



## Lutero, la parola e i segni\*

di

RICCARDO DE BIASE

**ABSTRACT:** The present contribution intends to propose a particular interpretative line of the philosophy of Martin Luther, in order to sustain his firm affiliation to the more solid, "classical", philosophical tradition, and no longer only to its "theological", "mystical" branch. Starting from a trait of the Lutheran thought already rather considered, that of language, I have tried to show how the philosophical proposal of the Saxon monk can be interpreted as a form of "pragmatist semiotics", albeit implicitly. By analyzing some passages from the Lutheran Oeuvre, I will point out the linguistic-semantic tendency of his theology and its clear pragmatist character.

**KEYWORDS:** Semiotics, Sign, Pragmatism, Peirce, Philosophical practice

**ABSTRACT:** Il presente contributo intende proporre una particolare linea interpretativa della filosofia di Martin Lutero, al fine di sostenere la sua decisa appartenenza alla più solida, "classica", tradizione filosofica, e non più soltanto al suo ramo "teologico", "mistico". A partire da un tratto del pensiero luterano già piuttosto considerato, quello del linguaggio, si è cercato di mostrare come la proposta filosofica del monaco sassone possa essere interpretata come una forma di semiotica pragmatista, seppur implicitamente. Saranno, perciò, segnalati in particolare alcuni dei passi luterani laddove emerge con maggior evidenza la tendenza linguistico-semantică – e di carattere pragmatistico – della teologia luterana, al fine di legittimare la predetta posizione.

**KEYWORDS:** Semiotica, segno, pragmatismo, Peirce, pratica filosofica

Nel mio contributo proverò a sviluppare un tema in forma solo cursoria, perché ho la sensazione che l'occasione presentatasi con l'accidentalità

---

\* Voglio ricordare e ringraziare la dottoressa Ivana B. D'Avanzo per aver intelligentemente e accuratamente revisionato il presente contributo.

di una ricorrenza, sia pur di grande rilevanza come i cinquecento anni della Riforma, non possa esaurire una linea di ricerca che avrebbe bisogno di ben altro spazio e tempo a disposizione non dico per fornire un quadro completo del problema, ma per lo meno offrire una serie di parametri interpretativi sufficientemente solidi. Il problema che vorrei focalizzare, da un lato, investe questioni di carattere epistemologico (se sia lecito generalizzare un aspetto del pensiero luterano, sussumendolo in una categoria più ampia) e, dall'altro, spiana il terreno, come già anticipato, a una serie di sviluppi di carattere interpretativo toccanti questioni meno limitate all'ambito proprio della storiografia del pensiero moderno. In altri termini, vorrei che Lutero – la mia lettura di Lutero – riuscisse a inserirsi coerentemente in un quadro complessivo che mi sto facendo da qualche anno a questa parte, sui fini della filosofia, su che cosa deve fare il “filosofo” oggi. È un tema che, come detto, sta occupando assai di frequente le mie ricerche e che attraverso una serie di “sondaggi” vado provando di portare a sistema. La buona riuscita di questo esperimento luterano sarebbe un'ulteriore conferma della praticabilità della direzione intrapresa. Anche per questo motivo, sarei ancora una volta assai grato alla memoria del monaco sassone, oltre che per un'intensa e assai antica frequentazione. Ed è per l'occasione, che non immaginavo mi capitasse così prestigiosa, di ritornare su quello che posso senza tema di smentita considerare il “mio primo autore”, posto che si diano autori “miei” o di qualcun altro, che ringrazio di cuore il curatore del volume e gli organizzatori della giornata di studi romana del 2017.

Il tema in questione che vorrei trattare è se si possa assumere un tratto del pensiero luterano già molto studiato, quello del linguaggio, e portarlo su un piano più generale, lumeggiando quella che, con un po' di senso di vertigine, vorrei indicare come una «semiotica implicita»<sup>1</sup>, un problema di esegesi luterana, peraltro, che si può allargare, è stato detto autorevolmente<sup>2</sup>, anche ad altre fasi e a altri momenti della tradizione filosofica. Al termine proporrò alcune considerazioni apparentemente fuor d'opera, riguardanti il “senso” stesso del nostro modo di pensare il fare filosofico, del perché, contro ogni evidenza, ostinatamente, pervicacemente, smisuratamente continuiamo a sottoporre noi stessi e chi ha la bontà di ascoltarci, ad un continuo e faticoso esercizio di umanità in dialogo.

---

<sup>1</sup> U. Eco, *Kant e l'ornitorinco*, Bompiani, Milano 1997, p. 51.

<sup>2</sup> Cfr. Id., *Dall'albero al labirinto. Studi storici sul segno e l'interpretazione*, Bompiani, Milano 2007, p. 11.

Un'ultima precisazione, prima di entrare nel dettaglio della mia analisi: nel corso del contributo mi servirò di una griglia interpretativa che, anche se non apertamente, dirigerà i miei gesti di lettura. Questa stella polare è un libro, un piccolo capolavoro della ricerca storiografica, scritto da Erik Erikson oramai molti anni fa<sup>3</sup>, che ho avuto la fortuna di incrociare da studente e che mi ha restituito fin da subito, e continuamente nel corso di decenni interi, la figura di un uomo, che per occasione faceva il teologo, in una forma di estrema affinità empatica. Ciò significa che quello che andrò a dire non è altro che la verifica e l'aggiornamento di una serie di idee e proposte che, sorte molti anni fa, hanno avuto la possibilità di concretere e confrontarsi con i miei attuali interessi filosofici – e in particolare col pragmatismo di Charles Sanders Peirce – e, vagliare nel migliore dei modi possibili, la mia “attuale” posizione nei confronti del monaco sassone. In altri termini, quello che proverò a sostenere, tra le altre cose, è l'appartenenza piena, ricca e solida di Lutero alla più consistente tradizione filosofica, senza relegarlo nel “teologico”, nell’“irrazionale”, nel “mistico” o, se si vuole e nel migliore dei casi, in una sorta di limbo “pre-esistenzialistico”<sup>4</sup>. Per far ciò, naturalmente, dovrò chiedere al lettore di attivare il suo principio di carità, la dazione di fiducia circa il fatto che, se pure non tutto quello che sosterrò potrà essere adeguatamente giustificato e provato mediante una rigorosa e raffinata analisi filologica, non si tratterà tuttavia di affermazioni gratuite e fantasiosamente sostenute.

## I

In una *Tischrede* del 1532<sup>5</sup>, Lutero, con la sua solita, sfacciata franchezza si lascia sfuggire che «la teologia è pratica, non speculativa. Zwingli in vita sua non ha creduto altro che questo, che Cristo fosse nell'eucarestia spiritualmente, cioè speculativamente»<sup>6</sup>. È noto che

---

<sup>3</sup> E. H. Erikson, *Young Man Luther. A Study in Psychoanalysis and History*, Norton & C., New York 1958 (trad. it. *Il giovane Lutero*, a cura di A. Armando, Armando, Roma 1979).

<sup>4</sup> Con ciò, sposo le motivazioni – ma non del tutto il metodo con le quali queste vengono mostrate – di S. Rostagno, *Ontologia e linguaggio nel discorso luterano*, in G. Berchin-F. Cambi-L. Cristellon (eds.), *Lutero e i linguaggi dell'Occidente*, Morcelliana, Brescia 2002, pp. 99-128.

<sup>5</sup> M. Lutero, *Discorsi a tavola*, introduzione, traduzione e note di L. Perini, Einaudi, Torino 1969 (WATr I-6).

<sup>6</sup> Ivi, p. 131 (WATr 2, 56, 22-24, n. 1340).

i discorsi a tavola rappresentano una fonte insicura e spesso poco affidabile: «non si ripeterà mai abbastanza che Lutero, l'uomo di importanza pubblica, non è una fonte molto attendibile su Martino, il bambino o il giovane in lotta. Egli racconta fatti; ma ogni racconto autobiografico che un individuo fa della propria infanzia ha bisogno di una chiave che consenta l'accesso al principio inconscio che determina la repressione di alcuni fatti e la scelta di altri»<sup>7</sup>. E dunque esercitare una sana e robusta strategia del sospetto, è proposito certamente efficace sul piano epistemologico e, starei per dire, giusto su quello etico-scientifico; ma è lo stesso Erikson, giustificando in ogni caso, l'utilizzo argomentativo dei discorsi conviviali di Lutero, e sottolineando vieppiù la pregnanza intellettuale, emotiva e "esistenziale" degli stessi discorsi, a sostenere che

in biografia, la validità di un tema importante risiede soltanto nel suo cruciale ricorrere nello sviluppo di un uomo e nella sua importanza in rapporto all'equilibrio delle vittorie e delle sconfitte. Nel discutere la prima e meno documentata metà della vita di Lutero non posso far di meglio che considerare i miei lettori come se prendessero parte a un seminario nel quale sia stata presentata una prima parte del materiale; io cercherò di stabilire, sulla base della mia esperienza, quale materiale dobbiamo attenderci di trovare in base al materiale che già possediamo<sup>8</sup>.

E dunque anche questi reperti vanno messi in una giusta canalizzazione dell'interpretazione complessiva di un'esperienza di fede partecipata in maniera assoluta, sia quando si tratta di scrivere velenose repliche ai "papisti" che quando si carezzano teneramente i propri figli, sia quando si tuona da un pulpito. Del resto, un altro discorso, datato più o meno nello stesso periodo, avanza un'analogia che vale la pena leggere nella sua intrezza:

La fede, la croce, questa è efficace, perché la fede non può sussistere senza la croce, ma quando ad uno l'acqua trabocca dal corbello, allora si vede di che cosa essa sia capace e cosa essa sia. Infatti è una realtà, non una speculazione<sup>9</sup>.

Quale valore, dunque, attribuire a queste affermazioni luterane? Certo,

---

<sup>7</sup> E. H. Erikson, *Il giovane Lutero*, cit., p. 63.

<sup>8</sup> Ivi, pp. 60-61.

<sup>9</sup> M. Lutero, *Discorsi a tavola*, cit., p. 151 (WATr 2, 206, 24-27, n. 1753).

il suo celebre antiaristotelismo, il suo totale disprezzo per l'arida speculazione filosofica, la sua condanna spietata di ogni teologia che non si faccia penetrare e confondere dalla fede. Ma non vi è solo quello, a mio parere. Vi è un deciso gusto, consapevole anche se disordinato, per il manifestarsi sensibile di ciò che potrei chiamare una *fenomenologia delle azioni teologicamente orientate*. Se per "teologicamente" traduciamo circunfuse di quella fondamentale attenzione che fa sì che «non coloro che ascoltano la legge sono giustificati davanti a Dio, ma quelli che mettono in pratica la legge saranno giustificati»<sup>10</sup>. Ma mettere-in-pratica in ogni sua dimensione, lo vedremo meglio dopo, per Lutero non *significa* altro – e mai verbo fu più congruo – che avere fede, fare-la-fede, essere-fede:

questi discorsi sembrano strani e alcuni mi insultano come eretico, perché seguono la cieca ragione e una condotta pagana, ponendo la fede non sopra, bensì accanto ad altre virtù, e considerano la fede un'opera particolare, separata da tutte le altre opere delle altre virtù, mentre essa sola rende tutte le altre opere buone[...]»<sup>11</sup>.

La totalizzazione integrale del fare dell'uomo rende impossibile, o almeno indecoroso, sezionare la vita come una scaffalatura da cui prendere e riporre qualcosa che di volta in volta occorre. Quando si è immersi nel flusso della vita non basta abbellirsi con intenzioni e desideri, che in mancanza di fede altro non maturano che in «faciloneria e durezza»<sup>12</sup>, ma bisogna che siffatte azioni "in potenza" diventino "atto", perché Paolo distingue

tra "fare" e "portare a compimento" [...]. L'errore di quanti interpretano questo passo riferendolo all'uomo carnale è che non colgono che l'apostolo distingue chiaramente tra il "fare", o l'"operare", e il "portare a compimento": "fare", "agire", "operare" non indicano un'azione compiuta, ma il tentativo, il desiderio di fare (ossia, il cercar di fare); mentre il portare a compimento significa che si passa ai fatti e si portano a compimento le intenzioni<sup>13</sup>.

---

<sup>10</sup> M. Lutero, *Lezioni sulla Lettera ai Romani (1515-1516)*, voll. I-II, introduzione, traduzione e note di G. Pani, Marietti, Genova 1991, vol. I, *Le glosse*, pp. 21 ss. (corsivo mio), in cui Lutero commenta Rm 2, 13 (WA 56, 22-23 e 20-25).

<sup>11</sup> M. Lutero, *Delle buone opere*, in *Scritti religiosi*, a cura di V. Vinay, UTET, Torino 1986, pp. 323-430, p. 331 (WA 6, 206, 18-23).

<sup>12</sup> M. Lutero, *Lezioni sulla Lettera ai Romani*, cit., vol. I, *Gli scolii*, p. 85 (WA 56, 161, 1).

<sup>13</sup> Ivi, p. 75 (WA 56, 71, 10-21).

Non è sufficiente intenzionare le azioni, dare ad esse la patina apparente di una volontà che *vorrebbe* fare, che *desidererebbe* compiere. È il dare-corpo all'agire, lo svestirsi di quell'«*habitus*» che riveste coloro che credono che la fede, in quanto opera, li giustifichi<sup>14</sup>, a rappresentare lo spessore del cristiano, l'autentica cifra di un'umanità sì peccatrice, ma proprio in quanto tale redenta dal soddisfacimento di sé, delle proprie caratteristiche superficiali e solo esteriori. Semmai, l'*habitus*, quell'abito che indossiamo abitando il mondo nella nostra interezza, è l'effetto di quella *distensio animi* che è l'intimo convincimento di un io all'opera:

Se tu chiedi ancora se essi [i papisti] considerano come buone opere anche l'esercizio della loro arte, il camminare e il fermarsi, il mangiare, il bere, il dormire e ogni genere di azioni necessarie per il nutrimento del corpo o per il *vantaggio comune* [...] sentirai che risponderanno di no e che hanno un concetto così ristretto delle opere buone, da farle consistere soltanto nelle preghiere recitate in chiesa, nel digiuno e nelle elemosine [...] e in tal modo [...] limitano e diminuiscono il servizio dovuto a Dio, al quale serve tutto ciò che nella fede può essere *compiuto, detto, pensato*<sup>15</sup>.

Ora, se a siffatte dichiarazioni si aggiungono quelle assai note riguardanti il valore del parlare in tedesco<sup>16</sup>, ciò che si profila è un terreno, starei per dire, di indicazioni prassiologiche, un "sistema" di prescrizioni comportamentali il cui centro irradiante mi pare evidente: ogni azione, ogni gesto, ogni alzata di palpebra, così come ogni pensiero, desiderio e parola hanno la finalità di rendere il fedele manifesto a chi lo osserva, sia esso dio, l'altro uomo, il sovrano o il cavallo da ferrare. Operare, e in senso più profondo vivere, significa significare, far-sé segno tangibile della condizione d'elezione che rende il peccatore libero e l'uomo spezzato uomo intero. Nel farsi corpo dell'uomo come integrale coappartenenza di molteplici e multiformi modalità espressive, ciò che si di-segna sulla superficie di una indistinta massa di figurezioni potenziali, è il profilo attuato di un'interiorità che si coniuga con la sua propria exteriorità e che *vuole farsi vedere* nella sua inapparenza. In questo senso, la parola, le parole espresse, che «vanno considerate come una tromba, un tamburo o un organo o un qualche grido, con

<sup>14</sup> M. Lutero, *Delle buone opere*, cit., p. 331 (WA 6, 206, 25).

<sup>15</sup> Ivi, pp. 329-330 (corsivo mio) (WA 6, 205, 14-22).

<sup>16</sup> M. Lutero, *Epistola sull'arte del tradurre e sulla intercessione dei santi*, in *Scritti religiosi*, cit., pp. 708, 710, 713-714 (WA 30/II, 637-641).

cui si commuove il cuore e lo si eleva a Dio»<sup>17</sup>, rappresentano “solo” un «segno linguistico materiale»<sup>18</sup> all’interno di un più ampio sistema di codici socialmente e storicamente condivisi. È il *modo* con il quale mangiamo, parliamo, pensiamo, camminiamo, preghiamo che significa ciò che siamo; è la «puntualità del significare»<sup>19</sup> la nostra interiorità in ogni istante del nostro esistere, a determinare la nostra posizione nel cosmo, la posizione degli individui e quella delle comunità. Perché, se non vi fosse la comunità, l'*ekklesia*, a chi e a cosa, oltre che a dio, potrebbe il fedele mostrare la sua elezione? Ma su questo ritornerò nel secondo momento di questo contributo.

È vero, l'autentica e sola contrizione è quella che matura nell'intimità del silenzio coscienziale di fronte all'abominio dell'essere radicalmente peccatore; e tuttavia, come si dice con l'univocità richiesta dalla natura dello scritto, nelle *Resolutiones* Lutero scrive che anche la «penitenza interiore è nulla se non produce all'esterno diverse mortificazioni della carne» perché, come Paolo sostiene in Rm 12, 1, la macerazione interiore «insegna a essere umili, a servire gli uni gli altri, ad amare, ad essere perseveranti nella preghiera, a essere pazienti ecc.»<sup>20</sup>. La penitenza in-segna, cioè pratica incisioni visibili nella carne che *stanno-per* le incisioni dell'anima, le perturbazioni di un sincero pentirsi dell'interiorità, altrimenti invisibile. C'è una palese inversione del “senso” direzionale: non è l'esteriorità (i gesti, le parole, gli atti) a significare la condizione interiore, ma è la lacerazione interiore, che tende a lenirsi nel significare, ossia nel dare senso alle azioni esteriori. E tuttavia, pur nell'inversione, il “rimbalzo dialettico” proprio di siffatta dinamica di interiorità/esteriorità, fa sì che la manifestazione esteriore, la “piega” che il corpo prende, si rifletta nell'anima, e che la fortifichi in un processo di graduale riconoscimento della possibilità della propria elezione:

---

<sup>17</sup> M. Lutero, *Il «Padre nostro» spiegato nella lingua volgare ai semplici laici*, in *Scritti religiosi*, cit., pp. 205-278, p. 214 (WA 2, 85, 22-24).

<sup>18</sup> L. Seppänen, *Das innere und äussere Wort Luthers*, «Zeitschrift für Germanistik» 5 (1984), pp. 133-143, p. 139.

<sup>19</sup> E. H. Erikson, *Il giovane Lutero*, cit., pp. 175-224. In effetti, trasliamo liberamente il titolo dell'intero capitolo settimo, che per esteso suona *Il significato della puntualità del significare*.

<sup>20</sup> M. Lutero, *Le Resolutiones. Commento alle 95 tesi (1518)*, versione dal latino di A. Alimonta e P. Ricca, introduzione e note di P. Ricca, Claudiana, Torino 2013, p. 53 (WA I, 532, 2-3 e 7-8).

se c'è la fede, [il fedele] non può trattenersi: dà prova di sé, prorompe per mezzo di opere buone, confessa e insegna questo Evangelo davanti alla gente e per esso mette a repentaglio la propria vita. E tutto ciò che *vive* e che *fa*, egli lo rivolge al bene del prossimo per aiutarlo non solo a raggiungere questa grazia, ma anche con il corpo [...]<sup>21</sup>.

Il “segno” esteriore di questo prorompere, l'emergere di un visibile da un invisibile, il «dar prova di sé» evocato da Lutero, spezza i confini dell'uomo vecchio (l'uomo medievale?) e deve potersi esprimere, per essere tale, non solo in quelli della vita quotidiana (in una *Tischrede*, invitato a dire se il fedele debba ribellarsi a Cesare, Lutero risponde che no, che «il teologo insegna solo a credere a Cristo; poi, esorta in forma generale ognuno a fare il proprio dovere con onestà; il ciabattino a cucire le scarpe ecc.»<sup>22</sup>), ma anche nell'ambito delle azioni soddisfattorie:

pertanto tutte le mortificazioni che l'uomo pentito si infligge provengono dalla penitenza interiore come un suo *frutto*, che si tratti di veglie, fatiche, mancanza di messi, occupazioni intellettuali, preghiere, fuga dal sesso e dai piaceri, nella misura in cui [*inquantum*] tutto ciò serve alla promozione dello spirito<sup>23</sup>.

Non solo: uno dei «tiri più grandi» che il demonio può giocare all'uomo, «se non il più grande di tutti», è quello di «abbindolare e di ingannare l'uomo semplice finché questi smetta di mandare i figli a scuola e di istruirli»<sup>24</sup>. Segno di predisposizione alla salvezza è dunque pure la “cultura”, l'istruzione, e perciò la possibilità/capacità di scorgere oltre l'immediatezza dell'epoca corrente:

se guardi sopra di te e intorno a te, vedrai che nel giro di dieci

---

<sup>21</sup> M. Lutero, *Prefazione al Nuovo Testamento*, in *Lieder e prose*, a cura di E. Bonfatti, Mondadori, Milano 1983, pp. 319-329, p. 327 (WADB 6, 9, 29-33)(corsivi miei).

<sup>22</sup> M. Lutero, *Discorsi a tavola*, cit., p. 24 (WATr 1, 40, 24-26, n. 109). Va sottolineata qui un'interessantissima osservazione di Erikson, che, nell'evidenziare la parzialità di alcune osservazioni di Nietzsche su Lutero, sostiene che il filosofo di Röcken, condannando la condanna di Lutero per le opere, «ignorò il fatto che Lutero era contro le opere, ma assai favorevole al lavoro, e che santificava persino attività come il raccogliere il concime, lavare i bambini e pulire la casa, qualora fossero fatte con fede» (E. H. Erikson, *Il giovane Lutero*, cit., pp. 220-221).

<sup>23</sup> M. Lutero, *Le Resolutiones*, cit., p. 55 (WA 1, 532, 24-27).

<sup>24</sup> M. Lutero, *Predica sul dover mandare i bambini a scuola*, in *Lieder e prose*, cit., pp. 171-247, p. 181 (WA 30/II, 522, 25-27).



anni innumerevoli uffici attendono le persone colte, mentre pochi sono educati a questo fine. E Dio ha destinato a scuole e a scolari non solo un patrimonio così grande, ma anche un patrimonio divino, da meritare per mezzo dell'onorevole stato divino, con molte opere utili, buone e splendide che piacciono a Dio e che son dette suo servizio<sup>25</sup>.

Come si vede, la lingua che usa Lutero non è semplice vassoio su cui porgere parole o concetti, ma è parte integrante e viva di un "sistema" d'azione e di un "gesto" filosofico. La parola detta e scritta di Lutero serve a «comunicare; la sua [di Lutero] funzione di scrittore è legata al nuovo e potente strumento della stampa; che componga versi o scriva prosa, nello sfondo esiste sempre un movente polemico che nel testo lascia un segno di tensione anche se il bersaglio non è più direttamente avvertibile»<sup>26</sup>. Il suo modo di parlare erompe fundamentalmente da un'irritazione, da quell'«irritazione del dubbio»<sup>27</sup> che nasce dalla costatazione dell'irrisolubilità delle domande: «forse Dio non accettava le sue buone azioni? Respingeva lui, Lutero, nel numero dei reietti per un incomprensibile e irrevocabile decreto della sua volontà? Come sapere questo? Atroce l'angoscia che nasceva da un simile dubbio»<sup>28</sup>. E allora il significato, la *Bedeutung* (e vedremo quanto peso ha questo universo semantico) del dire luterano si presenta come il piano su cui si erige uno scenario che dà l'idea di un apparato comunicativo e segnico sì "inconscio", ma conquistato al prezzo di una durissima lotta:

[Lutero,] solo allorché fu capace di fare del parlare la propria occupazione principale, poté apprendere a conoscere i propri pensieri e a credere in essi, e in Dio. Egli intraprese a far lezione non con pio zelo, ma con una sensazione di tragico conflitto; però, nel preparare e nel tenere le proprie lezioni, divenne effettivamente e intellettualmente vivo. Le lezioni di Lutero non erano opere, ma lavoro nel senso migliore. E in effetti Lutero rese il lavoro con la parola più genuino [...]. Il suo stile esprime la sua convinzione che una cosa detta con meno eleganza e *significata con più verità* è opera migliore che meglio realizza l'arte della comunicazione<sup>29</sup>.

---

<sup>25</sup> Ivi, p. 225 (WA 30/II, 566, 25-31).

<sup>26</sup> E. Bonfatti, *Introduzione* a M. Lutero, *Lieder e prose*, cit., pp. VII-XXXVII, pp. IX-X.

<sup>27</sup> Ch. S. Peirce, *Il fissarsi della credenza*, in *Scritti scelti*, a cura di G. Maddalena, UTET, Torino 2008, pp. 185-203, p. 196.

<sup>28</sup> L. Febvre, *Martin Lutero*, Laterza, Bari 1984, p. 49.

<sup>29</sup> E. H. Erikson, *Il giovane Lutero*, p. 221.

E del resto, l'invocazione a dio nel commento ai *Sette Salmi penitenziali* del 1517, non lascia dubbi sul carattere provocatoriamente comunicativo della preghiera e del valore della professione di fede: «dammi forza e coraggio, affinché io predichi, con franchezza e audacia, questo stesso messaggio contro gli empi e gli ipocriti»<sup>30</sup>. E nello stesso commento, ecco presentarsi una magnifica immagine del valore del dire dell'uomo, un dire, quando si rivolge a dio, debole e fioco, ma confidente nella cooperazione dell'ascolto divino:

esaudiscimi nel tempo in cui sono addolorato e sofferente. Infatti “piegare gli orecchi” non *significa* nient'altro che fare attenzione al grido del cuore addolorato. Del resto, però, il gesto stesso di “inclinare l'orecchio” dice anche questo: caso mai non sapesse gridare o desiderare tanto fortemente da far giungere il suo grido agli orecchi di Dio, egli prega perché Dio si pieghi verso di lui e lo ascolti<sup>31</sup>.

Il terzo salmo penitenziale, poi, è una vera e propria silloge, un abbecedario da consultare, secondo Lutero, per dotarsi di quell'apparato interpretativo in grado di fornire qualche appoggio agli altrimenti insostenibili dubbi del peccatore: «questo salmo – così il riformatore – *dipinge* con la massima chiarezza la sapienza, le parole, le opere, i pensieri e gli atteggiamenti di un cuore veramente penitente»<sup>32</sup>.

Ed è con la manifestazione del valore “patrimoniale” del possesso del sapere circa la propria elezione, che voglio lasciare questa prima parte del contributo, una parte che aveva l'obiettivo di individuare alcuni significativi passi luterani particolarmente utili a mostrare l'atteggiamento linguistico, se non l'indirizzo semantico, di carattere pragmatistico della teologia luterana. Ossia di osservare se vi fossero sufficienti elementi – e dalla mia angolatura credo ve ne siano – per elevare a coerenza una costellazione di spunti toccanti il “bisogno” del momento segnico nel pensiero teologico luterano, e la persistente presenza di riferimenti ad una “dottrina” dinamica del rapporto fede-opere come rispecchiamento di quella tra segno e suo interprete. Ora, senza abbandonare mai completamente questo terreno, è il momento di osservare l'orizzonte più ampio e complesso del significato

---

<sup>30</sup> M. Lutero, *I salmi penitenziali*, in *I sette salmi penitenziali. Il bel «Confitemini»*, a cura di F. Buzzi, Rizzoli, Milano 1996, pp. 47-241, p. 149 (WA I, 192, 36-37).

<sup>31</sup> Ivi, p. 161 (WA I, 196, 31-35)(corsivi miei).

<sup>32</sup> Ivi, p. 99 (WA I, 175, 21-22)(corsivi miei).

del luteranesimo per la filosofia e, più in particolare, per una filosofia del significato pragmaticamente orientata.

## II

Più e meglio che altri protagonisti dell'“avvento” della modernità, Lutero adotta il modello comunicativo che, in palese contrasto con quello medievale, «lo porta a investire la questione dell'uomo nella sua essenziale storicità»<sup>33</sup>, un linguaggio e uno “stile” retorico che non si può neppure lontanamente paragonare e confrontare con le forme espressive delle epoche a lui precedenti. Se «ogni linguaggio è un alfabeto di simboli il cui uso presuppone un passato che gl'interlocutori *condividono*»<sup>34</sup>, l'universo linguistico, concettuale e direi posturale dell'espressività luterana assume i connotati di un vero e proprio codice in fluente costruirsi e ricostruirsi, in un dinamico consolidarsi e rinnovarsi, rispetto ai codici culturali e ai contesti sociali della sua epoca. La “lingua” di Lutero, pur ovviamente legata al suo proprio milieu culturale, rivela un istinto solidissimo per la comunicazione, sintonizzandosi e comprendendo quasi immediatamente la portata della rivoluzione tecnologica gutemberghiana. È come se Lutero, scrivendo, predicando dal pulpito, chiacchierando durante i banchetti compisse un continuo e graduale processo di ristrutturazione dei modelli di trasmissione dei saperi socialmente condivisi. Lo svuotarsi di senso delle culture e degli universi simbolici di legittimità<sup>35</sup> del Medioevo, trova in Lutero un esecutore sì probabilmente non del tutto consapevole, ma certo radicale e inesorabile. E la questione della semioticità pragmatica del suo pensare e agire, riguarda anche e soprattutto la questione del lavoro culturale dell'intellettuale all'interno del contesto della sua epoca.

Cosa fa, dunque, il Nostro, sulla base del suo modello di interpretazione del suo tempo? In primo luogo promulga e pratica, sulla scorta delle suggestioni agostiniane, la natura soggettiva del flusso temporale:

---

<sup>33</sup> F. Ferrarotti, *La “libertà del cristiano” e la genesi della dissidenza postcristiana*, in *Lutero nel suo e nel nostro tempo. Studi e conferenze per il 5° centenario della nascita di M. Lutero*, Claudiana, Torino 1983, pp. 39-62, pp. 53-54.

<sup>34</sup> J. L. Borges, *L'Aleph*, in *Tutte le opere*, voll. I-II, a cura di D. Porzio, Mondadori 1996, vol. I, pp. 886-901, p. 897 (corsivi miei).

<sup>35</sup> Cfr. P. L. Berger-T. Luckmann, *La realtà come costruzione sociale*, il Mulino, Bologna 1987; Id., *La sacra volta. Elementi per una teoria sociologica della religione*, SugarCo, Milano 1984.

per tutti i sofferenti il tempo è lungo, al contrario è breve per le persone felici; in particolare però esso è infinitamente lungo per quelli che provano quest'intimo dolore dell'anima, perché ci si sente abbandonati e rinnegati da Dio [...]. Perciò non esiste dolore più grande di quello vivamente provato dalla coscienza<sup>36</sup>.

Non dobbiamo prolungarci troppo su questo dominio incontrastato e inaudito dell'innalzamento della coscienza a centro della modernità, un'idea che troverà compimento nella sentenza hegeliana del 1807 secondo cui «la sostanza è essenzialmente soggetto»<sup>37</sup>. Vale più la pena sottolineare come questo emanciparsi dell'adulta coscienza non è mai impresa solitaria, bensì inevitabilmente volta ad affermarsi e consolidarsi come impresa collettiva. Nel 1519, rispondendo alla questione «a che mi serve?» posta dal fedele rispetto al suo ordinarsi in «confraternite», Lutero risponde che «è vero, se cerchi qualche cosa di particolare, che ti giova una comunità di fratelli o di sorelle?»<sup>38</sup>. Ma, riprende subito dopo Lutero, «se il servizio e la ricompensa dell'amore ti par piccolo, è *segno* che hai una falsa fraternità», visto che «ciò che avviene nell'amore è di tal natura, che non cerca il proprio né il suo vantaggio, ma quello degli altri, ed anzitutto quello della comunità»<sup>39</sup>. L'intellettuale, l'uomo di cultura all'alba del processo di autonomizzazione dal dogma e dall'autorità da parte della coscienza individuale, ha un compito ben preciso: in-segnare una nuova strutturazione del sistema dei codici di lettura della realtà, un dispositivo atto a proporre una precoce “arte del sospetto” per l'interpretazione del mondo circostante. C'è un chiarissimo momento in cui questo atteggiarsi di Lutero risalta quasi come un caso di scuola. Si tratta del commento al quarto Salmo penitenziale, dove, al passo che recita: *Lavami, perché diventi bianco come la neve*, il monaco sassone così interpreta:

ciò significa [*Das ist*]: l'abluzione esteriore delle mani e dei piedi secondo la legge non mi rende bianco; al contrario, con la sua apparenza [*scheyne*], inganna quelli che non conoscono l'intimo

<sup>36</sup> M. Lutero, *I sette salmi penitenziali*, cit., p. 57 (WA I, 160, 33-161, 3).

<sup>37</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, a cura di E. De Negri, versione anastatica a cura di G. Cantillo, vol. I, Edizioni di storia e letteratura, Roma 2008, p. 19 (trad. it. leggermente modificata).

<sup>38</sup> M. Lutero, *Sermone sul venerabile sacramento del santo vero corpo di Cristo e sulle confraternite* (a cura di G. Miegge), in *Scritti religiosi*, cit., pp. 297-322, p. 321 (WA 2, 757, 11-13).

<sup>39</sup> *Ibidem* (WA 2, 757, 15-21) (corsivo mio).

significato contenuto in essa, che è la sapienza vera e genuina<sup>40</sup>.

È significativo far notare qui il testo tedesco originale usato da Lutero, perché il senso complessivo mi pare vieppiù rafforzato secondo un'altra traduzione (che proporrò più avanti): «[...] *die nit wysssen das ynnerlich, das darynne bedeut ist, wilch die rechte ware weißheit ist*». Io restituirei come segue: «[...] che non conoscono l'intimità *che in ciò è significata*, e che è la sapienza retta e vera». Ancora qualche pagina prima, Lutero utilizza ancora una volta, e forse ancora più significativamente, il verbo *bedeuten*, in un nesso assai importante, ancora una volta, tra la dialettica di interiore ed esteriore e la conoscenza di questa differenza stessa: «la sapienza di Dio è manifestata ai superbi solo nella sua apparenza esterna [*eußer scheyn offenbart*], ma agli umili viene mostrata nella sua verità interna e nel suo fondamento nascosto»<sup>41</sup>. Chi è pieno di sé, chi si convince della propria autosufficienza, chi si riposa nello stordente affaccendarsi e accaparrarsi quotidiano, pur ottemperando alle opere richieste dalla Legge non è veramente “nel” mondo, non abita e penetra realmente il tessuto della vita. A costui manca l'elemento decisivo, ciò che fa l'uomo uomo nell'epoca in cui «è affamato di identità»<sup>42</sup>, nel momento storico in cui non pareva più essere blasfemo riconoscere come plausibile «l'attitudine, che interessa tutto l'essere di un individuo, a vivere recettivamente ed attraverso i sensi»<sup>43</sup>. Lo psicanalista sta facendo un'importante “traduzione” dei termini “passivo” e “attivo”, riportandoli a quella tra *erleben* e *handeln*, dove la passività non è per nulla l'atterrito annullamento dell'agire, ma l'esser-vissuti dall'esperienza di una prassi mondana che ci avvolge e ci dirige senza forzarci, ma che ci spinge anzi «a “sopportare” volontariamente la voce della propria intuizione ed a vivere la “passione” della passività totale nella quale l'uomo riconquista [...] la propria posizione attiva di fronte al nulla, e si salva»<sup>44</sup>.

Invece – prosegue Lutero – l'aspetto interiore e segreto di questa sapienza non consiste in altro che nel conoscersi a fondo [...]; consiste nel dispiacersi di sé e nell'anelare a Dio, insomma è un

---

<sup>40</sup> M. Lutero, *I sette salmi penitenziali*, cit., p. 139 (WA I, 189, 23-25).

<sup>41</sup> Ivi, p. 135 (WA I, 188, 32-34).

<sup>42</sup> E. H. Erikson, *Il giovane Lutero*, cit., p. 198.

<sup>43</sup> Ivi, p. 210.

<sup>44</sup> *Ibidem*.

amare Dio con umiltà e un abbandonare se stessi<sup>45</sup>.

E tuttavia, questa macerazione interiore accompagnata da consapevolezza, questo intimo ripiegarsi nell'ascolto conscio della propria miserevole condizione, questo sapere della propria indegnità non è qualcosa che accade nella indifferenza, non si riposa nell'inappetenza, non si adegua all'inedia piatta di un estenuarsi mondano senza senso. Infatti – e qui varrà ancora la pena soffermarsi sul lessico luterano – i gesti, le azioni che scaturiscono come effetto di questa consapevolezza sono il segno di qualcos'altro che non la mera vitalità appagata e desensualizzata, ma è «a questa giustizia interna e sconosciuta [che] alludono tutti gli ornamenti esteriori, gli usi, le parole e le opere nelle quali rimangono e persistono i superbi»<sup>46</sup>. Il testo tedesco recita come segue: «*disse ynnere unbekante gerechtikeit wirt bedeut yn allen eußern tzierden, weyßen, worten, wercken, yn wilchen die hoffertigen vorbleyben und vorharten*»<sup>47</sup>. È la giustizia interiore che “viene significata” mediante quelle azioni e quei fatti della vita che a loro volta possono essere resi significativi dalla disposizione interiore, da quel fondamentale atteggiamento che Kant avrebbe significativamente nominato come *An-lage*, dis-posizione come decentramento dalla staticità e impulso originario all'agire:

tutte queste disposizioni nell'uomo non sono soltanto negativamente *buone* (cioè non in conflitto con la legge morale), ma sono anche disposizioni al *Bene* (ne promuovono il compimento). Esse sono *originarie*, perché appartengono alla possibilità della natura umana<sup>48</sup>.

Originarietà e tendenza al bene: l'uomo è tale solo in virtù (o in grazia) di questo scrutarsi attento, minuzioso, persistente. È solo grazie a ciò, è solo in virtù di quest'attenzione generata dall'«irritazione del dubbio», che a sua volta «causa una lotta per ottenere uno stato di credenza» che la disposizione può manifestarsi come vita piena, ricca, contrastata, appassionata. E questa lotta si chiama «ricerca»<sup>49</sup>.

Il riferimento a Kant e a Peirce mi serve ora per spostare il fuoco del

<sup>45</sup> M. Lutero, *I sette salmi penitenziali*, cit., p. 137 (WA I, 189, 4-8).

<sup>46</sup> *Ibidem* (WA I, 189, 8-10).

<sup>47</sup> WA I, 189, 8-10.

<sup>48</sup> I. Kant, *La religione nei limiti della ragione*, a cura di V. Cicero e M. Roncoroni, Rusconi, Milano 1996, p. 91.

<sup>49</sup> Ch. S. Peirce, *Il fissarsi della credenza*, in Id., *Scritti scelti*, cit., p. 192.

discorso su un'angolazione che mi consentirà di arrivare al termine di questo contributo. L'ultima opera pubblicata da Kant in vita, l'*Antropologia dal punto di vista pragmatico* è un ricettacolo-dispensa di tutte le "esperienze" e le "scoperte" intellettuali del filosofo tedesco, uno scrigno di pietre preziose che per il suo rigore e per il suo impianto anche pedagogico, andrebbe imposto per obbligo nei programmi della disastrosa scuola pubblica italiana. In quelle pagine, Kant mette a punto una sorta di prontuario per l'agire, un manuale di pronto intervento per la vita che però parte da un piano di ricerca approfondita più che quarantennale circa il "modo" di stare al mondo e conoscerlo conoscendosi. Fondata nella *Critica del giudizio*, che secondo Hannah Arendt «è l'unica grande opera [kantiana] dove il punto di partenza risiede nel mondo e nei sensi e nelle facoltà che rendono gli uomini adatti ad abitarlo»<sup>50</sup>, l'antropologia kantiana sembra possedere alcune caratteristiche che abbiamo già imparato a riconoscere, perché oltre che contenere «la conoscenza dell'uomo inteso come *cittadino del mondo*»<sup>51</sup>, essa prescrive e mostra come «le espressioni "conoscere il mondo" e "aver pratica del mondo" sono nel loro significato piuttosto lontane l'una dall'altra; infatti nel primo caso ci si limita a *comprendere il gioco* cui si è assistito, mentre nell'altro vi si è *preso parte*»<sup>52</sup>. Ora, non è neppure incidentalmente il caso di entrare nella lunga e secolare discussione se la formazione pietistica di Kant, e dunque il suo pensiero, abbia risentito di alcuni aspetti della precettistica pastorale luterana<sup>53</sup>, ma non pare inopportuno immaginare tra Königsberg e Wittenberg un filo rosso spirituale, e l'assunzione, implicita o "inconscia" poco importa, di

---

<sup>50</sup> H. Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, edited by R. Beiner, Chicago Press University, Chicago 1992, p. 141 (trad. it. di P. P. Portinaro *Teoria del giudizio politico*, Il melangolo, Genova 2005, p. 190).

<sup>51</sup> I. Kant, *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, con *Introduzione e note* di M. Foucault, Einaudi, Torino 2010, p. 100.

<sup>52</sup> *Ibidem*.

<sup>53</sup> Brevemente e solo per spunti: si può iniziare evidenziando studi che sottolineano l'importanza di Lutero per lo sviluppo della teoria kantiana del diritto (M. Villey, *La formation de la pensée juridique moderne*, Les Éditions Montchretien, Paris 1975), della cristologia luterana su uno dei più importanti libri di Kant sulla filosofia pratica (G. B. Sala, *La cristologia nella "Religione nei limiti della semplice ragione" di Kant*, «Rivista di filosofia neoscolastica» 96 (2004), pp. 235-304), della teodicea (D. Vanden Auweele, *The Lutheran Influence on Kant's Depraved Will*, «International Journal of Philosophy of Religion» 73 (2013), pp. 117-135, o più in generale, sulla filosofia pratica di impostazione tedesca (P. Buttgen, *Luther et la philosophie. Étude d'histoire*, Vrin, Paris 2012).

questo gusto per la pratica mondana in quanto effetto e segno di quella disposizione interiore che, laicizzata, fa sì che gli uomini «compiano da sé bene e giustizia molto più di quello che non si possa loro insegnare con tutte le leggi»<sup>54</sup>, e che, sempre dal punto di vista di un'etica illuministica, precipitato di quella libertà di coscienza, giudizio e azione che faceva clamorosamente irruzione nella storia a Worms nel 1521, si dia valore comunitario al faticoso lavoro di comprensione del mondo. Che altro, infatti, sta a significare «usare l'intelletto *comune* come termine di paragone per valutare la correttezza dell'intelletto *speculativo* è cosa che viene detto *orientarsi nel pensiero*»<sup>55</sup>, se non la presa d'atto di un compito da affidare al filosofo – meglio, all'uomo di cultura –, un dovere etico spettante all'intellettuale, consistente nell'ampliare sempre di più il campo di partecipazione consapevole alla vita della comunità? Del resto, è Peirce lettore accanito di Kant, colui il quale afferma che il «pragmatismo [...] deve compiere due servizi», il secondo dei quali consiste nel «dare un supporto e un aiuto a rendere distinte idee che sono essenzialmente chiare ma di comprensione più o meno difficile»<sup>56</sup>. Ma non ci si può orientare adeguatamente nel pensiero senza postulare contemporaneamente una contiguità e continuità tra pensiero e mondo, tra immateriale e materiale, tra idealità e realtà. Solo così è possibile (e realizzabile, almeno in potenza, almeno *on the long run*) una pragmatica eticamente orientata, un fare che scaturisca dall'attenta osservazione e valutazione dei segni del mondo e che sia poi in grado di significare questo apprendimento in-segnando e imprimendo tracce a sua volta. Ciò perché quello che dal mio punto di vista è in questione, negli andirivieni tra le tradizioni filosofiche, non è tanto l'annosa e un po' stantia domanda se la filosofia debba occuparsi di “problemi” o di storia dei problemi<sup>57</sup>, se sia fundamentalmente un assumere e

<sup>54</sup> M. Lutero, *Sull'autorità secolare*, in *Scritti politici*, a cura di G. Panzieri Saja, UTET, Torino 1949, pp. 393-442, p. 402 (WA II, 250, 19-20).

<sup>55</sup> I. Kant, *Logica*, a cura di L. Amoroso, Laterza, Roma-Bari 2010, p. 51.

<sup>56</sup> Ch. S. Peirce, *Pragmatismo inteso come logica dell'abduzione*, in *Scritti scelti*, cit., pp. 565-587, p. 583.

<sup>57</sup> Riporto senza commentare un passaggio del recentissimo dibattito tra Donatella Di Cesare e Wolfram Eilenberger sulla “colonizzazione” della filosofia tedesca da parte di quella analitico-anglosassone, nel quale, tra tanti argomenti ragionevoli e condivisibili, la studiosa italiana osserva: «la questione diventa qui culturale: la Germania ha puntato quasi esclusivamente sulle materie scientifiche, privilegiando gli accordi con la Cina e gli Stati Uniti [...]. Ciò ha avuto conseguenze anche per la filosofia, costretta o a essere *solo* “storia della filosofia” oppure a improvvisarsi ancella dei nuovi studi che vanno così di moda: le scienze dei media e quelle della cultura». *Il quinzaglio*



discutere concetti, o se si tratti di *fare* e *disfare* concetti. Per quel che mi riguarda, e prendendo a prestito le parole di Umberto Eco a proposito della semiotica, parteggio per un'idea di filosofia che non sia la «teoria astratta della competenza di un produttore ideale di segni», ma lo «studio di fenomeni sociali soggetti a mutamenti e ristrutturazioni»<sup>58</sup>. Se le cose stanno così – e secondo me così stanno – allora bisognerà considerare la filosofia come «un'esplorazione via terra, dove la traccia dei veicoli e dei passi, e i sentieri tracciati per attraversare una foresta, entrano a modificare il paesaggio stesso e ne fanno da quel momento parte integrante», e non come una «navigazione, dove la scia del battello sparisce non appena la nave è passata»<sup>59</sup>. Insomma, per chiudere, io credo insieme a Peirce, e a un Lutero assai “mio”, che la filosofia «si limita a un esame attento e a una comparazione dei fatti della vita quotidiana così come essi si presentano a ogni persona adulta normale nella maggior parte dei giorni e delle ore della *vita cosciente*»<sup>60</sup>. Ed è con questo “ritorno” al bisogno di puntualità del proprio significare coscienziale che vale la pena congedarsi dal lettore lasciandogli, come è giusto che sia, lo spazio bianco del testo per continuare a leggere, a rileggere e a correggere le mie posizioni: il dibattito filosofico, come ci ha detto Peirce, non può che nutrirsi infatti che di progressivi e talvolta contrastanti aggiustamenti.

Università degli Studi di Napoli “Federico II”  
[riccardo.debiase@unina.it](mailto:riccardo.debiase@unina.it)

---

anglosassone alla filosofia tedesca, «La Lettura» 30.09.2018, p. 8 (corsivo mio).

<sup>58</sup> U. Eco, *Trattato di semiotica generale*, La nave di Teseo, Milano 2016, p. 59.

<sup>59</sup> Ivi, pp. 59-60.

<sup>60</sup> Ch. S. Peirce, *La fenomenologia*, in *Scritti scelti*, cit., pp. 445-465, p. 446 (corsivo mio).