonava/ nell'ora del crepuscolo/ ero vicino a morire./ I vetri erano rossi e sudavo/ e mentre ansimavo/ sentivo quel suono sventato/ e lo vedevo sui pioppi/ comporsi a fatica./ Tutta la vanità/ la rividi allora/ il suo ricordo mi fece piangere./ E pensavo confusamente/ le strade diritte erano tutte un sole/ e l'incrocio dei giorni/ pareva un ricordo lontano/ che sorridesse nel punto/ d'abbandonarmi./ Io la rivedo tutta/ la malinconia di quell'ora/ il Getzemani della mia vita/ quando partivo dal mondo/ mentre una tromba scordata suonava/ per salutarmi.*