III FILOSOFIA DELLA RELIGIONE

TEORIA

Esergo sulle probabilità convergenti

1. OGGETTO E METODO DELLA FILOSOFIA DELLA RELIGIONE

E non è un sospetto plausibile che se essere fosse senza scopo e l'universo privo di significato, noi non avremmo non solo mai raggiunto la capacità d'immaginare in un altro modo ma neanche la capacità di pensare precisamente questo: che essere è senza scopo e l'universo privo di significato?
(L. KOLAKOWSKI)

Cercherò di contemperare l'esigenza di esporre quelle che sono, a mio parere, le principali concezioni riguardanti la specificità e il metodo della filosofia della religione con la necessità di proporre una determinata prospettiva sintetica sul tema in discussione. Perciò la mia trattazione consterà di una parte storica (a mo' di schema) e di una propositiva. È bene premettere subito che il carattere problematico del rapporto filosofia-religione e, in particolare, di quella disciplina denominata "filosofia della religione", deriva dalla peculiare affinità tematica che esiste fra queste due dimensioni dello spirito e, perciò, dalle diverse risposte che si sono date e che si possono dare alle domande: che cos'è la filosofia?, che cos'è la religione?, quale è il loro rapporto?

1. *Cenni sulla storia della filosofia della religione*[1]

Sembra che l'espressione "filosofia della religione" sia stata usata per la prima volta da Ralph Cudworth nell'opera *The True*

[1] Un chiaro sommario di storia della filosofia della religione lo si trova in E. BRITO, *Filosofia della religione*, Jaca Book, Milano 1993, pp. 15-88. Un'ampia esposizione delle principali prospettive contemporanee sulla filosofia della religione la si trova in AA.VV., *Filosofia della religione. Storia e problemi*, a cura di P.G. Grassi, Queriniana, Brescia 1989. Un'acuta interpretazione della filosofia della religione nell'epoca del nichilismo la si ritrova in C. ANGELINO, *Religione e filosofia*, il Melangolo, Genova 1983.

Intellectual System of the Universe, 1678)[2]. La filosofia della religione sorge sul finire del Seicento[3] e nel Settecento quando si comincia mettere in discussione la religione tradizionale in seguito al predominio della nuova razionalità scientifica, all'utilizzo nel campo dell'esegesi biblica del metodo storico critico[4] e alle guerre di religione. Allora ci si chiede in che misura le religioni tradizionali siano compatibili con il nuovo modello di razionalità e con le istanze di ordine morale e politico in favore della pacifica convivenza fra popoli di fedi diverse. Le risposte a questi interrogativi saranno assai variegate. In epoca illuministica esse avranno in genere il limite di non riconoscere la specificità del momento religioso e la sua irriducibilità alla mera dimensione morale[5]. La filosofia della religione come disciplina filosofica che riconosce la piena autonomia del suo oggetto sarà proposta con chiarezza in epoca romantica, soprattutto ad opera di Schleiermacher e, in certa misura, di Hegel[6].

Se la filosofia della religione in senso stretto è una disciplina relativamente recente, ciò non toglie che una riflessione filosofica sulla religione è già presente molto prima[7]. In particolare il problema del nesso di filosofia e religione contraddistingue in pratica tutta la storia della filosofia. Per quanto riguarda le origini greche della stessa filosofia, oggi si tende maggiormente a sottolineare gli elementi di continuità, piuttosto che quelli di discontinuità rispetto al mito[8].

---

[2] Cfr. M. MICHELETTI, *Animal capax corporis*, Benucci, Perugia 1984, p. 91.

[3] Cfr., in particolare, B. SPINOZA, *Tractatus theologico-politicus*, Amsterdam 1670.

[4] Cfr. SPINOZA, *op. cit.*

[5] Questo limite è presente anche nella posizione di Kant, nonostante alcune oscillazioni che il suo pensiero sulla religione presenta. Cfr., in particolare, *La religione nei limiti della semplice ragione*, trad. it. Laterza, Bari 1980.

[6] Il limite della risposta di Hegel sta, come noto, nel necessario superamento (*Aufhebung*) della religione da parte della filosofia nella Filosofia dello Spirito.

[7] Cfr., ad esempio, la riflessione di Agostino in opere quali il *De vera religione* e il *De civitate Dei.*

[8] Cfr. W. JAEGER, *La teologia dei primi pensatori greci*, trad. it. La Nuova Italia, Firenze 1961. Cfr. pure M. RUGGENINI, *La filosofia, la fede, la perdita di Dio in*

Comunque sia la filosofia si trova ad aver a che fare sempre con la religione come un fatto altro da sé (le grandi masse di vita religiosa), dotato di una sua autonomia, che la precede (almeno cronologicamente), come l'immagine simbolica e l'invocazione precedono il concetto e la riflessione articolata e metodica.

D'altro lato la filosofia (la grande filosofia) è sempre particolarmente interessata alla religione, sia che la critichi sia che la difenda[9]. Si può convenire con Hegel che vede nella religione la dimensione dello spirito più prossima alla filosofia a motivo dello stesso contenuto di entrambe (l'Assoluto), pur senza per questo dover accettare integralmente la sua interpretazione del nesso filosofia-religione. Sembra inoltre che, in base anche ad una sommaria ricognizione sulla storia del pensiero, si possa affermare che dal modo in cui s'intende il rapporto della filosofia con la religione e con la domanda religiosa di salvezza ne va della filosofia nel suo intimo. Vi sono, in base a ciò, filosofie totalmente chiuse alla domanda religiosa, filosofie "religiose" o anche "gnostiche", filosofie attente al religioso, pur nel riconoscimento di una sua autonomia. Il rapporto filosofia-domanda religiosa, religione, è particolarmente attuale oggi, in cui si assiste a un notevole rimescolamento di carte fra i diversi ambiti del sapere e la filosofia e, all'interno della stessa filosofia, fra le discipline in cui essa tradizionalmente si articola. Tale situazione incide significativamente sullo stesso linguaggio filosofico[10].

Proprio perché filosofia e religione si richiamano e si implicano a vicenda, i loro rapporto è problematico. Si succedono, infatti, lungo la storia diverse modalità d'intendere il rapporto filosofia-religione e, quindi, anche di concepire la *filosofia della religione* quale autonoma riflessione filosofica sul religioso. Semplificando, possiamo distinguere quattro diverse possibilità

Chi è Dio, a cura di A. Molinaro, Herder, Roma 1988, pp. 398-406.

[9] Quest'ultimo è il caso delle cosiddette "filosofie religiose", cioè esplicitamente aperti al religioso (da non confondersi con la filosofia della religione).

[10] Quando la distinzione domanda religiosa-filosofia, religione-filosofia non è chiara accade che la filosofia stessa assuma il linguaggio dell'invocazione e della testimonianza tipico della religione.

di intendere il rapporto filosofia-religione:

– La religione, una data religione, non lascia spazio alla riflessione filosofica; (è il caso del fondamentalismo e del tradizionalismo religioso).
– Superamento-inveramento della religione da parte della filosofia o della scienza (rientrano in questa categoria concezioni filosofiche anche molto diverse quali certo allegorismo neoplatonico[11], l'idealismo hegeliano, il pensiero di Feuerbach di Marx, di Comte e di Freud fino allo strutturalismo). Questa prospettiva considera la religione come un fenomeno proprio di certi stadi primitivi dell'evoluzione umana e, comunque, di diritto da superare integralmente da parte della filosofia.
– La filosofia della religione sui fondamenti della teologia razionale o teologia filosofica. In base a questa prospettiva la ragione filosofica arriva fino a dimostrare o a postulare l'esistenza di quello che la religione chiama Dio, poi può subentrare la religione. È il caso, pur con le dovute differenze, di certa impostazione scolastica[12], della filosofia trascendentale di Kant[13] e anche, di certi sviluppi della "filosofia della speranza" di Ernst Bloch e del suo postulato del senso[14]. Questo filone[15]

[11] Cfr. J. PÉPIN, *Mythe et allégorie. Les origins grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Aubier-Montagne, Paris 1958.

[12] Significativamente ognuna delle "cinque vie" di Tommaso d'Aquino si conclude con l'affermazione: «quod omnes dicunt Deum». Occorre precisare, tuttavia, che sarebbe ingiusto affermare che Tommaso non riconosce alla religione un'autonoma intenzionalità rispetto alla metafisica. Piuttosto – diremmo oggi – che egli non la pone sufficientemente a tema.

[13] Cfr., in particolare, i postulati kantiani della ragion pratica. Si può inserire in questo filone anche Karl Jaspers, di cui merita particolare attenzione il tema della "cifra" o simbolo non fissabile. Cfr., in particolare, K. JASPERS, *La fede filosofica di fronte alla Rivelazione*, trad. it. Milano 1970. Cfr., pure, tra i contemporanei, la significativa riflessione sulla religione di L. Kolakowski, per cui l'opzione religiosa ha luogo esclusivamente ad opera della ragion pratica. Secondo il K. nell'ambito religioso «reale è ciò che si vuole sia tale». Di questo autore cfr., in particolare, *Le religioni. Su Dio, il Demonio, il Male e altri problemi della cosiddetta filosofia della religione*, trad. it. Sugarco, Milano 1983.

[14] Cfr., ad es., B. WELTE, *Dal Nulla al Mistero assoluto*, trad. it. Marietti, Genova 1985. In particolare il Welte espone una "via" a Dio che si fonda sul

concentra la sua attenzione sulle condizioni di possibilità ("trascendentali"), comuni a tutti gli uomini, dell'esperienza religiosa con particolare attenzione a quello che costituisce il referente di tale esperienza. Esso è in grado di inglobare pure la tradizionale teologia naturale, in quanto anch'essa per costituirsi richiede determinate condizioni "ex parte hominis".

A differenza della precedente posizione che riduce integralmente la religione ad altro da sé, la teologia razionale, pur non riconoscendo pienamente l'autonomia dell'intenzionalità religiosa, non ha questa pretesa. Secondo molti filosofi della religione essa può conservare a tutt'oggi una sua irrinunciabile validità, in quanto si pone il problema "criteriologico" della "verità" della religione ovvero della verità del suo referente, ma soltanto nella misura in cui non pretenda di prescrivere a priori al religioso che cosa deve essere, ma «si ponga in ascolto del religioso» nelle sue molteplici manifestazioni. Del resto è significativo che, ancora oggi, nel mondo anglosassone l'espressione "Philosophy of Religion" ha in genere un significato molto vicino a quello tradizionale di "teologia razionale"[16].

– Riconoscimento della piena autonomia della dimensione religiosa rispetto alla filosofia (è il caso di alcune importanti posizioni della filosofia del Novecento, di cui tratteremo tra poco).

Ognuna delle posizioni esposte presenta, come vedremo, qualche aspetto positivo. Tuttavia, a ben vedere, v'è filosofia della religione in senso proprio soltanto se si ammette, oltre alla

---

postulato del senso e che si rifà a Bloch. Tale postulato del senso può essere applicato (e di fatto così è avvenuto) all'esistenza del singolo e alla storia umana nel suo complesso.

[15] Si può far rientrare in questo filone pure la riflessione sul religioso di Maurice Blondel, il cui pensiero ha influenzato l'opera di H. Duméry e di C. Bruaire. Di questi autori cfr., in particolare, H. DUMÉRY, *Philosophie de la religion. Essai sur la signification du christianisme*, 2 voll., P.U.F., Paris 1957; C. BRUAIRE, *Le droit de Dieu*, Aubier, Paris 1974.

[16] La "Philosophy of Religion" discute il senso delle affermazioni della religione e della metafisica riguardanti l'esistenza e gli attributi di Dio, l'esistenza e l'immortalità dell'anima ecc.

legittimità della riflessione filosofica, pure l'autonomia e l'irriducibilità del momento religioso. La filosofia può e deve riflettere sul religioso, ma non lo può ridurre mai pienamente a se stessa (né sul piano della domanda, né, soprattutto, su quello della risposta). Altrimenti, vanificandosi la religione, svanisce pure l'oggetto della filosofia "della religione" [17]. Pur con importanti eccezioni questa convinzione si è fatta strada nella riflessione filosofica del Novecento. Il rischio opposto rispetto al razionalismo è dato dall'irrilevanza sotto il profilo *filosofico* della riflessione filosofica sulla religione. Tra questi due poli oscilla la filosofia della religione.

Dopo questa premessa di carattere storico sul rapporto filosofia-religione, passiamo ora a considerare schematicamente le principali concezioni novecentesche della filosofia della religione.

1.1. *La fenomenologia della religione*

L'autonomia del religioso è stata affermata in questo secolo soprattutto dalla fenomenologia della religione[18]. Questo è il suo

[17] Cfr. BRITO, *op. cit.*, pp. 94-95: la filosofia «designa, anch'essa un oggetto originale e, correlativamente, degli oggetti specifici. Essa è, come si dice, opera di "ragione", mira ad acquisire delle "evidenze", delle convinzioni giustificate, fondate razionalmente. La filosofia ha luogo allorché l'uomo pensa partendo dalle proprie capacità, dalla forza di pensare di cui è dotato; liberandosi dalle opinioni semplicemente ricevute, egli pensa liberamente ed in modo autonomo a partire dalla propria origine. Sviluppo della comprensione umana originaria dell'uomo e dell'essere, la filosofia cerca di sviscerare da sé la loro verità essenziale. D'altronde, l'atteggiamento filosofico non si giustappone agli altri atteggiamenti umani bensì li "riprende", li "chiarifica". La sua particolare difficoltà è quella che da una parte gli impone di rispettarli nella loro irriducibile originalità (evitare di falsarli, dissolverli, ridurli a qualcos'altro), mentre, nondimeno, esso ha per scopo di chiarirli, comprenderli, il che implica che possa criticarli (eventualmente correggerli, rettificarli, purificarli). La filosofia deve sforzarsi di conciliare questo "rispetto" e questa "critica", soprattutto quando si tratta di religione».

[18] Cfr., tra i "fenomenologi della religione", da un lato Otto e Scheler, e dall'altro, Van der Leeuw, Heiler, Eliade, Ries. In particolare Scheler propone il

grande merito. In opposizione alla teologia naturale d'impronta scolastico-razionalistica, che tendeva a ridurre le nozioni religiose a nozioni metafisiche, secondo i fenomenologi della religione esiste una specifica "essenza" del religioso, connessa ad una particolare intenzionalità religiosa (correlazione noesi-noema[19]), per cui un qualunque oggetto può diventare un oggetto sacro[20]. A differenza di quanto avviene nella prospettiva della teologia filosofica, per i fenomenologi la nozione di Dio si trova alla fine di una lunga ricerca e non all'inizio.

I limiti della fenomenologia della religione sono stati individuati nell'insufficienza della categoria di "sacro" a significare 1'"oggetto" della religione (particolarmente quando si tratta del "Dio personale" [21]), nel rischio di ridursi ad un'arida e insignificante elencazione di fenomeni religiosi simili [22] , nel trascurare la dimensione storica dell'avvenimento religioso in nome delle essenze intemporali [23] e nel non evidenziare sufficientemente, a motivo del suo approccio basato sull'intenzionalità noesi-noema, la dimensione intersoggettiva e sociale del religioso.

---

cosiddetto "sistema della conformità" tra filosofia e religione (cfr. *L'eterno nell'uomo*, trad. it. Fabbri, Milano 1972).

[19] Come è noto, questo tema è già presente in Husserl. Cfr. R. SCHAEFFLER, *Religionsphilosophie,* Alber, Freiburg-München 1983, p. 113.

[20] Cfr., in particolare, M. ELIADE, *Trattato di storia delle religioni*, trad. it. Boringhieri, Torino, 1976.

[21] Nel caso del "Dio personale" si preferisce la categoria di "santo". Cfr., oltre a numerosi altri testi, E. LÉVINAS, *Dal sacro al santo. Cinque nuove letture talmudiche*, trad. it. Città Nuova, Roma 1985. Cfr. I. MANCINI, *Filosofia della religione*, Marietti, Genova 1986, p. 335.

[22] Cfr. SCHAEFFLER, *Religionsphilosophie*, ed. cit., pp. 137-142.

[23] Cfr. U. BIANCHI, *La religione nella storia delle religioni*, in *Il metodo della filosofia della religione*, La Garangola, Padova 1975, vol. I, pp. 17-46. Cfr. pure MANCINI, *op. cit*., p. 325.

1.2. *La svolta linguistica in filosofia della religione*

In seguito all'applicazione del criterio neoempiristico di significanza, le proposizioni della religione come quelle della metafisica risultano non verificabili e, perciò, prive di significato. Ma, dopo la svolta impressa dal secondo Wittgenstein con la sua concezione dei "giochi linguistici", v'è chi per affermare la legittimità del religioso sostiene che il linguaggio della religione non ha un carattere "proposizionale", cioè un significato descrittivo di situazioni, perciò dotato di contenuto veritativo, ma soltanto un significato pragmatico[24]. Esso si limiterebbe a prescrivere, esortare, lodare, invocare ecc. Particolarmente significativa, in questo ambito, è la posizione di Ramsey. Per questo autore l'esperienza religiosa fa riferimento non a particolari realtà, diverse da quelle ordinarie, ma a "situazioni" in cui improvvisamente qualcosa si apre **(***disclosure*), come quando si dice: «Finalmente lo capisco», «È rotto il ghiaccio» [25]. Ramsey insiste sulla repentinità dell'esperienza religiosa, come anche su di un'intuizione che si lega ad un impegno di tipo soggettivo e che produce un mutamento dell'intera esistenza[26]. In questa prospettiva "Dio" è una parola chiave (*keyword***),** in cui viene ad esprimersi la totalità dell'impegno congiunta con l'esperienza religiosa, che a sua volta non è deducibile dalle percezioni[27].

Se è vero che l'aver posto l'accento sulla dimensione pragmatica del linguaggio religioso costituisce un'acquisizione importante, tuttavia è difficile negare che il linguaggio religioso, almeno in

[24] Sulla dimensione pragmatica del linguaggio in genere cfr. J.L. AUSTIN, *Come fare cose con le parole?*, trad. it. Marietti, Genova 1987. Sul carattere pragmatico del linguaggio religioso cfr., tra gli altri: J. WISDOM, *Gods*, "Proceedings of the Aristotelian Society", 45, 1944-45, pp. 185-206; I.T. RAMSEY, *Il linguaggio religioso*, trad. it. Il Mulino, Bologna 1967; R.B. BRAITHWAITE, *An Empiricist's View of the Nature of Religious Belief*, in *The Ninth Arthur Stanley Eddington Memorial Lecture*, University Press, Cambridge 1955.

[25] RAMSEY, *op. cit.*, p. 36 s.

[26] *Ibid.*, p. 36 s.

[27] *Ibid.*, p. 61.

seconda battuta, non abbia pretese descrittive e veritative[28]. Le difficoltà del neoempirismo in genere porteranno a ripensare il giudizio d'insignificanza per ciò che concerne le proposizioni metaempiriche[29]. Ciò avrà una conseguenza positiva anche nel campo della filosofia della religione.

In ogni caso l'accentuazione della dimensione linguistica dell'esperienza religiosa, se ha avuto il limite di isolare troppo il linguaggio religioso rispetto agli altri linguaggi (onde salvarlo dalla critica neoempiristica), ha avuto, d'altro lato, il merito, rispetto alla fenomenologia della religione, di sottolineare la dimensione intersoggettiva, sociale del religioso[30] come pure la dimensione storica (possibili grazie al linguaggio). Un tentativo interessante e, per certi aspetti, anticipatore di "tenere insieme" fenomenologia e dimensione linguistica è stato quello di Heiler, il quale si è particolarmente soffermato sulla dimensione della preghiera [31] , centrale in ogni religione, nella quale sono compresenti intenzionalità e dimensione linguistica.

Un caso a sé stante nell'evoluzione della filosofia della religione del Novecento è rappresentato dall'incontro di metodo trascendentale kantiano e di "svolta linguistica". Rientrano in questo ambito diversi filosofi della religione di cultura tedesca e di ascendenze ebraiche che diversamente si rifanno alla lezione kantiana quali Cassirer [32] e autori del cosiddetto filone

---

[28] Ad es. nell'invocazione «Signore, salvami» ciò che è prioritario è la richiesta di salvezza, ma essa presuppone la proposizione che esiste un Dio trascendente e "personale", il quale ha un atteggiamento benevolo nei confronti dell'uomo, al quale ci si può facilmente rivolgere ecc.

[29] La critica rivolta al neoempirismo ha evidenziato che: a) anche il metodo delle scienze ricorre spesso a ipotesi non verificabili, b) il postulato neoempiristico della verificabilità non è a sua volta verificabile, c) non si vede, perciò, perché in base a quel postulato non ci si debba porre problemi di carattere "metafisico" e "religioso" che sono di gran lunga i più decisivi per l'esistenza umana.

[30] Il carattere sociale e "comunicativo" del linguaggio in genere è stato sottolineato, in particolare, negli ultimi decenni da K.O. Apel e da J. Habermas.

[31] Cfr. F. HEILER, *Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionpsychologische Untersuchung*, Ernst Reinhardt, München 1921.

[32] Secondo Cassirer all'interno del linguaggio vi è una specifica e strutturata forma linguistica religiosa, il linguaggio del mito. Cfr., in particolare, *Filosofia*

"dialogico" quali Cohen[33], Buber[34] e Rosenszweig[35]. Per questi ultimi tre autori il metodo trascendentale-linguistico diventa una "grammatica del comandamento e della preghiera" fra l'uomo e Dio, fra l'"io" e il "tu". Nella preghiera e nel comando, infatti, non si può mai uscir fuori dal circolo dell'"io" e del "tu", non si può mai passare all'"egli". Attraverso il linguaggio dell'invocazione e della lode non soltanto si costituisce il mondo degli oggetti religiosi, ma si compie anche il soggetto in quanto tale[36]. Inoltre il linguaggio religioso spalanca significativamente la dimensione del futuro e della speranza.

In generale si può affermare che il metodo linguistico-trascendentale non soltanto non esclude le acquisizioni dei metodi fenomenologico e linguistico, ma è in grado di comprenderle, risolvendo certe apparenti aporie. I diversi comportamenti linguistici (innanzi tutto dimensione proposizionale e dimensione pragmatica del linguaggio), infatti, non sono fra di loro incompatibili [37] e trovano la loro collocazione entro una determinata struttura trascendentale

---

delle forme simboliche, trad. it. 3 voll., La Nuova Italia, Firenze 1988.

[33] Nel pensiero religioso di H. Cohen, avviene un significativo incontro fra la ragion pratica kantiana e la tradizione religiosa ebraica. Cfr., soprattutto, *Der Begriff der Religion in System der Philosophie*, Töpelmann, Giessen 1915.

[34] Cfr. M. BUBER, *Il principio dialogico*, trad. it. Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1993.

[35] Cfr. B. CASPER, *Das dialogische Denken. Eine Untersuchung der religionsphilosophiscben Bedeutung Franz Rosenzweigs, Ferdinand Ebners und Martin Bubers,* Herder, Freiburg in B. 1967. Un caso particolarmente originale all'intemo del filone di pensiero religioso ebraico, perciò di non facile collocazione, è rappresentato dalla riflessione di E. Lévinas. Egli costruisce una "semantica della trascendenza" a partire dall'affermazione del primato dell'etica su ogni discorso di carattere apofantico. Anche in questo caso il nesso con Kant è evidente. Su questo tema cfr. *Lévinas. Filosofia e trascendenza. Con due saggi di E. Lévinas*, a c. di A. Moscato, Marietti, Genova 1993. Cfr. in particolare il saggio di A. MOSCATO, *Semantica della trascendenza. Note critiche su E. Lévinas*, pp. 49-127.

[36] Cfr. COHEN, *op. cit.*, p. 174.

[37] Cfr. G. WAINWRIGHT, *Doxology. The Praise of God in Worship. Doctrine and Life of Systematic Theology*, Longmans, London and New York, 1980.

dell'uomo[38].

1.3. *Il metodo ermeneutico*

Questo metodo che ha una lunga storia e che, in questo secolo, si rifà alla lezione heideggeriana sul carattere "ermeneutico" della condizione umana, esplicitata e approfondita dal Gadamer[39], ha rivelato una notevole fecondità in filosofia della religione. Ad esso si rifanno nella loro riflessione sul religioso, tra gli altri, autori come Paul Ricoeur e Italo Mancini. Sul metodo ermeneutico (che, per il suo carattere sintetico, è in grado di comprendere i precedenti) e che si rivela particolarmente in grado di rispettare l'autonomia della dimensione religiosa, ponendosi in un atteggiamento di ascolto di fronte ad essa, mi soffermerò ulteriormente nel seguito del discorso[40].

2. *L'oggetto della filosofia della religione*

2.1. Religione e filosofia

Dopo aver esposto alcune fondamentali posizioni riguardo alla filosofia della religione, cerchiamo ora di determinare alcuni punti fermi di carattere propositivo. Da quanto osservato sussiste

[38] Cfr. SCHAEFFLER, *op. cit.*, pp. 197-204.

[39] Cfr. G. GADAMER, *Verità e metodo*, trad. it. Bompiani, Milano 1983[2].

[40] Non pensiamo di aver esaurito con questo elenco tutte le posizioni della contemporanea filosofia della religione. Per un'esigenza di semplificazione non si è fatto menzione, ad esempio, di molte posizioni presenti nel mondo anglosassone, per lo più poco note in Italia di cui tratteremo nel cap. 11 della II parte, Figure. Basti ricordare, tra gli altri filosofi della religione, A. Plantinga (di questo autore occorre menzionare almeno *God and Other Minds*, Cornell, Ithaca 1967) o ad autori europei dalla difficile collocazione quali R. Girard (cfr., in particolare, *Delle cose nascoste dalla fondazione del mondo*, trad. it. Adelphi, Milano 1983).

innanzi tutto il problema di determinare precisamente l'ambito del religioso e l'ambito del filosofico. Consideriamo alcune importanti differenze, senza la pretesa di essere esaurienti:

– La domanda religiosa e la religione designano un atteggiamento intenzionale originale e, correlativamente, hanno di mira oggetti specifici (o per lo meno oggetti svelati sotto un aspetto specifico). Esse non sono mai riducibili a filosofia, a riflessione sul vissuto, perché in loro ha sempre il primato sulla riflessione, pur presente, una dimensione di avvenimento, di "esperienza", di vita e una dimensione sociale (le "grandi masse di vita religiosa"). La fede religiosa non è mai riconducibile semplicemente ad una forma di sapere, anche se contiene in sé anche un sapere[41]. Al carattere prevalentemente trascendentale della filosofia fa riscontro il carattere prevalentemente individuale e storico ("unicum") degli avvenimenti religiosi. Perciò il religioso non è mai riducibile ad un "discorso su", come la morale non è mai riducibile alla filosofia morale, l'arte all'estetica, la scienza all'epistemologia. Ovviamente si può essere buoni scienziati e cattivi epistemologi, validi artisti e cattivi teorici dell'arte, uomini profondamente religiosi ("santi") e cattivi filosofi della religione.
– Di più: la domanda religiosa e la religione, proprio in quanto tali, presuppongono sempre, a ben vedere, la vivida certezza che l'uomo è più di quello che conosce con le proprie forze di se stesso e del proprio destino[42]. Non si spiegherebbe altrimenti l'inesauribilità della coscienza e dell'io, l'insoddisfazione del desiderio, la sua "cattiva infinità". Perciò nessuna soluzione progettabile a partire dall'uomo e attuabile con le sue sole energie può venire a capo in modo risolutivo del problema

[41] Non ogni modo di rapportarsi al divino può essere considerato come religioso. Ad esempio una semplice riflessione teologica su Dio non ha necessariamente carattere religioso. Non si può parlare di atteggiamento religioso se non quando l'uomo si mette in rapporto con il divino come con ciò che lo riguarda incondizionatamente.

[42] Osserva Agostino: «lo stesso non riesco a capire tutto ciò che sono. Dunque lo spirito è troppo piccolo per possedersi» (*Conf.* X, 8, 15). E soggiunge Pascal: «L'uomo supera infinitamente l'uomo» (*Pensées*, ed. Brunschvicg, n. 434).

dell'uomo. V'è una sproporzione incolmabile fra la domanda di senso e di salvezza e ciò che possiamo conoscere con evidenza ed esaustività e ciò che possiamo attuare eticamente. Questa consapevolezza del limite contraddistingue innanzitutto il religioso, pur essendo presente anche nell'autentico filosofare[43] (v'è pur sempre una dimensione "religiosa" dello stesso filosofare).

a) Nella religione v'è sempre un primato dell'"oggetto" religioso sul "soggetto". È sempre il sacro, il divino, Dio, ad interpellare per primo l'uomo. La dimensione kerigmatica ha la precedenza[44].

b) Infine si riscontra una differenza di linguaggio fra filosofia e religioni: da una parte un conoscere per concetti, dall'altra un conoscere nella forma della rappresentazione e del simbolo[45].

V'è sempre il rischio di dare definizioni troppo ampie o troppo ristrette di religione o di religioso. Distinguerei, in primo luogo, domanda religiosa e religioni storiche, in cui la domanda religiosa dell'uomo ha, di fatto, per lo più trovato una risposta. Non distinguere adeguatamente fra domanda religiosa e religione

[43] Ciò avviene nella misura in cui si avverte la differenza fra l'apertura intenzionale della ragione alla totalità e la finitudine dell'io sul piano dell'essere. Qualora, invece, si accentui soprattutto il primo polo a spese dell'altro, viene meno la consapevolezza del limite che apre al religioso.

[44] Su questo aspetto si sono soffermati teologi come K. Barth o come H.U. Von Balthasar. Di questo autore ricordiamo, in particolare, *Gloria. Un'estetica teologica*, vol. I, trad. it. Jaca Book, Milano 1971. In Italia questa accentuazione è stata fatta propria da Mancini (cfr. *op. cit*.).

[45] Occorre precisare che queste distinzioni fra filosofia e religione tendono talora (è il caso del momento attuale) ad attenuarsi fino a scomparire del tutto, nella misura in cui il filosofare (che è sempre come ogni dimensione dello spirito trapassato da un'istanza religiosa) "assorbe" in se stesso tutta la sfera del religioso. Il filosofare assume così un significato gnostico. La difficoltà della situazione odierna è data dal fatto che, pur rifiutandosi per lo più la netta distinzione scolastica e moderna (esito del Cristianesimo) fra filosofia e religione, non si riesce, d'altro lato, a ricuperare come se nulla fosse la soluzione greca del rapporto religione-filosofia (filosofia come ascesi). Sulla concezione antica della filosofia come ascesi cfr. P. HADOT, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, trad. it. Einaudi, Torino 1988.

determina, a mio parere, molti equivoci[46].

La filosofia della religione pone a tema, innanzi tutto, la domanda religiosa. È chiaro che la domanda religiosa la si trova sempre in concreto (il che non vuol dire necessariamente "dentro" una data religione). Benché Leopardi, ad esempio, non aderisca veramente ad alcuna religione istituzionalizzata, è difficile affermare che la sua poesia non esprima un profondo desiderio religioso[47]. Così pure è difficile negare che la nostra epoca, segnata in Occidente dal nichilismo e da una crisi di appartenenza alle religioni tradizionali, è, pur tuttavia, capace di radicali domande religiose[48].

Ma occorre chiedersi: in che cosa consiste la domanda religiosa o il senso religioso? Possiamo rifarci al linguaggio di un classico del pensiero religioso che bene sintetizza osservazioni di diversi filosofi della religione: Sant'Agostino. Nella sua prospettiva la domanda religiosa è una domanda di compimento pieno, di salvezza[49]. Essa coincide con la domanda di felicità (*beatitudo*) e di bene-unità[50] che fa i conti con l'istanza di verità della ragione (non posso voler ingannarmi-domanda di senso, propria del piano della fede pratica e della morale) e, perciò, anche con la percezione dell'essere (io direi dell'essere finito, contingente, segnato dal limite e dal "male" alla luce dell'essere nella sua

---

[46] Qualora non si distingua nell'indagine filosofica fra domanda religiosa e religione, la filosofia della religione pare oscillare fra le opposte alternative del trascendentalismo (in senso forte) e di una rivelazione «senza domanda religiosa» alla maniera di K. Barth.

[47] Una profonda interpretazione della domanda religiosa di G. Leopardi è presente in A. CARACCIOLO, *Leopardi e il nichilismo*, Bompiani, Milano 1994.

[48] Sembra perfino superfluo ricordare che l'intera riflessione filosofica di Heidegger (sull'"essere gettati" (*Geworfenheit*), sull'Essere (*Sein*) come Avvenimento (*Ereignis*), sul linguaggio ecc.), presenta un profondo significato religioso. Fra i poeti italiani del Novecento che più profondamento hanno sentito la sfida del nichilismo, mi piace ricordare G. Caproni.

[49] Salvare significa sia serbare-conservare sia esaltare-liberare. È significativo, poi, che dal latino *salus* derivi sia salute (del corpo) sia salvezza, quasi ad indicare il carattere integrale del compimento.

[50] In Agostino i due temi (quello della *beatitudo* e quello del bene) sono inseparabili. La *beatitudo* ha, infatti, una portata ontologica.

trascendentalità[51] e, in ultima analisi, dell'Essere infinito che si manifesta all'uomo) e che si apre, infine, alla speranza[52] di un compimento definitivo. Speranza e invocazione di salvezza (preghiera) sono momenti determinanti del religioso.

Alcune osservazioni su quanto affermato: in primo luogo nella prospettiva che propongo la domanda religiosa si pone sulla linea della morale[53], pur distinguendosi da essa, e non in netta alternativa (come, ad esempio, avviene in Kierkegaard). Il desiderio di senso non si manifesta soltanto nella forma del domandare e dell'invocare salvezza, ma è già intrinsecamente presente nella dimensione della "fiducia originaria"[54] o della "fede pratica" che anima fin dai primordi l'esistenza umana, al di là della diversità delle convinzioni personali. Secondariamente, la domanda religiosa è ineliminabile. Lo prova il fatto che, qualora la si pretenda eliminare di diritto, essa si afferma di fatto, assolutizzando dei particolari della realtà[55]. Anche la struttura finalistica del desiderio, come sul piano logico-ontologico il

---

[51] Cfr. A. CARACCIOLO, *Nichilismo e dialettica religiosa*, in *Nichilismo ed etica*, Il melangolo, Genova 1983, p. 22: «giudicare il mondo implica vederlo non come assiologicamente e ontologicamente assoluto e necessario, ma come un possibile, un contingente. Per vederlo come tale, occorre essere con lo sguardo aperti a un orizzonte nel quale il mondo, e noi col mondo, siamo infinitamente trascesi [...] Lo spazio religioso può anch'esso dirsi *Nihil*, in quanto non è certo nulla d'intramondano, in quanto è crisi, giudizio, problematizzazione del mondo nella sua totalità e rende pertanto possibili l'esperienza limite e l'idea limite del *niente* assoluto. Quel *Nulla*, quel Nulla religioso, quel nulla nientificante è però la precisa antitesi del niente, che esso evoca ma anche sempre in qualche modo nega».

[52] È il concetto agostiniano di *extensio* e di *expectatio futurorum.* Cfr. il mio volume *Salvezza e verità. Saggio su Agostino*, Marietti, Genova 1989, pp. 81-100. **Cfr. pure il cap. in questo volume.**

[53] Ciò è vero anche per un filosofo contemporaneo quale E. Lévinas. Sul nesso morale- desiderio religioso cfr. C. VIGNA, *Verità del desiderio*, in *Problemi di etica: fondazioni, norme, orientamenti*, a cura di E. Berti, Gregoriana, Padova 1990.

[54] Cfr. W. PANNENBERG, *Antropologia in prospettiva teologica*, trad. it. Queriniana, Brescia 1987, pp. 217-235.

[55] La storia delle ideologie secolarizzate, sorte in opposizione alla religione, costituisce una conferma della tesi affermata.

principio di non contraddizione, è inconfutabile[56]. In terzo luogo, da quanto osservato emerge che la stessa domanda religiosa è possibile in forza di una precedente rivelazione dell'Essere, dell'Infinito, dell'Eterno o del Mistero che dir si voglia, di fronte alla cui trascendenza si prova stupore. È stato giustamente osservato che il nome più adeguato per questa manifestazione del Mistero, in quanto più rispettoso dell'autentica intenzionalità religiosa (anche quando non se ne è consapevoli) è quello, in senso personalistico[57], di "Tu" o di "Ego", a seconda che si accentui rispettivamente la dimensione dell'invocazione o quella della manifestazione[58]. Invero soltanto un "Ego" e un "Tu" trascendente può essere fondamento di senso[59]. L'impersonalità in religione sembra essere più frutto di un processo speculativo che di un atteggiamento autenticamente religioso. Affermare questa prospettiva, tuttavia, non significa aderire necessariamente a una posizione ontologistica[60].

---

[56] Cfr. C. VIGNA, *Etica e saggezza*, "Verifiche", 16, 1987, p. 376: «la struttura teleologica del desiderio non può essere in alcun modo negata. In effetti, come accade per la negazione del principio di non contraddizione, anche qui ogni tentativo di negazione vive sulla realizzazione previa – da parte della coscienza, di ciò che essa vorrebbe negare. Ogni negazione del finalismo, è infatti, necessariamente, un atto finalistico, perché s'intende con ciò eseguire un certo tipo di operazione logico-linguistica così da ottenere un certo tipo di risultato [...]».

[57] Cfr. BRITO, *op. cit.*, p. 94: «Infine, va segnalato il suo carattere personale (che tutte le religioni non percepiscono certo con la stessa chiarezza); l'oggetto religioso si presenta come soggetto in senso forte: si rivela all'uomo, lo vede, lo conosce e per questo l'atteggiamento religioso è prima di tutto risposta. Ma l'uomo può anche rivolgersi al divino: Dio ascolta. La preghiera suppone la possibilità d'entrare in contatto col Dio trascendente».

[58] Per quanto riguarda una prospettiva che accentua il primato del "tu", cfr. L. Pareyson, *Filosofia ed esperienza religiosa*, "Annuario filosofico" 1, 1985, 1986. Per quanto riguarda, invece, una prospettiva che accentua il primato dell'"Ego", cfr. C. ARATA, *Metafisica della prima persona. "Ego sum qui sum"*, "Rivista di filosofia neo-scolastica", 81, 1989, pp. 181-200. Cfr. pure J.B. LOTZ, *L'esperienza trascendentale*, trad. it. Vita e Pensiero, Milano 1993, cap. IV.

[59] Cfr. B. WELTE, *Dal Nulla al Mistero Assoluto*, ed. cit., pp. 102-16.

[60] Invero la manifestazione di Dio può assumere un carattere d'immediatezza, perché la mediazione ha luogo all'interno dell'esperienza quale ambito dell'atematico. Cfr., ad esempio, LOTZ, *op. cit.*

In quarto luogo, che sia il rivelarsi del Mistero a permettere il sorgere della domanda religiosa implica che la trascendenza non possa coincidere con la mera tensione al trascendimento che contraddistingue la dinamica del desiderio. Il desiderio religioso, se è autentico, non significa "feuerbachianamente", voler essere Dio[61]. Invero, proprio perché la domanda religiosa può sorgere grazie al previo riconoscimento di un'Alterità, essa tende a partecipare di questa Alterità. Si tratta di voler *partecipare a Dio*, non di *voler essere Dio.*

La dimensione religiosa dell'invocazione e della fede (piano del desiderio e della ragion pratica), pur richiedendo, come notato, un'esperienza metafisica precedente, travalica la mera dimensione teoretica: sul suo piano essa è intrascendibile. In filosofia e, in particolare, in metafisica, invece la dimensione contemplativa, teoretica ha la preminenza (anche quando ha come suo oggetto di riflessione l'ambito della ragion pratica). La filosofia riflette sempre su un'esperienza religiosa precedente (anche dello stesso soggetto che riflette).

Il compito della filosofia della religione è, in primo luogo, quello di riflettere sulla trascendentalità, sulle condizioni di possibilità del senso religioso, sul suo radicarsi nella natura dell'uomo. Si tratta di porre a tema la legittimità dell'invocazione, in cui si esprime sinteticamente il senso religioso. Ciò significa custodire l'ampiezza dell'apertura del desiderio, il suo non fermarsi al particolare (con il conseguente rischio dell'idolatria), ma anche la sua reale disponibilità a una risposta imprevedibile (ciò che rende il desiderio autentico e non velleitario)[62]. A ben vedere la

---

61 Cfr. A. CARACCIOLO, *La religione come struttura e come modo autonomo della coscienza*, Marzorati, Milano 1958, p. 30 e ss.

[62] II rischio di intendere il desiderio religioso secondo una modalità che pregiudica originariamente la possibilità di una risposta (di una qualsiasi risposta) è, a nostro parere, presente nella riflessione contemporanea sulla religione. Cfr., in particolare, la posizione di K. Jaspers (*op. cit.*), secondo cui l'adesione ad una determinata rivelazione religiosa implicherebbe di diritto la riduzione dell'ampiezza e della radicalità della domanda. Analoga è la posizione di Weischedel. Cfr. W. WEISCHEDEL, *Il Dio dei filosofi. Fondamenti di una teologia filosofica nell'epoca del nichilismo*, trad. it. Il melangolo, Genova 1988-91, 2 voll. La radice storica di queste posizioni sembra stare in Lessing.

stessa dinamica del desiderio non può essere mai interamente proiettata nel futuro, ma si traduce anche in un'attenzione al "qui ed ora". Il fatto che il desiderio implichi, platonicamente, già un parziale possesso di ciò a cui si tende e pure che si sviluppi nel rapporto interpersonale[63] è segno di questo suo radicarsi nella dimensione del presente[64]. D'altro lato il desiderio genuino, benché contenga in sé stesso il presagio di una risposta[65], non è mai, per quanto lo si possa intensificare, la risposta ricercata.

In sintesi: la domanda religiosa nella sua apertura all'infinito costituisce il momento sintetico dello spirito (di desiderio e ragione, dei trascendentali classici: tensione verso il bene-uno, il vero e l'essere, di uso pratico e di apertura teoretica della ragione)[66]. Essa si manifesta particolarmente nell'apertura alla

---

Cfr. G.W. LESSING, *Eine Duplik* (abbr. *Duplik*: Braunschweig 1778 gennaio), *Samtliche Schriften*, a cura di K. Lachmann, rev. di F. Muncker, Goschen, Stuttgart 1886-1924, ripr. fotomec. de Gruyter, Berlin 1968, XIII, 19-20, Qui 23 s.: «Non la verità di cui un uomo sia in possesso o creda di esserlo costituisce il valore dell'uomo, bensì lo sforzo sincero di tener dietro alla verità. Giacché non con il possesso, ma con la ricerca della verità si ampliano le sue forze, e in ciò soltanto consiste la sua sempre crescente perfezione. Il possesso rende quieti, pigri, orgogliosi – Se Dio tenesse chiusa nella sua destra tutta la verità e nella sua sinistra l'unico, sempre vivo impulso verso la verità, sebbene con l'aggiunta di errare per sempre in eterno, e mi dicesse: Scegli! – io mi getterei umilmente verso la sua sinistra e direi: Dammi questo, Padre! la pura verità è riservata a te solo!». Su Lessing e il suo influsso su Kant cfr. G. CUNICO, *Da Lessing a Kant. La storia in prospettiva escatologica*, Marietti, Genova 1992 (da cui è tratta la traduzione del passo di Lessing).

[63] La letteratura su questo punto è assai ampia. Il riferimento più importante è dato dalla *Fenomenologia dello spirito* di Hegel. Anche nelle opere di E. Lévinas si trovano numerose e significative conferme del radicarsi del desiderio di Dio sulla linea del desiderio dell'altro uomo.

[64] Il presente è il luogo della memoria nel senso di Agostino.

[65] Cfr. PASCAL, *Pensées*, ed. cit., n. 553: «Tu non mi cercheresti, se non mi avessi già trovato».

[66] Cfr. il Canone della ragion pura in I. KANT, *Critica della Ragion Pura*, vol. II, trad. it. Laterza, Bari 1971, p. 612. A motivo del loro carattere sintetico la domanda e l'esperienza religiose influiscono sulle altre dimensioni dello spirito. In particolare: se esse non sono adeguatamente sviluppate i precedenti livelli di esperienza ne risentono (in particolare si atrofizzano o si appiattiscono gli uni sugli altri). Su questo aspetto cfr. LOTZ, *L'esperienza trascendentale,* ed. cit., in

dimensione della speranza. La domanda religiosa è anche, come è stato notato, dimensione trascendentale, comune a tutti gli uomini, come pure modo autonomo e struttura della coscienza[67]. Benché sia dotata di una sua autonomia, infatti, essa è presente all'interno delle altre dimensioni dello spirito. V'è, ad esempio, una tensione religiosa nel filosofare o nella produzione artistica, pur non essendo il filosofare e l'attività artistica riducibili a religione.

2.3. *La filosofia della religione come riflessione filosofica sulle religioni*

In secondo luogo la filosofia della religione riflette sul senso delle religioni storiche con tutto ciò che esse comportano (esperienza del sacro, del divino, simboli, rituali ecc.) come modalità determinate secondo cui la domanda religiosa è stata ridestata, coltivata e ha trovato storicamente una risposta. Occorre notare che la riflessione è sempre sulle "religioni", non su una supposta "religione naturale" che è un artificio nato a tavolino[68] ed inoltre che la notevole diversità delle religioni fra di loro non sempre rende facile l'identificazione di un denominatore comune[69]. La nozione di religione, tuttavia, presuppone, per definizione,

---

particolare, cap. VII.

[67] Cfr. A. CARACCIOLO, *Religione ed eticità*, Morano, Napoli 1971, p. 13.

[68] Cfr. MANCINI, *op. cit.*, p. 99.

[69] Si pensi, ad esempio, alla differenza fra Buddismo (nella sua versione originaria) e Cristianesimo. Una unificazione delle religioni è più facilmente possibile a partire dalla prospettiva di una determinata religione. Cfr., ad es., W. PANNENBERG, *Teologia sistematica*, trad. it. Queriniana, Brescia 1990, vol. I, p. 170: «siccome allo stato attuale delle nostre conoscenze la coscienza di un'unità divina, dominante la pluralità delle sue manifestazioni non era ancora definita agli inizi della storia culturale del genere umano, ma tuttalpiù esisteva implicita nella tensione dell'unico e del plurale, potremo osservare la storia della religione come la storia in cui si manifesta l'unità di Dio e che da quell'unico Dio è prodotta come via alla rivelazione della propria essenza. Indubbiamente questo modo di vedere presuppone la prospettiva delle religioni monoteistiche».

almeno questo: che la domanda religiosa dell'uomo trovi una risposta essenzialmente attraverso una manifestazione, una qualche forma di rivelazione del sacro, del divino e non attraverso l'intelligenza e l'operatività dell'uomo. Gli dei o il Dio unico sono principio di senso dell'esistenza umana e del mondo. E sono principio di senso, in quanto sono anche principio della realtà nel suo complesso[70]. Non si può invocare Dio e gli dei senza credere nella loro reale esistenza, senza cioè connettere insieme richiesta di un fondamento di senso e intenzionalità ontologica a questo Altro, qualunque volto assuma per l'uomo, l'uomo ha dedicato e dedica nelle religioni il meglio di sé. Osserva il Brunner:

Dei palazzi dei faraoni non si è conservato praticamente nulla; con quanta imponenza, invece, stanno ancora persino i relativamente scarni resti dei templi che essi hanno costruito! L'uomo ha dedicato quanto aveva di meglio agli dei e non è rifuggito neppure da sacrifici umani se pensava di rendersi così gradito alla divinità, per tacere degli innumerevoli animali offerti in sacrificio agli dei. Ed ora si pensi che tutto questo è dedicato ad uno sconosciuto; solo pochissimi asseriscono, di volta in volta, di averlo visto o udito, o corporealmente incontrato! Tutto questo avviene per un mondo che, commisurato alla

[70] Cfr. R. SPAEMANN, *Die Frage nach der Bedeutung des Wortes "Gott"*, in IKZ "Communio", 1, 1972, pp. 54-72; poi in *Ansprucbe. Christliche Reden,* Johannes Verlag, Einsiedeln 1977, pp. 13-35. Cfr., in particolare, pp. 24-25: «In opposizione alla tendenza nominalistica a determinare Dio soltanto come Potere, la quale in Hobbes a stento si differenzia ancora dall'ateismo, vi è oggi la tendenza a concepire Dio soltanto come Omega, soltanto in modo antisostanzialistico come Ciò da cui proviene la domanda di senso, ma non come Essere, soltanto come Amore, non come Origine potente di ciò che è e accade. Si sviluppa un nuovo Manicheismo che pone il Salvatore contro il Creatore ed invero, al fine di mettere da parte il problema della teodicea. Il mondo è troppo malvagio perché si possa rendere Dio responsabile di esso. Ma: come deve poter salvare realmente il mondo chi non lo ha creato? Come può salvare dalla morte colui che non è il Fondamento della vita? Un Dio che non ha a che fare con l'Alpha centauri, non può essere neanche l'Omega della Gerusalemme celeste» (la trad. è mia). Sul tema della potenza di Dio cfr. per la loro profondità TOMMASO D'AQUINO, *La potenza di Dio, (Quaestiones de potentia Dei* I-III), Nardini, Firenze 1991.

misura della quotidianità, di per sé non esiste affatto! E questo è ciò che resta incomprensibile: che cioè l'uomo, mai e in nessun luogo si è fatto bastare ciò che è presente e afferrabile, ciò che è *reale* e *positivo*[71].

Se la categoria dell'Alterità, della Trascendenza è essenziale in religione, altrettanto essenziale è quella di mediazione o di teofania. Non v'è religione senza una qualche forma di mediazione tra il Trascendente e l'uomo[72]. Se, infatti, non venisse conservata la trascendenza al di sopra di ogni figura, non si potrebbe dire che realmente il Mistero insondabile si è manifestato; ma d'altra parte se il Mistero non diventasse una figura finita non si manifesterebbe affatto. Del resto soltanto l'autenticamente trascendente può essere pure immanente. Qui si situa lo spazio, determinante in religione, del simbolo e del rito.

Fondamentale, innanzi tutto, quando si riflette da filosofi della religione, è avere presente il complesso e variegato arco delle religioni (e non fermarsi prevalentemente al solo Cristianesimo, come spesso è avvenuto). Per fare questo la filosofia della religione deve ricorrere certo ai dati che emergono dalle indagini delle scienze intorno alla religione (antropologia culturale, storia delle religioni, esegesi, storia dell'arte ecc.), ma servendosi di un suo proprio metodo, cioè facendoli oggetto di una sua peculiare trattazione.

Il metodo filosofico, a differenza di quello delle scienze religiose, consiste, in particolare, nel chiedersi il *senso* della religione, di quella data religione, di quella determinata forma o figura della religione (il che significa porsi dal punto di vista dell'intero della realtà, della totalità). Il metodo filosofico si distingue pure dalla riflessione teologica sulla religione, perché non presuppone l'adesione da parte del filosofo a una data fede religiosa, né

---

[71] A. BRUNNER, *Die Religion. Eine philosophische Untersuchung auf geschichtlichen Grundlage,* Herder, Freiburg i. B. 1956, p. 2 ss. (la trad. è mia).

[72] Cfr. M. ELIADE, *Trattato di storia delle religioni*, trad. it. Boringhieri, Torino 1976, p. 58. Cfr. pure il mio volume *Salvezza e verità. Saggio su Agostino*, ed. cit., in particolare, pp. 186-91.

privilegia in linea di principio una data religione.

3. *Il metodo della filosofia della religione: un approccio integrale*

Poiché ogni metodo "filosofico" di approccio al fenomeno religioso, come rilevato nell'"excursus" storico, appare riduttivo, se considerato isolatamente, occorre il più possibile cercare di fare uso armoniosamente di tutti[73] onde approfondire il dato religioso in tutta la sua complessità e profondità. In questa prospettiva si possono distinguere tre momenti fondamentali nel metodo della filosofia della religione:

In primo luogo un momento di conoscenza delle religioni attraverso raccolta e comparazione di dati desunti da particolari esperienze e dalle diverse scienze religiose (specialmente esegesi critica dei testi sacri). Su questo piano la fenomenologia e l'analisi del linguaggio religioso svolgono un ruolo preminente ai fini della coordinazione e comparazione dei dati. In particolare:

L'analisi del linguaggio religioso può fornire al filosofo della religione gli esempi che permettono di esaminare le proprietà strutturali dell'atto religioso e dei suoi contenuti; la fenomenologia della religione assicura alla filosofia della religione il suo tema: la caratterizzazione dell'atto religioso e della sfera dei suoi oggetti in tutta l'estensione delle sue molteplici forme, soprattutto la stretta correlazione tra l'atto religioso e l'oggetto religioso. Ma il metodo trascendentale, affinato nel confronto con i peculiari vantaggi e rischi della teologia trascendentale, è utile a preservare la fenomenologia dalla caduta in una mera elencazione di esempi e a liberare l'analisi del linguaggio religioso dalla parzialità delle false alternative[74].

L'esame della dimensione dell'invocazione e della preghiera, a motivo del suo carattere sintetico, svolge in questa fase, come si è già notato, un ruolo fondamentale. In generale si deve rilevare che questa prima fase della ricerca, benché dotata di una sua

[73] Cfr. SCHAEFFLER, *op. cit.*, pp. 197-250.
[74] *Ibid.*, p. 249 (la trad. è mia).

relativa autonomia, è già orientata da opzioni di tipo filosofico che hanno luogo nelle fasi successive.

In secondo luogo, un momento successivo contraddistinto dal metodo ermeneutico o trascendentale-ermeneutico [75] (oggi si riduce spesso tutta la filosofia della religione a questo) che consiste nel sviscerare la ricchezza di senso del religioso a partire dai dati della storia (gli "eventi religiosi") [76] , della fenomenologia, dell'analisi del linguaggio. Pensiamo, ad esempio, alla simbolica del male di Ricoeur[77] – al confronto fra le diverse concezioni del male, fra i diversi approcci delle scienze al problema (psicoanalisi ecc.).

A ben vedere il metodo fenomenologico e quello trascendentale costituiscono di per sé già due momenti del metodo ermeneutico e ad esso introducono. Se stanno, infatti, i risultati del metodo fenomenologico (specificità e autonomia del fatto religioso) e di quello trascendentale nella sua accezione "debole" (senso del fatto religioso per l'uomo), cadono le pretese dei vari metodi naturalistici di spiegazione del fatto religioso in base a fenomeni non religiosi e resta il metodo della comprensione, implicante l'ermeneutica. Nella sua integralità essa comprende oltre ai due momenti sopra accennati, anche la riflessione sulla precomprensione esistenziale del fatto religioso[78].

---

[75] In filosofia della religione il metodo trascendentale può solo essere ermeneutico. Non ci si può porre "al di fuori" del nesso *noesi-noema* dell'uomo religioso. La riflessione può solo cercare di ritrovare le condizioni di possibilità anche di ogni proprio atto riflesso, anziché pretendere di produrre tali condizioni. Cfr. *ibid.*, p. 225.

[76] Sull'importanza delle scienze storiche si è soffermato Mancini. Cfr. *Filosofia della religione*, ed. cit., p. 251.

[77] Cfr. P. RICOEUR, *Il conflitto delle interpretazioni*, trad. it. Jaca Book, Milano 1972, p. 348: «la riflessione deve includere un'archeologia ed un'escatologia [...] I due simbolismi sono intrecciati. I significati più profetici del Sacro sono sempre innestati su qualche traccia del mito arcaico, cosicché l'ordine progressivo dei simboli non è estraneo all'ordine regressivo dei fantasmi, ma, radicati nelle mitologie arcaiche dell'inconscio, si levano nuovi segni del Sacro».

[78] Cfr. G. FERRETTI, voce *Filosofia della religione*, in *Dizionario teologico interdisciplinare*, vol. I, Marietti, Torino 1977, pp. 151-81.

L'ermeneutica presenta il pregio di accettare il dato religioso così com'è (anche con il suo preteso carattere di avvenimento, di "unicum" sul piano della storia[79]), senza pretendere di ridurlo a mero prodotto della soggettività trascendentale (trascendentalismo in senso forte)[80]. L'ermeneutica riconosce pure il valore e l'autonomia della dimensione simbolica. Il simbolo[81] non è più povero rispetto ai concetti della filosofia. Anzi. Il simbolo dà da pensare, spalanca nuovi orizzonti, perché i suoi rimandi sono infiniti. Il simbolo e la metafora, caratteristiche soprattutto del linguaggio religioso, spezzano il piano dell'ontico e aprono all'ontologico, alla dimensione trascendentale dell'essere, cara alla filosofia e alla metafisica[82].

L'ermeneutica dei simboli religiosi arricchisce la filosofia nella sua integralità[83] Sarebbe impensabile – ad esempio – la filosofia occidentale senza il ruolo fondamentale svolto dalla riflessione

---

[79] Invero è forte la tendenza della filosofia, in forza del carattere universale-trascendentale del suo approccio, a vanificare il carattere di "unicum" che gli eventi religiosi (soprattutto nelle religioni che si rifanno ad Abramo) pretendono di avere.

[80] Cfr. I. MANCINI, *op. cit.*, p. 131: «Solo questa caratteristica di totale alterità permette alla religione di configurarsi nella guisa soteriologica di fronte all'umano. Diversamente sarebbe un'increspatura dell'umano e non un'alternativa. Una religione antropologica non è soteriologica e una religione non soteriologica sarà etica o sarà metafisica o sarà sperimentazione di sottili sensazioni numinose, ma non religione. Anche dal punto di vista meramente fenomenologico Van der Leeuw ha dichiarato che ne genuino concetto di religione si dà il sequestro da parte di qualcosa di straniero: una potenza estranea, del tutto diversa, s'inserisce nella vita».

[81] A differenza del semplice segno, il simbolo cela nella sua mira un'intenzionalità doppia. Sull'intenzionalità prima o letterale si edifica un'intenzionalità seconda. All'opposto dei segni tecnici, perfettamente trasparenti, che dicono solo ciò che vogliono dire ponendo il significato, i segni simbolici sono opachi, perché il senso primo, letterale, patente mira a sua volta analogicamente ad un senso secondo che non è dato analogicamente che in quello.

[82] Cfr. V. MELCHIORRE, *Essere e parole. Idee per un'antropologia metafisica*, Vita e Pensiero, Milano 1982, pp. 169-93.

[83] Pensiamo, ad esempio, come sarebbe più povera non solo la filosofia della religione, ma anche la filosofia in genere senza il contributo di senso della fede cristiana sul valore redentivo della sofferenza.

teologica e filosofica sui simboli cristiani. A differenza delle filosofie moderne del punto di partenza assoluto, una meditazione filosofica sui simboli parte dal pieno del linguaggio e dal senso già da sempre posto; parte dal centro del linguaggio che ha già avuto luogo e dove tutto in qualche modo è stato già detto. Il primo compito del pensare è, in questa prospettiva, non cominciare, ma dal centro della parola rammemorarsi.

Infine caratteristica dell'ermeneutica in genere e dell'ermeneutica della religione in particolare è la sua apertura verso il futuro: poiché il senso non può essere colto in modo esaustivo una volta per tutte, esso è aperto a sempre nuove interpretazioni.

In terzo luogo occorre contemplare un momento critico-veritativo. La riflessione filosofica sulla religione non può ridursi in linea di principio soltanto a ermeneutica e, soprattutto, a un'ermeneutica settoriale[84]. Essa non può limitarsi a considerare come l'uomo riesce a dare un senso alla sua vita alla luce dei contenuti kerigmatici delle diverse religioni [85] (pur essendo questo un fondamentale momento propedeutico). Essa non può non chiedersi *che verità* abbia la religione, quella data religione, quella data manifestazione di una determinata religione e cercare di rispondere a tale domanda argomentando[86]. La filosofia della religione, infatti, per sua interna logica, tende a raggiungere il piano veritativo e a pronunciarsi sul *senso ultimo* della religione, sul suo referente e sulle *ragioni adeguate* dell'adesione ad essa. La risposta della filosofia in quanto tale, tuttavia, non può, come si vedrà meglio in conclusione, rispondere che solo genericamente e non in modo decisivo alla domanda cruciale per la vita dell'uomo.

---

[84] Cfr. J. SCHMITZ, *Filosofia della religione*, trad. it. Queriniana, Brescia 1985, pp. 22-23: «La riflessione filosofica non si accontenta di stabilire che cos'è la religione; essa vuole anche esaminare se la religione sia una condotta umana significativa, se essa sia legittimata ad esistere e se realizzi di fatto ciò che asserisce d'essere».

[85] Non si capirebbe, in questo caso, quale sia la differenza tra storia o fenomenologia della religione e filosofia della religione.

[86] II problema della "verità" di una religione non è di poco conto: che cosa significa che una religione è vera? Come lo si verifica?

I modi attraverso i quali si può cercare rispondere alla domanda di verità in religione sono naturalmente connessi alle pretese veritative delle diverse religioni, le quali suggeriscono diverse aspettative e, perciò, anche metodi diversi di verifica. Un Dio può essere misurato soltanto secondo la misura che egli stesso pone e non in base a criteri totalmente estrinseci. Di ciò si tratta di prendere atto con estrema attenzione. Se, ad esempio, la fede nella storicità dell'uomo Gesù è fondamentale nel Cristianesimo, non lo è altrettanto, probabilmente, quella in numerose epifanie di dei ("avatara") nelle religioni che fanno capo al cosiddetto Induismo[87]. In generale si possono indicare quattro diversi e complementari metodi per cercare di fare i conti in filosofia con il problema della verità della religione.

– Una prima modalità di rispondere alla domanda sulla verità è strettamente connessa all'ermeneutica dei diversi messaggi religiosi. Trattasi di un'*ermeneutica generale della religione.* La filosofia della religione non può non chiedersi in che misura la religione, quella determinata religione, aiuta a comprendere il mistero dell'esistenza umana nei suoi vari aspetti, cioè riesce a *saturare la domanda di senso dell'esistenza* (problema ermeneutico metafisico)[88]. Ma ciò significa, inevitabilmente, valutare, stabilire una gerarchia fra le religioni e fra i loro contenuti. Tanto vale riconoscerlo esplicitamente.

In realtà, come è stato notato,

> il vaglio cui si sottopongono le pretese di verità che le religioni avanzano con le loro affermazioni sull'esistenza e sull'attività degli dei viene effettuato innanzitutto non nella forma di analisi e valutazioni di tipo scientifico, bensì nel processo della stessa vita religiosa. E il criterio di questo esame non è estrinseco alla divinità [...] Ed è proprio quel che avviene quando le affermazioni che si fanno sulla realtà o

[87] Cfr. H. KÜNG, J. VAN ESS, H. VON STIETENCRON, H. BECHERT, *Cristianesimo e religioni universali. Introduzione al dialogo con islamismo, induismo e buddismo*, trad. it. Mondadori, Milano 1986, pp. 236-51.

[88] Si pensi, ad esempio, alle diverse spiegazioni dell'origine del male e al problema della sua compatibilità con l'esistenza di Dio (problema della teodicea).

> attività divine vengono analizzate nelle implicanze che esse hanno per la comprensione della realtà finita del mondo, quando cioè ci si chiede se Dio si dimostri effettivamente nell'esperienza dell'uomo come quella potenza che si ritiene egli sia [...] La decisione sulla verità di una religione, cioè in prima linea sulla possibilità o meno che gli dei affermati dai suoi aderenti si comprovino come effettivamente tali, è presa dunque nel processo dell'esperienza del mondo e nel tentativo d'interpretarla[89].

Sono necessarie, tuttavia, alcune precisazioni al riguardo: per gli aderenti a una religione la mancanza della conferma attesa non significa subito una sconfessione della divinità, ma viene sperimentata e sopportata, inizialmente, come una pura tentazione di fede. Inoltre talvolta nella stessa vita religiosa avviene un confronto fra più dei e tra più pretese di verità. Infine l'inadeguatezza che traspare dal rapporto dell'uomo con la verità divina ci spiega perché questa verità si manifesti soltanto nel processo di una storia.

In particolare: oggi, nel mutato contesto culturale, contraddistinto, tra l'altro, dalla "svolta linguistica" in filosofia, s'impone il compito di determinare nuovamente il significato del semantema "Dio". Prima di porsi il problema dell'esistenza di Dio (compito della teologia filosofica), occorre chiedersi di che cosa si parla. Il ricorso da parte dell'ermeneutica alla viva esperienza religiosa è, a questo proposito, fondamentale. Non si può, tuttavia, ignorare il fatto che ogni esperienza è sempre già interpretata. Di qui l'importanza, in ultima analisi, di una precisa determinazione dei significati da parte della riflessione filosofica sulla religione. In questa prospettiva, oltre ai limiti dell'approccio neoempiristico (cui si è accennato), oggi emerge pure l'insufficienza di ogni approccio di tipo "funzionalistico" e antropologico al problema del significato del termine "Dio". In effetti sembra necessario riconoscere che «se l'uomo ha bisogno o meno di Dio, questa domanda non si lascia decidere, in ultima analisi, su un piano antropologico. E alla domanda se Dio è o non è non si può rispondere a partire dai bisogni dell'uomo, ma al contrario: se

[89] W. PANNENBERG, *op. cit.*, pp. 183-92 *passim.*

Dio è, allora è solo a partire da Dio che si determina ciò di cui l'uomo ha bisogno»[90]. Ma con ciò si ripropone di nuovo la domanda sul significato[91] e sull'esistenza di Dio[92] e questa domanda ripropone con sé sempre di nuovo, come vedremo, il problema metafisico in filosofia.

In secondo luogo la domanda sul senso della religione implica anche immediatamente un giudizio intorno alla religione sul piano antropologico e morale[93]. Invero la filosofia della religione non può non chiedersi se la religione, quella religione, quella particolare dottrina religiosa è in grado di rispondere alla domanda di compimento e di salvezza dell'uomo o se, invece, è fonte di alienazione. Qui vengono recuperate le istanze presenti nella critica della religione. Pensiamo, ad esempio, al rilievo che hanno assunto oggi il problema unicità della verità-pluralismo delle religioni e quello strettamente connesso verità-tolleranza[94]. La risposta a questo genere di problematica non ha luogo mai sul piano meramente storico, benché questo sia importante (in quanto offre del materiale significativo), ma, in ultima analisi, sul piano speculativo proprio della filosofia morale. Un giudizio etico sulle diverse espressioni delle religioni implica una precisa concezione dell'uomo (antropologia filosofica) e una precisa dottrina del bene e del male (filosofia morale). Ma si tratterà innanzi tutto di comprendere in che misura e secondo quali modalità le istanze morali che si vogliono far valere sono intrinsecamente coerenti con la proposta religiosa in questione. Ciò può portare a una reinterpretazione della proposta religiosa

---

[90] R. SPAEMANN, *op. cit.*, p. 20 (la trad. è mia).

[91] A questa domanda si è già cercato di dare un'iniziale risposta, rivelando che non è possibile scindere nell'idea di Dio, Principio di senso e Fondamento dell'essere (cfr. pure *infra* la nota su Spaemann).

[92] Di qui, come si vedrà, il ruolo pur sempre determinante della teologia filosofica.

[93] Sul nesso fra ermeneutica e prassi cfr. H.G. GADAMER, *Verità e metodo*, ed. cit. Per quanto riguarda il giudizio sulla religione dal punto di vista dell'antropologia filosofica, cfr. W. PANNENBERG, *Antropologia in prospettiva teologica* pp. 11-24.

[94] Per quanto riguarda l'attualità di questa problematica cfr. H. KÜNG e altri, *op. cit.*

stessa.

C) Ogni religione, insieme a un contenuto kerigmatico, passibile di continua interpretazione, implica una precomprensione di carattere metafisico che coincide con una certa concezione dell'Assoluto[95]. Ad esempio l'esistenza di un Dio trascendente e personale è condizione necessaria perché si possa parlare di Rivelazione per le tre grandi religioni monoteistiche. Compito della filosofia della religione è quello di esplicitare tale presupposto metafisico o referente ultimo della religione e verificare se esso concorda con i dati dell'indagine filosofica (problema della teologia filosofica). A questo proposito si deve – credo – condividere pienamente la tesi del Weischedel, che è poi, per questo aspetto, quella della teologia filosofica tradizionale, secondo cui la filosofia della religione deve, in ultima analisi, aprirsi alla teologia filosofica, a costo di non essere essa stessa filosofia. Osserva Weischedel:

> È questo l'autentico modo di parlare di Dio, cioè parlarne solo secondariamente, mentre in prima istanza viene trattato l'atteggiamento religioso?![...] Ciò appare nel modo più evidente se si considera che, curiosamente, i fenomeni religiosi sono suscettibili di analisi filosofica, indipendentemente dal fatto che agli oggetti in essi presupposti corrisponda o meno una realtà [...] L'interesse predominante nei confronti dell'operare soggettivo conduce senza dubbio a creare interessanti prospettive attorno al modo con cui gli uomini si rivolgono a Dio. Tuttavia, persistendo in tale atteggiamento, si giunge a paralizzare la possibilità anche soltanto di orientare l'interrogativo sulla verità e sulla realtà di ciò che l'agire religioso presuppone, e la filosofia della religione riesce a spingersi oltre, allora essa diventa qualcosa di più di una filosofia della religione condotta secondo quelle intenzioni che abbiamo ricordato. Allorquando renda centrale quello che era il suo tema secondario, la filosofia della religione si trasforma in teologia filosofica[96].

---

[95] Cfr. I. MANCINI, *op. cit.*, pp. 95 e 161.

[96] WEISCHEDEL, *Il Dio dei filosofi. Fondamenti di una teologia filosofica nell'epoca del nichilismo*, ed. cit., vol. I, pp. 34-35 e passim. La risposta alla problematica della teologia filosofica può essere, come in questo caso, assai diversa da quella tradizionale: «Il pensiero scettico nel momento in cui esperisce

In questa prospettiva la filosofia della religione appare, in certo senso, come la modalità privilegiata di aprirsi oggi alla tradizionale problematica metafisica in quanto problema dell'Assoluto. Tuttavia una concezione "debole" di teologia filosofica si limita a vederne l'utilità nella sua capacità di elaborare «un concetto quadro per ciò che merita il nome di Dio»[97], in altri termini a pervenire a una nozione coerente di Dio. In questo caso la teologia filosofica svolge una funzione fondamentale, ma non supera il piano dell'ermeneutica. Secondo una concezione "forte" di teologia filosofica si può giungere, invece, non soltanto a postulare (piano della ragion pratica), ma anche a dimostrare l'esistenza e alcuni fondamentali attributi di Dio (piano della ragione speculativa). A ben vedere la stessa "via" del postulato di senso esige di essere rinsaldata attraverso una riflessione che espliciti i suoi presupposti metafisici. In quest'ultima prospettiva, che mi pare a tutt'oggi irrinunciabile, si può affermare che v'è una dimensione per cui la filosofia della religione coincide con la teologia filosofica (nel senso classico di "teologia naturale") e di una per cui coincide con un'ermeneutica del senso religioso, dei simboli e del linguaggio religioso, un po' sulla scorta della distinzione presente nell'ultima filosofia di Schelling fra filosofia negativa e filosofia positiva[98]. La prima si limita ad offrire lo schema della possibilità, l'altra presenta il dato storicamente rivelato da interpretare. L'una tende a porsi classicamente come sapere "di diritto" incontrovertibile, l'altra,

---

il mistero come la propria origine e come la potenza che domina su tutto il reale, parla di Dio» (*ibid.*, Bd. 2, p. 208). Sulla teologia filosofica nell'epoca del nichilismo cfr. anche in esergo la significativa chiusa di L. Kolakowski, *L'orrore metafisico*, trad. it. Il Mulino, Bologna 1988, p. 120.

[97] E. JUNGEL, *Entsprechungen: Gott, Wahrheit, Mensch: Theologische Erörterungen*, Kaiser, München 1980, p. 177.

[98] Cfr. G.W. SCHELLING, *Filosofia della rivelazione*, trad. it. 2 voll., Zanichelli, Bologna 1972. A questo riguardo cfr. pure Mancini, *op. cit.*, soprattutto pp. 18-65 e G. Riconda, *Pensiero tradizionale e pensiero moderno*, "Annuario filosofico", 3, 1987, pp. 20-8.

per definizione, come ambito del controvertibile. Tuttavia occorre ribadire che entrambe le dimensioni (anche quella inferenziale oltre a quella simbolica, la filosofia negativa come quella positiva) sono presenti, a diversi livelli, all'interno dell'esperienza umana intesa come ambito dell'atematico. L'esperienza religiosa, qualunque esperienza religiosa, in quanto umana, non è mai priva di un momento di mediazione, di una sua razionalità metafisica, seppur non tematizzata[99]. Sarà compito della teologia filosofica o, se si vuole, della filosofia della religione in quanto teologia filosofica, tematizzarla, esplicitarla, criticarla. Basti pensare, ad esempio, alla modalità in base a cui la teologia filosofica medievale ha lavorato su una nozione di derivazione strettamente religiosa, ma estremamente feconda dal punto di vista metafisico, quale quella di creazione. In questa prospettiva un tema metafisico a tutt'oggi estremamente rilevante per le sue ripercussioni sul piano della religione e, quindi, della filosofia della religione è quello dell'alternativa radicale fra personalismo teologico e concezione impersonalistica dell'Assoluto[100], fra affermazione della libertà e affermazione del necessitarismo dell'Assoluto[101].

In generale è, a mio parere, da assecondare la tendenza, nuovamente presente in molte espressioni del pensiero contemporaneo, a non porre un'alternativa radicale tra religione e metafisica[102]. Benché si muovano su diversi piani concettuali,

---

[99] Cfr. LOTZ, *op. cit.*

[100] L'attualità di questo tema emerge oggi sullo sfondo di dibattiti apparentemente specialistici riguardanti la bioetica e l'ecologia. Sul tema del "personalismo teologico" cfr., in particolare, C. ARATA, *Principio di Parmenide e principio di Persona*, "Rivista di filosofia neoscolastica", 69, 1977, pp. 581-609; e *Metafisica della prima persona*, ed. cit. Il problema in questione presenta dei nessi con la distinzione religione mistica-religione profetica proposta dallo Heiler.

[101] Sul tema della libertà di Dio cfr. L. PAREYSON, *Filosofia della libertà*, Il melangolo, Genova 1990.

[102] Cfr., ad esempio, W. PANNENBERG, *Metafisica e idea di Dio*, trad. it. Piemme, Casale Monferrato 1991. Per quanto riguarda la letteratura contemporanea anglosassone cfr., ad es., R. SWIMBURNE, *The coherence of Theism*, Clarendon Press, Oxford 1977 e *The Existence of God*, ivi, 1979.

esse s'implicano a vicenda.

– In ultimo la filosofia della religione, proprio perché attenta al problema della verità, non può non porsi, questa volta sul piano "epistemologico", il problema del possibile fondamento di validità dell'assenso dato ad una determinata religione[103]. È un fatto che l'adesione ad una religione, qualsiasi sia il percorso che ha condotto ad essa, implica un assenso incondizionato[104]. Rientra in questo capitolo il classico problema della ragionevolezza della fede, oggi scarsamente sviluppato, soprattutto al di fuori del mondo anglosassone[105]. La risposta a questa problematica implica necessariamente un'apertura all'epistemologia contemporanea. Trattasi di un'epistemologia in senso lato, che ha come oggetto l'ermeneutica delle scienze storiche legata al tema della testimonianza, la tematica della probabilità, il problema del fondamento della metafisica ecc.[106]. Occorre distinguere fra epistemologia delle diverse discipline che confluiscono nella filosofia della religione ed epistemologia dell'adesione alla religione. Quest'ultimo è l'aspetto determinante.

Ricapitolando: l'ermeneutica e l'antropologia filosofica si pongono il problema del *significato* della domanda religiosa e della religione per l'uomo, la teologia filosofica quello del suo *referente*, l'epistemologia (intesa in senso lato) quello del possibile fondamento dell'adesione a una determinata religione. Tutti i problemi e tutte le metodologie citate si rendono necessarie al fine di una valutazione non parziale del religioso. Privilegiare soltanto un aspetto determina inevitabilmente una

---

[103] Sul problema dell'assenso cfr. J.H. NEWMAN, *Grammatica dell'assenso*, Jaca Book, Milano 2003..

[104] Sia l'approccio neoscolastico sia quello trascendentale alla religione tendono a sottovalutare il ruolo svolto nell'adesione ad una religione dalla dimensione "concreta" e "storica" dell'"assenso reale" come è stato tematizzato dal Newman. Cfr. *Grammatica dell'assenso*, ed. cit., pp. 46-54.

[105] Cfr., ad esempio, PLANTINGA, *op. cit.*

[106] Un caso originale di epistemologia applicata alla religione è quello della "logica" della religione. Cfr. I. BOCHENSKI, *La logica della religione*, trad. it. Ubaldini, Roma 1967.

riduzione del fenomeno religioso. Ad esempio: se si accentua il primo aspetto (soprattutto quello antropologico-morale) a discapito degli altri v'è il rischio di una riduzione della religione in chiave antropologica, se si accentua invece il secondo, si corre il rischio di una riduzione della religione a metafisica, e così via.

Fin qui il compito della filosofia della religione. Come si è anticipato, la risposta adeguata al problema religioso, al problema della "mia" religione, qualunque essa sia, è affidata, in ultima analisi, ad una libera decisione personale, per sua natura non universalizzabile, pur non essendo priva di ragioni[107]. La fede religiosa, infatti, oltre a richiedere un'opzione per il significato[108], è resa credibile dalla testimonianza della vita e dalla concreta esperienza (*facere veritatem*), mai soltanto da un ragionamento astratto. Essendo essenzialmente la religione un'esperienza di vita, è plausibile che l'esperienza dell'uomo di fede, del "santo", comprenda l'oggetto della religione meglio del filosofo in quanto tale. Perciò la filosofia della religione non può rispondere mai in modo esauriente al problema di quale debba

[107] Cfr. NEWMAN, *op. cit.* L'Austin, come il Newman, sottolinea giustamente, citando J. Butler (cfr. *op. cit.,* p. 23), che il carattere decisivo della scelta religiosa influisce sulle ragioni della scelta: «si potrebbero citare numerosissimi esempi, a proposito dei comuni casi della vita, in cui un uomo sarebbe da ritenersi letteralmente dissennato se non agisse, e con grande impegno, non solo sulla base di pari probabilità, ma su di una base assai più debole, e in cui la possibilità o la probabilità di riuscire fossero assai inferiori a quelle di fallire».

[108] Mi pare al riguardo di poter condividere la seguente affermazione sintetica di Mancini. Cfr. *Filosofia della religione*, p. 361: «Alla luce della struttura logica del fondamento (che abbiamo risolto nella triplicità della posizione di ascolto, o di riferimento alla parola-evento), dell'evidenza (strutturazione metafisica), e della positivizzazione attraverso la fede, atto personale, ecco che si fa presente non solo la libertà di fronte alla religione, ma anche la conseguenza che in filosofia della religione non si può costruire un fondamento del positivo, ma solo del possibile. Si possono dare le condizioni trascendentali del fondamento, ma non la sua costruzione effettiva. Lo si può dichiarare possibile; ma un possibile che lascia alla personale volizione del significato il definitivo atto di scelta, sì che rimane la correlazione di verità e libertà. Di fatto allora il fondamento viene costruito dalla fede di ciascuno. Per quanto possa sembrare strano, la filosofia della religione non dà un fondamento effettivo, ma solo le condizioni del fondamento, ricondotte alla triplicità ora detta».

essere la "mia" religione, non può fornire il *positivo fondamento* di un assenso, che è dato dalla fede di ciascuno (ma soltanto il *possibile fondamento*). Essa è in grado di fornire delle indicazioni generali (le condizioni trascendentali del fondamento) e – se mai – chiarire un' opzione "ragionevole" compiuta in precedenza. Per un'analoga ragione una filosofia morale non può pretendere di rispondere ad un problema concreto di scelta di vita che dipende, invece, dalla saggezza pratica (*phronesis*, *prudentia*) [109] , connessa sempre alla particolare situazione e alla libertà della persona. In altri termini: mentre la filosofia e, quindi anche la filosofia della religione, si pone sul piano della ricerca dell'evidenza razionale, la fede religiosa si pone sul piano pratico della certezza su cui impegnare l'esistenza (il problema della fede pratica o della certezza è, peraltro, inevitabile per ogni uomo, anche per chi non aderisce ad alcun credo religioso). Fra i due piani (quello della filosofia e quello della fede) non vi può essere incomunicabilità[110], come si è cercato di mostrare[111], ma si tratta pur sempre di due piani diversi. Non riconoscerlo determina facilmente quegli equivoci che attraversano la storia del pensiero e che si chiamano, da un lato, razionalismo o gnosticismo e,

[109] La *phronesis* aristotelica è stata ripresa nel pensiero medioevale (ad esempio in Tommaso d'Aquino) come virtù della *prudentia*. Essa, significativamente, fa da cerniera tra le virtù intellettuali (dianoetiche) e le virtù etiche, tra ragione speculativa e ragion pratica, cioè tra dimensioni dell'uomo che in seguito tenderanno a divaricarsi. Il ruolo fondamentale della *prudentia* nell'adesione di fede lo si ritrova ancora in molti autori del Seicento inglese, quali il Wilkins e il Boyle (cfr. A. CAMPODONICO, *Filosofia dell'esperienza ed epistemologia della fede in Robert Boyle*, Le Monnier, Firenze 1978, pp. 106-19). Il Newman con la sua concezione del "senso illativo" e del suo ruolo nell'adesione alla religione riprenderà con forza questo tema (cfr. J.M. HAAS, *La ragione al suo posto*, in *J.H. Newman. L'idea di ragione*, a cura di O. Grassi, Jaca Book, Milano 1992, pp. 99-114).

[110] È qui lo spazio del classico "fides quaerens intellectum".

[111] Che vi sia comunicazione fra piano della fede religiosa e piano della filosofia della religione emerge dal fatto che già ileredente, prima ancora del filosofo della religione, ècostretto a chiedersi se le pretese della sua religione trovano conferma nella sua esperienza personale e nella storia in genere.

dall'altro, fideismo[112].

Infine, proprio per la sussistenza di una diversità di piani, sembra dubbio che l'interesse storico e filosofico per le religioni e la stessa pratica della filosofia della religione possano surrogare l'impegno personale della libertà nei confronti della domanda e della proposta religiosa. Il rischio – oggi non infrequente – è quello dell'estetismo in religione, del "turismo religioso" che elimina, di fatto, il suo oggetto, in quanto non lo tratta con la serietà e con la drammaticità necessarie.

4. *Considerazioni conclusive*

Da quanto osservato emerge che la filosofia della religione è una disciplina, dotata, dato il suo peculiare oggetto, di una sua relativa autonomia rispetto alla filosofia nel suo complesso. Il suo compito primario – credo – sia quello di salvaguardare "filosoficamente", cioè argomentando razionalmente su un piano in linea di principio accessibile a tutti gli uomini, il suo oggetto: la domanda religiosa dell'uomo e il Mistero cui essa si rivolge. Custodendo il desiderio e il Mistero, la filosofia della religione pone la filosofia, da un lato, di fronte alla sua grandezza (il fatto di avere l'Assoluto come tema fondamentale) e, dall'altro, di fronte al suo limite, ricordandole la sua origine (quella di essere filo-sofia, desiderio del sapere, non possesso pieno e definitivo del sapere). Inoltre la sua utilità nella nostra epoca, in cui il pluralismo delle concezioni religiose e delle *Weltanschauungen* in genere emerge in tutta la sua ampiezza, risiede anche nel costituire, a mouvo sia del carattere irrinunciabile del suo tema,

[112] Cfr. C. VIGNA, *Dell'interiorità e dell'esteriorità. Considerazioni prospettiche*, in *Interiorità. Principio della filosofia*, a cura di S. Biolo, Marietti, Genova 1992, pp. 209-13 e, in particolare, p. 210: «Personalmente propendo a pensare che la radice dell'errore e dell'atteggiamento fideistico e dell'atteggiamento razionalistico consiste nel trattare la ragione e la fede come due "grandezze" comparabili, ossia come due totalità che stanno sullo stesso piano speculativo; una volta eseguito questo passo, essendo la ragione e la fede due orizzonti assoluti, ne segue inevitabilmente che la posizione dell'uno implica necessariamente il toglimento dell'altro».

sia della della sua natura *filosofica***,** un terreno comune di incontro e di confronto fra gli uomini[113].

Rispetto alle altre "discipline filosofiche" la filosofia della religione, se si colloca sul piano della riflessione antropologica e morale (sul fine e sul compimento dell'esistenza) di cui costituisce in certo qual modo il vertice, si apre a sua volta per interna e necessaria logica alla dimensione che è propria della teologia filosofica e, tradizionalmente, della metafisica e a quella della metodologia e dell'epistemologia delle scienze e, in particolare, delle scienze umane. Essa non può ignorare le problematiche e le soluzioni che sono proprie delle discipline filosofiche cui si è fatto cenno. Ciò non significa, ad esempio, che il filosofo della religione debba chiedere "lumi" a coloro che si occupano di filosofia "prima", ma che in quanto filosofo debba coltivare la filosofia "tout court", senza aggettivi, cioè la domanda sul senso dell'intero.

2. CULTURA E RELIGIONE

In questo capitolo non si pretende esaurire un argomento vasto e complesso, suscettibile di diverse interpretazioni, ma suggerire alcuni temi che giudico oggi fondamentali, svolgendo quasi una meditazione intorno ad essi. A tal fine partiamo da alcune semplici definizioni. Che cosa significa cultura? Possiamo distinguere fra cultura come *paideia (formazione dell'uomo)* e cultura in senso antropologico. In questo secondo senso, sul quale ci soffermiamo, la cultura (parola che deriva da *còlere*, coltivare) è il complesso di tutte quelle scoperte e conquiste che gli individui di un determinato gruppo sono venuti facendo nel

[113] Che un confronto rispettoso e parimenti attento alla verità fra credenti di diverse fedi religiose e fra questi e agnostici sia possibile e utile è del resto testimoniato da molteplici esperienze in atto nel mondo pluralistico di oggi. Questo confronto può servire almeno ad attingere una più profonda comprensione delle ragioni dell'altro.

corso dei secoli, coltivando, per stare all'etimologia, il campo dell'organizzazione economica, dei rapporti sociali e delle indagini spirituali; tali conquiste, vagliate dal gruppo e dal tempo, diventano patrimonio tradizionale. La cultura, pertanto, può essere definita come quel patrimonio sociale di un gruppo umano, trasmesso di generazione in generazione, che comprende conoscenze, credenze, fantasie, ideologie, simboli, norme, valori, nonché le disposizioni all'azione che da tutti questi fattori derivano e che si concretizzano in schemi e tecniche d'attività tipici di ogni società.

Come concepire il rapporto fra uomini e culture? Si può, com'è stato suggerito, confrontare utilmente la cultura con quella dimensione determinante e costitutiva di ogni cultura umana che è la lingua[114]. Nei termini di Saussure senza *langue* (linguaggio condiviso, contesto culturale) non esiste *parole* (gli atti linguistici-culturali del singolo individuo) e, viceversa, senza *parole* non è possibile innovare la *langue*, ovvero la propria cultura, il proprio vocabolario di valore. Analogamente si può parlare di rapporto fra *spirito soggettivo* e *spirito oggettivo* (Hegel). La cultura si può paragonare pure al *carattere* di un popolo che si manifesta nell'originalità dei singoli individui, quindi nelle virtù e nei vizi naturali e acquisiti[115].

La dimensione del mutamento è insita in ogni cultura che è sempre dinamica e interculturale ovvero in movimento, non è mai statica. Ogni cultura è seconda, mai prima. Secondo Rémi Brague soltanto nel caso dell'Occidente questo fatto sarebbe esplicitamente riconosciuto: come Roma ha riconosciuto la sua "secondarietà" rispetto alla cultura greca, così la Chiesa cattolica ha riconosciuto la sua "secondarietà" rispetto ad Israele, resistendo alla tentazione di rifiutare quella

[114] J. HABERMAS, C. TAYLOR, *Multiculturalismo. La politica del riconoscimento*, trad. it. Anabasi, Milano 1993, pp. 50-51.

[115] Cfr. E. STEIN, *Psicologia e scienze dello spirito. Contributi per una fondazione filosofica*, trad. it. Città nuova, Roma 1999, parte II.

tradizione[116]. L'Occidente cristiano è "romano", in quanto ha imparato ad aprirsi all'altro (in senso sincronico), proprio riconoscendo il suo debito nei riguardi dell'altro in senso diacronico (ovvero la tradizione greca classica ed ebraica) e confrontandosi con esso nelle numerose "rinascenze" che si sono succedute lungo la sua storia secolare.

Per sua natura la cultura, come la lingua, è, quindi, una realtà dinamica in continua evoluzione, in cui il dato della tradizione viene conservato e riformulato attraverso un continuo lavorio interpretativo. Occorre evitare, perciò, l'alternativa drastica fra una concezione rigida delle culture-civiltà impermeabile alle contaminazioni con altre culture, da un lato, e una concezione che vede l'affollarsi di tante culture in un singolo individuo, senza continuità e gerarchia fra loro e senza possibilità di preservare l'unità e l'identità dell'io, dall'altro[117]. Così accade che si parli di cultura del calcio, di cultura delle professioni, di cultura religiosa ecc. L'uomo, tuttavia, tende sempre ad un senso unitario della vita, ad una narrazione capace di donare senso al passato, al presente e al futuro. Il confronto pacifico e l'integrazione fra diverse culture nel singolo e nella società, è possibile in linea di principio, perché ogni cultura, di cui l'uomo è partecipe e protagonista, è da un lato una interpretazione storicamente determinata della realtà, ma, dall'altro, è pur sempre espressione della sua natura biologica e aperta all'essere grazie alla razionalità [118]. Come è stato osservato:

---

[116] Aderendo per esempio alla posizione "gnostica" di Marcione. Cfr. R. BRAGUE, *Il futuro dell'Occidente. Nel modello romano la salvezza dell'Europa*, trad. it. Bompiani, Milano 2005.

[117] Per quanto riguarda una concezione rigida di cultura, cfr. S. P. HUNTINGTON, *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale,* trad. it. Garzanti, Milano 2000. Per quanto riguarda una concezione opposta cfr. M. AIME*, Eccessi di culture*, Einaudi, Torino 2004.

[118] Indubbiamente vi sono state e vi sono anche oggi forti differenze fra le culture e fra i modi di pensare e organizzare l'esperienza (per es. fra quella occidentale soprattutto angloamericana e quella cinese), ma ciò non toglie che vi siano elementi tipici dell'una nell'altra (pensiamo, per es., ad un pensatore come Eraclito) e punti di mediazione fra entrambe. Occorre riconoscere che c'è una tensione all'interno dello stesso *logos* occidentale (per es. la polarità fra

> Ogni cultura è espressione dell'universale culturalità umana, che si dà però solo nelle forme culturali, storicamente determinate che sono sue. E che dunque si danno condizioni antropologicamente strutturali di una cultura che sono universali, nelle sue effettuazioni storiche sempre particolari. A livello di soggetti, di opere, di intere culture, infatti vale il paradosso che quanto più la realizzazione è singolare, tanto più il suo valore è universale: valga per tutti l'esempio dell'opera d'arte che è massimamente partecipabile nella misura del suo essere massimamente irripetibile nella sua singolarità riuscita [119].

Questa apertura alla totalità a partire da un punto di vista particolare e unico che contraddistingue la cultura si manifesta in maniera precipua nella dimensione della religione che contraddistingue la gran parte delle culture storiche. Una religione svolge un ruolo sintetico all'interno di una cultura, pur non identificandosi necessariamente con quella cultura e potendo essere accolta anche in altre culture. Che cos'è religione? Più difficile è rispondere a questo interrogativo tanto diverse sono le cosiddette *religioni*, dal Cristianesimo al Buddismo. Possiamo parlare di una relazione - legame (*religio*) dell'uomo con il Mistero che è alla base dell'esistenza umana e del mondo. La cultura si trova in certa misura tra la natura (in basso) e la religione (in alto). La religione non s'identifica totalmente con una cultura, ma s'incarna sempre in una cultura e si comunica sempre attraverso una cultura.

Charles Taylor afferma che tutte le culture sono di primo acchito degne di rispetto, perché espressione dell'uomo e perché

Parmenide-Eraclito, Platone-Aristotele, Agostino-Tommaso. Cfr., su questa linea, M. FATTAL, *Per un nuovo linguaggio della ragione. Convergenze tra Oriente e Occidente*, trad. it. San Paolo, Cinisello Balsamo 1999. Così pure la cultura mediterranea europea può fare da mediazione fra la cultura angloamericana e quella dell'Estremo Oriente. Sulla notevole diversità fra queste due culture cfr. R. E. NISBETT, *Il tao e Aristotele. Perché asiatici e occidentali pensano in modo diverso*, trad. it. RCS libri, Milano 2007.

[119] F. BOTTURI, *Riconoscimento e cultura*, in J. PRADES (a c. di), *All'origine della diversità. Le sfide del multiculturalismo*, Guerini e associati, Milano 2008, p. 82 *passim*.

è impossibile che una cultura non possieda qualche valore, ma che in un secondo momento non si può fare a meno di giudicare e, quindi, di gerarchizzare fra le culture e anche fra i valori presenti in una determinata cultura[120]. Ciò presuppone – contro il relativismo – che le culture siano fra loro confrontabili.

Qual è allora l'origine del relativismo culturale? La tendenza delle società moderne ad assumere posizioni relativistiche, a partire dalla constatazione del pluralismo delle credenze, non è senza presupposti, ma è dovuta, secondo Boudon, che si rifà a Tocqueville, al ruolo esorbitante che in esse svolge una erronea interpretazione del *principio d'uguaglianza*:

> Questo valore implica che tutti gli individui, tutti i gruppi e tutte le culture siano trattati come uguali, ma poiché gli individui hanno opinioni diverse su ogni sorta di problema, e poiché i gruppi e le culture aderiscono a valori che variano, non si può restare fedeli a questo principio se non ammettendo che non esiste né verità, né oggettività nel caso di valori diversi da quello dell'uguaglianza. Questi valori devono essere considerati come semplici punti di vista, altrimenti bisognerebbe ammettere che i valori degli uni possano essere superiori a quelli degli altri, e ciò sarebbe in contraddizione con il principio d'eguaglianza. Nello stesso tempo, quando un'opinione si diffonde fra il pubblico, tende a imporre all'individuo di conformarvisi, senza magari che questo ci creda: è la tirannia dell'opinione[121].

Si tratta, tuttavia, di piani radicalmente diversi: quello della uguaglianza degli uomini in dignità, da un lato, quello della diversità sul piano del loro effettivo raggiungimento della verità e del bene dall'altro. Precisa a questo proposito Robert Spaemann:

[120] Cfr. J. HABERMAS, C. TAYLOR, *Multiculturalismo. La politica del riconoscimento*, ed. cit.

[121] R. BOUDON, *Il senso dei valori*, trad. it. Il Mulino, Bologna 2000, pp. 192- 93.

La dignità della persona non è pregiudicata dalla conoscenza della disuguaglianza, poiché l'uguaglianza degli uomini in quanto persone non è oggetto di conoscenza, ma di apprezzamento[122].

Fra natura e cultura si dà una certa circolarità[123]. La cultura presuppone sempre la natura umana (i bisogni, le tendenze, l'apertura della ragione e del desiderio all'essere al bene e la libertà) e la natura umana per potersi perfezionare richiede la cultura, cioè la relazione in atto fra diverse libertà. Tommaso d'Aquino fa riferimento giustamente ai primi principi dell'intelletto speculativo e pratico, comuni a tutti gli uomini, i quali si attuano variamente nelle diverse culture umane attraverso la mediazione della ragione discorsiva. In questa prospettiva i primi principi della razionalità pratica sono dati da alcune inclinazioni umane (*natura ut natura*), riconosciute nella loro bontà dalla razionalità nella sua dimensione speculativa, comprese dal movimento della volontà e rese normative dalla razionalità pratica (*natura ut ratio*)[124]. La cultura non può far scomparire la natura, ma può invece modificare il modo di manifestarla, di soddisfare i suoi bisogni, di relazionarsi per mezzo di essa. Insomma può influire sulla natura, ma non sostituirla. Così alcune acquisizioni umane, universalmente accettate o accettabili, possono essere esito di una cultura determinata, a sua volta influenzata da una fede religiosa e, una volta acquisite, possono valere per tutti gli uomini. Questo può essere il caso, per esempio, del tema dei diritti dell'uomo.

La natura si manifesta attraverso la cultura, ma la natura va oltre la cultura, permettendo la traduzione. La traduzione fra le culture come fra le lingue è sempre possibile, nonostante a volte

[122] R. SPAEMANN, *Persone*. *Sulla differenza tra qualcosa e qualcuno*, trad. it. Laterza, Roma-Bari 2005.

[123] Oggi c'è chi mette in discussione la legittimità della stessa distinzione di natura e cultura. Cfr., per es., P. DESCOLA, *Par de là nature et culture,* Gallimard, Paris 2005.

[124] Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae* I-II, 94, 2.

sia molto difficile [125] . Si può comprendere anche che una traduzione non è riuscita. Una cultura può sostituirsi a un'altra in un momento di crisi, quando la cultura tradizionale non è più in grado di rispondere alle domande dell'uomo [126].

2. Senso religioso e religioni

Si può affermare che le religioni e il senso religioso fanno parte della cultura, anzi ne costituiscono il vertice (pensiamo alle tombe degli egizi, alle piramidi azteche, ai templi greci, alle cattedrali medioevali), perché si connettono alla domanda di un senso *ultimo* della vita, di salvezza dell'esistenza[127]. Il problema del bene o senso dell'agire umano diventa domanda radicale di *senso* o domanda di *salvezza* non appena fa i conti con la situazione metafisica dell'uomo (finitezza, male) alla luce della sua apertura all'essere e all'Assoluto. Il senso religioso si colloca *tra* esperienza etica e esperienza metafisica, tra razionalità pratica e razionalità speculativa. Le religioni storiche sono risposte diverse a questa stessa domanda. La mediazione

[125] Cfr. F. JULLIEN*, L'universale e il comune. Il dialogo tra culture*, trad. it. Laterza. Roma-Bari 2010.

[126] Cfr. A. MCINTYRE, *Giustizia e razionalità*, 2 voll., trad. it. Anabasi, Milano 1995.

[127] Cfr. F. BRUNNER, *Die Religion,* Herder*,* Freiburg in B. 1956, p. 2ss.: «Dei palazzi dei faraoni non si è conservato praticamente nulla; con quanta imponenza, invece, stanno ancora persino i relativamente scarni resti dei templi che essi hanno costruito!L'uomo ha dedicato quanto aveva di meglio agli dei e non è rifuggito neppure da sacrifici umani se pensava di rendersi così gradito alla divinità, per tacere degli innumerevoli animali offerti in sacrificio agli dei. Ed ora si pensi che tutto questo è dedicato ad uno sconosciuto; solo pochissimi asseriscono, di volta in volta, di averlo visto o udito, o corporealmente incontrato! Tutto questo avviene per un mondo che, commisurato alla misura della quotidianità, di per sé non esiste affatto! E questo è ciò che resta incomprensibile: che cioè l'uomo, mai e in nessun luogo si è fatto bastare ciò che è presente e afferrabile, ciò che è *reale e positivo*».

simbolica propria delle religioni sembra necessaria all'uomo[128]. A un'eccessiva lontananza di Dio secondo una trascendenza spazialmente intesa, si oppone l'immanenza del divino nel mondo e viceversa. Tommaso sottolinea che sviluppare la ragione nella condizione umana (possiamo parlare di *senso religioso* e di *virtù della religione* che rientra nella virtù della giustizia) significa diventare religiosi e aprirsi alla rivelazione religiosa fino ad aderire ad essa (fede). La dimensione religiosa è connessa alla globalità dell'umano, alla dimensione speculativa e pratica della razionalità e al desiderio-amore. La dimensione religiosa assume così un carattere sintetico. Sul finalismo del desiderio come *appetitus rationalis* (Tommaso) più e prima che sulla nozione dell'umanità come *fine in sé* (Kant), si potrebbe fondare adeguatamente la dignità dell'uomo. Ciò che qualifica l'uomo, infatti, non è la sola ragione, ma il plesso di ragione e desiderio che è alla base della sua capacità di libertà e della sua ricerca della "vera" felicità (i due aspetti verità e felicità vanno tenuti insieme), ovvero del *senso ultimo* della vita. Essa è presente inevitabilmente in tutti gli uomini anche in coloro che non aderiscono ad alcuna religione a motivo dell'apertura interale del desiderio in forza della razionalità che è aperta all'essere. Come afferma Agostino, non posso voler ingannarmi riguardo a ciò in cui consiste la felicità mia e degli altri[129]. La dignità dell'uomo emerge dal fatto che egli ricerca un senso ultimo, anche quando non lo tematizza, e che, ricercandolo, può scegliere *chi essere*. Ciò significa essere *persona*.

Il desiderio religioso a rigore sussiste anche quando non vi sono risposte adeguate ad esso, perché è ineludibile. Non è necessario ricorrere alla statistica e ai sondaggi d'opinione per

[128] Per quanto riguarda il tema della necessità della *mediazione* in religione particolarmente significativa è la riflessione di Agostino e, più recentemente, di M. Eliade.

[129] Significativamente secondo Agostino l'uomo non può desiderare la felicità (*beatitudo*) senza desiderare pure la verità (non ci si può voler ingannare riguardo alla felicità) e, insieme, l'eternità (non si può volere una felicità che non duri). Cfr. A. Agostino, *Confessioni* X, 20, 29; *De Trinitate* XIII, 7, 10; *La città di Dio* XIV, 25.

sapere che l'uomo è un animale religioso; occorre solo individuare come la domanda religiosa si manifesti entro una certa cultura. Essa si può manifestare in modi diversi. Si può parlare di *senso religioso* che è tematizzato anche da figure come Leopardi o Camus che non aderiscono a una determinata fede religiosa. È vero pero che il contesto culturale-religioso, ovvero la risposta al desiderio, incoraggia o meno la domanda religiosa a svilupparsi. Questo dipende anche dal fatto che le cosiddette religioni sono assai diverse fra loro. Si potrebbe giungere a discutere talora l'opportunità di adottare il termine unificante di *religioni*. Così Rèmi Brague sottolinea perfino la notevole diversità fra i tre monoteismi e, in particolare, fra Cristianesimo e Islam[130]. Altre *religioni* come il buddismo originario sembrano ridursi ad un'etica che permette di affrontare i mali dell'esistenza, *immunizzandosi* nei loro confronti. Alcuni autori contemporanei come Peter Sloterdjik considerano sulla scorta di Nietzsche, le religioni in quanto tali come *immunizzazioni* di fronte al reale nella sua drammaticità, trascurando la dimensione intenzionale dell'atteggiamento religioso[131]. In realtà i cristiani credono che la Rivelazione ebraico-cristiana favorisca ed incoraggi l'emergere in tutta la sua purezza della domanda religiosa che è strutturale all'uomo. Essa sollecita quell'*assenso reale* di fronte al contenuto della Rivelazione di cui tratta John Henry Newman.

Molto spesso lungo la storia le religioni si trovano all'interno di una tradizione che non è messa in discussione, ma accettata passivamente [132] . Lo stesso Cristianesimo, che difficilmente può considerarsi una *tradizione*, in quanto richiede una risposta personale, talvolta lo è stato. Oggi in Occidente la situazione appare assai diversa e per certi aspetti ambivalente. Charles Taylor sottolinea che nell'epoca della secolarizzazione ci si ferma spesso "sulla soglia" senza scegliere fra le grandi

[130] Cfr. R. BRAGUE, *Il Dio dei cristiani. L'unico Dio?,* trad. it. Cortina, Milano 2010.

[131] Cfr. P. SLOTERDIJIK, *Devi cambiare la tua vita*, trad. it. Cortina, Milano 2010.

[132] Cfr. C. TAYLOR, *L'età della secolarizzazione*, trad. it. Feltrinelli, Milano 2010.

alternative di senso che anziché sul piano della *fede* si pongono ormai sul piano dell' *opinione*[133]. Esse non si collocano per lo più su un piano umanamente significativo che favorisca un assenso *reale*, ma su un piano *nozionale* (astratto) o, meglio, virtuale. Tutto appare uniformato e appiattito. Ci si trova di fronte ad un'*estetizzazione* della vita che diventa spesso un *anestetico* di fronte alle contraddizioni di cui la vita è intessuta[134]. La dimensione estetica sostituisce, così, la religione. Un certo naturalismo-materialismo cela il Mistero dell'esistenza, la domanda di senso dell'uomo, riducendola alla radice e impoverendo così la sua cultura[135].

Di fronte a questa situazione il pensiero di Tommaso d'Aquino appare ancora insostituibile per la sua capacità di *proteggere* la dimensione religiosa dell'uomo. E questo su due piani. In primo luogo mostrando la sinergia di desiderio e razionalità per cui esiste una logica del desiderio di Dio, che non si riduce a mero sentimento irrazionale[136]. Il desiderio religioso è

---

[133] Cfr. W. CANTWELL SMITH, *Faith and Belief: The Difference between them*, Oneworld Oxford 1998.

[134] Cfr. M. MAGATTI, *Libertà immaginaria. Le illusioni del capitalismo tecno-nichilista*, Feltrinelli, Milano 2009.

[135] La critica naturalistica alla religione sembra assurda, perché presuppone implicitamente una razionalità capace di metafisica. Il punto di vista naturalistico, in quanto metafisico, presuppone nell'uomo un'apertura metafisica della sua ragione.

[136] Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae* I-II, 3, 8:«[…] ultima et perfecta beatitudo non potest esse nisi in visione divinae essentiae. Ad cuius evidentiam, duo consideranda sunt. Primo quidem, quod homo non est perfecte beatus, quandiu restat sibi aliquid desiderandum et quaerendum. Secundum est, quod uniuscuiusque potentiae perfectio attenditur secundum rationem sui obiecti. Obiectum autem intellectus est quod quid est, idest essentia rei, ut dicitur in III de anima. Unde intantum procedit perfectio intellectus, inquantum cognoscit essentiam alicuius rei. Si ergo intellectus aliquis cognoscat essentiam alicuius effectus, per quam non possit cognosci essentia causae, ut scilicet sciatur de causa quid est; non dicitur intellectus attingere ad causam simpliciter, quamvis per effectum cognoscere possit de causa an sit. Et ideo remanet naturaliter homini desiderium, cum cognoscit effectum, et scit eum habere causam, ut etiam sciat de causa quid est. Et illud desiderium est admirationis, et causat inquisitionem, ut dicitur in principio *Metaphys*. Puta si aliquis cognoscens eclipsim solis, considerat quod ex aliqua causa procedit, de qua, quia nescit quid

intessuto di razionalità. La razionalità metafisica agisce già in *actu exercitu* e non solo *in actu signato* e mostra i limiti degli investimenti parziali di senso. L'uomo, in quanto tale, e non solo il filosofo, tende a «conoscere la verità su Dio»[137]. In secondo luogo, sul piano strettamente filosofico-metafisico (*in actu signato*), il discorso di Tommaso è rilevante per la sua capacità di criticare quelle concezioni religiose e non che negano il teismo, monistiche, materialistiche, dualistiche ecc.[138]. Se la critica alle corruzioni della religione non si riduce al solo piano metafisico, ma ha anche dimensioni antropologiche ed etiche, il piano della metafisica e della teologia naturale è pur sempre fondamentale.

D'altro lato, tornando alla situazione culturale contemporanea, occorre notare che la domanda religiosa potrebbe forse emergere in forme nuove e radicali paradossalmente proprio quando non ci si vuole illudere a tutti i costi e si vuole fare i conti con la realtà nella sua contraddittorietà e durezza (Nietzsche). In questo senso si potrebbe anche discutere la convinzione diffusa che la nostra epoca non sia strutturalmente aperta alla religione. Come osserva Joshua Heschel:

> È consueto incolpare la scienza secolare e la filosofia antireligiosa dell'eclisse della religione nella società moderna, ma sarebbe più onesto incolpare la religione delle sue stesse sconfitte. La religione è declinata non perché è stata confutata, ma perché è divenuta priva di rilevanza, monotona, oppressiva e insipida[139].

---

sit, admiratur, et admirando inquirit. Nec ista inquisitio quiescit quousque perveniat ad cognoscendum essentiam causae. Si igitur intellectus humanus, cognoscens essentiam alicuius effectus creati, non cognoscat de Deo nisi an est; nondum perfectio eius attingit simpliciter ad causam primam, sed remanet ei adhuc naturale desiderium inquirendi causam. Unde nondum est perfecte beatus. Ad perfectam igitur beatitudinem requiritur quod intellectus pertingat ad ipsam essentiam primae causae. Et sic perfectionem suam habebit per unionem ad Deum sicut ad obiectum, in quo solo beatitudo hominis consistit […]».

[137] *Summa theologiae* I-II, 94, 2.

[138] Cfr. sempre di Tommaso le *Quaestiones disputatatae de potentia Dei*, in particolare I-III.

[139] J. HESCHEL, *Crescere in saggezza,* trad. it. Gribaudi, Milano 2001, p. 157.

3. Problemi aperti

La cultura contemporanea, soprattutto quella occidentale, esito del processo di secolarizzazione, sembra risentire della mancanza di respiro e di profondità che la religione, invece, suggerisce e alimenta. Se qualcuno "scoprisse" la nostra cultura non vedrebbe per lo più importanti e originali architetture espressioni di una religione. La difficoltà a costruire opere d'arte originali come chiese che manifestino il nesso vivente fra religione e cultura appare significativa. Sembrerebbe talora che scarseggino grandi personalità che aderiscono ad una determinata religione e che siano in grado di tradurla attraverso originali espressioni culturali. Ma una cultura e una società possono sussistere a lungo senza religione?

Così pure il nesso politica - religione è sempre stato fondamentale. La religione è sempre stata un fattore d'unità sociale. Nella contemporanea società pluralistica si pone, quindi, drammaticamente il problema di come preservare il nesso imprescindibile fra domanda radicale di senso, radicalmente motivante, e legame sociale (*bene comune*) fra gli uomini. Ricordiamo, per esempio, le risposte significative di Taylor, Rawls e Habermas. Ma c'è contraddizione fra la ricerca dell'autenticità in senso estetizzante (esaltazione della libertà di scelta fine a se stessa) da un lato, e legame sociale, esigenza di solidarietà dall'altro. Oggi, perciò, si dovrebbe pensare a una maggiore valorizzazione del ruolo del senso religioso e delle religioni storiche nel giustificare e motivare l'impegno per il bene comune. Non si tratta di escludere le dottrine comprensive (spesso di natura religiosa) dallo spazio pubblico, ma di esplicitare gli incroci e le sovrapposizioni fra le rispettive semantiche del bene[140].

Ricercando le ragioni e le motivazioni adeguate della convivenza politica e i fondamenti del bene comune, non si

[140] Cfr. N. GENGHINI, *Fonti del bene comune. Cristianesimo e società aperta,* Fazzini, Rimini 2008.

può escludere ciò che più qualifica l'uomo. Se egli è strutturalmente un animale sociale, bisognoso di ricevere e dare riconoscimento, la sfera sociale non può escludere ciò che lo qualifica nel modo più radicale. Altrimenti la convivenza e il legame sociale ne risentono perché perdono in ragioni e in motivazioni. L'interesse per l'altro uomo, la stima per lui nasce e si sviluppa dalla stima per la sua ricerca di un senso ultimo anche quando non si condivida per nulla l'oggetto in cui si ripone il senso. In ogni caso ci può essere almeno curiosità, desiderio di capire se quel determinato oggetto del desiderio possa bastare a soddisfare il desiderio, se da lui ho qualcosa da imparare nella mia ricerca del senso ultimo, se la sua ricerca di fatto mi mette in discussione.

La sfida sul senso radicale della vita è, quindi, alla base della socialità e del bene comune. Trovare il punto d'incontro fra gli uomini innanzitutto sulla base di quel *bene comune* che è la ricerca-desiderio del vero bene anziché soltanto sulle risposte in genere "religiose" passivamente e conformisticamente accettate (come avveniva spesso nelle società tradizionali) o su una *dignità* intesa astrattamente, univocamente e staticamente (come spesso nella modernità), può permettere di pensare una convivenza dinamica, ma rispettosa e non conflittuale. Altrimenti il rischio opposto della modernità secolarizzata è quello di un abbassamento degli ideali di vita che si traduce in un edonismo generalizzato [141] e in una forma di rispetto che nasconde estraneità e che, in ultima analisi, genera risentimento[142].

[141] Cfr. E. FORTIN, *Human Rights, Virtue and the Common Good, Untimely Meditations on Religion and Politics*, edited by Brian Benestad, Rowman & Littlefeld, Lanham 1996.

[142] M. J. SANDEL. *Giustizia. Il nostro bene comune*, trad. it. Feltrinelli, Milano, p. 275. **Il passo è citato per esteso a p.**

3. PLURALISMO RELIGIOSO E DIALOGO

Premessa:

In questo capitolo cercherò di prendere in considerazione che cosa possa significare parlare di dialogo fra le religioni o, meglio, fra uomini appartenenti a diverse fedi religiose. Soltanto in modo tangenziale tratterò il tema della tolleranza religiosa, in quanto il dialogo da un lato la presuppone e dall'altro la supera. In primo luogo prenderò atto del pluralismo religioso e dei caratteri costitutivi della dimensione religiosa. Questo servirà per chiarire, in un secondo momento, come intendere il dialogo. In secondo luogo tratterò di alcuni tentativi contemporanei di dare una risposta al problema del pluralismo religioso, evidenziandone pregi e limiti. Se, infatti, per ipotesi il pluralismo religioso fosse facilmente riducibile a unità, a rigore il dialogo fra le diverse confessioni religiose non avrebbe più senso. D'altro lato se non vi fosse nulla in comune fra le diverse confessioni religiose, anche in questo caso il dialogo perderebbe significato e verrebbe meno. In terzo luogo presenterò una proposta che giudico equilibrata e realistica sul tema del dialogo fra le religioni, in cui la filosofia (e la filosofia della religione in particolare) svolga un suo ruolo specifico e in cui il pluralismo delle religioni sia salvaguardato.

1. Senso religioso e pluralismo delle religioni

Che vi sia un pluralismo religioso è un fatto indiscutibile e particolarmente evidente nel mondo d'oggi. La religione è plurale. E v'è pure chi non aderisce ad alcuna religione, come nel caso dell'agnosticismo e dell'ateismo, anche se si tratta di fenomeni storicamente più recenti, soprattutto a livello di massa. Anche il laicismo occidentale, tuttavia, nasce dalla religione come ha mostrato tra gli altri Marcel Gauchet[143]. Vi sono poi

[143] Cfr. M. GAUCHET, *Il disincanto del mondo. Una storia politica della religione,* trad. it. Einaudi, Torino 1992.

differenze anche assai notevoli fra le varie religioni che non sembrano lasciarsi ridurre facilmente ad unità.

Ciò che accomuna uomini appartenenti alle diverse confessioni religiose, agnostici e atei, è la presenza di una dimensione religiosa o senso religioso. Che vi sia un senso religioso (o, se si preferisce, una domanda radicale di senso e di salvezza) come dimensione comune e culminante dell'esperienza umana è un fatto che si può anche argomentare sinteticamente[144]. Quando la domanda di senso della vita, infatti, che è propria della dimensione morale, fa i conti con l'essere finito dell'uomo e del mondo, alla luce dell'apertura della ragione e del desiderio all'essere nella sua trascendentalità e, in ultima analisi, all'Assoluto, la domanda di senso diventa inevitabilmente una domanda radicale di senso ovvero una domanda di salvezza tendenzialmente rivolta allo stesso assoluto Mistero che la desta. Tale domanda si apre necessariamente alla dimensione religiosa per ragioni indipendenti dalla volontà umana. Si può affermare che ogni uomo, (quindi anche l'agnostico o l'ateo) è aperto alla dimensione religiosa intesa in senso lato, perché almeno in qualche momento della sua vita non può non affermare un desiderio di compimento, di salvezza al quale non è in grado di rispondere con le sue sole forze (cioè sul mero piano dell'etica o di una qualsiasi operatività tecnica). La domanda religiosa e la religione, in quanto tali, presuppongono sempre la vivida certezza che l'uomo, in quanto "dato a se stesso", è più di quello che è in grado di conoscere autonomamente di sé e del proprio destino, come pure degli esiti che può raggiungere in forza delle proprie capacità. V'è una sproporzione incolmabile fra la domanda radicale di senso e di salvezza da un lato, e ciò che possiamo conoscere con evidenza ed esaustività e che possiamo attuare eticamente dall'altro. Certe affermazioni del linguaggio ordinario o certi atteggiamenti dell'uomo, soprattutto di fronte al dolore e alla morte, ma anche di fronte ad una grande gioia, confermano il carattere naturalmente umano della dimensione

[144] Cfr. il mio volume *Etica della ragione. La filosofia dell'uomo fra nichilismo e confronto interculturale*, Jaca Book, Milano 2000, cap. I, § 3, cap. III, § 2.

religiosa intesa in senso lato. Essa si manifesta non soltanto nella forma del domandare e dell'invocare salvezza, ma è già intrinsecamente presente nella dimensione del consenso o della fiducia originaria nell'essere e nella persona che anima fin dai primordi l'esistenza umana e, in particolare, l'esperienza morale, al di là della diversità delle convinzioni personali[145].

Occorre notare che, se nella prospettiva proposta la dimensione religiosa si colloca in continuità con la dimensione morale, di cui costituisce uno sviluppo e una radicalizzazione, essa può anche svolgere una diversa funzione. Quando, le religioni storiche non si pongono come risposta al senso religioso e, quindi, in continuità con l'esperienza morale, esse possono svolgere prevalentemente una funzione ideologica di giustificazione di un certo "status quo", di un certo assetto sociale. In altri termini: o la confessione religiosa si pone come risposta al senso religioso, sviluppandolo e purificandolo, oppure finisce per svolgere anche una diversa funzione. Le due dimensioni possono anche essere compresenti in una determinata persona e in un determinato momento storico[146].

S'impone infine una precisazione importante per il seguito del nostro discorso: la domanda religiosa e la religione non sono mai pienamente riducibili a filosofia e a teologia, cioè a riflessione sul vissuto, perché sono contraddistinte innanzitutto da una dimensione di esperienza e di vita che ha un carattere intrinsecamente comunitario[147]. L'esperienza religiosa non è mai riconducibile semplicemente a una forma di sapere, anche se contiene in sé anche un sapere. Perciò il religioso non è mai riducibile ad un discorso su, come la morale non è mai riducibile alla filosofia morale, l'arte all'estetica, la scienza

[145] Cfr. W. PANNENBERG, *Antropologia in prospettiva teologica*, trad. it. Queriniana, Brescia 1987, pp. 217-235.

[146] Questa distinzione fra due dimensioni del religioso presenta analogie con la distinzione di H. Bergson fra religione statica e religione dinamica ne *Le due fonti della morale e della religione.*

[147] Perciò sarebbe errato esaminare fenomeni come la secolarizzazione e l'ateismo in epoca contemporanea *soltanto* da un punto di vista filosofico, trascurando l'approccio sociologico.

all'epistemologia. Ovviamente si può essere, e accade spesso che si sia, buoni scienziati e cattivi epistemologi, validi artisti e cattivi teorici dell'arte, uomini profondamente religiosi (santi) e cattivi filosofi della religione. In questa prospettiva si può comprendere perché dal punto di vista religioso lo gnosticismo e il sincretismo alla lunga non soddisfino. Essi, infatti, riducono l'avvenimento religioso nella sua unicità, che per definizione non è prodotto da noi ed è sempre eccedente la nostra misura, ad una nostra sintesi, ad una nostra filosofia, in ultima analisi a noi stessi, ponendosi così in contraddizione con l'istanza religiosa nella sua dimensione genuina di apertura ad un'alterità.

2. *Come interpretare il pluralismo religioso?*

In un'epoca in cui la realtà del pluralismo religioso emerge in tutta la sua imponenza, come conciliare il fatto che il fedele assume come vera la confessione religiosa cui aderisce con il fatto, altrettanto innegabile, che esistono molteplici fedi religiose tutte credute vere dai loro aderenti? Non è una presunzione ormai inaccettabile credere vera solamente la propria confessione religiosa?[148] Non costituisce inoltre una permanente fonte di violenza? Non sarebbe meglio, perciò, fermarsi ad una generica spiritualità religiosa senza aderire ad alcuna confessione religiosa? Di fronte al problema del pluralismo religioso, secondo il filosofo statunitense William Alston, tre soluzioni sono possibili:

– La prima soluzione si può definire *Naturalismo*. Dal momento che le religioni sarebbero proiezioni dei desideri e delle paure umane, esse non riguardano una Realtà oggettiva. Sul piano teoretico (ovvero veritativo in senso forte) il problema della relazione e dell'unità fra le diverse confessioni religiose non si pone l.

[148] La tendenza delle società moderne ad assumere posizioni relativistiche, a partire dalla constatazione del pluralismo delle credenze, non è senza presupposti, ma è dovuta, secondo Boudon, che si rifà a Tocqueville, al ruolo che in esse svolge il *principio d'uguaglianza*.

Fra le posizioni, invece, che affermano che la religione abbia un contenuto oggettivo William Alston distingue le seguenti:

– Esclusivismo: sostiene che soltanto una particolare tradizione religiosa afferma il vero riguardo alla Realtà ultima e le altre hanno torto o almeno non hanno pienamente ragione.

– Inclusivismo: secondo questa concezione è possibile includere il contributo delle diverse concezioni religiose all'interno di una concezione più ampia della religione che può anche coincidere con una determinata fede religiosa storica.

Alcuni autori, quali l'inglese John Hick, sostengono che a queste posizioni se ne può aggiungere una quarta, di cui egli stesso si fa portavoce: il pluralismo religioso[149]. Secondo questa posizione tutte le grandi religioni sono modalità diverse, ma dotate di eguale dignità, attraverso le quali la Realtà ultima si manifesta all'uomo[150]. Non tutti, però, sono d'accordo nel riconoscere alla posizione rappresentata da Hick una sua autonomia, preferendo includerla, come vedremo, all'interno dell'inclusivismo.

Consideriamo attentamente la posizione di Hick. Secondo questo filosofo, ciò che accomuna le diverse fedi religiose è l'adesione a

[149] Il pluralismo religioso nasce negli Stati Uniti d'America come necessità di vita, e viene formalizzato filosoficamente a partire da William James. Dagli anni sessanta del Novecento in poi, nei paesi di lingua anglosassone e negli USA in particolare, si è assistito a una lenta ma costante ripresa d'interesse verso le branche "classiche" della filosofia. È in questa temperie culturale che s'inserisce il successo delle opere di Wilfred Cantwell Smith[149] (1916-2000), il padre del pluralismo religioso come corrente filosofica, per cui è un "dovere morale" analizzare le varie religioni, intendendole come la fede viva e vitale di ogni individuo piuttosto che come un astratto sistema di idee e di dottrine, riconoscendone così il pari valore. Tramite la prospettiva pluralista Cantwell Smith cerca di dare una risposta alla varietà religiosa salvaguardando il pari valore di ogni confessione, e la pone come via alternativa a quelle tradizionali dell'ateismo, dell'esclusivismo e dell'inclusivismo. Per il pluralismo nessuna confessione religiosa può dirsi superiore o più dotata di Verità rispetto alle altre, ogni religione rappresenta un modo di porsi, comunque valido, di fronte al Divino. È sempre Cantwell Smith a tracciare una sorta di "programma" del pluralismo religioso, che ben rappresenta le linee di fondo di questa corrente filosofica.

[150] Di J. Hick cfr., in particolare, *An Interpretation of Religion*, Yale University Press, New Haven, CT, 1989.

una medesima Realtà assoluta, che assume, kantianamente, un carattere "noumenico", mai conoscibile in quanto tale, e che si manifesta diversamente nelle diverse rivelazioni religiose:

> In ognuna delle grandi tradizioni è stata tracciata una distinzione, benché con vari gradi d'enfasi, fra il Reale (pensato come Dio, Brahman, il Dharmakaya […]) in se stesso e il Reale in quanto manifestato nel contesto intellettuale ed esperienziale di quella tradizione [151].

Così, ad esempio, il cristiano e l'indù sarebbero accomunati, pur senza saperlo, dall'adesione ad una stessa Realtà misteriosa che a loro non si manifesterebbe in quanto tale, ma sotto diverse parvenze. Ciò che di positivo accomunerebbe le diverse religioni sarebbe il mutamento morale che possono determinare nei credenti e che consiste essenzialmente in un superamento della centratura degli uomini su se stessi in favore di una centratura sul Reale, in un assenso al Reale. Hick afferma, così, kantianamente, un primato della "fede pratica" e del mutamento morale in religione[152]. Questo è un aspetto della sua prospettiva che è stato giustamente valorizzato da più parti e che coincide con ciò che ho chiamato "senso religioso". Egli appare però talora troppo semplicistico nel sottovalutare le differenze di contenuto esistenti fra le singole religioni e, soprattutto, fra la fede di derivazione biblica e le religioni dell'Estremo Oriente[153].

John Hick, che si dice cristiano, sostiene che è possibile e opportuno, anche se non immediato, aderire alla propria religione (con la sua pretesa di unicità, soprattutto nel caso delle religioni bibliche), pur accettando che vi possano essere altre manifestazioni del Reale altrettanto valide:

> [...]l'idea dell'assolutezza e dell'unica superiorità di Cristo, del Vangelo cristiano e della Chiesa cristiana è profondamente radicata nelle nostre liturgie e storia culturale come pure nelle assunzioni di così tanti nostri confratelli cristiani. Uno partecipa alla liturgia, si unisce nel cantare gli

[151] *Ibid.,* p. 236.
[152] Cfr J. HICK*, op. cit.,* , p. 356.
[153] Cfr: J. HICK, *op. cit*., pp. 367, 369, 374-75.

inni, è parte della comunità e della sua storia, e tuttavia, allo stesso tempo, egli non fa sue le ancora prevalenti assunzioni di carattere assolutistico. Di qui la tensione; e tutto ciò che possiamo fare, io penso, è continuare a vivere in questa tensione, accettando i momenti di dolore e di turbamento che ciò può comportare[154].

Di fronte alla problematica sollevata dal pluralismo religioso, alcuni studiosi contemporanei come Owen Thomas considerano solo due possibili alternative: pluralismo e inclusivismo[155]. Ma, in genere, secondo Thomas, le teorie pluralistiche (come quella di Hick) finirebbero per cadere nell'inclusivismo, in quanto formulano - pur sempre - una determinata concezione della religione che accomuna le diverse religioni e/o una determinata concezione del pluralismo religioso[156]. Questa è, in parte, anche la critica che Alvin Plantinga rivolge a Hick.
A riprova di quanto appena affermato è stato notato da Joseph Ratzinger che

come il "monoteismo" afferma l'assolutezza della chiamata divina da esso udita, così, per esempio, la mistica orientale di un Radakrishnan parte dall'assolutezza della *spiritual experience* come l'unica cosa davvero reale in tutte le religioni, mentre fa passare tutto quel che è dicibile e formulabile per forme simboliche secondarie e fungibili. L'uomo di oggi è spesso urtato dall'affermazione di assolutezza del Cristianesimo e delle altre religioni bibliche, che gli sembra poco credibile di fronte a così tante relatività storiche a lui ben note, si sente molto più compreso e attirato dal simbolismo e dallo spiritualismo di un Radhakrishnan, che insegna la relatività di tutti i messaggi religiosi articolabili e la validità della sola e unica esperienza spirituale mai adeguatamente dicibile, la quale (sebbene si presenti in grado diverso) è, a suo parere, una e la medesima. Tuttavia, come è stato notato, solo in apparenza Radhakrishnan oppone al punto di vista 'partigiano' di chi è cristiano o teista una apertura "super partes" verso tutto ciò che è religioso; in verità, come chi è cristiano e teista, egli parte da una

[154] Ibid., p. 379.
[155] Cfr. O. C. THOMAS, *Religious Plurality and Contemporary Philosophy: A Critical Survey*, HTR 87: 2 (1994) pp. 197-213.
[156] Cfr. O. C. THOMAS, *op. cit*.

> dottrina dell'assolutezza che corrisponde alla sua struttura religiosa; e per il cristianesimo (in genere per ogni tipo di vero e proprio 'monoteismo') la pretesa della sua via non rappresenta una pretesa minore di quella che l'assolutezza cristiana rappresenta per la propria. Infatti, se egli insegna l'assolutezza dell'ineffabile esperienza spirituale e la relatività di tutto il resto, chi è cristiano nega la validità unica ed esclusiva dell'esperienza mistica e insegna l'assolutezza della chiamata divina che s'è fatta udibile in Cristo. In ultima analisi, inculcare per forza a chi è cristiano l'assolutezza della mistica quale sola realtà vincolante costituisce una pretesa non inferiore al sostenere di fronte a chi non è cristiano l'assolutezza di Cristo[157].

Questa stessa è, in parte, come vedremo, la critica che il filosofo della religione riformato Alvin Plantinga rivolge all'analoga concezione di Hick. In generale si afferma da parte dei cosiddetti "epistemologi riformati" come Plantinga, che il credente è giustificato ad aderire alla propria religione senza bisogno di giustificare la propria adesione di fronte alle pretese veritative delle altre religioni. Plantinga evidenzia in primo luogo, sul piano epistemologico, che è contraddittorio affermare che esiste una realtà noumenica (che egli chiama il Reale) alla quale ci rapportiamo, ma che tuttavia non possiamo conoscere come tale. Affinché si possa avere un'esperienza del Reale

> Hick[…]deve ascrivere un'altra proprietà positiva e non formale al Reale, la proprietà di essere causalmente in rapporto con noi esseri umani

Per di più,

> se il Reale non possiede proprietà positive che possiamo afferrare, come potremmo conoscere o avere fondamenti per credere che alcune

[157] J. RATZINGER, *Fede, verità, tolleranza. Il Cristianesimo e le religioni del mondo,* trad. it. Cantagalli, Siena 2003, pp. 28-29.

modalità di comportarci nei suoi riguardi sono più adeguate di altre?[158] (cosa che peraltro normalmente si fa) [159].

Di fatto si afferma comunemente la presenza di gerarchie assiologiche fra le religioni e anche all'interno di una stessa religione. Se non possiamo conoscere il Reale, qualunque manifestazione dell'essere (anche quelle che sono prerogativa delle superstizioni giudicate più abbiette) potrebbe essere altrettanto rivelativa del Reale quanto le manifestazioni delle diverse religioni, alle quali Hick fa riferimento[160].

In modo analogo William Alston difende il carattere realistico di ogni adesione di fede. Ogni sincero credente crede sempre nell'esistenza effettiva di ciò cui afferma di aderire - di qui l'insostenibilità di molte posizioni gnostiche e sincretistiche, le quali tendono a sottovalutare la specifica intenzionalità delle singole fedi religiose [161] . Non basta al credente ammettere semplicemente che una Verità religiosa cui aderisce possa avere – ad esempio – una benefica ricaduta sulla sua condotta di vita. Egli crede in quella Verità. Ciò vale soprattutto – direi – per chi aderisce alle religioni abramitiche e, in particolare, al Cristianesimo. Inoltre Alston osserva giustamente che

perfino se concordassimo con Hick riguardo al fatto che non vi siano considerazioni razionali in grado di mostrare che una determinata religione afferma o è più probabile che affermi la verità intorno al Reale, da ciò non segue che nessuna delle credenze delle diverse

[158] A. PLANTINGA, *Warranted Christian Belief*, Oxford University Press, Oxford 1998, p. 57.

[159] Ibid, p. 52.

[160] Ibid, p. 59. Di fatto Hick afferma che non ogni sedicente manifestazione del Reale dev'essere considerata come tale, ma solo quelle che rispondono ai postulati della morale. Ciò è vero nelle grandi religioni che sono sopravissute fino ad oggi. Cfr. J. HICK, *op. cit*., p. 317: «Tutte le grandi tradizioni insegnano gli ideali morali di generosa buona volontà, amore, compassione, compendiati nella Regola Aurea».

[161] Cfr. W. ALSTON, *Realism and The Christian Faith,* "International Journal for the Philosophy of Religion", 1995, pp. 37-60.

religioni possa essere vera riguardo al Reale, nel senso di rappresentare il Reale così come è[162].

Semplicemente non possiamo stabilirlo a priori.

Più che evidenziare le contraddizioni in cui finisce per cadere la filosofia del pluralismo religioso, come fa Plantinga, altri filosofi della religione pensano che per rispondere alla sfida rappresentata dal pluralismo religioso, sia possibile e doveroso argomentare maggiormente la ragionevolezza dell'adesione a determinate verità su un piano accessibile in linea di principio a ogni uomo. In quest'ambito un ruolo fondamentale può essere svolto dalla teologia naturale[163]. L'esperienza religiosa da sola non potrebbe reggere alla sfida rappresentata dal fatto che esistono altre esperienze religiose che appaiono di primo acchito come altrettanto valide. Perché ciò sia possibile occorrerebbe avere delle ragioni che siano almeno di diritto accessibili a tutti e che giustifichino la fiducia che si ripone in quella particolare esperienza.

In secondo luogo, questa volta sul piano morale, oltre a evidenziare l'impossibilità per il credente in una determinata confessione religiosa di restare sinceramente tale, pur aderendo alla tesi di Hick,[164], Plantinga sostiene che la posizione di coloro che relativizzano la portata veritativa dell'adesione ai diversi credi religiosi (relativismo, razionalismo, gnosticismo) è soltanto apparentemente più umile di quella del semplice credente che è sinceramente convinto della verità della propria fede. Essa nasconderebbe, di fatto, la sottile presunzione dell'intellettuale e, in particolare, del filosofo che pretende di sapere come stanno realmente le cose, ponendosi "al di sopra delle parti". In altri

[162] Ibid, p. 54.

[163] Oltre ai contributi raccolti nel volume *Rational Faith*., cit., cfr. il saggio di L. GARCIA, *Religious Pluralism and Natural Theology in Recovering Nature. Essays in Natural Philosophy, Ethics, and Metaphysics in Honor of Ralph McInerny*, edited by T. Hibbs and J. O'Callaghan, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1999, pp. 179-199.

[164] Cfr. J. HICK, *An Interpretation of Religion*, cit., p. 61.

termini: non si può mai evitare di assumere una ben determinata posizione di fronte alla Verità e alle religioni.

Il modello proposto da Hick rappresenta in sostanza, come notato da Owen Thomas, una determinata concezione del religioso (quella inclusivista che si manifesta, a sua volta, in ultima analisi come esclusivista). Si potrebbe osservare, quindi, che pluralismo, inclusivismo ed esclusivismo sono fra loro più vicini di quanto di primo acchito si potesse pensare. In forza della tendenza della ragione filosofica ad unificare, il pluralismo finisce per essere pensato nella prospettiva dell'inclusivismo (una determinata concezione del religioso) e questo a sua volta coincide con una forma di esclusivismo. Ma così viene meno, a ben vedere, il pluralismo e, quindi, il senso stesso del dialogo fra le diverse confessioni religiose. Come è stato opportunamente notato:

> La religione deve essere universale e unica. Ma per questo non basta, come pensano alcuni, asportare dalle religioni esistenti tutti i lineamenti particolari che le distinguono, privarle della loro individualità positiva [...] Questa generalizzazione e unificazione delle religioni, questo ridurle a un unico esponente ha evidenziato per risultato un minimum di contenuto religioso. In questo caso perché non procedere e ridurre la religione al minimum assoluto cioè allo zero? In effetti questa religione astratta, raggiunta per mezzo della negazione logica (chiamata religione razionale, naturale, deismo puro o qualunque altra cosa) serve sempre alle intelligenze conseguenti da ponte all'ateismo totale, mentre vi si fermano soltanto le menti superficiali e i caratteri deboli e insinceri [...] È evidente che dal punto di vista religioso la meta non è il *minimum*, ma un *maximum* di contenuto positivo e una forma religiosa è tanto più superiore quanto è più ricca, più viva, più concreta. La religione perfetta non è quella che si conserva in tutte le religioni ugualmente (il contenuto indifferenziato della religione), ma quella che contiene tutte in se stessa (la piena sintesi religiosa) [...] Il fanatismo ignorante che s'aggrappa a un'unica rivelazione particolare [...] e il razionalismo astratto che dissolve tutte le religioni in una nebbia di concetti indeterminati e fa confluire tutte

le forme religiose in un'unica genericità vuota, impotente e incolore, sono egualmente contrari al vero concetto di religione [165].

In sostanza: come si è cercato di evidenziare, i tentativi della filosofia di ridurre le religioni a un'unità non sembrano riuscire facilmente, né senza gravi semplificazioni e riduzioni. Volenti o nolenti il pluralismo religioso resta un fatto. Una volta ammesso questo fatto, Thomas cerca di rispondere alla domanda se ci può essere una teoria delle visioni del mondo che non coincida anche con una delle visioni del mondo. Egli afferma che il singolo individuo ha il diritto e il dovere di affermare argomentando, la propria concezione del mondo o del religioso come la migliore (monismo), pur essendoci di fatto molteplici visioni del mondo e molteplici religioni (pluralismo) [166]. Occorre, tuttavia, secondo Thomas, integrare questa concezione (che egli ricava da Nicholas Rescher) con l'importante osservazione che le grandi tradizioni religiose possono essere aperte e dinamiche e, quindi, completarsi fra di loro[167].

Non dissimilmente da quanto afferma Owen Thomas, la tesi che intendo sostenere afferma che il pluralismo religioso non è eliminabile, né e bene che lo sia, ma ciò non toglie l'utilità del confronto e del dialogo fra le diverse religioni o, meglio, fra gli uomini aderenti alle diverse religioni. Tutt'altro. Il problema speculativo del pluralismo religioso può benissimo restare irrisolto sul piano filosofico. Altro è il problema della domanda

[165] V. SOLOV'EV, *Sulla Divinoumanità e altri scritti*, trad. it. Jaca Book, Milano 1971, pp. 89-90.

[166] L'autore aderisce al prospettivismo di Nicholas Rescher, che dal punto di vista della società suppone un pluralismo di visioni del mondo in base a diverse opzioni di valore ecc., ma dal punto di vista del singolo individuo è monista. Cfr. N. RESCHER, *La lotta dei sistemi*, Marietti, Genova 1992.

[167] Una posizione simile è sostenuta da Robert. S. Gall. Cfr. *Different religions, diverse gods* in "International Journal for Philosophy of Religion" 49, 2001, pp. 33-47. Secondo Gall il divino si dice in molti modi all'interno delle diverse tradizioni religiose, che assumono un carattere fortemente pratico, spesso trascurato dalle riflessioni filosofiche. Il pluralismo religioso non è riconducibile *ad unum*, come invece accade in Hick.

religiosa (che riguarda anche gli agnostici e gli stessi atei dichiarati e in certo senso accomuna tutti), altro il problema dell'unità delle religioni. L'utilità del dialogo fra posizioni diverse in campo religioso e la tolleranza fra queste posizioni non richiedono necessariamente una risposta alla maniera di Hick. Ma come può avvenire questo confronto fra gli uomini religiosi e quale è il ruolo della filosofia e della filosofia della religione, in particolare, in questo confronto?

3. *Come intendere il dialogo fra le religioni?*

Distinguerei due piani, fra loro distinti ma mai pienamente scindibili nell'unità della persona credente, sui quali si può e si deve svolgere il dialogo interreligioso: un piano dottrinale, filosofico e teologico, che lascia spazio, almeno entro certi limiti, all'argomentazione e un piano in cui maggiormente emergono la dimensione personale – esperienziale, le certezze irriducibili peculiari a ciascuno e la dimensione della testimonianza reciproca. Mi riferisco, in particolare, ad una distinzione presente nell'opera del teologo inglese John Henry Newman fra assenso reale (*real assent*), che si rivolge a ciò che è reale o tale appare, coinvolgendo intimamente la dimensione affettiva, e assenso nozionale (*notional assent*), che si rivolge alle dottrine [168]. Esempio di assenso reale è, quando dialoghiamo con qualcuno, il giudizio certo di fronte all'espressione del volto altrui con tutto ciò che essa significa; esempio di assenso nozionale è l'assenso ad una proposizione dato in forza della correttezza di un'inferenza; sul piano religioso l'assenso a Dio creduto e invocato da un lato oppure ad una dimostrazione dell'esistenza di Dio dall'altro. Si tratta di due piani radicalmente diversi, concreto, d'esperienza e stabile l'uno, più dottrinale, astratto e rivedibile l'altro. Il nesso dinamico che esiste fra i due piani può essere bene enucleato nell'espressione tradizionale "Fides quaerens intellectum".

[168] Qual è la differenza fra l'assenso reale e quello nozionale? **Cfr. in questo volume.**

Consideriamo innanzitutto il dialogo sul piano dottrinale e nozionistico, che non è solo dialogo filosofico e teologico (anche se privilegerò l'aspetto filosofico). In questa prospettiva la dimensione ermeneutica è fondamentale.

È bene premettere che i modi attraverso i quali si può cercare di rispondere alla domanda di verità in religione sono naturalmente connessi alle pretese veritative delle diverse religioni, le quali suggeriscono diverse aspettative e, perciò, anche metodi diversi di verifica: un Dio può essere misurato soltanto secondo la misura che egli stesso pone, e non in base a criteri totalmente estrinseci. Di ciò si tratta di prendere atto con estrema attenzione. Se, ad esempio, la fede nella storicità dell'uomo Gesù è fondamentale nel cristianesimo, non lo è altrettanto, probabilmente, quella in numerose epifanie di dei ("avatara") nelle religioni che fanno capo al cosiddetto induismo.

In generale si possono indicare quattro diversi e complementari metodi per cercare di fare i conti in filosofia con il problema della verità della religione, i quali rendono possibile un dialogo fecondo sul piano filosofico.

In primo luogo, l'approccio ermeneutico riguardante il senso della vita: l'uomo in generale e la filosofia della religione in particolare non possono non chiedersi in che misura la religione, quella determinata religione, permetta di comprendere realisticamente il mistero dell'esistenza umana nei suoi vari aspetti, cioè riesca a saturare la domanda di senso dell'esistenza. Si pensi, ad esempio, alle diverse spiegazioni dell'origine del male e al problema della sua compatibilità con l'esistenza di Dio (è il problema della teodicea oggi particolarmente attuale). Ma interpretare significa, inevitabilmente, valutare, stabilire una gerarchia fra le religioni e fra i loro contenuti. Tanto vale riconoscerlo esplicitamente. Ciò avviene già sul piano del dialogo interreligioso tout court, anche quando non ha luogo propriamente fra filosofi. Il filosofo canadese Charles Taylor fa giustamente riferimento a una sorta di gara fra le prospettive che offrono la spiegazione migliore dell'esistenza umana e della realtà con le sue contraddizioni. Egli osserva che, esprimendo la

nostra situazione emotiva a livello consapevole, diamo forma ai nostri sentimenti e, in modo spontaneo, articoliamo e riarticoliamo continuamente le nostre esperienze, costruendo di volta in volta unità narrative che sono destinate ad essere integrate e reinterpretate in nuove articolazioni. Ciò permette una crescita dell'esperienza personale e un rapporto con altri. Le valutazioni forti (quelle che hanno propriamente un significato morale), che sono condizioni dell'articolazione delle nostre esperienze e che hanno sempre un riferimento ontologico, si rafforzano gradualmente qualora dimostrino di reggere al confronto con altre gerarchie di valore. Per Taylor lo statuto del ragionamento pratico, infatti, è comparativo. Esso è, in larga misura, modellato sul racconto biografico: siamo convinti che una certa opinione sia superiore perché abbiamo sperimentato (in noi stessi) una transizione che interpretiamo come una riduzione dell'errore. Così

nell'adottare la descrizione Y noi diamo un senso migliore non soltanto al mondo, ma anche alla nostra storia del tentativo di spiegare il mondo[…][169]. I giudizi comparativi, a differenza degli argomenti apodittici ancorati in criteri universali «sono specificamente diretti ai sostenitori della posizione X', ovvero, ancora una volta, si qualificano come prese di posizione ad hominem»[170].

Per Charles Taylor, come per Alasdair Macintyre

la superiorità di una concezione scientifica su un'altra può essere razionalmente dimostrata, anche normalmente in assenza di ciò che normalmente s'intende come criterio[…] ciò che può essere decisivo è che noi siamo in grado di mostrare che il passaggio dall'una all'altra rappresenta un guadagno di comprensione.

[169] CH. TAYLOR, *Explanation and Practical Reason, Wider Working papers*, Helsinki 1989, riedito in M.C. NUSSBAUM – A. SEN (eds.) *The Quality of Life,* Clarendon Press, Oxford 1993, ripreso infine in *Philosophical Arguments*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1995, p. 43

[170] Ibid. p. 54. Su questi temi cfr. A. PIRNI, *Ermeneutica del sé, etica e modernità*, Milella, Lecce 2000, p. 237.

Il principio della spiegazione migliore non dovrà fornire ragioni estrinseche, bensì essere radicato nelle intuizioni morali dell'agente. Quali conseguenze ha questa concezione di Taylor sul confronto fra le religioni? Egli osserva:

> Ognuno deve porlo (Dio) nel proprio linguaggio, allo stesso modo io gli darò forma nel mio. Devo riconoscere che c'è un altro rapporto con Dio (termine mio), che io non comprendo pienamente, ma che devo rispettare […] Ma questo significa precisamente non cercare di ridurlo ad alcun comune denominatore, non cercare di rabberciare le differenze rispetto alla cristianità, perché molto spesso la forza di quest'altra fede risiede in ciò che la differenzia dalla mia[171]. Dobbiamo giungere a comprendere – e quindi anche ad ammirare – spiritualità che nonostante tutto non sono nostre [172].

In analoga prospettiva ermeneutica è stato opportunamente rilevato dal teologo riformato Wolfahrt Pannenberg che

> il vaglio cui si sottopongono le pretese di verità che le religioni avanzano con le loro affermazioni sull'esistenza e sull'attività degli dei viene effettuato innanzitutto non nella forma di analisi e valutazioni di tipo scientifico, bensì nel processo della stessa vita religiosa. E il criterio di questo esame non è estrinseco alla divinità[...]Ed è proprio quel che avviene quando le affermazioni che si fanno sulla realtà od attività divine vengono analizzate nelle implicanze che esse hanno per la comprensione della realtà finita del mondo, quando cioè ci si chiede se Dio si dimostri effettivamente nell'esperienza dell'uomo come quella potenza che si ritiene egli sia[...]La decisione sulla verità di una religione, cioè in prima linea sulla possibilità o meno che gli dei affermati dai suoi aderenti si comprovino come effettivamente tali, è presa dunque nel processo dell'esperienza del mondo e nel tentativo d'interpretarla[173].

---

[171] Può essere opportuno notare che Charles Taylor si professa cristiano e cattolico.

[172] CH. TAYLOR*, Reply and Re-articulation*, in J. TULLY (ed.), *Philosophy in an Age of Pluralism. The Philosophy of Charles Taylor in Question*, Cambridge University Press 1994, Cambridge, p. 229.

[173] W. PANNENBERG, *Teologia sistematica*, trad. it. Queriniana, Brescia 1990, vol. I., pp. 183-92 *passim* **citato a p**. . Sono necessarie, tuttavia, alcune precisazioni al

Si può obiettare che oggi si mette in discussione da più parti proprio la possibilità stessa di confrontare fra di loro culture e religioni diverse, rispondenti cioè a diversi schemi concettuali. Si tratta del modello contestualista per cui certi significati potrebbero essere compresi soltanto nel contesto di quella determinata cultura. Tuttavia a tale obiezione si deve rispondere che il confronto si rivela di fatto storicamente possibile. Cio è tanto è vero che, ad esempio, è sempre possibile la traduzione da una lingua ad un'altra, nonostante le notevoli difficoltà dell'impresa. Inoltre anche se storicamente un dialogo effettivo talora non ha potuto aver luogo o vi sono stati notevoli incomprensioni, ciò non toglie che sia sempre possibile accorgersi delle difficoltà e scoprire la ragione di tale incomunicabilità e di tali incomprensioni. La radice della possibilità di comunicare fra uomini di culture e religioni diverse risieda nel fatto che, al di là del piano costituito dalla dimensione linguistica, v'è da parte di ognuno un'apertura trascendentale all'essere e al bene, quindi, la possibilità di formare concetti simili. Anche in questo caso la difficoltà di scorgere questi aspetti è motivata dall'implicita adozione di una prospettiva metafisico-epistemologica essenzialista che privilegia le differenze concettuali e linguistiche anziché soffermarsi sulla dimensione intenzionale dell'intelligenza in atto (*insight*), che accomuna tutti gli uomini e che rende possibile superare o almeno comprendere, seppur faticosamente, tali differenze[174].

Occorre, tuttavia, non nascondersi la difficoltà di rivivere personalmente e di fare propri i valori delle altre tradizioni. Si tratta, come è stato opportunamente osservato, di entrare

---

riguardo: per gli aderenti a una religione, la mancanza della conferma attesa non significa subito una sconfessione della divinità, ma viene sperimentata e sopportata, inizialmente, come una pura tentazione di fede. Inoltre talvolta nella stessa vita religiosa avviene un confronto fra più dei e fra più pretese di verità; infine l'inadeguatezza che traspare dal rapporto dell'uomo con la verità divina ci spiega perché questa verità si manifesti soltanto nel processo di una storia.

[174] Cfr. B. LONERGAN, *Comprendere ed essere. Le lezioni di Halifax su Insight*, trad. it. Città Nuova, Roma 1993.

all'interno di un nuovo orizzonte mentale, qualcosa di analogo al tentativo d'imparare una nuova lingua. Inoltre, dal momento che il confronto consiste essenzialmente in un dialogo fra persone, a motivo dello scarto esperienza-riflessione, esperienza-linguaggio, rimane sempre qualcosa da capire nella vita degli altri. In generale vale il principio in base a cui più si approfondisce la propria particolare esperienza umana e religiosa, più si è in grado di comprendere l'esperienza religiosa altrui ed eventualmente di stimarla e di trovare reali punti di contatto con essa. Per quanto possa apparire di primo acchito paradossale, solo i vertici delle diverse prospettive religiose s'incontrano veramente.

In secondo luogo, come già implicito nel primo punto, l'interrogativo sul senso della religione implica anche immediatamente un giudizio intorno alla religione sul piano antropologico e morale[175]. L'uomo comune e, in particolare, il filosofo della religione non possono non chiedersi se quella determinata dottrina religiosa è in grado di rispondere alla domanda di compimento e di salvezza dell'uomo o se, invece, è fonte di alienazione, d'intolleranza e di violenza. Qui vengono recuperate le istanze presenti nella critica della religione. La risposta a questo genere di problematica non ha luogo mai solo sul piano meramente storico, benché questo sia importante, in quanto offre del materiale significativo, ma, in ultima analisi, sul piano speculativo proprio della filosofia morale. A non molto servirebbe, ad esempio, rilevare, sul piano storico, che gli aderenti ad una data religione si sono mostrati spesso storicamente intolleranti (anche se ciò è indubbiamente significativo), qualora non si cerchi di evidenziare se tale fenomeno sia coerente oppure incoerente con i principi di quella religione.

[175] Sul nesso di ermeneutica e prassi cfr. H. G. GADAMER, *Verità e metodo*, trad. it. Bompiani, Milano 1987, pp. 363-76. Per quanto riguarda il giudizio sulla religione dal punto di vista dell'antropologia filosofica cfr. PANNENBERG, *Antropologia in prospettiva teologica*, pp. 11-24.

Un giudizio etico sulle diverse espressioni delle religioni implica una precisa concezione dell'uomo (antropologia filosofica), e una precisa dottrina del bene e del male (filosofia morale). Ma si tratterà innanzitutto di comprendere in che misura e secondo quali modalità le istanze morali che si vogliono far valere sono intrinsecamente coerenti con la proposta religiosa in questione. Ciò può portare ad una reinterpretazione della proposta religiosa stessa.

In terzo luogo, ogni religione, insieme a un contenuto kerigmatico, passibile di continua interpretazione, implica una precomprensione di carattere metafisico, che coincide con una certa concezione dell'Assoluto[176]. Ad esempio: l'esistenza di un Dio trascendente e personale è condizione necessaria perché si possa parlare di Rivelazione per le tre grandi religioni monoteistiche. Anche se non tutti sono d'accordo sull'esistenza di un riferimento reale delle fedi religiose e sulla sua conoscibilità, è un fatto che i credenti credono effettivamente nella reale esistenza dei loro dei[177]. Il loro è sempre un atteggiamento realistico e la riflessione filosofica sulla religione non può non tener conto di ciò. Compito della filosofia della religione è quello di esplicitare tale presupposto metafisico, o referente ultimo della religione, e verificare se esso concorda con i dati dell'indagine filosofica (problema della teologia filosofica). A questo proposito si deve – credo – condividere la tesi tradizionale, secondo cui la filosofia della religione deve, in ultima analisi, aprirsi alla teologia filosofica, a costo di non essere essa stessa filosofia. Questa tesi è affermata anche da un autore come il Weischedel che, tuttavia, conclude ad una particolare forma di scetticismo[178]. Occorre notare che oggi v'è un rinnovato interesse per la teologia filosofica in ambito anglosassone, ma

[176] Cfr. I. MANCINI, *Filosofia della religione*, Marietti, Genova 1986, pp. 95 e 161.

[177] Per una critica di quelle concezioni che negano il riferimento reale delle fedi religiose (ad es. la concezione di J. Hick) cfr. W. ALSTON, *Realism and the Christian Faith*, pp. 37-60.

[178] Cfr:. W. WEISCHEDEL, *Il Dio dei filosofi. Fondamenti di una teologia filosofica nell'epoca del nichilismo*, 3 voll, trad. it. Il melangolo, Genova 1988-94.

anche nel mondo continentale un autore come Pannenberg ne difende la centralità.

Secondo una concezione forte di teologia filosofica si può giungere non soltanto a postulare (piano della ragion pratica) ma anche a dimostrare l'esistenza e alcuni fondamentali nomi di Dio (piano della ragione speculativa). La stessa via della ragion pratica o del postulato di senso esigerebbe di essere rinsaldata attraverso una riflessione che espliciti i suoi presupposti metafisici. Così pure, anche se si ammette che Dio può essere legittimamente creduto per fede senza bisogno di dimostrazione, tuttavia sembrerebbe che la sua esistenza debba essere una verità in linea di principio dimostrabile e dimostrata almeno da alcuni, perché tale fede si possa dire adeguatamente fondata. Questa è la posizione di Anthony Kenny per esempio nei confronti di Alvin Plantinga[179].

In realtà l'esperienza religiosa, qualunque esperienza religiosa, in quanto umana, non è mai priva di un momento di mediazione, di una sua razionalità metafisica, seppur non tematizzata[180]. Sarà compito della teologia filosofica o, se si vuole, della filosofia della religione in quanto teologia filosofica, tematizzarla, esplicitarla, criticarla.

In ultimo: la filosofia della religione, proprio perché attenta al problema della verità, non può non porsi, questa volta sul piano epistemologico, il problema del possibile fondamento di validità dell'assenso dato ad una determinata religione[181]. Rientra in questo capitolo il classico problema della ragionevolezza della fede, oggi sviluppato, soprattutto nel mondo anglosassone. La risposta a questa problematica implica necessariamente un'apertura all'epistemologia contemporanea. Si tratta di

---

[179] Cfr. A. KENNY, *What is Faith? Essays in the Philosophy of Religion*, Oxford University Press, Oxford 1992, p. 87.

[180] Cfr. J.B. LOTZ, *L'esperienza trascendentale*, trad. it. Vita e Pensiero, Milano 1993.

[181] Sul problema dell'assenso cfr. J.H. NEWMAN, *Grammatica dell'assenso*, Jaca Book, Milano 1980. L'epistemologia della religione è oggi assai sviluppata nel contesto statunitense. Cfr. A. CAMPODONICO, *Rassegna sulla recente filosofia statunitense della religione*. In AA.VV., *Il monoteismo*, Mondadori, Milano 2002, pp. 155-174.

un'epistemologia in senso lato, che ha come oggetto l'ermeneutica delle scienze storiche legata al tema della testimonianza, la tematica della probabilità, l'epistemologia dell'esperienza mistica, il problema del fondamento della metafisica ecc. [182] . Si veda, per esempio, la trattazione dell'esperienza mistica da parte di un filosofo analitico come William Alston in *Perceiving God*. Egli si chiede: perché dobbiamo fidarci degli intenditori di vini e non dell'esperienza dei mistici? Come possiamo discriminare fra autentica e falsa esperienza mistica?[183]

In sintesi: l'utilità della filosofia della religione nella nostra epoca, in cui il pluralismo delle concezioni religiose e delle *Weltanschauungen* in genere emerge in tutta la sua ampiezza, risiede anche nel costituire, a motivo sia del carattere irrinunciabile del suo tema, sia della sua natura filosofica, un terreno comune d'incontro e di confronto fra gli uomini. Tale dialogo è possibile, perché al di là della diversità delle dottrine, vi sono pur sempre evidenze o principi comuni che permettono il confronto fra le diverse prospettive culturali e religiose. Inoltre, come è possibile un confronto sul piano filosofico, così è pure possibile un dialogo sul piano teologico, per esempio fra le diverse confessioni cristiane.

Come ho anticipato, tuttavia, il dialogo fra le religioni non è mai pienamente riducibile al dialogo sulle dottrine e al dialogo filosofico-teologico, perché l'uomo che aderisce a una confessione religiosa non può mettere in discussione sul piano dottrinale tutto il suo credo (come fa in linea di principio il dialogo filosofico). C'è sempre almeno un residuo che difficilmente può essere messo in discussione. Ciò non toglie che il dialogo interreligioso sia ugualmente interessante e significativo. Per comprendere quanto ora notato può essere utile rifarsi alla posizione di John Henry Newman nella *Grammatica*

[182] Per quanto riguarda l'epistemologia dell'esperienza mistica, cfr. W.P. ALSTON, *Perceiving God The Epistemology of Religious Experience*, Cornell University Press, Ithaca and London 1993.

[183] Cfr. Ibid.

dell'assenso, cui si è già accennato. Newman tratta in altre opere anche della distinzione di principi e dottrina. Egli osserva a questo proposito:

> I principi sono astratti e generali, le dottrine si riferiscono a dei fatti. Le dottrine si sviluppano, ciò che a prima vista non avviene per i principi. Le dottrine crescono ed evolvono, i principi sono permanenti. Le dottrine appartengono all'ordine intellettuale, mentre i principi sono di ordine più immediatamente pratico e morale. I sistemi vivono poggiando su dei principi e pongono in evidenza le dottrine[184].

Mentre i *principi* (intesi in senso positivo) sono quelle convinzioni sulla vita umana di carattere eminentemente pratico, coincidenti con le prime evidenze della morale e del senso religioso, intimamente connesse con la nostra esperienza personale, alle quali veramente teniamo (anche se possiamo non esserne coscienti) e che restano fondamentalmente invariate nel tempo, costituendo una sorta di precomprensione e il nucleo stabile di una concezione della vita, la dottrina costituisce quell'involucro esterno ed esplicito connesso a quello che Newman denomina *assenso nozionale*, che può più facilmente mutare lungo la storia. In altri termini: i principi concernono il senso religioso incarnato nelle varie esperienze religiose storiche e presente anche in coloro che non aderiscono ad alcuna particolare confessione religiosa. Secondo un efficace esempio dello stesso Newman, una persona potrebbe aderire in tempi diversi alle dottrine di diverse fedi religiose, senza tuttavia mutare le sue più radicate convinzioni (*principi*). Accade così che nel corso della vita talora ci si accorga che ciò in cui implicitamente da sempre si credeva e che costituiva l'ossatura permanente della propria concezione di vita (*principi*) è meglio espresso da una nuova concezione esplicita della vita (*dottrina*) alla quale finalmente si aderisce. È il caso di molte conversioni religiose[185]. Occorre notare che, per

---

[184] Cfr. J.H. NEWMAN, *Lo sviluppo della dottrina cristiana*, trad. it. Jaca Book, Milano 2003, p. 195.

[185] Cfr. J.H. NEWMAN, *Lo sviluppo della dottrina cristiana*, pp. 195-201; dello stesso autore cfr. pure *Grammatica dell'assenso*, p. 150ss.

Newman, esistono oltre a delle precomprensioni o principi che svolgono un ruolo positivo di apertura alla realtà, anche dei pregiudizi o principi in senso negativo che rappresentano, invece, una chiusura di fronte al reale[186].

Nella prospettiva interpretativa che intendiamo proporre quelli che Newman chiama principi (nell'accezione positiva) sarebbero oggetto di un assenso realistico. Per esempio, chi crede veramente in Dio (*assenso reale*) aderirà più facilmente alla dottrina teologica che meglio riflette l'Assolutezza del Primo principio (*assenso nozionale*), secondo la logica della "fides quaerens intellectum". Così il dialogo fra uomini aderenti a diverse prospettive o dottrine religiose è possibile sulla base di principi o evidenze fondamentali anche quando le dottrine religiose esplicite divergono (e questo succede spesso). I vertici delle diverse prospettive s'incontrano più facilmente, perché si ritrovano e si stimano sulla base dei principi, ovvero del senso religioso e dell'esperienza religiosa e non meramente delle dottrine che sono prerogativa delle diverse confessioni religiose. Il dialogo, perciò, è interessante anche quando riguarda temi sui quali non è possibile un accordo. Anzi direi che, in questo caso, è forse maggiormente interessante. Si può e si deve stimare la diversità quale residuo irriducibile (come notava Taylor) purché non intacchi la possibilità di riconoscimento fra gli uomini. La testimonianza della diversità, in quanto peculiare modalità di vivere il senso religioso, ha un valore in se stessa.

Non si tratta tanto, quindi, di raggiungere a tutti i costi un accordo sui contenuti dottrinali, accordo che non sembra essere mai pienamente possibile, anche se si può e si deve argomentare per cercare di raggiungerlo (del resto, come si è notato a proposito di Hick, la stessa relativizzazione dei contenuti dottrinali implica, pur sempre, una determinata concezione della Realtà). Si tratta, invece, di ritrovarsi sui principi. In altri termini: ad incontrarsi veramente non sono le dottrine, ma sono gli uomini profondamente religiosi, le vette del religioso. Per

[186] Cfr. J.H. NEWMAN, *Discorsi sul pregiudizio. La condizione dei cattolici*, trad. it. Jaca Book, Milano 2000, pp. 57-58.

dialogare veramente occorre andare veramente al fondo delle proprie tradizioni, essere fedeli a se stessi, cioè ai "principi" cui si crede, ovvero vivere la propria esperienza umana e religiosa come risposta alla domanda del senso religioso (principi in senso positivo) e non come risposta ideologica e difensiva (principi nell'accezione negativa). Amare la diversità è possibile se si è ancorati ai principi e non alle dottrine. Allora diventa possibile guardare la religione altrui con gli occhi dell'altro.

Ci può essere riconoscimento e stima sulla base dei principi (ovvero sul senso religioso "incarnato" in quella determinata tradizione religiosa e culturale), il che non significa essere d'accordo su tutto. Gli stessi diritti umani, i quali permettono la convivenza pacifica fra le religioni, si possono intuire progressivamente sul piano dei principi e fondare in maniera diversa sul piano della giustificazione dottrinale e filosofico-teologica a seconda delle varie culture e confessioni religiose cui si aderisce [187]. In sintesi: il dialogo fra gli uomini aderenti alle diverse religioni deve svolgersi coinvolgendo sia le dottrine sia i principi, ma innanzitutto questi ultimi, cioè tutto l'uomo.

Occorre notare infine che alla base del dialogo interreligioso correttamente inteso sta il riconoscimento sia di quel bene che è la verità sia di quel bene che è la dignità della persona. L'esperienza religiosa autentica, infatti, presuppone, come ho cercato di mostrare, l'esperienza morale che ha il suo centro nel riconoscimento della dignità della persona mia e altrui in quanto naturalmente aperta all'essere e alla verità. L'esperienza religiosa autentica, quindi, è in continuità con l'esperienza morale.

Il riconoscimento fra gli uomini, basato sul fondamento della dignità della persona in quanto tale (intesa kantianamente come

[187] Cfr. C. TAYLOR, *Conditions of an Unforced Consensus on Human Rights in The East Asian Challenge for Human Rights* 124 (Joanne R. Bauer & Daniel A. Bell eds. 1999): «Le condizioni per un libero consenso sui diritti umani non poggiano nel rigettare le tradizioni preesistenti, ma nella reimmersione creativa dei diversi gruppi, ciascuno nella propria tradizione culturale, percorrendo diverse strade verso il medesimo fine». Su questo tema cfr. P. CAROZZA, *Subsidiarity as a Structural Principle of International Human Rights Law*, "The American Journal of International Law", 97, 2003, p. 46.

"fine in sé"), è più forte dell'accordo dottrinale che si può raggiungere sui contenuti delle religioni e permette un punto d'incontro sul piano pratico (per esempio realizzazioni comuni sul piano politico, sociale e assistenziale) anche se il dialogo stesso richiede un qualche terreno comune sul piano dei contenuti, in particolare sul piano metafisico ed etico. In questa prospettiva emerge la centralità della "regola aurea". L'autentico atteggiamento umano, infatti, non è rappresentato innanzi tutto dalla tolleranza, ma dal riconoscimento reciproco, dalla conoscenza di sé e dell'altro (dimensioni che si richiamano a vicenda). Mi conosco conoscendo l'altro e viceversa. Si scopre la propria identità culturale scoprendo l'identità culturale dell'altro[188]. L'altro mi è necessario. In questa prospettiva la libertà non è l'unico valore, anche se è un valore fondamentale.

Alla base dell'intolleranza, infine, non c'è paradossalmente, come si pensa spesso, la certezza della verità, ma l'incertezza ovvero la certezza ideologica che cerca di coprire l'incertezza di fondo sul piano dell'esperienza e dei principi e che teme, perciò, l'irrompere della novità e dell'altro uomo e si traduce in violenza. Si tratta di quello che comunemente si denomina "integralismo" o "fondamentalismo" e di cui oggi facciamo tragica esperienza.

---

[188] Cfr. S. BELARDINELLI, *La normalità e l'eccezione. Il ritorno della natura nella cultura contemporanea*, Rubettino, Soveria Mannelli 2002, p. 112-113: «[…]il disorientamento non produce apertura: può produrre tutt'al più timore, incapacità di comprendere veramente sia ciò che è 'altro', sia ciò che è proprio e familiare, preparando così il terreno ideale per la chiusura e l'intolleranza. Tanto più avremo invece consapevolezza della nostra identità e tanto più sarà facile dialogare autenticamente con tutti, praticare cioè quell'universalismo – sensibile alle differenze di cui parla Habermas, capace d'includere l'altro, salvaguardandone contemporaneamente la diversità. In fondo l'incontro con una cultura 'altra' è sempre e soprattutto un'avventura con la cultura che ci è propria; un po' come quando si traduce un testo nella nostra lingua. 'Comprendere è tradurre', ha scritto George Steiner; ed è in quest'opera di traduzione che noi mobilitiamo veramente tutte le risorse di cui disponiamo nella nostra lingua madre; è nell'incontro con l'altro che noi possiamo capire non soltanto i nostri limiti, ma anche i tesori che si nascondono nella nostra cultura e ai quali avevamo smesso di pensare o magari non avevamo mai pensato prima».

4. FEDE E RAGIONE: UN PROBLEMA DI TUTTI

1. *Perché il problema del rapporto tra fede e ragione interessa tutti?*

Non soltanto la grande tradizione del pensiero cristiano e, in particolare, Agostino ci aiutano ad approfondire il nesso di *fides* e *ratio*[189], ma anche filoni significativi della riflessione filosofica contemporanea ci permettono di comprendere come il problema del rapporto tra fede e razionalità non riguardi solo i credenti, ma tutti gli uomini in quanto fanno uso della ragione. Non v'è, infatti, ricerca razionale di qualunque tipo (scientifica, filosofica o sul piano della vita quotidiana) che, in primo luogo, non si basi su una "fede" come intrinseca fiducia-certezza nelle nostre facoltà conoscitive e nella conoscibilità della realtà e che, in secondo luogo, non faccia affidamento sulla testimonianza altrui. Consideriamo, innanzitutto, il primo aspetto. Già l'ultimo Wittgenstein notava che l'attività della ragione si svolge sempre all'interno di una cornice di certezze e di evidenze che non può mettere in discussione[190]. Filosofi contemporanei di indirizzo analitico come William Alston, Alvin Plantinga, Stephen Toulmin e scienziati ed epistemologi come Michael Polanyi evidenziano la dimensione di fiducia che sottende l'attività conoscitiva dell'uomo e che è stata denominata «assenso tacito»[191]. Ma anche la filosofia ermeneutica "continentale" (in

[189] Cfr., in particolare, AGOSTINO, *De utilitate credendi* **e** *De fide rerum quae non videntur.*

190 Cfr. L. WITTGENSTEIN, *Della certezza. L'analisi filosofica del senso comune*, trad. it., Einaudi, Torino 1978.

191 L'espressione è di M. Polanyi. Cfr. *La conoscenza personale. Verso una filosofia post-critica*, trad. it., Rusconi, Milano 1990, in particolare pp. 428-29. Per quanto riguarda gli altri autori citati cfr. W. ALSTON, *Perceiving God*, Cornell University Press, lthaca 1991; A. PLANTINGA, *Warrant and Proper Function*, Oxford University Press, Oxford 1993. Cfr. S. TOULMIN, *La ragione è schiava delle passioni*? in *La passione del conoscere*, a c. di L. Preta, Laterza, Bari 1993, pp. 3-28.

particolare Gadamer) sottolinea il ruolo della fede come *precomprensione* che sottende l'attività interpretativa della ragione stessa: per comprendere, ad esempio, il significato di un testo, devo non soltanto aver fiducia che esso abbia un significato intelligibile, ma devo anche partire da una certa ipotesi interpretativa, non ancora verificata, della quale mi fido[192].

È così decisiva la fede nella nostra ragione che, come già affermava Newman,

> noi siamo in un mondo di fatti e ne facciamo uso; in effetti non vi è null'altro da usare. Non entriamo in discussione con essi, ma li prendiamo come sono, e ci serviamo di quel che possono fare per noi [...] Ma ciò che siamo ancor meno in grado di fare oggetto di dubbio e di eliminare, arbitrariamente o meno, è quel che costituisce insieme la controparte e la testimonianza dei fatti, ossia noi stessi. Noi siamo consci degli oggetti della natura esterna, riflettiamo e agiamo su di essi, e chiamiamo nostra razionalità questa coscienza, riflessione ed azione. E come usiamo i cosiddetti elementi senza sottoporre a critica preliminare ciò su cui non abbiamo alcun potere, così è molto più privo di senso in noi il criticare o il fare obiezione alla nostra stessa natura, che non è altro che noi stessi, invece di usarne secondo i modi che essa ordinariamente consente. Il nostro essere, con le sue facoltà (ossia la mente e il corpo), è un fatto che non ammette di essere posto in discussione, giacché tutte le cose sono necessariamente riferite ad esso, non esso ad altre cose [...]. Se non faccio uso di me stesso non ho altro io da usare [...] Quel che devo accettare sono le leggi sotto le quali vivo. Il mio primo ed elementare dovere è quello dell'accettazione delle leggi della mia natura, quali che siano; la mia prima disubbidienza sta nel non sopportare quello che sono, nell'indulgere a desiderare ambiziosamente di essere quel che non posso essere, nel nutrire una mancanza di fiducia nelle mie facoltà, e nel desiderare di cambiare leggi che s'identificano con me stesso[193].

Per molti filosofi contemporanei, influenzati da un generale clima

192 Cfr. H.G. GADAMER, *Verità e metodo,* trad it. Bompiani, Milano 1987.

193 J.H. NEWMAN, *Grammatica dell'assenso*, trad. it. Jaca Book, Milano 2003, p. 213 (trad. riveduta rispetto all'edizione italiana).

"naturalistico", questa fiducia nelle facoltà conoscitive trova il suo fondamento nella storia dell'evoluzione umana, intesa come progressivo adattamento alla realtà; per altri, che pure non escludono il ruolo giocato dall'evoluzione, essa si può fondare adeguatamente soltanto se si ammette l'esistenza di un Dio ordinatore che ha predisposto la corrispondenza fra la realtà e le facoltà conoscitive dell'uomo[194]. Tuttavia, senza dover ricorrere ad ipotesi più o meno ardite, può essere significativo rilevare che per un classico del pensiero come Tommaso d'Aquino la ragione (*intellectus*) comporta sempre un'apertura trascendentale e immediata alla dimensione dell'ente e del vero (l'intelligibile) e ai primi principi o prime evidenze della ragione, la quale funge di fatto da anticipazione, infondendo fiducia alla ricerca umana intesa come lavoro di mediazione fra i concetti (*ratio* come *discursus*)[195]. Dal momento poi che l'unica ragione può anche assumere un'intenzionalità pratica nella stessa ricerca della verità (il vero, infatti, è "il bene dell'intelletto" e per conoscere in modo approfondito occorre volere), questa dimensione di anticipazione può diventare ancor più manifesta[196].

Curiosamente, come nel caso delle virtù teologali, la fede, intesa in senso lato, appare oggi pure connessa alla speranza e alla carità, anche queste da intendersi in senso lato. Molta riflessione contemporanea ha evidenziato che non v'è ricerca in nessun campo che non si basi su una "speranza" nella possibilità di trovare una risposta[197]. Inversamente già Tommaso d'Aquino notava acutamente che una passione dell'animo come la tristezza (*tristitia*) favorisce l'accidia e può ostacolare il pieno sviluppo

194 Cfr. per quanto riguarda la prima posizione, ad esempio, R. NOZICK, *La natura della razionalità*, trad. it. Feltrinelli, Milano 1995 e per la seconda A. PLANTINGA, *Warrant and Proper Function*, ed. cit., in particolare capp. 11 e 12.

195 Cfr., ad esempio, di Tommaso d'Aquino tutta la prima *Quaestio de veritate*.

196 Cfr. il cap. *Razionalità speculativa e pratica in Tommaso d'Aquino: analogie, differenze, sinergie* vol. I, p.

197 Cfr., in particolare, la «filosofia della speranza» di Ernst Bloch. Cfr. di questo autore *Il principio speranza*, trad. it., Garzanti, Milano 1994. Cfr. pure J. LADRIÈRE, *Il destino della ragione*, in «Synesis», *Forme della ragione*, 3 (1989), pp. 5-30.

delle facoltà conoscitive dell'uomo[198]. Opposto è, invece, l'effetto della passione della speranza sulla conoscenza[199]. Così pure il cosiddetto "principio di carità" di Davidson implica che la ragione debba essere aperta all'altro uomo, se vuole cogliere i significati e progredire nella conoscenza: se, ad esempio, uno studente pronunciasse a lezione una frase apparentemente un po' strampalata, il professore dovrebbe, se è interessato a capire, dare almeno un iniziale credito a che tale espressione abbia un significato che di primo acchito gli sfugge[200].

Se, in primo luogo, quindi, v'è sempre una fiducia nella intelligibilità della realtà e nelle nostre e altrui facoltà conoscitive alla base di ogni ricerca razionale, se, in altri termini, una fede *anticipa* sempre la ragione intesa come ricerca dell'evidenza, in secondo luogo non v'è uso della ragione che non sia guidato da una fede più determinata in avvenimenti e persone. Ciò ha luogo già sul piano del senso comune. Come nota il filosofo di Harvard Robert Nozick,

> noi siamo predisposti a imparare dagli altri la lingua e anche i fatti che ci vengono mostrati o raccontati dagli adulti. Siamo portati ad accettare quello che ci dicono e a fare nostre le loro correzioni, almeno finché abbiamo accumulato abilità linguistiche e informazioni sufficienti a consentirci di sollevare dubbi e interrogativi. Ma perché mai sarebbe razionale fidarsi in ogni caso di quello che gli altri ti dicono? La nostra razionalità non è fatta per rispondere a questo interrogativo; essa poggia su una fiducia di fondo e costruisce le proprie ulteriori conoscenze a partire da essa. Aver fiducia negli altri è come dare spontaneamente per scontato che essi, ossia i membri deI gruppo da cui abbiamo imparate le prime cose, ce ne insegneranno altre. Una volta che abbiamo acquisito i fondamenti della lingua e delle credenze fattuali, possiamo servircene per mettere in discussione e per modificare le credenze degli altri [201].

198 Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae* I-II, 37, 1 e 3.

199 Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae* I-II, 40, 8.

200 Cfr. D. DAVIDSON, *Sull'idea stessa di schema concettuale*, in *Verità e interpretazione*, trad. it., Il Mulino, Bologna 1994, pp. 263-282.

201 R. NOZICK, *La natura della razionalità*, ed. cit., pp. 235-36.

Anche colui che, ad esempio, credesse che sia accettabile solo ciò che affermano gli scienziati o i professori universitari o una ben determinata tradizione di pensiero, si baserebbe almeno di primo acchito su una fede, che lo porterebbe a guardare soltanto o prevalentemente in una certa direzione. V'è sempre, alla base di ogni ricerca razionale, una fede come certezza morale, che si fonda sulla testimonianza di altri uomini, la cui importanza è ampiamente sottolineata da molti filoni di pensiero della tradizione e della contemporaneità. In contrasto soprattutto con quanto affermato dal razionalismo moderno (innatista o empirista) tendenzialmente solipsistico – da Cartesio e Locke a Hume e a Kant –, la nostra conoscenza possiede una dimensione radicalmente intersoggettiva[202]. Se, per esempio, mia madre o mia moglie mi dicessero con sicurezza che «c'è la minestra sul tavolo», non ho in condizioni normali motivi di dubitare che ciò non sia vero, più di quanto ne abbia di dubitare quando lo constato di persona[203]. Anzi, a differenza di quanto pensavano i vecchi empiristi, talvolta possono più facilmente ingannarmi i miei sensi. Sulla fede nella testimonianza e sulla convergenza di testimonianze si fondano, non a caso, come hanno rilevato Agostino e Newman, certezze indiscutibili quali l'esistenza di luoghi mai conosciuti in prima persona o di personaggi e fatti della storia passata. La stessa vita sociale sarebbe resa impossibile senza la fede negli altri[204].

---

[202] A questo proposito si assiste oggi significativamente nel mondo anglosassone ad una valorizzazione del pensiero del filosofo del "senso comune" e critico di Hume Thomas Reid. Di questo autore cfr. *Ricerca sulla mente umana*, in *Ricerca sulla mente umana e altri scritti*, trad. it. UTET, Torino 1973.

[203] Cfr. C.A.J. COADY, *Testimony. A Philosophical Study*, Clarendon Press, Oxford 1992.

204 Cfr. *Fides et ratio*, n. 30: «Nella vita dell'uomo le verità semplicemente credute rimangono molto più numerose di quelle che egli acquisisce mediante la personale verifica. Chi, infatti, sarebbe in grado di vagliare criticamente gli innumerevoli risultati delle scienze su cui la vita moderna si fonda? Chi potrebbe controllare per conto proprio il flusso delle informazioni, che giorno per giorno si ricevono da ogni parte del mondo e che pure si accettano in linea di massima come vere? Chi, infine, potrebbe rifare i cammini di esperienza e di pensiero per cui si sono accumulati i tesori di saggezza e di religiosità dell'umanità? L'uomo,

Il valore della testimonianza si basa, in ultima analisi, sul valore sotto il profilo ontologico che ha per noi l'altra persona, la quale si manifesta come quella realtà dell'esperienza che maggiormente ci corrisponde e alla quale soltanto riconosciamo dignità. A ben vedere la stessa fiducia nella nostra ragione *tout court*, cui si è accennato in precedenza, è strettamente connessa al rapporto intersoggettivo e alla fede nell'altra persona, perché matura grazie al riconoscimento da parte di altri. Ciò è ampiamente confermato dalla psicologia contemporanea.

Dopo che Agostino e con lui tutto il Medioevo avevano rilevato necessaria compresenza di *fides* e di *intellectus* nel processo conoscitivo, in epoca moderna si tende a far dipendere strettamente il valore di una fede dal grado di evidenza sulla quale si fonda[205]. Ma. come è stato notato, se questo fosse preso alla lettera, non si potrebbero a rigore conoscere neppure le altre persone[206]. Come sottolinea Michael Polanyi, da autori come Locke

> la fede venne talmente screditata che, salvo alcune occasioni privilegiate speciali, come quelle che vengono offerte alle istituzioni e alla professione delle credenze religiose, l'uomo moderno ha perduto la sua capacità di accettare qualsiasi esplicito asserto come sua fede personale. Ogni fede fu ridotta alla condizione di qualcosa di soggettivo, cioè alla condizione di un'imperfezione per la quale la conoscenza non raggiunge l'universalità. Adesso dobbiamo di nuovo riconoscere la fede come fonte di tutte le conoscenze. L'assenso tacito e le passioni intellettive, la partecipazione a una lingua e ad una eredità culturale, l'affiliazione a una comunità di persone che hanno affinità mentale, questi sono gli agenti che modellano la nostra visione della natura delle cose su cui facciamo affidamento per padroneggiare le cose stesse. Nessuna intelligenza, comunque critica e originale, può operare al di fuori di questa struttura fiduciaria.

L'alternativa allo scientismo e al nichilismo risiede per Polanyi nel

essere che cerca la verità, è dunque anche *colui che vive di credenza*».

[205] Cfr. J. LOCKE, *Saggio sull'intelletto umano*, libro IV.

[206] Cfr., ad esempio, A. PLANTINGA, *God and other Minds*, Cornell University Press, Ithaca 1967.

riconoscere la dimensione della fede:

> Con la nostra innocenza avevamo avuto fiducia di poter essere liberati da ogni responsabilità personale rispettivamente alle nostre credenze grazie a criteri oggettivi di validità, ma i nostri poteri critici hanno distrutto questa speranza. Colpiti dalla nostra improvvisa nudità, possiamo cercare di riscoprirla con una professione di nichilismo. Ma l'immoralità dell'uomo moderno è instabile. Oggi le sue passioni si fanno sentire in un travestimento oggettivistico; così è nato il minotauro dello Scientismo. L'alternativa a tutto questo che ho cercato di stabilire, è costituita dal ritorno alla capacità di sostenere credenze non provate[207].

Una dimensione di rischio personale, in cui sono coinvolte le passioni, fa inevitabilmente parte della stessa ricerca scientifica, in particolare del momento determinante della formulazione d'ipotesi, come molta epistemologia contemporanea, da Popper a Polanyi a Toulmin e a Prigogyne, ha evidenziato.

2. *Non tutte le fedi sono ugualmente ragionevoli*

Benché ragione si dica "in molti modi" (v'è ad esempio una ragione ermeneutica, una ragione pratica ecc.), se vogliamo cogliere le differenze fra ragione e fede, dobbiamo sottolineare innnanzitutto che *ragione* in senso forte e paradigmatico dice conoscenza evidente e fondata, indiscussa e indiscutibile di qualcosa, proprio perché evidente nelle sue motivazioni fondanti. Ovviamente questo senso assoluto di ragione è predicabile di poche, ma fondamentali affermazioni (in primo luogo dei "primi principi"). *Fede* invece indica un atteggiamento per cui uno afferma qualcosa o consente a qualcosa o a qualcuno, non per l'evidenza razionale di ciò che viene affermato, ma per altri

[207] Cfr. M. POLANYI, *op. cit.*, pp. 429-431 *passim*. Per una critica a Locke su questi temi cfr. N. WOLTERSTORFF, *The Migration of the Theistic Arguments: From Natural Theology to Evidentialist Apologetics*, in R. ANDI and W.J. WAINWRIGHT, *Rationality, Religious Belief and Moral Commitment: New Essays in the Philosophy of Religion*, Cornell University Press, Ithaca (N.Y.) 1986, pp. 38-81.

motivi che poco hanno da vedere con questo tipo di evidenza (ma che non per questo sono irragionevoli). In questa prospettiva uno stesso contenuto non può essere insieme creduto e saputo, ma ciò che è creduto può diventare saputo e viceversa.

Al fine di delineare complessivamente lo stretto rapporto tra fede (in senso lato) e ragione si potrebbe ricorrere a questa immagine: ogni uomo si muove nella penombra del mondo. Siamo aperti, spalancati a tutto l'essere (dimensione trascendentale della conoscenza), ma ne conosciamo solo frammenti (dimensione categoriale della conoscenza). Avviene come se la nostra ragione, che è fiduciosa nella possibilità di conoscere perché l'essere nella sua intelligibilità da sempre le si manifesta (evidenza "forte" dei primi principi), gettasse un fascio di luce là dove qualcuno o qualcosa ci suggerisce che vada gettato e così procedesse nel suo cammino di ricerca. In altri termini: la ragione come fede-fiducia e come apertura ai significati e innanzitutto all'essere (classicamente il *nous* o *intellectus*), dotata del senso della possibilità e dell'imprevisto, precede sempre la ragione come capacità di argomentare e di stabilire dei nessi logici (*ratio* come *discursus*). Tuttavia, proprio a motivo del divario esistente nella nostra conoscenza fra l'apertura trascendentale e ciò che di volta in volta intenzioniamo, la dimensione argomentativa diventa fondamentale per l'uomo: si tratta di comprendere le ragioni di ciò che non ci consta immediatamente, ma che può essere inferito da premesse evidenti, di ciò che da sempre ci consta, ma di cui vogliamo vagliare la validità e necessità (è il caso dei primi principi) e pure le stesse ragioni in base a cui possiamo fidarci di altre persone. La ragione presuppone sempre qualche evidenza e tende all'evidenza piena.

Nella prospettiva che si è cercato di delineare, la contrapposizione netta fra fede, sentimento, passione, testimonianza da un lato e ragione dall'altro, appare esito di una concezione riduttiva della ragione modellata su un'immagine falsata della stessa ricerca scientifica[208]. Nell'uomo il sentimento, la passione, la fede sono

[208] Cfr. S. TOULMIN, *La ragione è schiava delle passioni*, ed. cit.

già espressione della razionalità[209]. La ragione in atto, infatti, non è mai scissa dall'uomo nel suo complesso. Tutti cioè sono "credenti" in qualcosa o IN qualcuno. ALTRIMENTI la ragione sarebbe bloccata: non cercherebbe in nessuna direzione Tutavia l'uomo tende sempre all'evidenza in senso forte. Perciò sia per il "credente" sia per il "non credente" si pone il problema del rapporto fra fede e ragione o. meglio, fra due complementari modalità della ragione.

Ma se non vi è ragione come constatazione e ricerca dell'evidenza senza qualche forma di fede, non tutte le fedi si trovano sullo stesso piano. Che vi siano differenze fra le fedi, si deve al fatto che, se da un lato esse non sono mai totalmente prive di qualche ragione[210], dall'altro esse non sono tutte egualmente ragionevoli. Vi sono cioè fedi più o meno ragionevoli, più o meno argomentate. Ad esempio: la fede smisurata nella tecnologia che faceva prevedere qualche decennio fa che il computer potesse imitare perfettamente la mente umana si è rivelata in seguito del tutto irragionevole anche a molti di coloro che l'avevano sposata. Ci sono voluti cinquant'anni per accorgersi che la mente umana non può essere imitata da un computer[211]. Un altro esempio significativo del fatto che la fede (in questo caso la fede cristiana) abbia giovato alla ragione è dato dalla Enciclica *Rerum novarum*, che ha previsto con molti decenni di anticipo i rischi insiti nella fede nelle ideologie totalitarie e che si sono drammaticamente manifestati negli esiti del totalitarismo del Novecento [212]. Si impone, perciò, il problema della

209 Ciò era già stato polemicamente notato da Hegel. Cfr. *Enciclopedia* delle *scienze filosofiche in compendio*, Introduzione § 2. Cfr. pure *Fides et ratio*, n. 79.

210 Cfr. I. KANT, *Logica*, trad. it., Laterza, Bari 1984, Introd., p. VII: «Ogni errore in cui l'intelletto umano può cadere è solo parziale e in ogni giudizio erroneo deve esserci sempre qualcosa di vero [...] Un uomo non può mai sbagliarsi completamente, vi è sempre qualcosa di vero nella sua conoscenza».

211 Cfr. J.R. SEARLE, *The Mistery of Consciousness*, A New York Review Book, New York 1997.

212 Cfr. *Rerum Novarum* I, 14: «Qualunque cosa si faccia e si tenti, non v'è forza né arte che possa togliere del tutto le sofferenze del mondo. Coloro che dicono di poterlo fare e promettono alle misere genti una vita scevra di dolore e di pene, tutta pace e diletto, illudono il popolo e lo trascinano per una via che conduce a

ragionevolezza della propria fede ovvero di ciò in cui si ripone la propria speranza[213].

A una prima approssimazione si potrebbe affermare che una fede buona (ovvero ragionevole) è quella che da un lato non ripone smisurate speranze nella ragione umana, ma che dall'altro non la scoraggia nella sua ricerca della verità e del senso. Più precisamente: una fede buona è quella che favorisce 1'esplicitazione e la valorizzazione armoniosa di quelle evidenze e di quelle istanze che da sempre abbiamo, ma di cui non sempre siamo pienamente consapevoli[214]. Si tratta in particolare di sviluppare il desiderio di compimento e di felicità in modo che si armonizzi con la tensione alla verità ovvero con il "principio di realtà" come riconoscimento dell'essere quale si manifesta in noi e fuori di noi. L'uomo, infatti non desidera soltanto la felicità; egli desidera anche la realtà[215]. Egli è contraddistinto da una "passione per la realtà" che evidenzia tutta la densità ontologica che contraddistingue la sua esperienza. Fra le evidenze ontologiche appaiono fondamentali, anche per le loro implicazioni etiche e religiose, quella del carattere onnicomprensivo (trascendentale) dell'essere, quella della gerarchia degli enti e quella della centralità e dignità della persona propria e altrui, in quanto unico ente intenzionalmente aperto alla dimensione trascendentale[216].

---

dolori più grandi di quelli attuali». Questo giudizio potrebbe essere tranquillamente condiviso anche da buona parte dei pensatori agnostici dopo le vicende del Novecento.

213 Tale è la struttura fiduciale della ragione che, come è stato notato da G.K. Chesterton, dopo il venir meno della fede in Dio, non è che l'uomo non creda più a nulla, crede a tutto.

214 Cfr. *Fides et ratio*, n. 4.

215 Cfr. R. SPAEMANN, *Concetti morali fondamentali*, trad, it., Piemme, Casale Monferrato 1993, p. 29: «L'esperienza della realtà [...] ben lungi da essere ostacolo al compimento della nostra vita, ne è al contrario l'autentico contenuto».

216 Mentre l'essere è la massima perfezione sul piano trascendentale, la persona lo è su quello categoriale, in quanto intenzionalmente aperta al trascendentale. Cfr. *Fides et ratio*, n. 83: «La metafisica non va vista in alternativa all'antropologia, giacché è proprio la metafisica che consente di dare fondamento al concetto di

In questa prospettiva è significativo che l'Enciclica *Fides et ratio*, come tutta la grande tradizione cattolica, richiami oggi l'importanza della fiducia nella ragione, in quanto capace innanzitutto di attingere quelle prime evidenze o primi principi senza delle quali non soltanto non si potrebbe dimostrare il carattere *spirituale* dell'anima umana o l'esistenza di Dio in metafisica, ma senza delle quali non sarebbe neppure possibile la stessa interpretazione, in quanto verrebbe meno l'ideale della "migliore interpretazione"[217]. Tale ideale, infatti, richiede che si abbia già qualche nozione-esperienza previa di una conoscenza adeguata al suo oggetto. Accade così che, in un clima culturale dominato soprattutto in Italia dall'ermeneutica, si dimentichi spesso, ad esempio, che per affermare che un'interpretazione è migliore di un altra, bisognerebbe almeno essere certi che si sta parlando della stessa cosa[218]. Un'evidenza fenomenologica, da tutti constatabile, deve essere sempre alla base delle differenziazioni sul piano ermeneutico. La difficoltà che si fa talvolta a sottolineare ciò che dovrebbe essere ovvio (le prime evidenze o primi principi della ragione) è una riprova del fatto che la ragione umana e, in particolare, la ragione dei filosofi ha

---

dignità della persona in forza della sua condizione spirituale». Su questi temi cfr. il cap. *Il problema filosofico del Dio "personale"*. Per quanto riguarda una trattazione attuale del tema della gerarchia degli enti cfr. il contributo di J. Haldane in J. SMART, J.J. HALDANE, *Atheism & Theism*, Blackwell, Oxford 1996.

217 Cfr. *Fides et ratio*, n. 4: «È possibile riconoscere, nonostante il mutare dei tempi e i progressi del sapere, un nucleo di conoscenze filosofiche la cui presenza è costante nella storia del pensiero. Si pensi, solo come esempio, ai principi di non contraddizione, di finalità, di causalità, come pure alla concezione della persona come soggetto libero e intelligente e alla sua capacità di conoscere Dio, la verità, il bene; si pensi inoltre ad alcune norme morali fondamentali che risultano comunemente condivise. Questi e altri temi indicano che, a prescindere dalle correnti di pensiero, esiste un insieme di conoscenze in cui è possibile ravvisare una sorta di patrimonio spirituale dell'umanità. È come se ci trovassimo dinanzi ad una *filosofia implicita* per cui ciascuno sente di possedere questi principi, anche se in forma generica e non riflessa».

218 Cfr. *Fides et ratio*, n. 95: «Con il suo linguaggio storico e circoscritto l'uomo può esprimere verità che trascendono l'evento linguistico». Cfr. C. VIGNA, *Metafisica ed ermeneutica*, in «Hermeneutica», 1997, pp. 23-43.

sempre bisogno della fede ovvero di una fede buona, cioè di buoni consiglieri. E tale è l'unità nell'uomo di desiderio e di ragione, di domanda di senso e di domanda di verità, che non deve stupire il fatto che colui che sviluppa integralmente la domanda radicale di senso fino ad aprirsi eventualmente ad una risposta risolutiva, possa essere più disponibile di altri a riconoscere esplicitamente quelle evidenze che sono costitutive della razionalità di tutti. V'è, in altri termini, un'incidenza dell'esperienza complessiva della persona sull'attività della riflessione.

Come si notava, quando si tratta del problema della ragionevolezza della propria fede, il primo imperativo che s'impone sul piano dell'esperienza è quello di sviluppare la domanda di felicità o di senso della vita dell'uomo nella sua integralità, cioè in tutte le sue sfaccettature e, insieme, l'attenzione alla realtà, ad una possibile risposta[219]. Ragionevole, in questa prospettiva, non significa innanzi tutto logico o coerente, ma ciò che non trascura nulla di ciò che si manifesta nell'esperienza dell'uomo e della realtà. Ovviamente su questo piano, oltre alla ragione, giocano pure un ruolo fondamentale la disponibilità della volontà ad aderire al vero e gli incontri che ciascuno di noi fa nella sua vita ovvero, in termini teologici, il tema della Grazia[220]. La ragione, infatti, non opera in astratto, ma è sempre la ragione di un uomo determinato in circostanze determinate. Certi incontri, ad esempio, possono darci la possibilità di aderire a una fede in senso forte che impegna tutta l'esistenza. Ma, in ultima analisi, per tutti gli uomini il problema è quello della ragionevolezza delle fedi che si professano e quindi dell'orientamento che esse possono dare alla nostra ragione.

Quanto osservato in termini generali sul rapporto tra fede e ragione ha due importanti conseguenze:

---

219 È il tema di cui tratta L. GIUSSANI ne *Il senso religioso*, Rizzoli, Milano 1997, in particolare nei primi tre capp.

220 Significativamente ragione, volontà e grazia sono alla base dell'adesione alla fede cristiana, secondo la teologia cattolica.

– in primo luogo, se la fede ha delle ragioni, s'impone naturalmente l'esigenza di rendere ragione della propria fede agli altri e anche a sé stessi di fronte alle sollecitazioni che la storia presenta. Ciò significa ampliare e unificare la propria visione del mondo e della vita, integrando nuove certezze con le antiche. Questo processo è favorito quando ci si trova all'interno di un contesto culturale estraneo o addirittura ostile. Si spiega così, ad esempio, il nascere nei primi secoli della nostra era della teologia e della filosofia "cristiane".
– in secondo luogo, se è vero che non si può costringere nessuno e tantomeno noi stessi a riconoscere come evidente qualcosa che tale non appare alla nostra ragione (prima che ingiusto sarebbe impossibile), può essere del tutto ragionevole l'atteggiamento di colui che, pur non riconoscendo come pienamente convincenti uno o più aspetti di una determinata teoria, dottrina o concezione della vita, tuttavia aderisce cordialmente ad essa. Le fedi, infatti, hanno già delle ragioni. Esse consistono, come meglio emergerà dal seguito di questo saggio, in una complessità di fattori.

3. *La fede cristiana è ragionevole?*

Nella prospettiva che si è cercato di delineare appare pienamente ragionevole riconoscere che non tutto ciò in cui la ragione s'imbatte è "problema", in linea di principio risolvibile con lo strumento razionale e che il Mistero (che non significa di per sé "irrazionale": l'ambito del "razionale" trascende l'ambito di ciò che è più evidente per noi) sorpassa da più parti la ragione umana. È perciò di primo acchito pienamente ragionevole prendere in considerazione un Annuncio quale quello cristiano che promette una risposta risolutiva al problema del senso della vita. Da questo punto di vista anche la fede in senso forte, intesa come decisione per l'esistenza, è *un problema di tutti*, perché tutti sono responsabili di fronte alla verità[221]. E ciò è vero a

221 Cfr. *Fides et ratio*, n. 25: «Non si dà morale senza libertà [...] Se esiste il diritto di essere rispettati nel proprio cammino di ricerca della verità, esiste ancora prima l'obbligo morale grave per ciascuno di cercare la verità e di aderirvi una volta

maggior ragione per il fatto che tutta la nostra cultura è impregnata di elementi di derivazione ebraico-cristiana. Si tratta di non escludere a priori la possibilità che il Mistero si manifesti all'uomo. E nessuno può razionalmente escludere questa possibilità che risponde in maniera altrimenti ignota al desiderio di salvezza dell'esistenza.

A questo punto tuttavia si apre una difficoltà che la modernità ha chiaramente formulato: se è ragionevole che la ragione umana, in quanto costitutivamente apertura all'infinito e all'imprevedibile, si apra alla possibilità che il Mistero si riveli all'uomo, può un singolo avvenimento storico nella sua contingenza e apparente precarietà veicolare l'Infinito? Questo è il problema posto esplicitamente per la prima volta da Lessing, riproposto nuovamente nell'ambito del pensiero contemporaneo tra gli altri da Jaspers, ma oggi pure sottilmente presente sul piano del senso comune, contraddistinto da un alone di scetticismo diffuso, dalla disponibilità a credere a tutto, ma a non impegnarsi veramente con nulla. Le difficoltà maggiori a recepire l'Enciclica *Fides et ratio* da parte dei "non credenti" si collocano, a ben vedere, a questo livello.

Di fronte a questa obiezione si deve notare che, pur essendo inevitabile riconoscere l'esistenza di un divario fra l'adesione ad una mera verità storica (ad esempio che Cesare sia esistito) e l'adesione ad una verità di fede (ad esempio che l'uomo Gesù sia il salvatore del mondo), divario che è sempre stato riconosciuto dalla grande tradizione del pensiero cristiano e che solo la Grazia può contribuire a colmare, non sembra tuttavia necessario affermare, come fa il Lessing, che le uniche verità universali in materia religiosa siano quelle innate o a priori[222]. Insieme alla

---

conosciuta» (*Veritatis splendor*, n. 34).

[222] Cfr. G.W. LESSING, *Sul cosiddetto argomento dello spirito e della forza*, in G.E. LESSING, *La religione dell'umanità*, a c. di N. Merker, trad. it., Laterza, Bari 1991, in particolare pp. 69-71 *passim*: «Casuali verità storiche non possono mai diventare la prova di necessarie verità razionali. Non nego affatto che in Cristo si siano adempiute profezie, non nego affatto che Cristo abbia operato miracoli, ma poiché la loro verità ha cessato di essere ancora confortata da attendibili miracoli attuali, poiché sono, soltanto, semplici notizie di miracoli (sia pure inconfutate e

negazione della mediazione sacramentale della Chiesa, comune al pensiero riformato, presupposto della posizione in questione è, a ben vedere, dal punto di vista metafisico, una forma di storicismo o di essenzialismo applicato alla storia: la ragione predetermina ciò che può conoscere, chiudendosi alla categoria della possibilità, in ultima analisi all'eventualità della Grazia come Avvenimento gratuito possibile nel momento presente. In questa prospettiva nulla nella storia presente può essere *eccezionale* e può essere riconosciuto come tale. Questo essenzialismo o primato delle essenze universali, diffuso in epoca moderna, rappresenta probabilmente, a sua volta, l'espressione di una reazione razionalistica al sensismo in gnoseologia[223]. La posizione in questione trova la sua radice anche in una sottovalutazione, avvenuta progressivamente lungo il corso della modernità, del ruolo della dimensione interpersonale e, in particolare, della conoscenza per via di testimonianza. Se il primato nell'esperienza umana è invece dell'essere come *atto d'essere*, del concreto e della persona, perciò della dimensione storica dell'*avvenimento*, è pensabile che non tutto nella storia sia sullo stesso piano[224]. Allora si può accettare in linea di principio che un singolo Avvenimento storico (ad esempio: una persona, una comunità di persone ecc.)

---

inconfutabili quanto si voglia), io nego che questi miracoli possano o debbano obbligarmi alla minima fede negli altri insegnamenti di Cristo».

[223] Sul tema dell'"essenzialismo" cfr. E. GILSON, *L'essere e l'essenza*, trad. it., Massimo, Milano 1988.

[224] Ciò non vale soltanto per l'Avvenimento centrale della morte e resurrezione di Cristo, ma analogamente per altri avvenimenti della tradizione cristiana. Cfr. *Fides et ratio*, n. 2: «Quando la Chiesa entra in contatto con grandi culture precedentemente non ancora raggiunte, non può lasciarsi alle spalle ciò che ha acquisito dall'inculturazione nel pensiero greco-latino. Rifiutare una simile eredità sarebbe andare contro il disegno provvidenziale di Dio, che conduce la sua Chiesa lungo le strade del tempo e della storia. Questo criterio, del resto, vale per la Chiesa di ogni epoca, anche per quella di domani, che si sentirà arricchita dalle acquisizioni realizzate nell'odierno approccio con le culture orientali e troverà in questa eredità nuove indicazioni per entrare fruttuosamente in dialogo con quelle culture che l'umanità saprà far fiorire nel suo cammino incontro al futuro». In questo modo la Rivelazione ebraico-cristiana apporta un contributo alla lettura degli avvenimenti storici nella loro irripetibile unicità.

possa veicolare una verità e un senso universali. Alla radice della posizione razionalistica sta anche l'incomprensione del fatto che certezza o *fede*, da un lato, e desiderio di verità e ricerca razionale dall'altro, non sono necessariamente dimensioni fra loro incompatibili. L'adesione di fede, se adeguatamente motivata, non blocca la ricerca razionale, ma la incoraggia.

Se la fede cristiana e la conseguente certezza dell'adesione non possono aver luogo senza la Grazia con cui l'Avvenimento di Cristo s'impone al credente, esse non sono prive di ragioni. In questa prospettiva pare significativo quanto afferma il filosofo William Alston sulle ragioni complessive dell'adesione di fede. Non v'è, secondo il filosofo statunitense, un solo cespite di ragioni alla base dell'adesione di fede, ma in sintonia con posizioni diffuse nell'epistemologia contemporanea, vi sono diversi fondamenti fra di loro connessi. In particolare Alston distingue i seguenti fondamenti, che non necessariamente si ritrovano sempre tutti insieme: percezione diretta di Dio (misticismo), percezione indiretta di Dio attraverso qualcosa d'altro (esperienza di cose o di altre persone che sono immediatamente interpretate come Dio che parla all'uomo), teologia filosofica in senso stretto (ad esempio le tradizionali vie a Dio) e in senso lato (rientra in questo secondo caso la migliore spiegazione-ermeneutica che si può dare della vita con le relative conseguenze di carattere morale), tradizione religiosa, rivelazione (messaggi di Dio attraverso messaggeri, ispirazione divina di scritti, azione divina nella storia come fatti che Dio compie)[225]. Come lo stesso filosofo rileva,

> forse è un errore cercare una sola fondazione della propria fede che stia salda in modo infallibile, indubitabile e incorreggibile, senza bisogno di avere il supporto di nessun altro fondamento. Forse nessun sistema di credenze può essere fondato in tal modo. Forse un'aspirazione più ragionevole per la condizione umana è di fare ricorso a molteplici fonti che fungano da supporto cosicché, sebbene ognuna di queste possa essere discussa e nessuna renda qualcuna delle nostre credenze assolutamente certa, tali fonti si prestano supporto vicendevolmente

[225] Cfr. *Perceiving God*, ed, cit., p. 290.

così come prestano supporto pure alle credenze per le quali vengono invocate; cosicché in base alla modalità secondo cui l'intero insieme si assembla noi abbiamo ragioni sufficienti per assumere tali credenze come vere[226].

Alston precisa significativamente:

Ognuna delle credenze prima della loro interazione, possiede sufficienti e autonomi fondamenti così da servire come fonte di giustificazione per altre credenze, ma non in misura tale da non poter trarre profitto da un ulteriore rafforzamento. Questa costituisce una modalità atta a costruire un supporto reciproco che ci preservi dai paradossi del coerentismo estremo[227].

Altrove Alston ha evidenziato anche il ruolo centrale svolto dalla fede nella valutazione delle ragioni in base a cui si crede[228]. Il ruolo della fede nell'epistemologia non può essere ignorato, tanto che si distingue fra fede in senso forte e in senso debole. La fede nella credenza religiosa (fede in senso forte), infatti, è qualcosa che va al di là di ciò che in tutti gli altri campi del sapere si riconosce come fornito di validità sotto il profilo epistemologico. Si tratta di un aspetto che non può non essere preso in considerazione quando si consideri l'epistemologia della credenza religiosa. La tradizione cattolica ha sottolineato – non a caso – la presenza di una complessità di fattori (ragione, volontà, Grazia) alla base dell'adesione di fede[229].

---

[226] *Ibid.*, p. 306.

227 *Ibid.,* p. 300.

228 Cfr. W.P. ALSTON, *The Distinctiveness of the Epistemology of Religious Belief*, in

228 Cfr. R. SPAEMANN, *Dìe Frage nach der Bedeulung des Wortes "Gott",* «Communio», I (1972), pp. 54-72, poi in *Ansprüche, Chrìstliche Reden.* Johannes Verlag, Einsiedeln 1977, pp. 24-25.

[229] Cfr. *Fides et ratio*, n. 13: «L'atto con il quale ci si affida a Dio è sempre stato considerato dalla Chiesa come un momento di scelta fondamentale, in cui tutta la persona è coinvolta. Intelletto e volontà esercitano al massimo la loro natura spirituale per consentire al soggetto di compiere un atto in cui la libertà personale è vissuta in maniera piena [...] E nel credere che la persona compie

In sintesi: se è vero che il riconoscimento della verità-bontà dell'oggetto della fede cristiana è provocato dall'esibizione-appello dell'oggetto stesso della fede, non da motivazioni ad esso esteriori, pare altrettanto vero che tale Annuncio resterebbe totalmente irragionevole e irraggiungibile senza la presenza con esso di diverse ragioni (in particolare di quelle esplicitate nella teologia naturale) e senza la concreta testimonianza di altri uomini che lo rendono credibile. A una attenta lettura dell'esperienza occorre perciò non sottovalutare accanto alla "fede" come "dono" e come decisione radicale di fronte all'Annuncio il ruolo dello sfondo metafisico, delle argomentazioni razionali e delle "fedi" nella testimonianza umana. In altri termini, v'è l'esigenza di evidenziare la presenza di *fedi* in senso debole (di cui si è trattato in precedenza) e di coordinarle con la *fede* in senso forte. Nel valutare il peso dei diversi fattori che possono predisporre all'adesione di fede è plausibile che la saggezza pratica (*phronesis*) come capacità di giudicare sul concreto e con essa le virtù etiche della persona giochino un ruolo fondamentale.

4. *La fede in Dio è ragionevole?*

Come si è anticipato, nella prospettiva dell'atto di fede la teologia naturale o teologia filosofica svolge un ruolo determinante. E ciò avviene su due piani: sia, almeno implicitamente, nel movimento che precede l'adesione di fede (l'Annuncio di Dio deve poter essere inteso dall'uomo come *Annuncio di Dio* – si deve avere almeno una certa nozione di assoluto, della sua possibilità) sia pure nel processo che la segue (nella riflessione sulla ragionevolezza della fede vissuta). Ovviamente vi sono sempre casi di persone che pervengono attraverso un percorso razionale alla fede nell'esistenza di un Dio, senza che questa convinzione sfoci nell'adesione ad una determinata fede religiosa. La teologia naturale come disciplina filosofica esplicita e rende più rigorose

---

l'atto più significativo della propria esistenza; qui, infatti, la libertà raggiunge la certezza della verità e decide di vivere di essa».

quelle inferenze che sono già implicite nell'esperienza del credente e, in generale di ogni uomo, e che gli permettono di aprirsi al Dio del teismo, cercando così di rispondere alle critiche riguardanti l'effettiva esistenza di un *riferimento reale* della fede, la cui realtà può essere argomentata o almeno resa plausibile. Con la teologia filosofica, infatti, il problema ermeneutico del *senso* della fede per l'uomo si apre necessariamente a quello del suo *riferimento*: Dio può essere il principio di senso della nostra vita soltanto se *è* e se è il principio onnipotente dell'essere del mondo. Che senso avrebbe, infatti, invocare un Dio che non può salvare[230]?

Se non vi fossero già delle ragioni implicite alla base della fede, non si potrebbero interpretare e svolgere tali ragioni sul piano filosofico. Esplicitando e sviluppando dimensioni implicite nell'adesione di fede e, più in generale, nell'ambito del "senso comune", la teologia filosofica mostra che è possibile e ragionevole parlare di Dio anche al "non credente" e identifica così punti d'incontro fra tutti gli uomini. Anche se non occorre possedere una teologia filosofica esplicita e rigorosa per avere ragioni sufficienti a credere, senza l'affermazione della sua possibilità, ne va della ragionevolezza della fede, del suo nesso con l'umano e con la ragione[231]. Ma perché vi sia teologia filosofica deve essere possibile attingere alcune evidenze fondamentali della realtà sulla cui base costruire un'argomentazione rigorosa[232]. In questa prospettiva non si può

---

[230] Cfr. R. SPAEMANN, *Die Frage nach der Bedeutung des Wortes "Gott"*, «Communio», I (1972), pp. 54-72, poi in *Ansprüche. Christliche Reden*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1977, pp. 24-25.

[231] L'importanza delle prove dell'esistenza di Dio viene affermata, contro Plantinga anche da un filosofo agnostico, ma di formazione tomista: Anthony Kenny. Egli afferma che anche se Dio può essere legittimamente creduto per fede, senza bisogno di dimostrazione, tuttavia la sua esistenza deve essere una verità in linea di principio dimostrabile e di fatto dimostrata almeno da alcuni perché tale fede possa dirsi adeguatamente fondata. Cfr. *What is Faith? Essays in the Philosophy of Religion*, Oxford University Press, Oxford 1992, in particolare pp. 33-45.

232 Il paradigma dell'argomentazione rigorosa nella metafisica classica è quello che si basa sul metodo dialettico inteso in senso forte: se di due proposizioni fra di loro contraddittorie che coprono l'intero del reale, si riesce a mostrare la falsità

non ammettere una certa dose di fondazionalismo: certe evidenze fenomenologiche, che forniscono l'avvio alle tradizionali "vie" a Dio, quali ad esempio la molteplicità delle determinazioni e il divenire, come pure certe evidenze di carattere logico-ontologico riguardanti la struttura dell'argomentazione, sono fondamentali e innegabil [233] . Soprattutto occorre evidenziare che la ragione dell'uomo in quanto aperta all'essere è pure aperta necessariamente alla totalità e, quindi, all'assoluto quale principio-fondamento di tale totalità. Poiché ha da sempre una "presa diretta" sulla realtà, essa è in grado di affermare l'esistenza e pure qualche nome del primo principio [234] . Nell'attuale clima culturale si tratta di argomentare non soltanto che Dio esiste, ma che la sua nozione è pensabile e non contraddittoria[235].

Ad una considerazione che voglia tener conto del clima oggi dominante in filosofia, sembrerebbe che le tradizionali *vie* della teologia filosofica siano ormai precluse sia dopo la critica rivolta

---

dell'una, si afferma necessariamente la verità dell'altra. Questa argomentazione ha la pretesa di essere incontrovertibile, ma non quella di esaurire hegelianamente il suo oggetto. La tentazione di molto pensiero contemporaneo è invece quella di ammettere il rigore dell'argomentazione per quanto concerne oggetti limitati, ma di negarlo, affidandosi all'ermeneutica, per quanto concerne il discorso sulla totalità dell'essere. Come esempio di argomentazione rigorosa e di diritto incontrovertibile sul piano della teologia naturale cfr. C. VIGNA, *Su Dio*, in *Lineamenti di un personalismo teologico. Studi in onore di Carlo Arata*, cit., in particolare pp. 263-79.

233 Cfr. C. VIGNA, *Metafisica ed ermeneutica* in "Hermeneutica" 1997. pp. 23-43.

234 Cfr. *Fides et ratio*, n. 83: «Ovunque l'uomo scopre la presenza di un richiamo all'assoluto e al trascendente, lì gli si apre uno spiraglio verso la dimensione metafisica del reale: nella verità, nella bellezza, nei valori morali, nella persona altrui, nell'essere stesso, in Dio... Non è possibile fermarsi alla sola esperienza; anche quando questa esprime e rende manifesta l'interiorità dell'uomo e la sua spiritualità, è necessario che la riflessione speculativa raggiunga la sostanza spirituale e il fondamento che la sorregge. Un pensiero filosofico che rifiutasse ogni apertura metafisica, pertanto, sarebbe radicalmente inadeguato a svolgere una funzione mediatrice nella comprensione della Rivelazione».

235 Quest'ultimo tema precede talvolta quello delle "prove" dell'esistenza di Dio nelle contemporanee trattazioni di teologia filosofica. Cfr., ad esempio, R. GALE, *On the Nature and Existence of God*, Cambridge University Press, Cambridge (MS) 1991.

da Nietzsche, da Heidegger e da numerosi loro seguaci, tra cui il cosiddetto "pensiero debole", alla metafisica occidentale come sapere *ontico* e violento sia a motivo delle obiezioni di carattere gnoseologico risalenti, in ultima analisi, a Hume e a Kant e presenti particolarmente nel filone analitico. Consideriamo brevemente ciascuna di queste obiezioni.

Innnanzitutto l'obiezione nietzschiana-heideggeriana, benché stimolante, non sembra insormontabile. E ciò, in primo luogo, poiché la filosofia che tratta di Dio non ha sempre inteso rispondere alla domanda di salvezza e costituire così il fondamento adeguato su cui l'uomo poggia la propria sicurezza (questo non è vero in genere per la metafisica del Medioevo[236] e, in parte, per quella dell'epoca moderna). Anche per questa ragione non è corretto accusare in toto la metafisica occidentale di essere all'origine della violenza insita nel dominio tecnocratico e, quindi, del nichilismo contemporaneo[237]. Ciò può valere, se mai, soltanto per quelle metafisiche che abbiano preteso annullare (*razionalismo*) o assorbire in se stesse (*gnosticismo-ideologie totalitarie*) la dimensione dell'esperienza in genere e dell'esperienza religiosa in particolare, su cui tradizionalmente l'uomo poggiava la propria certezza esistenziale[238]. È violenta ogni filosofia dell'*inizio assoluto*[239],

236 Cfr., a questo proposito, i miei volumi *Salvezza e verità. Saggio su Agostino*, Marietti, Genova 1989, pp. 159-62, *Alla scoperta dell'essere. Saggio sul pensiero dì Tommaso d'Aquino*, Jaca Book, Milano 1986, e *lntegritas. Metafisica ed etica in San Tommaso*, Nardini, Firenze 1997, in particolare pp. 171-192.

237 È questo, come noto, il nocciolo della critica heideggeriana della metafisica occidentale, presente in numerose opere. Tale critica è svolta in nome dell'ideale regolativo di un linguaggio "non obbiettivante" in grado di non fare violenza all'essere. Alla "violenza" della metafisica è spesso associata l'intolleranza. Che la fede religiosa non sia necessariamente fonte d'intolleranza è affermato nella *Fides et ratio.* Cfr. n. 92: «Credere nella possibilità di conoscere una verità universalmente valida non è minimamente fonte d'intolleranza; al contrario, è condizione necessaria per un sincero e autentico dialogo tra persone».

238 Lo stesso Heidegger ha rilevato questi aspetti della filosofia moderna. Cfr. C. ESPOSITO, *Libertà dell'uomo e necessità dell'essere. Heidegger interpreta Schelling*, Ecumenica, Bari 1989, p. 37: «La matematica in tanto diviene misura predominante del sistema moderno, in quanto essa vale come formalizzazione di

nella quale *in primis* l'uomo ripone la sua speranza. Al contrario, in linea di principio, si deve pensare lo spazio della metafisica come disciplina filosofica all'interno di un'esperienza umana integrale, analogicamente articolata in diversi livelli, fra i quali l'esperienza religiosa (intesa in senso lato) svolge un ruolo sintetico[240]. In questo contesto la metafisica non si sviluppa in primo luogo per rispondere ad un'urgenza di *assicurazione*, ma come risposta all'esigenza speculativa di comprendere la bellezza dell'esperienza dell'essere nella sua intrinseca intelligibilità. Una dimensione estetica e ludica accompagna sempre l'autentico atteggiamento metafisico. In questa prospettiva l'esigenza di trascendere l'esperienza, che contraddistingue la teologia filosofica, nasce naturalmente dalla percezione del carattere limitato e contingente del mondo. La fede nell'esistenza di un Assoluto e anche di un Assoluto *trascendente*, già almeno confusamente presente all'interno dell'esperienza intesa come spazio dell'atematico (in cui è già in atto la mediazione discorsiva), viene chiarificata e argomentata attraverso l'esercizio esplicito della riflessione nel rapporto continuo e fecondo con la realtà del mondo[241].

Se poi si considerano le categorie di cui la metafisica si serve e l'impianto argomentativo che tradizionalmente la sorregge,

---

un mondo – sfera totale dell'essente – ereditato dalla tradizione cristiana. E di converso la concezione del cristianesimo viene sì trattenuta, ma solo in virtù della sua risoluzione in pura metafisica immanente, e dunque in certo modo allorché il dato rivelativo sia stato compiutamente *essicato* in concetto ontologico».

239 Vale a questo proposito la critica che Kierkegaard rivolge all'idealismo hegeliano in numerose opere, facendo leva sull'impossibilità di «astrarre dall'astrarre».

240 Cfr. J.B. LOTZ, *L'esperienza trascendentale*, trad. it., Vita e Pensiero, Milano 1993, in particolare cap. VII.

241 All'obiezione hegeliana secondo cui non si può risalire dal finito all'infinito, se non si ha una previa conoscenza dell'infinito, si può rispondere che ciò è possibile sia perché l'apprensione del singolo ente spalanca la conoscenza della totalità (come tale assoluta) sia perché una certa nozione dell'Assoluto trascendente è presente sul piano prediscorsivo dell'esperienza. Su questi temi cfr. E. GILSON, *L'ateismo difficile*, trad. it. Vita e Pensiero, Milano 1983 e J.B. LOTZ, *op. cit.*

anche in questo caso l'obiezione heideggeriana non sembra colpire nel segno. E ciò non soltanto perché si può legittimamente discutere se le categorie di cui storicamente la metafisica ha fatto uso rientrino tutte nella sfera dell'*ontico*, ma anche perché, se è vero che l'essere che da sempre ci si manifesta è *dato*, così pure è *data* all'uomo con l'apparire dell'essere nella sua verità e luminosità una istanza logico-argomentativa pure essa ineliminabile [242] . L'esigenza di raggiungere, almeno su alcuni temi fondamentali per la vita dell'uomo, un sapere dotato di necessità non testimonia forse del fatto che di questa necessità si è da sempre avuta una certa esperienza? Per di più è attuabile ed è stato effettivamente praticato in metafisica un tipo di procedimento argomentativo adeguato al suo peculiare oggetto, che non ha la pretesa di conoscerlo in maniera esaustiva ed è diverso da quello che è prerogativa delle scienze che, per definizione, hanno per oggetto l'*ontico*[243]. Queste ultime osservazioni permettono pure di accennare una risposta alla seconda obiezione (di carattere gnoseologico). Se l'uomo fa da sempre esperienza di determinate evidenze e necessità come costitutive della realtà, qualsiasi interpretazione della conoscenza umana intesa essenzialmente

242 La concezione della verità ontologica è presente nel pensiero medioevale, in particolare in Tommaso d'Aquino. L'*ens* è convertibile con il trascendentale *verum*, che manifesta l'intrinseca luminosità dell'ente in forza della sua attuazione da parte dell'atto d'essere. In Tommaso, tuttavia, la verità ontologica non tende ad oscurare la verità logica (come di fatto finisce per accadere in Heidegger). Cfr. B. RIOUX, *L'être et la vérité chez Heidegger et Saint Thomas d'Aquin*, Montréal-Paris 1963, in particolare p. 258. Per di più la nozione tommasiana di Dio come *Esse subsistens* non è interpretabile heideggerianamente in chiave di ontoteologia: Dio, infatti, non è l'ente sommo, ma l'Atto d'essere infinito. Cfr. *Contra Gentiles* III, 39: «De eo quid non sit cognoscimus, quid vero sit paenitus remanet ignotum».

243 Cfr. quanto è detto nella nota 44. Cfr. pure E. BERTI, *Contraddizione e dialettica negli antichi e nei moderni*, Editrice l'Epos, Palermo 1987, p. 302: «Una filosofia strutturata dialetticamente [...]è forte solo logicamente, cioè è bene argomentata, solida, rigorosa, ma non è affatto forte epistemologicamente, cioè non pretende affatto di esaurire la realtà in un'unica formula, di caratterizzare le cose in modo esaustivo, e nemmeno di essere definitiva, chiudendosi in tal modo al dialogo».

come applicazione di schemi concettuali-linguistici ad una realtà informe, oltre a rinnegare una fondamentale evidenza di carattere fenomenologico non fa altro che spostare il problema: occorre pur sempre dare ragione di quell'ordine grazie al quale si strutturerebbe la realtà informe. Per di più la pretesa di conoscere i nostri schemi (l'impatto della realtà su di noi) e non la realtà "vera" presuppone una previa conoscenza di tale realtà. Tanto vale riconoscere che alcune evidenze riguardanti la "struttura" del reale, generalissime, ma sufficienti ad innescare le "vie" a Dio, ci sono da sempre accessibili.

Se fra le obiezioni alla metafisica e alla teologia filosofica si annidano facilmente i più consistenti pregiudizi, può essere significativo rilevare che queste discipline non sono affatto morte e che, soprattutto in ambito anglosassone, si nota negli ultimi anni un rinnovato interesse per la teologia filosofica e una maggiore fiducia nella sua possibilità. Lo stesso fatto che essa venga talvolta criticata significa che viene nuovamente presa in considerazione[244]. Di questo interesse sono espressione autori come Swimburne, Haldane, Kretzmann, Davis ecc[245]. Ma anche in ambito "continentale" un teologo come Wolfahrt Pannenberg si mostra da tempo interessato a questa tematica[246].

---

[244] Cfr., ad esempio, J.L. MACKIE, *The Miracle of Theism*, Clarendon Press, Oxford 1982; R. GALE, *On the Nature and Existence of God*, ed. cit. Cfr. pure il contributo di J. SMART in J. SMART, J.J. HALDANE, *Atheism & Theism*, cit.

[245] Cfr. R. SWIMBURNE, *The Existence of God*, Oxford University Press, Oxford 1977; S.T. DAVIS, *God, Reason and Theistic Proofs*, Edinburgh University Press, Edinburgh 1997; N. KRETZMANN, *The Metaphysics of Theism. Aquinas' Natural Theology*, in *Summa contra Gentiles I-II*, Oxford University Press, Oxford 1997. Cfr. il contributo di J.J. HALDANE in J. SMART and J.J. HALDANE, *Atheism & Theism*, ed. cit. Mostra interesse per la teologia filosofica, pur discutendo il carattere universale delle sue premesse, anche H. PUTNAM. Cfr. *Thoughts addressed to an analytical Thomist*, in «The Monist», vol. 80, 4, pp. 487- 99.

[246] Cfr., ad es., W. PANNENBERG, *Metafisica e idea di Dio*, trad. it., Piemme, Casale Monferrato 1991 e *L'idea di Dio e il rinnovamento della metafisica*, trad. it., Bibliopolis, Napoli 1991. In ambito tedesco cfr. pure *Klassische Gottesbeweise in der Sicht der gegenwartigen Logik und Wissenschaftstheorie*, a c. di F. Ricken, Kohlhammer, Stuttgart 1998.

5. *«Fides quaerens intellectum»*

Tornando al tema centrale, è emerso che non vi è ragione senza una qualche forma di fede e non vi è fede senza qualche ragione. La ragione, in quanto constatazione e ricerca dell'evidenza, è paradigmatica dal punto di vista dell'oggetto, perché essa si acquieta soltanto in ciò che è pienamente evidente, ma la fede, in quanto adesione sulla base della fiducia in altri è più completa dal punto di vista "antropologico" del soggetto nel suo complesso, perché coinvolge insieme ragione e affettività:

> Nel credere, ciascuno si affida alle conoscenze acquisite da altre persone. È ravvisabile in ciò una tensione significativa: da una parte, la conoscenza per credenza appare come una forma imperfetta di conoscenza, che deve perfezionarsi progressivamente mediante l'evidenza raggiunta personalmente; dall'altra, la credenza appare risulta spesso umanamente più ricca della semplice evidenza, perché include un rapporto interpersonale e mette in gioco non solo le personali capacità conoscitive, ma anche la capacità più radicale di affidarsi ad altre persone, entrando in un rapporto più stabile ed intimo con loro. È bene sottolineare che le verità ricercate in questa relazione interpersonale non sono primariamente nell'ordine fattuale o in quello filosofico. Ciò che viene richiesto, piuttosto, è la verità stessa della persona: ciò che essa è e ciò che manifesta del proprio intimo. La perfezione dell'uomo, infatti, non sta solo nell'acquisizione della conoscenza astratta della verità, ma consiste anche in un rapporto vivo di donazione e di fedeltà verso l'altro. In questa fedeltà che sa donarsi, l'uomo trova piena certezza e sicurezza. Al tempo stesso, però, la conoscenza per credenza, che si fonda sulla fiducia interpersonale, non è senza riferimento alla verità: l'uomo, credendo, si affida alla verità che l'altro gli manifesta[247].

L'uomo non si acquieta pienamente soltanto nella conoscenza, ma esige una conoscenza che sia anche rapporto di riconoscimento e di amore fra persone. Soltanto la dimensione *personale* è pienamente adeguata alla persona umana. Per questo solo la Verità che coincide con il Dio personale è in grado di rispondere

[247] *Fides et ratio*, *n. 32.*

pienamente alla sua sete[248]. Qui l'Enciclica *Fides et ratio* sembra chiaramente valorizzare temi presenti nel pensiero dialogico ebraico del Novecento, in Emmanuel Lévinas e anche in un autore come Paul Ricoeur[249]. Ciò che, a ben vedere, accomuna *fede ragionevole* e *ragione fiduciosa*, qualora si prenda atto della loro dinamica effettiva e si acconsenta ad essa, è l'apertura, il consenso alla realtà nella sua totalità e nella gerarchia delle sue manifestazioni[250].

Se l'uomo non può mai fare a meno della sinergia di fede e ragione, il problema che s'impone, come già si è accennato, è allora il seguente: quale fede si basa su ragioni soddisfacenti, adeguate alla globalità della natura dell'uomo e della realtà in genere e quale fede, perciò, incentiva la ragione umana, incoraggiandola a custodire e a riscoprire anche quelle evidenze naturali e universali della ragione speculativa e pratica che altre "fedi", invece, valorizzano parzialmente o addirittura trascurano? In questa prospettiva la ragione che rispetta la sua originale apertura e che tiene conto di tutto l'uomo e di tutta la realtà, apre alla possibilità della Rivelazione, al fatto cioè che il Mistero si manifesti all'uomo, quindi anche alla fede cristiana. Benché da un lato ragione (in senso forte) e fede (in senso forte) diventino dimensioni incommensurabili, a differenza di quanto accade

---

[248] Cfr. *Fides et ratio*, n. 33: «L'uomo si trova in un cammino di ricerca, umanamente interminabile: ricerca di verità e ricerca di una persona a cui affidarsi. La fede cristiana gli viene incontro, offrendogli la possibilità concreta di veder realizzato lo scopo di questa ricerca».

[249] Di questo autore cfr., ad esempio, un significativo passo tratto da *L'hermeneutique du témoignage,* in «Archivio di filosofia», 1972, p. 55: «Un'ermeneutica senza testimonianza è condannata alla regressione infinita, entro un prospettivismo senza inizio né fine».

[250] Questo atteggiamento di *consenso* e di *gratitudine* di fronte all'essere si contrappone a quel *risentimento* che H. Arendt definisce come «la disposizione affettiva caratteristica dell'uomo moderno». Risentimento contro «tutto ciò che è dato, anche contro la propria esistenza»; risentimento contro «il fatto che egli non è il creatore dell'universo né di sé stesso». Spinto da questo risentimento fondamentale a «non scorgere alcun senso nel mondo quale gli si offre», l'uomo moderno «proclama apertamente che tutto è permesso e crede segretamente che tutto sia possibile» (H. ARENDT, *The Burden of Our Time*, Secker and Warburg, London 1951, p. 438; cit. in A. FI

nell'ambito delle "fedi" umane, dall'altro la Rivelazione creduta per fede, ma in base a motivazioni "ragionevoli", aiuta a preservare la fiducia nella ragione senza esaltarla a dismisura, provocando così reazioni di sfiducia come è accaduto in epoca moderna e come oggi stiamo ancora sperimentando nell'attuale clima nichilistico. Se sembra ragionevole riconoscere che, accanto ai *problemi*, per loro natura risolvibili, vi sono pure i *misteri*, che sono di diritto non risolvibili dalla nostra ragione limitata[251], oggi, come nota l'Enciclica *Fides et ratio*, l'urgenza sembra essere piuttosto quella opposta: occorre incoraggiare la ragione ad avere fiducia in se stessa, in particolare nel campo della metafisica. Un atteggiamento di apparente modestia a questo riguardo potrebbe celare una presunzione di fondo: la pretesa di misurare e circoscrivere anticipatamente le possibilità della ragione[252]. Questo tema riguarda tutti, in particolare filosofi e teologi. Anche i teologi non possono ignorare la dimensione filosofica e metafisica della razionalità, la quale si radica in quella densità ontologica che contraddistingue sempre, di fatto, l'esperienza umana e che emerge ad una riflessione attenta. Senza una sensibilità metafisica radicata nell'esperienza e senza una capacità di argomentare alcune fondamentali verità

251 Cfr. M. PIATTELLI PALMARINI, *La difficile naturalizzazione della mente*, in *Introduzione al naturalismo filosofico contemporaneo*, a c. di E. Agazzi e N. Vassallo, Franco Angeli, Milano 1998, p. 236 *passim*. Sotto la rubrica dei misteri «rientra [...] alla luce del limitatissimo progresso conseguito nel corso dei secoli, il paradosso di Cartesio-Chomsky, il problema dei rapporti ontologici tra cervello e mente, e l'ipotesi forte di naturalizzazione della mente. Mai, all'inizio, un problema, o un mistero portano chiaramente affisso un cartellino che attesta l'una e l'altra categoria di appartenenza. E solo dopo ripetuti tentativi, lungo il lento dipanarsi del progresso, o prendendo atto della mancanza di progresso, che tale appartenenenza diventa più chiara [...] Stranamente sembra sempre più difficile far accettare l'idea che sia la conoscenza della mente che quella della natura contengono problemi e misteri. Ed è inevitabile, quindi, che il progetto di unificare mente e natura si scontri sia con problemi che con misteri».

252 Cfr. *Fides et ratio*, n. 5: «Con falsa modestia ci si accontenta di verità parziali e provvisorie, senza più tentare di porre domande radicali sul senso e sul fondamento ultimo della vita umana, personale e sociale. È venuta meno, insomma, la speranza di poter ricevere dalla filosofia risposte definitive a tali domande».

ontologiche, tutti i misteri della fede cristiana a partire dalla creazione fino all'incarnazione, alla risurrezione della carne e ai sacramenti rischiano di smarrire ogni plausibilità, scadendo nella sfera del "magico". In particolare: se non si ammette la ragionevolezza della creazione, si rischia di pensare la realtà materiale e, quindi, l'esistenza e il comportamento dell'uomo gnosticamente come impenetrabili all'azione divina[253].

Non soltanto la conoscenza della filosofia e, in particolare, della metafisica è fondamentale nel lavoro teologico: come osserva un noto studioso del pensiero di San Tommaso, a proposito della sua idea di teologia, per l'Aquinate

> una teologia cristiana fatta bene dovrebbe dire più e migliori cose intorno a temi riguardanti la filosofia di quanto i filosofi stessi possano dire. Se una teologia cristiana non può fare questo, Tommaso non la giudicherebbe una teologia ben fatta[254].

Se la dimensione filosofica e metafisica è naturalmente intrinseca alla teologia, questa è chiamata a sua volta a potenziarla. Ma perché ciò possa accadere il teologo deve essere dotato di sensibilità speculativa e possedere un'adeguata strumentazione filosofica. Il rischio maggiore della teologia attuale (e in buona parte della cosiddetta "filosofia cristiana") è rappresentato da quello che l'Enciclica definisce "eclettismo" col quale nome «si designa l'atteggiamento di chi, nella ricerca, nell'insegnamento e nell'argomentazione anche teologica, è solito assumere singole idee derivate da differenti filosofie, senza badare né alla loro coerenza e connessione sistematica né al loro inserimento storico»[255].

La riprova del fatto che il centro dell'Enciclica *Fides et ratio* risiede nel tema della ragionevolezza della fede, cioè nel nesso

---

[253] Su questo tema cfr. il mio saggio *Thinking of Creation*, di prossima pubblicazione sulla rivista filosofica argentina «Sapientia».

[254] M. JORDAN, *Theology and Philosophy*, in *The Cambridge Companion to Aquinas*, edited by N. Kretzmann and E. Stump, Cambridge University Press, New York, p. 248.

[255] *Fides et ratio*, n. 86. Al riguardo cfr. anche i nn. 55, 66 e 69 della stessa Enciclica.

fra l'umanità e la ragione da un lato e la fede (al limite qualunque fede) dall'altro sta in questo: la dimensione della fede che ricerca l'intelligenza («fides quaerens intellectum»), che è alla base della riflessione teologica e filosofica e che, almeno a livello embrionale, è presente in tutti gli uomini, si sviluppa se la fede cristiana è percepita dal credente come significativa e ragionevole, cioè come adeguata alla totalità delle esigenze e delle evidenze dell'uomo nella loro gerarchia, in ultima analisi come bella. In altri termini: ciò significa che la fede cristiana va intesa, in linea di principio, come una certezza e non come un'esigenza, un postulato o un imperativo morale come spesso oggi accade[256]. Contro l'obiezione di Nietzsche, che oggi è diventata esperienza comune, secondo cui «oggi contro il Cristianesimo decide il nostro gusto, non più le nostre ragioni»[257], non è sufficiente argomentare se attraverso l'argomentare – pur sempre fondamentale – non emerge una testimonianza *ragionevole* di pienezza umana. Attenendosi alla terminologia di Newman, si potrebbe affermare che all'assenso *nozionale* che si dà agli argomenti deve far riscontro l'assenso *reale*, che si dà alla persone che argomentano con le loro parole e testimoniano con la loro vita. La sfida che l'Enciclica *Fides et ratio* rivolge a tutti gli uomini e, in primo luogo, ai cristiani si può così sintetizzare: se ragione e fede sono strettamente correlate, così che non si può pensare l'una senza l'altra, quali sono le ragioni della tua fede? La fede che professi è ragionevole, cioè pienamente umana?

Perché infine la dimensione della riflessione sulla fede si sviluppi, come sottolinea l'Enciclica, pure l'amicizia e il sostegno fra i credenti è fondamentale. Nessuna cultura resiste e si sviluppa nell'isolamento[258]. Le certezze radicate e salde si sviluppano in

---

256 Si assiste spesso oggi a una diffusione a livello di massa della prospettiva kantiana in materia religiosa, tanto da influire sul linguaggio con cui si parla della fede (come postulato, esigenza ecc.).

257 F. NIETZSCHE, *La gaia scienza*, fr. 132.

258 Cfr. *Fides et ratio*, n. 33: «Non si dimentichi che anche la ragione ha bisogno di essere sostenuta nella sua ricerca da un dialogo fiducioso e da un'amicizia sincera. Il clima di sospetto e di diffidenza, che a volte circonda la ricerca

noi soltanto quando sono confortate e confermate dall'esperienza altrui[259].

4. *Il problema filosofico del Dio personale*[260]

Introduzione

Il nichilismo, che contraddistingue l'odierno clima culturale, ripropone con chiarezza dopo la parabola della modernità l'alternativa radicale che è all'origine della civiltà occidentale fra un Dio trascendente e personale e un Assoluto impersonale, ovvero fra teismo e monismo-politeismo, fra giudaismo-cristianesimo e classicità pagana. Si deve "tornare ai greci" e addirittura ai primordi di quel pensiero, per liberarsi dal nichilismo che sarebbe l'ultimo esito dell'affermazione del Dio giudaico-cristiano?[261] E, qualora la risposta fosse affermativa, può l'Occidente accantonare come se nulla fosse il Dio del teismo, ritornando a un passato ormai lontano?[262] O forse il nichilismo costituisce, invece, l'ultimo esito dell'oblio dell'Avvenimento del Dio cristiano e della sua riduzione in epoca

---

speculativa, dimentica l'insegnamento dei filosofi antichi, i quali ponevano l'amicizia come uno dei contesti più adeguati per il retto filosofare».

[259] Come già notava Platone. Cfr. Lettera VII.

[260] Queste riflessioni, frutto di una personale elaborazione di tematiche fondamentali presenti nel pensiero di Carlo Arata, devono molto alla lettura delle sue opere e al fitto colloquio speculativo con lui.

[261] È il caso dell'interpretazione della storia del pensiero occidentale proposta da M. Heidegger e da numerosi suoi seguaci e, in Italia, da E. Severino e da alcuni suoi allievi. Cfr., ad esempio, E. SEVERINO, *Ritornare a Parmenide*, *Poscritto* e *Risposta ai critici* , "Rivista di filosofia neo-scolastica", rispettivamente II, 1964; V, 1965; IV-V, 1968; ora in *Essenza del nichilismo*, Milano, 1982; M. RUGGENINI, *La filosofia, la fede, la perdita di Dio* in *Chi è Dio*, a cura. di A. Molinaro, Roma 1988, pp. 388-406; S. NATOLI, *I nuovi pagani*, Milano 1995.

[262] Ciò è tanto più problematico dal momento che la fine della religione pagana in epoca tardo-antica sembra doversi attribuire più a un processo di progressivo esaurimento interno che all'ostilità da parte del Cristianesimo.

moderna a mera *assicurazione* per l'affermazione dell'uomo?[263] In altri termini: all'origine del nichilismo v'è un oblio dell'Essere (impersonalisticamente inteso) [264] oppure una censura della dimensione spirituale-personalistica che è tutt'uno con l'Assoluto (inteso come *Tu, Egli o Ego*[265] non oggettivabile)? La riscoperta, oggi in atto a livello di massa, delle grandi tradizioni religiose dell'Estremo oriente non fa che riproporre e rendere più acuta la radicale alternativa religiosa e metafisica fra teismo e monismo-politeismo che è alla base della civiltà occidentale.

Non si intende qui affrontare radicalmente il tema del nichilismo e della sua genesi storica, che costituisce una problematica assai complessa e forse non suscettibile di soluzioni univoche[266]. Basti per il momento rilevare che, anche per le ragioni accennate, è un fatto innegabile che nell'epoca della secolarizzazione diffusa e della crisi della metafisica l'uomo debba continuare a parlare di Dio in quanto filosofo e proprio quando cerca di interpretare il suo tempo e di rispondere alle problematiche filosofiche più radicali.

---

[263] E il caso, ad esempio, dell'interpretazione del pensiero moderno presente in E. JUNGEL, *Dio Mistero del mondo*, trad. it. Queriniana, Brescia 1982, in particolare pp. 164-170.

[264] Come è noto, Heidegger pone a tema il *Sein* e non il Dio del teismo. Il carattere tendenzialmente impersonalistico del pensiero di Heidegger è stato da più parti evidenziato. Cfr., in particolare, E. LÉVINAS, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, trad. it. Jaca Book, Milano 1990. Cfr. pure C. CIANCIO, *Metafisica della soggettività e filosofia della libertà*, "Giornale di metafisica", XIV, 1992, in particolare p. 30.

[265] Per significare il Dio del teismo *Tu* è il termine preferito da M. BUBER (cfr. *Il principio dialogico*, trad. it., in M. BUBER, *Il principio dialogico e altri saggi,* Cinisello Balsamo 1993, in particolare p. 111) oltre che da L. Pareyson (cfr. *Filosofia ed esperienza religiosa*, "Annuario filosofico" 1, 1985, 1986), *Egli* da E. Lévinas (cfr., ad es., *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris 1974, p. 199), *Ego* da C. Arata (cfr., in particolare, *La metafisica della prima persona (Ego sum qui sum),* Parte prima, "Rivista di filosofia neoscolastica", LXXXI, 1989, pp. 181-200).

[266] Non è detto che le interpretazioni della genesi del nichilismo del tipo cui si è accennato siano le uniche e, soprattutto, che siano da accettarsi dogmaticamente (come oggi vi è una certa tendenza a fare, assumendo una sorta di storicismo, ma di segno diverso rispetto a quello della modernità).

Ma, se anche per le ragioni ora esposte non si non si può non continuare a parlare di Dio in filosofia, come trattarne in un modo consono alle esigenze di questa disciplina? Sembrerebbe che le tradizionali *vie* della teologia filosofica siano precluse soprattutto dopo la critica rivolta da Heidegger e da numerosi suoi seguaci alla metafisica occidentale come sapere *ontico* e violento. Tuttavia l'obiezione heideggeriana, benché stimolante, non sembra insormontabile. E ciò, in primo luogo, poiché la filosofia che tratta di Dio non ha sempre inteso rispondere alla domanda di salvezza[267] e costituire così il fondamento adeguato su cui l'uomo poggia la propria sicurezza (questo non è vero in genere per la metafisica del Medioevo[268] e, in parte, per quella dell'epoca moderna). Anche per questa ragione non è corretto accusare in toto la metafisica occidentale di essere all'origine della violenza insita nel dominio tecnocratico e, quindi, del nichilismo contemporaneo[269]. Ciò può valere, se mai, soltanto per quelle metafisiche che abbiano preteso annullare (*razionalismo*)[270] o assorbire in se stesse (*gnosticismo-ideologie totalitarie)* la dimensione dell'esperienza in genere e dell'esperienza religiosa in particolare, su cui tradizionalmente l'uomo poggiava la propria certezza esistenziale[271]. È violenta

[267] Solo entro certi limiti è accettabile, a nostro parere, la concezione del Rosenzweig a questo riguardo. Cfr. F. ROSENZWEIG, *La stella della redenzione*, trad. it. Marietti, Casale Monferrato 1985, in particolare, p. 5: «Anche attraverso la nebbia di cui la filosofia la (la morte) circonda risuona in tutta la sua forza il suo aspro appello; la filosofia voleva inghiottirla e farla scomparire nella notte del nulla, ma non ha saputo spezzare il suo aculeo velenoso e la paura dell'uomo che trema davanti alla trafittura di quell'aculeo sconfessa ogni volta senza remissione la compassionevole menzogna della filosofia».

[268] Cfr., a questo proposito, i miei volumi su Agostino e Tommaso. Rispettivamente, *Salvezza e verità. Saggio su Agostino*, Genova 1989, pp. 159 – 62 e *Alla scoperta dell'essere. Saggio sul pensiero di Tommaso d'Aquino*, Milano 1986.

[269] E' questo, come noto, il nocciolo della critica heideggeriana della metafisica occidentale, presente in numerose opere. Tale critica è svolta in nome dell'ideale regolativo di un linguaggio "non obbiettivante" in grado di non fare violenza all'essere.

[270] E', in certo senso, il caso dell'*inizio* cartesiano della filosofia con il "cogito".

[271] Lo stesso Heidegger ha rilevato questi aspetti della filosofia moderna. Cfr. C. ESPOSITO, *Libertà dell'uomo e necessità dell'essere. Heidegger interpreta*

ogni filosofia dell'*inizio assoluto* [272], nella quale "in primis" l'uomo ripone la sua speranza. Al contrario, in linea di principio, si deve pensare lo spazio della metafisica come disciplina filosofica all'interno di un'esperienza umana integrale, analogicamente articolata in diversi livelli, fra i quali l'esperienza religiosa (intesa in senso lato) svolge un ruolo sintetico[273]. In questo contesto la metafisica non si sviluppa in primo luogo per rispondere a un'urgenza di *assicurazione*, ma come risposta all'esigenza speculativa di comprendere la bellezza dell'esperienza dell'essere nella sua intrinseca intelligibilità. Invero una dimensione estetica e ludica accompagna sempre l'autentico atteggiamento metafisico. In questa prospettiva l'esigenza di trascendere l'esperienza, che contraddistingue la teologia filosofica, nasce naturalmente dalla percezione del carattere contingente del mondo: provare Dio non è altro che provare la contingenza del mondo che è suggerita da numerosi segni.

Se poi si considerano le categorie di cui la metafisica si serve e l'impianto argomentativo che tradizionalmente la sorregge, anche in questo caso l'obiezione heideggeriana non sembra colpire nel segno. E ciò non soltanto perché si può legittimamente discutere se le categorie di cui storicamente la metafisica ha fatto uso rientrino tutte nella sfera dell'*ontico*, ma anche perché, se è vero che l'essere che da sempre ci si manifesta è *dato* così pure è *data* all'uomo con l'apparire dell'essere nella sua verità e luminosità

Schelling, Ecumenica editrice, Bari 1989, p. 37: «[...]la matematica in tanto diviene misura predominante del sistema moderno, in quanto essa vale come formalizzazione di un mondo – sfera totale dell'essente – ereditato dalla tradizione cristiana. E di converso la concezione del cristianesimo viene sì trattenuta, ma solo in virtù della sua risoluzione in pura metafisica immanente, e dunque in certo modo allorché il dato rivelativo sia stato compiutamente *essicato* in concetto ontologico».

[272] Vale a questo proposito la critica che Kierkegaard rivolge all'idealismo hegeliano in numerose opere, facendo leva sull'impossibilità di "astrarre dall'astrarre".

[273] Cfr. J.B. LOTZ, *L'esperienza trascendentale,* trad. it. Vita e pensiero, Milano 1993, in particolare cap.VII.

una istanza logico-argomentativa pure essa ineliminabile [274]. L'esigenza di raggiungere, almeno su alcuni temi fondamentali per la vita dell'uomo, un sapere dotato di necessità non testimonia forse del fatto che di questa necessità si è da sempre avuta una certa esperienza? Per di più è attuabile ed è stato effettivamente praticato in metafisica un tipo di procedimento argomentativo adeguato al suo peculiare oggetto e diverso da quello che è prerogativa delle scienze che, per definizione, hanno per oggetto l' *ontico*[275].

D'altro lato è pur vero che, come si è appena notato, costituisce un'acquisizione ineludibile della riflessione contemporanea (anche heideggeriana) la tematizzazione del nesso che il discorso filosofico che intende trattare di Dio intrattiene da sempre con l'esperienza umana in genere e con l'esperienza religiosa in particolare. Il rapporto fra domanda di senso e di salvezza da un lato e istanza di fondazione e di rigore dall'altro, fra razionalità pratica e razionalità speculativa, fra *interesse* in senso kierkegaardiano e attenzione all'esigenza di verità non deve essere celato, ma anzi va esplicitato[276], pur dovendosi preservare le necessarie distinzioni di ambiti e di metodi.

Date queste premesse, che tendevano a sgombrare alcune preliminari difficoltà riguardanti la legittimità e la possibilità di una teologia filosofica e a dettare alcune condizioni oggi

---

[274] La concezione della verità ontologica (alla quale si riduce per Heidegger la nozione di verità) è presente nel pensiero medioevale e, in particolare, in Tommaso d'Aquino. L'*ens*, infatti, è convertibile con il trascendentale *verum*, che manifesta l'intrinseca luminosità dell'ente in forza della sua attuazione da parte dell'atto d'essere. In Tommaso, tuttavia, a differenza di quante avviene in Heidegger, la verità ontologica non esclude la verità logica. Cfr. B. RIOUX, *L'être et la vérité chez Heidegger et Saint Thomas d'Aquin*, PUF, Montréal-Paris 1963, in particolare p. 258.

[275] Cfr., in particolare, E. BERTI, *Le ragioni di Aristotele*, Laterza, Roma-Bari 1988, pp. 75-112.

[276] Questo aspetto è stato più volte tematizzato da C. Arata nella sua continua ricerca di una sintesi fra filone spiritualistico e filone classico. Cfr., in particolare, *A proposito della metafisica della prima persona (Ego sum qui sum),* in A*nnali della facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Macerata,* XXII-XXIII (1989-1990), Padova 1991, pp. 243-258, in particolare pp. 245-252.

irrinunciabili, ecco il problema che s'intende affrontare: dal momento che ogni uomo sembra in grado di formarsi con una certa facilità un'idea del Dio del teismo ovvero di un Assoluto trascendente e personale, anche solo per negarlo (lo stesso annuncio religioso presuppone che l'uomo abbia già la capacità di comprendere di chi si parla) possiamo chiederci se esiste una *via* a Dio del senso comune [277] e dell'esperienza religiosa, effettivamente praticata e praticabile, che rispetti anche le esigenze di radicalità e di rigore argomentativo che sono prerogativa classicamente della filosofia. Proverò a proporne una, che risente di molteplici influssi, necessariamente in modo sintetico. Mi preme soprattutto, in questa sede, indicare le linee maestre di un *percorso* suscettibile di ulteriori approfondimenti e rigorizzazioni.

È opportuno far precedere l'esposizione di tale percorso da due premesse di carattere metodologico:

In primo luogo la via a Dio si presenta con un'apparenza d'immediatezza. Tuttavia l'apparenza d'immediatezza della via è data dal fatto che la mediazione avviene all'interno dell'esperienza intesa come ambito dell'atematico. Compito della riflessione filosofica è quello di esplicitare l'implicito dell'esperienza. Ciò permette pure di dare una risposta ad alcune importanti critiche, questa volta di carattere gnoseologico, rivolte alla metafisica [278].

---

[277] Via del "senso comune" non significa ovviamente che tutti gli uomini, di fatto, la elaborino esplicitamente e integralmente (come si cercherà di fare qui), ma che tutti possiedono la naturale capacità (grazie alle prime evidenze dell'intelletto) di elaborarla. Ciò è testimoniato dal fatto che l'idea di Dio, se non la convinzione della sua esistenza, sono almeno confusamente presenti nell'esperienza di ogni uomo. Per questa ragione l'ateismo si manifesta sempre come la negazione di un'idea previa di Dio. Cfr. E. GILSON, *L'ateismo difficile*, trad. it. Vita e pensiero, Milano1983, in particolare pp. 13-15 e 43-52.

[278] In particolare è possibile rispondere alla critica rivolta alla metafisica da parte kantiana e pure neoempiristica. Non a caso le nozioni di cui si tratta in questo saggio e che rendono possibile l'inferenza metafisica, sono presenti già all'interno dell'esperienza o pensiero irriflesso, che non è da intendersi in chiave empiristica, ma che è ricca di intelligibilità e di metafisicità. Ciò permette di affermare, da un lato, che nell'esperienza come spazio dell'atematico si ritrovano

In secondo luogo, poiché nell'esperienza umana consta l'intersecarsi e il continuo reciproco rimando da un lato di piano del desiderio e della ragion pratica e, dall'altro, di piano della ragione speculativa, la formulazione della via risente nel suo complesso di entrambi i piani[279]. Soltanto nella riflessione i diversi piani vengono distinti per meglio cogliere la struttura della prova. L'integralità dell'approccio, che riflette la logica

---

delle unità originarie di significato, che non derivano perciò necessariamente da un soggetto trascendentale che organizza a priori in unità (come avviene già in Kant e nell'odierno empirismo sul piano linguistico) un'esperienza sensibile atomisticamente intesa, ma che sono frutto dell'attività astrattiva della ragione. Il riferimento ontologico dei concetti metafisici è celato dall'atematicità dell'esperienza. Si può mostrare, in questa prospettiva, che non esistono quelli che Kant chiamava "giudizi sintetici a priori". I giudizi o sono analitici o sono sintetici a posteriori. Ma anche la maggior parte dei giudizi analitici sono a posteriori: «Soltanto i giudizi analitici, i quali al posto del soggetto hanno un concetto costruito, possono essere intesi come puramente a priori. Solo la costruzione intellettuale è a priori, eccezion fatta per gli elementi impiegati nella stessa costruzione, che sono per contro tratti dal reale empiricamente conosciuto. Ma la costruzione intellettuale in sé non è conoscenza, benché essa svolga un ruolo importante nell'acquisizione della stessa. La conoscenza in quanto tale, ossia in quanto incontro specifico fra due esseri (il soggetto conoscente e l'oggetto conosciuto), il primo dei quali, l'uomo, l'*animal rationale*, ha conoscenza diretta solo di ciò che cade sotto i propri sensi esterni) è sempre a posteriori: essa è sempre posteriore a un contatto empirico con ciò che è». Da un certo punto di vista un giudizio «è insomma , sintetico a posteriori, in quanto posteriore alla conoscenza empirica del reale; da un altro punto di vista è analitico, e in certa misura a priori, e il suo apriorismo è condizionato dal - e subordinato al - suo aposteriorismo: così la comprensione del predicato è contenuta nella comprensione del soggetto» (G. KALINOWSKI, *L'impossibile metafisica*, trad. it. Marietti, Genova 1991, pp. 34-39 *passim.* Che i termini *necessario* e *a priori* non siano sinonimi (come avviene nelle concezioni di ascendenza kantiana) è stato bene mostrato da S. Kripke. Cfr. *Nome e e necessità,* trad. it. Boringhieri, Torino 1982, p. 41.

Oltre che alle critiche kantiane questa concezione della conoscenza permette pure di fornire una prima risposta alle critiche alla metafisica d'impronta empiristica e neoempiristica che si fondano su una nozione riduttiva di esperienza e, quindi, sulla netta contrapposizione di empirico e di logico. In sintesi: la significatività e la validità delle nozioni metafisiche è connessa alla loro capacità di esprimere e valorizzare l'esperienza nell'integralità delle sue dimensioni.

[279] Invero questa unità di speculativo e di pratico nel percorso che conduce a Dio è già implicita nel termine *via*, che non a caso, si è preferito a *prova* o *dimostrazione*.

stessa dell'esperienza, rende la via maggiormente convincente[280]. Dal punto di vista dell'esperienza il primato è della ragion pratica, dal punto di vista della fondazione filosofica il primato è della ragione speculativa. In altri termini: la trascendenza in senso personalistico è suggerita, sul piano semantico, anche dal logo non apofantico[281]; tuttavia non soltanto il logo apofantico non elimina necessariamente la trascendenza[282], ma il suo compito è quello di fondarla su un piano di rigore. V'è, a ben vedere, un reciproco rimando fra i due logoi, fra ciò che si mostra e ciò che si dimostra. Ciò è possibile in forza della distinzione fra i diversi usi della ragione e fra le diverse prospettive trascendentali, cui occorre forse riconoscere maggiormente (rispetto alla tradizione) una relativa autonomia pur nel medesimo riferimento all'essere. Infine è opportuno sottolineare che la graduale scoperta della trascendenza coincide con la progressiva maturazione della persona e viceversa[283].

I. *L'esperienza dell'atto d'essere e della persona*

Partendo da una sommaria ricognizione dell'esperienza, due appaiono essere le evidenze fondamentali che, in quanto tali, permettono di risalire a Dio e di evidenziare i suoi principali

---

[280] Cfr. M. BLONDEL, *L'azione. Saggio di una critica della vita e di una scienza della prassi,* trad. it. Cinisello Balsamo 1993, p. 443: «Una dimostrazione che sia unicamente un argomento logico rimane sempre astratta e parziale[...]Al contrario una prova che promana dal movimento integrale della vita, una prova che è l'azione nel suo insieme avrà questa forza stringente. Per uguagliarne la forza spontanea con l'esposizione dialettica occorre quindi non lasciare alla spirito nessuna scappatoia. In effetti la caratteristica dell'azione è di formare un tutto. Perciò in forza di essa tutti gli argomenti parziali si uniranno in una sintesi dimostrativa. Isolati, essi rimangono sterili, mentre uniti sono probanti. Soltanto a questa condizione essi imiteranno e stimoleranno il movimento della vita. Scaturiti dal dinamismo dell'azione, ne conserveranno per forza di cose l'efficacia». Cfr. anche p. 452.

[281] Come sottolinea particolarmente E. Lévinas.

[282] Questo è, come noto, il nocciolo della critica rivolta da Heidegger all'"ontoteologia" occidentale.

[283] Cfr. J. B. LOTZ, *L'esperienza trascendentale*, ed. cit., in particolare pp. 283-303.

attributi: l'*atto d'essere* e la *persona*. Queste evidenze corrispondono, rispettivamente, ai due caratteri dell'intenzionalità del conoscere e del desiderare, la quale da un lato è aperta alla totalità quale sfondo di ogni apprensione e desiderio determinato e, dall'altro, intenziona sempre una particolare determinazione, un particolare ente. La prima evidenza presenta un rapporto privilegiato con la dimensione *speculativa* della ragione, la seconda con la sua dimensione *pratica*.

In primo luogo, sul piano trascendentale l'essere come *atto d'essere* si manifesta come l'attualità esistentiva e la trascendentalità per eccellenza. Infatti l'accorgersi che qualcosa è, esiste, resiste al nulla, all'annichilimento determinato dal divenire, spalanca immediatamente a tutta l'ampiezza dell'essere. Perciò l'evidenza fondamentale sul piano trascendentale è quella dell'essere o, meglio, di quello che nel linguaggio di Tommaso d'Aquino è chiamato "atto d'essere" [284]. Si tratta del dinamismo

[284] Perché ricorrere ad una nozione quale quella di *atto d'essere*, per lo più ormai desueta nella filosofia contemporanea? Non certo per il gusto per gli arcaismi, ma per precise ragioni speculative che si possono così sintetizzare: da un lato, in quanto principio di esistenza, la nozione di atto d'essere permette di salvare la comunanza nell'essere e, insieme, la concretezza e l'individualità degli enti senza misconoscere l'irriducibilità della dimensione delle essenze (istanza della fenomenologia) e senza fermarsi al piano dell'*ontico*, ma spalancando dall'intimo degli stessi enti concreti il piano dell' *ontologico*. In quanto perfezione somma l'atto d'essere permette di comprendere pure la dimensione di memoria del passato, di anticipazione del futuro, quindi non di mera *presenza*, che contraddistingue in particolare l'atto d'essere dell'uomo. Si rispetta così l'istanza di Heidegger, ma senza rischiare l'univocismo del suo *Sein*. D'altro lato, in quanto principio di senso, l'atto d'essere permette di fondare l'intelligibilità e *luminosità* dell'ente. Esso contempera, così, l'esigenza di realismo e di concretezza (difesa dell'unicità dell'individuo), fatta propria nel pensiero del Novecento da Lévinas e, in genere, dal pensiero dialogico, con l'apertura all'orizzonte di senso dell'essere presente nell'atteggiamento fenomenologico di Husserl e di Heidegger.

Per quanto riguarda la semantizzazione dell'essere e la distinzione di essenza e di atto d'essere nell'ente, rimando a C. VIGNA, *Sulla semantizzazione dell'essere* in *Metafisica e modernità. Studi in onore di P. Faggiotto* a c. di F. Chiereghin e F. L. Marcolungo, Padova 1993, pp. 359-380.

esistentivo (che fa essere) e, perciò, in quanto tale, pure perfettivo (comprensivo di ogni determinazione e perfezione) che attua intimamente ogni singolo ente e che accomuna tutti gli enti nonostante le loro diverse determinazioni e differenze categoriali. L'apprensione dell'atto d'essere spalanca, così, insieme, il piano della totalità dell'essere e della totalità del senso, in cui si manifestano i singoli significati.

Ai fini del tema che qui ci interessa occorre notare che l'esperienza dell'essere costituisce già, in forza della dimensione esistentiva dell'atto d'essere, una prima e radicale esperienza di assolutezza e di gratuità e, perciò, anche di trascendenza-alterità e, in forza della dimensione perfettiva (di pienezza) dello stesso atto d'essere, una prima e radicale esperienza d'immanenza. L'atto d'essere, infatti, a tutto è immanente e tutto pervade proprio perché tutto trascende nella sua gratuità non necessitata.

In secondo luogo, sul piano delle determinazioni *essenziali* e *categoriali* la persona nella sua inconfondibile individualità, innanzi tutto come *tu*, appare come l'ente più *trascendente - immanente* e, proprio per questo, maggiormente dotato di perfezione che ci è dato di sperimentare [285]. Questa perfezione si rende evidente innanzi tutto e implicitamente sul piano del desiderio, della ragion pratica o del bene[286]. Da un lato, infatti, il *tu* è ciò che è più desiderato e amato, perché in grado di *alimentare* il desiderio. Dall'altro il *tu* è desiderato proprio in quanto *altro*. Le altre cose sono desiderate in quanto innanzi tutto si desidera il *tu*[287].

Alla dinamica del desiderio e della ragion pratica corrisponde, in realtà, nella persona una maggiore perfezione che la ragione

[285] Significative sono le osservazioni di E. Lévinas sulla trascendenza dell'"altro uomo" in tutte le sue opere fondamentali.

[286] Da un lato l'io si ama più di quanto si possa conoscere, dall'altro nell'esperienza dell'amore l'altra persona rivela il suo valore di ente meglio che nella semplice conoscenza. La persona, infatti, l'ente finito più perfetto a motivo della sua apertura trascendentale, può essere amata più di quanto possa essere conosciuta.

[287] Cfr. C. VIGNA, *La verità del desiderio come fondazione della norma morale* in *Problemi di etica: Fondazione, norme, orientamenti* a c. di E. Berti, Gregoriana, Padova 1990, pp. 69-135.

speculativa è in grado di manifestare. Ciò è connesso al fatto che, a ben vedere, le due esperienze fondamentali (dell'atto d'essere nella sua trascendentalità e della persona) si intersecano e si integrano a vicenda. Infatti, in primo luogo, l'esperienza della persona si oppone ad una nozione di ente concepito alla maniera essenzialistica[288] (la quale dà luogo alternativamente agli opposti esiti dell'univocità e dell'equivocità), ma non a una concezione analogica dell'ente, quale quella esposta in precedenza[289]. Anzi; in secondo luogo la persona rappresenta il massimo di attualità esistentiva - trascendenza (sul piano esistentivo il tu e l'io hanno, significativamente, in comune con l'atto d'essere il fatto di non poter essere concettualizzati, almeno in prima battuta, avendo un valore deittico) e di perfezione - immanenza che ci è dato di sperimentare. Si tratta, come si può apprezzare, pure delle due fondamentali dimensioni dell'atto d'essere degli enti. L'altra persona, infatti, si manifesta come *avvenimento* imprevedibile, che è impossibile predeterminare (dimensione esistentiva -

[288] Per salvare l'unità dell'essere, al di là delle sue "differenze", la scolastica "essenzialistica" deve sacrificare la sua capacità di significare gli enti concreti. Cfr. A. MARC, *L'idée de l'être chez Saint Thomas et dans la Scolastique posterieur* e, "Archives de philosophie", X, 1, Paris, 1933, soprattutto pp. 116-17.

[289] L'atto d'essere, quindi, non coincide con l'esistenza intesa quale mero fatto di *esserci* (in quanto tale estranea all'essenza che attua e, perciò, identica in tutti gli enti), ma è una perfezione che si adatta intimamente all'essenza e all'ente, al suo grado di perfezione. Nell'ente finito l'atto d'essere è sempre atto di quella data essenza partecipata. Ad esempio, l'atto d'essere di un albero non è identico all'atto d'essere di un uomo, pur avendo entrambi in comune la determinante prerogativa di "far essere". Perciò l'atto d'essere, è, come l'ente, anch'esso analogo. A differenza di una'essenza generica, come tale univoca e comune a più enti, e a differenza della mera esistenza che, a prescindere dal piano delle essenze, finisce, a sua volta, per "essenzializzarsi" e scadere nell'univocità, l'atto d'essere non uniforma i diversi enti e, in particolare, non appiattisce le persone su di un piano opaco e impersonale. Esso, invece, facendole essere, ne comprende e rispetta tutta la specificità e perfezione. In base a quanto osservato, l'atto d'essere, ciò che è più comune negli enti, emerge anche come ciò che li costituisce nella loro specifica individualità di enti concreti, fondando quella identità individuale che si manifesta attraverso la negazione nel principio di non contraddizione e che costituisce la condizione di ogni significare.

trascendente dell'atto d'essere) e, insieme, come esperienza di pienezza - immanenza (dimensione perfettiva dello stesso atto d'essere connessa al tema della comunicazione). La cecità per la persona coincide, quindi, con la cecità per l'esistente[290].

Se si esplicita ulteriormente quanto ora osservato, emerge che la persona appare luogo di sintesi fra finitudine ontologica (piano categoriale) e infinitudine sul piano dell'apertura intenzionale a tutto l'essere (piano trascendentale) o, se si preferisce, fra atto d'essere nella sua dimensione esistentiva e atto d'essere nella sua dimensione perfettiva (intenzionale). L'apertura intenzionale alla totalità dell'essere, prerogativa della persona, fonda da un lato l'autocoscienza, la libertà, in una parola la sua interiorità[291] e autonomia rispetto al mondo, dall'altro la sua peculiare capacità di aprirsi intenzionalmente e di donarsi, quindi la sua trascendenza-immanenza, che accentua radicalmente la trascendenza-immanenza già presente in tutti gli enti in quanto attuati dall'atto d'essere. Sul piano filosofico il fondamento del peculiare *valore* della persona rispetto agli altri enti è tutto qui.

Si comprende, quindi, come sia particolarmente il *tu*, in quanto aperto a tutto l'essere, a far scattare e ad alimentare l'apertura trascendentale dell'io all'essere [292]. Con il suo "volto" e con il suo linguaggio la persona svela l'essere e testimonia della trascendentalità dell'essere[293]. V'è da sempre una previa fiducia o consenso all'essere e alla persona, a sé stessi e agli altri che precede ogni discorso, ogni domandare, ogni esplicita

---

[290] Cfr. C. ARATA, *Metafisica della prima persona*, cit., p. 194: «La cecità del neutro per Dio Persona è pari, anzi coincide con la sua cecità per l'esistente».

[291] Si pensi alla difficoltà di penetrare l'interiorità spirituale di una persona. Sul nesso interiorità-trascendenza cfr. V. MATHIEU, *Il problema dell'esperienza,* Università degli Studi, Trieste 1963, soprattutto cap. VI.

[292] Cfr. C. VIGNA, *Verità del desiderio*, cit.

[293] Cfr. le acute riflessioni sul ruolo della madre e del suo volto nella maturazione del fanciullo in H.U. VON BALTHASAR, *L'accesso alla realtà di Dio* in *Mysterium salutis,* trad. it. Queriniana, Brescia 1977, vol. III, pp. 19 - 57. Si comprende, in questa prospettiva, il ruolo fondamentale che svolge nell'esperienza umana e, in particolare, nell'esperienza religiosa, la dimensione della testimonianza, in cui l'apertura all'essere totale, orizzonte di senso, è mediata attraverso la concretezza di una singola persona.

affermazione o negazione dell'essere e della persona con cui ci si rapporta. Manifestazione dell'essere nella sua trascendentalità e manifestazione di quel particolare ente che è il *tu* si alimentano a vicenda, contribuendo a sviluppare l'esperienza. A sua volta l'apertura dell'io a tutto l'essere rende sensibili nei confronti della specificità del tu. V'è, tuttavia, una precedenza logica e pure cronologica dell'esperienza del tu (come *io* che si rivela) rispetto a quella dell'io. Ciò si rende maggiormente evidente nell'epoca del nichilismo [294].

A ben vedere la concezione delle perfezioni *trascendentali* (ente, uno, bene, vero, bello) e *spirituali* (intelligenza, libertà) nella loro piena *purezza* e *assolutezza* (come "perfezioni pure"[295]) si sviluppa a partire dall'esperienza della persona nella sua originale individualità quale paradigma insuperato di pienezza e perfezione sul piano categoriale, la quale esperienza viene *intensificata*, purificata e assolutizzata grazie alla percezione dell'infinitudine trascendentale dell'atto d'essere, trascendente rispetto agli enti e, insieme, immanente, comprensivo di *ogni* altra possibile determinazione e perfezion [296] . All'interno

[294] Infatti nell'epoca del nichilismo si è costretti a risalire alla radice *non pensata* del pensare umano. Appare, così, che l'apertura costitutiva dell'io all'altro ("l'altro nell'io") e dell'io all'essere ("l'essere nell'io") è condizione dello stesso domandare e, quindi, del pensare "tout court". Il primato dell'io è, invece, proprio dell'epoca moderna, che non è ancora pienamente consapevole dei presupposti di questo "primato". Cfr., per quanto riguarda il tema dell'anticipazione dell'essere come condizione del domandare, E. CORETH, *Metaphysik. Eine methodisch-systematische Grundlegung*, Tyrolia Verlag, Innsbruck-Wien-München 1961. Per quanto riguarda, invece, il tema dell'"altro nell'io" o "l'Altro-nel-Medesimo" nella riflessione di E. Lévinas, cfr. S. PETROSINO, *La verità nomade. Introduzione a Emmanuel Lévinas,* trad. it. Jaca Book*,* Milano 1980, in particolare p. 123.

[295] S'intende qui per perfezione pura «ciò che è meglio avere piuttosto che non avere» (ANSELMO, *Monologion*, 15). Cfr. pure J. DUNS SCOTO, *De primo principio,* c. 4, concl. 3: «[...]perfezione pura è quella che è semplicemente e in senso assoluto preferibile a qualunque cosa o proprietà con essa incompatibile». Su questo tema cfr. J. SEIFERT, *Essere e persona. Verso una fondazione fenomenologica di una metafisica classica e personalista*, Vita e pensiero, Milano 1989.

[296] Occorre precisare che, a nostro parere, tale intensificazione ad opera della nozione di atto d'essere, in quanto operante all'interno dell'implicito dell'esperienza, non

dell'esperienza il processo può prendere lo spunto anche dalla dimensione impersonale. Ciò che importa e che entrambi gli aspetti (persona e atto d'essere) sono determinanti nella genesi della nozione di *perfezione pura*. Vi sono invero molteplici esperienze di perfezione che possono ampliare e integrare la perfezione "personale", ma il punto focale sintetico e vertice della gerarchia di perfezioni, su cui s'incentra l'intenzionalità del desiderio e dell'intelligenza è, pur sempre, in ultima analisi, la persona. Il carattere *necessario* del nesso fra i due momenti (tematizzazione della persona e dell'atto d'essere come perfezioni rispettivamente sul piano categoriale e trascendentale) è dato dal fatto che la persona, in quanto tale, è l'unico ente intenzionalmente aperto a tutto l'essere e quindi, in grado di *riconoscere* una qualsiasi perfezione. È significativo, infatti, che una perfezione appaia come *veramente* tale soltanto nella misura in cui si manifesta come *vera* (intelligibile) e come degna di essere apprezzata, cioé nella misura in cui è riconosciuta come tale da una o più intelligenze, che perciò la sovrastano[297]. Ora un'intelligenza in grado di riconoscere il bene non può essere *impersonale*[298]. Perciò una perfezione *impersonale* non può mai superare una perfezione *personale*. La persona si manifesta, quindi, come perfezione di diritto intrascendibile.

Occorre precisare, tuttavia, che fino al momento non ci siamo posti il problema se tali "perfezioni pure" nella loro assolutezza, unità e "confusione", quindi come «id quo nihil maius cogitari

---

implica in quanto tale, la percezione di una composizione, del venir meno cioè della semplicità insita nella nozione di *perfezione pura*.

[297] Cfr. AGOSTINO, *De libero arbitrio*, 2, 6, 14.

[298] Tra i testi in favore di questa tesi cfr. F. H. JACOBI, *Le cose divine e la loro rivelazione* in *Idealismo e realismo*, trad. it Mursia, Milano 1948, p. 271: «La ragione senza personalità è un assurdo, altrettanto assurdo, quanto quella materia fondamentale o quel fondamento originario, che è totalità e non unità, o unità e insieme nullità, che è la perfezione dell'imperfetto, l'assolutamente indeterminato, ed è chiamato Dio da coloro che non sanno che farsi del vero Dio, ma pur arretrano al pensiero di negarlo con le labbra». Cfr. pure M. SCHELER, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, trad. it Bompiani, Milano 2013, parte IV.

potest» (Anselmo)[299] o come «omnitudo realitatis» (Kant)[300] esistano realmente oppure se rappresentino una mera proiezione dell'apertura trascendentale della ragione e dell'infinità del desiderio. A questa domanda si cercherà di rispondere nel seguito del discorso.

2. *La via a Dio. La prospettiva della ragion pratica*

Partiamo dal piano del desiderio e della ragion pratica, che ha il primato sotto il profilo dell'esperienza. E' possibile identificare, all'interno dell'esperienza, diverse formulazioni di una stessa *via* a Dio della ragion pratica. Consideriamo due di queste possibili formulazioni, fra di loro complementari, senza la pretesa di essere esaurienti.

Prima formulazione a partire dalla considerazione della *struttura formale* dell'atteggiamento umano di fiducia nel *senso* dell'agire storico: l'agire dell'individuo e della società nel suo complesso postula sempre un senso che tutto giustifica. Se noi non fossimo segretamente guidati almeno dall'idea che la totalità è dotata di senso, non progetteremmo e non intraprenderemmo alcuna azione particolare. Anche la rinuncia al senso appare ricca di senso. Ma ogni figura di senso tradisce sempre una negatività almeno parziale. L'esistenza umana nel suo complesso postula, quindi, un Fondamento e Datore di senso che trascende ogni realtà finita e ogni insieme di realtà finite. Anche questo Principio di senso o Principio di moralità non può essere postulato e pensato coerentemente se non come Pienezza d'essere e di senso, Principio dell'essere degli enti finiti e, insieme, in chiave personalistica, quale Intelligenza e Volontà finalizzatrice e ordinatrice [301].

---

[299] ANSELMO, *Proslogion* II, 2.

[300] I. KANT, *Critica della ragion pura,* Parte II, II, lib. 2, cap. III, sez. 2.

[301] Cfr. B. WELTE, *Dal Nulla al Mistero assoluto*, trad. it. Marietti, Genova 1985, in particolare, pp. 50-58. Questa formulazione a partire da un Senso o Fine dell'esistenza può essere rafforzata di fronte alla sfida rappresentata dal nichilismo nel seguente modo felicemente suggerito da Kolakowski: «E non è un sospetto plausibile che se essere fosse senza scopo e l'universo privo di

Seconda e complementare formulazione a partire dalla considerazione del primato, questa volta sotto il profilo *contenutistico*, della dimensione personale e interpersonale nella postulazione del senso: se è vero che soltanto l'altro (il riconoscimento da parte dell'altra persona), in quanto aperto all'essere nella sua trascendentalità, è in grado di far scattare e di alimentare il desiderio, è pur vero che la sua finitudine e contingenza sul piano ontologico (particolarmente manifesta nell'esperienza della altrui morte) rende la risposta estremamente precaria[302]. Di qui lo scaturire del desiderio di riconoscimento da parte di una Persona *infinita* e *indefettibile*, in cui non vi sia disequazione fra piano dell'intenzionalità e piano dell'essere. Tale Persona deve essere, come tale, trascendente rispetto al mondo sottomesso al divenire.

La via della ragion pratica nelle sue diverse formulazioni non *dimostra* nulla . Essa si limita a *mostrare* e a far pensare. Ma ciò non è cosa di poco conto. Si deve osservare, infatti, che colui che negasse validità alla via della ragion pratica si porrebbe inevitabilmente in contraddizione con il suo comportamento concreto che sempre desidera la felicità e sempre postula un senso della vita. Occorre rilevare, d'altro canto, che la via a Dio della ragion pratica, benché abbia in sé stessa una forza cogente (ma soltanto sul piano pratico [303]), dispone all'effettivo riconoscimento di Dio ed eventualmente all'uso della ragione speculativa nel campo della teologia filosofica soltanto qualora l'opzione fondamentale della libertà è chiaramente in favore del

---

significato, noi non avremmo mai raggiunto la capacità d'immaginare in un altro modo ma neanche la capacità di pensare precisamente questo: che essere è senza scopo e l'universo privo di significato?» (L. KOLAKOWSKI, *L'orrore metafisico*, trad. it. Il Mulino, Bologna 1988, p. 120).

[302] A ben vedere il desiderio d'immortalità non nasce tanto dalla paura della propria morte individuale, quanto dalla certezza di aver riconosciuto in alcun persone un valore che supera la morte.

[303] Non tutti sono d'accordo su questo punto. Secondo alcuni la natura del desiderio non si spiega, se non si ammette un Ideale realmente esistente. Cfr., ad esempio, J. DE FINANCE, *Essai sur l'agir humain*, Roma 1962, p. 175.

Bene e del Senso. Come è stato giustamente notato, l'opzione fondamentale della libertà, quando è in favore del bene,

porta con sé una conoscenza puramente pratica, preconcettuale del Bene, di Dio come Bene, che può coesistere con l'ignoranza teorica di Dio, ma che dispone il cuore alla conoscenza concettuale di Dio, secondo l'espressione evangelica: «Qui facit veritatem venit ad lucem»[304].

In questa prospettiva il naturale *consenso* all'essere può diventare un consapevole e libero *assenso* all'essere.

Se coltivata, la ragion pratica non si chiude in sé stessa, ma apre alla ragion speculativa, la domanda di senso apre alla domanda di verità. Una opzione morale in senso negativo non dispone invece a riconoscere Dio neppure in metafisica, ma favorisce piuttosto un atteggiamento di disimpegno o di dominio di fronte all'essere (che si oppone a una corretta povertà e disponibilità di fronte all'essere). È la volontà, mai la ragione in quanto tale ad escludere a priori la possibilità di affermare l'esistenza di Dio. E l'esistenza di Dio non è mai un'evidenza tale da schiacciare la libertà umana.

3. *La via a Dio. La prospettiva della ragione speculativa*

A un'ulteriore e più approfondita considerazione, la stessa *via* della ragion pratica presuppone, a sua volta, quale fondamento, la *via* della ragione speculativa nelle sue diverse formulazioni, la quale permette di trascendere gli enti limitati e di pervenire ad un primo Principio assoluto e trascendente[305]. Come spiegare

[304] J. MARITAIN, *Raison et raisons*, in *Ouvres de Jacques et Raissa Maritain*, Fribourg-Paris 1990, 9, p. 329.

[305] Cfr. E. GILSON, *L'ateismo difficile*, cit., p. 54: Kant «dopo aver dimostrato che le prove dell'esistenza di Dio derivano da un'illusione speculativa, lo abbiamo visto continuare a crederci per l'ingiunzione della ragion pratica, ma senza essersi

altrimenti il fatto che la ragion pratica postula un *Assoluto trascendente*? Donde ha tratto questa nozione? *Assolutezza* e *trascendenza* del fondamento devono essere tematizzate. Il fondamento non emerge, tuttavia, facilmente ad una considerazione superficiale, poiché è nascosto dal carattere atematico dell'esperienza e deve, quindi, essere esplicitato sul piano discorsivo. L'esplicitazione e la rigorizzazione di tale percorso della ragione sono richieste dalla riflessione filosofica che intende fondare su un piano veritativo le *vie* della ragion pratica.

Come si è notato, v'è parallelismo fra piano del senso e piano dell'essere. Perciò l'esigenza, sul piano della ragion pratica, di un Principio trascendente di senso, con il connesso movimento che relativizza i beni finiti per postulare un Bene infinito, si coniuga all'interno dell'esperienza con il movimento della ragione speculativa che percepisce la limitazione dell'essere degli enti e afferma un Principio unitario e fondante dell'essere. In altri termini: come la ragion pratica coglie l'incapacità dei significati e dei beni finiti a dare senso alla vita, così la ragione speculativa coglie l'incapacità degli enti a fondarsi in sé stessi. Non a caso nella nozione di Dio del teismo confluiscono intimamente domanda di senso e domanda di essere, ragion pratica e ragione speculativa. Occorre precisare, quindi, che nella prospettiva qui adottata, che è coerente con una concezione integrale dell'esperienza, il postulato di senso non è da intendersi secondo un'accezione trascendentalistica moderna. Esso è, infatti, possibile, perché, come si è notato, l'uomo fa da sempre esperienza dell'ente e dell'atto d'essere nella sua trascendentalità. E l'orizzonte dell'atto d'essere coincide con lo stesso orizzonte di senso che permette di svelare i diversi significati. In altri termini: la postulazione di Dio da parte dell'uomo non può essere letta in chiave antropocentrica, perché essa presuppone, innanzi tutto, il manifestarsi all'uomo dell'essere nelle sue dimensioni trascendentale e categoriale.

---

chiesto come la ragion pratica possa postulare l'esistenza di Dio se la ragione speculativa, a torto o a ragione, non gliene avesse prima svelato la nozione».

La via a Dio della ragione nel suo uso speculativo, presente all'interno dell'esperienza e che qui cerchiamo di esplicitare, scatta a partire dalla percezione dell'atto d'essere partecipato da più enti (perciò immanente e, insieme, trascendente rispetto ad essi). Consideriamo la sua articolazione.

In primo luogo l'apprensione dell'atto d'essere, in quanto tale, apre immediatamente all'Assoluto, in particolare alle due fondamentali dimensioni dell'assolutezza (grazie alla sua trascendentalità, connessa alla sua dimensione perfettiva, all'assoluto quale totalità dell'essere[306] e, grazie al suo carattere dinamico - esistentivo, all'Assoluto come principio - fondamento necessario) .

Consideriamo più da vicino i due aspetti. In primo luogo conoscere un singolo ente, in forza della sua attualità (atto d'essere) significa aprirsi immediatamente a tutta l'estensione dell'ente. Perciò che esista un Assoluto (come *ab-solutus* = irrelato) ovvero come la totalità dell'ente non richiede dimostrazione in senso proprio.

Se qualcosa esiste, e qualcosa esiste, la totalità necessariamente esiste. Infatti, o la totalità è quel qualcosa o è l'altro dal qualcosa. Il qualcosa, in effetti, è parte o è tutto, ma uno dei due dev'essere necessariamente. Ora, nell'un caso o nell'altro, ossia per trattare il qualcosa come parte o per trattarlo come tutto, la posizione della esistenza del tutto o della totalità è necessaria. E la totalità coincide con l'Assoluto [307].

---

[306] Il monismo in metafisica ha luogo qualora ci si fermi alla dimensione trascendentale dell'ente senza cogliere ciò che in essa è implicito. Cfr. E. NICOLETTI, *Giudizio ed essere*, Studium, Roma 1971, p. 387 : «L'essere trascendentale è "sui generis", in quanto non è altro che la totalità o l'orizzonte dell'attualità che attua gli enti ed insieme essenzialmente si rapporta all'Atto impartecipato o assoluto. Per questo la presenza dell'essere trascendentale non è un manifestarsi immediato e pienamente positivo dell'Assoluto (ontologismo), ma quel orizzonte di attualità reale-ideale che rimanda e, quindi, implica, come suo principio e fondamento, l'Essere assoluto».

[307] C. VIGNA, *Dio e il silenzio*, cit., p. 443. Che la ragione apprenda immediatamente l'esistenza di un Assoluto (che si tratterà in seguito di dimostrare essere il Dio trascendente) sembra riconosciuto, a dispetto da alcune apparenze, anche da Tommaso d'Aquino. Cfr. *Summa contra gentiles* I, 43: «Il nostro intelletto nell'intendere si estende all'infinito: ne è un segno il fatto che, data una qualsiasi

S'impone, in secondo luogo, la domanda sul fondamento o principio di unità della totalità (cioè sull'Assoluto in senso proprio). A ben vedere la certezza dell'esistenza di un Principio-fondamento del tutto (comunque lo s'intenda) è connessa all'affermazione dell'atto d'essere come ragion d'essere-principio unificante degli enti. Tale certezza è già implicita nell'esperienza.

Che vi sia, quindi, un Assoluto inteso sia come totalità dell'essere, sia come principio unificante-fondante la totalità, non può essere messo in discussione. Queste dimensioni dell'Assoluto sono già presenti all'interno dell'orizzonte dell'esperienza quale ambito dell'atematico, rendendo così possibile l'inferenza sul piano della riflessione[308]. Problematica è piuttosto la determinazione della natura dell'Assoluto: se sia trascendente o immanente rispetto al mondo [309].

Notiamo che fino al momento il cosiddetto «argomento ontologico» pare accettabile: esiste necessariamente un Assoluto che si manifesta nell'esperienza[310]. Ma perché non affermare che

---

estensione finita, il nostro intelletto è in grado di pensarne una più grande. Ora, questa apertura della nostra intelligenza all'infinito sarebbe vana, se non esistesse una realtà intelligibile infinita. Perciò deve esserci una realtà intelligibile infinita che dev'essere la realtà suprema. Ed è questa che chiamiamo Dio. Dunque Dio è infinito». Del resto è noto che Tommaso riconosce, tra i principi primi dell'intelletto, l'evidenza secondo cui il tutto è maggiore della parte. Come quella di tutti i principi primi dell'intelletto tale evidenza non può dirsi, nella sua prospettiva, né innata, né empirica. Essa "scatta" nell'incontro dell'intelletto con la realtà del mondo.

[308] Cfr. P. FAGGIOTTO, *Saggio sulla struttura della metafisica*, A. Milani, Padova 1965, in particolare pp. 166-68.

[309] Si tratta, in altri termini, di determinare se la totalità può essere fatta coincidere con l'unità dell'esperienza, oppure se deve essere lasciata sporgere oltre tale unità. Cfr. G. BONTADINI, *Conversazioni di metafisica,* Vita e pensiero, Milano 1971, I, p. 151.

[310] Il fatto che sul piano dell'atematico sia presente una nozione di assoluto costituisce in certo senso una conferma della concezione kantiana della centralità dell'argomento ontologico. Cfr. I. KANT, *Critica della ragion pura,* trad. it. Adelphi, Milano 1976, p. 26: «Ciò che spinge necessariamente a oltrepassare il limite dell'esperienza e di tutte le apparenze è infatti l'incondizionato, che rispetto ad ogni oggetto condizionato la ragione esige, necessariamente e a buon

questo Assoluto *coincide* con il mondo? Perché non considerare il mondo come «ciò di cui non si può pensare il maggiore» ovvero come perfettissimo? Invero perché siamo già segretamente convinti dell'esistenza di un assoluto perfettissimo-altro rispetto al mondo.Tale trascendenza dell'Assoluto si manifesta già sul piano del desiderio: il mondo non ci soddisfa pienamente. Ma la trascendenza emerge anche e in modo più convincente, sul piano della ragione speculativa, piano sottostante il desiderio stesso: il mondo non si spiega da solo.

Onde mostrare come sia possibile, partendo dall'immediato dell'esperienza, guadagnare la trascendenza dell'Assoluto, privilegiamo ora alcune *vie* che per il loro impianto ci paiono più rigorose di altre. Ciò non toglie che sul piano del senso comune possano essere presenti, come vedremo, anche altre *vie* che, in particolare, fanno leva sulle perfezioni *personali*. Si deve notare, infatti, che, se per le sue peculiari caratteristiche la nozione di persona interviene da un lato a *riempire* la nozione di Assoluto trascendente, d'altro lato essa può intervenire già all'interno del processo stesso che permette di guadagnare la trascendenza, condizionandone gli esiti. In effetti, come si è notato, l'esperienza della persona finita è già esperienza di una certa qual trascendenza (della massima trascendenza sul piano del finito). In particolare: la struttura sia della quarta sia della quinta *via* di Tommaso d'Aquino presuppongono, a ben vedere, la nozione di

---

diritto, nelle cose stesse». Cfr. al riguardo le giuste osservazioni di V. Melchiorre in *L'analogia come chiave di lettura della creazione*, "Rivista di filosofia neoscolastica", LXXXIV, 1992, p. 571 *passim*: «La notizia o la *fungenza* dell'essere costituisce dunque la *condizione trascendentale* e *primaria* per il rilievo stesso della negatività[...]Possiamo anche parlare a questo riguardo di una *e-videnza originaria* ed *originante dell''Essere*. E, tuttavia, si è dovuto osservare che, quando sia portato a tema, il pensiero dell'originario può essere dato, in sé stesso, solo nella forma della più alta negazione. Barth, sempre in relazione alla prova anselmiana, ha fatto giustamente notare che l'idea di Dio, quell'idea che anche lo stolto non può non pensare, viene poi a parola solo nella forma del divieto o della negazione: "id quo maius cogitari nequit"[...] quando sia portata a coscienza, la presenza dell'Essere è in realtà soltanto *consaputa* nel dato del finito, quale suo insuperabile orizzonte o quale radice del suo consistere».

persona e di perfezione *personale* considerate alla luce della nozione di Assoluto. È probabile che all'interno dell'esperienza i due percorsi si compenetrino a vicenda ed è pure probabile che il secondo sia più comune. In questa sede si è preferito sottolineare il ruolo del primo, perché ci sembra garantire la trascendenza dell'Assoluto in modo più soddisfacente di quanto facciano, ad esempio, la quarta e quinta via di Tommaso[311].

Partiamo da una considerazione di carattere generale prima di articolare le diverse vie. In effetti dall'interno dell'esperienza indistinta e non ancora esplicitata della totalità emerge pure la trascendenza dell'Assoluto in forza dell'istanza unificante presente nella stessa nozione d'Assoluto come ragion d'essere, fondamento necessario. A una prima considerazione, infatti, consta che l'atto d'essere trascende sempre le singole determinazioni che emergono dalla considerazione della molteplicità degli enti e del loro divenire. La somma anche indefinita delle diverse determinazioni degli enti in quanto tali (tema della molteplicità) e che si succedono nella realtà mutevole (tema del divenire) per la sua finitezza si rivela sproporzionata rispetto alla positività e all'assolutezza insita nell' atto d'essere quale si manifesta particolarmente nell' *è* del giudizio di esistenza [312]. Resta così decisiva la differenza radicale fra le diverse determinazioni degli enti mutevoli e l'atto d'essere che si

[311] Innanzitutto, nonostante la dimensione di trascendenza insita, come si è notato, nella stessa nozione di persona (trascendenza che, tuttavia, si chiarisce progressivamente lungo la storia del pensiero), sembra problematico inferire soltanto a partire da essa la nozione di Assoluto trascendente. Ciò è tanto vero che è presente nella storia del pensiero anche la tendenza a pensare l'Assoluto come *anima del mondo* o come *ragione immanente*, proiettando sulla trascendentalità dell'essere e sul mondo, inteso alla maniera immanentistica come totalità, caratteri che sono tipici della persona. Per quanto riguarda poi la "quarta via" sembra problematico affermare che essa possa pervenire *da sola* alla trascendenza di Dio. Lo stesso vale per la "quinta via" , la quale *da sola* può se mai permettere d'inferire l'esistenza di uno o più Ordinatori, ma non di un Creatore. Cfr. I. KANT, *Critica della ragion pura*, II, Dialettica trascendentale, lib. II, cap. III, sez. VII. Cfr. pure S. VANNI ROVIGHI, *Elementi di filosofia*, vol. 2, La Scuola, Brescia 1962, pp. 121-28.

[312] Cfr. E. NICOLETTI, *Giudizio ed essere*, cit., in particolare pp. 172 - 76 .

colloca su altro piano, quale perfezione trascendentale (differenza ontologica). Perciò la via alla trascendenza della ragione nel suo uso speculativo si articola in base a due complementari prospettive che fanno entrambe appello alla determinante esperienza del negativo[313]. Il negativo fa emergere il carattere contingente della realtà del mondo che, in quanto tale, non si manifesta mai direttamente alla ragione.

La prima prospettiva della via della ragione speculativa che mi accingo a prendere in considerazione si collega direttamente alla prima delle vie della ragion pratica esposte in precedenza (ovvero del postulato di senso a partire dalla constatazione di sensi parziali). Donde si ricava, infatti, l'idea di una Pienezza di senso e di essere che trascende e comprende i sensi e gli enti limitati ? La via prende spunto dall'evidenza all'interno dell'orizzonte della totalità di una molteplicità di enti limitati che hanno qualcosa in comune. Che consti una molteplicità di determinazioni fra di loro non escludentisi è innegabile[314]. Tale evidenza si manifesta, soprattutto, nella fondamentale esperienza umana del bisogno di altre cose per completarsi e innanzi tutto, nell'esperienza del desiderio dell'altra persona. La comunanza di più enti dalle diverse determinazioni e perfezioni grazie all'atto d'essere esige un principio trascendente di unità dei diversi che sia causa esemplare e insieme efficiente degli enti.

Una volta colta l'incommensurabilità del piano dell'atto d'essere rispetto a quello dell'essenza, scatta l'inferenza in base a cui si dimostra ciò che già si mostra: la perfezione somma che è l'atto d'essere, diversamente partecipata da molteplici enti, non può derivare dagli enti finiti, ma deve trovare la sua Causa esemplare ed efficiente in un unico Principio semplicissimo (l'Atto d'essere puro [315]). È contraddittorio, infatti, che una perfezione coincida

---

[313] Cfr. V. MELCHIORRE, *L'analogia come chiave di lettura della creazione*, cit., p. 567.

[314] L'innegabilità della molteplicità è già implicitamente affermata da Platone, quando questi sostiene nel *Sofista* (255 D-E) la necessità che ciascun ente, per poter essere, sia identico (a se stesso) e diverso (dagli altri).

[315] Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Quaestiones disputatae de potentia Dei*, 3, 5: «Se qualcosa si trova in comune in più individui, esso deve essere causato in essi da

e insieme non coincida con un dato ente, che lo trascenda e, insieme, che sia ad esso immanente.

In altri termini si deve notare che la totalità dell'essere non può coincidere con la somma degli enti limitati, perché l'unità non può provenire da essi. Per confutazione del contraddittorio è possibile argomentare che la via citata presuppone che l'ente trascendentale non è equivoco, né univoco, ma, come emerso in precedenza, soltanto analogo:

Ad esso deve dunque corrispondere un Essere sussistente ipostaticamente distinto dagli enti, ché se gli corrispondesse solamente una *natura essendi* che fosse una solo idealmente e fosse immanente agli enti (monismo) sarebbe univoco e se non gli corrispondesse nulla sarebbe meramente equivoco[316].

Univocità ed equivocità, come mostra la storia del pensiero, si richiamano a vicenda all'interno di una prospettiva essenzialistica che rifiuta l'atto d'essere[317].

---

un'unica causa. Infatti non è possibile che quella cosa comune appartenga a ciascuno degli individui in virtù di sé stesso, dato che ciascuno di essi, in quanto è sé stesso, è diverso dall'altro e cause diverse producono effetti diversi. Dato dunque che l'essere si nota che è comune a tutte le cose, le quali sono distinte l'una dall'altra proprio in base a quello che sono, occorre necessariamente che l'essere sia loro concesso non in virtù di sé stesse, ma da un'unica causa». Cfr., a proposito di questa via, F. VAN STEEMBERGHEN, *Le probleme de l'existence de Dieu dans les écrits de Saint Thomas d'Aquin*, Peeters, Louvain-la-Neuve 1980, pp. 135 - 45.

316 D. SACCHI, *La divisio entis e l'analogia trascendentale* in *La differenza e l'origine* a c. di V. Melchiorre, Milano 1987, p. 87.

317 E' stato obiettato alla via citata che «gli attributi che caratterizzano il termine "ad quem" dell'inferenza - unità, illimitatezza, assolutezza - caratterizzano già il termine "a quo", giacchè la totalità degli enti finiti è certamente unica, illimitata (nel senso che nulla di estraneo la limita) e assoluta (nello stesso senso). Pertanto l'inferenza stessa, il passaggio, si appiattisce e scompare. I detti attributi sono già assunti in quello che qui fa da punto di partenza (la differenza ontologica). Che poi l'atto d'essere debba essere uno, illimitato e assoluto, non come unità del molteplice e illimitatezza e assolutezza dello stesso, ma come unità – illimitata e assoluta – al di sopra del molteplice (Essere sussistente), allora è questo l'asserto da provare. Ed invece l'asserto stesso compare qui come un elemento he sostiene la prova e che si ritiene concesso "(G. BONTADINI, *Per una rigorizzazione della*

La seconda prospettiva della via della ragione speculativa si collega direttamente alla seconda delle vie della ragion pratica esposte precedentemente, la quale a partire dalla defettibilità dell'altra persona postula l'esistenza di una Persona indefettibile e trascendente. Il divenire del mondo si manifesta, infatti, in tutta la sua drammaticità nell'esperienza della defettibilità degli enti e, in particolare, nell'esperienza radicale della morte dell'altra persona o anche solo della sua possibilità. Ma donde traiamo l'idea di un Essere trascendente, indefettibile ed eterno che trascende e comprende gli enti finiti, soggetti al divenire, costituendone il fondamento? In altri termini: come è possibile la nostalgia dell' *Eterno*?

Occorre osservare, in primo luogo, che il modello di via a partire dalla molteplicità degli enti è applicabile anche qualora si rifletta sulle condizioni di possibilità (trascendentali) della nostra percezione della temporalità, in quanto esperienza di esistenza e di finitudine che rimanda all'Uno. In effetti, come è stato notato,

la temporalità è già sempre trascesa; infatti realizzandola come tale in modo riflesso, l'uomo che la realizza arriva nella successione alla simultaneità (*simul*), che unicamente rende possibile cogliere la successione come tale. Chi s'immerge nel singolo istante non può apprendere l'ordine che costituisce la successione degli istanti, poiché per questo è richiesto che uno li abbracci tutti con uno sguardo nello stesso tempo. Perciò il fatto di cogliere la successione pone l'uomo nello spazio della simultaneità, che comprende tutti gli istanti e con cui coincide l'unico essere. Questo è, in quanto simultaneità, il fondamento sovratemporale della temporalità che, per questo, in nessun modo è l' *ultimum* e l'intrascendibile.

---

teologia razionale in *Conversazioni di Metafisica*, cit., pp. 274-78 *passim).* Alle obiezioni citate si deve rispondere che l'infinito che può essere se stesso solo per mezzo di qualcosa di finito (come avviene in Hegel) è, a sua volta, finito. La pienezza che non è assoluta nel senso della sussistenza (Essere sussistente) non lo può essere neppure nel senso dell'onnicomprensività, cioè in quanto illimitata, onnicomprensiva e infinita. Cfr. C. ARATA, *Principio di Parmenide*, **cit. p. 589 (in nota).**

Tuttavia,

> il risultato finora ottenuto indica anzitutto la simultaneità che inerisce alla successione. Questa simultaneità immanente rimane ancora legata alla successione che equivale al legame dell'essere con l'essente. In ciò si annuncia già sempre la simultaneità trascendente, che dunque non inerisce alla successione e per questo non è neppure legata a questa[...]Se infatti la simultaneità fosse legata inseparabilmente alla successione ed avesse la sua realtà unicamente in questa e in quanto questa, allora la successione sarebbe la verità della simultaneità o la simultaneità sarebbe interamente se stessa solo in quanto successione. La semplice simultaneità coinciderebbe con la successione astratta o persistente nella sua non verità e la pura simultaneità non legata alla successione sarebbe impossibile. Poiché in tal modo la simultaneità potrebbe essere realizzata solo come successione, la successione apparterrebbe alla più intima essenza della simultaneità. Ma ciò comporta la contraddizione distruttiva che questa più intima essenza significa sia simultaneità sia successione, o non-simultaneità, e in tal modo il sì e il no sono dati sotto lo stesso riguardo, proprio nella sua intima essenza. Questa contraddizione si lascia superare solo mediante il fatto che la successione non costituisce la più intima essenza della simultaneità e questa, in ultima analisi, consiste nella pura simultaneità liberata dalla successione o ad essa trascendente[318].

La pura simultaneità coincide, quindi, con la semplicità ed eternità dell'*Atto d'essere puro*[319]. Si evidenzia, quindi, che, a differenza di quanto sostengono le odierne ontologie del finito che conducono inevitabilmente, al di là delle intenzioni manifeste, al

[318] J.B. LOTZ, *Identità e differenza in confronto critico con Heidegger* in *La differenza e l'origine* a cura di V. Melchiorre, Vita e pensiero, Milano 1987, pp. 293-94 *passim*.

[319] Si ricordi la definizione boeziana dell'eternità di Dio ripresa da Tommaso: «aeternitas est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio» (*Summa theologiae* I, 10, 1).

nichilismo [320] , la fondamentale esperienza umana della temporalità apre anch'essa al trascendente e all'eterno.

Lo stesso esito (l'affermazione dell'esistenza di un Principio trascendente ed eterno) lo si raggiunge anche a partire dall'esperienza del divenire degli enti e, in particolare, della loro defettibilità[321]. Il divenire si deve semantizzare come apparire di determinazioni fra di loro escludentisi[322]. Ora è possibile che il divenire sia una caratteristica della realtà nella sua *interezza*? Invero è assurdo che la totalità dell'essere (quindi non un singolo ente o alcuni enti) sia defettibile, che provenga dal nulla e vada al nulla. Deve esserci, quindi, all'origine degli enti divenienti e defettibili un Essere che non viene dal nulla e che non viene meno, l'Essere immutabile e sussistente[323].

Entrambe le prospettive della via della ragione speculativa, quella a partire dalla molteplicità e quella a partire dal divenire, conducono a partire dall'esperienza del negativo ad ammettere l'esistenza di un Atto d'essere semplice (la prima) e immutabile (la seconda - ma i due attributi si implicano a vicenda), perciò

---

[320] Queste ontologie si rifanno alla riflessione heideggeriana sull'intrascendibile finitudine e temporalità dell'essere. Affermando, a differenza del platonismo di Agostino, l'impossibilità di un'apertura della finitudine e della temporalità all'Infinito e all'Eterno, il loro esito è necessariamente, al di là delle intenzioni e delle dichiarazioni di principio, il nichilismo.

[321] È assai probabile che, già nell'atematico dell'esperienza, si privilegi l'una o l'altra via all'Immutabile trascendente in base a una propensione personale intimamente connessa con il proprio modo di interpretare l'esperienza elementare. La via della molteplicità (intesa come difetto difetto di realtà), benché abbia notevole rilievo sul piano del senso comune (la vita del desiderio e della ragione consiste nell'unificare una molteplicità data), è meno rigorosa di quella a partire dal divenire, perché prende spunto da una contraddizione più debole rispetto a quella rappresentata dal venir meno o dal cominciare ad essere degli enti.

[322] L'innegabilità del divenire è già esplicitamente affermata da Aristotele, quando questi sostiene nella *Fisica* (VIII, 3, 254 a 27-30) che anche la sola apparenza del divenire è già un divenire.

[323] Si tratta, come si può facilmente notare, di una riformulazione e rigorizzazione della terza via di Tommaso d'Aquino (*ex contingentia o ex defectibilitate rerum*). Da essa si differenzia perché non è necessario, in base a questa formulazione, escludere il processo delle cause all'infinito.

sussistente e trascendente rispetto al mondo[324]. L'Atto d'essere puro, tuttavia, non è ulteriormente determinabile, Mistero: «non sappiamo che cosa sia Dio»[325].

4. *Dio come Atto d'essere e come Persona*

Qualora si resti sul piano della mera ragione speculativa e, in particolare delle vie privilegiate, possiamo affermare a rigore di essere pervenuti fino al momento soltanto all'affermazione dell'esistenza di un Assoluto trascendente, ma indeterminato. Invero è problematico pure affermare che tale Assoluto coincide con quello che la religione (nelle sue espressioni di derivazione ebraico-cristiana) e la riflessione filosofica sulla religione chiamano *Dio*. Si può, se mai, affermare che esso possiede alcune caratteristiche fondamentali di quella nozione più ricca di Dio che è originariamente prerogativa della religione.

---

[324] Si perviene non a più assoluti, ma a un *unico* Assoluto, perché si parte dal presupposto che *tutto* nel mondo sia molteplice e divenga. Per quanto riguarda la critica della possibilità che si possa affermare l'esistenza di più assoluti, cfr. P. PAGANI, *Sentieri riaperti. Riprendendo il cammino della neoscolastica milanese*, Jaca Book, Milano 1990, p. 265: «(il dato) si configura, infatti, come *unità dell'esperienza*, e la possibilità di isolare, all'interno di questa totalità, un significato particolare si configura come un'astrazione – stante il rapporto "organico" che vige tra i significati. A tale riguardo vale anzi la pena di precisare che la *trascendenza* si costituisce, appunto, come eccezione al *relazionismo* e, proprio per questo, essa vale rispetto all'unità dell'esperienza" nel suo complesso. Per le ragioni ora esposte, possiamo dire che il dato immediato costituisce un'unità semantica - sia pure percorsa da gravi distinzioni -, la quale è caratterizzata globalmente dal divenire: anche se si considerasse il divenire di uno solo dei significati astratti, si dovrebbe poi ammettere che - stante il "relazionismo" - esso coinvolge la totalità dell'immediato». Vi sono, come noto, posizioni che mettono in dubbio la possibilità di affermare pienamente la trascendenza dell'Assoluto mediante una riflessione ontologica. Emblematiche a questo riguardo sono, da un lato, la concezione dell'Idealismo immanentistico nelle sue varie forme e, dall'altro, quella di un autore come Kierkegaard, il quale ricorre all'esperienza del male e del peccato onde affermare la radicale alterità di Dio rispetto al mondo. A nostro parere la trascendenza *in senso forte* è meglio garantita, come si mostrerà, dal carattere *personalistico* dell'Assoluto.

[325] TOMMASO D'AQUINO, *Quaestiones disputatae de potentia Dei*, VII, 2, 2.

Tuttavia il desiderio e la ragion pratica tendono, come si è notato, a riempire l'indeterminatezza dell'Essere sussistente attinto dalla ragione nel suo uso teoretico soprattutto nella direzione di una concezione spirituale dell'Assoluto in senso personalistico. In quanto tale, la mera ragion pratica non può, tuttavia, fare altro che *postulare* l'esistenza di un Assoluto personale in grado di acquietare il desiderio e di dare senso alla vita.

A sua volta, a motivo dell'intima unità dell'uomo e della sua ragione, il desiderio sollecita pure la ragione nel suo uso speculativo a cercare di vagliare le motivazioni di carattere filosofico che possono condurre a formulare la concezione di un Assoluto personale. Si vedrà che tali motivazioni sono reperibili senza troppa difficoltà, ma che la loro validità speculativa appare maggiormente indebolita rispetto a quelle che ci hanno condotto fino a questo punto del discorso ad affermare l'esistenza di un Assoluto trascendente. In effetti d'ora innanzi occorrerà muoversi sul piano dell'*analogia dell'essere*.

A un'obiezione di carattere preliminare occorre, tuttavia, rispondere prima di procedere. Il fatto che la nozione di Assoluto *personale* sia maturata storicamente entro un ben determinato contesto religioso può suggerire che essa si fondi soltanto sulla fede in una determinata rivelazione [326]. Si può, perciò, legittimamente obbiettare che ciò che vale sul piano della genesi storica non è detto che valga di diritto. A tale obiezione si deve rispondere che, se la ragione filosofica è strutturalmente riflessione su di un'esperienza storica come tale in evoluzione, ciò implica che non si possa sempre decidere a priori che cosa sia di diritto filosofico, perciò in linea di principio universalizzabile, e che cosa non lo sia. La filosofia, quindi, non può ignorare una pretesa verità perché di fede, ma deve prenderne atto, cercare di interpretarla e, per quanto è possibile, di fondarla secondo i suoi metodi. Si tratterà, se mai, di essere avvertiti sui limiti e sui rischi della propria riflessione.

[326] Questo sembra essere il limite della posizione di Duns Scoto. Cfr. E. GILSON, *J. Duns Scot. Introduction a ses positions fondamentales,* Vrin, Paris 1952, in particolare pp. 44-84.

Invero, una volta affermata la trascendenza del'Assoluto attraverso la *via* della ragione speculativa, è difficile pensarlo di primo acchito se non all'interno di una prospettiva *personalistica*. Per l'intimo nesso che, come abbiamo notato, si riscontra nell'esperienza della persona finita tra dimensione trascendentale e dimensione categoriale-individuale, la determinazione dell' assoluto Essere sussistente non può, in ultima analisi, non essere pensata, grazie all'analogia dell'essere, che in chiave personalistica. L'esperienza della persona (innanzi tutto come *tu*), infatti, offre, come notato, la determinazione individuale concreta più trascendente – immanente, ovvero più perfetta che ci è dato di sperimentare[327]. Ma l'apertura della ragione all'atto d'essere, in quanto massima esperienza di trascendenza-immanenza e, perciò, di perfezione – questa volta sul piano esistentivo-trascendentale (suggerita dall'esperienza stessa della persona) - spalanca alla dimensione dell'infinitudine e dell'assolutezza e impedisce l'antropomorfismo: «Dio è Colui di cui non si può pensare il maggiore». La concezione del Dio trascendente e personale si precisa e si purifica, per quanto possibile, nella continua dialettica fra i due poli. Emerge, in questo caso, come voleva Tommaso d'Aquino, la necessità per pensare Dio, di attributi astratti (l'atto d'essere negli enti, infatti, esiste sempre in composizione) e concreti (la persona finita non è mai semplice[328]).

[327] Qui ritrovano pienamente il loro ruolo la IV e la V via di Tommaso.

[328] Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa contra Gentiles* I, 30: «Ora, il nostro intelletto, iniziando la sua conoscenza dalle cose materiali, non può trascendere il modo in cui si trovano queste cose sensibili, nelle quali la forma è distinta dal soggetto in cui risiede, data la loro composizione di forma e di materia. In codeste cose la forma è semplice, ma imperfetta, perché non autonoma nel sussistere; il suo soggetto poi è sussistente, però non è semplice, bensì complesso e risultante di parti. Perciò il nostro intelletto quanto esprime come sussistente lo indica nello stato di complessità; e quello che esprime come realtà semplice, lo indica non come *ciò che è*, bensì come *ciò mediante il quale una cosa è*. E così in ognuno dei termini che noi usiamo si riscontra un limite o imperfezione nel modo di significare, che va escluso da Dio, sebbene il suo significato spetti a Dio in modo eminente: come è chiaro nei termini *bontà* e *buono*; poiché *bontà* indica ciò che si dice senza sussistenza, mentre *bene* (*bonum*) lo indica come composto.

Cerchiamo di esplicitare e rigorizzare ulteriormente quanto finora affermato riguardo a Dio. In quanto *altro* rispetto al mondo da Lui causato, nella sua semplicità, priva di composizione, Dio è *Atto d'essere puro*, perciò Somma attualità esistentiva e anche simultaneamente Somma essenza, cioè ricchezza infinita di determinazione e di perfezione (*omnitudo realitatis*)[329]. Tale nome esclude l'apofatismo, perché dice positività infinita. Si badi, tuttavia, che non v'è nulla di *ontico* nell'attribuzione a Dio del nome di Atto d'essere sussistente, poiché esso significa essenzialmente *Infinitudine* in senso qualitativo. Il suo significato coincide, a ben vedere, con l'anselmiano «id quo nihil maius cogitari potest». Perciò l'Atto d'essere puro di Tommaso non è meno trascendente e ineffabile dell'Uno neoplatonico. È solo meno vago. Invero se Dio è l'Atto d'essere, si può comprendere come tutto l'universo deriva da Lui in ciò che ha di più comune, di più perfetto e di più intimo, l'atto d'essere. Sono inoltre impliciti in questo fondamentale nome di Dio altri attributi quali la necessità e l'eternità.

Siamo legittimati ad affermare qualcosa d'altro riguardo a Dio oltre ai predetti attributi che si limitano a sottrarre all'essere dell'Assoluto i caratteri che sono tipici del mondo (molteplicità, divenire ecc.)? Sappiamo che l'Assoluto, in quanto causa del mondo, deve avere qualcosa in comune con il mondo da Lui causato. Ciò che vi è di positivo nel mondo deve esserci, benché in una misura da noi non determinabile e sovraeminente, anche in Dio. In questa prospettiva, se è vero che *Atto d'essere puro*, in quanto nome che intende salvaguardare l'assolutezza e l'infinità di Dio, non significa di primo acchito Spirito in senso personalistico ma soltanto Mistero trascendente-immanente, tuttavia, dal momento che nella nostra esperienza del mondo l'atto d'essere nelle sue dimensioni esistentiva e perfettiva si attua

---

Perciò nessun termine è predicabile di Dio quanto al modo, ma solo quanto al significato del termine stesso».

[329] Si rischia di pensare Dio senza essenza quando si concepisce l'atto d'essere degli enti come mera esistenza, in quanto tale estranea alle essenze e comune a tutti gli enti. Allora può accadere che l'Esistere assoluto sia pensato alla stregua di un atto esistenziale finito, astratto dall'essenza e infinitizzato.

massimamente nella dimensione spirituale-personale capace di apertura intenzionale alla totalità, di *riflessione* su di Sé e di gratuità sul piano dell'esperienza morale e religiosa [330], Dio, Essere sussistente e Somma Essenza, non può non essere pensato positivamente che come Spirito in senso personalistico. E ciò significa essenzialmente intelligenza e libertà [331]. La persona, infatti, è *ciò di cui non si può pensare il maggiore* sul piano della determinazione-essenza, come l'atto d'essere è *ciò di cui non si può pensare il maggiore* sul piano esistentivo-trascendentale. Le perfezioni spirituali-personali, considerate nella loro purezza, infatti, sono intrascendibili come l'atto d'essere (però su piani diversi – quelle spirituali sul piano delle determinazioni – essenze)[332]. Perciò esse devono coincidere con l'Atto d'essere puro. Dio è Spirito, in quanto è l'«id quo nihil maius cogitari potest» ed Egli è totalità delle perfezioni soltanto in quanto "Dominus", Signore delle sue perfezioni[333]. Così la dimensione di trascendenza e insieme di pienezza-immanenza rispetto al mondo, prerogativa dell'Atto d'essere sussistente, si esplicita e si radicalizza, liberandosi da possibili interpretazioni equivoche, nella dimensione spirituale-personalistica della piena e immediata trasparenza a Sé stesso, fondamento della sua aseità[334], e, insieme, della sua immanenza rispetto al mondo. Dio è veramente trascendente-immanente, cioè è il Dio del teismo, soltanto se lo si pensa come Essere, Pienezza d'essere e di

[330] Cfr. F. CHIEREGHIN, *Possibilità e limiti dell'agire umano*, Genova 1990, in particolare pp. 119-147 e *Soggettività e metafisica* , "Giornale di metafisica" 14, 1992, pp. 11-27.

[331] Cfr. C. ARATA, *Principio di Parmenide e Principio di Persona*, cit., pp. 581-609. Cfr. pure *La metafisica della prima persona ,* cit., pp. 181-200.

[332] Cfr. A.B. WOLTER, *The Transcendentals and their Function in the Metaphysics of Duns Scotus,* New York 1946, pp. 162 - 175.

[333] C. ARATA, *La metafisica della prima persona*, cit., p. 188.

[334] Questo contro il rischio di pervenire soltanto a una trascendenza *debole*, in cui i due termini (trascendenza e immanenza) sono correlativi, come avviene paradigmaticamente nel sistema di Hegel. La trascendenza dell'Assoluto rispetto al mondo la si garantisce soltanto grazie alla nozione di creazione libera da parte di un Dio personale, la quale implica che il mondo non sia una necessaria appendice di Dio.

potenza e come Spirito in senso personalistico, cioè come Principio di senso. Soltanto allora si può parlare di *santità* di Dio[335].

È bene precisare che, nonostante importanti affermazioni in contrario, che si sono succedute lungo la storia del pensiero filosofico[336], non ci è dato sapere che cosa significhi *spirito* se esso non significa persona. Per questo si può adottare indifferentemente a proposito di Dio il termine *Spirito* (ma solo nell'accezione personalistica) e il termine *Persona*, pur consapevoli che quest'ultimo termine non può essere inteso in senso antropomorfico.

Affermare che l'Assoluto Essere sussistente è Spirito in senso personalistico implica che, come è stato opportunamente notato, Dio non può essere «perché è», ma perché è «Chi è», Libertà assoluta, "Actus" che è in quanto dice *Io* [337]. *Io* significa Colui che, essendo la fonte dell'essere, interpella prima di essere interpellato (*Tu*) e di essere oggetto di un sapere (*Egli*). In altri termini Dio non può essere sottoposto alla ferrea legge del principio di non contraddizione, ma è la sua fedeltà a Sé stesso a fondare tale principio[338]. Non v'è, in questa prospettiva, una precedenza dell'atto d'essere sulla dimensione personale, se non di carattere gnoseologico (conosciamo prima l'attributo *Esse*).

---

[335] Cfr. J. DE FINANCE, *Existence et liberté*, Vitte, Paris 1952, p. 149 (la trad. è mia): «La santità archetipa non è dunque né nell'Essere assoluto, considerato indipendentemente dalla volontà, né in una Libertà assoluta, immaginata al di fuori dell'essere e del bene, come una potenza cieca e vuota, ma nell'identità dell'Essere assoluto e della Libertà assoluta. Santità ontologica e santità morale si presentano come due aspetti complementari di un medesimo valore».

[336] Paradigmatiche sono le prese di posizione di Fichte e di Jaspers contro il "personalismo" teologico accusato di antropomorfismo. cfr. H. OTT, *Il Dio personale*, trad. it. Marietti, Genova 1983, p. 150.

[337] Cfr. C. ARATA, *La metafisica della prima persona*, cit., p. 198: «Dire "io" e non per modo di dire, bensì nell'univoco, nel proprio, nell'insostituibile di diritto, è di Dio e solo di Dio».

[338] L'Atto puro è libero di comunicarsi senza condizione alcuna, eccettuata quella di non contraddirsi; ma questa non gli è imposta: esprime piutosto la fedeltà verso se stesso che è il suo essere. La Libertà divina non è limitata dalla necessità di non limitarsi.

Occorre, invece, pensare, in Dio, una piena coincidenza di atto d'essere e di spirito-libertà. Nelle persone finite, invece, si riscontra una priorità anche ontologica dell' *esse* rispetto all'*io* [339]. L'io degli individui empirici, infatti, può non essere.

In primo luogo, quindi, non si può non attribuire in massimo grado all'Assoluto trascendente la spiritualità in senso personalistico (intelligenza-autocoscienza-libertà-capacità d'interpellare per primo il mondo e l'uomo). Pensarlo impersonalisticamente costituirebbe sì una riduzione antropomorfica che lo porrebbe al di sotto dell'uomo che da Lui dipende[340]. In effetti, a ben vedere, la ricorrente critica di antropomorfismo rivolta al teismo filosofico presuppone già una concezione dell'Assoluto. Essa è compiuta, infatti, in nome di una concezione del divino giudicata superiore, perché più pura, ma che di fatto non è tale, poiché coincide con quella di un Assoluto impersonale. Ciò appare contraddittorio, perché l'impersonale è, per definizione, ciò di cui

[339] Cfr. C. ARATA, *La metafisica della prima persona*, cit., p. 195: «Non a caso, nel decisivo, altro è il dire "io" che è dirsi, ma non porsi (io che sono, ma non so chi sono), altro è il dire che è originario porsi in questa distinzione di fondo, il mistero portento della creazione, il mistero-portento dell'uomo».

[340] L' *Esse subsistens* non può essere impersonale perché è la sorgente delle persone finite. Cfr. F. H. JACOBI, *Le cose divine e la loro rivelazione,* cit., p. 253: «Vi possono essere soltanto due categorie fondamentali di filosofi: quelli che fanno scaturire, e gradatamente svolgere, il più perfetto dal più imperfetto, e quelli che affermano all'inizio esserci il più perfetto, e con esso e da esso aver principio ogni cosa, o, in altre parole, non aver la precedenza, come se fosse essa stessa l'origine prima la natura, ma aver la precedenza ed essere l'origine prima di ogni cosa un principio morale, un'intelligenza che vuole ed opera con saggezza, insomma un Dio creatore». Su un piano più spiccatamente teologico cfr. H. OTT, *Il Dio personale*, cit., in particolare p. 150: «Parlare di Dio come persona non è *antropomorfico*. *Antropomorfico* in senso teologico, è al contrario parlare di Dio come non - persona, perché in questo modo il Dio sovra - personale che dispone della persona dell'uomo viene appiattito al livello di comprensione e di concezione intellettuale proprio dell'uomo. Questa affermazione non esclude, ma al contrario include che i predicati personali, con cui la fede parla di Dio (come *padre* ecc.) vengano riconosciuti nel loro carattere simbolico. *Simbolo* va qui inteso come partecipazione a una realtà *superiore*, non altrimenti esprimibile. La realtà di Dio, *personale* in senso superiore, non può essere detta che *simbolicamente*, con attributi della personalità umana e delle relazioni personali tra gli uomini».

si può sempre pensare il maggiore. Se questo è vero, il critico, così facendo, manifesta in ultima analisi quel disprezzo (o sfiducia) per sé stesso e per la persona umana in genere (la cui dignità può essere adeguatamente fondata soltanto se si ammette un Dio personale) che è alla radice del suo atteggiamento complessivo di fronte all'esistenza[341]. In sintesi: colui che, pur ammettendo l'esistenza di un Assoluto trascendente, negasse il suo carattere personalistico si contraddirebbe due volte: innanzi tutto sul piano speculativo, in quanto ammette l'esistenza un Primo principio di cui si può pensare il maggiore, di conseguenza sul piano pratico, in quanto nega implicitamente la sua piena dignità di persona[342].

---

[341] Cfr. M. SCHELER, *Sull'idea dell'uomo*, in *L'eterno nell'uo*mo, trad. it. Fabbri, Milano 1972, p. 112-14 *passim*: «Si può parlare sensatamente di *antropomorfismo* solo se l'uomo non è la *misura di tutte le cose*, ma è semplicemente l'unico oggetto delle possibili misurazioni; se in lui, oltre a quella della sua *natura*, vigono altresì le leggi di una *sovranatura*, che egli coglie nell'esperienza, per poi distinguere la semplice *forma umana* delle proprie idee, dalla loro eterna validità oggettiva. Bisogna perciò già possedere nel proprio spirito l'idea di Dio per poter parlare di *antropomorfismo* e anzi per poterne parlare con disprezzo. Di fatto coloro che sostengono essere quella di *Dio* un'idea antropomorfica, hanno già affermato in segreto un Dio, e precisamente un Dio precristiano, che è solo un ente *sublime*. Quel disprezzo negativista che soltanto un soprannaturalismo puramente nominale poteva riversare sull'"uomo", trova la sua espressione in quest'accusa di *antropomorfismo*. Ora però è grottesco che proprio coloro i quali sono schiavi di valutazioni tradizionali centenarie che credono di deridere, dichiarino guerra al loro Signore remoto e *sublime* con un argomento che in realtà presuppone questo Signore, inteso come il "Signore"![...]Incapaci di servire Iddio, incapaci di sentirsi piccoli nei suoi confronti, ma ancor più incapaci di sentirsi grandi, anzi titanici, come avrebbe comportato tale negazione, e cioé così grandi da prestar fede ad ogni forma di *antropomorfismo*, ivi compresa l'esistenza di Dio; essi continuano a professare, con l'antico soprannaturalismo, quel disprezzo per l'uomo, superato dal Cristianesimo nell'umanità di Dio, e a negare nel contempo la sua unica sensata premessa[...]L'idea di *persona* applicata a Dio non è dunque l'espressione di un antropomorfismo! Dio è piuttosto l'unica persona perfetta e pura, mentre quel *quid* che può chiamarsi col nome di uomo è solamente una persona imperfetta e analogicamente intesa».

[342] Come traspare già dalla seconda via della ragion pratica esposta in questo saggio: la vita umana ha pienamente senso soltanto di fronte ad un Tu.

In secondo luogo, occorre parimenti sottolineare con forza che non si può mai comprendere esaurientemente che cosa significhi personalità in Dio. In quanto Assoluto, in Lui non può esservi intenzionalità. A motivo del carattere volutamente non antropomorfico di questo discorso, personalità in Dio non significa *solitudine*, non si contrappone, ad esempio, ad una concezione trinitaria di Dio in nome di un rigido monoteismo, ma soltanto ad una concezione impersonalistica che non ne garantisce adeguatamente l'assolutezza e la trascendenza. Come è stato anticipato, la nozione di persona attribuita a Dio si purifica alla luce della nozione di essere o, meglio, di *atto d'essere* nella sua ampiezza trascendentale.

Conclusioni. Teismo e nichilismo

La sintesi di prospettiva *ontologica e trascendentale* (a partire dalla percezione dell'atto d'essere) e di prospettiva *personalistica* (a partire dall'esperienza del *tu* finito) nel processo che conduce a pensare il Dio trascendente è possibile perché l'atto d'essere, comprendendo a mano a mano le perfezioni diversamente e gerarchicamente disseminate nel mondo, si attua nell'*Esse subsistens*, Persona infinita. A partire, da un lato dall'atto d'essere, comprensivo delle altre perfezioni, e dall'altro, dalle perfezioni personali finite si può pervenire all'affermazione dell' esistenza del Dio trascendente e personale e perciò, immanente rispetto al mondo[343]. Così pure, attraverso un io umano che si manifesta al mio io nell'orizzonte della totalità dell'essere si può manifestare un Io assoluto[344]. Può essere significativo evidenziare che l'esperienza di Dio non sarebbe possibile senza l'esperienza della persona, del suo volto nella sua unicità, e senza la maestosa e sublime esperienza della potenza della natura.

[343] La vera trascendenza (che è altro rispetto alla mera alterità in senso spaziale) implica sempre l'immanenza, come è stato rilevato da Hegel.

[344] Cfr. M. BUBER, *Il principio dialogico*, cit.

È opportuno ribadire che il fatto che vi sia una mediazione razionale che conduce la ragione a Dio non toglie che, all'interno dell'esperienza religiosa quale ambito dell'atematico, Dio possa apparire immediatamente come la Persona assoluta, trascendente e, insieme, immanente rispetto al mondo[345], che per primo interpella e giudica il mondo e l'uomo[346]. Del resto è sempre Dio, in quanto Assoluto, a rivelarsi alla ragione, anche attraverso la mediazione dell'argomentazione razionale[347]. Ciò è coerente con una concezione del mondo e dell'uomo che, pur riconoscendo il primato dell'Assoluto trascendente, non elimina l'autonomia delle cause seconde e della ricerca umana.

Infine, date queste premesse, pare assurdo, quando si pensa la trascendenza in metafisica, contrapporre Dio come Essere sussistente (e quindi come potenza infinita) e Dio come Persona-Libertà (cioè come Fondamento di senso)[348]. Ciò sembrerebbe essere esito di una concezione riduttiva dell'essere e di Dio. Invece, come si è cercato di suggerire, entrambe le prospettive sull'Assoluto si completano e si rafforzano a vicenda. Per di più un Dio non può salvare se non è personale e se non è insieme l'Essere, il potente per eccellenza, cioè se non è veramente trascendente. E non ha senso invocare un Dio che non può salvare[349]. Si intende così suggerire che le conclusioni della

[345] Cfr. J.B. LOTZ, *L'esperienza trascendentale,* cit., pp. 266-79.

[346] In questa prospettiva si può pure ricuperare, ad esempio, la "via" a Dio di J. H. Newman a partire dalla coscienza morale. Cfr. *Grammatica dell'assenso*, trad. it., Jaca Book, Milano 2003.

[347] Cfr. C. ARATA, *Metafisica della prima persona ("Ego sum qui sum")*, p. 199: «Dio invero si dimostra solo nei limiti in cui[...]si mostra». Su questo tema cfr. pure dello stesso autore *Discorso sull'essere e ragione rivelante*, Milano 1967, in particolare pp. 115-175.

[348] Questa contrapposizione la si ritrova – tra gli altri – in autori quali Rosenszweig e Lévinas. In genere nella sua critica all'ontologia in nome della persona e della libertà gran parte del pensiero contemporaneo sembra ancora succube, nella reazione, della concezione univocistica dell'essere, propria dell'essenzialismo moderno e dell'idealismo.

[349] Già nell'esperienza religiosa e nella "via della ragion pratica" che la sottende Dio è pensato in senso spirituale - personale come Principio di senso e, insieme, come Essere onnipotente. Separare radicalmente i due attributi, come talora si è cercato di fare (ad esempio trascurando l'onnipotenza a favore della capacità di

metafisica e le istanze della filosofia della religione possono, su questo punto determinante, integrarsi armoniosamente a vicenda.

Alla fine del percorso compiuto può forse sembrare maggiormente plausibile che quella istintiva *fiducia* nella bontà dell'essere, quel *consenso* all'essere nel suo ordinamento e alla persona, che di tale ordinamento è il fulcro, ciò che costituisce l'origine di ogni esperienza morale, religiosa e metafisica, trova nel teismo il suo sviluppo più ragionevole e il suo fondamento più solido. Se la verità filosofica è presa di coscienza di ciò che da sempre si sa, ma di cui non ci si è ancora pienamente accorti, Dio Essere-Persona, si manifesta alla riflessione come Colui a cui, pur nell'apparente opacità e negatività delle circostanze, in ultima analisi ci si affida nel rischio inevitabile e affascinante della vita.

Se tutto ciò è vero, allora tornando alle battute iniziali, sembra plausibile che la risposta al nichilismo non possa essere data da una alternativa impersonalistica, ma dalla riscoperta dell'Avvenimento dell'Essere e, insieme, della Persona. I due nomi di Dio non possono essere contrapposti. Soltanto un Assoluto concepito come Essere e come Persona, che per primo interpella l'uomo e il mondo, comunicando loro l'essere e che, in forza di ciò, può manifestarsi storicamente ed essere a sua volta interpellato dalle creature, salva, in ultima analisi, sia dal nichilismo che nasce dalla logica del dominio dell'uomo sulla realtà, sia da ogni etica della legittimazione della finitezza che nega le più radicate aspirazioni dell'uomo e che trova nell'impersonalismo metafisico la sua fondazione più coerente[350].

---

dare senso, come accade spesso oggi) significa, inevitabilmente, vanificare la nozione del Dio trascendente propria del teismo. La stessa invocazione perde significato. Che senso ha, infatti, invocare un Dio che non può salvare?. Cfr. R. SPAEMANN, *Die Frage nach der Bedeutung des Wortes "Gott"* , "Communio", I, 1972, pp. 54 - 72, poi in *Ansprüche. Christliche Reden*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1977, pp. 24-25.

[350] Questo sembra essere il senso di molto contemporaneo "tornare ai greci". Ma il problema irrisolto è il seguente: come tornare dopo che il desiderio d'infinito è stato inculcato così potentemente dalla tradizione ebraico-cristiana, da emergere come una caratteristica *naturale* dell'uomo occidentale tout court? È possibile e legittimo, sotto il profilo strettamente filosofico, rinnegare la memoria

La genesi storica del nichilismo in epoca moderna ci rende solo avvertiti che dell'Avvenimento del Dio personale, qualora Egli intenda o abbia inteso manifestarsi all'uomo, non ci si può impossessare, perché radicalmente non dipende da noi. Lo si può soltanto auspicare, cogliendone la convenienza con le esigenze del desiderio e la sua plausibilità sotto il profilo razionale, come si è cercato di argomentare. Anche di qui l'insistenza, in questo saggio, sul necessario radicamento della riflessione filosofica intorno a Dio, pur nella sua autonomia metodologica, nell'esperienza e, in particolare, nell'esperienza religiosa.

Appendice. Note per una via a Dio a partire dall'eccezionalità del desiderio

Nelle pagine che seguono cerco di enucleare in termini più semplici e chiari per la mentalità comune quelli che mi paiono i caratteri principali della via a Dio che ho cercato di formulare in precedenza.

V'è una "via" a Dio che, a mio parere, riflette efficacemente la sensibilità contemporanea. Questa, infatti, appare particolarmente attenta sia al tema dell'intersoggettività sia all'apparente stranezza ed eccezionalità della presenza dell'uomo nell'universo, quale emerge dalla riflessione sulle recenti scoperte scientifiche (in particolare intorno al cosiddetto "principio antropico", in base a cui, se mutassero anche di poco alcune costanti fisiche del cosmo la vita umana non sarebbe possibile). I due temi, a ben vedere, sono fra loro connessi: il senso dell'importanza dell'intersoggettività, infatti, cresce con il sentimento del carattere peculiare, della non ovvietà della presenza dell'uomo nell'universo, in ultima analisi della sua *solitudine ontologica*. Soltanto la persona è veramente adeguata alla persona. Tale consapevolezza è particolarmente diffusa nell'epoca contemporanea contrassegnata in Occidente dal nichilismo. Cerchiamo di formulare questa "via" nelle sue linee

---

dell'Avvenimento cristiano? Il Cristianesimo non costituisce anche un ineludibile problema *filosofico*?

essenziali, suscettibili di ulteriori approfondimenti e rigorizzazioni:

L'uomo, anche quando non se ne avvede, tende sempre alla felicità, la quale classicamente non può essere mai disgiunta dalla verità. Questo desiderio, a motivo dell'apertura trascendentale della sua ragione, non si colma almeno di diritto se non nell'infinito inteso non come somma indefinita di enti finiti (la «cattiva infinità» di Hegel), ma come positività, pienezza indefettibile di essere e di senso. Nell'esperienza umana l'altra persona (il "tu", qualche particolare "tu") costituisce un anticipo e un presagio d'infinità, che alimenta il desiderio, a motivo della infinitudine sul piano intenzionale dell'apertura all'essere e al bene trascendentale. Si desidera *altro* in ultima analisi perché si desidera il *tu*. La ricerca del *senso* della vita consiste sempre in ultima analisi nel desiderio di *riconoscimento* da parte di un tu. L'uomo è costitutivamente da sempre aperto all'essere e al tu. Tuttavia neppure nell'altra persona il desiderio dell'uomo si acquieta pienamente. L'altro uomo, infatti, è ontologicamente infinito e defettibile, tanto è vero che è suscettibile di deludere, mutare e morire. Egli non è in grado di esaudire pienamente la speranza che suscita. La persona umana esige, quindi, per colmare il suo desiderio che vi sia un *Infinito indefettibile*, in termini tradizionali un *Atto d'essere sussistente*. Questo infinito, coerentemente con la struttura antropologica del desiderio, particolarmente sottolineata nel Novecento dal pensiero dialogico, dovrebbe essere spirituale in senso *personalistico*. Benché la nozione di *Assoluto personale* sia emersa originariamente nell'ambito di una rivelazione religiosa determinata, tuttavia essa può essere riscattata sul piano filosofico.

A motivo del carattere volutamente non antropomorfico di questo discorso, personalità in Dio non significa *solitudine*, non si contrappone ad esempio a una concezione trinitaria di Dio in nome di un rigido monoteismo, ma soltanto a una concezione *impersonalistica* che non ne garantisce adeguatamente l'assolutezza e la trascendenza. La nozione di persona attribuita a Dio si purifica alla luce della nozione di essere o, meglio, di atto

d'essere nella sua ampiezza trascendentale.

Ma quali ragioni abbiamo per pensare che questo Infinito esista veramente e non sia al massimo il termine di un'esigenza o di un postulato della ragione pratica intesa nell'accezione kantiana? Ciò è possibile se s'intende invece correttamente la ragione pratica, che ricerca il senso della vita e rileva i sensi parziali, come l'espressione di un'unica ragione, cioè come distinta, ma non separabile dalla ragione speculativa che sempre conosce la realtà e sempre coglie la finitudine degli enti del mondo. La ragione speculativa può, quindi, riflettere sulla struttura del desiderio che anima la vita umana e lo stesso esercizio della ragione. In questa prospettiva v'è indubbiamente la possibilità di pervenire all'*Assoluto trascendente e personale* del teismo attraverso altre vie della ragione nel suo uso speculativo, magari più rigorose di quella che proporrò. Non è detto, tuttavia, che le vie a Dio più rigorose siano sempre percepite dall'uomo come quelle più interessanti e significative per la sua vita. Anche di qui l'interesse che può rivestire la presente "via".

Date queste premesse, oggi mi pare essere particolarmente sentita quella "via" che può essere considerata come un approfondimento della "quinta via" di Tommaso d'Aquino. Anziché dagli enti non dotati di ragione, si dovrebbe partire da ciò che nella dimensione psichica dell'uomo si manifesta come necessitato. In sintesi: questo finalismo dell'uomo determinato dall'apertura all'infinito della sua ragione e del suo desiderio, che si manifesta con un carattere di necessità e di costanza, può essere casuale, cioè non "programmato"? In realtà, se l'essere stesso dell'uomo, globalmente inteso, non pare essere casuale in base al cosiddetto "principio antropico", potrebbe allora esserlo forse ciò che, insieme alla sua razionalità, costituisce la specificità dell'uomo nell'universo, ovvero il suo desiderio dell'infinito con la sua finalizzazione necessitata? Può essere questo desiderio espressione solo di un'urgenza di sopravvivenza, addirittura uno scherzo dell'evoluzione? A maggior ragione la risposta dovrebbe essere negativa. La specificità dell'uomo (l'*appetitus rationalis*) non pare essere necessaria ai fini

dell'evoluzione del cosmo, a meno che l'evoluzione abbia *proprio* tra i suoi fini la ragione e il desiderio umani, cioè la consapevolezza della finitudine del cosmo e dell'Infinito come termine adeguato del desiderio stesso. L'apertura trascendentale della ragione e del desiderio sembra essere esito di un disegno. In tal caso la causa adeguata del desiderio d'infinito potrebbe essere l'Assoluto stesso, una volta amesso che un assoluto, comunque lo s'intenda, esista necessariamente. Ma, in questo caso, quale Assoluto? Forse l'Assoluto inteso come la totalità immanente e impersonale? La mera totalità non potrebbe spiegare il desiderio dell'Assoluto. Infatti, come pensare questo Assoluto se non come finalizzatore e come Intelligenza finalizzatrice dell'uomo e del suo desiderio?

Ma l'intelligenza può essere impersonale? Non pare. Nemmeno la libertà può esserlo. Non avrebbe senso parlare di un Libertà impersonale. Si dovrebbe piuttosto pensare a una *sovrapersonalità*, ma sempre sulla linea della persona, non come una *sottopersonalità*.

La quinta via, anche in questa formulazione a partire da ciò che nella vita psichica dell' uomo agisce necessariamente, per essere rigorosa e condurre a un Dio unico e pienamente trascendente potrebbe essere integrata con altre vie più rigorose come quella a partire dal divenire che meglio garantiscono la trascendenza e l'unicità dell'Assoluto. Tuttavia, occorre pur sempre rilevare che, a ben vedere, già la nozione di Dio *personale* o *sovrapersonale* implica una certa trascendenza rispetto al mondo, perché non lo si può mai pensare come coincidente con il mondo.

In sintesi: in questa prospettiva appare almeno assai plausibile che l'Assoluto, inteso come Essere sussistente personale, contempli dall'eternità l'uomo perché egli possa conoscerlo ed eventualmente incontrarlo (tema dell'amore di Dio). Una volta ammesso, infatti, che l'Assoluto personale sia di diritto l'oggetto adeguato del desiderio umano (anche se questa consapevolezza sembra essere stata destata inizialmente da una rivelazione religiosa), è filosoficamente assai plausibile che soltanto l'Assoluto personale possa essere la causa adeguata

dell'attrazione che l'uomo prova verso l'infinito e, in ultima analisi, verso ciò che tutti «chiamano Dio».

6. Fede religiosa, tolleranza, solidarietà

1. Il problema

È oggi piuttosto diffusa l'opinione secondo cui la tolleranza e la solidarietà fra i cittadini e fra le nazioni siano favorite se non dal venir meno delle fedi religiose, dalla loro progressiva privatizzazione o riduzione al «foro interno» della coscienza individuale[351]. L'unità e la pace fra gli uomini sarebbero meglio garantite dall' astratta *universalità* di una ragione che prescinde nella sua intima genesi e struttura dalla *particolarità* e, soprattutto dal carattere *storico* e *pubblico,* socialmente incidente, delle singole fedi religiose. In questa prospettiva una generica religiosità di carattere sincretistico sarebbe comunque preferibile a una fede "confessionale". La conferma storica di questa tesi verrebbe sia dalla lunga e sanguinosa vicenda delle guerre di religione, che è all'origine dell'Europa moderna, sia dalle attuali contese fra popoli di fedi diverse in seguito al riemergere delle identità etniche e religiose che erano state provvisoriamente soffocate dalle grandi ideologie totalitarie del Novecento (è il caso dell'ex Iugoslavia e dell'ex impero sovietico) come pure dall'insorgere, dopo la vicenda del colonialismo e del neo-colonialismo, del fondamentalismo religioso islamico.

[351] Questa convinzione è stata favorita indubbiamente dagli effetti del fondamentalismo islamico a partire dall'episodio delle *Twin towers*.

A ben vedere la tesi in questione risale ad alcuni pensatori del Settecento illuministico dopo Pierre Bayle. Ancora nel Cinquecento, l'epoca dei grandi scismi religiosi e dei primi germi della cosidetta "nascita della tolleranza", il problema della tolleranza e della solidarietà sociale all'interno degli stati europei e fra loro è vissuto fondamentalmente come un problema di ecumenismo, ovvero di unità, pur nelle differenze, fra cristiani di confessioni diverse[352]. Si teme, infatti, che il venir meno della comune fede religiosa, oltre ad incidere gravemente sulla vita cristiana, possa corrodere il fondamento stesso della convivenza politica. Anche in seguito, nel Seicento e nel Settecento, la grande maggioranza dei pensatori d'indirizzo liberale che hanno riflettuto sui fondamenti dell'ordine politico e della tolleranza fra gli uomini hano scorto nelle religioni e nella fede in Dio un principio irrinunciabile di tali valori. È il caso – tra gli altri – di importanti teorici del liberalismo quali Locke e Tocqueville[353]. L'opinione opposta, secondo cui la credenza in verità assolute, e quindi in primo luogo la fede religiosa, sarebbero, in quanto tali, ostacolo alla tolleranza e alla pacifica convivenza fra gli uomini, benché trovi la sua radice nell'illuminismo, si è diffusa soprattutto in questo secolo, anche per reazione a quelle "religioni secolari", intrinsecamente violente, che sono state le grandi ideologie totalitarie e più recentemente dopo lemergenza del fondamentalismo islamico. In quest'ultima prospettiva ogni affermazione di verità, qualunque sia il suo contenuto, sarebbe per sua intima natura fonte d'intolleranza. Appare significativa a questo proposito la «giustificazione relativistica della democrazia» avanzata da Hans Kelsen, fautore del positivismo giuridico, il quale esalta la figura di Pilato, come colui che, proprio perché non pretende di conoscere la verità, può appellarsi al popolo per decidere della sorte di Gesù. Al contrario di chi afferma di conoscere la verità o la giustizia, che non può essere

[352] Cfr. J. LECLER, *Histoire de la tolerance au siècle de la Réforme*, Aubier, Paris 1955, 2 voll.

[353] J. Locke, come noto, escludeva gli atei dal consesso civile, perché non sarebbe possibile prestare fede alla parola di coloro che non ammettono l'esistenza di un Principio trascendente.

tollerante e democratico, perché non può ammettere un altro punto di vista che si pretenda anch'esso vero. Gli assoluti religiosi, metafisici o etici sono incompatibili, secondo Kelsen, con l'atteggiamento e la procedura democratici[354].

Tuttavia, se da un lato la tesi secondo cui il relativismo è necessario alla democrazia costituisce in certo qual modo una reazione ai totalitarismi, dall'altro l'odierno clima nichilistico, esito proprio della crisi di quelle stesse ideologie totalitarie, ultima espressione del filone razionalistico-immanentistico della modernità, favorisce un ripensamento radicale dei valori che sono alla base della convivenza fra le persone e fra le nazioni e mette in discussione questa opinione ancora diffusa soprattutto ad opera dei mass-media.

2. *Verità e tolleranza*

Nel contesto culturale odierno accade così che si comincino a discutere i fondamenti teorici della tesi in questione da parte di pensatori di diverso indirizzo. In questa nuova prospettiva critica, favorita dalla crisi del razionalismo moderno, s'impone innanzi tutto l'inconsistenza dell'affermazione secondo cui la fede religiosa in verità assolute è *necessariamente* connessa all'intolleranza. In particolare: occorre discutere se, in realtà, sia la convinzione di possedere verità assolute e non piuttosto il *contenuto* di alcune verità credute (in particolare quelle che sono proprie delle ideologie politiche totalitarie) a favorire o addirittura determinare necessariamente l'intolleranza e il fanatismo. Il fatto di pretendere che un particolare progetto politico rappresenti, in base ad un'analisi "scientifica", il bene assoluto per una data popolazione in un determinato momento storico costituisce indubbiamente una possibile fonte di violenza nei riguardi di coloro che a questo "bene" non si adeguano supinamente. Per di più, anche qualora non siano in questione, come nel caso appena accennato, progetti politici (ad esempio,

[354] Cfr. H. KELSEN, *I principi della democrazia*, trad. it. Il Mulino, Bologna 1966.

quando si tratta di tesi di carattere scientifico o filosofico e delle stesse credenze religiose) «non appare in ogni caso sicuro il trapasso dall'intolleranza verso l'errore in campo logico, all'intolleranza politica, che si colloca in campo morale»[355]. Non è detto cioè che il passaggio univoco dal piano logico al piano morale sia automatico.

Non solo: è stato giustamente notato che per fondare la tolleranza non è necessario lo scetticismo; è sufficiente l'affermazione dell'intangibile dignità della persona umana, ovvero il *personalismo*. Osserva, infatti, Norberto Bobbio che vi è

> un aspetto del personalismo morale a cui conviene l'atteggiamento della tolleranza, e può essere espresso in questa massima: «Agisci secondo coscienza e fa' in modo che gli altri non siano indotti ad agire contro coscienza». Una massima come questa mira a salvare la verità senza farne uno strumento di condanna o di perdizione dell'errore altrui[356].

Invero, come ha notato Jacques Maritain, quello dei "relativisti" è un errore simmetrico a quello degli "assolutisti". Questi vogliono imporre la verità con la costrizione, perché trasferiscono sul soggetto le qualità dell'oggetto, cioè attribuiscono al soggetto portatore di verità o di errore, l'assolutezza del valore o disvalore della verità o dell'errore stessi: così l'uomo portatore di verità ha il diritto d'imporsi come la verità stessa e colui che è portatore di errore deve essere bandito come l'errore stesso. I relativisti, da parte loro, non fanno che rovesciare la prospettiva e trasferiscono all'oggetto i sentimenti di tolleranza che provano nei confronti del soggetto. Ma in questo modo conclude Maritain, «non c'è tolleranza reale e autentica»[357], perché non c'è rispetto della ricerca della verità

---

[355] A. BAUSOLA, *Filosofia teoretica. Metafisica e teologia razionale*, Vita e pensiero, Milano 1991, p. 156.

[356] N. BOBBIO, *Elogio della mitezza e altri scritti morali*, Il Saggiatore, Milano 1994, p. 60.

[357] J. MARITAIN, *Il ruolo del principio pluralistico in democrazia*, (1945) in *Ragione e ragioni. Saggi sparsi*, trad. it. Vita e pensiero, Milano 1982, p. 260.

ovvero non c'è rispetto dell'altro perché in ogni caso, attraverso il suo personale itinerario, è in rapporto alla verità; ma vi è solo accettazione del fatto empirico della diversità (per motivi che in genere sono di ordine utilitario: evitare il conflitto). Come è stato opportunamente notato,

> la tolleranza autentica è, piuttosto, là dove l'affermazione dei diritti della verità, di cui si è convinti, si accompagna con l'affermazione del valore della opinione dell'altro, in quanto espressione della dignità della ragione in ricerca della verità. Si potrebbe dire che è la medesima stima vincolante per la verità che motiva sia la fermezza nella sua attestazione oggettiva, sia il rispetto delle condizioni soggettive della sua ricerca e della sua conoscenza. In tutti i casi è il valore della verità, in sé considerata o riconosciuta nella sua relazione al soggetto, che ha il primato[358].

Non soltanto, come si è cercato di mostrare, è discutibile che la fede in verità assolute sia necessariamente connessa all'intolleranza, ma è pure altrettanto discutibile che la posizione diametralmente opposta, lo scetticismo relativistico che assume oggi il volto radicale del nichilismo, sia fonte di tolleranza e, a maggior ragione, di solidarietà sociale. A ben vedere infatti, l'odierno nichilismo (ovvero la diffusa convinzione del *non senso* della stessa domanda di un *senso* della vita nel suo complesso) implica, come naturale conseguenza la disgregazione dell'unità della persona e quindi dei rapporti che essa instaura, determinando alla lunga un atteggiamento di violenza nei riguardi di sé stessi e degli altri uomini. Diversi fenomeni, soprattutto a livello giovanile, documentano la fondatezza di questa tesi. Vengono meno, infatti, nel clima nichilistico le motivazioni ideali della solidarietà attiva e perfino della stessa tolleranza passiva. In nome di quale valore dovrei agire in favore del mio prossimo o anche solo tollerarlo, se ciò va chiaramente contro il mio interesse, essendo venuto meno il fondamento di

[358] F. BOTTURI, *Il contributo del personalismo maritainiano all'attuale dibattito etico-politico* in *Jacques Maritain. Riflessioni su una fortuna,* a c. di A. Campodonico, L. Malusa, Franco angeli, Milano 1995, pp. 139-140.

ogni valore? La mera compassione, che può anche coesistere con il nichilismo (come ha suggerito il cosidetto "pensiero debole"), può valere fin tanto che i miei interessi non sono radicalmente in questione. Difficilmente un sentimento non sostenuto da ragioni può originare un'intelligente, decisa e continuativa azione in favore degli altri, soprattutto quando è in pericolo la vita stessa. Le difficoltà delle nazioni europee a intervenire attivamente per "imporre la pace" nell'ex-Jugoslavia hanno evidenziato la presenza di questo rischio nelle società occidentali.

Non soltanto, come è stato da più parti acutamente osservato, il nichilismo e il connesso scetticismo relativistico non sono in grado di fondare un atteggiamento di solidarietà e di tolleranza, ma si può facilmente mostrare che alla lunga provocano sopraffazione e intolleranza. Se una certa dose di scetticismo, infatti, può essere comprensibile e, per certi aspetti, anche salutare dopo una prolungata ubriacatura ideologica o una conflittualità esasperata, lo scetticismo radicale proposto in nome della tolleranza in ultima analisi, lungi dal favorire la tolleranza e il pluralismo, in ultima analisi «fonda una filosofia dell'autorità: una filosofia dell'autorità può trovare base solo sullo scetticismo» [359] . Quando non si riconoscono valori comuni, universalmente riconosciuti, a fondamento del rispetto per l'altra persona e della solidarietà sociale, quando "la tolleranza per la tolleranza" diventa l'unica istanza da far valere, è inevitabile prima o poi, onde evitare l'anarchia, fare riferimento ad un'autorità che regoli in modo assolutistico e arbitrario la convivenza fra gli uomini. In questa prospettiva si deve abdicare alla libertà pur di trovare una soluzione alla conflittualità esasperata. Thomas Hobbes aveva già prospettato questa soluzione nel Seicento.

Paradossalmente è possibile essere tolleranti e soprattutto solidali soltanto se la tolleranza non è il valore supremo, al quale si sacrificano gli altri valori. Senza la compresenza di una gerarchia di verità-valori la tolleranza non sta in piedi. Non a caso, come si è già mostrato, questa è maturata nel Cinquecento

[359] G. RENSI, *La filosofia dell'autorità,* Sandron, Palermo 1920, pp. 234-35.

in Occidente, sostanzialmente con motivazioni religiose e umanistiche. La tolleranza in genere e, a maggior ragione, la tolleranza *attiva* è possibile soltanto se si crede veramente nell'uomo, nella sua peculiare dignità. Ma non si può credere nell'uomo, fondare adeguatamente questa fede se non si crede in quei valori di verità e di giustizia che trascendono l'uomo e in nome della partecipazione ai quali si riconosce l'irriducibile dignità della persona umana: chi crede *soltanto* nell'uomo non può credere neppure nell'uomo. La storia dell'immanentismo (ovvero della negazione della trascendenza dei valori in epoca moderna) con il suo esito, la crisi di ogni valore (il nichilismo, costituisce la palese dimostrazione di ciò). Ma sorge quindi un ulteriore interrogativo: questi valori "umanistici" e "personalistici" non trovano il loro fondamento adeguato solo in quell'Essere *trascendente* e *personale* che la tradizione chiama Dio? È un fatto che in ogni atteggiamento umano è implicita sempre, anche quando non lo si riconosce esplicitamente, la fede in un Assoluto. Se tale Assoluto non è un Dio personale e libero, se siamo immersi in una Natura impersonale soggetta alla necessità, diventa arduo fondare il senso della vita e, con esso, la dignità della persona umana. In altri termini: all'interno di questo contesto metafisico la dignità della persona può essere anche esigita o postulata, non radicalmente fondata. Ma tale differenza non è di poco conto e, alla lunga, si fa sentire.

Cercando di andare alla radice del problema, scaturiscono altri incalzanti interrogativi: in primo luogo è possibile, massime nell'epoca del secolarismo e del nichilismo, dopo la crisi delle religioni tradizionali, credere in Dio e nell'uomo solo in base a una vaga ed estenuata religiosità naturale? Non trova forse il teismo della filosofia occidentale il suo fondamento e la sua genesi storica nella fede nel Dio biblico, che ha creato l'uomo "a sua immagine"? Di più: l'idea di dignità di persona umana che è maturata in Occidente e che costituisce il fondamento più solido della tolleranza, non è intimamente connessa al dogma cristologico (unità di Dio e uomo in Cristo) e a quello trinitario, quindi al Cristianesimo? Potrebbe costituire una riprova di ciò il fatto che l'Islam, ad esempio, nonostante le sue radici bibliche,

non abbia conosciuto la stessa esaltazione della dignità della persona umana che ha conosciuto l'Occidente cristiano. E, infine, non è forse necessario ormai per recepire quei valori il loro radicamento in una concreta esperienza morale e religiosa, in cui il senso unitario della vita sia continuamente riproposto e testimoniato? Questo sembra vero poiché i valori non si *progettano* a tavolino, non si *costruiscono* (come talvolta la società tecnologica e multimediale induce ingenuamente a pensare), ma si *riconoscono* e si imparano per via di imitazione, rischiandoli in prima persona. Ed è possibile riconoscerli solo in quanto sono incarnati e testimoniati. La persona, in quanto aperta all'orizzonte interale dell'essere e del senso, costituisce, attraverso la testimonianza, l'unico tramite adeguato per la comunicazione del valore. La psicologia e il pensiero dialogico del Novecento hanno sottolineato giustamente come l'"essere con altri", evidente nella dimensione del linguaggio, sia costitutivo della persona e, in particolare, come non vi sia equilibrata formazione del carattere senza un adeguato *riconoscimento* da parte di altri. Può essere significativa a questo proposito la maggior resistenza che la cultura cattolica, in cui la dimensione comunitaria è profondamente radicata, sembra aver mostrato di fronte al totalitarismo statalista del Novecento.

Se quanto suggerito è vero, appare plausibile che, a partire dalla fede cristiana vissuta, si possano oggi riscoprire e fondare adeguatamente quei valori *naturali* di dignità della persona, di tolleranza e di solidarietà fra gli uomini e fra le nazioni che sono alla base della pacifica convivenza sociale, della ricerca del "bonum commune", e che l'attuale clima nichilistico tende a corrodere. Se gli uomini religiosi e, in particolare, i cristiani riscoprono questi valori, dal momento che ne conoscono e ne sperimentano nell'intimo l'adeguata fondazione, tutti gli uomini sono sollecitati ed aiutati a riscoprirli in se stessi. Storicamente, dunque, la condizione profonda dell'affermazione di una "filosofia politica umanistica" sembra risiedere da un lato nella vitalità della coscienza cristiana, quale promotrice dei valori antropologici basilari, dall'altro nella coscienza laica, in quanto portatrice, pur con altri fondamenti, di elementi di umanesimo

(esito, in parte, di una secolarizzazione dei valori cristiani stessi).

Ma, soprattutto, è importante sottolineare che, come traspare dall'evoluzione della razionalità in epoca moderna, si rivela alla lunga ingenua e astratta una concezione della ragione, della sua capacità di riconoscere i valori, che prescinda dalla totalità dell'uomo, in particolare dalla sua dimensione morale e religiosa, dalla sua esperienza storica e dal suo radicamento sociale. Se infatti l'esperienza religiosa è quella dimensione, coincidente con l'apertura della ragione all'assoluto e con il farsi invocazione del desiderio, nella quale trova la sua sintesi l'esperienza umana nel suo complesso, è soltanto sviluppando l'esperienza religiosa fino all'estremo che è possibile alimentare adeguatamente la razionalità. Sviluppare l'esperienza religiosa implica, poi, l'apertura dell'uomo all'avvenimento di una possibile rivelazione. Ma, a tal fine, è decisivo evitare di ridurre l'esperienza religiosa a mera saggezza umana, ovvero a filosofia, cioè a una dimensione che è strutturalmente *riflessione sull'esperienza* e non più *esperienza in atto* di senso e di valori (come v'è spesso oggi la tendenza a fare). Questo è appunto il rischio insito nel sincretismo e nello gnosticismo, in cui l'uomo diventa arbitro di ciò che crede. Dal momento che il senso della vita ed i valori ad esso connessi si rendono credibili e si comunicano a noi in quanto ci sovrastano, ridurre l'esperienza morale e religiosa a riflessione filosofica significherebbe invece, in ultima analisi, ostacolare la comunicazione dei valori e sottrarre alla riflessione razionale e alla filosofia il "terreno sotto i piedi". Anche di qui l'insostituibilità pure oggi, nell'epoca della "secolarizzazione compiuta", delle fedi "confessionali" che si fondano sull'Annuncio e sulla viva testimonianza di esso.

Come si è voluto evidenziare, una ragione che pretenda di fare a meno della dimensione dell'esperienza religiosa diventa alla lunga incapace di normatività, priva cioè della facoltà di stabilire dei fini e si riduce al ruolo di mera ragione strumentale. Nella prospettiva che s'intende suggerire s’istituisce, quindi, una significativa polarità al'interno del dinamismo umano: il concreto, rappresentato dall'esperienza e, in particolare, dall'esperienza religiosa, rimanda alla dimensione universale-trascendentale e

filosofico-normativa della ragione e l'universale, a sua volta, rimanda al concreto per ritrovare in esso nuova linfa. Si può parlare opportunamente a questo proposito di "universale concreto", poiché la concretezza dell'esperienza religiosa e, in particolare, dell'esperienza cristiana, anziché escludere l'universalità della ragione, è l'unica veramente in grado di alimentarla.

Onde motivare e fondare quei valori di solidarietà umana senza di cui non è possibile una convivenza civile, il nichilismo odierno costringe a ripercorrere a ritroso le tappe del percorso che in epoca moderna ha condotto gradualmente e – date certe premesse teoriche – necessariamente, a partire dalla negazione della mediazione sacramentale della Chiesa, all'immanentismo, al secolarismo e, quindi, al nichilismo. Certo vale sempre un'avvertenza: i valori non si affermano soltanto perché lo esige la situazione storica (questa può se mai costituire soltanto un'utile sollecitazione), ma perché s'impongono e si rendono credibili in quanto tali. Altrimenti non si fuoriesce dall'uso strumentale della ragione e, con esso, dal soggettivismo e dal suo inevitabile esito nichilistico.

3. *Fede cristiana e tolleranza*

La presa di coscienza dei fondamenti profondi della solidarietà e della tolleranza può e deve avvenire oggi senza tuttavia rinnegare quella consapevolezza, maturata – non a caso – soprattutto in epoca moderna, dei rischi d'intolleranza insiti in una determinata interpretazione della fede cristiana, che non rispetta pienamente il senso profondo della parabola evangelica del grano e della zizzania. Il periodo medievale in un Occidente integralmente cristiano e unificato, più ancora dell'epoca patristica, non aveva permesso ai cristiani di prendere piena coscienza di questo problema. In quel periodo la questione della tolleranza, quando viene sollevata, diventa quasi sempre meramente un problema di opportunità, legato alle diverse e mutevoli circostanze. Non era pienamente chiaro il nesso che unisce intimamente verità e tolleranza. Dopo le vicende

travagliate della modernità, il problema della tolleranza e della solidarietà sociale pone significativamente in questione non solo la pacifica convivenza fra gli uomini nella comunità politica o la strategia del rapporto con l'altro, ma la purezza e l'autenticità della stessa fede cristiana professata, la sua capacità d'incontrare tutti e di confrontarsi con tutti. In altri termini: ha fatto strada gradualmente la consapevolezza che l'incontro appassionato con l'altro, la ricerca della solidarietà con esso nei diversi ambiti della vita sociale, culturale, religiosa, pur nella totale fedeltà alla propria identità (anzi, proprio in nome di questa identità religiosa), costituisce un sintomo significativo che permette di vagliare la purezza e l'autenticità della propria fede in base all'espressione paolina «Tutto concorre al bene per coloro che amano Dio». Per il credente, come per ogni uomo, il problema della tolleranza e della solidarietà umana è strettamente connesso a quello della letizia, unità, pienezza di vita e pace interiore e questo alla qualità della sua fede. L'aggressività, come mostra la storia dei popoli e dei singoli, è strettamente connessa all'insicurezza, e questa alla sfiducia nella forza delle proprie ragioni. In ultima analisi, per il credente, tale atteggiamento è dettato dalla sfiducia nella potenza di Dio che guida la storia, perciò dall'incapacità di *acconsentire* all'essere, ovvero di acettare il *nuovo* nella sua imprevedibilità come provvidenziale occasione di maturazione.

In particolare: di fronte all'altra persona si tratta, come notava Mounier, di

> cessare di pormi dal mio punto di vista per pormi dal punto di vista altrui. Non già cercarmi in un altro scelto simile a me; non già conoscere l'altro come un sapere di carattere generale; ma abbracciare la sua singolarità dal fondo della mia singolarità, in un atto di accettazione e in uno sforzo di ricollegamento[360].

Ma per cercare di pormi dal *suo* punto di vista, per capirlo veramente, io devo avere un *mio personale* punto di vista così

[360] E. MOUNIER, *Le personalisme*, Paris 1950, pp. 39-40.

radicale e comprensivo da permettermi, in certo senso, di staccarmi da me stesso. Le due dimensioni: l'apertura all'altro e la continua riscoperta della mia personale identità culturale e religiosa procedono, quindi, strettamente in parallelo.

Ovviamente queste avvertenze non garantiscono neppure oggi, come non hanno garantito in passato, dall'intolleranza che, come la storia e la vita quotidiana mostrano, rimane un rischio sempre possibile che pone profondi interrogativi all'uomo religioso. In realtà, a prescindere da quali siano i contenuti delle proprie credenze, l'uomo è sempre tentato di asservire a sé, al suo bisogno di sicurezza, di affermazione e di potere quella Verità che lo trascende e lo giudica e in forza della quale egli assume la sua peculiare dignità. Come nota Agostino, anziché accettar di essere giudicato dalla Verità, egli finisce per pretendere di giudicare la Verità, sottomettendo a sé ciò che lo supera. Gli uomini cioè sono inclini ad amare la verità quando *risplende* e li affascina, ma non altrettanto quando *li riprende*.

Occorre evidenziare, tuttavia, che vi sono pur sempre alcuni fondamentali antidoti contro l'intolleranza all'interno dei contenuti dogmatici del Cristianesimo: in esso il valore della persona trascende l'ordine statale; in particolare non si può separare la Verità da credere dalla libera convinzione della persona che intende o meno aderire ad essa. Come è stato opportunamente notato,

> va ricordato che il Messaggio evangelico, al di là delle deformazioni storiche da esso talora ricevute – ha nel proprio contenuto proprio il valore della stessa intenzione, e perciò, della libertà di adesione alla legge, della persuasione[361].

4. *Verso un pluralismo solidale*

L'etica e la filosofia politica contemporanee cercano per lo più

[361] A. BAUSOLA, *Filosofia teoretica*, p. 158.

di ovviare alla crisi di "valori" e alla frammentazione sociale, che sono espressioni dell'attuale clima culturale nichilistico, o attraverso il richiamo alla necessità di partecipare ad un ethos condiviso (neocomunitarismo) o affidandosi a delle procedure condivise (etica della comunicazione, proceduralismo). Entrambe le prospettive presentano aspetti degni di considerazione. Ma di fronte alle ingenuità del neocomunitarismo, da un lato, e all'astrattezza del proceduralismo di marca liberale dall'altro,

la *prospettiva personalista* può vantare una peculiare concretezza, che pur riferendosi ai diversi contenuti ed alle plurime ermeneutiche, fa appello a comuni strutture di relazionalità e di finalità, secondo dimensioni trascendentali che costituiscono lo spazio fondante per il confronto, il conflitto e la cooperazione politici. Non esistono neutrali procedure universali, ma solo comuni strutture dell'agire pratico, che sono sempre realizzate storicamente entro visioni particolari e secondo interpretazioni determinate. Il riconoscimento di una comunanza trascendentale è condizione necessaria e sufficiente perché diversi progetti storici possano convivere e possano competere. Certamente, secondo la temperie storico-culturale tale comunanza potrà essere più o meno riccamente riconosciuta nei suoi fondamenti e nelle sue implicazioni assiologiche, ma essa è ciò che non può mancare in senso assoluto, a prezzo del fatto che la realtà politica come tale o si dissolva o non possa affatto comporsi[362].

Proprio al fine di riscoprire e di rifondare nell'epoca del nichilismo quei valori umani che non possono non costituire la base della vita sociale, ma che oggi non risultano sempre evidenti e persuasivi, emerge l'urgenza della riscoperta dell'esperienza religiosa e, in particolare, dell'esperienza cristiana con quelle connotazioni e secondo quelle modalità che si è cercato di richiamare.

Se volgiamo ora l'attenzione non più ai fondamenti della tolleranza e della solidarietà fra gli uomini, ma agli esiti della

[362] F. BOTTURI, *Il contributo del personalismo maritainiano all'attuale dibattito etico-politico,* p.147.

concezione antropologica delineata in queste pagine sulla società nel suo complesso, diventa possibile prospettare un'immagine di società tendenzialmente pluralistica e, insieme solidale, in cui i diversi soggetti attingono motivazioni e valori da molteplici e concrete esperienze dotate di rilevanza sociale e si confrontano fra di loro sui diversi piani politico, culturale, religioso in una pacifica sfida reciproca, in base alla loro capacità di rispondere ai bisogni e di dare senso alla vita. Può forse aiutare a riflettere l'immagine di una serie di cerchi concentrici che, a partire da ogni individuo e dalle diverse comunità in cui esso è inserito, abbracciano gradualmente le altre persone e idealmente la società tutta. I cerchi rappresentano i diversi piani di solidarietà nei bisogni e nel desiderio che uniscono le persone fra di loro. Per quanto riguarda gli uomini aderenti ad una determinata confessione religiosa e in particolare i cristiani, una medesima intenzionalità comunicativa tende da parte del singolo credente ad abbracciare tutti nel rispetto di quella libertà, che è condizione imprescindibile di un'autentica adesione al vero. Tuttavia nella misura in cui la comunicazione riguarda le questioni radicali e coinvolgenti le più intime convinzioni di ognuno, essa raggiunge stabilmente per lo più soltanto un numero limitato di persone con le quali diventa possibile una comunione più profonda. Ciò non toglie che sempre, ma a maggior ragione nell'epoca del nichilismo e all'interno di una società pluralistica e frammentata, incline al corporativismo, la possibilità di sviluppare e di consolidare anche i livelli più superficiali e praticabili della solidarietà (legati alla sfera dei bisogni elementari) è strettamente connessa alla capacità di *puntare ad un'unità con tutti sul piano più radicale possibile*. E ciò può accadere in forza della *certezza di una fede*.

In questa prospettiva, per salvaguardare la solidarietà e la tolleranza fra gli uomini, occorre che sia riconosciuta ad essi la possibilità di esprimersi liberamente nella vita sociale purché la loro libertà non violi quella degli altri. Ma, in base a quanto precedentemente osservato sul piano antropologico, è possibile garantire i valori di tolleranza e di solidarietà soprattutto nella misura in cui si salvaguardano i luoghi in cui si trasmettono tali

valori. E questi luoghi sono anche e forse soprattutto quegli spazi comunitari in cui si educa concretamente alla dimensione religiosa nel confronto personale, continuativo e critico con un Annuncio e con una tradizione precisa. Osserva opportunamente Maritain che

> sarebbe pura illusione pensare che la carta democratica possa essere insegnata con efficacia, se la si separa dalle radici che le danno consistenza e vigore nello spirito di ciascuno[...].[363]

Che cosa poi significhino in concreto tolleranza attiva e solidarietà all'interno di una società pluralistica e complessa deve essere continuamente riscoperto di fronte alle sfide che la storia presenta, nella continua e faticosa ricerca di un equilibrio sempre precario e sempre da ricostruire fra i diritti di ognuno, i diritti delle diverse formazioni sociali e i diritti di tutti.

7. RICERCA DEL SENSO E *BENE COMUNE*

Premessa:

Scopo di questo capitolo è mostrare che la ricerca del senso della vita che ha luogo sul piano individuale e comunitario sia costitutiva del bene comune e come possa educare a esso. Per poter trattare di questo tema occorre prendere coscienza innanzitutto del fatto che, classicamente, la natura stessa dell'uomo, in quanto appartenente a una determinata *specie* (la *specie umana*) è un *bene*, un *bene comune*, che *accomuna* tutti i suoi membri [364]. Prima delle differenze e delle conflittualità fra

[363] J. MARITAIN, *L'uomo e lo stato*, Vita e pensiero, Milano 1970, pp. 144-45.

[364] Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa contra gentes* III, 117: «Ora per tutti gli uomini è naturale amarsi a vicenda. E ne abbiamo un segno nel fatto che per un istinto naturale l'uomo è portato a soccorrere qualsiasi altro uomo, anche sconosciuto, che si trova in necessità, richiamandolo, per esempio, da una strada sbagliata, risollevandolo da una caduta, e così via "come se ogni uomo per natura fosse

> gli uomini che la modernità soprattutto ha avuto il merito di evidenziare, sta questa comunanza originaria che rende possibili anche tali conflittualità[365]. Nell'epoca del multiculturalismo si rende evidente che ciò che accomuna l'uomo agli altri uomini, nonostante non sia spesso tematizzato per timore di cadere in una forma di *specismo*, è innanzitutto una comunanza di specie[366]. Ciò è tanto vero che non è lo stesso il sentimento di comunanza che si proverebbe nei riguardi di una natura meramente spirituale o angelica oppure di un animale privo di ragione. A motivo di ciò come afferma Aristotele

> l'uomo è un animale politico; animale politico, perché è un animale ragionevole, perché la ragione chiede di svilupparsi grazie all'insegnamento e al concorso di altri uomini, e perché la società è cosi richiesta al compimento della dignità umana[367].

Si può parlare di *bene comune sul piano ontologico* nell'accezione sociale e politica del termine, perché si ha naturalmente un'idea di che cosa sia l'uomo e del fatto che far parte della *specie uomo*

---

familiare ed amico ad ogni altro uomo"». Va sottolineato il fatto che questa spontanea benevolenza dell'uomo verso gli altri uomini che s'indebolisce mano a mano che i cerchi della prossimità si allargano si fonda innanzi tutto su una comunanza di specie animale e non su una universalità di tipo kantiano che unirebbe fra di loro tutte le creature razionali. Non a caso all'obiezione secondo cui potrebbe esserci simulazione nell'atteggiamento amichevole nei confronti degli estranei Tommaso ribadisce che «ciascun uomo per natura è amico di tutti gli uomini con un amore generico, secondo l'espressione dell'Ecclesiastico: "Ogni animale ama il proprio simile". Ebbene, i segni di amicizia che uno mostra esternamente con le parole e con i fatti verso gli estranei stanno a esprimere codesto amore. Perciò non c'è simulazione. Infatti egli non mostra i segni di una perfetta amicizia: poiché verso gli estranei non mostra la medesima familiarità che usa verso coloro che gli sono uniti da una speciale amicizia» (*Summa theologiae* II-II q. 114 a. 1 ad 2).

[365] Cfr., in particolare, nella prima modernità il contributo di Thomas Hobbes.

[366] Il termine *specismo,* coniato originariamente da R. Ryder, si ritrova spesso nelle opere di Peter Singer e Thomas Regan e vuole significare una forma di razzismo da parte dell'uomo nel confronto di altre specie animali.

[367] J. MARITAIN, *La persona e il bene comune*, trad. it. Morcelliana, Brescia 1972, p. 30.

implichi già la partecipazione a un certo *bene comune*, una certa qual affinità strutturale fra gli uomini che sollecita alla comunicazione fra loro. Tale bene comune si attua poi analogamente a diversi livelli nelle diverse comunità e società umane, a cominciare dalla famiglia fino allo stato.

2. *La comunicazione del senso*

Ricercando le ragioni e le motivazioni adeguate della convivenza politica e i fondamenti del bene comune della società, non si può escludere ciò che più qualifica l'uomo in quanto tale[368]. Se, secondo la nota definizione aristotelica, egli è strutturalmente un *animale politico*, bisognoso di ricevere e dare riconoscimento, la sfera sociale non può escludere ciò che lo contraddistingue nel modo più radicale[369]. Altrimenti la convivenza e il legame sociale alla lunga ne risentirebbero, perché perderebbero in ragioni e in motivazioni. E ciò che più qualifica l'uomo non è la sola ragione, ma il plesso di razionalità e di desiderio che è alla base della sua capacità di libertà e della sua ricerca del bene e della "vera" felicità (i due aspetti verità e felicità vanno tenuti insieme), ovvero del *senso ultimo* della vita, di ciò che si può chiamare anche *senso religioso*[370]. Esso è presente inevitabilmente in tutti gli uomini, anche in coloro che non aderiscono ad alcuna religione in senso stretto, a motivo

[368] Tra gli scritti più significativi sul tema del bene comune oggi cfr. N. GENGHINI, *Fonti del bene comune*, Pazzini. Rimini 2008.

[369] Cfr. J. MARITAIN, *op.cit.*: «La persona umana s'impegna tutta come parte della società politica, ma non in virtù di tutto ciò che è in lei e di tutto ciò che le appartiene. In virtù di altre cose che sono in lei, essa è anche tutta al di sopra della comunità politica». Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae* II- II 64, ad 2; I-II, 21, 4 ad 3.

[370] Riguardo al nesso nell'uomo fra razionalità e desiderio cfr. R. SPAEMANN, *Persone. Sulla differenza fra qualcosa e qualcuno*, Laterza, Roma-Bari 2005 «La modificazione continua delle condizioni di base della nostra vita e del nostro agire, dunque tutto ciò che caratterizza la storia umana, ha come presupposto l'indipendenza reciproca delle intenzioni pratiche e di quelle teoretiche». Sul tema del senso religioso cfr. L. GIUSSANI, *Il senso religioso*, Jaca Book, Milano 2010.

dell'apertura interale del desiderio in forza della razionalità che è strutturalmente aperta all'essere[371]. Come afferma Agostino, non posso voler ingannarmi riguardo a ciò in cui consiste la felicità mia e degli altri[372]. La dignità dell'uomo emerge dal fatto che egli ricerca un senso ultimo, anche quando non lo tematizza in modo esplicito, e che, ricercandolo, può scegliere *chi essere* in senso morale[373]. Ciò significa, in altri termini, essere *persona* [374]. La ricerca di un senso ultimo che contraddistingue la dimensione morale diventa domanda radicale di senso o domanda di salvezza a motivo del carattere ambivalente e contraddittorio della realtà del mondo rispetto al desiderio umano. Si apre qui lo spazio della dimensione religiosa intesa in senso lato che oggi non trova più necessariamente una risposta nelle religioni storiche. La secolarizzazione, se spesso implica un venir meno dell'adesione alle religioni tradizionali, tuttavia non comporta di per sé

[371] Una trattazione ampia di questo tema è svolta, per esempio, nel mio volume *L'uomo. Lineamenti di antropologia filosofica,* Rubbettino, Soveria Mannelli 20013, in particolare pp. 102-103.

[372] Significativamente secondo Agostino l'uomo non può desiderare la felicità (*beatitudo*) senza desiderare pure la verità (non ci si può voler ingannare riguardo alla verità) e insieme l'eternità (non si può volere una felicità che non duri). Cfr. *Confessioni* X, 20, 29; *De Trinitate* XIII, 7, 10; *La città di Dio* XIV , 25.

[373] Sulla differenza e sul nesso fra dignità antropologica e dignità morale cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae* II-II, 64, 2: «Col peccato l'uomo abbandona l'ordine della ragione: egli perciò decade dalla dignità umana, che consiste nell'esser liberi e nell'esistere per se stessi, degenerando in qualche modo nell'asservimento delle bestie, che implica la subordinazione all'altrui vantaggio. Così infatti si legge nella Scrittura: "L'uomo non avendo compreso la sua dignità, è disceso al livello dei giumenti privi di senno, e si è fatto simile ad essi"; e ancora: "L'insensato sarà lo schiavo di chi è saggio". Perciò sebbene uccidere un uomo che rispetta la propria dignità sia cosa essenzialmente peccaminosa, uccidere un uomo che pecca può essere un bene, come uccidere una bestia: infatti un uomo cattivo, come insiste a dire il Filosofo, è peggiore e più nocivo di una bestia».

[374] Cfr. R. SPAEMANN, *Persone*. *Sulla differenza tra qualcosa e qualcuno*, Laterza, Roma-Bari 2005, p. 23: «Noi siamo certamente grati a un uomo per il fatto che è proprio così come è, e critichiamo un altro o noi stessi per essere proprio quello che siamo».

un'estinzione del desiderio o senso religioso[375]. Alla base di questa convinzione non v'è solo un'indagine statistica di natura sociologica, ma un'evidenza umana che la riflessione filosofica è a sua volta in grado di tematizzare.

Occorre precisare che il tema del bene in senso teleologico, se rettamente inteso, fonda a ben vedere la stessa dimensione normativa della morale, in quanto esercita una pretesa complessiva sulla vita della persona (e come *bene comune* sulla vita della società nel suo complesso). Non si tratterebbe, cioè, di accostare estrinsecamente *etica del bene* da un lato e *etica della norma* dall'altro. La norma emerge e si precisa sul piano assiologico nel dinamismo del desiderio verso il bene che è proprio di un «io in relazione», facendo i conti con la realtà circostante e, in particolare, con gli altri uomini[376]. La razionalità pratica, nel tendere al compimento, riconosce come normative alcune inclinazioni[377].

L'interesse per l'altro uomo e la stima per lui nascono e si sviluppano a partire dalla stima per la sua ricerca di un senso-bene ultimo, anche quando non si condivida per nulla l'oggetto in cui egli ripone il senso. In ogni caso ci può essere almeno la curiosità di capire se e in che misura quel determinato oggetto possa bastare a soddisfare il desiderio umano, se dall'altro ho qualcosa da imparare nella mia ricerca del senso ultimo, se la sua ricerca di fatto mi incoraggia o mette in discussione. Anche quando non condivida del tutto l'assolutizzazione di quel dato bene, oggetto del desiderio, posso almeno condividere la modalità virtuosa (per esempio, il coraggio, l'apertura mentale, l'onestà ecc.) con cui è perseguito.

---

[375] Cfr. C. TAYLOR, *L'età secolare*, Feltrinelli, Milano 2009.

[376] Ciò è particolarmente evidente nella prospettiva etica di Tommaso d'Aquino in cui il bene ha una pretesa di perfezione manifesta nella formula di derivazione dionisiana "bonum ex integra causa". Cfr. A. CAMPODONICO, M.S. VACCAREZZA, *La pretesa del bene. La teoria dell'azione e l'etica di Tommaso d'Aquino*, Orthotes, Napoli 2012.

[377] Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae* I-II. 94, 2.

3. *La domanda di senso nella società contemporanea*

Si è detto che la comunicazione più importante anche in una società secolarizzata riguarda lo specifico dell'uomo, la ricerca di un significato, il senso religioso. Ma che cosa contraddistingue la ricerca del senso della vita nella nostra società? A parte la presenza di forme tradizionali spesso, come è stato notato, due caratteristiche fondamentali di questa ricerca sono ravvisabili nel *finitismo* come esaltazione del finito e chiusura in esso e nell'*insecuritas* come chiusura nel contingente.

Il finitismo,

> anche quando è pervaso del *pathos* dell'indisponibile esclude l'apertura dell'umano ad una trascendenza che ecceda e orienti, per via di sproporzione, l'ambito del finito. Vuole ritrovare la grazia e la responsabilità d'esserci senza fare più riferimento a un senso reggente-salvifico e neanche ad una volontà umana di dominio. Pronto invece a dare un rilievo speciale alla contingenza, a modi solidali di ritrovarsi nel precario e nel fallibile, e/o in talune versioni allo sfondo abissale dell'enigmatico[…]Certamente il *finitismo* avverte l'incalcolabile gratuità che sottende il nostro stare al mondo, e ispira il nostro abitarlo *poeticamente* ed *eticamente.* Ma la vincola alla superiore legge del ciclo vita/morte che finirebbe per costituire il motore di tutta la vicenda cosmica e umana: con l'effetto che qualunque traccia del gratuito, qualunque risonanza *poetica* ed *etica* del miracolo di esistere, si trova già prigioniera del sinolo necessità-contingenza. L'ingiustificabile ha già esibito una poverissima giustificazione di se stesso in termini di *funzionalità senza mistero.* La esibisce, paradossalmente, a quella ostinata passione di senso che intanto ci fa sperimentare funzioni[…]suona paradossale l'invito che il pensiero della finitezza piu sensibile al richiamo del mistero rivolge a chi coltiva la sete di Senso. È un invito a sostenere il rapporto con l'indisponibile affrancandosi (giustamente) da calcoli di sicurezza e interrogando «con religioso rispetto» ciò che «detta alla ragione le misura della sua finitezza». Se non che chiede di rispettare un enigma indecifrabile, «irriducibile a qualsiasi misura umana di bontà e giustizia, cancellando proprio l'idea che l'animo umano stia in dialogo con *l'infinito* del bene

e della verità[...] Ma quale autorevolezza avrebbe, a queste condizioni, l'alterità a cui la nostra finitezza dovrebbe dare ascolto? [378]

Ciò che contraddistingue la sensibilità dell'uomo che ricerca il senso della vita nell'epoca della secolarizzazione, come Charles Taylor sottolinea spesso e opportunamente sulle orme di Nietzsche, è il rifiuto della facile consolazione, il voler guardare alla realtà così come è[379]. Ma la ricerca del senso pur sempre continua. E il senso, in ultima analisi, non si crea, ma si riconosce.

3. *La domanda di senso tra conflittualità e costruttività*

In qualsiasi modo si manifestino le espressioni del tentativo di dare o riconoscere senso, la *sfida* sul senso radicale della vita, sulla sua *verità* è alla base della socialità e del bene comune. L'intrinseca intersoggettività e dialogicità degli uomini non può non spingersi naturalmente fino a quel livello radicale. È possibile pensare a una convivenza dinamica, ma tendenzialmente rispettosa e non conflittuale trovando il punto d'incontro fra gli uomini innanzitutto sulla base di quel *bene comune* che è la ricerca-desiderio del *vero* bene anziché soltanto sulle risposte in genere «religiose» spesso passivamente e conformisticamente accettate (come avveniva spesso nelle società tradizionali) o su una *dignità* intesa astrattamente, univocisticamente e staticamente (come spesso nella modernità post-illuministica). Altrimenti il rischio opposto della modernità secolarizzata, ai fini di salvare la pace sociale, è quello di un abbassamento degli ideali di vita che si traduce in un edonismo generalizzato e in una forma di rispetto che nasconde estraneità e

[378] G. PALUMBO, *Finitezza e crisi del senso. La nostra insecuritas e il richiamo dell'assenza*, Mimesis, Milano 2011, in particolare pp. 69, 76, 81 *passim.*
[379] Cfr. C. TAYLOR, *L'età secolare*, Feltrinelli, Milano 2009.

che, in ultima analisi, genera risentimento[380]. Come nota Jacques Maritain:

> Il bene comune della società politica è un bene onesto, ma un bene pratico, non il bene assoluto, che è il supremo oggetto dell'intelletto speculativo. Il bene comune della *vita civilis* è un fine ultimo, ma un fine ultimo *secundum quid* e in un ordine dato. Si perde se si rinchiude in se stesso, appartiene alla sua natura stessa favorire i fini superiori della persona umana, la vocazione della persona umana a beni che lo sorpassano è "inviscerata" per così dire , nell'essenza del bene comune. Disconoscere queste verità è peccare al tempo stesso e insieme contro la persona umana e contro il bene comune[381].

Come opportunamente osserva Michael Sandel:

> abbiamo bisogno di una vita civile più sostanziale e più impegnata di quella cui siamo ormai abituati. Negli ultimi decenni siamo arrivati a pensare che rispettare le convinzioni etiche e religiose dei nostri concittadini significhi ignorarle […] Ma questo non vuol dire evitare il dissenso, bensì sopprimerlo nel nome di una forma molto ambigua di rispetto, e ciò può suscitare reazioni negative e risentimento. Può anche derivarne un impoverimento del discorso pubblico, che oscilla da un ciclo di notizie al successivo concentrandosi su quanto serve a creare scandalo, sensazionalismo, banalità [...] Non ci sono garanzie che dedicandosi a discutere in pubblico gravi questioni etiche si possa arrivare, in qualunque situazione, a concordare sulle opinioni etiche e religiose altrui, anche solo ad apprezzarle. Ma, finché non avremo provato, non avremo modo di saperlo[382].

---

[380] Il rischio dell'abbassamento degli ideali umani nella società imperniata sui diritti, sull'uguaglianza di fronte alla legge e sull'edonismo generalizzato è già presente in numerose osservazioni di Tocqueville in *La democrazia in America* e, fra gli autori contemporanei, in E. FORTIN, *Human Rights, Virtue and the Common Good, Untimely Meditations on Religion and Politics*, edited by Brian Benestad, Rowman & Littlefeld, Lanham 1996. Cfr., in particolare, il discorso di Aleksandr Solženicyn all'Università di Harvard del 1978.

[381] J. MARITAIN, *La persona e il bene comune*, p. 39.

[382] M. SANDEL, *Giustizia. Il nostro bene comune*, trad. it. Feltrinelli, Milano, p. 275.

In altri termini, abbiamo bisogno di confrontarci nei vari ambiti in cui sui articola la società civile, sulla *convenienza umana* del bene, di un determinato bene, quindi sulla sua "naturalità" e verità. E questo ha luogo essenzialmente sul piano e della testimonianza e dell'argomentazione filosofica.

In questa prospettiva si può valorizzare l'impegno cordiale e generoso a favore di un bene anche oggettivamente *minore* o che tale pare, impegno che talvolta è maggiore da parte di chi non ne tematizza il limite rispetto a coloro che lo riconoscono apertamente, ma che denuncia implicitamente agli occhi del credente in una confessione religiosa determinata la fede in un Bene di cui quel bene parziale partecipa e che lo rende desiderabile.

La coltivazione della domanda radicale di senso o del senso religioso favorisce la comunicazione del bene e questa, a sua volta, attraverso l'esperienza del confronto, favorisce la maturazione e la purificazione del senso religioso. I rischi presenti nel tentativo di evitare il confronto pubblico sulla verità a proposito di questioni scottanti, lasciando libertà di parola solo a questioni condivisibili, sulla linea proposta da John Rawls e da numerosi seguaci, sono stati individuati recentemente da Antonella Besussi per la quale il secolarismo, che relega la ricerca della verità sulle grandi questioni al di fuori della sfera pubblica, non è neutrale, ma è un progetto normativo. La concezione della giustizia del secolarismo non è davvero neutrale,

né tra "i presenti" dai quali la sua giustificabilità dovrebbe dipendere né tra i presenti e gli "assenti". Non lo è precisamente perché ignora che sul confine tra giustizia e verità si pongono questioni di giustizia, che sapere a chi/che cosa è dovuta giustizia è una questione di giustizia e che per saperlo bisogna cercare fatti indipendenti, ai quali è generalmente difficile accedere, ma che non per questo devono esser dichiarati rinunciabili. Mettere alla prova la giustizia su fatti indipendenti, come il credente cerca di fare, significa aspirare a un'unità di misura indisponibile, che proprio in quanto non dipende da noi, da come siamo fatti, da quello che ci piace e da quello che ci

sembra accettabile, permette di accertare il valore di quello che crediamo in modo non distorto, controllato e condizionato[383].

Ma questo non è l'unico limite del secolarismo:

Oltre a risultare problematico dal punto di vista della desiderabilità normativa, un discorso pubblico esclusivo come quello che il secolarismo difende, rischia anche di favorire instabilità politica. Impedendo di accertare l'eventuale verità o falsità di credenze metafisiche che pretendono autorevolezza pubblica ne favorisce infatti il carattere insulare ed estremistico, favorendo la formazione di "contro-pubblici" composti[384].

Occorre, quindi, che nella società si ammetta la legittimità e l'auspicabilità della discussione sull'importanza di un bene e sulla sua eventuale gerarchizzazione e che non si assuma un concetto di *rispetto* della persona che eviti per principio questo livello di discussione. Ciò tanto più che spesso sono in gioco non mere opinioni soggettive, ma altre persone[385].

Vi sono, in sintesi, due rischi fra loro complementari presenti oggi nella vita della nostra società e nell'etica sociale:

– da un lato quello di evitare il confronto fra posizioni diverse, affermando che esso è radicalmente impossibile a motivo della diversità e incomunicabilità delle concezioni in conflitto, quasi esasperando le differenze in un'affermazione della propria originalità assolutizzata; oppure, e di conseguenza,

– dall'altro quello di appiattire ciò che unisce, riducendolo al minimo comun denominatore, talora fino a una mera procedura, per timore che possa emergere una conflittualità. La procedura è certo importante (a volte è l'unico modo per convivere pacificamente), ma essa stessa va sostenuta e alimentata su un

[383] A. BESUSSI, *Disputandum est. La passione per la verità nel discorso pubblico*, Boringhieri, Torino 2012, p. 300. Si nota qui una simpatia per le tesi del realismo morale. Cfr., per esempio, D.O BRINK, *Il realismo morale e i fondamenti dell'etica*, trad. it. Vita e Pensiero, Milano 2003.

[384] Ibid. p. 44.

[385] Si tratta, in particolare, dei problemi bioetici legati all'inizio e al fine vita.

piano sostantivo. Si tratta di verificare continuamente fino a che punto di accordo si possa arrivare e, soprattutto, che cosa alimenti la tensione al bene comune e l'apprezzamento dello stesso bene comune della convivenza[386].

La domanda da porsi sul piano personale è allora la seguente: che cosa perdi e che cosa guadagni umanamente confrontandoti con gli altri sulla verità e sul bene, prestando attenzione alla loro peculiare ricerca, alle loro critiche, cercando ciò che unisce – lo stesso confronto implica un minimo di unità – pur nella differenza riconosciuta e accettata? Il vantaggio del confronto è, se non il cambiamento immediato, certamente difficile, delle proprie radicate convinzioni, almeno la miglior comprensione di quelle altrui, della loro radice, della loro "umanità" e la purificazione delle proprie ragioni. Anche se non si può pretendere che in campo morale tutto cambi in poco tempo[387]. L'esperienza morale, infatti, ha a che fare con quello che è stato chiamato da John Henry Newman *assenso reale*, che coinvolge tutto l'uomo, razionalità e affettività, di fronte a qualcosa che è percepito come presente, e non in primis con *l'assenso nozionale*, che si limita al piano dell'argomentazione discorsiva propria della filosofia morale[388]. Certo, occorrono un uomo e una società sufficientemente forti e rappacificati da essere in grado di reggere questa sfida intorno al bene. A questo proposito Spinoza ha ragione a connettere la bontà e la tolleranza alla forza del carattere che nasce dalla felicità e dalla pace interiore.

[386] Come nota un liberale come R. Dworkin «la fuga dalla sostanza deve finire nella sostanza. Questioni di natura sostanziale sono inevitabili perché spetta sempre alla ragione umana indagare il bene sostanziale della procedura, per non parlare dei beni sostanziali che mediante le procedure vengono ottenuti» (R. HITTINGER, *Assortimento di teorie minimaliste del diritto naturale*, in *La vitalità del diritto naturale* a c. di F. Di Biasi e P. Heritier, Phronesis, Palermo 2008, p. 105).

[387] Sul peso delle appartenenze cfr. J. HAIDT, *Menti tribali. Perché le brave persone si dividono su politica e religione?* Codice, Milano 2013.

[388] L. TUNINETTI, *"Assenso realistico" e "assenso nozionistico" nella Grammatica dell'assenso di John Henry Newman*, in *Verità nel tempo. Platonismo, Cristianesimo e contemporaneità. Studi in onore di L. Obertello* a c. di A. Campodonico, Il Melangolo, Genova 2004, pp. 204-205. Cfr. anche a p. 206. **La citazione completa si trova a p. .**

L'autentica apertura agli altri esige una certo grado di certezza e di pienezza dell'io. Occorre che almeno i filosofi morali e politici provino ad accettare questa sfida, si espongano cioè per primi, lasciandosi provocare dagli altri e liberandosi dalle idolatrie - assolutizzazioni spesso nascoste.

In altri termini, se consideriamo il tema dalla prospettiva della filosofia pratica contemporanea, si tratterebbe di conciliare il nucleo duro del liberalismo (inteso come rispetto dell'autonomia di coscienza, della libertà di scelta e di adesione personale a una determinata concezione della vita esplicita o implicita), ma depurato dall'ottimismo progressista, con le posizioni dell'etica del bene e delle virtù[389]. Questa sostiene che il bene cui si aspira non può mai essere, anche quando lo si afferma a parole, la mera libertà di scelta, che ne è se mai la condizione, ma è pur sempre un determinato bene sostantivo. Una possibilità di conciliare le due posizioni – liberalismo ed etica delle virtù – sul piano del bene comune potrebbe essere, come è stato suggerito nella prospettiva di un liberalismo «forte», quella di limitarsi a considerare le virtù che possono essere apprezzate e condivise da tutti e non gli oggetti dell'investimento del desiderio che sono spesso anche radicalmente diversi[390]. Se ciò è talora possibile sul piano della convivenza politica e dell'etica sociale - ma non vale

[389] Cfr. P. MANENT, *La cité de l'homme*, Librairie Arthemie Fayard, Paris 1994, in particolare l'Introduzione. Secondo Pierre Manent si può rilevare che mentre per l'antropologia tradizionale fino all'Illuminismo il riferimento principale è la *natura* dell'uomo che permette di fondarne anche la dignità e i diritti, in seguito lo sarà sempre più la *storia* che inesorabilmente progredisce. Senza speranza in un avvenire felice la storia non potrebbe sostituire la natura. Come la scienza e la tecnica conoscono uno sviluppo certo e irreversibile, così deve essere pure della storia umana nel suo complesso.

[390] Cfr. M. MANGINI, *Il liberalismo forte. Per un'etica pubblica perfezionista*, Bruno Mondadori, Milano 2005, in particolare p. 8: «La concezione regolativa del perfezionismo non si preoccupa di beni sostantivi poiché lascia tutti gli agenti liberi di scegliere i loro fini. Piuttosto prescrive il modo giusto di scegliere, quale che sia la scelta». Di M. Mangini cfr. pure *Etica democratica. Una riflessione sui valori etici nella società liberale*, Giapichelli, Torino 2013.

per qualunque bene perseguito - sul piano dell'etica intesa in senso forte e personale questa scissione, tuttavia, non sembra possibile: l'uomo tende sempre a un bene e questo bene coincide con il rapportarsi a qualcosa o a qualcuno (beni materiali, beni intellettuali, persone ecc.). Non solo: egli tende ad assolutizzare quei beni; se non li assolutizzasse, trattenendosi e assumendo invece un atteggiamento di distacco nei loro riguardi, ammesso che questa posizione sia alla lunga sostenibile (di fatto non lo è a motivo della struttura sorgiva e infinitizzante del desiderio che porta a una corsa senza fine), egli finirebbe se non altro per assolutizzare se stesso e il proprio desiderio [391] . L'assolutizzazione di se stessi e della libertà di scelta che la rende possibile, oltre che essere contraddittoria, conduce poi in ultima analisi al nichilismo e alla crisi dei fondamenti e delle motivazioni della convivenza sociale.

Sul piano dell'etica sociale e della ricerca del bene comune a una data società si può, invece, limitarsi a valorizzare le modalità virtuose di agire senza sindacare sui beni prescelti da ciascuno, purché questi beni, anche se parziali, siano pur sempre beni *reali* e non *apparenti*. Ciò esige capacità critica. Possiamo valorizzare così, per esempio, una persona che coraggiosamente lotta per ricercare o affermare una verità particolare in campo scientifico, pur sembrandoci il suo ideale di vita, pur valido, nel complesso limitato. Ovvero noi non impegneremmo la vita per quell'ideale, ma possiamo rispettare e anche apprezzare quella scelta soprattutto per la modalità con cui è perseguita (trattandosi per noi di un bene reale, seppur parziale) e trovare ragioni adeguate di convivenza con lei.

L'esigenza che s'impone per chi è attento al bene comune della società è, quindi, almeno quella di affermare un liberalismo forte, capace d'instaurare un nesso vivo e motivante fra virtù e formazione del carattere attenta al bene ultimo, comunque sia concepito, da un lato, e virtù sociali dall'altro. La ricerca del senso ultimo che ha bisogno di oggetti il più possibile adeguati

[391] Cfr. W. PANNENBERG, *Teologia e filosofia. Il loro rapporto alla luce della storia comune*, trad. it. Queriniana, Brescia 1999, pp. 254-55 **(citato a p.**

alla misura del desiderio favorisce la generazione delle virtù sociali e queste, a loro volta, rimandano, per essere vivificate e rinsaldate, alla ricerca del senso. In questa prospettiva la stessa convivenza fra diversi è un bene comune da ricercare e rinsaldare e la virtù della ragionevolezza pubblica costituisce una sorta di *phronesis* indebolita che esige a sua volta la maturazione della *phronesis* in senso pieno.

Questa possibilità di riconoscere il bene della convivenza, in base a quanto osservato, sembra richiedere tuttavia, onde non appiattirsi, in primo luogo almeno la presenza di minoranze profetiche o creative, capaci di «puntare in alto» sul piano umano, etico e religioso, e d'individuare, quindi, possibili punti di convergenza e di comunanza a diversi livelli, una volta riconosciuta la convenienza umana o «naturalità» della convivenza stessa. Si tratta cioè della capacità di cogliere la portata, ovvero la linea di fuga del desiderio umano di ognuno oltre l'oggetto contingente del desiderio stesso che ha sempre un significato simbolico, di riconoscersi in tale desiderio e eventualmente di evidenziarne i limiti in un confronto rispettoso[392]. In realtà:

> Questa insoddisfazione può certamente derivare da errori e sottovalutazioni commesse in partenza o anche da nuovi eventi ed

[392] Sul carattere simbolico dei beni finiti cfR. TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae* I-II, 3, 6: «Ora, l'ultima beatitudine dell'uomo, che è poi la sua perfezione suprema, non può consistere nella conoscenza delle cose sensibili. Niente infatti può essere perfezionato da una realtà inferiore, se non in quanto quest'ultima partecipa di una realtà superiore. Ora, è evidente che l'idea della pietra, o di qualsiasi altra cosa sensibile, è inferiore all'uomo. Perciò l'intelletto non acquista perfezione alcuna dall'idea della pietra come tale, ma in quanto in essa c'è una partecipazione di qualche cosa che è al di sopra dell'intelletto umano, e cioè la luce intellettuale, o altre cose del genere. E siccome ciò che è per partecipazione si riporta a ciò che è tale per essenza, è necessario che l'ultima perfezione dell'uomo sia attribuita alla conoscenza di qualche cosa che è al di sopra dell'intelletto umano. Perciò rimane stabilito che l'ultima felicità dell'uomo non può consistere nell'esercizio delle scienze speculative. Tuttavia, allo stesso modo che nelle idee di cose sensibili è partecipata una somiglianza delle sostanze superiori, così nell'esercizio delle scienze speculative si trova una certa partecipazione della vera e perfetta felicità».

elementi emersi nel corso della nostra esperienza. Ciò non toglie che possa accadere che proprio quelle cose cui tendevamo in piena consapevolezza non mantengano ciò che "promettevano". Questo modo di esprimersi deriva dalla concezione che le cose, la cui vista, il cui godimento o il cui possesso noi desideriamo, prometterebbero anche qualcosa di altro da se stesse. Se non fosse così, come potrebbe allora qualcuno affermare di non aver trovato ciò che cercava, pur essendo, quello che ha conseguito, ciò che in precedenza egli sosteneva di cercare? Che cos'è quest'altro?

Tanto l'inquietudine del cuore umano di cui parla Agostino quanto il platonico bene in sé darebbero forma , in maniera diversa, proprio a questo "punto di fuga" capace d'imporsi sulla misura dei nostri desideri attuali[393].

4. *Il ruolo delle istituzioni culturali ed educative.*

Infine la società politica è chiamata a riconoscere alcuni valori anche parziali come fondanti il bene della convivenza e a sostenere in nome del *bene comune* quelle associazioni e istituzioni che li promuovono. Si tratta, per esempio, della promozione attiva della scienza, delle arti, della tradizione, dell'educazione, della cultura in genere, della tutela dell'ambiente e del patrimonio storico e culturale e d'istituzioni quali scuole, musei e università[394]. Giocano un ruolo particolare, in un'epoca contraddistinta dal venir meno del senso della tradizione e delle grandi narrazioni a motivo dei veloci cambiamenti dovuti allo sviluppo tecnologico e dalla crisi delle grandi ideologie ottimistiche, le istituzioni che hanno la funzione di mediare fra le generazioni, fra passato e futuro. Come nota

[393] M. AMORI, *L'irriducibilità del fine. Modernità, antropomorfismo ed etica del pensiero di R. Spaemann*, Guida, Napoli 2012, p. 249.

[394] Cfr. M. MANGINI, *Il liberalismo forte. Per un'etica pubblica perfezionista*, cit. , p. 8: «Il perfezionismo politico si oppone alle posizioni neutraliste che considerano come legittima soltanto quell'azione pubblica che non promuove né incoraggia alcuna concezione del bene rispetto ad altre».

Simone Weil, non si può fare a meno della tradizione culturale se si vuole costruire il futuro:

> è cosa vana distogliersi dal passato per pensare soltanto all'avvenire; un'illusione pericolosa persino credere che sia possibile. L'opposizione fra avvenire e passato è assurda. Il futuro non ci porta nulla, non ci dà nulla; siamo noi che, per costruirlo, dobbiamo dargli tutto; dargli persino la nostra vita; e per dare bisogna possedere, e noi non possediamo altra vita, altra linfa che i tesori ereditati dal passato e digeriti, assimilati, ricreati in noi. Fra tutte le esigenze dell'anima umana nessuna è più vitale di quella del passato[395].

In realtà

> l'uomo, interiormente, non è reale se non come rapporto fra il passato e il futuro. Chi lo priva dell'uno e dell'altro (o di ambedue) gli fa il più grande torto possibile. Abolire interamente ciò che io sono stato. Sradicamento, declassamento, schiavitù. Quanto al futuro, condanna a morte[396].

Occorre, quindi, individuare e rafforzare quei *beni comuni* e quelle istituzioni che manifestamente promuovono nel tempo il *bene comune* della comunicazione fra generazioni in senso diacronico e, insieme, della convivenza fra diversi in senso sincronico o che almeno non siano incompatibili con esso. Di fatto le due dimensioni storica e interculturale si richiamano intimamente a vicenda[397].

Figure

1. AGOSTINO NEL PENSIERO OCCIDENTALE

[395] *La prima radice*, p. 55.
[396] S. WEIL, *Quaderni*, vol. I, trad. it. Adelphi, Milano 1982, p. 353.
[397] Sul nesso fra interculturalità e rapporto con il passato mi permetto di rinviare al volume *Gli altri in noi. Filosofia dell'interculturalità* a c. di A. Campodonico e M.S. Vaccarezza, Rubbettino, Soveria Mannelli 2009 (in particolare all'Introduzione).

Tratterò in modo necessariamente schematico in primo luogo della riflessione filosofica di Agostino e, secondariamente, del suo influsso sul pensiero occidentale. Come è noto, si può considerare Agostino quale padre non soltanto del pensiero medioevale latino ma, per tanti aspetti, del pensiero occidentale in genere anche nei suoi sviluppi "eterodossi"[398].

1. *Caratteri essenziali della riflessione di Agostino*[399]

Il pensiero di Agostino è difficilmente separabile dalla sua vicenda biografica. Ciò traspare assai bene, oltre che dalla lettura delle sue *Confessiones*, dalle diverse accentuazioni che esso assume nel tempo, anche in base alle polemiche con le diverse eresie. La sua ricerca filosofica ha un carattere estremamente personale: egli non fa parte di una scuola. Di qui il fascino che il suo pensiero può esercitare nel nostro tempo, contraddistinto dal venir meno di consolidati punti di riferimento sotto il profilo culturale e filosofico.

Nella riflessione di Agostino discipline antiche e recenti, quali la teologia, la filosofia, la retorica, la filosofia della religione, la metafisica, la teologia, la filosofia della storia ecc., pur distinguibili in linea di principio, sussistono in dinamica unità. Segno di questa compenetrazione è il particolare e affascinante linguaggio agostiniano in cui parola e immagine, dire e pensare,

[398] Per quanto riguarda la presenza di Agostino nella storia del pensiero occidentale cfr., in particolare, J. GUITTON, *Attualità di Sant'Agostino*, trad. it. Paoline, Alba 1963; E. PRZYWARA, *Agostino inForma l'Occidente*, trad. it. Jaca Book, Milano 2007. Il pensiero di Agostino ha esercitato un notevole influsso anche sulla filosofia del Novecento. Basti ricordare, tra molti altri, i nomi di Husserl, Scheler (cfr. in particolare, *L'eterno nell'uomo,* Fabbri, Milano 1972), Blondel (cfr. ad es. *Dialogue avec les philosophes*, Paris 1966, pp. 143--235), Wittgenstein (cfr. quanto testimoniato in N. MALCOM, *Ludwig Wittgenstein*, trad. it. Bompiani, Milano, 1988, p. 85), R. GUARDINI, *La conversione di Sant'Agostino*, trad. it. Morcelliana, Brescia 1957), K. Barth ecc.

[399] Per una trattazione più ampia e approfondita del tema rimando al mio volume *Salvezza e verità. Saggio su Agostino*, Marietti, Genova 1989.

immagine e concetto, senso e intelletto, poesia e filosofia, ricerca della persuasione e tensione alla verità appaiono inseparabili. Anche questa intima fusione di discipline e di stili suscita interesse in un'epoca come la nostra, in cui si sente l'esigenza di risalire al di là delle articolazioni del pensiero, pur necessarie, alla dimensione "sorgiva" del pensare stesso (quella che Agostino chiama "memoria").

Per comprendere un pensatore occorre partire da ciò che egli ricerca. La domanda sintetica di Agostino è una domanda religiosa di salvezza: si tratta di coltivare la domanda integrale dell'uomo, contrastando filosofie come lo stoicismo che tendono eccessivamente a ridurla fin dal suo sorgere e formularsi, commisurandola a quello che la ragione stabilisce essere realistico in base ad una prospettiva chiusa per principio a una possibile rivelazione. Invece, per Agostino, come per l'"agostiniano" Pascal, l'«uomo supera infinitamente l'uomo».

Consideriamo come si struttura la domanda sintetica di salvezza: l'uomo ricerca la felicità (*beatitudo*), espressione psicologica del bene (*bonum*) come perfezionamento dell'umano. Ma il desiderio della felicità non lo si può scindere dall'intenzionalità verso il vero, cioè dalla ricerca della sapienza (*sapientia*), intesa quale compimento di tutto l'uomo:

> Ho conosciuto molte persone desiderose d'ingannare, nessuna di essere ingannata. Dove avevano avuto nozione della felicità, se non dove l'avevano anche avuta della verità? Amano la verità, poichè non vogliono essere ingannate; e amando la felicità, che non è se non il godimento della verità (*gaudium de veritate*), amano certamente ancora la verità, né l'amerebbero senza averne una certa nozione nella memoria[400].

Colui che vuole sinceramente essere felice non può voler ingannarsi: egli deve rispettare la "struttura" originaria della sua persona e della realtà tutta. Per Agostino la verità non si esaurisce sul piano speculativo-contemplativo, ma giudica anche

[400] *Confessiones* X, 20, 29.

la vita pratica: insieme a una verità luminosa (*veritas lucens*) che acquieta l'intelligenza si ha pure una veritò che redarguisce (*veritas redarguens*). Entrambe sono espressioni dell'unica Verità. La Verità, infatti, in quanto tutto giudica e da nulla è giudicata, non può essere oggetto di dominio da parte dell'uomo. Osserva a questo proposito Agostino:

> [...]in realtà l'amore della verità è tale, che quanti amano un oggetto diverso pretendono che l'oggetto del loro amore sia la verità; e poichè detestano di essere ingannati, detestano di essere convinti che s'ingannano. Perciò odiano la verità: per amore di ciò che credono verità. L'amano quando splende, l'odiano quando riprende. Non vogliono essere ingannati e vogliono ingannare, quindi l'amano, allorchè si rivela, e l'odiano allorchè li rivela. Questo è il castigo con cui li ripagherà: come non vogliono essere scoperti da lei, lei contro il loro volere scoprirà loro, rimanendo a loro coperta. Così, così, persino così cieco e debole, volgare e deforme è l'animo umano: vuole rimanere occulto, ma a sé non vuole che rimanga occulto nulla [401].

Anche colui che non ama la verità deve giustificarsi di fronte ad essa, rendendole così un ultimo omaggio. Come si può apprezzare, v'è nella riflessione di Agostino intima armonia fra ragione speculativa e ragione pratica, a differenza di quanto accadrà nel razionalismo moderno.

In sintesi: il desiderio di felicità e la domanda di verità s'incontrano in termini contemporanei nella domanda di senso della vita. Ma non si può separare questa domanda neppure dall'intenzionalità verso l'essere. La domanda di verità implica che si tenga conto adeguatamente dell'essere: l'essere dell'uomo è mutevole, corruttibile, temporale, soggetto al male, all'errore, al peccato. Egli se ne accorge perché partecipa già in se stesso, nel suo essere mutevole, dell'immutabilità e dell'eternità. Poiché è aperto all'essere immutabile, l'uomo è in grado di desiderare l'immortalità. Anche chi vuole suicidarsi - osserva Agostino - di fatto non vuole la morte, il nulla, ma desidera un essere

[401] Ibid.

migliore[402]. Se l'uomo sperimenta un barlume di felicità in questa vita (e non puï non sperimentarlo – si soffre perché già si conosce la felicità), allora, se è sincero con se stesso, non puï non desiderare una felicità piena ed eterna. Pur vivendo nel mutevole e nel temporale, l'uomo desidera l'essere, perciò di essere sempre e, in ultima analisi, di unirsi alla pienezza dell'Essere immutabile che è Dio. La domanda sintetica di Agostino, in quanto domanda di felicità, di compimento (bene), di verità (*sapientia*) e di essere (immutabilità) è una domanda di salvezza.

Emerge così quel peculiare e armonioso equilibrio *intellectus-amor*, verità-bene che spesso non si ritroverà in seguito, soprattutto in epoca moderna. La *mens* di Agostino, a differenza della *ratio* della modernità (facoltà che presiede alla nascita della civiltà tecnologica), comprende in se stessa il desiderio, l'amore[403]. Innanzitutto essa è certa di amarsi. Nella *mens* è presente la radice della ricerca-tensione verso la felicità, verso la verità e verso l'essere nella sua immutabilità. L'uomo non possiede l'origine della sua tensione alla felicità, del suo desiderio di verità, la quale è racchiusa nel mistero della *mens* e della *memoria* (presenza dell'io a se stesso), che partecipano delle Idee e del Dio trascendente.

Dal momento che la filosofia constata che l'uomo non possiede pienamente la radice del suo desiderio e del suo stesso essere, il problema umano della vera felicità, della salvezza dal mutevole non può essere risolto radicalmente dalla filosofia come mero sforzo umano di conoscenza (la creatura non può con il pensiero "contenere" in modo esauriente se stessa), ma può esserlo soltanto, secondo Agostino, in chiave religiosa, ad opera di Colui che ha "progettato" l'uomo. Perciò la grande alternativa che si apre innanzi alla persona umana è quella fra lo scoprire la

[402] Cfr. *De libero arbitrio* III, 8, 23. Significativamente v'è differenza, secondo Agostino, fra "sentimento" e "opinione", fra ciï che si "conosce" e ciò che si "pensa".

[403] E' stato notato da più parti che, dopo secoli di razionalismo, la psicoanalisi di Freud ha proposto una concezione più complessa della psiche umana, in base a cui la ragione non ha una conoscenza speculare di sé. Questa concezione presenta forti analogie con quella della *mens* propria di Agostino.

propria vocazione, il disegno in base a cui è stata creata, o il costruire un progetto idolatrico. La sapienza come compimento dell'umano (*sapientia maior*) non coincide con la filosofia come ricerca puramente intellettuale (che ha come fine primario la conoscenza e non la salvezza) [404].

Consideriamo come si articola la sapienza secondo Agostino:

La fede (*fides*), in quanto assenso a una verità basata su testimonianze autorevoli (*auctoritas*), costituisce il metodo adeguato, perché ragionevole, di adesione al Mistero. Anche altri importanti aspetti dell'esistenza umana, quali molte evidenze elementari della vita quotidiana, come pure i fondamenti della vita sociale e della conoscenza storica, si basano su un'analoga forma di fede. Osserva Agostino nel *De trinitate*:

> [...]sia pure lungi da noi il negare la scienza che abbiamo appreso per testimonianza degli altri, altrimenti noi non sappiamo che c'è un Oceano, non sappiamo che ci sono dei territori e delle città che la loro rinomanza ha reso molto celebri, non sappiamo che sono esistiti degli uomini e le loro opere che la lettura degli storici ci fa conoscere; non sappiamo le notizie che ogni giorno ci pervengono da tutte le parti e sono confermate da prove concordanti e costanti; infine non sappiamo dove e da chi siamo nati, perché noi accettiamo tutte queste conoscenze basandoci sulla testimonianza degli altri. Se è dunque il colmo dell'assurdità affermare questo, dobbiamo confessare che non solo i nostri sensi corporei, ma anche quegli degli altri hanno arricchito il nostro sapere di numerose conoscenze[405].

All'interno dello spazio aperto dalla ragionevole adesione di fede si sviluppa, a mo' di contrappunto, la polarità dinamica *fides - intellectus, fides - philosophia.* Secondo Agostino l'intelletto dell'uomo, in quanto ricerca di evidenza, vive e si sviluppa sempre su una forma di fede. La ragione umana è sempre già "imbarcata", sempre già crede in qualcosa. La "fides" (sia nella sua accezione pió ampia, sia in quella pió ristretta in senso

[404] Il piano della dimensione religiosa può essere considerato, heideggerianamente, come il piano dell' "ethos" cioè della *naturale dimora* dell'uomo.

[405] *De trinitate* XV, 12, 21.

religioso) spalanca l'intelletto all'essere e sorregge, per così dire, la sua ricerca di evidenza. Si può cogliere qui un'analogia con la sottolineatura della necessaria precomprensione che precede ogni lavoro interpretativo, tipica dell'ermeneutica contemporanea. D'altro lato la fede, per sua natura, interpella l'*intellectus*, in quanto esige di "vedere" il suo oggetto. La filosofia e la teologia costituiscono, in questa prospettiva, una sorta di precario anticipo della visione beatifica. Nasce con Agostino la dinamica medioevale della *fides quaerens intellectum*.

In questa prospettiva il platonismo costituisce per Agostino quasi una lettura naturale delle istanze fondamentali dell'uomo, la "pasta" in cui si inserisce il "lievito" cristiano. Grazie al suo senso della partecipazione metafisica, il platonismo favorisce e rafforza, nell'Agostino dei primi *Dialoghi* e delle opere della maturità, una concezione equilibrata del rapporto Dio - mondo, Grazia - natura, che contrasta sia con le giovanili tendenze manichee sia con gli eccessi polemici delle ultime opere. Del platonismo pagano del suo tempo Agostino, tuttavia, non accetta il rifiuto "superbo" della mediazione storica di Cristo [406].

Che poi Agostino ricorra senza problemi a quella metafisica neoplatonica offertagli dal contesto culturale della sua epoca, nulla toglie all'ispirazione genuinamente biblica della sua antropologia. Ciò emerge anche dal fatto che si potrebbe, per ipotesi, separare artificiosamente l'antropologia di Agostino dalla metafisica neoplatonica dei gradi dell'essere (dell'"alto" e del "basso", dell'"interno" e dell'"esterno" – termini che possono tranquillamente conservare un significato metaforico) e riscriverla in un altro registro, senza tuttavia pregiudicare l'intrinseca ragionevolezza delle sue acquisizioni fondamentali, che sono di schietta natura antropologica e, come tali, filosoficamente argomentate.

2. Schema della metafisica-morale di Agostino

L'uomo si trova, dal punto di vista metafisico, fra il mondo

[406] Cfr. *Confessiones* V, 3, 5.

mutevole e l'Essere immutabile che è Dio ed è dotato di un'intenzionalità intellettivo-affettiva che lo rende estatico: il suo polo è oltre sé stesso. Egli si attua aprendosi a Dio che si rende presente nell'interiorità (*mens, memoria*) attraverso le idee immutabili grazie alle quali è in grado di giudicare il mondo e la sua stessa vita. Problema antropologico e problema religioso di Dio coincidono in Agostino. L'uomo deve amare veramente sé per risalire "al di sopra di sé" e più ama Colui di cui partecipa, pió ama se stesso. L'uomo o tende "al di sopra di sé" o cade irrimediabilmente "al di sotto": egli non puï restare fermo nel suo luogo naturale, mediano nel cosmo. V'è, in Agostino, significativamente, un'etica e pure un'ontologia del "più essere" (*maius esse*) e dell' "essere di meno" (*minus esse*)[407]. Prima e più che su un discorso "oggettivante" sull'essere, l'accento è posto su un'esperienza dell'essere e nell'essere. L' *intentio* (concentrazione-unità dell'anima in se stessa) – possibile grazie alla finalizzazione dell'anima al Dio eterno (*extensio - expectatio futurorum*) – libera dalla *distentio* (dispersione dell'io nei beni molteplici, temporali e contingenti che non possono saziare il suo desiderio). L'uomo cade e si divide in forza della superbia e dell'avidità (*avaritia*) che è il desiderio di possedere cose in se stesse buone, ma che sono segno della Bontà e dell'Unità somma. Essendo segnato da un desiderio infinito di felicità, di Dio, l'uomo può amare le cose inferiori a sé soltanto assolutizzandole, pensandole come in realtà non sono grazie all'immaginazione [408].

Cristo - Verbo di Dio, in quanto Mediatore (Dio-uomo) è il cardine del filosofare di Agostino, il quale non ha mai inteso elaborare una filosofia "originale"[409]. Cristo, infatti, è, insieme, il Verbo per mezzo di cui il mondo è stato creato, il "Maestro interiore", sorgente del giudizio e del desiderio umano, il

[407] Questa ontologia presenta qualche affinità con l'analitica del *Dasein* di Heidegger.

[408] L'alienazione dell'uomo è concretamente possibile perché egli finisce per investire l'oggetto "inferiore" di quella energia - tensione verso l'Assoluto che anima il suo finalismo intrinseco. Il lavorio dell'immaginazione si basa - a ben vedere - sulla stessa partecipazione alle idee immutabili che spalanca la mens all'infinito.

[409] Cfr. G. MADEC, *La patrie et la voie. Le Christ dans la vie et la pensée de Saint Augustin*, Desclée, Paris 1989.

"Maestro esteriore" che, nel tempo, richiama alla conversione dell'uomo a Dio, purificando e risignificando il suo domandare. Egli rende, così, concretamente possibile l'ascesa all'Assoluto[410]. Afferma Agostino: «*Deformitas Christi te format*»[411]. Seguendo una modalità scandalosa per il pensiero pagano, per attingere la propria "forma", occorre adeguarsi alla *deformitas* di Dio. La croce, assenza di "forma", di misura (perché affidarsi a Dio amato senza misura) dà forma e misura alla vita umana. Lo squilibrio ricrea continuamente l'equilibrio. Invece l'equilibrio cercato per se stesso non determina autentico equilibrio. Facendo affidamento soltanto sulle sue forze, in ultima analisi l'uomo o s'inorgoglisce nel suo sforzo di ascendere a Dio e, compiacendosi di sé, precipita al di sotto della sua naturale posizione nel cosmo[412], oppure dispera della salvezza. L'esito è, infine, in entrambi i casi lo stesso: l'alienazione dell'uomo e la sua sottomissione alle mode del momento storico (*saeculum*):

> [...]il fasto della vanità, i piaceri della sensualità, il veleno della curiosità sono i piaceri dell'anima morta. L'anima non muore perdendo ogni sentimento; muore allontanandosi dalla fonte della vita. Il secolo passando la raccoglie e si uniforma ad esso[413].

3. *Agostino nel pensiero occidentale*

L'influsso esplicito ed implicito di un pensiero coerente, ma non sistematico, quale è quello di Agostino, si rivela imponente.

---

[410] Secondo lo Przywara la centralità di Cristo nella riflessione di Agostino impedisce alle tensioni di origine neoplatonica e manichea di prendere il sopravvento. Cfr. E. PRZYWARA, op. cit., cap. II.

[411] Discorso XXVII, 6, 6.

[412] Agostino evidenzia che le religioni e le filosofie che affermano eccessivamente la trascendenza e la purezza dell'Assoluto (ma secondo un concetto errato e "spaziale" di trascendenza) finiscono poi, nel tentativo di gettare dei ponti fra Dio e il mondo, per assolutizzare indebitamente aspetti dell'esperienza umana, scadendo spesso nella superstizione e nella magia. Cfr. Il mio volume *Salvezza e verità. Saggio su Agostino*, ed. cit., pp. 101-107.

[413] Confessiones II, 21, 30.

Benchè un filone "agostiniano" attraversi, in certo senso, tutto il pensiero occidentale fino ai nostri giorni, occorre sottolineare non soltanto le linee di continuità, come è stato fatto ad esempio dal Gilson[414], ma anche le notevoli differenze esistenti fra Agostino e le numerose riprese del suo pensiero succedutesi lungo la storia. Mi soffermerò brevemente su tre aspetti paradigmatici.

1. Finché si tiene fede all'ideale agostiniano del primato della *sapientia christiana* (con la peculiare armonia di fides e intellectus che la contraddistingue), restano salde la teologia e la filosofia "cristiana". Pur nella diversità delle concezioni, Anselmo, Bernardo, Bonaventura, Tommaso, Duns Scoto ecc. coltivano questo ideale. Anche per Tommaso d'Aquino, come per Agostino, la sapientia come dono, in quanto capacità di giudicare a partire da criteri ultimi e definitivi, suppone la *charitas* che è "amicizia con Dio", immedesimazione con Lui[415].Tommaso è in grado di accogliere in modo non traumatico il contributo del corpus aristotelico all'interno della sapienza cristiana medioevale grazie all'influsso che Agostino esercita sull'impianto ermeneutico della sua riflessione[416]. Appare, perciò, forzata oltre che di origine recente la contrapposizione, all'interno della Scolastica del XIII secolo, di un filone "aristotelico" e di un filone "agostiniano"[417].

---

[414] Ad esempio per quanto riguarda l'interpretazione del pensiero di Cartesio.

[415] Determinante è anche l'influsso del platonismo di Agostino sulla metafisica dell'Aquinate. Occorre però notare che su di essa ha esercitato un notevole influsso pure la linea platonica procliano - dionisiana. A questa, oltre che al generale clima scolastico, si può atribuire quell'atmosfera gerarchica, liturgica e spassionata che si respira nelle opere dell'Aquinate e che le rende così diverse rispetto a quelle del maestro Agostino.

[416] Cfr. *Summa theologiae* II-II,

[417] Questa distinzione è da attribuirsi innanzi tutto a F. EHRLE (Cfr. *Der Augustinismus und der Aristotelismus in der Scolastik gegen Ende des 13. Jh.*, in "Archiv fur Literatur und Kirchen geschichte des Mittelalters", 5, 1889, pp. 605-635) e, quindi, a P. Mandonnet (cfr. *Siger de Brabant et l'averroisme latin au XIII siecle*, Lovanio 1908-1911 II; I ed 1899. Essi cominciarono a parlare di un "agostinismo" del XIII secolo per caratterizzare la posizione di quei teologi che ebbero un atteggiamento di diffidenza o di rifiuto nei confronti del pensiero di

Il venir meno della sinergia fede - intelletto lo si comincia a scorgere, sul finire del Medioevo, nell'aristotelismo radicale, nell'intellettualismo platonizzante di un Eckhart, nel nominalismo e poi nel pensiero della Riforma. In particolare, o si tende a liberare la fede dall'impianto metafisico di derivazione platonica centrato sulla partecipazione metafisica, per riaffermarne la purezza, o il platonismo tende ad assorbire la fede cristiana come concreta adesione storica. Sempre più il nesso *fides* - *intellectus* viene letto come "problema" fede - ragione, cioè come estraneità fra i due termini o come necessità che uno dei due fagociti l'altro.

In particolare, nonostante la presenza di significative analogie fra Agostino e Cartesio per quanto riguarda il tema del "cogito", occorre sottolineare le notevoli differenze che li separano. In Cartesio, a differenza di quanto avviene in Agostino, l'"interiorità" nella sua purezza si oppone all'"esteriorità", rappresentata dall'essere del mondo e dall'autorità. Di fronte al dubbio scettico Agostino afferma che si dà un "intendere la verità". Egli parte dalla certezza che esistono delle verità, mentre per Cartesio "Io penso" e, quindi, "io esisto" è la prima realtà indubitabile. Questo mostra che, in Cartesio, si tratta di "camminare con sicurezza", di "cercare garanzie per un uomo che cammina solo e nelle tenebre" e deve, perciï sforzarsi,

> di andare così lentamente e di porre tanta circospezione in tutto, che anche se io fossi avanzato se non molto poco, avrei evitato almeno di cadere[418].

Trattasi di una ricerca della certezza contro i perfidi inganni dell'esterno. Ciò che si salva dal dubbio non è la verità, ma è il concepire chiara e distintamente, l'interiorità.

In sintesi: il cogito cartesiano si distingue da quello agostiniano

– per l'*insecuritas* rispetto alla verità, cioè per la ricerca della

---

Aristotele che era penetrato in Occidente attraverso la traduzione delle sue opere.

[418] CARTESIO, *Discorso sul metodo*, parte II *passim*.

certezza come assicurazione che contraddistingue il sorgere della modernità a differenza dell'atteggiamento agostiniano di fiducia, possibile in forza della partecipazione dell'uomo alla Verità [419].

– per il primato del pensiero rispetto all'essere che in Agostino ontologicamente coincidono: il pensiero è la massima espressione dell'essere, il pensiero implica in quanto tale l'essere [420]. Il "*cogito*" di Agostino si colloca all'interno di una metafisica platonica dei gradi dell'essere, in cui il grado superiore comprende in se stesso quello inferiore. In questa prospettiva la conoscenza di se stessi è la più adeguata perché c'è eguaglianza fra soggetto e oggetto della conoscenza.

– perché per Agostino l'io è anche certo di amarsi[421]. L'amore fa parte della *mens* agostiniana, ma non della *ratio* cartesiana.

Nel *cogito* di Cartesio è presente, sul piano della filosofia, lo stesso bisogno di sicurezza, d'interiorità che ritroviamo nell'ex monaco agostiniano Lutero. Secondo Hegel il principio protestante è nel cristianesimo l'interiorità che, in quanto pensiero, si fa consapevole. V'è nella filosofia moderna una sorta di manicheismo della purezza e dell'interiorità che l'ex manicheo Agostino era riuscito a esorcizzare: ciò che è "fattuale", che proviene all'uomo dall'esterno (si tratti della realtà "esterna" o dell'autorevolezza su cui si fonda la fede) è, in quanto tale, impuro[422].

L'esito del venir meno nel pensiero moderno del nesso armonico fede-intelletto darà luogo nell'Ottocento

– da un lato a una ragione che ingloba la fede (significativa, pur nella somiglianza di tematiche, la differenza fra il *De trinitate* di

---

[419] Questa "insecuritas" la si ritrova anche nell'"agostiniano" Pascal e costituisce, nonostante le notevoli affinità, la ragione fondamentale della sua originalità rispetto all'Agostino storico.

[420] Cfr. L. OBERTELLO, *"Per speculum et in aenigmate": conoscenza di sé e conoscenza di Dio nel De trinitate*, in *Interiorità e intenzionalità in S. Agostino. Atti del I e II Seminario Internazionale del Centro di Studi Agostiniani di Perugia* a c. di Luigi Alici, Institutum patristicum "Augustinianum", Roma 1990, p. 114: «[...]la presenza del pensiero è indicativa della piena completezza dell'essere cui inerisce».

[421] Cfr. *Sermo* CCXCVII, 5, 8; *De civitate Dei* XI, 26 - 27.

[422] Cfr. lo svolgimento di questa tesi in E. PRZYWARA, op. cit.

Agostino, aperto in ultima analisi al Mistero, e la gnosi hegeliana in cui la ragione comprende il Mistero) o,

– dall'altro, per salvare la fede, all'atteggiamento di un Kierkegaard, per il quale la fede è paradosso, scandalo per la ragione.

Emerge qui l'antitesi fra un Dio "comprensibile" (che perciò non è Dio) e un Dio inaccessibile di fronte a cui l'uomo dispera.

Newman rappresenta uno dei casi più significativi in epoca moderna di autentica ripresa di Agostino. Infatti la sua nozione di "assenso reale", in quanto apertura-adesione della ragione all'essere nella sua concretezza, riprende la tematica agostiniana della fede come conoscenza per via di testimonianza e fa esplodere la tendenza immanentistica che contraddistingue il filone dominante del pensiero moderno.

2. Consideriamo ora la tensione di ragione-verità e volontà-amore (già presente in Platone). Nella concezione di Dio propria di Tommaso d'Aquino e di Duns Scoto tendono già a separarsi aspetti (intelletto e volontà) che in Agostino sono strettamente uniti. Ma la scissione intelletto - volontà è tipicamente moderna[423]. Di qui l'emergere, da un lato, di un agostinismo intellettuale delle idee - essenze (nella linea Bonaventura-Cartesio-Malebranche fino a Hegel e ad Husserl) e, dall'altro, di un agostinismo delle "ragioni del cuore" (da Pascal a Kierkegaard) .

3. Consideriamo, infine, la tensione temporalità-eternità. Agostino è il filosofo della temporalità e, insieme, dell'immutabile. Husserl che ricerca la purezza delle essenze intende riprendere la dimensione intemporale e "platonica" del pensiero di Agostino[424]. Heidegger, invece, separa, in Agostino, una dimensione "biblica" e "cristiana", contraddistinta dalla "cura" e dalla insistenza sulla temporalità («la creatura era e sarà, ma non è») e una dimensione platonica (dell'Essere immutabile come verum esse), salvando

[423] Ciò non toglie che nei primi secoli moderni si assista ad un significativo tentativo di riprendere la sinergia agostiniana di *intellectus-amor*. Basti pensare, ad esempio, alla spiritualità, per tanti aspetti influenzata da Agostino, di un Sant'Ignazio di Loyola.

[424] Cfr., ad esempio, l'inizio delle *Meditazioni cartesiane*.

soltanto la prima[425]. Anche a questo proposito nella sua teologia della storia[426] il Newman riesce, meglio di tutti, a conciliare, agostinianamente, temporalità ed eternità del Dio trascendente.

In conclusione: tutti i tentativi di "purificare" l'agostinismo, liberandolo da un lato dall'impianto metafisico platonico (come in Lutero e in Heidegger[427]) oppure, dall'altro, dalla concreta e storica adesione al cristianesimo (come in Hegel) sembrano tradire l'autentico Agostino. Nella sua personalità e nella sua opera così ricca e varia egli sembra comprendere in armonia quelle opposte tensioni che, con la crisi dell'ideale della *sapientia christiana* tenderanno a scindersi e a rendersi autonome. La possibilità di "tenere insieme" queste tensioni e di "ripetere" in forme nuove l'esperienza di Agostino non sembra risiedere tuttavia primariamente in una riproposta meccanica della sua metafisica platonica (questo è stato il rischio di un certo spiritualismo), ma nel tentativo di riscoprire e di rivivere quel nucleo vitale e sorgivo del suo pensiero che è dato dall'unità di *mens - memoria - amor* e dal nesso armonico *fides -intellectus.*

2. VI È UNA «FILOSOFIA DELLA RELIGIONE» IN AGOSTINO?

1. Il problema

Vi è traccia, nel pensiero di Agostino, di quella disciplina filo-

[425] Cfr. il corso del semestre estivo del 1921 *Augustinus und der Neoplatonismus*. Di esso tratta O. PÖGGELER, *La pensée de M. Heidegger. Un cheminement vers l'etre,* trad. francese Aubier-Montagne, Paris 1967, pp. 49-59).

[426] Cfr., in particolare J.H. NEWMAN, *Lo sviluppo della dottrina cristiana*, trad. it. Jaca Book, Milano 2003.

[427] Anche i filoni "ermeneutico" e "dialogico" del pensiero del Novecento rifiutano, di fatto, la metafisica platonica di Agostino, pur valorizzando talora altri aspetti della sua riflessione.

sofica che, dopo Hegel, sarà chiamata «filosofia della religione»? Benché nelle sue opere essa non sia esplicitamente tematizzata e la trattazione si collochi spesso entro un contesto che oggi non definiremmo «filosofico» in senso stretto, la nostra risposta è affermativa. Cerchiamo, perciò, di cogliere i tratti principali della «filosofia della religione» di Agostino. Il *De civitate Dei* come, in precedenza, il *De vera religione* e il *De trinitate* costituiscono opere particolarmente significative a tal fine.

Secondo Agostino l'uomo, a causa della sua intima natura, non può fare a meno di una qualche forma di religione (*religio*), intesa, in senso lato, come un legame di dipendenza[428] da "altro" o "altri" enti (reali o ideali), che vengono riconosciuti, almeno implicitamente, come superiori a lui e che si pretende diano un senso unitario alla sua vita. Agostino, infatti, assume *in toto* la categoria biblica in base a cui o si adora il vero Dio, oppure si assolutizzano inevitabilmente dei particolari della realtà, che svolgono, così, la funzione di surrogati di Dio. In questo senso anche i filosofi che non aderiscono ad alcuna religione in senso stretto sono, a loro modo, "religiosi", perché si creano idoli dai quali dipendono[429]. È il caso, ad esempio, dei filosofi epicurei e stoici[430]. Tuttavia, per Agostino, la religione in senso proprio consiste nel riconoscimento di un "legame" ontologico di dipendenza da un Dio o da dei, esplicitamente riconosciuti come tali, che si manifesta in un atteggiamento di adorazione, nonché in una forma istituzionalizzata di culto e in regole di comportamento. Di tali manifestazioni del religioso egli si occupa particolarmente nei primi libri (I-X) del *De civitate Dei.*

4. *La logica della domanda religiosa*

[428] Agostino segue piuttosto l'etimologia del termine proposta da CICERONE, *De natura deorum* II, 28, 72 (*religio* da *relegere*). Cfr., ad es., *De civitate dei* X, 3. Oggi è più accreditata la tesi sostenuta, fra gli altri, da LATTANZIO, *Divinae Institutiones* IV, 28 (*religio* da *religare*) che insiste, invece, sull'idea di «ciò che lega» di fronte agli dei.

429 Cfr. *De vera relig.* XXXVIII, 69.

[430] Cfr. *Sermo* CL.

Le religioni storiche costituiscono diverse modalità di risposta all'unica domanda universale di salvezza, sintesi dell'intenzionalità umana (come tensione verso il bene, il vero, l'uno e l'essere) che si appaga soltanto, secondo Agostino, nell'Essere immutabile. In particolare, il desiderio di *beatitudo* diventa esplicitamente domanda religiosa di salvezza quando fa lealmente i conti con la problematica della verità (tema della *sapientia*) e dell'essere (qui si colloca l'alternativa fra *mutabilitas* e *immutabilitas*). Il problema fondamentale dell'uomo, in quanto esigenza religiosa di eternità, è il radicamento nell'immutabile che «salvi» il contingente dalla dispersione (*distensio*); il problema metafisico di Dio, Essere immutabile, in questa prospettiva, è coincidente. La domanda religiosa, a ben vedere, si pone sullo stesso piano della domanda della *sapientia* (intesa come *sapientia maior*,[431] compimento pieno dell'uomo). Più precisamente: la domanda religiosa va considerata come naturale implicazione e radicalizzazione della domanda della *sapientia*, che non può aver luogo senza un'apertura al trascendente[432].

Il rischio permanente dell'uomo, secondo Agostino, è di ridurre la portata della domanda religiosa, che possiede, come notato, una sua interna e necessaria logica ed è domanda di felicità, di verità e di eternità[433]. In questa prospettiva si comprende la ricorrente critica dello stoicismo, che tende a commisurare l'ampiezza del desiderio umano alle risposte considerate realistiche[434]. Al contrario, secondo Agostino, la domanda religiosa deve essere continuamente coltivata e liberata (*ablatio*) da tutti i tentativi di riduzione che le si sovrappongono come scorie.

Emerge da quanto finora osservato che, benché dotata di una sua

---

[431] Cfr. M.T. ANTONELLI, *Aspetti agostiniani del problema del filosofare* **in** *Augustinus magister*, Parigi 1954, I, pp. 334-46.

[432] Cfr. il mio volume *Salvezza e verità. Saggio su Agostino*, Marietti, Genova 1990, pp. 81-87.

[433] Cfr. *De civitate dei* XIV, 25.

[434] Cfr. *De civ. Dei* XIX, 4; XIX, 25; XXI, 16; X, 28.

intrinseca razionalità e metafisicità, la dimensione religiosa in senso proprio non è mai riducibile al piano del mero sapere, a filosofia e a metafisica. Tant'è vero che i filosofi pagani vivevano spesso un dissidio tra la filosofia e la religione, da loro praticata in conformità alle usanze della società [435] Questo dissidio manifesta che la religione riguarda, per Agostino, una sfera più radicale e più ampia di quella propria della filosofia (intesa come *sapientia minor*: [436] sapere che presuppone già un'esperienza, una certa qual forma di fede come certezza morale e si sviluppa come riflessione critica su di essa). Tale piano, proprio della dimensioni religiosa, può essere considerato, heideggerianamente, come il piano dell'«ethos», cioè della «naturale dimora» dell'uomo. A una riflessione più radicale, questa peculiare situazione della religione indica che l'uomo non può possedere la chiave della sua origine, che egli è creatura e, perciò, non può con il pensiero «contenere» in modo esauriente sé stesso, né risolvere pienamente il problema del senso della sua vita attraverso l'impegno della sua volontà.

5. *La logica delle forme religiose*

Per Agostino esiste una logica interna all'atteggiamento religioso, che È strutturale nell'uomo e che si manifesta nelle diverse religioni storiche. Tale logica, che può ricordare, per certi aspetti, la dialettica in senso hegeliano, a causa della necessaria implicazione fra le varie figure, è connessa nel suo pensiero a una peculiare metafisica partecipazionista della situazione umana nel cosmo. Che Agostino ricorra senza problemi a quella metafisica neoplatonica, offertagli dal contesto culturale anche cristiano della sua epoca, nulla toglie all'ispirazione genuinamente biblica della sua antropologia. Ciò emerge anche dal fatto che si potrebbe, per ipotesi, separare artificiosamente l'antropologia di

[435] **Cfr.** *De vera reli*g. I.
[436] Cfr. M.T. ANTONELLI, *op.cit.*

Agostino dalla metafisica neoplatonica[437] dei gradi dell'essere (dell'«alto» e del «basso», dell'«interno» e dell'«esterno» – termini che possono tranquillamente conservare un significato metaforico) e riscriverla in un altro registro, senza tuttavia pregiudicare l'intrinseca ragionevolezza delle sue acquisizioni fondamentali, che sono di schietta natura antropologica e, come tali, filosoficamente argomentate.

Consideriamo ora i caratteri essenziali di questa antropologia metafisica.[438] L'uomo, per Agostino, è collocato nel cosmo in posizione mediana – tra i corpi mutevoli e le idee immutabili – ed è dotato di un'intenzionalità intellettivo-affettiva[439] che lo rende estatico: il suo polo è oltre sé stesso. Soltanto qualora, rientrando in «sé stesso», ascenda al di sopra di sé verso le Idee immutabili e, in ultima analisi, verso Dio, egli si perfeziona. Quando non ascende al di sopra di sé, ma si ferma al proprio livello, non ama veramente se stesso, il proprio naturale finalismo. La conseguenza inevitabile è che, in forza della sua tendenza «estatica», si proietta non più «al disopra», ma «al di fuori di sé», alienandosi nelle cose esteriori, a lui inferiori. Tale alienazione è concretamente possibile perché egli finisce per investire l'oggetto inferiore di quella energia o tensione verso l'Assoluto, che anima il suo finalismo intrinseco. Ciò che è meno nobile di lui l'uomo lo rende più nobile con la forza dell'immaginazione,[440] possibile – a ben vedere – grazie alla stessa partecipazione alle idee immutabili che lo apre all'infinito. Ma, così, l'uomo si inganna, si divide e diventa schiavo del

[437] Il Madec conferma la tesi di W. THEILER, *Porphyrios und Augustin*, Halle 1933, rafforzata a sua volta dalle ricerche di P. Hadot, secondo cui l'ontologia spirituale di Agostino dipende originariamente da Porfirio. Cfr. G. MADEC, *La patrie et la voie. Le Christ dans la vie et la pensée de Saint Augustin*, Paris 1989, p. 309.

[438] L'antropologia di Agostino è rintracciabile in molte sue opere. Particolarmente significativa è quella del *De trinitate* XII, 11, 16 e del *De civ. Dei* XI.

[439] Cfr. il tema dell'*amor* quale *pondus* in *De civitate Dei* XI, 28.

[440] Cfr. *De vera relig.* XX, 40 *passim*; XLIX, 96. Cfr. pure *Contra epistulam Manichei* 43, 49. Sull'esaltazione da parte di Agostino del ruolo dell'immaginazione si è voluto intravvedere l'influsso di Porfirio. Cfr. W. THEILER, *op. cit.*

saeculum.[441] Gli idoli, infatti, non possono appagare la sete di assoluto che è nel suo cuore grazie alla *memoria Dei*.[442]

In base al processo di alienazione appena descritto sorgono le diverse forme d'idolatria pagana, secondo la tripartizione varroniana del *De civitate Dei*,[443] come pure religioni quali il manicheismo[444]. Tutte le religioni pagane, sia politeistiche che monistiche, sono l'esito di una proiezione dell'immaginazione umana, che si foggia il suo soggetto di culto, assolutizzando indebitamente particolari dell'esperienza [445] . Così vengono assolutizzati, nell'ordine, oggetti dell'esperienza esterna, virtù e vizi dell'anima umana, fino all'anima stessa nel suo complesso, come nel caso della teologia cosmica di Varrone[446] . Nella sua inevitabile ricerca di Dio e del legame con Lui, ricerca che si esprime nel bisogno impellente di assolutizzare aspetti della sua esperienza, l'uomo può bloccare la propria intenzionalità intellettuale e affettiva al livello delle realtà materiali, che percepisce erroneamente come parte di sé, oppure della propria anima spirituale, anche quando non sa riconoscerla come tale. È forte, infatti, il rischio che l'intelligenza, essendo spirituale e potendo pervenire fino a Dio, subisca – talora in modo inconsapevole – il fascino di se stessa e si percepisca simile all'Assoluto. Avviene, in questo caso una pericolosa confusione fra piano

[441] Cfr. *Conf.* XIII, 21, 30.
[442] Cfr. *De Trin.* IX, 7, 12.
[443] Cfr. *De civ. Dei* VI. Varrone classifica la teologia pagana in teologia mitologica, teologia civile e teologia cosmica. Agostino fa coincidere le prime due – la teologia che si basa sui miti tramandati dalla tradizione è fatta propria, infatti, anche in funzione strumentale dal potere politico – e valuta la terza come una sorta di monismo panteistico che si concilia con una forma di politeismo purificato.
[444] Cfr. *De vera relig.* XX, 40 passim.
[445] Cfr. *De civ. Dei VI*. Cfr. J. PÉPIN, *Mythe et allégorie. Les origins grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris 1958, pp. 354.
[446] Varrone presenta un'interpretazione naturalistica del politeismo che, secondo Agostino, nonostante i suoi indubbi meriti rispetto alla teologia civile, deve essere ulteriormente superata nell'affermazione di trascendenza che è in grado d'inverarne gli aspetti migliori. Cfr. *De civ. Dei* VII.

dell'intenzionalità e piano della realtà. L'anima proietta se stessa sul divino, oggetto della sua intenzionalità, e lo abbassa necessariamente al suo livello. L'idolatra è incapace di conoscere Dio nella sua radicale alterità; egli pretende, al contrario, di ridurre tutto – anche l'Assoluto – a se stesso secondo la logica propria della cupidigia (*avaritia*). Ma, in questo modo, l'orgoglio della ragione distrugge quell'unità con Dio, scopo della religione, che soltanto la carità è, invece, in grado di stabilire.

L'esaltazione di aspetti particolari della realtà, che, secondo la logica dell'*ascensus* agostiniana, dovrebbero essere superati in una dimensione ulteriore e trascendente, conduce a divisioni ed a contraddizioni. Nell'Unotrascendente, invece, tutti gli attributi divini, variamente dissemina secondo Agostino, oltre che nella tradizione giudeo-cristiana, anche nel neoplatonismo[448]) è invece, sempre Lui, a rivelarsi all'uomo; non è perciò invenzione umana, frutto di un'attività mitopoietica.[449] Egli è semplicemente «riconosciuto» da colui che rientra nella propria interiorità e ascende verso l'Immutabile. Tuttavia, quando l'uomo tende all'Uno trascendente attraverso il mero sforzo umano, mosso dall'orgoglio della volontà, non può reggere tale ascesi, a motivo della sua posizione mediana nel cosmo. Emerge, così, una legge o dialettica fondamentale della «filosofia della religione» di Agostino, che egli enuncia con chiarezza nel *De civitate Dei*: se l'uomo tende autonomamente, senza l'aiuto divino, a un Dio troppo elevato, deve ricorrere inevitabilmente a dei «mediatori»[450] che non lo sono realmente, ma che egli stesso costituisce come tali, illudendosi, come avviene nel caso dei demoni delle arti magiche di Apuleio e della «teurgia» di Porfirio.[451] Perciò l'uomo perde l'equilibrio e ricade

447 Cfr. *ibid.*

448 Cfr. *De civ. Dei* VIII.

449 Cfr. *Contra Felicianum* II, 18. Cfr. *De civ. Dei* VI, 4: «Vera autem religio non a terrena aliqua civitate instituta est, sed plane caelestem ipsam instituit civitatem».

450 Il termine *mediator*, assai ricorrente nelle opere di Agostino e riferito in particolare al Cristo, gli suggerisce l'immagine matematica della *medietas* aritmetica o armonica, che Platone utilizzava nel *Timeo* (36a). Cfr. *De trinitate* IV, 18, 24.

451 Cfr. *De civ. Dei* VIII, 14 e X, 27 dove si dimostra che i demoni non hanno le qualità

su se stesso, precipitando al di sotto della sua «naturale» posizione nel cosmo.[452] Lo stesso dinamismo che lo muove verso l'«alto», si rovescia e lo trascina con eguale forza verso il «basso». L'esito delle religioni e filosofie dell'assoluta trascendenza è, così, in ultima analisi, simile a quello dell'idolatria che intendono rifiutare. In questo modo non si perviene veramente a Dio.

6. *Caratteri generali della religione*

Cerchiamo ora di cogliere alcune implicazioni del discorso di Agostino sulla religione[453]. Innanzi tutto si afferma la presenza nell'uomo di un'autonoma intenzionalità religiosa, che si contraddistingue per il carattere sintetico d'intenzionalità intellettiva e affettiva. Tale intenzionalità è contraddistinta da un dinamismo finalistico intrinseco (*pondus*), che, qualora non raggiunga il suo fine naturale, si crea necessariamente surrogati. Secondariamente il desiderio religioso, a seconda del suo orientamento, svolge un ruolo determinante nell'itinerario di perfezionamento, o meno, dell'uomo: esso cioè non è mai neutro dal punto di vista morale. L'alternativa dell'uomo, infatti, è sempre fra «essere di più» o «essere di meno». Si comprende, in questa prospettiva, la critica, in chiave morale, rivolta da Agostino a molte manifestazioni del culto pagano. Quegli stessi valori immutabili, che sono alla base della *vera religio*, permettono di giudicare le altre forme religiose dal punto di vista morale del perfezionamento globale dell'uomo. In terzo luogo, la religione comporta sempre un'intenzionalità metafisica, cioè un polo definito, un *ordo* e una gerarchia ontologica: non esiste religione che non si pronunci sull'essere nel suo complesso e che, perciò, non offra spunto alla riflessione metafisica. Si può, quindi, svolgere una critica metafisica, oltre che morale, delle

necessarie per essere mediatori tra Dio e l'uomo.

[452] Cfr. *De civ. Dei* XII, 27; XIV, 15.

[453] Cfr. il mio volume *Salvezza e verità. Saggio su Agostino*, ed. cit., pp. 145-59.

religioni[454]. È possibile almeno mostrare, argomentando, la non assurdità e la plausibilità di certe affermazioni dogmatiche della religione. È il caso, ad esempio, dell'Incarnazione di Dio[455].

Alcune osservazioni più particolari, fra le tante possibili, meritano di essere proposte. Innanzi tutto che l'uomo non sia in grado di dirigere a lungo la propria intenzionalità religiosa verso dei troppo trascendenti e che tenda, perciò, gradualmente a spostarla verso divinità a lui più accessibili è confermato, tra l'altro, dalle ricerche dell'Eliade sulla storia delle religioni. [456] Invero Agostino, come l'Otto,[457] mostra che l'atteggiamento religioso autentico è contraddistinto da timore e, insieme, da amore.[458] Sul piano religioso ciò corrisponde alla logica della mediazione o della teofania. Sul piano metafisico, invece, l'equilibrata compresenza di questi due sentimenti o tonalità affettive corrisponde alla logica della partecipazione e dell'analogia.[459] Invero, se c'è soltanto timore o amore, ne conseguono rispettivamente disperazione o possesso e non ci può essere *religio* come legame duraturo tra l'uomo e Dio. Non solo: assolutizzati i due sentimenti si richiamano e rimandano a vicenda. Nell'idolatria l'amore da solo (cioè l'amore possessivo)

---

[454] Cfr., ad esempio, la critica della metafisica dello stoicismo in *De civ. Dei* VIII, 6. Per quanto riguarda il manicheismo cfr., ad es., *De duabus animabus liber unus*, XII, 18 e XIV, 22; *Contra Felicem manicheum libri duo*, II, 18.

[455] Osserva, ad esempio, Agostino in dialettica con i platonici: perché poi scandalizzarsi di fronte all'annuncio che Dio si è unito alla natura umana quando, secondo i pagani, gli stessi dei sono corporei, i demoni non si contaminano rapportandosi agli uomini e perfino gli astri sono considerati dei? Cfr. *De civ. Dei* X, 29 e IX, 16.

[456] Cfr. M. ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, Paris 1948, trad. it. di V. VACCA, *Trattato di storia delle religioni*, Boringhieri, Torino 1976, p. 58.

[457] Cfr. R. OTTO, *Das Heilige. Über das irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, München 1936, trad. it. di E. BUONAIUTI, *Il sacro. L'irrazionale nell'idea del divino e la sua relazione al razionale*, Feltrinelli, Milano 1976.

[458] Cfr. *De moribus manicheorum* I, 28, 56; *Conf*. XI, 9, 11**;** *Enarrationes in psalmos* CXVIII, 22, 6.

[459] Cfr. E. PRZYWARA**,** *Augustinus. Die Gestalt als Gefüge*, Leipzig 1934, p. 48.

fa sorgere il timore di perdere ciò che è posseduto in modo precario; nelle religioni dell'assoluta trascendenza, il timore di fronte al Dio troppo lontano conduce ad afferrarsi a falsi mediatori, assolutizzandone la funzione e ricadendo, così, in una nuova sorta d'idolatria.

Date queste premesse, l'atteggiamento religioso autentico, secondo Agostino, sembrerebbe intrinsecamente contraddistinto dall'umiltà (*humilitas*[460]), dalla passività, dall'«indifferenza». In questa prospettiva, infatti, lo sforzo umano ammissibile è soltanto volto a liberarsi dagli ostacoli (*ablatio*) che impediscono l'«indifferenza», l'apertura piena di speranza alla possibile manifestazione di Dio. Tuttavia il paradosso della condizione umana è dato dal fatto che l'uomo non è in grado, da solo, se lasciato alla sua autonoma iniziativa, di rispettare l'intima struttura della domanda religiosa. Egli è portanto inevitabilmente a corromperla nel tentativo di attingere, attraverso un'ascesi volontaristica, quel Dio al quale la religione aspira. La dinamica dell'orgoglio, che consiste nel farsi forti della propria saggezza, come se non derivasse da Dio,[461] sembrerebbe presente perfino all'interno del cristianesimo, determinando, secondo Agostino, il sorgere delle diverse eresie, quali il donatismo e il pelagianesimo, che possono essere legittimamente ricondotte a un'accentuazione eccessiva del ruolo dell'uomo rispetto a quello della Grazia divina.

All'origine della corruzione del religioso v'è un peccato etico più che metafisico (desiderio di potenza piuttosto che di giustizia, come riconoscimento dell'ordine cosmico)[462] favorito tuttavia dalla peculiare situazione «metafisica» dell'uomo. Tale peccato morale si legittima e si consolida, a sua volta, attraverso le filosofie e le religioni idolatriche, che ostacolano il ricupero di un atteggiamento religioso autentico. Che le filosofie e le

[460] Cfr. *De civ. Dei* X, 29, 2 e XIV, 13.
[461] Cfr. G. MADEC, *op. cit.*, p. 50.
[462] Cfr. *De Trin.* IV, 10, 13.

religioni del Dio «troppo trascendente» rischino, alla lunga, di assolutizzare la sfera immanente, quindi, potenzialmente, l'ordine costituito (il *saeculum* o la *civitas diaboli*), è un'intuizione fondamentale della «filosofia della religione» di Agostino, che egli sviluppa soprattutto nel *De civitate Dei.*

3. La risposta adeguata alla domanda religiosa

Da un lato l'oggetto della religione, per svolgere la sua funzione unificante e perfezionante la persona umana, deve coincidere con il Dio trascendente, dall'altro, per essere accessibile all'uomo, deve tuttavia porsi sullo stesso piano «mediano» e volto all'«esteriorità» dell'ordine cosmico in cui l'uomo si trova.[463] Qui sta il paradosso della logica interna alla *religio* secondo Agostino. Date queste premesse, si comprende perché Cristo mediatore, in quanto Dio e, insieme, in quanto uomo sia, secondo Agostino, l'unica e gratuita mediazione adeguata alla domanda religiosa.[464] Soltanto in Lui, in quanto Verità che si fa Via,[465] Dio stesso che si fa mediazione, amore e timore trovano il loro stabile punto di sintesi. [466] In questa prospettiva la dimensione cristiana dell'amore gratuito del Padre come accoglienza e perdono permette che la disperazione di fronte al Dio trascendente non abbia il sopravvento, [467] determinando quella perversa dialettica di amore possessivo-idolatrico e timore disperato di cui si è trattato. In altri termini l'adesione a Cristo impedisce che l'istanza religiosa si corrompa non appena formulata.

La domanda religiosa (possibile grazie al «maestro interiore», cioè alla partecipazione dell'uomo al Verbo di Dio, in cui sono

[463] Cfr. G. MADEC, *op. cit.*
[464] Cfr. *De civ. Dei*, X, 24.
[465] Cfr. *Ibid.*, X, 15; IX, 17; XI, 2.
[466] Cfr. *Epistula* XVIII, 2.
[467] Cfr. *De doct. chr.* I, 18, 17.

presenti le idee immutabili) aderisce alla risposta adeguata (maestro esteriore come Cristo storico e come Chiesa-corpo di Cristo), non attraverso una scienza-gnosi che, surrettiziamente, tenda a possedere il suo oggetto (il che sarebbe contraddittorio), ma attraverso la fede. La «fede nelle cose che non si vedono» costituisce, così, l'unico metodo adeguato per aderire al Mistero del Dio-Mediatore che si rivela all'uomo.

È importante notare infine che, benché Agostino, definisca spesso il cristianesimo come *religio*, accomunandolo di fatto alle altre religioni, egli lo distingue nettamente perché in esso il legame costitutivo della *vera religio* è instaurato inizialmente da Dio stesso, attraverso un suo intervento gratuito nella storia. Di più: è il cristianesimo a fornire ad Agostino la chiave interpretativa radicale per leggere le altre religioni. Ciò, tuttavia, non impedisce che, in questo campo, egli faccia uso di argomentazioni filosofiche originali. In conclusione, ci sembra di aver mostrato sinteticamente che esiste, in Agostino, una raffinata riflessione filosofica sulla religione, che conserva a tutt'oggi una sua fecondità, sia sul piano del metodo sia su quello dei contenuti.

3. LIBERTÀ COME *ASSENSO* ALL'ESSERE

Premessa:

Il tema della libertà come *assenso* o *consenso* all'essere è assai presente nella riflessione filosofica di questo secolo. Lo si ritrova soprattutto nel filone spiritualistico francese e in particolare, in un autore come Aimé Forest, certamente influenzato da Agostino oltre che dal pensiero patristico e medioevale in genere[468]. Anche Heidegger, attento lettore del vescovo d'Ippona, insiste significativamente sulla dimensione della *Gelassenheit* o abbandono (termine tratto dal linguaggio mistico) come atteggiamento adeguato di fronte all'essere[469]. Un discepolo di Heidegger, Hans Jonas, non a caso studioso di Agostino, ha ripreso il tema dell'assenso all'essere onde fondare su un piano

[468] Cfr. A. FOREST, *Du consentement a l'être*, Aubier, Paris, 1936 e *Consentement et création,* Aubier-Montagne, Paris 1943. Su Forest cfr. S. CAVACIUTI, *Il realismo spirituale di A. Forest*, Edizioni del Testimone, Massarosa-Lucca, 1979.

[469] Sul tema della *Gelassenheit* cfr. M. HEIDEGGER, *L'abbandono*, trad. it. Il Melangolo, Genova 1983. Heidegger si era occupato di Agostino negli anni venti. Ciò non era stato privo di conseguenze per quanto riguarda certe tematiche fondamentali dell'analitica esistenziale di *Sein und Zeit.* Si veda, in particolare, il corso del semestre estivo del 1921 *Augustinus und der Neoplatonismus*. Al riguardo cfr. O. Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen, 1990 ^{3}, pp. 27 ss. e C. Esposito, *Heidegger di fronte ad Agostino*, in *Ripensare Agostino: interiorità e intenzionalità, Atti del IV Seminario internazionale del Centro di Studi Agostiniani di Perugia* a c. di L. Alici, R. Piccolomini, A. Pieretti, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma, 1993, pp. 229-259.

ontologico la sua *etica della responsabilità* [470]. Così pure un teologo come il Von Balthasar tratta del tema dell'assenso e del consenso all'essere[471], tema che è pure

[470] Cfr. H. JONAS, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica,* trad. it. Einaudi, Torino 1990. Cfr. pure l'opera giovanile di Jonas su Agostino: *Augustin un das paulinische Freiheitsproblem*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1930, 1965 2.

[471] Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Gloria. Un'estetica teologica,* trad. it. Jaca Book, Milano, vol. I, in particolare p. 226: «L'uomo conoscente e amante non è aperto al Tu, alle cose e a Dio solo attraverso una facoltà singola. Egli è accordato in quanto totalità (attraverso tutte le sue facoltà) alla realtà intera, così come ha saputo mostrare più profondamente e radicalmente di tutti Tommaso d'Aquino. Secondo lui l'accordo coll'essere nella sua totalità, quale disposizione ontologica nel vivente e nel senziente, è un'adesione apriorica, *consensus* come *cum-sentire* (ancora prima dell'assentire); nella bestia ciò avviene istintivamente, nell'uomo già sempre congiuntamente ad una compiacenza spirituale (*S. Th.* 1a 2ae 15, 1c e ad 3). L'inclinazione alla cosa stessa (*inclinatio ad rem ipsam*) a partire da un'intima connaturalità viene caratterizzata come un sentire, un contatto esperienziale, in quanto il senziente è originariamente accordato con il sentito ed assente e consente quindi con esso (*accipit nomen sensus, quasi experientiam quamdam sumens de re cui inhaeret, in quantum complacet sibi in ea.* Ivi, c). Questo accordo ontologico, la compiacenza dell'essere e l'adesione implicita in esso, giacciono quindi più profondamente di ogni *delectatio* che accompagna naturalmente tutti i singoli atti spirituali misurati dal loro oggetto e la quale viene attinta dalla riserva di quell'accordo originario, sia che questa *delectatio*, in modo corrispondente agli atti e ai loro oggetti specifici, si configuri come piacere e gioia spirituale oppure come piacere e gioia sensibile. L'accordatura del soggetto senziente ed esperimentante con l'essere è posta quindi ancora prima di ogni distinzione tra esperienza attiva e passiva: nella reciprocità fondata sull'apertura al reale è iscritto sia l'accoglimento di una impressione estranea che l'espressione in qualcosa di diverso da sé. Così il sentimento fondamentale è accordo (*con-sensus*) sia al patire che all'agire e l'uno e l'altro sono al tempo

presente nell'opera dell'"agostiniano" Guardini[472]. Invero termini quali *assensio, consensio, dissensio* [473] e le relative forme verbali sono frequenti in Agostino, ma la nozione in questione, fondamentale nel suo pensiero, è espressa anche per mezzo di una diversa terminologia. Il termine *amor*, ad esempio, svolge un ruolo essenziale in questo contesto semantico.

Il tema della libertà come assenso all'essere e alla storia (e del male come venir meno di questo assenso) mi è suggerito oltre che dall'importanza che esso riveste nel pensiero di Agostino e in particolare nel *De civitate Dei* (soprattutto nei libri centrali XI e XII) anche dal rilievo che esso può assumere sia al fine di una fondazione *ontologica* della morale attenta ad istanze presenti nel pensiero contemporaneo sia di un'interpretazione della odierna situazione culturale e filosofica contraddistinta

---

stesso gioia originaria. L'opposizione tra desiderio (gioioso) e angoscia di difesa è già secondaria rispetto a questo strato profondissimo: essa tocca il singolo ente, le singole proporzioni e sproporzioni tra soggetto e oggetto, ma non il rapporto come tale con l'esser(ci). Dio non è però un ente particolare, ma si rivela dalla e dentro la profondità dell'essere che, nella sua totalità, rimanda a Lui come a suo fondamento. Perciò, quanto detto sopra, vale in primo luogo di Lui, alle condizioni che tuttavia sono imposte dall'analogia dell'essere tra Dio e la creatura.

[472] Di R. Guardini cfr., ad esempio, *Accettare se stessi*, trad. it. Morcelliana, Brescia 1992. Cfr. pure *La conversione di S. Agostino*, trad. it. Morcelliana, Brescia 1955.

[473] Per quanto riguarda il significato di *consenso* nell'accezione premorale cfr. , ad es., *De civ. Dei* 14, 6: «Nam quid est cupiditas et laetitia nisi voluntas in eorum consensione quae volumus? Et quid est metus atque tristitia nisi voluntas in dissensione ab his quae nolumus? Sed cum consentimus appetendo ea quae volumus, cupiditas; cum autem consentimus fruendo his quae volumus, laetitia vocatur». Cfr. pure *De civ. Dei* 12, 6 e 11, 11.

da uno spiccato senso della temporalità dell'essere e dal fenomeno del nichilismo .

1. *La vita umana come implicito* consenso *all'essere.*

Già su un piano *premorale* si deve parlare della presenza in Agostino di un *naturale consenso* all'essere su di un fondamento ontologico. Distinguo, come meglio si approfondirà in seguito, fra un naturale *consenso* all'essere su un piano ontologico e premorale quale naturale accordo – armonia dell'io con l'essere che lo costituisce e che intenziona da un lato, e un libero *assenso* all'essere che implica, in quanto tale, una valenza morale dall'altro.

Nel XI libro del *De civitate Dei* si evidenziano alcuni caratteri fondamentali della condizione umana, validi perciò per ogni uomo: perfino quando dubito – afferma Agostino – sono sempre certo di essere, di vivere, di conoscere, di amare, di voler essere felice. La felicità, in questa prospettiva, costituisce il riflesso (la dimensione di appagamento) determinato dalla risposta adeguata al desiderio umano (al *pondus* dell'amore) nella sua gerarchia finalistica di tendenze e di corrispettivi oggetti intenzionali. Consideriamo, perciò in sintesi, la gerarchia ontologica come viene affermata implicitamente dalla tendenza e dal desiderio, in quanto vagliati e giudicati dalla ragione (*intellectus*).

Tutto nel mondo tende ad essere, a conservarsi nell'essere e a svilupparsi, a *più essere*. Nell'uomo come nel vegetale e nell'animale questa tendenza ad essere (che è pure tendenza all'unità e al bene) si manifesta

innanzi tutto come tendenza a vivere, a permanere nella vita, a vincere l'insidia dell'annichilimento e della morte, insita nell'essere mutevole. La positività dell'essere e della vita emerge per contrasto se la si confronta con la sua sempre possibile negazione. Non v'è nell'uomo tendenza ad essere che non sia pure tendenza a vivere, che non sia perciò anche accettazione, amore della propria corporeità vivente, di cui «non si desidera perdere neppure una parte»[474]. Si è perfino disposti a sacrificare la felicità nel presente pur di vivere poiché - si direbbe - la vita cela pur sempre in sé stessa, indissolubilmente, un presagio di bene e di compimento (di "più essere") e di felicità. Si desidera sempre, infatti, una vita migliore, mai una non-vita. Ciò vale anche nel caso estremo di chi intende suicidarsi, il quale in realtà non desidera mai il nulla, ma "un bene maggiore" come si afferma nel famoso passo del *De libero arbitrio*[475]. In questa prospettiva anche il suicidio manifesta implicitamente, al di là delle dichiarazioni esplicite al riguardo, un *consenso* alla vita e al bene.

Il consenso alla vita richiede sempre l'azione, poiché il vivente, a motivo della sua finitudine sul piano ontologico, si conserva soltanto incrementando sé stesso e, a tale scopo, rapportandosi ad altro da sé. Ogni ente del mondo, infatti, in quanto ontologicamente finito, partecipe dell'essere in misura limitata, tende all'essere e agli altri enti onde completarsi. Non v'è quindi tendenza a vivere che nell'uomo non si manifesti anche come tendenza al compimento di sé nell'incontro con l'alterità,

[474] *De doct. christ.* 1, 24, 25. Cfr. pure *De civ. Dei* 2, 24, 4.
[475] Cfr. *De lib. arb.* 3, 8, 23.

perciò anche come tendenza a conoscere e ad amare. Innanzi tutto la vita, nell'uomo, comprende in sé stessa la vita dell'intelletto. La vita meramente biologica si esalta e si compie, passando ad un livello superiore, nella vita intellettuale. Come per Aristotele e poi per Tommaso, anche per Agostino "intelligere est vivere"[476]. Nessun uomo vuole vivere senza coscienza. Si preferisce sacrificare la felicità piuttosto di sacrificare la conoscenza, la coscienza ovvero il *principio di realtà*. Altrimenti la felicità non sarebbe una felicità degna dell'uomo, in grado di soddisfarlo, perché aderente alla verità e alla realtà delle cose[477]. Questo primato della conoscenza intellettuale può aver luogo perché, secondo Agostino, l'uomo partecipa di una Luce incorporea che permette di giudicare il giusto e l'ingiusto. Grazie a questa luce sono certo di essere, di conoscere e di amare.

Non v'è poi tendenza ad intendere (*intelligere*) che non sia pure tendenza a desiderare e ad amare secondo tutta l'ampiezza dell'intelletto e del desiderio, quindi alla *beatitudo*, la quale è prerogativa dell'ente dotato di

[476] Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Gloria..*, ed. cit., vol. II, p. 363: «Agostino getta piuttosto il fondamento per una tesi essenziale di Tommaso d'Aquino, dicendo: "Io riconosco che posso conoscere soltanto in quanto vivo, e tanto più sicuramente conosco quanto più mi vivifico mediante la conoscenza: "Tu non hai preferito qualcosa d'altro alla vita, bensì una vita migliore a una determinata vita". E' al tempo stesso una legge d'incremento e di fondazione: "essere per vivere, vivere per comprendere". Così nel *cogito* risiede per la vista dello spirito un'originaria evidenza: il riconoscimento di un primato, la preferenza come rischio e decisione».

[477] Questo tema dell'etica è particolarmente sviluppato in R. SPAEMANN, *Felicità e benevolenza,* trad. it. Vita e pensiero, Milano 1998. Cfr., in particolare, pp. 57-60.

ragione. La vita dell'intelletto informa il desiderio e, attraverso di esso, la vita pratica. Si desidera la *beatitudo* soltanto se essa fa i conti con il vero (non ci si vuole ingannare riguardo all'oggetto che può dare la felicità) e nella prospettiva, concepibile grazie all'apertura della ragione alla dimensione dell'eterno-immutabile, di una permanenza della vita all'infinito[478]. Non v'è felicità autentica senza speranza nella vita eterna[479] come non si può amare un amico – come nota con acume Agostino – se non per sempre[480]. Domanda di senso (piano della morale) e domanda di salvezza (piano della religione) sono quindi fra loro intimamente solidali. La Verità immutabile, scoperta "in interiore homine", costituisce la garanzia radicale della risposta al desiderio di felicità che è nell'uomo.

Infine anche l'amore stesso è amato: v'è un *consenso* all'amore. Esso è amato in sé stessi e negli altri. E lo si ama tanto più negli altri, secondo Agostino, quanto più esso è indirizzato al bene ovvero ad oggetti più elevati, ad un "essere di più". Non v'è uomo che non desideri l'amore *in atto*, che non si compiaccia in esso, quindi, a motivo della sua struttura intenzionale, che non desideri e non apprezzi anche l'amore in atto *negli* e *degli altri*.. Emerge qui un fondamentale riferimento intersoggettivo della morale. S'imparano ad amare *in sé stessi* gli oggetti più elevati dell'amore e quindi a stimare sé stessi[481],

[478] Cfr. *De Trin.* 7, 10, 8; *De civ. Dei* 14, 25.

[479] Agostino critica, a questo proposito, la concezione ciclica del tempo diffusa nel mondo pagano. Cfr. *De civ. Dei* 12, 21, 2.

[480] Cfr. *De civ. Dei* 12, 20, 1- 2.

[481] Cfr. P. RICOEUR, *Etica e morale* in AA.VV, *L'etica e il suo altro* a c. di C. Vigna, Franco Angeli, Milano, 1994, pp. 217-227.

amando l'amore di questi oggetti *negli altri* che già li amano [482] . Si evidenzia, così, una ineliminabile dimensione di autorevolezza esercitata da parte degli altri su di noi nello sviluppo dell'esperienza morale.

Consenso all'essere significa quindi consenso alla gerarchia dell'essere (all'*ordo*) che si percepisce inizialmente in base ad un'esperienza-intuizione dell'essere (che non è mai mera esperienza sensibile). V'è differenza, infatti, fra sentimento e opinione[483] , fra piano dell'esperienza e piano della riflessione. Si tratta - in questo caso - essenzialmente di un'esperienza *interiore*, ma non chiusa in sé stessa. Tale apprensione dell'essere, in quanto apprensione di una gerarchia di enti e di perfezioni riguarda - è bene precisarlo - l'essere nella sua dimensione trascendentale e insieme categoriale e parimenti nella sua dimensione ontologica e, insieme, assiologica. Sul piano della riflessione metafisica, tale gerarchia si istituisce in base ai complementari principi di gradazione integrante (è superiore ciò che comprende e supera, comprendendo e integrando in sé stesso

[482] Cfr. *De civ. Dei* 11, 28: «[...] de amore autem, quo amantur, utrum et ipse amor ametur, non dictum est. Amatur autem; et hinc probamus, quod in hominibus, qui rectius amantur, ipse magis amatur. Neque enim vir bonus merito dicitur qui scit quod bonum est, sed qui diligit. Cur ergo et in nobis ipsis non et ipsum amorem nos amare sentimus, quo amamus quidquid boni amamus? Est enim et amor, quo amatur et quod amandum non est, et istum amorem odit in se, qui illum diligit, quo id amatur quod amandum est. Possunt enim ambo esse in uno homine, et hoc bonum est homini, ut illo proficiente quo bene vivimus iste deficiat quo male vivimus, donec ad perfectum sanetur et in bonum commutetur omne quod vivimus».

[483] Cfr., ad es., *De lib. arb.* 3, 8, 23.

dell'altro) e, insieme, di subordinazione[484] (ovvero della superiorità di ciò che giudica, in particolare della ragione, rispetto a ciò che è giudicato[485]). In questa prospettiva la persona umana costituisce il vivente criterio del formularsi della gerarchia ontologica che appare inevitabile, anche qualora la si rifiuti esplicitamente, perché si rivela disegnata dalla sua stessa intenzionalità conoscitiva ed affettiva. La metafisica tripartita di Agostino, distinta nelle sfere del corporeo, del vivente e dell'intellettuale, sembra avere la sua genesi e il suo centro nella esperienza interiore della differenza-unione dell'anima e della Verità, dell'anima e del corpo (in sintesi della partecipazione nell'uomo). Essenziale è conoscere l'anima e Dio. L'esperienza interiore, privilegiata dal platonismo agostiniano, viene così estesa a tutta la realtà[486].

La presenza nell'esperienza concreta di una gerarchia di tendenze e di oggetti intenzionati si può affermare contro chi pretendesse rifiutarla, come mostra talora significativamente Agostino, per mezzo di un'argomentazione di tipo dialettico - confutatorio o "per ritorsione"[487], che meriterebbe di essere maggiormente

---

[484] Cfr. J. THONNARD, nota su "le principe de régulation" in *Oeuvres de Saint Augustin*, "Bibliothèque augustinienne", vol. VI s.l., Paris-Bruges 1941, pp. 501-503.

[485] Cfr. il mio volume *Salvezza e verità. Saggio su Agostino*, Marietti, Genova, 1989, pp. 52-53.

[486] Cfr. *Salvezza e verità. Saggio su Agostino*, ed. cit., p. 50.

[487] Cfr. G. ISAYE, *L'affirmation de l'être et les sciences positives*, a c. di M. Leclerc, P. Lethielleux et P.U.N., Paris 1987, pp. 122-146. L'autore considera Agostino insieme a Tommaso d'Aquino uno dei maestri della

evidenziata ed esplicitata[488]. Così, ad esempio, colui che negasse apertamente che la verità sia attingibile dall'uomo e che la vita, la felicità, la conoscenza, l'eternità, l'amore siano desiderabili in sé stessi e secondo un preciso ordine gerarchico, affermerebbe, di fatto, con il suo comportamento concreto e nel tentativo di far valere le sue ragioni, ciò stesso che nega a parole. Si tratta, in altri termini, di costringere dialetticamente l'interlocutore che nega l'esistenza di una gerarchia assiologica di tendenze e di oggetti intenzionati a *leggere* con attenzione la sua stessa esperienza[489].

In sintesi: in base alla gerarchia ontologica affermata da Agostino come connaturale all'intenzionalità umana e che emerge in tutta la sua positività per mezzo di corrispettive negazioni, è meglio essere piuttosto che non essere [490], vivere piuttosto che morire, conoscere

---

ritorsione. Una ripresa di questa tematica la si ha oggi nell'*Etica dell'agire comunicativo* di Apel e di Habermas.

[488] Ciò a motivo della sua attualità soprattutto dopo la critica di Nietzsche nei riguardi dell'esistenza di una gerarchia ontologica e assiologica a fondamento della morale.

[489] Così colui che sostiene che non v'è verità, afferma con ciò stesso che v'è una verità e chi sostiene di non tendere alla felicità e alla ragionevolezza, afferma con il suo comportamento ciò che a parole nega. Così pure colui che dichiara di essere incapace di disinteresse, nell'atto stesso di riconoscere la verità, afferma pure la sua capacità di disinteresse.

[490] Cfr. H. JONAS, *op. cit.,* , p. 104: «[...]la vita esperisce la possibilità del non-essere quale sua antitesi costantemente presente, ossia come implicita minaccia. La modalità del suo essere è la conservazione tramite azione. Il sì di ogni aspirazione è qui radicalizzato per mezzo del no attivo al non essere. Mediante la negazione del non – l'essere diventa l'istanza positiva, cioè la scelta permanente di sé stesso».

intellettualmente piuttosto che soltanto vivere, aderire al vero piuttosto che errare, la libertà - gratuità piuttosto che la necessità, l'amore piuttosto che l'offesa[491], l'Essere immutabile piuttosto che l'essere mutevole[492]. Questa è, perciò, la gerarchia dell'essere in ordine ascendente: essere finito in continuo mutamento (*mutabilis*) vita, vita come intelligenza cui consegue la libertà, Essere immutabile come valore-eternità [493].

Si tratta, quindi, da parte dell'io di un naturale consentire (da *cum* - *sentire*) al proprio essere che, in quanto intenzionalmente aperto all'essere, è pure consenso all'essere e al bene *tout court*. Non v'è, a differenza di quanto avverrà spesso nella modernità, una radicale estraneità fra l'io e l'essere che lo circonda e che intenziona e, in particolare, fra l'io e le altre persone. V'è invece una sorta di *convenientia* fra entrambi. All'accettazione di sé stessi corrisponde parallelamente, a motivo della struttura intenzionale ed estatica dell'uomo e delle sue tendenze (vitali, intellettuali, affettive) pure un'accettazione dei diversi oggetti dell'intenzionalità desiderante. Alla gerarchia degli oggetti e delle prospettive trascendentali corrisponde la gerarchia delle tendenze e viceversa. Alla tendenza all'essere corrisponde l'uno, al vivere il bene, al conoscere intellettuale il vero. In particolare: l'ente mutevole oggetto proprio delle tendenze vitali e sensitive è giudicato alla luce dell'Essere immutabile oggetto peculiare dell'intelletto, l'amore del sensibile è giudicato

[491] Cfr. *De civ. Dei* 11, 28.
[492] Cfr. *De civ. Dei* 11, 16.
[493] Cfr. *De civ. Dei* 11, 26 - 27- 28 ; 12, 1.

alla luce dell'amore dell'intelligibile. Così la dimensione temporale è interpretata alla luce dell'Eterno, il non senso alla luce del Senso, il male alla luce del Bene.

2. *La libertà e la moralità come* assenso *all'essere.*

Consideriamo ora la dimensione propriamente morale ovvero l'*assenso* all'essere in senso forte, distinguendo diversi e complementari aspetti.

1. *Libertà come assenso all'essere o del fondamento ontologico della morale*.

Agostino è classicamente convinto che non si possa fare a meno di fondare la morale sull'ontologia. La dimensione della morale in senso proprio "scatta" quando il naturale, premorale e tendenziale consenso all'essere si trasforma, grazie ad un atto di volontà, che implica un previo riconoscimento da parte della ragione, in libero assenso all'essere nella sua gerarchia. Aderendo con la volontà all'essere nel suo ordinamento l'uomo realizza sé stesso, la sua libertà. In altri termini: noi ci perfezioniamo e siamo resi a noi stessi, liberandoci dai nostri limiti (*libertas maior*), quando la nostra libertà (*libertà di scelta*) si esprime nella forma di un assenso all'essere di cui siamo parte (*libertà di spontaneità*). Come è stato giustamente notato,

se il vero concetto di libertà non è quello idealistico, ma quello del *consenso*, ciò dipende dal fatto che lo spirito è costituito[...] dalla "affinità con il tutto": «esso si realizza e ritrova dunque la libertà che gli è essenziale quando si porta

verso l'essere»[494].

Di qui emerge l'importanza fondamentale che ha, secondo Agostino, la presenza nell'uomo del libero arbitrio che permette di riconoscere tale affinità sul piano ontologico[495].

La libertà umana consiste, quindi, in un assenso innanzi tutto al proprio essere (perciò anche al fatto apparentemente casuale, non voluto e non richiesto, della propria nascita[496]), che comporta inevitabilmente un assenso alla sua intenzionalità ovvero al naturale desiderio di felicità[497] in tutta la sua ampiezza e radicalità[498], che è desiderio di essere, di vivere, di bene, di amore[499] di verità, di eternità-immutabilità[500]. Si potrebbe parlare di un assenso dell'uomo alla sua destinazione. Proprio a questo punto trova spazio la ricorrente critica dello stoicismo che commisura il fine ai mezzi, riducendo l'ampiezza del naturale desiderio di felicità, secondo l'espressione di Terenzio: «Se non è più possibile quello che tu vorresti, cerca di volere quello che è possibile»[501].

---

[494] S. CAVACIUTI, *op. cit.*, p. 268.

[495] Cfr. *De civ. Dei* 11, 16. Come si cerca di evidenziare in questo saggio, Agostino sottolinea, in sintonia con il pensiero moderno, pure il ruolo fondamentale svolto dalla libertà di spontaneità.

[496] Per Agostino la nascita è sempre un evento positivo, anche quando è esito del peccato, in quanto Dio è in grado di trarre il bene anche dal male. Cfr., ad es., *De mus.* 6, 12, 34 sgg.

[497] Cfr. *De civ. Dei* 10, 1; 10, 3, 2; 12, 21, 1-2-3-4.

[498] Cfr. *De civ. Dei* 10, 28.

[499] Cfr. *De civ. Dei* 11, 28:.

[500] Cfr. *De civ. Dei* 1, 12; 10, 30, 11, 11; 19, 4.

[501] *De civ. Dei* 14, 25; cfr. pure 19, 25.

Secondo la classica definizione agostiniana, la virtù è "l'ordine dell'amore" [502] . In questa prospettiva la perfezione morale e la libertà consistono nell'assenso all'ordinamento dell'essere (in base alla virtù della *giustizia*) che si traduce in un "essere di più" sotto il profilo ontologico. A tale scopo è fondamentale, secondo Agostino, giudicare l'ordinamento dell'essere *nella teoria* ovvero con il dovuto distacco, prerogativa della ragione riflettente, e non in base all'*uti* , all'utilità immediata [503] . Il male consiste invece in un *dissenso* rispetto all'essere nella sua gerarchia ovvero in un disordinato assenso all'essere possibile in forza della *nequitia*, in un disordine fra piano dell' *uti* e piano del *frui*[504], che si traduce in un "essere di meno" (ma che non è tale da eliminare l'intrinseca bontà ontologica della creatura) [505] . In altri termini: il male consiste in un *deficere* ovvero nell'irrigidirsi da parte dell'uomo nella sua posizione mediana nel cosmo senza riconoscere la sua strutturale apertura intenzionale verso ciò che lo supera e verso il "più essere". Il male morale non rappresenta in ogni caso una realtà dotata di positività sotto il profilo ontologico, ma consiste nel non rispettare la naturale gerarchia delle tendenze e dell'essere per affermare sé stessi (la propria istintività o il proprio

[502] *De civ. Dei* 15, 22.
[503] Cfr. *De civ. Dei* 11, 16.
[504] Cfr. *De civ. Dei* 11, 23.
[505] Il male consiste in un "deficere ab eo quod summe est ad id quod minus est"(*De civ. Dei* XII, 7). Cfr., a questo proposito, E. ZUM BRUNN, *Le dilemme de l'être et di néant chez Saint Augustin. Des premiers dialogues aux "Confessions"*, in "Recherches Augustiniennes", 1969, 1-102, Amsterdam 1984.

progetto intellettuale) in nome di quel orgoglio che costituisce la "radice di tutti i mali"[506]. I termini *maius esse* e *minus esse*, che corrispondono alla *conversio* e all' *aversio* rispetto al Bene [507], denotano, significativamente, la tendenziale convergenza di dimensione ontologica e anagogico-assiologica all'interno della morale e della metafisica agostiniana.

2. *Libertà come assenso della ragione*

Si tratta, come si può apprezzare, nel caso di Agostino, di una morale su fondamento ontologico, ma non di una morale che rischia il naturalismo ingenuo[508]. Perché vi sia moralità e libertà occorre, infatti, che la gerarchia delle tendenze che, singolarmente prese, sono sempre rivolte al bene, sia riconosciuta da parte della ragione che è capace di *giudicare* le tendenze e i loro oggetti corrispettivi grazie alla sua partecipazione alla Luce divina. Ciò è possibile perché la ragione, pur facendo parte della natura umana, tuttavia la trascende, essendo aperta alla dimensione sovratemporale.

La ragione riconosce le esigenze della natura, cioè i termini del suo dinamismo finalistico (piano del *consenso*) e "istituisce così il valore di quelle esigenze per il soggetto; infine essa decreta, in rapporto al possibile agire del soggetto, cioè in quanto ragione pratica,

---

[506] Cfr. *De civ. Dei* 12, 6-7-8; 14, 4; 14, 13, 1. La scelta del male da parte dell'uomo è sempre possibile, secondo Agostino, perché egli è creato "dal nulla". Cfr. *De civ. Dei* 12, 6.

[507] Cfr. *De civ. Dei* 12, 6. Su questo tema cfr. il mio volume *Salvezza e verità. Saggio su Agostino*, Marietti, Genova, 1989, pp. 87-100.

[508] Questo limite è presente, a nostro parere, anche in Jonas, nonostante i notevoli pregi presenti nel suo tentativo di fondare la morale su base ontologica. Cfr. H. JONAS, *Etica della responsabilità,...,* cit.

l'obbligatorietà del valore, ovvero la sua funzione normativa per l'azione del soggetto stesso"[509]. Si può affermare, quindi, che la ragione trasforma l'ontologia in deontologia sulla base della riconosciuta teleologia della natura; fondamento che sembrerebbe eliminare la difficoltà della fallacia naturalistica.

3. *Libertà come assenso all'altro o della dimensione intersoggettiva della morale*.

A ben vedere si può scorgere nel pensiero di Agostino la presenza pure di una fondamentale dimensione intersoggettiva della morale che non esclude, ma anzi rafforza quel fondamento della morale costituito dalla tendenza naturale giudicata dalla ragione. Invero l'una dimensione non sta in piedi senza l'altra. Imparo, infatti, ad amarmi e stimarmi veramente, attuando le mie virtualità più elevate, soltanto imparando ad amare e a stimare l'amore indirizzato ad un "essere di più" *degli* e *negli* altri. Non basta, infatti, che gli altri conoscano il bene; occorre che lo amino perché ne percepiscano pienamente il valore, la dignità[510], la sua persuasività. La *veritas* s'impone in quanto è riconosciuta e testimoniata. La *veritas lucens*, che illumina la ragione, diventa così una *veritas redarguens*, cioè una *veritas* incarnata negli

[509] F. BOTTURI, *La fondazione dell'obbligo morale nell'etica filosofica di Tommaso d'Aquino* in AA.VV., *Fine e valore. Per una giustificazione dei fondamenti etici della pedagogia*, a c. di G. Dalle Fratte, Armando, Roma, 1992, pp. 28-29. Su questo tema cfr. pure M. RHONHEIMER, *Natur als Grundlage der Moral*, Tyrolia Verlag, Innsbruck-Wien, 1987 e *La prospettiva della morale. Fondamenti dell'etica filosofica*, Armando, Roma 1994.

[510] Cfr. *De civ. Dei* 11, 28, 5.

altri[511]. Non soltanto l'altro mi è di esempio, ma egli mi costringe attraverso l'argomentazione e la ritorsione a purificare il mio atteggiamento e a leggere con più verità il mio comportamento concreto. La persona, mia e altrui, costituisce, in questa prospettiva, il fondamento ontologico della morale. Come afferma sinteticamente Agostino, la vita morale consiste insieme in un amore di sé, del prossimo e di Dio[512]. Ciascuno di questi tre poli si rivela determinante per la fondazione della morale.

4. *Libertà come assenso all'essere temporale e soggetto al male*

L'essere cui si dà l'assenso non è, innanzi tutto, l'Essere immutabile, ma un essere in continuo divenire (*mutabilis*) quale è quello del mondo. Il carattere mutevole e perciò fragile, soggetto al male, del mondo e, in particolare, dell'uomo (capace di *deficere* volontariamente dal *maius esse* al *minus esse*) è connesso, secondo Agostino, al suo essere creato dal nulla[513]. Occorre acconsentire, perciò, alla contingenza, alla *debolezza* dell'essere del mondo il quale, se paragonato a Dio, «è e non è»[514]. Non si può pretendere di fare del mondo un assoluto, negando il limite che gli è

---

[511] Cfr. *Conf.* 10, 23, 33.

[512] Cfr. *De civ. Dei* 19, 14. L'amore di Dio è già presente, sul piano implicito del *consenso*, nella naturale apertura della ragione alla *Veritas* che giudica il comportamento umano.

[513] Cfr. *De civ Dei* 2, 6. Cfr. le acute riflessioni a questo proposito in I. SCIUTO, *Interiorità e male nel De civitate Dei*, in particolare pp. 91 e 108-112.

[514] Cfr. R. BERLINGER, *Augustins dialogische Metaphysik*, Vittorio Klostermann, Frankfurt 1962, pp. 89-93

intrinseco. Ciò è tanto vero che l'essere del mondo richiede di essere continuamente protetto da parte dell'uomo da sempre possibili insidie[515]. Esso è affidato da Dio all'uomo. Perciò libertà e moralità significano pure per Agostino - e ciò emerge particolarmente dalla lettura del *De civitate Dei* in tutta la sua estensione - assenso all'essere *mutabilis* e temporale (accettato come storia) e quindi, implicitamente, anche al male che esso veicola come prova[516]. Occorre ribadire che il fatto che il male sia definito da Agostino come privazione, non significa che esso non esista e non eserciti drammaticamente un impatto sulla vita umana. Tuttavia storia e male sono pur sempre giudicati alla luce della Verità eterna e immutabile.

A differenza di quanto accade nel pensiero pagano, contraddistinto dalla fuga dalla storia e dal male che essa veicola, in Agostino l'anima si solleva al di sopra del tempo, proprio assentendo al tempo. Invero è possibile assenso al tempo e sua accettazione come storia, cioé come sviluppo dotato di senso, soltanto quando si riconosce che il tempo rappresenta lo svolgimento irreversibile dell'Idea divina immutabile ed eterna in base a cui il mondo è stato creato[517]. In questa prospettiva, per attuare il suo progetto buono, Dio si serve anche del male[518].

Il tempo è in *se stesso* già storia perché creato da Dio,

---

[515] Di qui l'importanza di un'*etica della responsabilità* nei confronti della natura e degli altri uomini.

[516] Cfr. *De civ. Dei* 1, 8, 2; 1, 9, 3 ; 13, 6; 22, 2.

[517] Cfr. R. BERLINGER , *op. cit.*, pp. 61-64.

[518] Cfr. *De civ. Dei* 11, 17.

ma lo diventa *per noi* nella misura in cui ne riconosciamo il senso provvidenziale, *assentendo* ad esso, pur nell'apparente opacità, ambiguità o negatività delle circostanze. Altrimenti il tempo diventa per noi non più storia, ma dissipazione e male, ovvero condanna. Tale assenso al tempo come dotato di senso, cioè come storia, che è pure contemporaneamente assenso alla creazione, discrimina fra buoni e malvagi, fra chi è disposto ad acconsentire ad un disegno buono, ma misterioso di Dio sulla storia, al fatto cioè che «tutto concorre al bene di coloro che amano Dio»[519], come afferma Paolo, e chi rifiuta questo assenso. Occore, in altri termini, credere all'utilità di certi avvenimenti anche quando non se ne vede l'utilità[520], avere fede nella provvidenza anche se il suo disegno è misterioso[521]. Osserva Agostino che

> ciò che conta più di tutto è l' *uso* che viene fatto, sia delle cose che si ritengono favorevoli, sia di quelle sfavorevoli. Chi è buono, infatti, non si esalta per i beni temporali, né si lascia abbattere dai mali; invece chi è cattivo viene punito con grande infelicità, perché dalla prosperità si è lasciato corrompere [...] tutti, buoni e cattivi, vengono ugualmente provati, senza che per questo, pur sopportando indistintamente le medesime cose, manchi la possibilità di una distinzione. Resta, infatti, una differenza fra coloro che soffrono, pur nella affinità delle sofferenze, ed anche nello stesso dolore la virtù e il vizio non s'identificano. Infatti sotto uno stesso fuoco l'oro brilla e la paglia fuma, e sotto la stessa trebbiatrice i fili di

[519] *Lettera ai Romani,* 8, 28.
[520] Cfr. *De civ. Dei* 11, 22.
[521] Cfr. *De civ. Dei* 12, 4; 20, 2.

paglia si sminuzzano ed il grano si monda [...] allo stesso modo una sola e medesima forza, quando si esercita sui buoni, mette alla prova, purifica, santifica, sui cattivi condanna, colpisce, disperde. In conseguenza di ciò nella medesima afflizione i cattivi odiano e bestemmiano Dio, i buoni invece lo invocano e lo benedicono. Conta soprattutto non l'oggetto, ma il soggetto che soffre[522].

Ciò che conta, in altri termini, è l'assenso o il rifiuto dell'assenso, inteso *almeno* come "opzione fondamentale" o, per dirla con Maritain, come «prima opzione della libertà»[523].

Ritroviamo, quindi, in Agostino il tema dell'assenso alla finitezza e alla temporalità della condizione umana, perciò anche alla morte[524], che non coincide, tuttavia, con un'etica della finitezza e della debolezza, intesa come legittimazione, autocompiacimento della finitezza, ma che significa accettazione della finitezza e della temporalità quali *vestigia* più o meno deboli, ma pur sempre *via* all'infinità e all'eternità[525]. Si tratta di un'accettazione del male ("la vita terrena è piena di

[522] *De civ. Dei* 1 8, 2 *passim*.

[523] Cfr. J. MARITAIN, *Raison et raisons*, in Jacques et Raissa Maritain, *Oeuvres complètes,* Editions Universitaires de Fribourg - Editions Saint Paul , Fribourg-Paris, 1994, 9, p. 338.

[524] Cfr. *De civ. Dei* 13, 8.

[525] Cfr. *De civ. Dei* 11, 28: «[...] tamquam per omnia, quae fecit mirabili stabilitate, currentes quasi quaedam eius alibi magis, alibi minus impressa vestigia colligamus; in nobis autem ipsis eius imaginem contuentes tamquem minor ille evangelicus filius ad nosmet psos reversi surgamus et ad illum redeamus, a quo peccando recesseramus. Ibi esse nostrum non habebit mortem, ibi nosse nostrum non habebit errorem, ibi amare nostrum non habebit offensionem».

mali"[526]), del senso che esso può veicolare per l'uomo, data l'imponenza del Bene e del Senso, ma nel contempo di un riconoscimento schietto che il male è male.

5. *Libertà come assenso a Dio creatore attraverso la mediazione di Cristo*

Se l'assenso della libertà è innanzi tutto rivolto all'essere mutevole, esso si può attuare grazie all'adesione dell'uomo a Dio, Essere immutabile. Occorre precisare soltanto che, sebbene la riflessione meramente filosofica prepari il terreno alla fede religiosa, per Agostino la libertà nella sua pienezza (*libertas maior*) e la capacità di leggere in concreto il tempo e il male come prova sono, in ultima analisi, frutto della Grazia, derivano cioé dal Cristianesimo. Cristo è, infatti, proprio quell'Idea divina immutabile ed eterna, in base a cui il mondo è stato creato, che fonda il tempo come storia, la quale è diventata essa stessa avvenimento storico. Perché l'assenso al tempo come storia sia possibile, si tratta, quindi, di *assentire* a Cristo mediatore[527], Verità e Via, all'opera redentiva di Cristo e della Chiesa. Si potrebbe affermare che attraverso l'assenso al tempo della storia, come afferma altrove Agostino, «deformitas Christi te format»[528] : secondo una modalità certo paradossale per il pensiero pagano l'assenso al significato redentivo della croce di Cristo come assenza di forma e di misura in senso classico permette, attraverso l'assenso agli eventi storici vissuti come prova, di dare forma (cioè di

[526] *De civ. Dei* 19, 4.
[527] Cfr. *De civ. Dei* 10, 17; 10, 24, 10, 29.
[528] *En. in Ps.* 27, 6, 6.

compiere) all'esistenza umana.

È significativo che, come più volte sottolinea Agostino, la giustizia nostra in questa vita si attui più nella remissione dei peccati (ovvero su di un piano religioso-soprannaturale) che nella virtù ovvero nella dimensione strettamente morale[529]. La virtù morale da sola, non indirizzata a Dio attraverso Cristo, rischia di essere controproducente, diventando fonte di orgoglio ovvero del peggiore dei vizi anziché di vera virtù[530]. La morale si compie nell'unificazione dell'uomo, soggetto alla temporalità, con Dio eterno. Ma tale unificazione è possibile grazie alla mediazione di Cristo ed è sperimentabile in questa vita nella dimensione della *fides* e della *charitas* che si aprono alla speranza[531]. Non c si deve, perciò, impossessarsi della Grazia, rendendo vana la croce di Cristo e riducendo il Cristianesimo a umana saggezza, a gnosi, a mera filosofia. Ciò equivarrebbe a rendere difficilmente sopportabile, perché insensata, l'esperienza del male.

Conclusioni:

---

[529] Cfr. *De civ. Dei* 1, 12; 19, 25.

[530] Cfr., ad es., *De civ. Dei* 21, 16. Questa accentuazione la si comprende meglio nella prospettiva della polemica antipelagiana già viva all'epoca della stesura del *De civitate Dei*.

[531] Cfr. *De civ. Dei* 19, 20. La speranza è dimensione fondamentale della morale di Agostino, poiché è impossibile nella sua prospettiva un totale toglimento del male dal mondo finché dura la storia. Cfr. I. SCIUTO, *L'ordine del male* in *Il mistero del male e la libertà possibile: Lettura dei Dialoghi di Agostino* a c. di L. Alici, R. Piccolomini, A. Pieretti, Institum Patristicum Augustinianum, 1994, p. 121.

Vorrei, raccogliendo le fila del discorso finora svolto, soffermarmi sinteticamente come anticipato, su due aspetti di particolare interesse per un confronto con la contemporaneità: in primo luogo sul significato del tema dell'assenso all'essere per la fondazione della morale. Possiamo concludere che, secondo Agostino, la morale si fonda su un *assenso* alle tendenze naturali dell'uomo e ai corrispettivi oggetti intenzionali colte nella loro gerarchia, in quanto vagliate e promulgate dalla ragione. Questo assenso, a sua volta, è alimentato e sorretto dal costitutivo rapporto ad altri che svolgono una funzione di testimonianza autorevole e di richiamo-consiglio ovvero di sollecitazione a leggere con realismo la propria esperienza e a ritornare in sé stessi per giudicare la propria condotta di vita alla luce dei valori immutabili. In questa concezione della morale sembrerebbe venire superato, a ben vedere, sia lo scoglio naturalistico (pur essendo la morale fondata sulla tendenza e sulla natura) sia quello individualistico - solipsistico (pur essendo la morale fondata sull'amore di sé e della propria felicità) e si ha un punto di sintesi fra una morale *sostanziale* (che resta pur sempre fondamentale – di qui il tema dell'assenso all'essere) e una morale *dialogica* o, se si vuole, dell'*agire comunicativo* (di qui il tema dell'assenso all'altro)[532].

[532] Come è noto, due sono i modelli dominanti nell'etica contemporanea: quello *sostanzialistico* (che si rifà ad Aristotele, ma anche a Tommaso ad Agostino) e quello *comunicativo* (che si rifà a Kant), e cioè rispettivamente quello che si basa sulla *prima persona* e quello che si basa sulla *terza persona*, quello che fa uso dell'ottativo e quello che ricorre all'imperativo. Benché il primo abbia, a nostro parere, dalla sua un primato (non si può non partire dall'io, dal desiderio di felicità come

In secondo luogo a partire dal tema del assenso all'essere e alla storia, è possibile trarre una conclusione per quanto riguarda il fondamentale confronto con la problematica del male e, quindi, anche con quella del nichilismo. Riassumendo: in una prospettiva che mi pare consona a quella di Agostino, occorre riconoscere che il nichilismo è male ed è, almeno per un certo aspetto, esito del peccato[533]. Tuttavia, si deve pure riconoscere che, sul piano del desiderio, ci si accorge del niente e del nichilismo perché si è aperti in primo luogo all'Essere e al Bene eterni[534]. La stessa percezione della dimensione temporale presuppone, secondo Agostino, l'apertura alla

---

compimento e dalla individuazione di un bene adeguato alla natura umana interpretata dalla ragione), il secondo modello tende ad acquisire un peso maggiore, pur senza mai soppiantare il primo, quando si è costretti a confrontare concezioni assiologiche assai diverse fra di loro. Ciò non toglie che una dimensione dialogica è sempre presente all'interno della prassi umana (basti pensare al tema del *consiglio*) e condiziona profondamente le scelte morali. Di ciò la riflessione agostiniana sulla morale costituisce un'importante conferma. A ben vedere alla radice della sua peculiare sintesi fra prospettiva ontologica e prospettiva dialogica della morale v'è, in Agostino, la sua concezione della gerarchia dell'essere, in cui la persona, strutturalmente aperta al trascendente, svolge un ruolo centrale.

[533] È significativo che le interpretazioni contemporanee del nichilismo (soprattutto quella heideggeriana) sottolineano il ruolo fondamentale svolto nella sua genesi dalla volontà di potenza. E in ogni caso impossibile determinare precisamente il ruolo del peccato dell'uomo nella genesi del nichilismo, che si tratta senza dubbio di un fenomeno assai complesso.

[534] Cfr. *De civ. Dei* 12, 2-3.

dimensione dell'Eterno [535] . Ciò suggerisce, inevitabilmente, un primato dell'Essere, della Verità, del Bene ovvero del Senso. Di più: sul piano propriamente metafisico, a Dio, Signore della storia, nulla si oppone[536]. Perciò anche il nichilismo come male acquista un senso nella sua prospettiva.

Se quanto finora affermato è vero, il suggerimento che può provenire oggi dalla lettura di Agostino è il seguente: si tratta di *acconsentire* al nichilismo (e alla storia da cui esso scaturisce) come male che tocca tutti indiscriminatamente, anche coloro che esplicitamente lo rifiutano [537], riconoscendone nel contempo la negatività,

[535] Il fatto che la percezione della temporalità presupponga l'apertura alla dimensione dell'Eterno differenzia radicalmente la concezione di Agostino da quella di Heidegger. La riduzione dell'orizzonte conoscitivo e affettivo dell'uomo esclusivamente all'interno della dimensione temporale favorisce inevitabilmente, al di là delle intenzioni, il nichilismo.

[536] Cfr. I. SCIUTO, *op. cit.*, p. 120: «Il progetto antimanicheo che Agostino prosegue nei *Dialoghi* e nelle altre opere, si viene così precisando con grande vigore speculativo. Il *Bonum ex malo* che la potente bontà divina implica, realizza infatti pienamente la perfetta inversione della concezione manichea, che attribuisce al Male ogni potere di vera e originaria iniziativa. La formula agostiniana restituisce al Bene l'efficacia creativa suprema, il più radicale potere dell'agire. L'altra formula, invece, affermando che ogni male presuppone ontologicamente un bene cui inerire come privazione e dalla cui attività derivare come difetto - *malum ex bono* - sopprime il dualismo radicale. A questo senso delle formule Agostino rimarrà sempre fedele e si richiamerà spesso, ad esempio nella sua grande polemica antipelagiana e, specialmente, contro Giuliano.

[537] Cfr. *De civ. Dei* 11, 1 :«Nunc vero quid a me iam exspectetur agnoscens, meique non immemor debiti, de duarum civitatum, terrenae scilicet er

il suo carattere di male. Si tratta di accettarlo, di acconsentire ad esso, o meglio, di acconsentire al Senso e al Bene che, con esso e attraverso di esso, pur sempre si possono comunicare, assumendolo come prova, come occasione di purificazione morale e religiosa, innanzi tutto della domanda che l'uomo rivolge a Dio [538], convertendo il dubbio - sempre incombente - in accettazione (*assenso*), in invocazione e in azione. Questa posizione è diversa dalla pretesa razionalistica di giustificare il male sul piano meramente teoretico proprio della teodicea (rischio peraltro non assente in Agostino)[539].

In questa prospettiva la concezione di Agostino, considerata almeno sotto il profilo che si è voluto privilegiare, ci permette di evitare due scogli: da un lato quello rappresentato dalla legittimazione del nichilismo e da una dubbia interpretazione della sua genesi storica di tipo storicistico, ma di uno storicismo di segno opposto rispetto a quello moderno [540], dall'altro quello

---

caelestis, quas in hoc interim saeculo perplexas quodam modo diximus invicemque permixtas[...]».

[538] Fino ad «amare Dio per nulla». Cfr. P. RICOEUR, *Il male. Una sfida alla teologia e alla filosofia*, trad. it. Morcelliana, Brescia 1993, p. 55.

[539] Riguardo al fatto che il problema del male non è un problema meramente speculativo cfr. *ibid.,* pp. 47-56.

[540] È il caso del cosiddetto "pensiero debole". A differenza del pensiero della modernità, che concepisce in maniera ottimistica e dogmatica il processo storico come una marcia inarrestabile verso l'affermazione del "Regnum hominis", il "pensiero debole" scorge sulla scia di Nietzsche e di Heidegger, i limiti insiti in questo processo. Tuttavia, onde sfuggire ad un esito relativistico, esso pretende giustificarsi in base ad un'interpretazione storicistica della storia del pensiero occidentale altrettanto dogmatica, secondo cui il suo esito inevitabile e

rappresentato da una lotta al nichilismo che non si accorga della sua presenza in noi (quasi fosse soltanto alla maniera manichea un male al di fuori di noi) e che, quindi, non riconoscendolo, rischi, senza volere, di incentivarlo. Infine questa posizione, che intende fare i conti con la provocazione rappresentata dalla interpretazione heideggeriana del nichilismo contemporaneo, se colta nella integralità dei suoi fattori e nella sua radicalità, non favorisce il quietismo, ma permette di riconoscere le condizioni *ontologiche* e *teologiche* perché il male e il nichilismo siano, per quanto possibile, serenamente e attivamente combattuti in noi e al di fuori di noi.

4. LA *SOMMA TEOLOGICA* DI TOMMASO D'AQUINO

V'è in generale una particolare difficoltà a leggere oggi le *Summae* medioevali per la loro vastità e per lo stile articolato in *quaestiones* che le contraddistingue e che riprende le discussioni (*quaestiones disputatae*) della vita universitaria dell'epoca. Questa difficoltà è minore nel caso di Tommaso e, in particolare, in quello della *Summa theologiae* anche perché le obiezioni e le risposte sono in minor numero e più stringate. Il pensiero dell'Aquinate, particolarmente in quest'opera, è felicemente

a suo modo liberatorio sarebbe il nichilismo. Il "pensiero debole' si traduce, così, in una sorta di legittimazione della finitezza. Cfr., in particolare, G. VATTIMO, *Oltre l'interpretazione*, Laterza, Bari 1994.

contraddistinto da un rapporto equilibrato in termini contemporanei tra fenomenologia dell'esperienza ed apparato logico-argomentativo. Il gusto per l'argomentazione rigorosa non è fine a se stesso e non ha mai il sopravvento sull'intenzione di relazionarsi alla realtà. Di qui il frequente uso del *quodammodo* che denota la coscienza di dover comprendere una realta in sé intelligibile, ma ricca e complessa, coglibile anche da altre e superiori prospettive. Leggendo la *Summa*, si sperimenta un peculiare nitore dell'espressione e dell'argomentazione, quasi ci trovassimo di fronte ad un quadro del quasi contemporaneo Giotto, in cui la realtà terrena non è più trasfigurata come nell'icona bizantina, ma non è ancora colta da una prospettiva rmeramente antropocentrica. In seguito, già dopo Scoto e gli scotisti, la Scolastica anche nella scuola tomista si complicherà e appesantirà di sottigliezze logiche e più tardi giuridiche per rispondere a obiezioni che spesso nascono da una difficoltà a selezionare le domande. Gli stessi commentari dei tomisti alle opere del maestro smarriranno la semplicità dell'originale. Si può comprendere così la critica rivolta alla Scolastica da parte degli umanisti e poi da contemporanei come Heidegger. Ma veniamo ad una sintetica presentazione dell'opera.

La *Somma teologica*, l'opera più nota e influente di Tommaso d'Aquino, era rivolta ai "principianti", cioè a coloro che dovevano essere introdotti allo studio della "Sacra doctrina" (quella che oggi con qualche approssimazione potremmo chiamare "teologia"). Perciò, pur conservando nelle sue articolazioni

l'impianto tipico della *quaestio* scolastica o discussione su un tema determinato, essa non contiene tutta quella lunga serie d'obiezioni e minuziose risposte, anche su temi assai particolari, che ritroviamo, invece, nelle *Quaestiones disputatae* (trascrizione, talora modificata, di discussioni effettivamente avvenute in Università) e nella stessa *Somma contro i gentili*. La *Somma teologica* consta di tre parti, la terza delle quali non è conclusa. La seconda parte è suddivisa, a sua volta, in una prima e in una seconda parte. Mentre la prima parte della *Somma teologica* tratta progressivamente del significato della *sacra doctrina* (o riflessione sul dato rivelato), dell'esistenza e dei nomi di Dio, della creazione, degli angeli e dell'uomo, la seconda parte tratta della morale, prima in generale (I-II) e poi in dettaglio, considerando le singole virtù (II-II). Infine la terza parte (non conclusa) tratta della mediazione di Cristo. Lo schema che ha origini bibliche (Cristo è l'Alfa e l'Omega, il Principio e il Fine della creazione secondo l'*Apocalisse*), sembrerebbe rifarsi pure al modello neoplatonico della derivazione del mondo dall'Uno e del suo ritorno a Lui (*exitus-reditus)*: la realtà del mondo che proviene con la creazione da Dio, a Lui ritorna per mezzo della libertà dell'uomo, creato a Sua immagine, e grazie alla mediazione di Cristo. In questa prospettiva teologica senso "lineare" della storia (in avanti) e senso "circolare" (come ritorno al Creatore) trovano un punto di sintesi. Sembra che Tommaso abbia scritto la *Summa* proprio per dare ampio spazio al ritorno (*reditus*) dell'uomo e con esso alla trattazione dell'etica che nella precedente *Summa contra gentes* era molto condensata.

La prima parte rappresenta, quindi, una conoscenza di Dio e della sua opera, di ciò che è vero indipendentemente da noi e che non abbiamo ancora fatto nostro, la seconda parte è un trattato sulla libertà cristiana una contemplazione assai ampia e comprensiva dell'accesso personale di tutti gli uomini a Dio in Cristo. Benché si tratti di un'opera teologica scritta in un'epoca in cui la teologia domina incontrastata non solo in ambito cristiano, ma anche musulmano ed ebraico, la precomprensione di Tommaso è che la teologia possa affermare riguardo alle tematiche filosofiche più e migliori cose di quanto i filosofi stessi siano in grado di sostenere. Tommaso vuole essere vero filosofo proprio perché intende essere vero teologo. Per questo è del tutto legittimo considerare quest'opera anche un classico della filosofia.

Per quanto riguarda le fonti della *Summa* occorre rilevare che, se trattando della realtà del mondo e dell'uomo come pure dell'etica, Tommaso segue dove possibile l'autorità di Aristotele, quando considera invece la realtà di Dio, egli se ne distanzia, risentendo maggiormente dell'influsso del platonismo e dei suoi interpreti cristiani quali Dionigi.

Nella *Summa* si parte dalla realtà di Dio conoscibile per fede (non tutti gli uomini sono di fatto in grado di raggiungere una conoscenza dell'esistenza del Primo principio), ma raggiungibile in linea di principio attraverso le famose cinque *vie* a partire dai diversi segni di contingenza manifesti nell'esperienza (divenire, causalità, defettibilita, gradi di perfezione, finalismo). Più si approfondisce la natura della realtà del mondo, più

si è necessitati ad affermare l'esistenza di Dio. La *Summa* costringe a porre al centro Dio, senza di cui nulla sarebbe, ma senza mai svalutare la realtà creata.

Le vie si snodano a partire dal mondo, che è la realtà che conosciamo per prima, quali linee di fuga verso l'Essere necessario che è primo sotto il profilo ontologico. Occorre precisare che le vie sono percorsi del pensiero implicito e non soltanto del pensiero nella sua dimensione riflessiva che ha il suo vertice nella filosofia. Quello «che tutti chiamano Dio» è quel Essere la cui esistenza e richiesta per fondare la contingenza del mondo che si manifesta attraverso molteplici segni. Di Dio attraverso la sola ragione possiamo sapere *che è*, non *che cosa* Egli sia: *quasi ignotum cognoscimus*. Di qui la necessità della Rivelazione.

In questo percorso dagli enti del mondo, in cui è presente una composizione di principi ontologici segno di finitezza, si passa all'Essere semplice. La semplicità in Dio – occorre ribadirlo – è ricchezza, pienezza d'essere (*plenitudo essendi*). In Lui sono assenti le composizioni aristoteliche che costituiscono gli enti (materia e forma, atto e potenza), ma anche quella fondamentale introdotta da Tommaso di atto d'essere ed essenza. Dio è Atto d'essere sussistente, cioe somma attualità e dinamismo esistentivo e insieme somma perfezione sul piano dell'essenza o della determinazione.

La semplicità in Dio significa immaterialità, attualità pura, infinita potenza attiva. Mentre negli enti finiti si richiede composizione e potenza passiva perché vi possa essere attività, in Dio il suo essere pura attualità, pura potenza attiva senza potenza passiva, spiega la sua

capacita di comunicare l'essere. Nessun autore nella storia della metafisica è riuscito come Tommaso ad argomentare la ragionevolezza della creazione dal nulla: Dio è il vero essere, il mondo ha l'essere per partecipazione. Dio comunica l'essere e le sue determinazioni finite. Inoltre nella sua semplicità Dio conoscendo se stesso, conosce pure ciò che crea e potrebbe creare, perché precontiene in se stesso per così dire tutte le potenzialità dell'essere.

Una volta creato, tuttavia, il mondo ha una sua consistenza e autonomia: sottrarre perfezione alle creature significa sottrarla al Creatore stesso. Qui sta un motivo permanente dell'originalità di Tommaso che potrebbe permettere, per esempio, di lasciar spazio oggi ad una concezione evoluzionistica della materia e dei viventi. La causalità seconda, infatti, si colloca su un piano radicalmente diverso rispetto alla causalità prima che la sostiene nell'essere, permettendole di agire autonomamente.

All'interno della realtà creata, benche gli angeli siano le creature più vicine a Dio, in quanto come Lui immateriali, l'uomo, unità di anima forma sussistente e di corpo, ha un ruolo determinante nel cosmo in quanto confine e punto d'incontro fra le sostanze materiali e quelle spirituali. In lui l'anima razionale, infonde vita e unità al corpo, pur eccedendolo nello svolgimento delle funzioni intellettuali. Nella dimensione passionale e nella cogitativa che permette la comunicazione fra sensibilità e razionalità, si attua paradigmaticamente, nell'uomo, questa sintesi fra corpo e anima razionale.

Nell'uomo determinante è la libertà che si fonda sulla razionalità e che la causalità divina discretamente salvaguarda. L'uomo è responsabile di quello che è come emerge dal proemio della I-II. La sua stessa dignità si fonda sulla sua libertà ed egli con il peccato può anche smarrirla (cfr. II-II, 64, 3). L'uomo è chiamato a lasciarsi attrarre dal bene a partire dai beni presenti nell'esperienza fino alle estreme implicazioni. Il senso dell'etica nella sua articolazione di molteplici questioni e articolazioni è dato dalla risposta alla domanda: quale bene è oggetto adeguato del nostro amore? L'uomo tende sempre inevitabilmente alla beatitudine, ma questa non puo derivare dal possesso dei beni finiti (I-II, 1-5). La realtà del mondo è in quanto tale sempre degna di meraviglia, ma determina inevitabilmente tristezza se non se ne coglie la sua dimensione di segno che rimanda ad Altro. Solo il rapporto con Dio, possibile pienamente in un'altra vita, può rendere beati. Ma a motivo della sproporzione esistente fra Dio e la creatura questo può aver luogo solo perché Dio si è reso amico dell'uomo come testimonia non più la filosofia, ma la rivelazione. L'aiuto di Dio poi non sminuisce la beatitudine perché come abilmente risponde Tommaso ad un'obiezione di Aristotele con una citazione dello stesso Aristotele, «ciò che possiamo in virtù degli amici lo possiamo in virtù di noi stessi» (I-II, 5, 5). Ciò è coerente con una concezione antropologica strutturalmente relazionale.

Tommaso svolge nella *Summa* un'indagine dettagliata sulla struttura dell'azione che per la sua accuratezza non trova riscontro nella storia della filosofia (I-II, 6-17). La moralità dell'azione è determinata in base al principio di

derivazione dionisiana secondo cui «il bene deriva da una causa integra» (*Bonum ex integra causa*). In questa esigente prospettiva morale occorre tener conto del fine, del contenuto e delle circostanze dell'azione. Benché il fine dell'intenzione sia centrale, occorre considerare sempre il *contenuto* dell'azione ovvero la risposta alla domanda: che cosa sto facendo? L'uomo può raggiungere il suo fine se diventa virtuoso, se si esercita cioè a rivolgere il suo amore verso gli oggetti adeguati all'ampiezza del suo desiderio. Quella di Tommaso è essenzialmente un'etica del bene e delle virtù ovvero della formazione del carattere. Il tema della legge, trattato non a caso solo dopo l'esposizione della virtù in generale, serve a meglio fondare le virtù. La legge naturale, che manifesta nell'uomo la legge eterna o progetto di Dio sul mondo, ha un carattere essenzialmente finalistico. Le virtù costituiscono la fioritura dei principi della legge naturale che sono i "semi delle virtù". La razionalità pratica che guida l'agire e che è anche sempre speculativa, in quanto conosce la realtà, individua le inclinazioni fondamentali dell'uomo, riconoscendone la normatività. Tre inclinazioni sono espressive della peculiare condizione dell'uomo: quelle rivolte in primo luogo alla conservazione della vita, in secondo luogo alla sua comunicazione e alla cura della prole, in terzo luogo allo sviluppo della razionalità come apertura a Dio e alla vita sociale e politica. Esse sono prerogativa di noi uomini in quanto enti, in quanto animali e in quanto dotati di razionalità.

A differenza di quanto avviene in Kant il legame sociale fra gli uomini si fonda nella *Summa* non tanto e non solo sulla comune razionalità, quanto sulla partecipazione alla medesima specie umana (Cfr. I-II, 114, 1 ad 2). Le virtù cardinali e infuse con il loro rispettivi doni dello Spirito santo sono trattate nella parte II-II. La prudenza, in particolare, ha un ruolo centrale, mediando fra universale e particolare. Alla carità intesa come «amicizia con Dio» corrisponde il dono della sapienza infusa che è significativamente insieme speculativa e pratica.

Infine la terza parte non terminata riguarda Cristo mediatore fra Dio e l'uomo, il quale rende possibile il ritorno dell'uomo e del mondo a Dio. Ma forse per Tommaso teologo, mistico e cantore della presenza reale nell'eucaristia, Cristo rappresenta la chiave di volta di tutta la costruzione della *Summa* che permette di esaltare l'infinita grandezza di Dio e insieme la relativa autonomia della realtà del mondo, l'onnipotenza di Dio e la sua azione potente, ma nel contempo discreta sul mondo.

LA FILOSOFIA DI TOMMASO NELL'INTERPRETAZIONE DI H.U. VON BALTHASAR[541]

Premessa

Hans Urs von Balthasar è un pensatore che, come si deve esigere da ogni buon teologo, possiede anche un solido impianto filosofico. Nell'impostazione della sua teologia e della sua filosofia egli risente chiaramente dell'influsso di Tommaso d'Aquino, che mostra di stimare forse più di ogni altro teologo della storia e al cui pensiero si rifà assai spesso lungo tutto l'arco della sua vastissima produzione [542]. Pur non avendo scritto alcun saggio dedicato esclusivamente a lui, il pensatore svizzero offre un'originale interpretazione del pensiero dell'Aquinate la quale variamente risente dell'influsso di altri studiosi di Tommaso di diverso indirizzo critico quali Przywara, Rahner, de Lubac, Gilson, Pieper, Siewerth.

[541] Adottiamo le seguenti abbreviazioni delle opere principali di H.U. von Balthasar. Il numero romano che segue indica il volume dell'opera nella traduzione italiana.

Gloria. Una estetica teologica, trad. it. Jaca Book, Milano 1975 e ss.: G.

Teodrammatica, Jaca Book, Milano 1982 e ss.: TD.

Teologica, trad. it. Jaca Book, Milano 1987 e ss.: TL.

Verbum Caro. Saggi teologici I, trad. it. Morcelliana, Brescia 1968: VC.

Sponsa Verbi. Saggi teologici II, trad. it. Morcelliana, Brescia 1969: SV.

[542] Occorre osservare che questo ispirarsi a Tommaso da parte di Balthasar rende talora problematico distinguere quando si tratta di una interpretazione dell'autentico pensiero dell'Aquinate o quando, invece, di una personale rielaborazione di temi che si ritrovano originariamente negli scritti di Tommaso.

In generale si può affermare che l'influsso di Tommaso sullo «stile»[543] e sull'impianto della teologia di Balthasar permette che essa non si discosti, nonostante la pur rilevante presenza di autori quali Hegel[544] e Barth,[545] dall'analogia dell'essere. Ciò emerge, soprattutto dallo spazio che assume nel suo pensiero la filosofia accanto alla teologia e dall'equilibrio tipicamente tommasiano fra entrambe,[546]come pure dalla concezione metafisica del rapporto Dio-mondo.

1. *Lo «stile» di Tommaso*

Come il suo maestro de Lubac, Balthasar "legge" il pensiero della grande scolastica del XIII secolo e, in particolare, quello di Tommaso in continuità con la

[543] È lo stesso von Balthasar a usare l'espressione «stile teologico». Uno stile è propriamente parlando solo l'espressione (*expressio*) dell'impressione (*impressio*) – i termini cui Balthasar rinvia sono di Bonaventura – che una forma col suo splendore esercita su chi la percepisce, il quale a sua volta ne è sempre, in qualche modo, rapito. Al di fuori di questo nucleo costitutivo non si dà il bello e, quindi, non si dà stile alcuno.

[544] L'idea di Balthasar di una «rivelazione nella storia» che si manifesta attraverso personaggi paradigmatici risente, a nostro parere, in ultima analisi, dello storicismo hegeliano.

[545] L'influsso di K. Barth, che Balthasar conosceva personalmente e su cui ha scritto un importante studio, emerge nella sua accentuazione della totale gratuità della Rivelazione di Dio.

[546] Cfr. TL II, 66: «Per quanto sconvolta e oscurata, la partecipazione dell'essere spirituale umano può sempre agganciarsi per cominciare all'illuminazione divina della verità nell'uomo (Agostino, oppure ai primi principi del vero e del bene, Tommaso d'Aquino); l'uomo naturale sa che cos'è etica e ragion pratica, e l'uomo veterotestamentario sa inoltre quale dovrebbe essere il giusto rapporto verso il Dio vivente».

patristica. Identico è, infatti, in ultima analisi in entrambi i casi l'impianto generale della "sapientia christiana", entro cui il lavoro teologico e filosofico può aver luogo.[547] In particolare Balthasar evidenzia l'influsso sul pensiero dell'Aquinate, più ancora della patristica latina di quella greca, e specialmente di Dionigi e del Damasceno. È la visione del cosmo gerarchica, «liturgica» e «sacramentale» di un Dionigi piuttosto che la drammaticità di Agostino ad emergere in Tommaso[548]. Così pure Balthasar pone l'accento sulla distanza che separa Tommaso dalla tarda scolastica intellettualistica del XIV secolo. Il rischio della tarda scolastica (presente secondo Balthasar talora anche nell'Aquinate), è quello di pretendere di rispondere a tutti gli interrogativi, anche a quelli più oziosi, senza mai mettere in discussione e selezionare le domande stesse [549].

[547] Cfr. il mio volume *Salvezza e verità. Saggio su Agostino*, Marietti, Genova 1989, pp. 142-143; 157-159.

[548] Cfr. G II, 131.

[549] Cfr. TD IV, 426: «Se già la grande scolastica aveva commesso l'errore di credere di dover somministrare una risposta appropriata ad ogni questione, anche a quelle non teologiche suscitate dalla smania di novità, queste questioni si moltiplicano nelle teologie degli epigoni oltre ogni limite, e il razionalismo minuto e pedante delle risposte aumenta in una maniera che anche il metodo razionale legittimo di un Tommaso di Aquino si supera e razionalizza insopportabilmente nelle illazioni interminabili della teologia conclusionistica. G. Siewerth delineando questo processo ha parlato di "irruzione nei fondamenti divini" perché la *ratio*, perduta ogni riserva, pensa di poter decifrare gli ultimi misteri di Dio, il che condurrà a un certo punto al presunto Dio senza misteri di Hegel: «porta dell'ateismo». Cfr. pure VC, 228: «Presso i padri quanti temi di ricerca teologica in realtà sono stati affrontati, che poi più tardi, nella sistematizzazione crescente, si sono lasciati cadere fuor del cammino, come apparentemente irrilevanti! E

D'altro lato il teologo svizzero si discosta da diverse interpretazioni del pensiero di Tommaso che si sono succedute lungo i secoli: dalla seconda scolastica che ha impoverito la sua concezione dell'essere, incorrendo nell'oblio dell'atto d'essere e quindi dei trascendentali convertibili con l'ente alla scolastica marechaliana e rahneriana del Novecento che, interpretando Tommaso alla luce del trascendentalismo moderno, ha corso il rischio della «riduzione antropologica»[550].

Date queste premesse di ordine generale, passiamo a considerare in dettaglio alcune tematiche fondamentali dell'interpretazione balthasariana della filosofia di Tommaso, privilegiando quelle che ci paiono più originali e feconde. Problematica appare, in primo luogo, la successione dei diversi temi. Ci sembra più opportuno in questa sede adottare una prospettiva di tipo «induttivo», a partire da una considerazione dell'esperienza umana, perciò più consona alle istanze della filosofia, mentre sarebbe possibile anche una linea deduttiva, di carattere spiccatamente teologico.

---

con quale velocità tale processo di eliminazione è proseguito, dalla tarda Scolastica alla Neoscolastica! E tuttavia un san Tommaso, quale ricchezza contiene, quanto a punti di vista, a prospettive proiettate in tutte le direzioni, quanto a stimoli e a suggerimenti sparsi, senza intento sistematico, in paragone allo scheletro di un odierno manuale!».

[550] Riguardo a questo punto è assai importante l'influsso su Balthasar di G. Siewerth. Di questo autore cfr., in particolare, *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger*, Johannes Verlag, Einsielden 1959 e *Die Analogie des Seienden*, ibid., 1965.

2. *L'esperienza integrale*

Il primo tema su cui si sofferma Balthasar nella sua lettura della «filosofia» di Tommaso appare particolarmente originale. L'esperienza sintetica dell'uomo è un'esperienza di finitudine, ma anche e innanzi tutto di rapporto, di armonia, di «convenientia» con la realtà nella sua interezza. È l'apertura intenzionale del pensiero e del desiderio («anima est quodammodo omnia»), infatti, che rende possibile l'esperienza del limite. Questa prospettiva permette di superare sia una concezione oggettivistica o naturalistica «cosmocentrica», sia una soggettivistica-trascendentale e «antropocentrica». Il punto di sintesi di questa esperienza di armonia, di «ordo» fra l'uomo e la realtà circostante è quello che la Bibbia chiama il «cuore» dell'uomo. Il cuore è apertura alle dimensioni trascendentali classiche, l'essere, il vero, il bene, il bello. Queste dimensioni s'intersecano e si compenetrano vicendevolmente nell'esperienza umana, come spesso nota Tommaso. In particolare non c'è amore senza conoscenza, come non v'è conoscenza che non sia compenetrata di desiderio. Vale la pena citare, al riguardo, un ampio e significativo passo di Balthasar:

> L'uomo conoscente e amante non è aperto al Tu, alle cose e a Dio solo attraverso una facoltà singola. Egli è accordato in quanto totalità (attraverso tutte le sue facoltà) alla realtà intera, così come ha saputo mostrare più profondamente e radicalmente di tutti Tommaso d'Aquino. Secondo lui l'accordo coll'essere nella sua totalità, quale disposizione ontologica nel vivente e nel senziente, è un'adesione apriorica, *con-sensus* come *cum-sentire* (ancora prima dell'assentire); nella bestia ciò avviene istintivamente,

nell'uomo già sempre congiuntamente ad una compiacenza spirituale (S. Th. I-II, 15, I c e ad 3). L'inclinazione alla cosa stessa (*inclinatio ad rem ipsam*) a partire da un'intima connaturalità viene caratterizzata come un sentire, un contatto esperienziale, in quanto il senziente è originariamente accordato con il sentito ed assente e consente quindi con esso (*accipit nomen sensus, quasi experientiam quamdam sumens de re cui inhaeret, in quantum complacet sibi in ea*. Ivi, c). Questo accordo ontologico, la compiacenza dell'essere e l'adesione implicita in esso, giacciono quindi più profondamente di ogni *delectatio* che accompagna naturalmente tutti i singoli atti spirituali misurati dal loro oggetto e la quale viene attinta dalla riserva di quell'accordo originario, sia che questa *delectatio*, in modo corrispondente agli atti e ai loro oggetti specifici, si configuri come piacere e gioia spirituale oppure come piacere e gioia sensibile.

L'accordatura del soggetto senziente ed esperimentante con l'essere è posta quindi ancora prima di ogni distinzione tra esperienza attiva e passiva: nella reciprocità fondata sull'apertura al reale è iscritto sia l'accoglimento di una impressione estranea che l'espressione in qualcosa di diverso da sé. Così il sentimento fondamentale è accordo (*con-sensus*) sia al patire che all'agire e l'uno e l'altro sono al tempo stesso gioia originaria. L'opposizione tra desiderio (gioioso) e angoscia di difesa è già secondaria rispetto a questo strato profondissimo: essa tocca il singolo ente, le singole proporzioni e sproporzioni tra soggetto e oggetto, ma non il rapporto come tale con l'esser(-ci). Dio non è però un ente particolare, ma si rivela dalla e dentro la profondità dell'essere che, nella sua totalità, rimanda a Lui come a suo fondamento. Perciò, quanto detto sopra, vale in primo luogo di Lui, alle

condizioni che tuttavia sono imposte dall'analogia dell'essere tra Dio e la creatura [...][551].

Come si accennava sul finire del passo appena citato, l'esperienza umana, pur derivando sempre le sue evidenze originarie dai dati dei sensi,[552] è, in ultima analisi, apertura all'Assoluto, relazione armoniosa con Dio, senza per questo dover ammettere l'ontologismo[553].Vi è nell'esperienza una conoscenza implicita dì Dio («omnia naturaliter appetunt Deum implicite, non autem explicite»: *De Ver*. 22, 2c)[554] e un amore implicito di Dio («omnia appetendo proprias perfectiones appetunt ipsum Deum»: S.Th. I, 6, I ad 2).[555] «Questo "essere implicito" di Dio non è altro che

[551] G I, 226. Cfr. G II, 92: «Agostino getta piuttosto il fondamento per una tesi essenziale di Tommaso d'Aquino, dicendo: "Io riconosco che posso conoscere soltanto in quanto vivo, e tanto più sicuramente conosco quanto più mi vivifico mediante la conoscenza". "Tu non hai preferito qualcosa d'altro alla vita, bensì una vita migliore a una determinata vita". È al tempo stesso una legge di incremento e di fondazione: "essere per vivere, vivere per comprendere". Cosi nel *cogito* risiede per la vista dello spirito un'originaria evidenza: il riconoscimento di un primato, la preferenza come rischio e decisione [...]». Cfr. pure G I, 272.

[552] Cfr. S. Th. I,12, 12: «[...] tantum se nostra naturali cognitio extendere potest, in quantum manuduci potest per sensibilia».

[553] Cfr. G IV, 356: «L'aver distaccato l'*esse* e la sua verità trascendentale da Dio libera Tommaso da ogni sospetto di ontologismo come se Dio fosse – inconsapevolmente quanto si voglia – la prima cosa che si conosce».

[554] Cfr. TL II, 85 e ss.

[555] Cfr. TL II, 85. Cfr. G I, 148-149: «Per Tommaso sia la dottrina cristiana che il miracolo che testimonia, non direbbero nulla all'uomo senza l'«*istinctus interior et attractus doctrinae*» (*In Joh.* c. 6, 14, n.7; c. 15, 15, n. 5; *In Rm.* c. 8, 16), chiamati anche *inspiratio interna* ed

la forma della rivelazione di Dio nella creazione: svelato in un velamento sempre più grande».[556] La distinzione fra piano dell'implicito o esperienza e piano dell'esplicito o riflessione è fondamentale per comprendere il pensiero di Tommasso[557]. Una volta conosciuto Dio nell'esperienza, ci si può anche dimenticare della creatura che ha permesso di risalire a Lui:

> [...] et sic quando aliquid cognoscitur per similitudinem in effectu suo existentem, potest motus cognitionis transire ad causam immediate, sine hoc quod cogitat de aliqua alia re; et hoc modo intellectus viatoris potest cogitare de Deo, non cogitando de aliqua creatura[558] .

L'ente[559] è il trascendentale principale, senza di cui le altre nozioni trascendentali non possono sussistere.Tuttavia Balthasar insiste che senza la compresenza dei diversi trascendentali l'ente non si rivela in modo adeguato all'uomo[560]. L'aver trascurato le diverse prospettive trascendentali sull'ente è stato un rischio della scolastica

---

experimentum. In una nuova concezione è l'attrazione di Agostino (*trahi*) che, attraverso la forza di gravitazione dell'amore, è divenuta, per Tommaso, la forza di gravitazione dell'essere».

556 G I, 419.

557 H.U. VON BALTHASAR, *Solo l'amore* è *credibile*, trad. it. Borla, Torino 1977, p. 44.

558 *De Ver.* 8, 3, ad 18.

559 Preferiamo il termine «ente» (corrispondente al participio latino *ens*) a «essere», perché non equivocabile con il verbo essere.

560 Cfr. TL I, 13. Il tema dei trascendentali, della loro articolazione e convertibilità, derivato prevalentemente da Tommaso, disegna, non a caso, l'impianto dell'«opus magnum» di Balthasar.

razionalistica che Tommaso non ha corso. Consideriamo, quindi, in dettaglio le diverse nozioni trascendentali [561].

Osserva Balthasar a proposito del bello (che l'Aquinate non annovera esplicitamente fra i trascendentali):

> Se Tommaso poteva contrassegnare l'essere come «una certa luce» per l'ente, questa luce non si spegnerà là dove si è disimparato il linguaggio della luce stessa e non si lascia più che il mistero dell'essere esprima se stesso? Ciò che avanza è solo una porzione di esistenza che per quanto, come spirito, pretenda attribuirsi anche una certa libertà, rimane tuttavia completamente oscura e incomprensibile a se stessa. La testimonianza dell'essere diventa incredibile per colui il quale non riesce più a cogliere il bello[562] .

E ancora:

> Se al *verum* manca quello *splendor* che per Tommaso costituisce il contrassegno del bello, allora la conoscenza della verità rimane sia prammatica che formalistica. Essa si riduce, infatti, alla costatazione di leggi e di realtà esatte, per quanto le ultime leggi dell'essere o del pensiero possano essere categorie o idee[563] .

Il bello rappresenta, in certo senso, per Tommaso lo splendore dell'ente, della sua verità (*splendor veri*), ciò

---

[561] Riguardo all'uno cfr. TL I, 159-160: «Che cosa è in verità l'unità non lo sappiamo, noi conosciamo l'unità soltanto nell'irriducibile dualità di unità dell'universale e di unità del particolare, senza mai riuscire a identificare i due aspetti. Non riusciremo mai a capire che cosa sia unità al di là di questa dualità [...]».

[562] G I,12.

[563] G I,138.

per cui l'ente affascina l'uomo. Esso, non a caso, costituisce una sintesi del vero e del bene. Infatti «pulchra dicuntur quae visa placent».[564] Non perché qualcosa è amato è bello, ma qualcosa è amato perché è bello in se stesso. La relazione alla facoltà conoscitiva distingue il bello dal buono e lo fa irradiare dal vero come *pulchritudo veritatis*. Quest'ultimo aspetto corrisponde al carisma particolare dell'Aquinate: «maxima pulchritudo humanae naturae consistit in splendore scientiae» (*De malo* 4, 2 obj. 17).

In Tommaso è assente un'estetica teologica esplicita, mentre v'è un'estetica filosofica. La trattazione tommasiana del bello risente dell'influsso di Dionigi, della sua concezione della *integritas*, della *claritas* e della *consonantia*,[565] ma anche dell'influsso aristotelico:

> In Alberto le due estetiche dell'antichità classica, l'aristotelica dell'armonia e la plotiniana della luce, le quali non avevano mai costituito un vero contrasto, confluiscono senza fatica in unità; in Ulrico ha di nuovo il sopravvento Dionigi, in Tommaso d'Aquino viene raggiunto il vero equilibrio grazie alla sua metafisica dell'*esse* e dell'*essentia* e alla, di conseguenza possibile, accentuazione della causalità seconda[566] .

L'estetica di Tommaso è intimamente connessa alla sua metafisica dell'essere e, in particolare, alla sua concezione dell'*ordo*, della *consonantia*, della

---

[564] *S. Th*. I, 5, 4, ad I.
[565] G II, 10.
[566] G IV, 349; cfr. G V, 22 e ss.

harmonia,[567] della *debita proportio*, della *convenientia*, della *commensuratio* fra gli enti che rimanda al Creatore:

> dal fatto che tutte le cose sono intessute le une nelle altre in un ordine reciproco segue che esse sono ordinate a un unico *ultimum* [568].

Osserva a questo proposito Balthasar che

> in Tommaso i concetti estetici conclusivi non ruotano intorno alla "forma" (e alle sue parti essenziali e alla sua luce interna), ma devono essere concetti di relazione: *ordo*, *ordinatio*, *dispositio*, *proportio*, *proportionalitas* [...] la creatura è essa stessa essenzialmente *proportio* tra *esse et essentia*, così che il suo rapporto a Dio diventa il "rapporto di un rapporto", ciò che Tommaso definisce con il termine di *proportionalitas*, sospensione di una sospensione (*Schwebe einer Schwebe*)[569].

Il trascendentale «bene» si rivela quando si tende all'ente grazie all'*appetitus* e alla *voluntas*. Esso, in quanto coincidente con il fine dell'agire, costituisce, secondo Tommaso, il primo principio della ragione nel suo uso pratico. La dimensione trascendentale del bene, rendendo possibile la libertà come libero arbitrio (*libertas minor*) e come compimento (*libertas maior*), spalanca la dimensione «drammatica» dell'essere e dell'esistenza

[567] Cfr. *In Div. Nom.* IV**,** lect. 8: «Proportiones in sonis vocantur harmoniae, et per quamdam similitudinem proportiones quarumcumque rerum harmonia dicuntur».
[568] *In Div. Nom.* 44, lect. 5.
[569] G IV, 368.

umana. Se non si sviluppa questa dimensione, l'ente non si svela pienamente all'uomo.[570]

lnfine il vero («omne ens est verum») rappresenta la dimensione di trasparenza e di luminosità dell'ente, per cui esso si svela alla ragione umana. L'amore è più originario della verità (esso rende possibile la stessa tendenza verso il vero), ma nell'uomo esso non si manifesta mai a prescindere dal vero.[571] Osserva a questo proposito Balthasar:

> [...] certamente essa (la verità) è in Tommaso primariamente *in intellectu*, nel giudizio dello spirito, il quale però non potrebbe giudicare se le cose non gli si aprissero nella loro verità di essere, come è stato ampiamente mostrato nella indivisibilità, anzi reciproco crescendo di spontaneità e recettività, di *abstractio* e *conversio ad phantasmata*, di afferrare e lasciar essere, di sintesi ed analisi, e via dicendo. E in quanto qui la libertà ha già un ruolo decisivo, cioè la responsabilità per la verità non è comprensibile senza etica, la duplicità ritorna non meno nell'ambito del bene: di fronte al tomistico *bonum est in rebus*, le quali come tali sono "appetibili", sta la norma dell'essere buono e dell'agire buono nel soggetto, dove le due cose – ciò che si offre all'amore e ciò che si comunica disinteressatamente – si incontrano al di là di se stessi. I trascendentali sono l'uno nell'altro anche nella loro duplicità mondana, come altrimenti non può essere, ma rinviano insieme, in forza della loro duplicità e in tal modo "finitezza", oltre se stessi, ciò vuol dire che essi come diramazioni

[570] Occorre osservare, a questo proposito, che Balthasar recepisce le istanze del pensiero dialogico del Novecento.

[571] Cfr. TL I.

dell'«ens completum et simplex sed non subsistens» hanno di sé tutti insieme un momento super-finito, super-essenziale, con il quale rimandano alla loro origine, conservazione e meta[572].

Osserva, infine, Balthasar a proposito dei trascendentali nel loro complesso:

Se il cristianesimo ha portato al suo sviluppo pieno la filosofia antica dello spirito umano in quanto apertura a tutto l'essere e quindi alle proprietà trascendentali di questo (unità, verità, bontà, bellezza), tutto ciò era stato possibile perché nel pensiero antico si aveva presente il *theion* nell'essere, anche se solo per analogia. Il pensiero postcristiano, che respinge una tale presenza come presunta "cristiana", non vorrà più neppure risentire l'apertura antica all'essere nella sua totalità (oppure vorrà, come fa Heidegger, eliminarvi il *theos* perché cristiano). Così esso ridurrà antropologicamente la verità e il bene per esempio all'"interesse", che è un aspetto concomitante del bene ma non il suo centro e da cui non sarà più di nuovo possibile astrarre per amore della "purezza" della conoscenza. Giacché la verità è «a suo modo un aspetto del bene» (Tommaso), perché l'essere in entrambi questi suoi aspetti si dimostra come qualcosa di sedonante (e perciò di profondamente bello)[573].

3. *Dall'essere come «dono» all'Essere-Libertà*

L'*ens*, il trascendentale fondamentale e la prima evidenza dell'intelletto, costituisce in quanto *habens esse* (cioè in quanto attuato dall'atto d'essere) un dono, qualcosa che

[572] TL II, 158.
[573] TD II, 398.

non è dovuto. Esso rivela una dimensione fondamentale di gratuità, di amore sottolineata da Tommaso[574] e che riguarda, in primo luogo, l'uomo stesso, colui che si pone la domanda sull'essere. Non a caso il tema dell'essere è, in Balthasar, intimamente connesso con quello dell'amore [575], della persona, del tu. Si può attuare, così, sulla base dell'ontologia di Tommaso, una sintesi fra le istanze della trascendentalità in senso classico e quelle del personalismo e del pensiero dialogico [576] .Tale sintesi è data dall'esperienza dell'amore. Si può affermare, legittimamente sulla base

[574] Cfr. *S. Th.* I, 21, 4: «Opus autem divinae iustitiae semper praesupponit opus misericordiae et in eo fundatur. Creaturae enim non debetur aliquid, nisi propter aliquid in eo praexistens, vel praeconsideratum; et rursus, si illud creaturae debetur, hoc erit propter aliquid prius. Et cum non sit procedere in infinitum, oportet devenire ad aliquid quod ex sola bonitate divinae voluntatis dependeat, quae est ultimus finis».

[575] Per quanto riguarda il tema dell'essere (*esse*) come dono e come amore, cfr. G IV, 338; G V, 390, 400, 552, 575.

[576] Cfr. H.U. von Balthasar*, Uno sguardo d'insieme sul mio* pensiero, «Strumento internazionale per un lavoro teologico. Communio», n. 105, 1989, pp. 4l-42. «L'uomo [...] esiste solo nel dialogo con il suo prossimo.Un bambino è chiamato alla coscienza di sé dall'amore e dal sorriso della madre. Ed è l'orizzonte dell'Essere infinito nella sua totalità che si apre a lui in quell'incontro, rivelandogli quattro cose: 1) che egli nell'amore con sua madre è *uno* pur non essendo sua madre, dunque che tutto l'Essere è *uno.* 2) Che questo amore è *buono*, dunque che tutto l'Essere è *buono*. 3) Che questo amore è *vero*, dunque che l'Essere è *vero.* 4) Che questo amore suscita gioia, dunque che tutto l'Essere è *bello.* Aggiungiamo che l'epifania dell'Essere è piena di significato solo se nell'apparizione noi cogliamo l'essenza in quanto si mostra, se cogliamo la cosa in sé. Il bambino non riconosce una semplice apparizione, ma la madre in se stessa. Ciò non esclude che noi cogliamo l'essenza solo attraverso la sua comunicazione e non in sé (S. Tommaso)».

del testo tommasiano, che l'essere è amore e che l'amore è essere:[577]

Ipsum esse est similitudo divinae bonitatis»[578] e «res [...] in quantum sunt, divinae bonitatis similitudinem gerunt[579].

In uno degli ultimi scritti, in cui presenta sinteticamente il suo pensiero, Balthasar osserva a proposito dell'essere:

L'uomo esiste come essere limitato in un mondo limitato, eppure la sua ragione è aperta all'illimitato, all'Essere tutto intero. La prova di ciò consiste nella conoscenza della propria finitezza, della propria contingenza: io sono, ma potrei anche non essere. Le essenze sono limitate, mentre l'Essere non lo è. Questa scissione, questa distinzione reale di s. Tommaso, è la fonte di ogni pensiero religioso e filosofico dell'umanità.[580]

Ad una considerazione ontologica, infatti, l'ente è riducibile a due principi fondamentali e cooriginari: l'atto d'essere (*actus essendi* o *esse*) [581] e l'essenza (*essentia*).
Osserva Balthasar che

per l'interpretazione dell'essere finito bisogna ricorrere ogni volta al fenomeno della polarità. È dunque ogni volta inadatto a spiegarlo lo schema speculativo della composizione

---

577 Cfr. VON BALTHASAR, *Solo l'amore*, p. 143: «[...]l'amore incommensurabile che non è il bene assoluto posto al di là dell'essere, ma che rappresenta le dimensioni stesse dell'essere».
578 *De Ver*. 22, 2, 2.
579 Contra Gentiles, III, 65.
580 Cfr. VON BALTHASAR, *Uno sguardo d'insieme sul mio pensiero*, p. 40.
581 Cfr. G IV, 338.

metafisica di parti e elementi diversi. Polarità significa un rigoroso intrecciarsi dei poli di tensione. E ciò non potrebbe essere più evidente che nella polarità dell'essere finito tra essenza ed esistenza. Il nesso è qui così stretto che nella sua unità costituisce il mistero indissolubile dell'essere creato, così che ogni tentativo di spiegare uno dei poli come il luogo del mistero, per impadronirsi dell'altro come della sfera dell'evidente, è destinato a fallire [...] Ognuno dei due poli ha in se stesso un aspetto di concepibilità, ma questo aspetto rinvia oltre se stesso all'altro aspetto come all'inconcepito[582].

A proposito di uno dei due poli della polarità fondamentale di ogni ente, cioè dell'*esse* e dell'*esse commune* quale perfezione comune e intima a tutti gli enti, Balthasar osserva:

Tommaso con competenza superiore ad ogni altra e libero da sospette dipendenze di moda da Dionigi, nominerà l'*ens commune* o l'*esse*, il quale per lui non è né Dio, né la somma dei singoli *entia* del mondo, né un'astrazione concettuale (un *conceptus entis* derivante nella mente da questa somma), ma la prima realtà mondana da Dio emanante, partecipando alla quale ogni essere è reale, qualcosa di "pieno, semplice, non sussistente", "universalmente comune", "emanativo", partecipabile in infiniti modi e perciò in se stesso infinito, inesauribilmente plasmativo di forme, ma che si distingue da Dio in quanto Dio sussiste in sé mentre l'essere sussistente soltanto negli enti finiti. Questo essere, che solo Tommaso

[582] TL I, 107-108. Il tema balthasariano della «polarità» costitutiva di ogni ente finito deriva probabilmente dal Guardini. Cfr. R. GUARDINI, *L'opposizione polare. Saggio per una filosofia del concreto vivente*, in Id. *Scritti filosofici*, vol. I, trad. it. Fabbri, Milano 1964, pp. 133-272.

con il suo sguardo acuto ha visto e da ogni lato circoscritto, ma che era già stato inteso da Dionigi quando aveva descritto l'essere – in sé – come il primo *exitus* da Dio [...]questo essere è la realtà del mondo in quanto essa viene concepita e vista come la manifestazione di Dio che invade ogni cosa. È dunque un essere teofanico nel senso antico-classico ma certo anche paolino del termine (Rm I, 18-21; At 17, 22-29), a cui aderiscono unità, verità, bontà, bellezza non come proprietà che posseggono in autonomia se stesse – come lo potrebbero se questo essere come tale non sussiste in se stesso? – con le quali anzi, in quanto aderiscono ad esso, l'essere rimanda al supremo fondamento dell'essere, fondamento che nell'essere si ricopia simbolicamente: «ipsum esse est similitudo divinae bonitatis» [583].

Benché nell'ente vi sia una certa supremazia dell'atto d'essere sull'essenza, in quanto senza di esso questa non sarebbe, tuttavia, l'essenza – sottolinea con forza il pensatore svizzero – non è mai riducibile all'atto d'essere:

Bisogna partire dalla forma fondamentale della differenza nell'ambito creaturale: esiste una differenza reale (cioè da comprendere dallo stesso esistente) tra l'*esse*, il quale dice qualcosa *di completum et simplex, sed non subsistens*,[584] e l'essenza finita, nella quale acquista sussistenza; ma in nessun caso questa differenza è da comprendere come se due parti venissero aggregate in un tutto, piuttosto nessuno dei due momenti è per principio pensabile senza l'altro; esiste un «rigoroso intreccio dei poli in tensione [...] di essenza ed

[583] G IV, 338-339 *passim*.
[584] Cfr. *De Pol.* 7, 2, ad 7: «[...] esse non est subsistens sed inhaerens».

esistenza». L'essere non sussistente si afferra unicamente nel fattualmente esistente[...] Dell'essere non si può propriamente pensare che è, ma solo di qualcosa che è per l'essere. E l'essere creato viene detto del tutto (non come se l'essenza fosse una pura idea di Dio che venisse realizzata con l'essere: *ipsa quodditas creati dicitur*). Il fatto che l'essere come insieme attuale (*simplex completum*) e non sussistente si versa nella molteplicità delle creature e non può essere compreso altrimenti che in questo versamento (e già non fissato in un concetto), rivela se stesso come la pura e libera espressione della divina *bonitas* e *liberalitas*. Questa mira alla necessaria molteplicità e diversità delle essenze create, poiché l'essere non sussistente non può arrivare alla sussistenza in una sola essenza senza essere esso stesso Dio[...][585] .

La determinazione dell'ente non è, infatti, implicita nella nozione di atto d'essere. Entrambi i principi sono, perciò, originari, benché esigano, a loro volta, un'origine comune trascendente.

L'atto d'essere quale principio che dona l'essere agli enti, è «in sospensione», perché trascendente («altro» rispetto agli enti) e, insieme, immanente rispetto ad essi. L'*esse*

è nello stesso tempo interamente pieno e interamente nulla, pieno perché l'elemento più nobile, il primo e massimamente proprio effetto di Dio, perché «Dio causa ogni cosa mediante l'essere», e «l'essere è il primo e più intimo di tutti gli altri effetti», e invece nullo perché esso come tale non esiste, «infatti come non si può dire che il correre corre, bensì colui che corre, così non si può neanche dire che l'essere è»[586] .

585 TL II, 156-157 e *passim.*
586 G IV, 364.

L'*esse* presenta, perciò, in se stesso uno «squilibrio» che rimanda a un Donatore, Causa dell'essere. L'essenza, invece, rimanda a una Pienezza di perfezione e di determinazione in senso personalistico che l'abbia pensata «ab origine».

In effetti riguardo alla determinazione si osserva che

l'indifferenza totale che contraddistingue l'essere dell'ente esistente esclude radicalmente nell'essere ogni pianificazione a portare nella sussistenza se stesso attraverso una determinata graduatoria ascendente di forme essenziali, che abbiano a cominciare comeri "contenitori" per poi approdare (come dice Heidegger) all'"ovile". La ragione è che questi "piani" stanno nell'essenza e non nell'essere, per quanto vero sia che non si dà essenza che non abbia parte all'essere. Perciò crollano tutte quelle interpretazioni (in quanto "dimentiche dell'essere") che concepiscono la totalità della realtà essenziale del mondo come (auto-) esplicazione dell'essere: sia nel senso che l'essere (Dio) in quanto unitaria implicazione di tutte le essenzialità si esplica staticamente in un mondo (Plotino, Eriugena, Cusano, Boehme), sia nel senso che l'essere (Dio) in quanto non sussistente quintessenza di tutte le essenzialità si riporta dinamicamente alla sussistenza attraverso un mondo (Fichte, Hölderlin quando è filosofo, Schelling, Hegel, Solov'ëv giovane)[587].

[587] G V, 553. Cfr. stesso brano (in seguito): «E di conseguenza è necessario respingere la categoria dell'"espressione" come formula adeguata del rapporto tra l'essere (in quanto pienezza non-sussistente attraverso ogni cosa) e l'essenza che vi partecipa; giacché l'"espressione" presuppone una decisione responsabile ad esprimersi che l'essere nel complesso non pone, perché l'essere raggiunge una simile opacità decisionale soltanto nello spirito esistente. Solo in accezione analogica (nei citati sistemi, però, non contemplata) è consentito di dire che ogni cosa reale – come esistente singolo o come totalità del mondo –

Date queste premesse, l'Assoluto deve essere pensato come Essere sussistente[588], Causa efficiente dell'«esse» e, insieme, come Essenza infinita, Perfezione somma, Origine delle determinazioni finite. Esso deve essere pensato pure come Libertà creatrice, quindi in senso «personalistico», perché sulla linea della massima perfezione riscontrabile fra le creature. Giustamente, secondo Balthasar, soltanto la Libertà assoluta può dar ragione sia del «limite» insito nelle diverse determinazioni (che non deve essere più pensato come qualcosa di negativo),[589] sia del «dono» dell'essere.[590] Come afferma Tommaso:

---

esprime qualcosa della pienezza della realtà (ma appunto senza che questa stessa "si" esprima)».

[588] Cfr. TL II, 117-118 (in nota): «Nelle sue due opere *L'Idole et la distance*, Grasset 1979 e *Dieu sans l'être*, Fayard 1982 [...] J.L. Marion sembra fare troppe concessioni alla critica di Heidegger e di altri senza tener conto dei passi nei quali Siewerth ed anche Tommaso definiscono il *Bonum* come l'interno "autosuperamento" dell'*Esse*, ciò che però non costringe (come ha tentato anche l'ultimo Hengstenberg) a lasciate dietro di sé come penultimo l'*esse* correttamente inteso: ciò che del resto non è possibile per nessun pensiero. Naturalmente solo dall'assoluta bontà di Dio è pensabile qualcosa come un non sussistente atto dell'essere (per gli esseri finiti), ma per quanto un tale atto dell'essere è "parabola di Dio" nel mondo [...] Dio non emana l'essere da un principio superiore all'essere divino che, come abbiamo ampiamente dimostrato, è egli stesso abisso di ogni amore».

[589] Cfr. G V, 364 e *passim*: «[...] anche le essenze delle cose possono apparire non come pure scomposizioni di segno negativo, ma come posizioni e determinazioni positive da parte dell'onnipossente libertà di Dio e quindi fondate nel solo amore di Dio [...] proprio quando la creatura si sente staccata nell'essere da Dio essa si sa pensata nel modo

più immediato dall'amore di Dio, e proprio quando la finitezza del suo essere le esibisce la sua radicale alterità da Dio essa si sa in quanto reale immensamente beneficata nella sua partecipazione all'essere reale di Dio».

[590] A partire da un impianto di derivazione fondamentalmente tommasiana Balthasar elabora una sua «via» a Dio, i cui capisaldi sono i seguenti. a) Nella presenza a me stesso si scoprono insieme due cose: l'irriducibilità o impartecipabilità assoluta del mio io (possibile grazie all'atto d'essere che mi attua come singolo) e l'illimitata partecipabilità dell'atto d'essere in quanto tale. La stessa una e identica esperienza dell'essere rivela insieme i due aspetti. b) Io sono quest'ente singolare e irripetibile, ma solo se lascio libero per innumerevoli altri lo spazio ad essere singolari e irripetibili. c) Io faccio esperienza della mia libertà (primo polo della libertà come libero arbitrio) in quanto 1) sono un ente determinato e inconfondibile, 2) sono aperto a tutta l'ampiezza dell'essere. d) In quanto ente finito per attuarmi io debbo aderire all'essere (secondo polo della libertà come «libertas maior»). Tuttavia non posso impossessarmi dell'essere, ma ho bisogno che l'essere sia perché possa essere considerato come buono. Soltanto così l'essere può completarmi. e) L'ente trascendentale non colma il mio desiderio, ma genera una cattiva infinità. f) Attraverso un io umano che si rivolge al mio io si manifesta un Io assoluto. Nell'essere c'è la promessa di un donatore. Questo sarebbe libero dai limiti delle essenze, ma non ha bisogno di essere indeterminato, perché la stessa determinazione delle essenze e l'identità degli io degli esseri spirituali derivano dalla ricchezza dell'essere. g) L'autopossesso della libertà finita contiene un momento di assolutezza, una «finitezza infinita», la quale però né può impadronirsi della propria origine (in quanto la libertà finita si ritrova nell'essere come «data»), né perciò è in grado di raggiungere il suo fine, percorrendo tutti i beni e i valori reperibili nel mondo, siano personali o meno. Essendo la libertà autonomia e insieme movimento infinito verso la sua propria sorgente in Dio, la Libertà infinita costituisce l'essenza più intima della libertà finita. Cfr., in particolare,TD II, 199-230 *passim*. h) Soltanto un Essere sussistente e infinito che compendi in Se stesso tutta la ricchezza dell'essere e che sia Libertà infinita può colmare la mia libertà. Soltanto un Essere-Libertà può lasciare spazio alla mia libertà.

> Sunt autem differentiae entis possibile et necessarium, et ideo ex ipsa voluntate divina originatur necessitas et contingentia in rebus [...] sicut a prima causa, quae transcendit ordinem necessitatis et contingentiae[591].

A proposito dei nomi divini Balthasar si sofferma sia sulla teologia catafatica sia su quella apofatica. Pur evidenziando che la seconda presuppone sempre la prima,[592] egli sottolinea particolarmente l'espressione di Tommaso: «L'estremo sapere umano di Dio è di sapere di non conoscere Dio, essendo l'essere di Dio superiore (*excedens*) a quanto noi comprendiamo».[593] La teologia negativa dell'Aquinate va situata, soprattutto, nella linea dionisiana. Fra gli attributi di Dio Balthasar sottolinea, in particolare, insieme all'essere come Atto d'essere puro, la libertà, determinante nel pensiero di Tommaso[594] , ma forse non sufficientemente esplicitata da questi. Tuttavia

[591] *In Periherm*. I, 14 [verso la fine]. Cfr. TL I, 238.

[592] Cfr. *De Pot.* VII, 5, resp. A: «Intellectus negationis semper fundatur in aliqua affirmatione [...]. Nisi intellectus liumanus aliquid de Deo affirmative cognosceret, nihil de Deo posset negare».

[593] Cfr., ad es., TL II, 86. Balthasar si rifà a *De Pol*. 7, 5, ad 14.

[594] Cfr. G IV, 366: «La metafisica di Tommaso d'Aquino è in tal modo il riflesso filosofico della libera gloria del Dio vivente della Bibbia, e in questo l'adempimento profondo dell'antica (e cioè umana) filosofia. Essa è una celebrazione della realtà del reale, di quel mistero dell'essere che avvolge ogni cosa e sovrasta ogni umana pensabilità, mistero gravido dello stesso mistero di Dio, mistero in cui le creature hanno accesso alla partecipazione della realtà di Dio e che, nella sua nullità e non-sussistenza, è comunque attraversato dalla luce della libertà del fondo creante in quanto amore senza fondo».

a proposito della libertà divina egli precisa che cercare, come fa Schelling, «un fondamento per il fondamento che fonda ogni cosa è operazione oziosa e contraddittoria». [595] La libertà di Dio non può che coincidere, alla maniera di Tommaso, con l'attualità della sua essenza, identica con il suo «esse».

4. *Trinità e creazione*

La libertà di Dio nel creare il mondo è, secondo Balthasar, strettamente connessa con la presenza della vita trinitaria in Lui. Poiché in Dio v'è una vita trinitaria (in Lui l'essenza coincide con una relazione sussistente), Egli non ha bisogno per compiersi di creare il mondo. Balthasar evidenzia l'importanza determinante del nesso trinità-creazione, presente in Tommaso, ma trascurato in genere dalla successiva teologia scolastica[596] :

[...] se nell'identità di Dio c'è l'Altro, che è inoltre immagine del Padre e in tal modo anche di tutto il creabile, se in questa identità c'è lo Spirito, l'amore libero traboccante dell'Uno e dell'Altro, allora l'altro della creazione, orientato secondo il modello del divino Altro, e il suo essere in genere che deve se stesso alla liberalità intradivina, viene spinto in un rapporto positivo con Dio, un rapporto che nessun'altra religione non cristiana si può sognare (ebraismo e Islam inclusi), giacché dove Dio (anche come Jahvé e Allah) può essere solo l'Uno, ogni spiegazione per un altro diventa introvabile: là dove si è pensato filosoficamente (il che non è seriamente avvenuto nell'ebraismo e nell'Islam), il mondo come altro e come molti

[595] TD II, 242.

[596] Cfr. G. MARENGO, *Trinità e creazione. Indagine sulla teologia di Tommaso d'Aquino*, Città Nuova, Roma 1991.

poteva venir pensato solo come caduta dall'unicamente beato Uno[597].

Frutto dello sforzo speculativo di Tommaso riguardo il tema della creazione è, secondo Balthasar, una concezione in cui viene salvaguardata mirabilmente sia la trascendenza dell'Assoluto, sia il valore e l'autonomia delle creature. In questa prospettiva l'ente creato è in grado di stare come in sospensione di fronte al Dio libero che lo tiene nell'essere. Esso può desiderare perfino di unirsi al Creatore, senza essere costretto a negare se stesso nella sua essenza. Balthasar nota che

quando l'analogia immanente dell'essere tra "actus essendi" ed "essentia" non si approfondisce nell'analogia trascendente dell'essere tra Dio e il mondo, si elimina da se stessa e si risolve nell'identità, ed è costretta a pagare tutto ciò mediante conciliazioni (come in Giordano Bruno) tra i termini più contraddittori[598] .

L'atto d'essere di Tommaso, invece, è analogico e si adatta, perciò, alla diversità e ricchezza del reale. E questo avviene perché, pur essendo attingibile dall'intelletto umano all'interno della dimensione temporale, esso la trascende in quanto non sussistente e partecipato, rinviando al di sopra di sé verso l'Atto d'essere sussistente, dal quale liberamente emana e che fonda pure l'ordine delle determinazioni «essenziali». In questa prospettiva Dio è l'Atto d'essere, non un ente, una sostanza come le creature. Egli è il Fondamento, ma non

[597] TL II, 155-156.
[598] G V, 402.

si può razionalisticamente dedurre il mondo a partire da Lui. La relazione di analogia di attribuzione intrinseca che si stabilisce, nella prospettiva dell'Aquinate, fra Dio e mondo preserva l'analogia fra gli enti interna al mondo che è attestata dall'esperienza. Invece l'assenza in Heidegger della «grande analogia» impedisce, secondo Balthasar, di preservare nella sua concezione, la «piccola analogia». Il risultato è una concezione univoca dell'ente.

Precisa ancora il teologo svizzero a proposito della «differenza ontologica» in Tommaso:

Questo modo di pensare non fa, come Heidegger pensa, della differenza «una distinzione degradandola a un risultato del potere della nostra intelligenza»; ciò si verifica solo nella scolasticizzazione del mistero in quanto "distinzione reale" ecc.[...] Ma per Tommaso questa struttura resta la nota distintiva della non-assolutezza in sospensione sull'essere, cristianamente parlando, della creaturalità: giacché come avrebbe potuto un atto d'essere non sussistente far sorgere soltanto da sé esseri sussistenti, e donde avrebbero potuto gli esseri acquisire la loro ben chiusa e in sé significativa configurazione di essenza? Entrambe le cose rinviano perciò al di sopra di sé verso un essere sussistente assoluto, Dio, che rende sia partecipi alla pienezza del suo essere (all'*actus essendi illimitatus*), sia rinviene nella sua propria assoluta potenza e libertà (che come tale presuppone il nulla quale spazio del potere creatore) le singole essenze quali destinatarie suscettibili di questa partecipazione all'essere[599].

[599] G V, 400.

La «differenza ontologica» che è, secondo Tommaso, costitutiva dell'ente finito, verrà meno dopo di lui:

> L'età che segue Tommaso non è stata in grado di reggere in questa oscillazione, ma o ha livellato l'*esse* in un supremo e vacuo concetto essenziale che – come un puro là – si può faticosamente derivare, astrarre dalle essenze: il razionalismo; o ha di nuovo consolidato l'*esse* in se stesso al punto da farlo ancora coincidere con Dio e da fargli ancora generare dal proprio grembo le essenze nel divino processo del mondo: l'idealismo panteistico[600] .

L'una via conduce al positivismo,

> dal momento che un (esser) là, che è una posizione senza colore e valore, viene spogliata della sua pienezza trascendentale, non è in sé stessa né vera, né buona, né bella, ma aderisce immediatamente alle nature in quanto conferisce loro l'esserci[...] Ma anche la seconda via conduce – per deviazioni – alla stessa autodissoluzione della filosofia (come mostra il passaggio da Hegel a Feuerbach): giacché un essere che si autogenera necessariamente in nature finite è esso stesso finito e in tal modo assume i contrassegni di un prodotto dell'uomo, l'uomo finito diviene maggiore di quanto egli pensa nella sua filosofia. L'uomo diviene in entrambi i casi il solo segno interrogativo residuo dietro la realtà, come la sola "gloria" su cui vale la pena interrogarsi [601] .

Come già si notava, neppure Heidegger, secondo Balthasar, riesce a liberarsi dall'antropocentrismo che

[600] G IV, 365.
[601] G 4, 365.

contraddistingue la modernità, nella misura in cui questa dimentica la differenza ontologica:

> Heidegger, postcristiano, riavvia a ritroso la distinzione cristianamente raggiunta tra essere illimitato non sussistente e illimitato sussistente. Egli pensa il superconcettuale *actus essendi*, che si rende temporale nelle singole essenze, segnandolo con i distintivi dell'atto (divino) sussistente. E dal momento che quello dev'essere essenzialmente attraversato dal nulla per potersi in genere temporalizzare, questa negatività, che rende possibile l'illuminazione soggettiva-oggettiva, diventa un attributo dell'essere assoluto. In altri termini: Heidegger identifica le negazioni della teologia antico-cristiana (come "teologia negativa") con il nulla che è proprio dell'atto d'essere costitutivo del mondo. La conseguenza è che, ancora una volta, Dio (come in Eriugena, Eckhart e Cusano) ha bisogno del mondo se vuole esplicare le sue implicazioni e che dunque attraverso la differenza non regna nessuna *analogia entis*, ma una *identitas* che a un tempo temporalizza e include la differenza. Heidegger ha dapprima negato che l'essere "ha bisogno" (*braucht*) dell'ente per essere se stesso, ma poi l'ha affermato in maniera sempre più netta [602].

La concezione tommasiana dell'analogia fra Dio e mondo è coerente con la sua cristologia. L'Evento Cristo, in quanto sintesi immediata di trascendenza e di immanenza, permette di chiarificare il rapporto creativo. L'ordine della redenzione rinsalda quello della creazione. Questo nesso analogia-cristologia, ordine

602 G V, 400-401.

della creazione-ordine della redenzione, d'impronta essenzialmente agostiniana e tommasiana, costituisce l'ossatura della filosofia e della teologia di Balthasar.

Come si notava in precedenza, nella concezione metafisica di Tommaso al mondo e, quindi, anche all'uomo viene lasciato un decisivo spazio di autonomia. Su di esso si sofferma Balthasar:

> L'apparenza della limitazione è inevitabile, perché alla creatura viene donata un'essenza, che come tale non è divina – «Deus non intrat essentiam rerum creatarum» – e, quindi, uno spazio operativo proprio che diventa tanto più "autonomo" quanto più una essenza è vicina alla divinità: «quanto aliqua natura Deo vicinior, tanto minus ab eo inclinatur et magis nata est seipsam inclinare»[...] questo «più vicina» può significare la più grande generosità di Dio che implica il rischio della risposta luciferica oppure l'intuizione della libertà limitata che capisce come solo in una vicinanza più grande a Dio essa può aprirsi a una libertà compiuta[603] .

Questa ambivalenza della libertà umana determina il carattere drammatico della vicenda storica. Qui s'inserisce il dramma del peccato e della redenzione, come pure la risposta della fede e della carità, della contemplazione e dell'azione.[604] Qui si apre lo spazio della teologia di Tommaso e anche di quella di Balthasar.

---

603 TD II, 257.

604 Al rapporto contemplazione-azione in Tommaso Balthasar ha dedicato ampio spazio, soprattutto nel suo commento alle questioni 171-182 della *Vollstandige, ungekurzte deutsch lateinische Ausgabe der Summa theologica II-II*. Cfr. 23 Band, *Besondere Gnadengaben und die zwei Wege menschlichen Lebens kommentiert von Urs von Balthasar*, Kerle-Pustet, Heidelberg-München-Graz-Wien-Salzburg 1954. Cfr.

5. *L'originalità dell'interpretazione di Balthasar nella critica tommasiana del Novecento*

Qual è, in sintesi, il contributo dell'interpretazione della filosofia di Tommaso proposta da Balthasar nel contesto della critica tommasiana di questo secolo? Sul piano storiografico è fondamentale l'aver considerato, in contrasto con un certo neotomismo e in consonanza con la critica più recente e avveduta, il pensiero di Tommaso, pur nella sua indubbia originalità, non come una sorta di masso erratico, ma in continuità con la patristica e con la scolastica. Inoltre la lettura di Balthasar presenta i pregi di una certa interpretazione "tedesca" di Tommaso (attenta alla sensibilità romantica e all'idealismo) e che vieta giustamente di porre il suo pensiero sullo stesso piano della scolastica razionalistica[605]. E ciò, tuttavia,

---

VC, 260: «[...] sebbene S. Tommaso abbia sovraordinato la *religio mixta* a quella puramente contemplativa, alla fine tuttavia pone la vita eremitica al di sopra della *vita socialis*, poiché *perfectus sibi sufficit*, per quanto pure la *vita socialis* sia necessaria per portarlo a questa perfezione. L'idea però che questa perfezione autosufficiente in senso cristiano può sussistere solo quando, in un significato misterioso, è una vita ecclesialmente fruttuosa, irradiante e apostolica, si fa strada ed emerge in periodo stupefacentemente ritardato nella storia della spiritualità. La sua mancanza non consente agli argomenti dei Padri e degli Scolastici in favore della superiorità della contemplazione di raggiungere la loro piena forza di convinzione [...] Certo, questo frutto della contemplazione non si può cogliere quaggiù in terra; ciò che San Tommaso ne vedeva, l'azione dell'insegnare e del predicare da essa sgorgante, ne era in verità solo una piccola parte. Quella maggiore sta nascosta nel mistero dell'azione di Dio, nella azione invisibile della grazia nella Chiesa intera, in tutta l'umanità».

[605] Cfr., ad es., l'opera di J. Pieper e di G. Siewerth.

senza correre i rischi di una certa lettura trascendentalistica, [606] che impoverisce l'approccio all'essere, la dimensione di gratuità e di imprevedibilità che è dell'essere e della Rivelazione e che contraddistingue la concezione dell'Aquinate [607] . Si potrebbe osservare, a questo proposito, che una ragione

[606] Cfr. G V, 415: «La differenza (tra ente finito e infinito) viene in Cartesio tenuta aperta nel modo più chiaro nella teoria che l'intelletto umano è finito e la sua volontà (tensione, *eros*) è infinita essendo ogni volta oltre l'intelletto: un dogma platonico tramandato dalla scuola francescana, il quale in Kant si esprime nella differenza della ragion pura e pratica e nella moderna scuola kantiana cristiana (con superamento di Kant: Blondel, Maréchal, Marc, Rahner, ecc.) come differenza tra conoscenza concettuale e dinamismo infinito dello spirito, tra *représentation* e *affirmation*».

[607] Cfr. A. SCOLA, *Hans Urs von Balthasar. Uno stile teologico*, Jaca Book, Milano 1991, pp. 39-40: «La centralità e, soprattutto, la natura dei trascendentali nel pensiero balthasariano segna la sua distanza rispetto alla concezione di trascendentale di tipo kantiano-idealista. Una delle differenze che spiegano la grande divergenza che, ad un certo punto delle loro vite, si è verificata tra Rahner e Balthasar. In effetti per Rahner, sulla base dell'idea kantiana, il trascendentale non è praticamente mai veramente tematizzato. In un certo senso si può dire che per Rahner l'uscita verso l'Essere attraverso il trascendentale postula come condizione il non indugiare nella analisi dei trascendentali negli esseri contingenti. La strada è quella dell'astrazione dal concreto in cui l'essere appare. Per Balthasar è vero esattamente il contrario: più approfondisco il trascendentale nelle singole essenze in cui si rivela l'Essere, più profondamente esse mi rivelano l'Essere. L'essenza è un frammento in cui l'Essere sussiste, non potrà mai esaurire l'Essere, ma in essa l'Essere si rivela in sé e nei suoi trascendentali.

Come l'Essere è predicabile analogicamente, così lo sono i trascendentali. Nella singolare elaborazione di questo principio si rivelerà la genialità di Balthasar».

delle differenze esistenti fra l'interpretazione di Tommaso ad opera del tomismo trascendentale e quella di Balthasar è da ricercarsi nel fatto che quest'ultima, anziché passare attraverso il vaglio di Kant, di Fichte e del primo Heidegger (come è avvenuto almeno per il primo tomismo trascendentale), ha invece risentito piuttosto, seppure in forma moderata, dell'influsso di Hegel, dell'ultimo Schelling, del secondo Heidegger e del pensiero dialogico ebraico del Novecento.

In particolare, riassumendo quanto osservato in questo saggio, tre ci sembrano sul piano dei contenuti le acquisizioni fondamentali della interpretazione balthasariana della filosofia di Tommaso: in primo luogo il tema dell'esperienza dell'essere come «convenientia» fra uomo e mondo e la necessità dei diversi approcci trascendentali per «fare esperienza» dell'essere; in secondo luogo il carattere strutturalmente «polare» degli enti finiti, evidente in particolare nella polarità di atto d'essere ed essenza (che si oppone sia all'«essenzialismo», sia ad una eccessiva accentuazione dell'atto d'essere a spese dell'essenza);[608] in terzo luogo il carattere di «dono» gratuito sia dell'essenza sia dell'atto d'essere, che rimanda necessariamente, in forza della partecipazione metafisica, ad un Dio Essere-Libertà-Amore (in opposizione a un'interpretazione eccessivamente «intellettualistica» della metafisica di Tommaso, assai diffusa agli inizi del secolo).

Il limite della lettura balthasariana di Tommaso, che è poi l'altra faccia di quello che è, invece, un suo pregio, è

[608] Questo è, talvolta, il rischio presente nell'interpretazione della metafisica di Tommaso proposta da E. Gilson e C. Fabro.

dato dal fatto di non aver accentuato a sufficienza la dimensione argomentativa, logico-aristotelica del suo pensiero. Tuttavia occorre notare che Balthasar è pure ben consapevole di questa caratteristica del pensiero dell'Aquinate che lo accomuna all'altro autore da lui profondamente amato: Goethe. Egli osserva, infatti, che

> Goethe è nel suo tempo un resistente solitario, come lo era stato un giorno Tommaso d'Aquino, nel cercare di congiungere l'unità di ricerca esatta e speculazione con la percezione venerante e pia della divina presenza nel cosmo: solo entrambe le cose nell'unità è atteggiamento realistico nell'essere[609].

[609] G V, 329.

5. DESIDERIO, TEOLOGIA E METAFISICA IN TOMMASO

1. Anche qualora non si condivida l'interpretazione consolidata del rapporto teologia-metafisica in Tommaso d'Aquino, la sua sintesi teologica e filosofica presenta una tale ricchezza di prospettive (potremmo parlare di un policentrismo di prospettive), da permettere di pensare un'impostazione di tale rapporto diversa da quella tradizionale e consolidatasi rigidamente nella neoscolastica (come "modello dell'identità parziale")[610].

[610] A proposito della pluralità di prospettive sull'universo, si può parlare di un'influenza del neoplatonismo sulla metafisica di Tommaso. per una critica recente all'interpretazione scolastica del rapporto filosofia-teologia in Tommaso cfr., tra gli altri, D.J.M. BRADLEY, *Aquinas on the twofold human good. reason and human happiness in Aquinas's moral science,* Cua, Washington 1997; G. ABBÀ, *Costituzione epistemica della filosofia morale. Ricerche di filosofia morale*, Las, Roma 2009. Sul ruolo della pluralità di prospettive nella ricerca della verità Philippe Rosemann afferma che T. aderisce ad una concezione della verità, in base a cui «la verità è l'intero» e insieme il contesto (*milieu*) da cui gradualmente viene alla luce. Dal momento che nessun uomo può sbagliarsi completamente, ogni opinione assume un suo valore parziale all'interno del dialogo fra gli uomini che ricercano con amore la verità (cfr. *in Met*., xii, 9, § 2655: «[...] occorre amare entrambi, cioè sia coloro alle cui opinioni aderiamo, sia coloro le cui opinioni ripudiamo. Entrambi infatti si sono dedicati a ricercare la verità, e ci hanno aiutato in questo») ed è suscettibile di rientrare in una sintesi più comprensiva». Cfr. *in Met.* ii, i, § 276: «benché ciò che un solo uomo può introdurre o aggiungere alla conoscenza della verità con il suo impegno e il suo ingegno sia qualcosa di esiguo in confronto all'intera considerazione della verità, tuttavia ciò che è composto

Basti pensare, per contrasto, al peso assunto nella tradizione scolastica dalle famose "cinque vie" a Dio intese come *praeambula fidei*, le quali nel pensiero di Tommaso occupano, invece, uno spazio assai ridotto all'interno della complessiva sintesi teologica.

2. Una possibilità di rilettura del pensiero di Tommaso legittima, ma più vicina alla sensibilità contemporanea, può essere formulata a partire dal tema del desiderio che egli denomina nelle sue opere *appetitus rationalis* e *voluntas ut natura* e che ritroviamo, in particolare, all'inizio della I-II della *Summa theologiae (*questioni I-V*)*. Si potrebbe legittimamente parlare – a questo proposito – di desiderio che culmina nella domanda religiosa. Tommaso distingue, di fatto, fra istanza religiosa, da un lato, e dimensione religiosa (anche se non le chiama così) e metafisica dall'altro, come pure fra teologia (*Sacra doctrina*) e metafisica [611] . Questa differenza-sproporzione si manifesta paradigmaticamente nel fatto che in questa vita Dio è più amato che conosciuto[612].

---

grazie a tutti i contributi organicamente articolati fra di loro (*coarticulatis*) […]diventa qualcosa di grande». Cfr. P.W. ROSEMANN, *Omne ens est aliquid. Introduction a la lecture du"système"philosophique de Saint Thomas d'Aquin,* Peeters, Louvain-Paris 1996, pp. 22-47 .

[611] Anche qui il riferimento è alla relazione introduttiva di G. Ferretti quando nota (ma l'osservazione non pare applicabile a Tommaso) – che «il modello dell'identità ci pare che sia stato messo in crisi dalla fenomenologia del Novecento, tramite la rilevazione della profonda diversità tra l'intenzionalità propria dell'atteggiamento religioso e quindi della teologia».

[612] Cfr. *ST.* I, 82, 3: «Il Filosofo dice che "il bene e il male" oggetto della volontà, "sono nelle cose"; mentre il "vero e il falso", oggetto

Il desiderio dell'uomo non è possibile senza la ragione che è strutturalmente aperta all'essere grazie ai primi principi dell'intelletto, e la stessa ricerca razionale è mossa dal desiderio[613]. Il bene può essere desiderato solo se conosciuto come *vero*, e il vero può essere ricercato solo in quanto *bene* dell'intelletto. Per l'intimo nesso di razionalità e dimensione appetitiva, essendo il desiderio *razionale* e la ragione capace dell'essere, il desiderio è desiderio d'infinito. Ciò spiega l'insoddisfazione di fronte ad ogni cosa finita che Tommaso evidenzia soprattutto all'inizio della parte I-II, rifacendosi significativamente sia al pagano Aristotele, sia alla Bibbia. Talora Tommaso sembra addirittura sostenere, contro l'impostazione consolidata, che il desiderio d'infinito esige che l'"oggetto" infinito esista [614]. Più spesso egli afferma che l'esistenza di tale

dell'intelletto "sono nella mente". Quando dunque la cosa, in cui il bene si trova, è più nobile dell'anima stessa, nella quale si trova la sua immagine intellettiva, allora la volontà è più alta dell'intelletto, appunto in rapporto a tale cosa. Quando invece la cosa, in cui si trova il bene, è al di sotto dell'anima allora anche in rapporto a tale cosa, l'intelletto è superiore alla volontà. L'amore di Dio perciò vale di più della conoscenza di lui: al contrario la conoscenza delle cose naturali è preferibile al loro amore. A ogni modo, assolutamente parlando, l'intelletto è più nobile della volontà».

[613] In Tommaso l'etica ha naturalmente una dimensione metafisica anche a motivo della convergenza dei trascendentali (*ens, verum, bonum*) e sembrerebbe anticipare alcune intuizioni di E. Lévinas sintetizzabili nell' interrogativo "se sia possibile individuare un nucleo di fondo della coscienza ove il rapporto di trascendenza che la costituisce non è ancora scisso fra etica e ontologia".

[614] Cfr. *La Somma contro i gentili*, trad. it. Utet, Torino 1975*,* I, 43: «Il nostro intelletto nell'intendere si estende all'infinito: ne è un segno il fatto che, data una qualsiasi estensione finita, il nostro intelletto è in grado

"oggetto" deve essere razionalmente argomentata a partire dal mondo.

3. L'oggetto adeguato del desiderio umano è l'Infinito. Ma non sappiamo se *l'Infinito ci sia* e, soprattutto, se *s'interessi dell'uomo*, se Egli non si rivela. In sintesi: Dio, *se c'è*, e *se s'interessa dell'uomo*, è l'oggetto adeguato del desiderio umano. Ma la convinzione della sua effettiva esistenza e, per Tommaso, soprattutto del suo interessamento per l'uomo esige la fede nella Rivelazione cristiana, la quale è una forma particolare di conoscenza [615].

In realtà la razionalità metafisica, secondo Tommaso, permette in linea di principio di affermare l'esistenza di «quello che tutti chiamano Dio» e, quindi, di pensare anche la creazione come relazione reale di dipendenza del mondo rispetto a Dio. Inoltre, dato il peso e l'autonomia che egli riconosce alle "cause seconde", a motivo della radicale differenza nel tipo di causalità

---

di pensarne una più grande. Ora questa apertura della nostra intelligenza all'infinito sarebbe vana se non esistesse una realtà infinita da conoscere» Cfr. pure *La Somma teologica*, trad. it. ESD, Bologna 1991, I-II, 2, 8: «È evidente, quindi, che niente può appagare la volontà umana, se non il bene universale (totale, infinito). Esso non si trova in un bene creato, ma soltanto in Dio: poiché ogni creatura ha una bontà partecipata. Perciò Dio soltanto può appagare la volontà dell'uomo[...] in Dio soltanto consiste la beatitudine dell'uomo». In altri termini: l'uomo non si compie pienamente nel suo agire concreto (conoscitivo e pratico), se non ammette l'esistenza di Dio o almeno la sua possibilità.

[615] Come osserva Tommaso d'Aquino, anche se l'esistenza di quello che "tutti chiamano Dio" è in linea di principio accessibile alla ragione naturale, a motivo della brevità della vita, dell'impossibilità di dedicarsi alla speculazione per motivi pratici o per incapacità ecc., è altamente opportuno che Dio si sia rivelato all'uomo. Cfr. *Summa theologiae*. I, 2, 1.

rispetto all'atto creatore, l'impostazione metafisica di Tommaso permette di ammettere tranquillamente al suo interno una prospettiva sull'universo che sia – insieme – creazionistica ed evoluzionistica [616].

4. Che cosa succede, secondo l'Aquinate, se l'uomo s'introduce nella prospettiva conoscitiva aperta dalla fede cristiana?: la prospettiva della creazione permette di pensare la prospettiva della "nuova creazione" (o della Grazia) e viceversa. Tommaso è il teologo della creazione e, quindi, anche della *nuova creazione* in Cristo. Come egli afferma: «Est autem duplex esse, scilicet *esse naturae* et *esse gratiae*»[617] e «omnino est simile de *creatione* et *recreatione*»[618].

Poiché la nozione di creazione implica per l'Aquinate che Dio sia pensato come Atto d'essere sussistente, Potenza

---

[616] Cfr. *Summa contra gentiles*, III, 71: «Sottrarre qualcosa alla perfezione delle creature significa sottrarre qualcosa alla perfezione della divina virtù».

[617] *Super II Cor*., cap. 5 l. 4. [...]-41: «Ubi notandum quod innovatio per gratiam dicitur creatura. Creatio enim est motus ex nihilo ad esse. Est autem duplex esse, scilicet *esse naturae* et *esse gratiae*. Prima creatio facta fuit quando creaturae ex nihilo productae sunt a Deo in esse naturae, et tunc creatura erat nova, sed tamen per peccatum inveterata est».

[618] *Super Sent*. Lib. I d. 17, q. 1 a1 ad 3.: «Ad tertium dicendum, quod *omnino simile est de creatione et recreatione*. Sicut enim Deus per creationem contulit rebus esse naturae, et illud esse est formaliter a forma recepta in ipsa re creata, quae est quasi terminus operationis ipsius agentis; et iterum forma illa est principium operationum naturalium, quas Deus in rebus operatur: ita etiam et in recreatione Deus confert animae esse gratiae; et principium formale illius esse est habitus creatus, quo etiam perficitur operatio meritoria quam Deus in nobis operatur; et ita iste habitus creatus partim se habet ad operationem spiritus sancti ut terminus, et partim ut medium».

infinita e, insieme, come Spirito-Libertà-Amore in senso personalistico, approfondiamo il significato di questi due generi di nomi: in primo luogo, essendo Atto d'essere sussistente, cioè attualità-semplicità-pienezza d'essere non delimitata in alcun modo, Dio non è *l'ente sommo* dell'onto-teologia criticata da Heidegger. Di fatto la concezione tommasiana di Dio coincide con quella propria della teologia negativa: Dio è conosciuto come Mistero, «tamquam ignotum»[619]. Egli inoltre, in quanto pura attualità, è potenza infinita e, perciò è l'unica realtà in grado di creare dal nulla (*ex nihilo sui et subiecti*). Infatti «ente e non-ente distano infinitamente, ma fare qualcosa da una distanza infinita richiede una capacità infinita» [620]. Come precisa Tommaso, Dio è pura attualità sia se lo si considera in Sé stesso, poiché, essendo semplice, egli non ha in Sé alcuna composizione e, quindi, alcuna potenza passiva (altrimenti occorrerebbe ammettere un'altra causa al di sopra di Dio), sia se lo si considera in rapporto agli altri enti, poiché Egli possiede in unità e secondo una modalità sovraeminente tutte le perfezioni di tutti gli enti finiti che sono in atto, ma la cui essenza non coincide con l'atto d'essere. Un atto limitato da una potenza è in grado solamente di attuare una potenzialità passiva, cioè di modificare qualcosa che già preesiste. Deve esserci, perciò in questo caso, come sostrato dell'azione una materia

[619] *Super De Trinitate*, pars 1 q. 1 a. 2 ad 1: «Ad primum ergo dicendum quod secundum hoc dicimur in fine nostrae cognitionis Deum tamquam ignotum cognoscere, quia tunc maxime mens in cognitione profecisse invenitur, quando cognoscit eius essentiam esse supra omne quod apprehendere potest in statu viae, et sic quamvis maneat ignotum quid est, scitur tamen quia est».

[620] Tommaso d'Aquino, *La potenza di Dio*, trad. it. Nardini, Firenze 1991, vol. I, III, 4.

preesistente. Soltanto l'Atto d'essere puro, che s'identifica con il suo agire, non richiede potenza passiva per comunicarsi. Perciò esso è in grado di creare dal nulla [621]. D'altro lato solo in quanto Dio è Spirito in senso personalistico, l'atto creativo è libero. Ma la sua spiritualità o immaterialità è implicita nella sua perfezione sovraeminente o pienezza d'essere (*plenitudo essendi*).

4. Si deve parlare di un'assoluta novità (*cum novitate essendi* [622]) della creazione che Tommaso evidenzia, instaurando non a caso un significativo paragone con l'attività della mente umana (l'unica realtà spirituale di cui abbiamo diretta esperienza), in quanto capace di evidenze prime:

> [...] come la conoscenza dei principi, che è il principio della deduzione, non parte da una premessa a partire dalla quale viene dedotta, così la creazione, che è il principio di ogni movimento, non deriva da qualcosa[623].

Solo una nozione adeguata dell'infinità dell'essere in senso positivo e, quindi, della onnipotenza e della spiritualità di Dio, permette di pensare la creazione e il mondo come penetrabile dalla sua potenza. Si tratta di una concezione della potenza di Dio la quale, proprio perché concepita come veramente infinita e libera, è capace anche di discrezione e di delicatezza nel suo comunicarsi. Nell'incarnazione di Cristo e, in genere, nel

---

[621] Cfr. ibid. III, 1.

[622] *Quaestiones disputatae de potentia Dei*, q. 3 a. 3 co. [...] « [...]creatio nihil est aliud realiter quam relatio quaedam ad Deum *cum novitate essendi*».

[623] *La potenza di Dio* III, 1, ad 6.

miracolo si manifesta in modo particolarmente evidente un carattere fondamentale dell'onnipotenza divina: la sua natura spirituale. Infatti soltanto lo spirito, in quanto dotato di intelligenza, volontà e libertà, è in grado d'intervenire "discretamente" e "intimamente" (*intime*) anche sull'infimo livello degli enti. La causa materiale – osserva Tommaso – se è di notevole entità, deve produrre necessariamente un effetto di notevole entità. Solo lo spirito, in quanto possiede un'interiorità, è in grado di contenere e dosare la sua azione volontariamente [624]. La potenza e la perfezione del Creatore non emerge, perciò, soltanto dalla grandezza dei suoi effetti, ma anche dalla loro piccolezza, in sintesi dal carattere spirituale e libero della sua attività. La capacità che Dio ha di agire sul piano della Grazia e, quindi, anche di compiere miracoli costituisce un'importante verifica, secondo Tommaso, del fatto che Egli è veramente Dio, ovvero l'Assoluto onnipotente e personale. Non a caso il teologo Tommaso scorge all'opera una particolarissima causalità divina nei sacramenti della fede cristiana, attraverso i quali si comunica la grazia santificante e che permettono al credente di partecipare alla stessa vita di Dio.

6. Quindi tutti i dogmi fondamentali della fede cristiana: trinità, incarnazione e risurrezione di Cristo, redenzione come "nuova creazione", remissione dei peccati, eucaristia, risurrezione della carne dipendono strettamente dalla creazione, la quale è per Tommaso sia

[624] Cfr. *Summa contra gentiles* III, 71.

un dogma di fede, sia una verità di ragione [625]. Senza l'accentuazione della centralità della creazione il *nuovo* ordine della grazia è impensabile. Significativamente egli parla di *novitas* sia sul piano della creazione (*novitas essendi*), sia sul piano della grazia (*novitas in mundo*)[626]:

> L'infusione della grazia viene a rassomigliare all'atto creativo in quanto la grazia non ha una causa nel sostrato, né una causa efficiente, né una materia nella quale essa sia in potenza in maniera tale da poter essere portata in atto grazie ad una causa agente naturale, come avviene per le altre forme naturali [627]. Come la comunicazione della grazia, anche la creazione è un atto totalmente originario e gratuito, perché, non presupponendo la creatura, da questa non può essere richiesto in alcun modo; anzi esso è condizione di ogni altra modalità di rapporto fra Dio e mondo:

> L'azione della divina giustizia presuppone sempre l'azione

[625] Si tratta di distinguere la creazione in quanto tale (che può essere argomentata sul piano filosofico) dalla creazione nel tempo che, secondo Tommaso, è una verità di fede.

[626] Cfr. *Super II Cor*., cap. 5 l. 4. [...]-3: «Hoc ergo apostolus, in persona omnium discipulorum, commemorans dixit et si cognovimus, id est si adhaesimus Christo aliquando, scilicet quando nobiscum erat praesentia corporali, secundum carnem, id est secundum carnalem affectum, sed iam non novimus, id est iam iste affectus cessavit a nobis per spiritum sanctum, qui datus est nobis. Consequenter cum dicit si qua igitur in Christo, etc. ex praemissis concludit quemdam effectum esse consecutum, scilicet *novitatis in mundo*. Et ideo dicit si qua igitur, id est si aliqua, in Christo, id est in fide Christi, vel per Christum, *nova creatura* est facta. [...]».

[627] *La potenza di Dio* III, 8.

della misericordia e su di essa si fonda. Infatti niente è dovuto ad una creatura se non in ragione di qualche perfezione che in essa preesiste o che si considera come anteriore; e se a sua volta tale perfezione è dovuta alla creatura, ciò è in forza di un'altra cosa antecedente. E siccome non si può procedere all'infinito, bisogna arrivare ad una qualche causa che dipenda unicamente dalla bontà divina che è l'ultimo fine[628].

Così l'ordine della Grazia permette, a sua volta, di pensare in modo nuovo la creazione [629]. Si può parlare,

[628] *Summa theologiae,* I, 21, 4.

[629] La spiritualità cristiana di Tommaso può definirsi come una spiritualità "eucaristica", poiché si contraddistingue per la consapevolezza della sempre rinnovata "presenza reale" di Gesù Cristo nella storia. Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *La verità* ESD, Bologna 1992, XXIX, 5: «E poiché Cristo in certo qual modo comunica l'effetto della grazia in tutte le creature razionali, ne deriva che egli è in certo qual modo il principio di ogni grazia secondo l'umanità, come Dio è il principio di ogni essere». Significativamente a Tommaso sono attribuiti diversi inni eucaristici. Dal momento che Cristo coincide con la Verità in cui il mondo è stato creato (non a caso Tommaso paragona Cristo a un libro in cui è racchiusa tutta la conoscenza), non occorre cercare altrove la sapienza: l'unione con Lui attraverso la fede permette di possedere implicitamente la chiave dell'intelligibilità del reale, la certezza della sua intrinseca luminosità. Cfr. *In Col.* II, 1, 1: «Se qualcuno possedesse una candela coperta da un velo, non cercherebbe altrove un lume, ma piuttosto che si manifestasse quello da lui posseduto; perciò non occorre cercare la sapienza se non in Cristo[...]come colui che avesse un libro in cui v'è tutta la scienza, non cercherebbe se non di conoscere quel libro, così anche a noi non occorre cercare nulla di più se non Cristo". Di qui nasce il desiderio di esplicitare e approfondire sempre di più la ragionevolezza o la verità di cui che già si crede per fede, ma che ancora non acquieta pienamente la ragione. L'intelligenza della fede costituisce così, in questa vita ("in via"), una sorta di

in questa prospettiva, della presenza nel pensiero di Tommaso di un circolo ermeneutico virtuoso fra ragione e fede, ordine della creazione e ordine della rivelazione, metafisica e teologia.

Sul piano orizzontale del rapporto delle creature fra di loro, come la comunicazione dell'essere (di questo essere, non dell'essere nella sua universalità) avviene per partecipazione attraverso le cause seconde, così la comunicazione della Grazia (non della Grazia *in universali*, ma della Grazia in quest'uomo) avviene attraverso gli uomini che di essa partecipano, anche grazie all'eccedenza della testimonianza.

7. Tornando al desiderio dell'uomo da cui siamo partiti: il nuovo ordine della grazia, riconosciuto dalla fede nella sua dimensione gratuita di avvenimento e reso possibile nella prospettiva metafisica della creazione, permette di dare un senso e un oggetto a quel paradossale *monstrum* che è il desiderio infinito dell'uomo, qualora lo si consideri nel complesso di un universo pensato senza il Dio cristiano [630]. Il desiderio della felicità non ci fa conoscere Dio, ma ci spinge a conoscerlo. L'uomo può

---

anticipazione ed insieme di "caparra" della visione di Dio che si avrà soltanto nell'altra e beata vita ("in patria"). In questa prospettiva si comprende come la fede per Tommaso non solo non sia estranea alla conoscenza e alla ricerca intellettuale e filosofica, ma permetta di vivificarle e di trasformarle intimamente, come l'acqua nel miracolo di Cana è stata interamente mutata in vino.

[630] Un Dio che non fosse creatore non potrebbe veramente salvare e che senso ha invocare un Dio che non può salvare? Cfr. R. SPAEMANN, *Die Frage nach der Bedeutung des Wortes "Gott"*, Communio", I, 1972, pp. 54-72, poi in *Ansprüche. Christliche Reden,* Johannes Verlag, Einsielden 1977, pp. 24-25 . **Il passo per esteso è a p.**

desiderare un bene che non conosce, ma soltanto se conosce il bene che desidera l'uomo lo può cercare. Per questo, secondo Tommaso, l'uomo ha bisogno di credere appunto perché se la conoscenza del fine non venisse anticipata nella forma della fede l'uomo non si dirigerebbe verso di esso[631]. Però è anche vero che in questo mondo (*in via*) la fede non sazia il desiderio dell'uomo, ma piuttosto lo rende più acuto, pur costituendo la ragionevole caparra del suo futuro esaudimento (*in patria*)[632].

E' vero infine che senza conoscere Dio l'uomo non può conoscere se stesso. Soltanto riconoscendo che la propria felicità consiste nella conoscenza di Dio l'uomo riconosce le dimensioni reali del proprio desiderio. Soltanto se la ragione riconosce l'esistenza dell'Essere infinito il desiderio infinito dell'uomo può conoscersi come desiderio dell'Infinito[633]. Altrimenti l'uomo sarà tentato di ridurre il proprio desiderio alla misura degli oggetti che sono alla sua portata. Senza il dono della Grazia e di Dio come suo oggetto adeguato il desiderio umano d'infinito, accentuato drammaticamente dal pensiero della contemporaneità anche in chiave d'intersoggettività, apparirebbe solo un paradossale e tragico scherzo dell'evoluzione naturale [634].

---

[631] Cfr. *Summa contra gentiles* cap. 152.

[632] Ibid. cap. 40.

[633] Per Nabert il desiderio umano va interpretato come «un desiderio assoluto dell'assoluto».

[634] Su questo aspetto insuperabili sono tuttora le espressioni di Giacomo Leopardi in *Operette morali, Dialogo della natura*, Garzanti, Milano 2000, pp. 182-83. Su questa linea cfr. anche fra i filosofi contemporanei C. TAYLOR, trad. it. *L'età secolare*, Feltrinelli, Milano

In sintesi: secondo una modalità paradigmatica nel pensiero di Tommaso d'Aquino antropologia ed etica del desiderio, metafisica della creazione e teologia della "nuova creazione" sono distinte e, insieme, intimamente correlate.

7. La Cristologia all'origine d'importanti differenze fra filosofia cristiana e filosofia musulmana

1. *Religione e mediazione*

Esporrò sinteticamente alcune ipotesi di carattere speculativo e di carattere storico che sono maturate studiando la filosofia della patristica e della scolastica e, quindi, anche di quegli autori musulmani che più direttamente hanno influito sulla riflessione cristiana del Medioevo. In particolare, il confronto fra il pensiero di alcuni importanti filosofi cristiani e musulmani di quel periodo mi ha suggerito le seguenti osservazioni, le quali mi sembrano valide almeno per quanto riguarda il pensiero filosofico cristiano.

Prima di prendere in considerazione alcune implicazioni

2009, p. 1010: «A ben vedere non occorre avere fede per credere nella persistente rilevanza della motivazione religiosa indipendente. Un'altra ipotesi è che l'evoluzione abbia giocato uno scherzo crudele alla specie umana, fornendole un'inestinguibile sete di trasformazione a cui non corrisponde alcuna possibilità oggettiva. Personalmente, questa mi sembra l'opzione più probabile dopo il teismo, e sicuramente più plausibile della tesi della scomparsa».

sul piano filosofico delle diverse impostazioni religiose, consideriamo queste in se stesse. Come è stato notato, la categoria di *mediazione* fra l'Assoluto e il mondo e, in particolare, fra Esso e l'uomo svolge un ruolo fondamentale e illuminante nella religione in genere[635]. Mentre nel Cristianesimo il ruolo di Mediatore è chiaramente assunto dal Figlio di Dio, seconda persona della Trinità, Dio e insieme uomo, l'Islām si contraddistingue, come noto, per *la sua accentuazione – anche in chiave anticristiana* – della assoluta unicità[636] e trascendenza di Dio, da cui consegue una incolmabile distanza all'insegna dell'equivocità fra il creato e l'Unico, inconoscibile dalla ragione umana[637]. La categoria di mediazione, quindi, non svolge qui quel ruolo peculiare che gioca nel Cristianesimo, in cui è Dio stesso a farsi "via", mediazione. L'Islām, che non riconosce a Gesù lo stesso ruolo di Mediatore, considerandolo soltanto uno dei tanti profeti e "spiritualizzando" la sua persona[638], non può

[635] Cfr. M. ELIADE, *Trattato di storia delle religioni,* trad. it., Boringhieri, Torino 1976, p. 58.

[636] Cfr., ad es., *Corano* 4, 171.

[637] Secondo la concezione islamica la ragione umana può attribuire a Dio soltanto i nomi della teologia negativa.

[638] L'Islām tende a spiritualizzare Cristo (non soffrì e non è stato ucciso), risentendo con tutta probabilità di influssi ariani e nestoriani. Cfr. *Corano* 4, 157. In genere sulla figura di Cristo nell'Islām cfr. M. BORRMANS, *Orientamenti per un dialogo tra cristiani e musulmani*, trad. it. Pontificia Università Urbaniana, Roma 1991[2], pp. 74-78. Cfr. pure M. HAYEK, *Le Christ de l'Islām,* Seuil, Paris 1959; F. PEIRONE, *Cristo nell'Islām,* Ed. Miss. Consolata, Torino 1964; A. MERAD, *Le Christ dans le Coran*, «Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée», 5 (1968), pp. 79-84; R. ARNALDEZ, *Gesù nel pensiero musulmano*, trad. it. Edizioni Paoline, Alba 1991.

tuttavia, come ogni religione, rinunciare alla mediazione. Essa, di fatto, è affidata al Corano, libro sacro e, secondo l'opinione prevalente nella teologia classica musulmana, increato. [639] In questo caso, tuttavia, si potrebbe parlare, rispetto al Cristianesimo, di mediazione imperfetta: il Rivelato infatti, come osserva il padre Borrmans, si distingue dal Rivelante, mentre entrambi coincidono in Gesù Cristo[640]. Non solo: diversa è la portata salvifica della mediazione. In Cristo, grazie all'unione ipostatica, è tutto l'uomo a essere immediatamente unito a Dio e, perciò, da Lui già redento. La religione cristiana è pertanto una religione dell'incarnazione, del vero Dio e vero uomo. In questa prospettiva incarnazionistica si comprende pure il ruolo attivo svolto dagli autori ispirati del testo sacro (la Bibbia), mentre assai diversa, contraddistinta dalla passività dell'uomo rispetto al Dio che rivela, è la concezione della rivelazione secondo l'Islām.

2. *Cristologia e filosofia*

Date queste premesse di ordine teologico, intendo proporre la seguente tesi di fondo: la prolungata meditazione da parte del pensiero cristiano patristico e scolastico sulla cristologia, quale è emersa dai grandi concili che hanno definito il dogma riguardo a Cristo (cristologia che è strettamente connessa alla definizione del dogma trinitario [641] , e che, insieme ad esso,

[639] Cfr. H. CORBIN, *Storia della filosofia islamica*, II, trad. it. Adelphi, Milano 1989, pp. 123-24.

[640] Cfr. *supra*, p. 57.

[641] Nella prospettiva cristiana si può affermare che l'incarnazione del Verbo

costituisce il punto dottrinale di maggior distanza fra Cristianesimo e Islām), ha esercitato un notevole influsso sulla pratica filosofica e sui contenuti della filosofia cristiana. Tale influsso, spesso "sotterraneo", determina, di fatto, delle "differenze" di non poco conto tra filosofia cristiana e filosofia musulmana.

Mi soffermerò brevemente, innanzi tutto, sull'influsso esercitato dalla religione sul piano metodologico, cioè sull'esercizio stesso della filosofia. La consapevolezza della centralità della logica dell'incarnazione, del particolare legame Dio-uomo, ha favorito, pur tra molte oscillazioni, l'emergere graduale di una percezione dell'intrinsecità della teologia (ma anche della filosofia come impresa della ragione umana) all'esperienza cristiana della fede, intesa come adesione ragionevole al dato rivelato. Ciò è accaduto superando gli opposti rischi, da un lato di una riduzione della filosofia a teologia o ad apologetica, dall'altro dell'affermazione di una filosofia totalmente autonoma nella sua genesi e struttura rispetto all'esperienza di fede e alla teologia, e che magari risolve il problema fede-filosofia ricorrendo ad una forma di gnosi (distinzione fra una stessa verità raggiunta per via essoterica o per via esoterica). In questa prospettiva gli «gnostici» giungono naturalmente, senza bisogno di una rivelazione, a quelle stesse verità che il popolo raggiunge attraverso l'ascolto della rivelazione[642]. A questo proposito sembra di riscontrare

è possibile perché Dio è in Se stesso comunicazione.

[642] Una concezione di tipo gnostico si ritrova, ad esempio, nell'opera di Averroè: cfr. CORBIN, *Storia della filosofia islamica*, pp. 36-37; 245-46.

nel pensiero musulmano medioevale una maggiore difficoltà a identificare le ragioni dell'intrinsecità della pratica filosofica all'esperienza di fede[643], e quindi una maggiore tendenza ad oscillare tra quelle opposte soluzioni cui si accennava. Questo, ad esempio, se consideriamo da un lato i teologi del *Kalām*, dall'altro filosofi grecizzanti come Avicenna e Averroè.

Mi pare, in sostanza, che diverse concezioni della rivelazione e della mediazione religiosa determinino diverse concezioni della filosofia e del suo nesso con la fede religiosa. Più in particolare viene da chiedersi, in base a queste considerazioni, se, nonostante l'evidente influsso di entrambe le fedi religiose, Cristianesimo ed Islām, sulla filosofia, la filosofia «cristiana»[644] e la filosofia «musulmana» si strutturino in identico modo a partire dal loro nesso con le rispettive religioni.[645] E

[643] Significativo, a questo proposito, il paragone che instaura Tommaso d'Aquino fra l'intima trasformazione apportata dalla fede alla ragione nella teologia e la conversione dell'acqua in vino nel miracolo di Cana. Cfr. THOM. Aq., *In Boethium de trinitate* I, 2, 3 ad 5: «Illi qui utuntur philosophicis documentis in sacra doctrina, redigendo in obsequium fidei, non miscent aquam vino, sed aquam convertunt in vinum».

[644] Come noto, l'espressione «filosofia cristiana» è stata oggetto nella prima metà di questo secolo di vivaci discussioni. Qui ci limitiamo a significare con questa espressione l'intrinsecità della fede cristiana al filosofare.

[645] Cfr. CORBIN, *Storia della filosofia islamica*, p. 245: «Non ci stancheremo mai di ripetere che certi problemi che hanno assorbito la cristianità (dopo essere stati suscitati dalle traduzioni latine dei testi arabi) non hanno necessariamente la stessa forma né trovano il loro esatto equivalente nell'Islām. È necessario prima di tutto precisare quale termine arabo si traduce, nel caso in questione, con teologo, senza mai dimenticare che nell'Islām il filosofo teologo si trova di fronte a facilità e difficoltà diverse da quelle cui si trova di fronte il suo

questo a causa, in ultima analisi, della "differenza" rappresentata dalla cristologia.

3. *Incarnazione e creazione*

Ma più che a questo aspetto di carattere metodologico mi preme rivolgere l'attenzione all'influsso della cristologia su singoli temi filosofici. Sarebbe assai interessante e fecondo soffermarsi, ad esempio, sull'antropologia o sull'etica[646]. Mi soffermerò, invece, su quel contenuto fondamentale della filosofia cristiana, islamica ed ebraica che è il tema della creazione. È noto come sia stato difficile e laborioso per la filosofia cristiana patristica e medioevale formulare una propria originale concezione metafisica del rapporto Dio-mondo, liberandosi dalle concezioni metafisiche di derivazione neoplatonica e, soprattutto dopo il XIII secolo, aristotelica. In questa elaborazione, che ha raggiunto risultati particolarmente felici con Tommaso d'Aquino, ma già con Agostino in epoca patristica, il ruolo svolto dalla riflessione cristologica mi pare, ancora una volta, essenziale. Come nota Agostino (ad esempio nel *De civitate Dei*[647]), l'unica e decisiva Mediazione che è

omologo cristiano».

[646] Per il Cristianesimo l'uomo è «immagine di Dio», creato in Cristo e da Lui redento. Ciò ha notevoli implicazioni. Particolarmente significativo è, in questa prospettiva, il tema della visione di Dio che, nell'antropologia cristiana, costituisce il polo di attrazione del dinamismo esistenziale. Cfr., ad es., A. CAMPODONICO, *Finalità, razionalità, passionalità in Tommaso d'Aquino*, in AA.VV., *La passione della ragione*, a cura di G.F. Dalmasso, Jaca Book, Milano 1991, pp. 57-70.

[647] Cfr. AUG., *Civ.*, XII, 14; X, 27.

Cristo Dio-uomo, Dio stesso che nel Figlio si fa Mediazione, permette di fare a meno delle numerose mediazioni che i medioplatonici e i neoplatonici pagani interponevano fra il Primo principio e il mondo. La Patristica, ponendo l'accento sull'unica Mediazione fra Dio e mondo che è Dio stesso, ha "liberato" lo spazio fra Dio e mondo, esaltando, così, l'unicità e il potere creativo del Dio trinitario e trascendente. L'Incarnazione ribadisce e chiarifica la centralità della creazione, sottolineando il carattere trascendente e insieme immanente di Dio rispetto al mondo da lui creato.

Molti secoli dopo, Tommaso d'Aquino dovrà fare i conti, da un lato, con le numerose e necessarie mediazioni fra Dio e mondo, presenti nel pensiero di Avicenna[648] o del *Liber de causis*, influenzati dal platonismo pagano, che riducevano il potere creativo, e quindi anche conoscitivo, di Dio; dall'altro egli deve fare i conti con le tendenze averroistiche che portavano, invece, a distaccare la natura da Dio. In opposizione a ogni necessitarismo emanatista egli affermerà la trascendenza e il carattere spirituale e libero di Dio e, insieme, il carattere immediato della sua azione creativa sul mondo (spesso nei suoi scritti ricorre significativamente l'avverbio *immediate* a proposito della presenza di Dio nel mondo [649]). Invero Tommaso si opporrà sia al

[648] Cfr., in particolare, AVICENNA LATINUS, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, édition critique par S. Van Riet, introduction doctrinale par G. Verbeke, Peeters-Brill, Louvain-Leiden, 1980, IX, 4, pp. 476-488. Per la critica di Tommaso d'Aquino a questa concezione cfr., ad es., *Quaestiones disputatae de potentia Dei* III, 16 c.

[649] Cfr. A. CAMPODONICO, Il *carattere immediato della presenza di Dio nel mondo secondo Tommaso d'Aquino*, *«Rivista di filosofia neo-*

necessitarismo dell'emanazione avicenniana sia all'occasionalismo dei *Mutakallimun*, facendo fronte da un lato al rischio del determinismo esistenziale, dall'altro a quello dell'evanescenza del creato. L'affermazione dei diritti dell'Unico creatore salvaguarda, così, l'autonomia relativa del mondo e l'effettiva causalità delle cause seconde.

4. *«Analogia entis» e unicità di Dio*

Anche in questo caso mi pare che la riflessione del teologo e «mistico» Tommaso [650] sullo specifico cristiano (l'unione «immediata» di Dio e uomo in Cristo) abbia favorito la graduale assunzione di consapevolezza in sede filosofica della trascendenza di Dio e, perciò, della sua immanenza nel mondo: in sintesi, la legge dell'*analogia entis* [651], che è invece tendenzialmente assente nel pensiero musulmano. L'esistenza della mediazione cosmica e storica di Cristo, tramandata da una secolare tradizione, suggerisce la sostanziale superfluità, sul piano filosofico, della mediazione greco-araba con la sua gerarchia di ipostasi o intelligenze

---

scolastica», 76 (1984), pp. 245-60; ID., *Alla scoperta dell'essere. Saggio sul pensiero di Tommaso d'Aquino*, Jaca Book, Milano 1986, *pp. 144-56.*

[650] L'importanza, in Tommaso, della meditazione cristologica, incentrata sulla «presenza reale», è documentata, tra l'altro, dai suoi inni eucaristici. Sul «misticismo» di Tommaso cfr. R. PADELLARO DE ANGELIS, *L'influenza del pensiero neoplatonico sulla metafisica di Tommaso d'Aquino*, Abete, Roma 1981.

[651] Sull'influsso della cristologia nella formulazione dell'*analogia entis* si veda l'opera teologica di H.U. VON BALTHASAR. Di questo autore cfr., in particolare, *Il tutto nel frammento*, trad. it. Jaca Book, Milano 1970.

angeliche[652], e rivela le potenzialità metafisiche insite nell'idea biblica di Dio, Causa creatrice trascendente[653].

Viene da chiedersi, in base a queste considerazioni, se il pensiero metafisico musulmano medioevale, erede anch'esso del teismo biblico, non appaia nel suo complesso più succube di quello cristiano nei confronti della mediazione platonica (e aristotelica) e meno capace di formulare una diversa e originale immagine dell'Assoluto e del suo rapporto con il mondo. E ciò a motivo del suo oscillare fra equivocità e mediatismo-univocità, in assenza di una equilibrata concezione dell'anatomia *entis* e, in ultima analisi, di una concezione trinitaria di Dio[654] e del ruolo mediatore svolto da Cristo.

Comunque sia la risposta dettagliata a questo interrogativo [655], mi pare di poter affermare con sufficiente fondamento almeno quanto segue: la

---

[652] Cfr. AVICENNA LATINUS, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, IX, 4, pp. 476-488.

[653] Al riguardo cfr., in particolare, TOMMASO D'AQUINO, *Quaestiones disputatae de potentia Dei.* In quest'opera emerge chiaramente il nesso che v'è, in Tommaso, fra processione trinitaria e creazione. Questo nesso è stato invece per lo più trascurato dalla manualistica teologica moderna.

[654] Sul nesso Trinità divina-negazione del mediatismo cfr. N. CUSANO, *La pace della fede*, trad. it., Jaca Book, Milano 1991, pp. 69-70 *passim*: «Gli Arabi e tutti i sapienti comprenderanno da queste parole che negare la trinità significa negare la fecondità divina e la virtù creatrice e che, d'altra parte, ammetterla non significa anche ammettere la pluralità e l'esistenza di più dèi. Infatti questa fecondità fa sì che non debbano esistere più divinità che partecipano alla creazione, essendo l'infinita fecondità sufficiente a creare tutto il creabile».

[655] Esulerebbe dal carattere sintetico e "suggestivo" di questa nota, oltre che dalle mie competenze, una dettagliata verifica storica dell'ipotesi in questione.

cristologia, specifico cristiano, connessa intimamente al dogma trinitario e punto di maggior distanza rispetto all'Islām, lungi dal costituire un ostacolo all'affermazione dell'unicità di Dio e del suo ruolo creativo (verità che stanno giustamente a cuore sia all'Islām sia al Cristianesimo) ha costituito storicamente, per il suo influsso in sede filosofica, una salda difesa dei diritti del Dio unico, del suo carattere "personalistico" e del creazionismo[656]. La teologia, come la storia secondo Hegel, ha le sue astuzie. Questa osservazione, frutto di una riflessione sulla storia del pensiero, può essere a tutt'oggi di una certa utilità nell'impostazione di un dialogo teologico e filosofico fra cristiani e musulmani che non si fermi alla superficie, ma, al di là delle dichiarazioni di principio, voglia andare alla radice delle diverse posizioni teoriche.

[656] Certo sembra necessario ammettere che, in ultima analisi, v'è una diversa concezione dell'unicità divina nell'Islām e nel Cristianesimo, proprio a causa della "differenza" rappresentata dalla dottrina trinitaria e dalla cristologia. Cfr. R. BRAGUE, *Il Dio dei cristiani. L'unico Dio?* trad. it. Cortina, Milano 2009. A questa consapevolezza era già pervenuto uno dei primi fautori del dialogo fra cristiani e musulmani: Raimondo Lullo. Tuttavia il fatto che entrambe le religioni riconoscano, sulla base dell'Antico Testamento, l'esistenza di un unico Dio personale e creatore del mondo, costituisce un fondamentale terreno comune che permette di avviare un dialogo teologico.

8. Il discorso su Dio e i presupposti del pensiero di Hobbes

Nonostante la chiarezza espositiva e il senso di spassionata oggettività che trapela dalle sue pagine, Hobbes è un pensatore complesso e, se consideriamo globalmente il suo pensiero, ricco di oscillazioni e di contraddizioni. Tali difficoltà sono però essenziali per comprendere quei presupposti ultimi del suo pensiero che suscitano anche oggi interesse teoretico e che contribuiscono ad inserirlo nell'ambiente culturale estremamente ricco e variegato del suo periodo storico.

Per meglio individuare i presupposti ultimi del sistema, mi è parso estremamente significativo, nel quadro di una più vasta ricerca sul pensiero hobbesiano, esaminare il discorso intorno al problema di Dio e della fede religiosa, perché esso appare, insieme all'epistemologia, come l'ambito in cui maggiormente esplodono le oscillazioni e contraddizioni cui si è accennato. Occorre a tal fine precisare innanzitutto come la riflessione su temi teologici si collochi nell'insieme del suo filosofare.

In sintesi, si può affermare che il pensiero di Hobbes è un pensiero eminentemente filosofico, come sta a dimostrare l'esame della sua genesi, anche se la critica è, a ragione, sempre più propensa ad ammettere che siano presenti determinate suggestioni di origine religioso-teologica all'origine dei suoi presupposti[657]. In ogni caso,

[657] Cfr., a questo riguardo, W. Greenleaf, *A Note on Hobbes and the Book*

anche la trattazione esplicita di argomenti teologici che, non a caso, cronologicamente appare in un secondo momento, almeno nella sua maggiore ampiezza, e sembra motivata soprattutto da esigenze del discorso politico, rappresenta, sotto il profilo logico, una rilettura di alcuni temi fondamentali del Cristianesimo, alla luce di un impianto filosofico ormai ben definito[658]. Senza di esso non si riuscirebbe a comprendere l'originalità delle principali concezioni di Hobbes. Cerchiamo, in primo luogo, di esporre le posizioni di Hobbes intorno a questi temi, senza la pretesa di svolgere un'analisi esauriente del suo discorso su Dio, ma cercando di coglierne le linee di fondo.

1. *La ragione naturale e il problema di Dio*

Negli *Elements of Law Natural and Politic* del 1640 (la prima opera in cui si tratta di questo argomento) Hobbes afferma che l'esistenza di Dio è raggiungibile anche per mezzo della sola ragione naturale. Egli scarta a priori evidentemente, date le sue premesse gnoseologiche sensiste, ogni via a Dio di tipo innatista, come quelle di

---

of Job, in «Anales de la Catedra Francisco Suarez», Granada 1974, p. 33; D. WERTZ, *The Theology of Nominalism in the English Morality Plays*, «Harvard Theological Review», XII, 1969, pp. 371-74 e P. DOYLE, *The Contemporary Background of Hobbes' State of Nature*, «Economica», VII, 1927, pp. 336-55, specialmente pp. 352-54.

[658] Gli *Elements of Law Natural and Politic*, in cui alcuni capitoli sono dedicate alla tematica religiosa, risalgono al 1640, periodo in cui Hobbes aveva già superato i cinquant'anni di età. Il *Leviathan*, che è l'opera in cui più spazio è dedicato alla tematica religiosa, è del 1651.

Herbert di Cherbury e di Cartesio[659]. Ricorrendo a un argomento che ha i suoi precedenti nella tradizione anche medioevale, Hobbes osserva:

> [...] gli effetti che riconosciamo naturalmente implicano necessariamente un potere di produrli, prima che fossero prodotti, e quel potere presuppone qualcosa di esistente che abbia tale potere; e la cosa così esistente col potere di produrre, se non fosse eterna, dovrebbe necessariamente essere stata prodotta da qualcosa prima di lei: fino a che arriviamo ad un eterno, cioè al primo potere di rutti i poteri, e la prima causa di tutte le cause. È questo ciò che tutti gli uomini chiamano col nome di Dio: il che implica eternità, incomprensibilità e onnipotenza. E così tutti gli uomini che vogliano riflettere possono naturalmente conoscere che Dio esiste[...][660]

Da notare che Hobbes non precisa, né qui, né altrove, il concetto di Dio come «causa» in senso metafisico e analogico. Perciò non parrebbe esistere nel suo discorso alcuna rilevante differenza fra il concetto di causa attribuito a Dio e quello da lui attribuito alle cose e cioè «causa» come «generatio», cioè come movimento

---

[659] Che Hobbes fosse in stretto rapporto con Herbert di Cherbury, è provato dal ritrovamento di un suo manoscritto, pubblicato da M.M. Rossi sotto il titolo *De principis cognitionis et actioniss* e ritrovato fra le carte del conte. Cfr. M.M. ROSSI, *Alle fonti del deismo e del materialismo moderni*, La Nuova Italia, Firenze 1942, pp. 104-19. Per la critica dell'innatismo cartesiano cfr. T. HOBBES, *Obiectiones ad Cartesii Meditationes* del 1641.

[660] T. HOBBES, *Elementi di legge naturale e politica*, La Nuova Italia, Firenze 1968, p. 86.

produttivo. Hobbes usa in modo metafisico di un concetto fisico, confondendo i due piani del discorso[661].

Nel *De corpore* Hobbes tirerà coerentemente le conseguenze dell'applicazione della causalità fisica nella dimostrazione dell'esistenza di Dio e negherà la possibilità, prima ammessa, di inferire l'esistenza di un motore immobile:

> [...] anche se da colui che non può muovere sé stesso è abbastanza rettamente inferito, che c'è stato un primo movente eterno, tuttavia non si inferirà ciò che si suole inferire, cioè che il movente sia stato eternamente immobile, bensì piuttosto eternamente mosso: infatti, come è vero che niente si muove da sé stesso, così è anche vero che niente è mosso se non da ciò che è mosso. Dunque le questioni relative alla grandezza e all'origine del mondo devono essere determinate non dai filosofi, bensì da coloro che sono stati legittimamente autorizzati ad ordinare il culto di Dio[662].

Il problema dell'esistenza di Dio sembra irresolubile, su questo piano, dalla ragione naturale che cade nella difficoltà di dover ammettere un primo motore mobile che dovrebbe essere a sua volta mosso e così via all'infinito. Hobbes è perciò costretto, con motivazioni

---

[661] Su questo punto si è soffermato il Faggiotto. Cfr. P. FAGGIOTTO, *Il problema della metafisica nel pensiero moderno*, parte I, Cedam, Padova 1971, p. 103.

[662] T. HOBBES, *De corpore*, trad. it. di A. Negri in *Il corpo. L'uomo*, UTET, Torino 1972, pp. 396-97.

identiche a quelle di Ockam, a rinunciare alla via «ex causa»[663] e a ricorrere alla fede.

Benché sempre nel *De corpore*, Hobbes affermi, accennando ad un argomento molto comune fra gli uomini di scienza del '600, che l'ordine del mondo esige un supremo Ordinatore[664], l'affermazione dell'esistenza di un Dio creatore per via di ragione, sembra restare nell'insieme del suo pensiero problematica, in ogni caso non facilmente accessibile a tutti gli uomini.

Tuttavia, anche qualora si ammetta che l'esistenza di Dio possa essere conosciuta per mezzo della ragione naturale, Hobbes precisa, già negli *Elements of Law Natural and Politic*, coerentemente con la sua impostazione sensista, che Egli ci è inconoscibile:

(Gli uomini) non possono sapere che cosa egli sia; al modo stesso in cui un uomo, per quanto nato cieco, per quanto non gli sia possibile avere alcuna immaginazione di che tipo di cosa sia il fuoco, pure deve per forza conoscere che qualcosa

[663] Ctr. A. GHISALBERTI, *Guglielmo di Ockam*, Vita e Pensiero, Milano 1972, p. 130: «Ockam è convinto che sia difficile, se non addirittura impossibile, dimostrare l'assurdità di un rimando all'infinito nella serie delle cause efficienti che rendono ragione della producibilità o della produzione delle cose [...]».

[664] Cfr. T. HOBBES, *Il corpo...*, ed. cit., p. 424: «[...]quando dopo aver meditato e contemplato, molte di queste cose mirabili a dirsi divengono familiari, allora vi crediamo e trasferiamo l'ammirazione dalle creature al Creatore».

che gli uomini chiamano fuoco c'è, perché esso lo riscalda[665].

Secondo Hobbes, gli attributi che l'uomo naturalmente attribuisce a Dio sono di due generi, entrambi privi di reale valore conoscitivo:

Quindi gli attributi dati alla Divinità sono tali da significare o la nostra incapacità, quando diciamo: incomprensibile ed infinita; la nostra reverenza quando le diamo quei nomi, che tra noi sono i nomi di quelle cose che più magnifichiamo e lodiamo, come onnipotente, onnisciente, giusto, misericordioso, ecc [666].

Hobbes, come emerge anche da opere successive, non ammette, contro la tradizione della teologia catafatica, una conoscenza di tipo analogico della Divinità. Da un lato infatti, gli attributi «ontologici puri», quali «infinità, incomprensibilità, unità, ubiquità»[667], superano del tutto la nostra capacità di comprensione. In questa prospettiva, Hobbes critica, in quanto non concepibile, la tradizionale concezione tomista dell'eternità di Dio, come «nunc stans», eterno presente:

---

[665] T. HOBBES, *Elementi...*, ed. cit., pp. 86-87.
[666] *Ibid.*, p. 87.
[667] T. HOBBES, *The Questions concerning Liberty, Necessity and Chance clearly stated and debated between Dr. Bramhall Bishop of Derry and Thomas Hobbes of Malmesbury*, in *English Works*, a c. di Sir W. Molesworth, London 1839-45, ristampa fototipica Aalen, Scientia, 1961, vol. IV, p. 329.

> Ciò è abbastanza facile a dirsi, ma benché io abbia voluto immaginarla, non sono mai riuscito a concepirla: coloro che lo possono sono più felici di me [668].

D'altro lato, non sono conoscibili, neppure in modo imperfetto, le «perfezioni necessarie» o «attributi spirituali» (quali, la saggezza, la bontà ecc.). Essi sono invece considerati esclusivamente, alla maniera dell'empirismo logico, come segni di riverenza, privi di reale contenuto conoscitivo.

In sintesi, per mezzo della ragione naturale, possiamo affermare di Dio solo che egli è infinito e inconoscibile, anche qualora si ammetta che si possa con sicurezza conoscerne l'esistenza. Questa idea estremamente indeterminata di un Dio anche troppo trascendente, rivela in Hobbes una tendenza razionalistica e lo avvicina sensibilmente alle posizioni del deismo successivo, ad esempio di un Voltaire[669].

---

668 Cfr. T. HOBBES, *Answer to the Catching of Leviathan*, in *The English Works*, a c. di Sir W. Molesworth, London 1839-45, ristampa fototipica Aalen, Scientia, 1961, vol. IV, p. 283: «[...]l'esistenza va attribuita a Lui, alla quale si deve aggiungere, l'infinità, l'incomprensibilità, l'unità, l'ubiquità».

669 Per quanto riguarda VOLTAIRE, cfr. il *Dictionnaire philosophique*, Garnier, Paris 1967, p. 460: «Dove l'eterno geometra? Si trova in un luogo o in ogni luogo, senza occupare spazio? Non ne so nulla. È egli immenso e senza qualità? Non ne so nulla. Tutto ciò che so è che bisogna adorarlo ed essere giusti» (cit. da V. MELCHIORRE, *L'immaginazione simbolica*, Il Mulino, Bologna 1972, p. 104).

Le ragioni dell'impossibilità di conoscere l'esistenza di Dio e i suoi fondamentali attributi sono bene espresse da Hobbes nel *De corpore*:

> [...] la scienza dell'infinito è inaccessibile al ricercatore finito. Tutto ciò che noi uomini sappiamo lo abbiamo imparato dai nostri fantasmi; ma non c'è un fantasma dell'infinito[...][670]

Così il radicale sensismo hobbesiano impedisce di trascendere l'esperienza sensibile; la teologia non può perciò essere una scienza, in quanto riguarda ciò che per definizione non cade sotto i nostri sensi e che perciò non può essere misurato, risolto nelle sue componenti elementari e ricomposto[671].

Esiste tuttavia nel pensiero hobbesiano un punto in cui emerge, fin dalle prime opere, una resistenza ad ammettere l'impossibilità di affermare di Dio null'altro che la sua infinità inconcepibile: è il tema della corporeità di Dio. Già negli *Elements of Law Natural*

---

[670] T. HOBBES, *Il corpo...*, ed. cit., p. 396.

[671] Cfr. *op. cit.*, pp. 76-77: «L'oggetto della filosofia o la materia di cui essa si occupa, è qualunque corpo di cui si può concepire una generazione e di cui si può istituire un confronto con altri corpi da qualche punto di vista, o in cui ha luogo una composizione e risoluzione; cioè, ogni corpo di cui si può intendere che è generato e che ha qualche proprietà [...] Perciò, la filosofia esclude da sé la teologia, dico la dottrina che riguarda la natura e gli attributi di Dio, eterno, ingenerabile ed incomprensibile e su cui non si può istituire alcuna composizione e alcuna divisione né può concepirsi alcuna generazione».

and Politic, Hobbes afferma, fedele alla sua impostazione fisicalista, che

> il nostro concetto di spirito consiste in una figura senza colore; e nella figura si comprende la dimensione: e, di conseguenza, concepire uno spirito è concepire qualcosa che ha dimensione. Ma gli spiriti soprannaturali generalmente significano qualche sostanza senza dimensione; le quali parole si contraddicono apertamente a vicenda. E quindi quando attribuiamo il nome di spirito a Dio, noi lo attribuiamo, non come il nome di qualcosa che concepiamo, non più di quando gli ascriviamo senso ed intelletto, ma come un significato della nostra reverenza, che desidera sottrargli ogni grossolanità corporea[672].

Quindi il termine «spirito», attribuito a Dio, non ha per Hobbes valore conoscitivo. Egli è convinto che tutto ciò che esiste è corpo, cioè occupa delle dimensioni, benché possa essere un corpo particolarmente fine. In un'opera successiva esprime chiaramente la sua convinzione riguardo la corporeità delle sostanze «spirituali», affermando che «spirito è un corpo fine, fluido e trasparente»[673]. Egli dichiara poi, avvalendosi anche della testimonianza di Tertulliano, secondo cui «qualsiasi cosa che non è corpo è nulla»[674], che Dio «è corporeo ed infinito»[675]. In questo modo anche Dio sembra perdere quella determinatezza, prima recisamente affermata, ed essere compreso in una concezione univoca,

[672] T. HOBBES, *The Elements...*, ed. cit., pp. 87-88.
[673] T. HOBBES, *Answer...*, ed. cit., p. 309.
[674] *Ibid.*, p. 307.
[675] *Ibid.*, p. 306.

materialistica e meccanicistica della realtà. Tale concezione di Dio essere corporeo fu nel suo tempo avvertita come estremamente pericolosa da uomini come i Platonici di Cambridge o come il Boyle, perché finiva per contraddire la stessa infinità e onnipotenza di Dio, il suo essere «tutto in tutte le cose»[676]. Il rischio opposto, pure sentito nel suo tempo, poteva essere quello della caduta nel monismo panteista. Hobbes non tirò mai le conseguenze della sua premessa radicalmente materialista in teologia, probabilmente sia per lo scarso interesse che in realtà prestava per i problemi teologici, sia per la delicatezza dell'argomento, data la crescente polemica contro gli «atei».

Da un riesame complessivo del discorso razionale su Dio, svolto da Hobbes, emerge un'oscillazione fra la sua concezione di un Dio trascendente e indeterminato, del quale sembra problematico inferire l'esistenza, e del tutto inconoscibile a causa della sua infinità, da una parte e,

[676] Cfr. R. BOYLE, *Animadversiones upon Mr Hobbes' Problemata de Vacuo*, in *The Works of the Honourable R. Boyle*, a cura di T. Birch, London 1772, rist. fototipica, Hildesheim, G. Olms, 1965, vol. VI, p. 104: «Dal momento che egli (Hobbes) asserisce che c'è un Dio e lo riconosce creatore del mondo e, d'altra parte, dal momento che si afferma impossibile la penetrazione delle dimensioni ed egli nega che esista il vuoto nell'universo, pare difficile concepire che in un mondo che è interamente pieno di materia, possa avere accesso una divinità corporea (così come egli alferma nel cap. III del *Leviathan*) perfino nelle piccole parti della materia del mondo, cosa questa che pare essere requisito degli attributi e delle operazioni proprie della divinità nei suoi rapporti con il mondo». Per quanto riguarda la critica del Boyle allo Hobbes, cfr. il mio volume, *Filosofia dell'esperienza ed epistemologia della fede in Robert Boyle*, Le Monnier, Firenze 1978.

dall'altra, l'affermazione contraddittoria della determinatezza di Dio, in quanto corpo fra i corpi, sottoposto perciò, almeno in linea di principio, alle ferree regole dell'intelletto quantificatore del meccanicismo. In altri termini, si tratta di un'oscillazione fra due atteggiamenti conoscitivi in opposizione, l'uno contraddistinto dalla tendenza alla totale equivocità, per cui dall'ambito dell'esperienza sensibile non si può risalire per via di analogia a Dio, l'altro dalla tendenza all'univocità, propria di una concezione gnoseologica che pretende di concepire l'essere, anche in quanto trascenda l'esperienza, entro i ristretti schemi di ciò che è misurabile dalla nuova ragione scientifica.

2. *Il Dio della fede*

Consideriamo ora quale sia la concezione hobbesiana del Dio della fede cristiana («fides quae») e, in secondo luogo, che cosa significhi «fede» («fides qua») secondo Hobbes. Da un lato, il Dio di Hobbes è un essere il cui giudizio appare imperscrutabile. L'uomo non può comprendere in alcun modo il pensiero di Dio. Questo è evidente, se consideriamo la trattazione che Hobbes compie del tema della predestinazione. Polemizzando con il vescovo arminiano Bramhall a proposito del libero arbitrio, che Hobbes nega, il Nostro afferma che quanto Dio compie è sempre giusto. Dio può persino rendere l'uomo peccatore per mezzo della predestinazione e parimenti punirlo «giustamente» per le sue colpe:

> [...] il solo potere di Dio, senz'altro aiuto, è una sufficiente giustificazione di ogni azione che egli compie... ciò che egli fa è reso giusto dal fatto che egli lo fa. Ed Hobbes aggiunge: ...è una bestemmia affermare che Dio può peccare. Ma dire che Dio può regolare il mondo in tal modo che necessariamente un peccato possa essere causato in un uomo, io non vedo come ciò possa essere di disonore per lui [677].

Ci limitiamo a sottolineare che ciò che il Dio della fede compie, è giustificabile, non perché egli è in sé supremamente buono e onnisciente, ma innanzitutto perché egli così vuole e può. Tutto ciò che Dio compie è giusto perché egli è onnipotente. Limitare il potere di Dio significa per Hobbes cadere in contraddizione, pensare cioè che egli non è la causa di tutto. In sintesi, il Dio della fede è per Hobbes innanzitutto il padrone potente della realtà. Benché egli affermi che questa concezione di Dio sia quella dei Padri, nel suo determinismo si possono scorgere, oltre che la presenza del meccanicismo, tracce di influssi stoici e nel suo arbitrarismo teologico traspare invece, la posizione di Lutero e di Calvino, per i quali, almeno secondo Arnauld, la volontà di Dio è la sorgente della giustizia e della bontà[678]. Si tratta in ogni caso di una concezione teologica diversa, non solo da quella di un Tommaso, ma anche da quella contemporanea di Cartesio, per il quale in Dio

---

[677] T. HOBBES, *The Questions...*, ed. cit., pp. 115-17, *passim.*

[678] Cfr. *op. cit.*, pp. 64-65. Sulla concezione riformata di Dio secondo Arnauld, cfr. A. DEL NOCE, *Riforma cattolica e filosofia moderna*, vol. I: *Cartesio*, Il Mulino, Bologna 1965, p. 37.

il conoscere e il volere, il 'videre' e il 'velle' sono una stessa cosa, in modo che l'azione di Dio è tutta impregnata di saggezza[...][679]

In cosa consiste allora il contenuto della fede cristiana, secondo Hobbes? Esso sta sì, come egli più volte insiste, nel credere nella semplice formula «Gesù Cristo si è incarnato», essendo tutte le verità della fede contenute in essa; ma occorre chiedersi che cosa significhi questo concretamente, al di là di un comodo riconoscimento sul piano esclusivamente intellettuale. Certamente si tratta di «amare» Dio, ma Hobbes precisa che anche sul piano della fede

Dio è inconcepibile; quindi amare Dio nella Scrittura significa obbedire ai suoi comandamenti ad amarsi l'un l'altro[680].

Dio non lo si può amare con il «cuore» (nel senso che comunemente si dà a questa espressione); lo si può invece, secondo Hobbes, «onorare». Egli afferma:

Onorare Dio nell'interno del proprio cuore, equivale a quel che comunemente chiamiamo 'onore' tra gli uomini: infatti non è altro che il riconoscimento del suo potere; e i suoi segni sono i medesimi dell'onore dovuto ai nostri superiori [...] cioè:

[679] *Ibid.*, p. 55.
[680] *The Elements...*, ed. cit., p. 92.

elogiarlo, magnificarlo, benedirlo, pregarlo, ringraziarlo, dargli oblazione e sacrifici, porgere attenzione alla sua parola, parlare con lui in preghiere con considerazione, giungere alla sua presenza in atteggiamento umile, ed in maniera decente, e adornare il suo culto con magnificenza e lusso[681].

In seguito Hobbes affermerà sinteticamente che

la pietà consiste solamente in due cose: nel fatto che noi onoriamo Dio nei nostri cuori, e cioè che noi pensiamo il suo potere essere il più eccelso che si può: in quanto onorare qualsiasi cosa non è altro che pensare che essa ha grande potere; l'altra che noi manifestiamo quell'onore e stima con le nostre parole e azioni, ciò che è chiamato culto o venerazione di Dio[682].

Non esiste nel pensiero di Hobbes una diversità qualitativa fra l'onorare Dio, essere potente, e l'onorare qualsiasi uomo potente[683]. Colpisce in tale concezione del Dio della fede, l'assenza del sentimento tipicamente cristiano della «paternità» e dell'amore di Dio verso l'uomo. Riprova di questo è la scarsa rilevanza che ha

[681] *Ibid.*, p. 92.
[682] T. HOBBES, *The Questions...*, ed. cit., p. 199.
[683] Da notare che l'onore attribuito a Dio non è radicalmente diverso dall'onore attribuito agli uomini. Cfr. T. HOBBES, *The Elements...*, ed. cit., pp. 60-61: «I segni dell'onore sono quelli mediante i quali noi percepiamo che un uomo riconosce il potere e il valore di un altro. Come questi: lodare; magnificare; benedire[...]offrire o far presenti; obbedire[...]».

nell'insieme del discorso la figura di Cristo.

A questa concezione di Dio corrisponde naturalmente, da parte dell'uomo, un atteggiamento distaccato, «oggettivo» e, come già notava il Bramhall polemicamente, privo di affezione e di gratitudine, quasi che questi sentimenti fossero fuori posto nell'atto di fede [684]. La fede è per Hobbes un gesto freddo, un cieco atto di obbedienza di fronte ad un Padrone potente che non si può conoscere per via di analogia; essa non è concepita come un atto dell'intelletto conoscente, non mobilita l'intelligenza, né il «cuore» dell'uomo, ma si svolge essenzialmente sul piano della volontà. Ritroviamo in questa dinamica dell'atto di fede certamente l'influsso del Calvinismo puritano, ma anche il disprezzo «stoico» per l'irruzione delle passioni, connesso con l'atteggiamento «distaccato» dello scienziato, che ritroveremo in Spinoza, di fronte a quanto non è facilmente riducibile ai criteri dell'intelletto geometrico, in sintesi il sottile rifiuto della dimensione creaturale come adeguata all'uomo. Dio, infatti, serve solo per completare «dal di fuori» lo sforzo autonomo della ragione e della volontà dell'uomo:

> Affidarsi a Dio onnipotente quindi significa riferire alla sua buona volontà tutto ciò che è al di là della nostra capacità di mandare ad effetto [685].

[684] Cfr. T. HOBBES, *Answer to the Catching...*, ed. cit., p. 288: «Fra le sue leggi Hobbes prescrisse la gratitudine nei confronti degli uomini come il terzo precetto della legge di natura, ma sulla gratitudine dell'umanità verso il proprio creatore c'è un profondo silenzio».

[685] T. HOBBES, *The Elements...*, ed. cit., p. 92.

La fede è perciò sempre più un fardello da portare, «obbedienza» e non conoscenza, seppure oscura.

Una fede intesa essenzialmente come cieca «obbedienza» ad un Dio lontano dall'uomo, non incide sull'esercizio della ragione ed è priva di un rapporto dialettico con essa: viene meno cioè il «fides quaerens intellectum». Nel *Leviathan* Hobbes precisa che

quando nelle Scritture si trova qualcosa di troppo arduo per il nostro raziocinio, siamo obbligati ad imprigionare l'intelletto nelle parole e non ci viene richiesto di darci pena di ricercare e di stabilire, mediante la logica, una verità speculativa di misteri che ci sono del tutto incomprensibili e che non cadono sotto alcuno dei criteri della nostra scienza naturale[686].

Hobbes chiarisce il suo pensiero, ricorrendo ad un'immagine particolarmente efficace:

Accade quindi con i misteri della nostra scienza naturale, la stessa cosa che succede quando siamo ammalati con le pillole medicamentose; se le inghiottiamo intere hanno il potere di curarci, ma se le mastichiamo verranno per la maggior parte riggettate senza che producano alcun effetto [...] Noi dunque imprigioniamo il nostro intelletto e la nostra ragione, quando ci sottraiamo alla contraddizione e quando parliamo e ci comportiamo, seguendo il modo che ci è stato per legittima

[686] T. HOBBES, *Il Leviatano,* trad. it. UTET,Torino 1965, p. 18, *passim.*

autorità prescritto. Ciò vuol dire aver fiducia e nutrir fede in chi parla, anche se lo spirito è poi in definitiva inadatto a dedurre dalle parole dette una qualche forma di conoscenza[687].

Emerge da questo brano che, secondo Hobbes, non c'è amicizia della ragione con ciò che per definizione trascende l'esperienza, che è percepito piuttosto come un ostacolo; non esiste possibilità per la ragione umana di un «cammino dentro il Mistero», cioè di una conoscenza analogica, ma pur sempre conoscenza. Negata di fatto la possibilità di una metafisica e di una teologia naturale, reso inconoscibile l'oggetto della fede, per l'assenza di un'«analogia fidei», non è possibile mediazione razionale fra conoscenza della scienza e «obbedienza» della fede. Come è stato osservato, si ha, in realtà, spesso l'impressione che in Hobbes,

la credenza in Dio non proceda da dimostrazione veramente filosofica, ma si riduca all'obbedienza alle leggi che l'affermano; Dio perciò non ha un effettivo contenuto di coscienza, ma si riduce per Hobbes, in conformità al suo materialismo sensistico, a un semantema di origine storico-sociale estrinseca[688].

È una riprova della verità di questa affermazione il fatto che, come emerge dalle opere politiche, il potere di

[687] *Ibid.*, p. 417.
[688] C. FABRO, *Introduzione all'ateismo moderno*, Studium, Roma 1964, p. 238.

stabilire quali verità di fede debbano essere credute dal popolo, è affidato all'autorità statale[689]. Infine, dato questo stacco fra la fede e la conoscenza, entro la stessa ragione, Hobbes può ammettere che la fede possa «miracolosamente» salvare l'uomo in una vita futura; essa tuttavia non ha una sua ragionevolezza sperimentabile e non cambia la persona nell'oggi. La fede non incide sulla conoscenza che l'uomo ha del mondo, dei propri simili, della società. Estremamente significative sono, al riguardo, le seguenti espressioni di Hobbes, che seguono il brano citato precedentemente:

> [...] non dobbiamo rinunziare alle nostre facoltà sensoriali, né alla nostra ragione, rappresentando questa l'inequivocabile parola di Dio. Infatti questi sono i mezzi che egli ha posti nelle nostre mani per risolvere i nostri problemi, sino alla discesa in terra del nostro Benedetto Salvatore, e di conseguenza non debbono essere nascosti dal velo di un'implicita fede, ma si debbono usare per assicurare la giustizia, la pace, la vera religione[690].

Al di là dell'ardita giustificazione teologica che Hobbes adduce, è un fatto che nella sua filosofia la ragione naturale, in piena autonomia e senza l'apporto della Rivelazione, diventa lo strumento adeguato per la conoscenza della realtà e per la trasformazione della società.

---

[689] Cfr. in particolare, T. HOBBES, *Il Leviatano*, ed. cit. (tutta la seconda parte).

[690] *Ibid.*, p. 417.

Emerge da una lettura complessiva del pensiero di Hobbes in fatto di teologia, al di là di ogni possibile collocazione che è stata tentata, che la sua concezione della fede religiosa oscilla tra un'immagine di Dio, la cui realtà infinita è radicalmente inconoscibile e il cui giudizio è imperscrutabile (lontanissimo dall'uomo e dalla sua ragione, perciò inincidente sulla sua conoscenza – la fede è solo obbedienza) e, d'altra parte, l'immagine, introdotta surrettiziamente, di un Dio, così vicino alla ragione dell'uomo, da non poter esser concepito che come corporeo e la cui Parola coincide pienamente con la ragione «naturale», quindi egualmente inincidente.

3. *I presupposti del discorso su Dio*

L'esame sommario del discorso hobbesiano su Dio contribuisce a mettere in luce, in modo particolarmente interessante, alcune caratteristiche fondamentali della sua filosofia, anche fra di loro contraddittorie, che qui vorrei sinteticamente enunciare. In primo luogo, le premesse gnoseologiche del discorso filosofico di Hobbes sembrano escludere la possibilità di un uso metafisico e analogico della ragione. L'uomo, infatti, conosce con certezza solo quel concetto che, proveniente esclusivamente dalla sensazione (i concetti non sono che movimenti residui di precedenti moti sensoriali), è misurabile, riducibile a «più e meno»[691], quindi può essere risolto nei suoi elementi primordiali e ricomposto, perciò quell'oggetto fenomenico di cui si conoscono le

691 Cfr. T. HOBBES, *Il corpo...*, ed. cit., p. 71: «Ragionare dunque è la stessa cosa che addizionare e sottrarre».

condizioni della sua genesi [692] . L'esempio più significativo, al quale tutte le scienze si devono adeguare è, secondo Hobbes, quello della geometria. Così, per conoscere una circonferenza, occorre ripercorrere il processo per cui dalla rotazione di una linea, si genera per mezzo del movimento quella figura[693].

Emergono già da queste osservazioni due caratteri fondamentali della gnoseologia: da una parte, il sensismo nominalista (il concetto non attinge mai un'essenza universale in re – solo il nome può dirsi universale – di qui il formalismo della verità), dall'altra la metodologia geometrico-deduttiva applicata anche ai fenomeni fisici. Infatti non basta la sensazione di per sé per conoscere veramente un oggetto: essa deve passare (Hobbes considera naturale questo passaggio) al vaglio riduttore dell'intelletto quantificatore geometrico. Così, ad esempio, Hobbes scarta come soggettive, in quanto non misurabili, le qualità secondarie, ma non mette mai in discussione quelle primarie.

Nell'epistemologia hobbesiana, l'istanza sensista risponde al bisogno di matrice empiristico-baconiana, di un ancoraggio del sapere ai dati dell'esperienza, l'istanza

[692] Cfr. *op. cit.*, p. 70: «Filosofia è la conoscenza acquisita attraverso il retto ragionamento degli effetti o fenomeni sulla base della concezione delle loro cause o generazioni, e ancora delle generazioni che possono esserci, sulla base della conoscenza degli effetti».

[693] Cfr. *op. cit.,* p. 73: «Data una figura piana, che si avvicina molto alla figura di un circolo, col senso non si può in alcun modo conoscere se si tratta di un circolo o no. Ma la cosa si può molto facilmente fare attraverso la conoscenza della generazione della figura data».

geometrico-deduttiva risponde all'esigenza, pure vivamente sentita da Hobbes, di universalità, propria della scienza, ed è ultimamente di matrice aristotelica. Un sapere universale è possibile nella misura in cui i concetti, anche più elementari, possono essere sommati e sottratti, perciò inseriti in un nesso matematico deduttivo.

Tutto ciò che non può essere ricondotto all'intuizione del senso, «trattata» geometricamente, non può essere conosciuto o non esiste. Ciò deve valere evidentemente, come si è visto, per gli oggetti della metafisica che riguardano realtà non percepibili attraverso i sensi e non misurabili (l'essere come trascendentale, l'infinito, lo spirito). Così pure, non essendoci possibilità di rapporto tra l'esperienza del finito e l'infinito, non è possibile conoscenza analogica di Dio. Non si può risalire dalla causa fisica all'analoga causa metafisica (di qui la difficoltà della prova di Dio), dagli attributi degli esseri finiti a quelli divini. Venendo meno infatti, a causa del presupposto sensista-nominalistico, la possibilità di cogliere con l'intelletto l'essere come trascendentale e analogico, e, con esso, un rapporto di partecipazione fra Dio e gli enti, per Hobbes, come già per Ockam, c'è solo equivocità o univocità[694].

[694] Cfr. A. GHISALBERTI, *Guglielmo di Ockam*, ed. cit., p. 104: «Non vale dunque la pena di mantenere l'analogia se essa si riduca all'affermazione di una somiglianza perfetta, perché questa è alla base dell'univocità nella sua forma più completa. Se l'analogia si riduce invece alla posizione di una somiglianza e insieme di una dissomiglianza, allora siamo di fronte all'univocità imperfetta, quella di secondo tipo, che in linguaggio aristotelico si chiama equivocità,

Alle difficoltà dovute al presupposto nominalista, si aggiungono quelle da attribuirsi al matematismo. Infatti, per Hobbes, solo ciò che, a immagine della geometria, può essere cartesianamente «distinto», è conoscibile. Ma nel pensiero su Dio la più profonda chiarezza non coincide con il pensiero «distinto». Essa è piuttosto pensiero dialettico, teso sempre fra la differenza metafisica e l'unità ontologica, fra trascendenza e immanenza partecipativa[695]. Di qui un'ulteriore difficoltà a pensare Dio da parte di Hobbes, che si manifesta nell'oscillazione considerata fra assoluta trascendenza e determinatezza.

In sintesi la concezione gnoseologica di Hobbes, che possiamo definire «sensismo razionalistico», presuppone un'immagine di ragione, ridotta a strumento di calcolo, «purificatrice» per mezzo della distinzione e organizzatrice dei dati dei sensi, ma incapace di trascenderli con l'intelletto, cogliendo l'essere come trascendentale. Tuttavia, benché la conseguenza coerente di questa immagine di ragione sia la negazione della metafisica, la gnoseologia di Hobbes presenta, come si è notato, due diverse sottolineature e lascia a sua volta trasparire una concezione della realtà contraddistinta pure da due polarità, due presupposti impliciti, non sufficientemente problematizzati, che variamente oscillano e che, pur essendo fra di loro in contraddizione, sono necessari per soddisfare alle istanze

---

ossia siamo di fronte a una diversità concettuale coperta da una identità di segno linguistico».

[695] Cfr. V. MELCHIORRE, *op. cit.*, pp. 101-102.

epistemologiche di Hobbes. La metafisica, gettata via dalla porta, rientrerebbe così dalla finestra.

In primo luogo, la posizione gnoseologica di Hobbes, a causa del suo atomismo concettuale, suppone, come suo polo focale, la «metafisica del nominalismo», e cioè una scelta, non adeguatamente motivata sul piano teoretico, di un'immagine di realtà atomisticamente intesa, composta da individui «tutti di un pezzo», che spetta al soggetto organizzare in un discorso coerente[696]. Di qui l'aspetto empiristico, incapace di raggiungere l'universalità, e, di conseguenza, il convenzionalismo dell'epistemologia, la sua esaltazione delle scienze che si fondano sulla convenzione, su quelli oggetti che l'uomo fa in quanto definisce, come la geometria e la filosofia politica, l'insuccesso del *De corpore* e del *De homine* nel fondare una scienza fisica i cui principi siano deducibili interamente dalla geometria[697]. Una scienza universale, date le premesse sensiste e nominaliste, è possibile paradossalmente proprio nella misura in cui si allontana dal rapporto con la ricchezza imprevedibile

[696] Cfr. A. PACCHI, *Convenzione e ipotesi nella filosofia di Tommaso Hobbes*, La Nuova Italia, Firenze 1965, p. 164: (quella hobbesiana) «si tratta di una logica facente perno su un atomismo concettuale, che trova a sua volta il fondamento in una sorta di atomismo ontologico».

[697] Cfr. *op. cit.*, p. 196: «[...]quando Hobbes avvertì che la geometria non era in grado di costituire l'intero fondamento della fisica, cioè che non era possibile ridurre la fisica a geometria, dato che quest'ultima poteva fornire soltanto i modelli e il metodo, ma non i contenuti, vale a dire i concetti di moto, corpo ecc. che era piuttosto la geometria a derivare dalla fisica, egli si rese conto anche che tali concetti non erano riconducibili a spiegazioni definitorie arbitrarie e convenzionali».

dell'esperienza (uno dei poli cui Hobbes, come Bacone, teneva), e si fonda esclusivamente sull'apriori dei kantiani «giudizi analitici». In tal modo la scienza hobbesiana rischia di apparire, come nota il Pacchi, come una grande tautologia[698]. Per Hobbes il destino della scienza sembra essere quindi la tautologia o l'empiria.

Alla «metafisica del nominalismo», che soggiace a questa sottolineatura della gnoseologia di Hobbes, corrisponde logicamente una particolare immagine di Dio e del suo rapporto con il mondo. Dio crea un ordinamento del mondo che appare caotico alla ragione umana, in quanto privo di elementi universali fondati «in re». È il Dio onnipotente padrone del reale, sovranamente libero rispetto ad una natura priva di consistenza ontologica, il Dio inaccessibile all'intelletto umano finito e prigioniero dei sensi, cui si è accennato in precedenza. Tale concezione di Dio risente indubbiamente dell'atmosfera culturale del cosiddetto «Controrinascimento»[699], in

[698] Cfr. *op. cit.*, p. 155: «La dottrina esposta nella logica hobbesiana del '45 ci presenta quindi la scienza come un'immensa e complessa tautologia, in cui tutto lo scibile è ricavabile per via deduttiva dalle definizioni prime in cui è implicito, mentre tutte le proposizioni particolari devono essere confrontate con le proposizioni prime stesse, perché si possa decidere della loro validità o meno. Le proposizioni prime a loro volta, riflettono nelle loro connessioni la decisione di chi per primo stabilì che l'organizzazione dei nomi andasse ordinata in quel senso; piuttosto che in un altro [...] Si profila quindi un'evidente parentela tra il convenzionalismo delle leggi, politiche ed etiche, umane, ed il convenzionalismo delle connessioni della scienza[...]».

[699] Con la denominazione di «Controrinascimento» s'intendono tutti quei diversi movimenti culturali, dalla Riforma a Machiavelli, dal naturalismo rinascimentale allo scetticismo francese, che nel '500 hanno

particolare del calvinismo puritano, e, soprattutto, della tradizione teologica nominalista, filtrata attraverso lo scetticismo francese di un Montaigne e di un Sanchez, per il quale «solo Dio conosce le cose, perché le ha fatte»[700], e giunta a Hobbes probabilmente grazie al rapporto con Mersenne e Gassendi.

Hobbes aderì a questa concezione della realtà e di Dio soprattutto per ragioni di carattere gnoseologico (egli non appare mai eccessivamente interessato al problema teologico in quanto tale). Il suo atteggiamento gnoseologico fu tuttavia con ogni probabilità favorito da un generale clima teologico assai radicato nel suo periodo storico. Quando Hobbes deve parlare di Dio non fa perciò fatica a fare appello ad una tradizione di pensiero teologico che non si poneva in contrasto con i presupposti gnoseologici del suo pensiero, ma pareva piuttosto legittimarli.

Ma accanto a quel polo focale della sua generale concezione della realtà, se ne sviluppa un altro, in qualche misura ad esso complementare, nello «spazio», per così dire, lasciato libero da quello. È il cosmo materialista-meccanicista tendente al monismo, dei corpi in movimento e del misurabile. Esso parrebbe, a un primo esame, non intaccare la concezione precedentemente espressa. In effetti, esso sembra avere

---

contribuito a scardinare le sintesi della Scolastica e dell'Umanesimo. Cfr., su questo punto, H. HAYDN, *Il Controrinascimento*, trad. it. Il Mulino, Bologna 1967.

[700] A. PACCHI, *op. cit.*, p. 180.

un carattere ipotetico, non fondato sulla realtà. Il materialismo e il meccanicismo sarebbero solo un metodo efficace, allo scopo di organizzare i dati dell'esperienza, ma senza pretese ontologiche. Del resto, come sarebbero possibili, date le premesse sensiste e nominaliste del sistema?

Tuttavia, in realtà, è evidente che, nonostante il presupposto fenomenista, tale concezione ha, di fatto, pretese ontologiche. Il meccanicismo da metodo diventa surrettiziamente una nuova immagine della realtà, una nuova metafisica[701]. Hobbes non rende mai problematico il rapporto dei dati fenomenici, corrispondenti alle qualità primarie, con la realtà «esterna». Essi rappresentano fedelmente tale realtà. Per Hobbes il cosmo **È** effettivamente una grande macchina, spiegabile esclusivamente per mezzo del corpo e del movimento. Egli non sente il bisogno della garanzia del Dio cartesiano, né, del resto, essa era possibile. Poco importa infine se le spiegazioni della fisica sono ipotetiche, solo alcune fra quelle possibili (poiché non si possono conoscere con certezza le cause dei fenomeni); è certo però che la realtà esterna è riducibile a quei due principi. Prova di ciò è il fatto che Hobbes, per primo, spiega ogni

[701] Cfr. A. FAGGIOTTO, *op. cit.*, p. 108: «Egli giunge sì ad ammettere talora che esistono problemi che la filosofia non può risolvere, ma se ne sbriga frettolosamente, rimettendoli alla competenza di coloro che sono preposti per legge al culto divino, mentre dal canto suo continua a perseguire il progetto di una spiegazione esaustiva dei fenomeni in termini di movimento. In questo modo la fisica hobbesiana finisce per risolversi in una metafisica, e precisamente in una metafisica materialistica e meccanicistica».

fenomeno, anche quelli psichici, la sensazione e le passioni, ricorrendo al meccanicismo. La sua stessa gnoseologia sensista è subordinata a tale presupposto «metafisico» fin dalle prime opere filosofiche.

Il discorso su Dio rappresenta in questo contesto un'ulteriore e importante conferma dell'assunzione del materialismo meccanicista, non semplicemente come una fisica, ma come una nuova metafisica. In primo luogo, è l'affermazione di tale metafisica a permettere di risalire ragionevolmente negli *Elements of Law Natural and Politic* a una prima Causa (nonostante le difficoltà che questo comporta). Ma significativa, al riguardo, è soprattutto l'affermazione della corporeità di Dio. In realtà, Hobbes abbandona clamorosamente, in questo caso, la tradizionale reticenza a trattare degli attributi di Dio. Egli è costretto a tirare coerentemente le conseguenze della sua premessa secondo cui tutto ciò che è non può che essere corporeo e misurabile.

Il criterio geometrico della «distinzione», se prima rendeva Dio impensabile, ora paradossalmente tende a ridurlo alle categorie dell'intelletto scientifico. Il Dio di Hobbes che appariva indeterminato, lontano, nella sua irraggiungibile trascendenza, dal mondo, ha in comune con esso invece un attributo estremamente importante: la corporeità e quindi la possibilità di essere misurato, anche se ciò pare contrastare con l'infinità di Dio, pure affermata. Nulla può ormai esulare dal cosmo dell'estensione e del movimento. La posizione «razionalista» e immanentista, porta necessariamente,

per sua interna logica, o ad ammettere un Dio totalmente inconoscibile (deismo illuminista) o a non distinguere adeguatamente Dio dal mondo (monismo materialista o spiritualista).

In Hobbes v'è una forte istanza metafisica, tendente per sua natura al monismo, che, in nome della baconiana «scientia propter potentiam», vuole spiegare tutta la realtà, nonostante le premesse sensiste e nominaliste, deducendola da pochi elementi e principi, sostituendo l'antico cosmo unitario di Aristotele[702]. Il meccanicismo, assolutizzazione della conoscenza quantificatrice della «nuova scienza», unifica così la realtà atomizzata, priva di ogni rapporto di analogia, della «metafisica implicita» precedentemente descritta. Questa unificazione ad opera del nuovo fisicalismo è possibile grazie all'opera disgregatrice messa in atto dal nominalismo sensista e risponde, seppur in modo dogmatico, al bisogno di fondare una scienza universale, che è uno dei condizionamenti determinanti della filosofia di Hobbes. Egli appare così un filosofo che risente contemporaneamente, nel suo sistema, sia della presenza dell'universo «caotico» del nominalismo, sia del nuovo assetto meccanicista.

In sintesi, per realizzare una scienza universale, che rispondesse al suo innato bisogno di sicurezza, ma dovendo conciliare il presupposto sensistico-nominalista

[702] Per l'influsso di Aristotele sulla «scienza» di Hobbes. cfr. T.A. SPRAGENS, *The Politics of Motion. The World of Thomas Hobbes*, Kentucky University Press, Lexington 1973.

con lo schema interpretativo desunto dalla geometria euclidea e dalla fisica galileiana, Hobbes è costretto, da una parte, a rinunciare sempre di più al rapporto con la realtà empirica (convenzionalismo dei principi della scienza), dall'altra, per non perdere tale rapporto, a fondarlo in modo dogmatico (autoevidenza dei principi della fisica con fondamento metafisico per garantirne l'universalità)[703]. Le premesse della sua gnoseologia gli impedivano infatti altre soluzioni ed egli, per lo più, le faceva coesistere entrambe, sottolineando maggiormente l'una o l'altra polarità, a seconda delle circostanze e degli sviluppi del suo pensiero.

Il discorso su Dio, pur non centrale nella struttura della sua filosofia, riflette efficacemente, nel suo movimento fra trascendenza e determinatezza, questa interna oscillazione dei presupposti del suo sistema fra i due fuochi della «metafisica» del nominalismo, da una parte, e di quella del meccanicismo, dall'altra. Sotto altra prospettiva, nel modo di affrontare la problematica teologica da parte di Hobbes, s'intravedono già le opposte e, in certa misura, necessitanti alternative del deismo e del monismo panteista, che contraddistinguono il successivo sviluppo del filone razionalista immanentista della filosofia moderna.

[703] Cfr. A. PACCHI, *op. cit.*, p. 206: «[...]il ripiegamento sull'autoevidenza dei principi, ripropone il problema del loro fondamento; escluso un rapporto diretto con la realtà, esclusa una diretta assunzione dei risultati dell'induzione, Hobbes finisce per rimettersi ad una sorta di evidenza cartesiana, senza il soccorso del "cogito" e senza le garanzie divine[...]».

Esiste infine un nesso chiaro fra l'impianto «gnoseologico» di Hobbes, nel suo complesso, e il suo discorso intorno alla fede cristiana. Se di fronte a Dio la prospettiva dominante è quella dell'inconoscibilità, nulla possiamo conoscere degli oggetti della fede. La gnoseologia di Hobbes, alla cui base stanno, come si è notato, precisi influssi teologici della tradizione nominalista e riformata, svaluta, insieme all'«analogia fidei», la portata conoscitiva della testimonianza che fonda la fede, subordinandola ai criteri del pensiero «geometrico», riduce perciò coerentemente la fede a pura «obbedienza», separandola totalmente dall'intelletto conoscente. Anche se la ragione di questa concezione della fede è in Hobbes soprattutto di carattere gnoseologico, essa è pure in armonia con una concezione teologica presente nel mondo riformato. A causa di questa impostazione, le verità di fede, non avendo più rapporto con l'intelletto, ma essendo puro oggetto di «obbedienza», sono affidate facilmente, nella filosofia politica, alla custodia dell'unica autorità legittima, quella dello Stato.

Tuttavia Hobbes afferma pure, come osservato, che la Parola di Dio coincide con la ragione naturale. Infatti, se la fede non incide sul piano della conoscenza, la ragione conosce a prescindere dalla fede. Di qui anche la possibilità di parlare di Dio come essere corporeo.

Ma con questa significativa oscillazione dall'obbedienza alla ragione viene di fatto ulteriormente legittimato, anche teologicamente, quello che per Hobbes è l'uso per

eccellenza della ragione: quello strumentale-contrattuale. Le verità metafisiche e religiose sono misurate dalla convenzione sociale, subordinate all'istanza fondamentale dell'autoconservazione dell'individuo e della pace sociale. Questa posizione, se portata coerentemente alle sue estreme conseguenze, rappresenta la fine di ogni platonismo dell'intelligenza, il riconoscimento dell'impotenza strutturale della ragione speculativa e normativa. Il problema della verità è subordinato a quello della sicurezza e quindi del potere.

Il discorso su Dio, anziché incidere sull'atteggiamento dell'uomo di fronte alla vita, è subordinato al problema centrale della conservazione dello Stato. In sintesi, tutto l'interesse del filosofare hobbesiano è rivolto all'uomo, ma ad un uomo, la cui problematica esistenziale appare passibile di affronto e di risoluzione a prescindere dalla domanda religiosa. C'è in Hobbes un profondo legame fra i presupposti del suo sistema, la sua antropologia e la centralità della dimensione politica.

9. L'ONTOLOGISMO RIVISITATO

Questo contributo riguarda l'interpretazione dell'ontologismo (termine che risale al Gioberti) e, in particolare, dell'ontologismo italiano dell'Ottocento, quale è stata proposta da Augusto Del Noce[704]. Oggi, nell'ultimo scorcio del secolo ventesimo, Vincenzo Gioberti è autore scarsamente studiato e quasi dimenticato, mentre sul finire dell'Ottocento Giovanni Gentile aveva scritto il suo primo volume proprio su Rosmini e Gioberti. Perché questa dimenticanza? Uno dei pochi autori che hanno valorizzato Gioberti in questo dopoguerra, Augusto Del Noce, scorge nel *cosmopolitismo* di gran parte della cultura italiana degli ultimi decenni una ragione fondamentale della dimenticanza dell'autore de *Il Primato morale e civile degli italiani.* Per del Noce, invece, s'imponeva nel dopoguerra una ripresa della tradizione filosofica italiana dell'Ottocento, di Gioberti e, in particolare, di Rosmini. Del Noce è uno dei pochi filosofi italiani del dopoguerra che insistono su questo punto per delle ragioni che fra poco prenderò in esame.

Perché occuparsi dell'interpretazione che di Gioberti e della sua fondamentale nozione di *ontologismo* ci offre Del Noce? In primo luogo, perché Del Noce, sebbene non abbia scritto molto su Gioberti e non abbia dedicato esclusivamente alla ricostruzione del suo pensiero neppure un solo volume (e soltanto un articolo[705]), è uno dei pochi filosofi italiani del dopoguerra ad offrire un'interpretazione originale del suo pensiero. In secondo luogo, perché Gioberti, nell'interpretazione che egli ne dà, si rivela fondamentale per comprendere la lettura delnociana della filosofia dell'Ottocento italiano fino a Gentile e, più in generale, per comprendere la genesi di tutta la sua originale interpretazione della storia della filosofia moderna e contemporanea (in cui la nozione di ontologismo gioca un ruolo essenziale). Sotto questo profilo per Del Noce il pensiero di Gioberti diventa una determinante chiave interpretativa. Del Noce, infatti, tratta di Gioberti e dell'ontologismo italiano in tutte le sue opere fondamentali (da *Il problema dell'ateismo* fino all'ultimo volume su Gentile) come pure in scritti minori. Raccogliendo i diversi spunti presenti quà e là nelle sue opere, cercherò di delineare le linee fondamentali della sua interpretazione. Prima di fare ciò è opportuno premettere un breve cenno sul metodo di Del Noce.

L'approccio di del Noce alla storia del pensiero è peculiare: si tratta di cogliere delle essenze ideali, ma entro il movimento della storia. In Del Noce il platonismo di matrice agostiniana si sposa con una sensibilità alla storia che gli deriva anche dalla sua profonda consuetudine con il tradizionalismo francese e con lo storicismo moderno. Per Del Noce nei tempi lunghi si ha nella storia un primato delle essenze ideali. Esiste una logica inesorabile delle essenze ideali che comporta spesso un'eterogenesi dei fini. A seconda che vi sia compatibilità o meno fra queste essenze, i movimenti filosofici, culturali e politici hanno la possibilità di durare, di incrementarsi oppure di corrompersi e di venir meno.

L'interpretazione che Del Noce propone di Gioberti è complessa, ricca di acume, ma non sempre del tutto chiara. Del Noce da un lato valorizza l'apporto di Gioberti, dall'altro lo critica. Fra i filosofi italiani dell'Ottocento egli privilegia progressivamente Rosmini rispetto a Gioberti, ma sempre si serve di importanti categorie giobertiane (in particolare ontologismo, risorgimento, poligonia) per formulare la sua lettura della storia della filosofia moderna.

---

[704] Tra le opere recenti su Del Noce particolarmente importante M. BORGHESI, *Augusto Del Noce, La legittimazione critica del moderno*, Marietti 1820, Genova-Milano 2011 che valorizza la dimensione "liberale" del suo pensiero.

[705] A. DEL NOCE, *Per un'interpretazione del Risorgimento; (il pensiero politico di Gioberti)* in "Humanitas", 16, 1961, pp. 35-40.

Le interpretazioni e periodizzazioni storiografiche esercitano grande influenza sul piano filosofico e culturale in genere. Esse forniscono le necessarie premesse per un'impostazione dei poblemi filosofici. E spesso manifestano in modo surrettizio scelte di carattere speculativo. Del Noce ne era pienamente e acutamente consapevole. La filosofia di Gioberti si costruisce, secondo lui, in base ad una determinata lettura, non sufficientemente problematizzata, della storia della filosofia moderna. Osserva Del Noce:

> Tema fondamentale della filosofia cattolica francese del tempo, a cui egli immediatamente si allaccia, era la critica del panteismo. E questa filosofia aveva uno schema storico sul carattere catastrofico del pensiero moderno in quanto soggettivismo di cui rimangono ancora molte traccie nel pensiero cattolico recente[706]: il processo catastrofico dell'età moderna avrebbe avuto inizio col prevalere nella tarda scolastica del nominalismo e sarebbe continuato con la riforma protestante di cui il dubbio e il *cogito* di Cartesio e l'illuminismo e l'idealismo che ne sono seguiti rappresentano la replica filosofica. Ora il pensiero di Gioberti si è organizzato a partire da questo schema: tutte le sue operazioni filosofiche si fondano su questa visione della storia. Si può anzi dire che è il primo filosofo che abbia formulato le sue teorie in relazione a una visione della storia: il suo ontologismo è il risultato teoretico della sua dichiarazione dell'errore del mondo moderno. Cioè, la sua non è una filosofia che si dispieghi in storia della filosofia come quella di Hegel, ma è invece una filosofia che sussegue a una considerazione della storia della filosofia[707].

Secondo Gioberti tutta la storia della filosofia dalla fine del Medioevo in avanti sarebbe contraddistinta dallo *psicologismo*, cioé da un processo verso il soggettivismo e lo scetticismo. Rientrerebbe nello psicologismo pure l' *essere ideale* di Rosmini. Allo psicologismo, contraddistinto dall'"oblio dell'essere", Gioberti contrappone, per salvaguardare il realismo, la sua personale concezione gnoseologica e metafisica (l'ontologismo).

Del Noce critica, innanzi tutto, l'interpretazione giobertiana della storia della filosofia moderna. Infatti alla concezione storicistica, in base a cui la modernità, esaltando il ruolo del soggetto, costituisce un continuo progresso, che ha la sua origine in autori come Bayle, si sostituisce spesso la concezione cattolica reazionaria (fatta propria da Gioberti) secondo cui la modernità costituisce un progressivo regresso. Tuttavia la seconda posizione rappresenta un rovesciamento speculare e simmetrico della prima, di cui accetta surrettiziamente le premesse. Da questa subordinazione all'avversario la sua debolezza sotto il profilo teoretico. L'integrismo e il progressismo costituiscono una continua, logorante e, date certe premesse, necessaria alternativa che assilla il pensiero cattolico dell'Ottocento e Novecento. Queste posizioni sono, secondo Del Noce, significativamente e alternativamente presenti nello stesso Gioberti che oscilla fra il tradizionalismo cattolico e la postuma poligonia. In quest'ultima prospettiva, che anticipa il modernismo, sarebbero possibili molteplici interpretazioni del dogma cattolico – tutte egualmente valide. Gentile, come rileva Del Noce, potrà dirsi ancora cattolico proprio nella prospettiva aperta dalla poligonia giobertiana.

Come mostrebbe "il caso Gioberti", tradizionalismo e progressismo sono succubi di una medesima dogmatica interpretazione della storia di matrice irreligiosa e anticristiana, secondo cui esisterebbe in epoca moderna un solo vincente filone di pensiero che conduce necessariamente all'immanentismo. Del Noce ha il merito di suggerire una terza interpretazione, opposta a quella giobertiana, ma che prende spunto – questo è curioso e quasi paradossale – proprio da quella categoria di *ontologismo* che costituisce un'invenzione dello stesso Gioberti. Nella filosofia moderna a partire dalle origini sarebbero presenti, invece, secondo Del Noce, due filoni: uno *razionalista* che, partendo

[706] Ad es. nello stesso Maritain di *Umanesimo integrale* del 1936.
[707] *Per una interpretazione del Risorgimento*, ed. cit., pp. 35-40 *passim*.

dalla implicita negazione del dogma cristiano del peccato originale (secondo cui l'uomo non può pienamente attuarsi con le sue sole forze)[708] conduce all'immanentismo ovvero alla riconduzione della realtà al soggetto trascendentale, l'altro (che egli chiama *ontologista*), pur differenziandosi dalla filosofia cristiana del Medioevo scolastico, apre alla trascendenza. Reagendo ad un pregiudizio piuttosto diffuso, esiste cioè uno specifico contributo della modernità alla filosofia religiosa e alla filosofia cristiana, contributo che – occorre sottolinearlo – non è meramente riconducibile all'agostinismo tragico della linea Pascal-Kierkegaard, che denuncia i limiti del razionalismo.

Entrambi i filoni, cui si è accennato, avrebbero origine in Cartesio. La prima linea (quella che conduce al razionalismo immanentistico) è contraddistinta da un certo Cartesio, da Spinoza, dall'Illuminismo francese, dall'idealismo hegeliano fino al marxismo, che rappresenterebbe l'ultima e insuperabile espressione del filone razionalistico. L'esito dell'immanentismo, in quanto non è in grado di fondare i valori, è il nichilismo e un nuovo libertinismo (questa volta di massa). Non è possibile un superamento del marxismo all'interno dei suoi presupposti razionalistici, ma soltanto una sua disgregazione. Il sociologismo borghese e il nichilismo sono espressioni di questa disgregazione. La crisi nel Novecento di questa prima linea di pensiero rimetterebbe in auge, secondo Del Noce, la seconda linea.

L'altra linea (che sarebbe stata intravista da Rosmini e che parte come filosofia della Riforma cattolica) annovera – tra gli altri – un certo Cartesio della polemica antilibertina e dell'idea di Dio, Pascal (letto non in netta alternativa a Cartesio), Malebranche, Vico, Rosmini e lo stesso Gioberti. Nell'Ottocento il pensiero ontologista sarebbe rappresentato in buona parte dal pensiero italiano che diventa erede dell'ontologismo francese. Non a caso Gioberti riconosce espressamente Malebranche (conosciuto attraverso la mediazione del savoiardo Gerdil), insieme a Vico, come i suoi due autori. Di qui l'importanza decisiva a livello europeo del pensiero italiano dell'Ottocento e, in particolare, di Gioberti e di Rosmini, nell'interpretazione storiografica proposta da Del Noce.

Il primo problema da chiarire è il seguente: che cosa significa *ontologismo* secondo del Noce? La risposta non è facilissima. Questa espressione, secondo Del Noce, risale proprio a Gioberti il quale la usa in contrapposizione allo *psicologismo* che sarebbe prerogativa della filosofia moderna e nella polemica nei riguardi dell'essere *ideale* rosminiano. Significativamente Del Noce scrisse negli anni cinquanta la voce *ontologismo* per l'enciclopedia filosofica del Centro di Gallarate. Egli scrive:

> Oltre ad altri significati meno specifici[...] il termine è stato soprattutto usato a designare la teoria secondo cui la conoscenza di Dio, per intuizione a priori (visione) è la condizione di possibilità di ogni altra conoscenza[709].

Con questa definizione Del Noce si rifà proprio a Gioberti. Per lui l'Idea non si dimostra. L'Ente stesso (Dio) – nota Gioberti – dice allo spirito: «Io sono necessariamente»[710]. Così il filosofo torinese legge la cosiddetta "metafisica dell'Esodo". Possiamo parlare, a proposito di Gioberti e anche di Malebranche, di ontologismo in senso ristretto o in senso forte.

---

[708] Del Noce definisce significativamente questa opzione «un atto di fede rovesciato», sul quale si fonderebbe il razionalismo. Cfr. A. DEL NOCE, *Da Cartesio a Rosmini. Scritti vari, anche inediti di filosofia e storia della filosofia,* a c. di F. Mercadante e B. Casadei, Milano 1992, cit., p. 536.

[709] Voce "ontologismo" in *Enciclopedia filosofica* a cura del Centro di Studi filosofici di Gallarate, Firenze-Novara 1979^3, ristampata in *Da Cartesio a Rosmini*, cit., pp. 485-499, in particolare p. 485.

[710] V. GIOBERTI, *Introduzione allo studio della filosofia*, II, cap. IV

Tuttavia la nozione di ontologismo e, con essa, la stessa valutazione di Gioberti subisce un'evoluzione nel pensiero di Del Noce. Nel successivo *Il problema dell'ateismo* (del 1964) l'ontologismo, contro le stesse intenzioni di Gioberti, comprende, ad esempio, anche Rosmini al cui pensiero

> credo debba applicarsi il termine di ontologismo, in relazione alla tradizione *prossima* a cui il suo pensiero si ricollega, e venga quindi abbandonato il senso del termine ontologismo coniato dal neotomismo[711]

(ma, di fatto, anche quello coniato da Gioberti). Afferma, infatti, Del Noce sempre ne *Il problema dell'ateismo*:

> [...] c'è pure nella tradizione, e si riafferma dopo Pascal, da Malebranche fino a Rosmini, una corrente religiosa che procede da S. Agostino e che, con termine approssimativo, per gli equivoci che può generare, si suol chiamare ontologismo; essa insiste sul contatto immediato e vissuto dell'anima con Dio, esperienza diretta sullo sfondo della quale le prove di Dio prendono senso e valore. Non si può dire che la critica di Pascal si applichi anche ad essa né d'altra parte che il suo pensiero possa approssimarlesi in ragione del collegamento che si è visto con la tesi cartesiana dell'infinità divina[712].

Possiamo parlare, in questo secondo caso, di un'accezione più ampia di ontologismo o di ontologismo in senso debole. Si potrebbe anche discutere se sia il caso di adottare ancora il termine ontologismo.

La differenza fra le due accezioni di ontologismo risiederebbe in una progressiva separazione di ontologismo da razionalismo. In uno scritto del 1967 Del Noce precisa, infatti, che, considerando la linea che va da Malebranche a Rosmini attraverso Vico, Gerdil e Gioberti,

> si scorge la continuità di un processo di separazione dell'ontologismo dal gnoseologismo. Perdonatemi se sono affezionato al termine di ontologismo: me ne servo per designare una posizione ulteriore al cosmologismo, che tende a confondere metafisica con scienza, e all'esistenzialismo come filosofia del Dio nascosto. L'ontologismo, in questo senso, è nient'altro che la filosofia intesa a definire la forma della presenza della verità trascendente alla nostra mente. Vero è che il termine è ambiguo; può significare che la diretta e immediata intuizione di Dio è la condizione di ogni conoscenza umana: in questo senso fu condannato dal Vaticano I, come posizione logicamente vicina la razionalismo e al razonalismo, in quanto affermante l'unità della ragione divina e dell'umana; diversamente da ciò che comunemente si pensa, è da osservare come i teologi del Vaticano I operino una distinzione, condannando non l'ontologismo come tale, ma una sua particolare forma. Dobbiamo aggiungere che dal punto di vista teoretico, la critica di tale forma era stata proprio uno degli obiettivi della *Teosofia* rosminiana. Per questa distinzione tra i due possibili sensi del termine, sembra a me equivalente il dire che il pensiero della *Teosofia* è la più rigorosa forma di ontologismo separato dal razionalismo; o invece la più rigorosa critica dell'ontologismo, nel senso di posizione esposta al rovesciamento in razionalismo e in immanentismo, che ovviamente è il direttamente opposto a quello della linea che prima si è detta.

Con il pensiero del Rosmini maturo si avrebbe, quindi, secondo Del Noce, una netta separazione di ontologismo e di razionalismo e un distacco altrettanto netto rispetto alla nozione di ontologismo che ritroviamo, invece, in Malebranche e in Gioberti. Si afferma sempre nello stesso scritto:

---

[711] A. DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo*, Il Mulino, Bologna 1964, 2 ed , p. 105
[712] Ibid., p. 472.

> Se noi confrontiamo [...] Rosmini e Malebranche, vediamo come nel primo l'ontologismo vi si trovi del tutto separato da quel razionalismo che nel secondo gli era invicibilmente connesso[...] Il Rosmini, quindi, supera definitivamente quella connessione di ontologismo e di razionalismo in cui deve venire ravvisata storicamente la motivazione della crisi del cartesianismo religioso e che aveva segnato il prodromo dell'Illuminismo, come si può vedere se si raffrontano le due posizioni, insieme vicinissime e opposte, di Malebranche e di Bayle; e ciò al tempo stesso che supera la ripetizione in altra forma di questa connessione in Gioberti.Vi è certo per lui un momento di passività nella mente umana, che non è tuttavia in maniera alcuna riflesso di una considerazione naturalistica; significa invece che è la presenza dell'Idea a far sì che l'intelligenza sia intelligente; e perché non vi è nessun contenuto del mondo naturale e umano che possa adeguare l'Idea come oggetto dell'intelligenza, così avviene che l'intelligenza si trovi spinta ad oltrepassarsi dall'infinità e inadeguabilità della verità che intuisce[713].

In base alla prima accezione del termine ontologismo (che risale ad Anselmo, Bonaventura, Cartesio, ma soprattutto a Malebranche e a Gioberti) s'insisterebbe contro lo psicologismo, su una previa e immediata intuizione-rivelazione di Dio al pensiero umano quale condizione di ogni altra conoscenza. Verrebbe, in ogni caso, nettamente esclusa ogni visione di Dio che comporti una confusione in senso panteistico fra la ragione umana e il divino. Anche se questa appare, secondo l'ultimo Del Noce, più una dichiarazione d'intenti che un rischio effettivamente evitato. In base alla seconda e più recente accezione di ontologismo (che comprenderebbe pure Agostino, Rosmini e anche certo tomismo) ci si limiterebbe ad affermare una previa e non sempre bene precisata "esperienza di Dio" che precede e fonda le "prove".

In base alla prima accezione del termine, per difendere il realismo sarebbe imprescindibile affermare la visione immediata di Dio e rifiutare ogni riferimento all'esperienza (interpretata essenzialmente in chiave sensistica), la quale dà adito all'alternativa sensismo- trascendentalismo (ma senza, tuttavia, uscir fuori dallo psicologismo)[714]. L'accettazione del presupposto sensista svolgerebbe, quindi, un ruolo fondamentale.

In base alla seconda accezione di ontologismo si avrebbe, invece, una più ampia e complessa nozione di esperienza (esperienza dell'essere), non meramente sensibile, ma semmai come spazio dell'atematico, per cui non sarebbe più proponibile al fine di affermare il realismo, la rigida alternativa fra sensismo e trascendentalismo in senso forte, da un lato, e visione immediata di Dio dall'altro. In altri termini: la mediazione che permette di pervenire a Dio sarebbe implicita nell'esperienza dell'essere o, in termini rosminiani, nell'Idea dell'essere che permette al pensiero umano di aprirsi alla trascendenza.

In sintesi: l'ontologismo nelle due accezioni (ma più fondatamente nella seconda), in quanto esperienza di Dio come Altro che si manifesta al pensiero, si oppone nettamente non soltanto al sensismo, ma pure ad ogni concezione spiritualistica attivistica o produttiva, quindi immanentistica, centrata su un Soggetto trascendentale (come nell'Idealismo dell'Ottocento e, soprattutto, nell'attualismo gentiliano). Di fronte all'Assoluto l'uomo nella prospettiva ontologista è, in quanto finito, fondamentalmente passività, ricettività. Tale passività non è, però, da interpretarsi secondo un'accezione naturalistica. Questo è il rischio del primo ontologismo che, invece, Rosmini non corre. In

[713] Cfr. A. DEL NOCE, Recensione ad A. Rosmini, *Teosofia, riduzione organica con Introduzione e Note* a cura di M. A. Raschini, Milano, Marzorati 1967, 2 voll. in "Giornale di Metafisica", XII, nn. 4-5, 15/7, 10/1967, pp. 405-409, ora in *Da Cartesio a Rosmini*, cit., in particolare pp. 540-44 *passim*.

[714] Secondo Del Noce anche la filosofia tedesca dell'Ottocento, incline al trascendentalismo, sarebbe succube nella reazione del naturalismo sensista.

ogni caso l'accentuazione sulla strutturale *passività* dell'uomo di fronte all'essere e di fronte a Dio, quale segno della sua *creaturalità*, mi pare rimanere sempre decisiva per del Noce (al di là dell'evoluzione del suo pensiero).

Se il primo filone del pensiero moderno conduce, quindi, all'immanentismo, il secondo, quello ontologista, riconosce platonicamente una trascendenza dell'essere rispetto al pensiero. In particolare: si riscontra per Del Noce un'inscindibilità (senza confusione in senso panteistico) del problema dell'uomo e del problema di Dio nella filosofia che ha inizio dalla Riforma cattolica (cioè nell'*ontologismo*). La rottura secentesca dell'agostinismo, cioè la scissione fra agostinismo e platonismo, secondo la linea Pascal-Kierkegaard, può essere oltrepassata, secondo del Noce, solo dall'ontologismo (non da altre filosofie cristiane quali il neotomismo, lo spiritualismo, il personalismo). S'intende qui per neotomismo quella particolare interpretazione di Tommaso che si oppone nettamente all'ontologismo, in quanto lo appiattisce troppo, più che su Aristotele, sull'empirismo e naturalismo moderni. In questa prospettiva osserva l'ultimo Del Noce che, se si accetta lo schema di Gioberti, ontologismo e neotomismo sono avversari massimi (come emerge dalla polemica tra Gioberti e i gesuiti), mentre

> c'è ora da domandarsi se, svincolati da questo orizzonte storico, ontologismo e neotomismo non tendano ad avvicinarsi e fino a che punto questa domanda non sia soggiacente alla letteratura neotomista più recente, (formatasi naturalmente in condizioni problematiche del tutto diverse, che la fanno affatto prescindere dal tema della vecchia controversia tra Gioberti e i gesuiti[715].

Significativa, a questo proposito, appare la vicinanza di Del Noce a Etienne Gilson, che in una delle ultime opere, l'*Atheisme difficile*, si mostra sensibile ad una prospettiva affine a quella ontologista (almeno nella seconda accezione). A questo proposito, su un piano speculativo, si può osservare che, se è indubbio che il pensiero tommasiano non pone sufficientemente a tema l'apertura immediata della ragione all'Assoluto – è nota la critica di Tommaso ad Anselmo e a Bonaventura – vi sono pure in esso spunti che potrebbero essere legittimamente sviluppati in questa direzione e che la scolastica dell' 800' non ha approfondito tutta presa dalla polemica contro l'idealismo dell'epoca. Basti pensare, ad esempio, alla ricorrente affermazione di Tommaso secondo cui «Dio è implicitamente amato in ogni cosa», quindi alla distinzione fra esplicito e implicito nella conoscenza umana ecc.[716]

Dall'ontologismo dell'Ottocento discendono, infine, importanti conseguenze di carattere pratico-politico. In particolare ne deriva l'idea di *Risorgimento*. Secondo Del Noce, in Gioberti la categoria di Risorgimento

> indica che le nazioni possono risollevarsi soltanto per approfondimento della loro tradizione e criticando l'ordine storico dal punto di vista di un ordine ideale. Se il principio primo della rivoluzione totale è il futuro, principio ideale del Risorgimento (inteso in questo senso) è l'Eterno [717].

---

[715] *Per un'interpretazione del Risorgimento*, pp. 35-40

[716] Per quanto riguarda il rapporto che si può instaurare, secondo Del Noce, fra Rosmini e Tommaso, cfr. R. BUTTIGLIONE, *Augusto Del Noce,* Piemme, Casale Monferrato 1990, p. 197: «La prospettiva del filosofo di Rovereto permette di reinterpretare San Tommaso[...] a partire dalla scoperta moderna del soggetto, integrando nella filosofia dell'essere il momento moderno della soggettività e della coscienza. Ciò può avvenire proprio per un'esatta comprensione del rapporto fra soggettività ed oggetività, per cui l'apertura sull'essere corrisponde alla struttura interna della ragione».

[717] A. DEL NOCE, *Giovanni Gentile. Per un'interpretazione filosofica della storia contemporanea*, Il Mulino, Bologna 1990, p. 432.

V'è, quindi, netta e radicale opposizione fra l'idea di Risorgimento (inteso come *Restaurazione creatrice*) e quella di mera Restaurazione politica in senso reazionario come pure fra l'idea di Risorgimento e quella di Rivoluzione. In particolare: a differenza della idea di Risorgimento, l'idea di Rivoluzione presuppone la concezione che l'uomo si possa attuare pienamente – salvare con le sue sole forze, quindi la negazione del fondamentale dogma cattolico del peccato originale (che per Del Noce assume un profondo significato filosofico). Gioberti, quindi, si contrappone esplicitamente a Marx.

Scrive Del Noce in un articolo del 1961 a proposito dell'attualità di Gioberti e della sua concezione del Risorgimento che in lui

> abbiamo un incontro tra filosofia italiana, filosofia francese e filosofia tedesca: nel senso che la tradizione vichiana del pensiero italiano permette di continuare il momento positivo del pensiero francese, che per sé si trova inadeguato a resistere alla pressione illuministica e rivoluzionaria, e al tempo stesso di salvare il momento positivo del pensiero tedesco, evitando la sua conclusione in quella critica della religione che è stata, come tutti sanno, il punto di partenza del pensiero propriamente rivoluzionario dell' 800.

Non può svolgere una funzione di guida

> un pensiero che discenda dalla tradizione francese, restando nella quale non è possibile superare l'antinomia tra uno spiritualismo interiorista che rinuncia alla politicità della filosofia e un illuminismo le cui ragioni vengono oltrepassate dal marxismo; […] il pensiero cattolico francese si trova incapace, restando nei limiti della sua tradizione, di oltrepassare l'alternativa di integrismo e di progressismo. Non può essere un pensiero che discenda dalla tradizione tedesca, perché nel giro della filosofia tedesca l'opposizione al marxismo si è già consunta nella dualità tra una filosofia che rinuncia completamente alla politica e un irrazionalismo pratico che è troppo facile nominare. Non può essere neanche la tradizione del pensiero anglo-americano perché, se ci si attiene ai motivi specifici di esso, si avrà – e si ha un'opposizione alla religione atea marxista, che riguarda il suo aspetto di religione, e non quello di ateismo [718].

Ma torniamo, infine, ai caratteri dell'ontologismo di Gioberti. L'infusione del vichismo nell'ontologismo di Gioberti permette, secondo il primo Del Noce, il passaggio dall'ontologismo *statico* del'essenza a quello *dinamico* dell'atto creatore; la ricomprensione ontologistica, per converso, portando a escludere dal vichismo tutto ciò che poteva sembrare prestarsi a influssi immanentistici, permette che si parli della riflessione che "non crea", ma "rifà" le verità ideali, ritessendo l'ordito primigenio dell'intuito (*Introd*. II, cit. p. 70, nota 17, p. 281)[719]. Resta da domandarsi, già secondo il primo Del Noce della voce "ontologismo", se il limite critico del giobertismo e insieme la ragione del suo scacco o almeno della sua incompiutezza, come filosofia cristiana, non sia proprio da cercare in questa ricomprensione di Vico attraverso l'ontologismo (ovvero nell'introduzione dell'elemento dinamico-creazionistico all'interno dell'ontologismo)[720].

Non a caso rileva sempre l'ultimo Del Noce che, se da un lato Gioberti (ma meno di Rosmini) offre spunti per una ripresa della prospettiva dell'ontologismo moderno, egli costituisce pure, d'altro lato, una tappa verso Gentile. Gentile, infatti, che privilegia Gioberti a Rosmini, nega tutto ciò che Gioberti nega. Marx per Gentile è oltrepassato in Gioberti e la sua idea di rivoluzione dall'idea di Risorgimento. In sintesi, secondo Del Noce

[718] *Per un'interpretazione del Risorgimento,* p. 37.
[719] Cfr. voce "ontologismo" in A. DEL NOCE, *Da Cartesio a Rosmini,* cit., 543-44:
[720] Significativa, a questo proposito, è, secondo l'ultimo Del Noce la critica rivolta da Rosmini a Gioberti nella *Teosofia*).

L'attualismo è coincidenza tra marxismo dissociato come filosofia della prassi, da materialismo e giobertismo dissociato come filosofia della creazione, da platonismo e da ontologismo[721].

In altri termini: l'attualismo è spiritualismo senza ontologismo, quindi senza trascendenza[722].

Si tratta, in altri termini, di una laicizzazione dell'ontologismo giobertiano dovuta al fatto che l'hegelismo per riaffermarsi come filosofia dell'immanenza deve fare i conti, in Gentile, oltre che con Marx, anche con l'ontologismo di Gioberti.

In conclusione: mi pare acuta e stimolante, ma tutta da verificare, l'interpretazione che Del Noce offre, a partire da una certa lettura di Gioberti e della sua nozione di *ontologismo*, della storia della filosofia moderna e della peculiarità del contributo della tradizione filosofica italiana, in particolare del ruolo di Rosmini. Complessa e meno chiara, benché sempre stimolante, mi pare la lettura delnociana della filosofia di Gioberti stesso nel suo insieme. In altri termini: per la frammentarietà dei testi, per le oscillazioni e per l'evoluzione del suo pensiero al riguardo, non emerge chiaramente, a mio parere, quale sia precisamente, secondo del Noce, il limite sotto il profilo speculativo dell'ontologismo di Gioberti teoreta (al di là dell'indubbio limite costituito dal fatto di essere Gioberti partito da una lettura *pregiudicata* della vicenda della modernità e forse da una certa subordinazione del suo ontologismo al sensismo). Gioberti, quindi, ha fatto riflettere profondamente Del Noce, ma questi non ha potuto o voluto dedicarsi a una ricostruzione integrale del suo pensiero e, in genere, dell'ontologismo italiano dell'Ottocento, come ha cercato di fare, ad esempio, nel caso di Cartesio e di Gentile.

10. NOTE SULLE NOZIONI DI SRADICAMENTO E RADICAMENTO DELL'UOMO IN SIMONE WEIL

1. *Vita e personalità*

Simone Weil (1909-1942) è una pensatrice profondamente intuitiva, ma frammentaria, nel cui pensiero occorre cogliere un filo unitario. Il suo influsso è stato profondo sul pensiero contemporaneo non solo continentale, anche indirettamente, in particolare

[721] *Giovanni Gentile*, cit., p. 123.

[722] Cfr. *Da Cartesio a Rosmini*, cit., p. 545: «[...] tutte le critiche possibili che al pensiero di Gentile si possono muovere, in fatto sono state mosse, e sono realmente insormontabili, si possono riportare alla posizione costretta in cui egli si trova a muoversi dopo il suo rifiuto del sapere intuitivo. È infatti da questo rifiuto che si intende l'esclusione totale del momento, nella realtà umana, della passività, il che importa la reciproca scomparsa di Dio e dell'uomo, falsamente unificati nell'equivoca nozione dell'unico soggetto trascendentale».

attraverso la mediazione di una romanziera e filosofa di lingua inglese, attenta lettrice dei suoi scritti: Iris Murdoch[723]. Il tema del radicamento dell'uomo, presente in particolare nel volume *La prima radice,* ma anche in altre opere può costituire questo filo. Esso, inoltre, costituisce un tema fondamentale della riflessione antropologica e politica contemporanea.

La Weil, di famiglia ebrea, prova grande simpatia per il Cristianesimo e per la figura di Gesù, ma, secondo testimoni, ha chiesto il battesimo solo sul letto di morte, negli ultimi momenti della sua breve e intensa vita. In precedenza ella si era fermata sulla soglia dell'adesione alla Chiesa cattolica. In nome della sua passione per la verità che ritrova nella tradizione cristiana e nella filosofia antica specialmente platonica Simone Weil critica talora la cristianità del suo tempo che accusa d'idolatria e di scarso amore della verità:

> Persino negli ambienti e nei cuori dove la vita religiosa è sincera e intensa, troppo spesso essa reca nel proprio centro medesimo un principio impuro per insufficienza dello spirito di verità. La realtà della scienza conferisce una cattiva coscienza ai cristiani. Pochi fra loro osano essere certi che, se ripartissero da zero e se considerassero tutti i problemi abolendo ogni preferenza, con spirito critico assolutamente imparziale, il dogma cristiano apparirebbe loro verità manifesta e totale[724].

E la ragione di questa incertezza è la paura di usare fino in fondo dell'intelligenza, il timore cioè dell'esistenza di uno scarto fra le fede e la verità:

> Siamo realmente malati d'idolatria; una malattia così profonda che toglie ai cristiani la capacità di testimoniare per la verità: Nessun dialogo fra sordi può uguagliare, per forza comica, il dibattito fra la cultura moderna e la chiesa. Gli increduli scelgono come argomenti contro la fede cristiana e in nome dello spirito scientifico, verità che indirettamente o persino direttamente sono evidenti prove della fede. I cristiani non se ne avvedono mai, e si sforzano debolmente in cattiva coscienza e con una pietosa slealtà intellettuale, di negare quelle verità. Il loro accecamento è la punizione del delitto d'idolatria[725].

L'idolatria impedirebbe a molti sedicenti cristiani di essere pienamente liberi, cioè nell'atteggiamento di chi non ha nulla da difendere, di fronte alla realtà.

2. *Antropologia e società*

Pur vivendo nel periodo storico in cui sorge in Francia quel filone di pensiero cristiano chiamato personalismo, la Weil non si dice personalista, perché non vuole affermare la persona in astratto, ma intende conoscere e affermare le persone nella loro concreta individualità fino a condividere la loro stessa vita. Per questo, nonostante la sua condizione intellettuale, quale insegnante e studiosa di filosofia, ha voluto condividere la condizione operaia, lavorando per un certo periodo in fabbrica a fianco a fianco con gli operai. Come i personalisti, tuttavia, ella afferma il primato dell'uomo nella sua individualità sulla società, contrapponendosi sia al collettivismo del *noi* sia all'individualismo liberale:

> L'intelligenza è vinta quando l'espressione dei pensieri è preceduta, implicitamente o esplicitamente, dalla paroletta "noi". E quando la luce dell'intelligenza si oscura l'amore del bene si smarrisce rapidamente[726].

---

[723] Cfr. M. S. VACCAREZZA, *The Fabric of Being. Bene, realtà e immaginazione in Iris Murdoch e nell'etica contemporanea* ETS, Pisa 2016.

[724] *La prima radice. Preludio ad una dichiarazione dei doveri verso l'essere umano,* trad. it. Leonardo, Milano 1996, p. 222.

[725] *La prima radice*, pp. 22-23.

[726] Ibid.

L'uomo, infatti, è sì un essere relazionale, ha bisogno degli altri (del presente e del passato) per essere se stesso e per sperare. Mas la sua dignità risiede nella sua peculiare singolarità. La trascendenza dell'uomo rispetto al sociale risiede nel pensiero, quindi nella libertà, nel desiderio e nell'azione.
Osserva la Weil:

L'uomo non ha nulla che gli sia assolutamente proprio, fatta eccezione per la facoltà di pensare; e la società da cui egli dipende strettamente in ogni momento della sua esistenza, dipende a sua volta in qualche modo da lui, dal momento ch'essa ha bisogno ch'egli pensi; tutto il resto, infatti, può essere imposto dal di fuori con la forza, ivi compreso i movimenti del corpo, ma niente al mondo può costringere un uomo a esercitare la sua potenza di pensiero o può sottrargli il controllo del proprio pensiero[727].

E ancora:

Niente al mondo può impedire all'uomo di sentirsi nato per la libertà. Mai, qualunque cosa accada, egli potrà accettare la schiavitù: perché egli pensa[728].

Il pensiero qualifica il desiderio umano, infondendo in esso la dimensione dell'infinito:

L'essere stesso dell'uomo non è altra cosa che uno sforzo perpetuo verso un bene ignorato[729].

V'è nell'uomo uno stretto nesso fra pensiero e azione: «Un movente è veramente reale nell'anima solo quando ha provocato un'azione compiuta del corpo»[730]. E, d'altro lato, solo agendo, incontrando il reale nella sua imprevedibilità, possono emergere nuovi pensieri. Per la Weil «l'iniziativa e la responsabilità, il senso dell'essere utile e persino indispensabile, sono bisogni vitali dell'anima umana»[731]. L'uomo ha dei doveri prima che dei diritti nei riguardi della realtà e della società. Un uomo solo, infatti, avrebbe solo dei doveri.

3. *Lo sradicamento*

La storia umana è in buona parte una storia di oppressione dell'uomo sull'uomo. Questa oppressione si manifesta nell'esperienza dello sradicamento dai luoghi in cui si è vissuti e, soprattutto, dalla propria cultura e tradizione (questo fenomeno si è attuato in occidente a partire dall'impero romano all'industrializzazione contemporanea esito della tecnica e della scienza moderna). Si ha uno sradicamento contadino, uno sradicamento operaio e uno sradicamento rispetto alla propria nazione. L'uomo sradicato perde il senso della tradizione, del contatto con la realtà, diventa triste e, per sfuggire al presente, tende a proiettarsi nel futuro grazie all'immaginazione, determinando inevitabilmente nuovo sradicamento intorno a sé. Nessun male è così grande come la distruzione del passato. Privare l'uomo del passato significa privarlo del futuro:

[727] *Oppressione e Libertà*, trad. it. Edizioni di Comunità, Milano 1956, p. 141.
[728] *Oppressione e Libertà*, p. 121.
[729] *Oppressione e libertà*, p. 244.
[730] *Attesa di Dio*, trad. it. Rusconi, Milano 1972, p. 212.
[731] *La prima radice*, p. 23.

Il passato distrutto non torna mai più. La distruzione del passato è forse il delitto supremo. Ai giorni nostri, la conservazione di quel poco che resta dovrebbe diventare quasi un'idea fissa. Bisogna arrestare il terribile sradicamento che viene continuamente prodotto dai metodi coloniali europei, persino quando assumono le forme meno crudeli. Bisogna astenersi dopo la vittoria dal punire il nemico vinto, perché così lo si sradicherebbe ancora di più. Poiché non è possibile né desiderabile sterminarlo, aggravare la sua follia vorrebbe dire essere più pazzi di lui. In qualsiasi innovazione politica, giuridica e tecnica suscettibile di ripercussioni sociali, bisogna anzitutto mettere in programma provvedimenti che consentano agli esseri umani di riavere radici[732].

E soggiunge la Weil:

Lo sradicamento è di gran lunga la più pericolosa malattia delle società umana, perché si moltiplica da sola. Le persone realmente sradicate non hanno che due comportamenti possibili: o cadere in un'inerzia quasi pari alla morte (come la maggior parte degli schiavi dell'impero romano), o gettarsi in un'attività che tende sempre a sradicare, spesso con metodi violentissimi, coloro che non lo sono ancora o che lo sono solo in parte[733].

E altrove:

La rottura della legittimità, lo sradicamento, quando non è dovuto alla conquista, quando si verifica in un paese che con i suoi eccessi nell'uso della forza distrugge ogni sentimento di legittimità, questo sradicamento suscita inevitabilmente l'idea ossessiva del progresso e la sete dell'arricchimento e di avanzamento, perché la finalità si volge verso il futuro[734].

Ma in realtà

è cosa vana distogliersi dal passato per pensare soltanto all'avvenire; un'illusione pericolosa persino credere che sia possibile. L'opposizione fra avvenire e passato è assurda. Il futuro non ci porta nulla, non ci dà nulla; siamo noi che, per costruirlo, dobbiamo dargli tutto; dargli persino la nostra vita; e per dare bisogna possedere, e noi non possediamo altra vita, altra linfa che i tesori ereditati dal passato e digeriti, assimilati, ricreati in noi. Fra tutte le esigenze dell'anima umana nessuna è più vitale di quella del passato[735].

In realtà

l'uomo, interiormente, non è reale se non come rapporto fra il passato e il futuro. Chi lo priva dell'uno e dell'altro (o di ambedue) gli fa il più grande torto possibile. Abolire interamente ciò che io sono stato. Sradicamento, declassamento, schiavitù. Quanto al futuro, condanna a morte[736].

Nell'epoca contemporanea lo sradicamento si manifesta nell'epoca contemporanea sul piano culturale con la divisione netta fra lavoro intellettuale e lavoro manuale e con la specializzazione:

Non dimentichiamo che noi vogliamo fare dell'individuo e non della collettività, il valore supremo. Noi vogliamo fare degli uomini completi sopprimendo questa specializzazione. Soltanto una

[732] *La prima radice*, p. 56.
[733] *La prima radice,* p. 52
[734] *Quaderni*, vol. III, trad. it. Adelphi, Milano 1988, p. 271.
[735] *La prima radice*, p. 55.
[736] *Quaderni*, vol. I, trad. it. Adelphi, Milano 1982, p. 353.

società in cui l'atto del lavoro mettesse in gioco tutte le facoltà nell'uomo e dove l'uomo che lavora fosse al primo posto realizzerebbe la pienezza della grandezza umana[737].

Anche la stampa e la divulgazione scientifica superficiale possono favorire lo sradicamento, abituando gradualmente alla credulità:

Non si può divulgare fra le masse che una miserabile caricatura della cultura scientifica moderna, caricatura che, lungi dall'aiutarle a formarsi un abito critico, le abitua alla credulità[738].

La forza bruta del potere dell'uomo sull'uomo vince solo se si accompagna a qualche idea (la propaganda dell'ideologia):

La geniale osservazione di Hitler sulla propaganda, e cioè che la forza bruta da sola non può vincere le idee, ma che ci riesce facilmente accompagnandosi a qualche idea volgare e bassa quanto si voglia, ci fornisce anche la chiave della vita interiore. I tumulti della carne, per quanto violenti, non possono avere il sopravvento sull'anima, se sono soli. Ma la loro vittoria è facile se comunicano la loro potenza persuasiva a un altro pensiero, per quanto cattivo. Questo è il punto importante. Per questo compito di alleato della carne nessun pensiero sarà mai di qualità troppo scadente. Ma la carne ha bisogno, come alleato, del pensiero[739].

Si tratta paradossalmente, in questo caso, di un'esaltazione nel male della facoltà più elevata dell'uomo. Anche il male per sussistere e diffondersi deve, nell'uomo, essere legittimato dal pensiero.

4. *Il radicamento*

Il problema culturale e politico più urgente oggi è un'educazione dell'uomo che gli permetta di radicarsi. Per comprendere che cosa significhi radicamento e come si possa attuare è utile rifarsi all'immagine dell'albero. Esso deve possedere delle radici verso il basso, ma grazie ai rami deve radicarsi anche verso l'alto:

Solo la luce che cade continuamente dal cielo fornisce a un albero l'energia che affonda profondamente nella terra le possenti radici. L'albero è in verità radicato nel cielo. Solo ciò che viene dal cielo è capace d'imprimere realmente un segno sulla terra[740].

Di qui un aspetto *materiale* e uno *soprannaturale* del radicamento. Essi sono complementari. Benché l'aspetto soprannaturale sia quello determinante, l'uno non può sussistere senza l'altro.

L'aspetto materiale del radicamento richiede l'esperienza della *necessità*, il lavoro (che significa integrare in sé la realtà), la fatica, la sofferenza («l'universo che entra nel corpo») senza di cui non si matura come uomini. Ma non è alienante solo una sofferenza dominata, risignificata dal pensiero. Allora il lavoro può diventare una «partecipazione all'opera della redenzione»[741].

L'aspetto soprannaturale del radicamento richiede *attenzione* alla realtà (e agli altri), la sua accettazione, la quale si contrappone all'*immaginazione*, al sogno velleitario.

---

[737] *Oppressione e libertà*. p. 15.
[738] *Oppressione e libertà*, p. 60.
[739] *La prima radice*, p. 122.
[740] *Ecrits de Londres et dernières lettres*, Gallimard, Paris 1957, pp. 29-30.
[741] *Quaderni*, vol. II, trad. it. Adelphi, Milano 1985, p. 104.

Distinzione fra coloro che restano nella caverna, chiudono gli occhi e immaginano il viaggio, e coloro che lo fanno. Reale e immaginario anche nello spirituale, e anche qui la necessità fa la differenza. Non semplicemente la sofferenza. Vi sono delle sofferenze immaginarie. Anche degli sforzi. Quanto al sentimento interiore, niente di più ingannevole[742].

In realtà – osserva la Weil con acume –

gli uomini lavorano d'immaginazione per tappare i buchi attraverso i quali passerebbe la grazia, a tal fine si fanno – a prezzo di una menzogna – degli idoli, cioè beni relativi intesi come beni al di fuori di ogni relazione[743].

Sul piano della relazione (con la realtà e con gli altri), che è il contrario dell'immaginazione, si colloca la fede. La fede, a sua volta, favorisce l'attenzione.

5. L'attenzione

In sintesi: il problema dell'uomo, del suo radicamento complessivo è un problema di attenzione alla realtà, attenzione che è facilitata dall'esperienza della bellezza:

Una sola cosa rende sopportabile la monotonia: una luce d'eternità. La bellezza. C'è un solo caso in cui la natura umana sopporta che il desiderio dell'anima si volga non verso quel che potrebbe essere o quel che sarà, ma verso quel che esiste. Questo caso è la bellezza[…]Poiché il popolo è costretto a portare tutto il suo desiderio su quel che già possiede, la bellezza è fatta per il popolo ed esso è fatto per la bellezza[744].

La risposta al desiderio infinito dell'uomo può venire solo da altro da sé (della Grazia) che occorre accogliere. A noi è richiesta solo l'attenzione:

Prova ontologica sperimentale. Io non ho in me un principio di ascensione. Non posso arrampicarmi in aria fino al cielo. È solo orientando il mio pensiero verso qualcosa di migliore di me che questo qualcosa mi tira verso l'alto. Se sono realmente tirata, ciò che mi tira è reale. Nessuna perfezione immaginaria può tirarmi in alto neppure di un millimetro. Perché una perfezione immaginaria si trova matematicamente al livello di me che l'immagino, né più in alto, né più in basso. Ciò che tira è l'orientamento del pensiero verso una perfezione reale[745].

Questo orientamento verso la realtà è l'amore:

L'amore ha bisogno di realtà. Amare attraverso un'apparenza corporea un essere immaginario, che cosa c'è di più atroce. Il giorno in cui ci si accorge di questo? Ben più atroce della morte, perché la morte non impedisce all'amato di essere esistito. È la punizione per il crimine di aver nutrito l'amore con l'immaginazione. Cercare di amare senza immaginare. Amare l'apparenza nuda e senza l'interpretazione. Ciò che si ama è allora veramente Dio[746].

E altrove:

[742] *Quaderni*, vol. I, p. 277.
[743] *Quaderni*, vol. I, p. 397.
[744] *La condizione operaia*, trad. it. Edizioni di comunità, Milano 1985, p. 279.
[745] *Quaderni*, vol. III, trad. it. Adelphi, Milano 1988, p. 113.
[746] *Quaderni*, vol II, p. 241.

La perdita del contatto con la realtà è il male, è la tristezza. Vi sono situazioni che causano questa perdita, privazione, dolore. Il rimedio consiste nel prendere il bisogno stesso come intermediario per raggiungere la realtà[747].

Gli stati di bisogno presentano una loro positività perché, grazie ad essi, siamo messi in contatto con la realtà.

L'attenzione consiste proprio nel sospendere il proprio pensiero, nel lasciarlo disponibile, vuoto e permeabile all'oggetto, nel mantener in prossimità del proprio pensiero, ma a un livello interiore e senza contatto con esso, le diverse conoscenze acquisite, che si è costretti ad utilizzare. Il pensiero, rispetto a tutti pensieri particolari preesistenti, deve essere come un uomo su una montagna, che fissando lontano scorge al tempo stesso sotto di sé, pur senza guardarle, molte foreste e pianure. E soprattutto il pensiero deve essere vuoto, in attesa; non deve cercare nulla ma essere pronto a ricevere nella sua nuda verità l'oggetto che sta per penetrarvi[748].

La Weil afferma sinteticamente:

I beni più preziosi non devono essere cercati ma attesi. L'uomo, infatti non può trovarli con le sue sole forze, e se si mette a cercarli troverà al posto loro dei falsi beni di cui non saprà neppure riconoscere la falsità[749].

L'uomo si muove sulla terra, radicato nel cielo e con l'attenzione rivolta a Dio. Solo allora si agisce veramente quando si è distaccati dal frutto delle proprie azioni:

Distacco dai frutti dell'azione. Sottrarsi a questa fatalità. In che modo? Agire non per un oggetto, ma a causa di una necessità. Non posso fare altrimenti. Non è azione, ma una specie di passività. Azione non-agente[750].

In sintesi: Simone Weil è una mistica attiva del *consenso-assenso* all'essere. Ma si tratta di un consenso non velleitario, perché reso possibile dall'attenzione alla Grazia, all'amore di Dio.

11. LE RAGIONI DEL TEISMO NELLA FILOSOFIA ANGLOSASSONE CONTEMPORANEA

Premessa:

Questo capitolo si suddivide in due parti: in una prima parte cercherò di enucleare i contenuti di un dibattito filosofico che si è svolto in questi ultimi anni e che è ancora in corso negli Stati Uniti e per certi aspetti anche in Gran Bretagna intorno alle ragioni della fede nel Dio del teismo; nella seconda parte cercherò sinteticamente di prendere posizione su questo tema, raccogliendo alcune indicazioni maturate nell'ambito di quel dibattito.

Negli Stati Uniti si svolge ormai da diversi decenni un interessante dibattito sull'epistemologia della fede religiosa, per lo più poco noto in Europa[751]. Esso ha potuto

[747] *Quaderni*, vol. I, pp. 236-37.
[748] *Attesa di Dio*, pp. 75-76.
[749] *Attesa di Dio*, p. 76.
[750] *Quaderni*, vol I, p. 370.
[751] Significativa espressione della contemporanea riflessione angloamericana nel campo della filosofia della religione è il volume *A Companion to Philosophy of Religion* edited by P. L. Quinn and C. Taliafierro, Blackwell, Oxford 1996. Per quanto concerne la filosofia della religione in una prospettiva cristiana cfr. gli articoli della rivista quadrimestrale "Faith and Philosophy", pubblicata dalla S*ociety of Christian Philosophers* che raccoglie filosofi cristiani di diverse confessioni.

sorgere e incrementarsi a motivo della crescente apertura della filosofia analitica, ancora dominante nel mondo anglosassone, nei riguardi di altri filoni di pensiero e, in particolare, della tematica religiosa [752] .Tale apertura è stata favorita dall'influsso del pensiero "continentale", dalla riscoperta del tradizionale filone pragmatista americano e, in generale, da una maggiore attenzione del mondo statunitense rispetto a quello europeo, a motivo delle sue radici storiche, nei riguardi del Cristianesimo e delle tradizionali fedi religiose[753]. Prima di entrare nel merito del dibattito in questione, può essere opportuno sottolineare che, rispetto alla riflessione filosofica europea sulla religione, la filosofia della religione statunitense appare maggiormente contraddistinta sia da un forte nesso con la riflessione epistemologica *tout court* sia da un più pronunciato riferimento alla confessione religiosa dei singoli filosofi. Mentre in Europa fare filosofia della religione sembra spesso comportare un allontanamento dalle proprie radici alla ricerca di una posizione meno confessionale, invece negli Stati Uniti la riscoperta, pur senza chiusure preconcette, della propria tradizione sembra favorire la riflessione filosofica sulla religione[754].

In origine il dibattito è stato suscitato dalle posizioni dell'epistemologo e filosofo della religione di fede calvinista Alvin Plantinga[755]. A esso hanno dato il loro contributo altri filosofi aderenti a diverse confessioni riformate quali Nicholas Wolterstorff, William Alston, Robert Audi, Nicholas Mavrodes. Alle loro proposte hanno fatto seguito interventi pure da parte di filosofi di fede cattolica (quali Ralph Mc Inerny, Linda Zagzebski, John Zeis, John Greco ecc.). Consideriamo sinteticamente le posizione di alcuni degli autori più significativi che hanno partecipato al dibattito.

1. *Alvin Plantinga*

La riflessione filosofica di Alvin Plantinga ha subito una notevole evoluzione nel tempo anche in base alle critiche e alle integrazioni che le sue tesi hanno suscitato. Tuttavia possiamo identificare un nucleo permanente delle sue posizioni. In quanto epistemologo Plantinga prende atto delle critiche che sono state rivolte in epoca contemporanea al cosidetto "fondazionalismo" (la concezione, che sarebbe tipica della filosofia moderna a partire da Cartesio, ma anche di certi autori del Medioevo quali Tommaso d'Aquino, secondo cui si ha scienza in senso forte quando un sapere si fonda su evidenze fondamentali (*basic*) e immediate, in quanto tali indiscutibili). In particolare: secondo Plantinga il "fondazionalismo classico" distingue nel suo sistema le certezze fondanti e le certezze fondate, affermando che la relazione di fondante e fondato è una relazione

[752] Cfr., ad esempio, il numero di “New Blackfriars" (vol. 80, No. 938, aprile 1999) su T*homism and the Future of Catholic Philosophy*, curato da John Haldane con interventi di noti filosofi nordamericani come J. Greco, R. McInerny, N. Rescher, C. Taylor, B. Van Frassen, L. Zagzebski. E il fascicolo di “The Monist” (vol. 80, 1997) sul tema *Analytical Thomism*, curato da J. Haldane.

[753] Una ripresa del senso della propria identità religiosa in filosofia la si ha, pure, ad esempio, all’interno dell’ influente minoranza ebraica statunitense. Si veda, ad esempio, il caso di un importante filosofo ebreo religioso come Hilary Putnam.

[754] Ovviamente vi sono numerose eccezioni e, tra queste, le riflessioni sulla religione svolte a partire da una prospettiva atea o non esplicitamente teistica. Cfr., ad es., J.L. MACKIE, *The Miracle of Theism*, Clarendon Press, Oxford 1982; M. P. LEVINE, *Il panteismo. Una concezione non teistica della divinità*, trad. it. ECIG, Genova 1995.

[755] Di questo autore cfr., in particolare, tra le numerose pubblicazioni, *God and others Minds. A Study of the Rational Justification of Belief in God,* Cornell University Press, Ithaca 1967; *Reason and Belief in God*, in *Faith and Rationality. Reason and Belief in God*, edited by Alvin Plantinga and Nicholas Wolterstorff, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana 1983; *The Prospects for Natural Theology* in Tomberlin James, *Philosophical Perspectives 5. Philosophy of Religion*, Ridgeview Press, Atascadero (California) 1991;*Warrant and Proper Function*, Oxford University Press, Oxford 1993, *Warranted Christian Belief,* Oxford University Press, Oxford 1998.

asimmetrica e irriflessiva; in un sistema di certezze che voglia essere razionale alcune certezze saranno fondate su altre certezze: queste saranno le certezze fondamentali (*basic*) e costituiranno il fondamento (*foundation*) dell'intero sistema. In questa prospettiva, quindi, la fede nell'esistenza di Dio sarebbe una conoscenza epistemologicamente fondata soltanto se si basa, in ultima analisi, su evidenze prime e indiscutibili. Le proposizioni che dovrebbero essere accettate senza dimostrazione sono le proposizioni immediatamente evidenti e quelle la cui verità può essere constatata coi sensi.

Secondo Plantinga il fondazionalismo o evidenzialismo è «attraente e seducente; in ultima analisi, tuttavia, esso appare falso e incoerente perché autoreferenziale»[756]. Non soltanto, infatti, questa forma di fondazionalismo non sarebbe in grado di giustificare sé stessa, ma non permetterebbe di considerare come razionalmente giustificate tutta una serie di certezze che noi possediamo e che non sono tali in forza di una dimostrazione. In opposizione al fondazionalismo Plantinga sottolinea, sulla scorta di autori come Thomas Reid, il carattere non fondato di certezze quali l'esistenza degli altri, la credenza nelle azioni passate ecc. Così pure, egli afferma, che anche la credenza in Dio non è fondata su altre evidenze:

> La mia posizione è che la fede in Dio è genuinamente fondamentale (*properly basic*); da ciò non segue, tuttavia, che essa sia priva di giustificazioni[757].

Esisterebbe cioè alla maniera di Calvino un "sensus Dei" che permette, senza altre mediazioni, di raggiungere la certezza della presenza di Dio:

> Secondo Calvino ognuno, credente o meno, possiede la tendenza, in alcune situazioni, ad apprendere l'esistenza di Dio e a cogliere qualcosa della sua natura e delle sue azioni. Questa conoscenza naturale può essere soppressa dal peccato, ma rimane il fatto che una capacità di apprendere l'esistenza di Dio fa tanto parte del nostro naturale "equipaggiamento noetico" quanto la capacità di apprendere verità riguardanti la percezione, verità concernenti il passato e verità intorno alle nostre menti. La credenza nell'esistenza di Dio si trova sulla stessa barca della credenza nelle altre menti, nel passato e negli oggetti della percezione: in ognuno di questi casi Dio ci ha costruito in modo tale che nelle circostanze giuste noi formiamo le credenze in questione. Ma allora la credenza che vi sia una tale persona che è Dio si trova fra le acquisizioni della ragione tanto quanto le altre credenze[758].

Tuttavia Plantinga non ritiene, come gli è stato rimproverato, che affermare che la credenza nell'esistenza di Dio sia genuinamente fondamentale significhi rinunciare a ogni criterio di razionalità, aprendo le porte all'irrazionalismo e allo scetticismo. Così non si è obbligati a pensare che sia altrettanto genuinamente fondamentale quanto la credenza in Dio la credenza nell'esistenza del "Grande Cocomero" (secondo quella che egli chiama «The Great Pumpkin Objection»)[759]. I criteri per distinguere che cosa è genuinamente fondamentale da ciò che non lo è non debbono però essere stabiliti a priori, ma devono essere precisati riflettendo sui casi in cui una certezza ci pare indiscutibilmente ragionevole. In questo modo si potrà rilevare che una certezza è genuinamente fondamentale soltanto se soddisfa certe condizioni. Queste osservazioni preludono ai successivi sviluppi dell'epistemologia di Plantinga in senso "esternista"[760].

---

[756] A. PLANTINGA, *Reason and Belief in God*, ed. cit., p. 90.

[757] Ibid., p. 78.

[758] Ibid., p. 8.

[759] Cfr. Ibid., pp. 74-78.

[760] Riguardo alla distinzione fra *internismo* (internalism) ed *esternismo* (externalism) in epistemologia si può affermare in linea generale che una teoria della giustificazione è *internalista* se e solo se richiede che tutti i fattori necessari perché una credenza sia giustificata per una data persona siano cognitivamente accessibili a quella

A ben vedere la posizione di Plantinga non mira tanto a giustificare la fede religiosa e, in particolare, la fede cristiana, quanto a mostrare che la sua affidabilità non è minore di quella che è prerogativa di altre modalità di conoscenza e di acquisizione di certezze. In questa prospettiva egli si rifà, da un lato, al venire meno nell'epistemologia contemporanea delle pretese fondazionaliste che contraddistinguevano la scienza e la filosofia moderne, dall'altro ad alcuni temi propri della tradizione di pensiero che risale a Calvino.

L'ultimo Plantinga, che ha pubblicato un volume (il terzo di una trilogia)[761] dedicato esplicitamente all'epistemologia della religione, ha sottolineato fortemente nelle due opere precedenti il carattere "fondamentale" (*basic*), non suscettibile di ulteriore fondazione, delle diverse forme di conoscenza. La tesi di fondo è che

> una credenza è fondata per te solo se il tuo apparato cognitivo funziona in modo adeguato, lavorando nel modo che dovrebbe al fine di produrla e di sostenerla[762].

Questa forma di naturalismo o esternalismo ("externalism") non può reggersi, in ultima analisi, secondo Plantinga, sulla base della sola teoria evoluzionista (come oggi v'è spesso la tendenza a pensare), ma soltanto sulla fede in un Dio che, guidando il processo evolutivo, abbia dotato l'uomo di facoltà conoscitive adeguate al contesto in cui vive. In quest'ultima prospettiva, quindi, la "fede pratica" in Dio costituirebbe l'unico fondamento possibile del nostro "naturale" affidarci alle nostre capacità conoscitive. Il naturalismo esigerebbe, in ultima analisi, il soprannaturalismo[763].

Come ha osservato una volta Wolfahrt Pannenberg[764], nel complesso la posizione di Plantinga riesce bene nell'intento di mostrare che la fede in Dio, *se è vera*, ha giustificazione. Non v'è argomento aprioristico in grado di mostrare che la fede in Dio non può avere giustificazione[765]. In altri termini: non si possono addurre argomenti di carattere

---

persona, interni cioè alla sua prospettiva conoscitiva; essa è invece *esternalista*, se ammette che almeno alcuni dei fattori giustificanti non necessitino di essere accessibili in tal modo, così da poter essere esterni alla prospettiva conoscitiva del soggetto. Il dibattito fra "internisti" ed "esternisti" è in questi ultimi anni assai vivo all'interno dell'epistemologia statunitense.

[761] *Warranted Christian Belief*, Oxford University Press, Oxford 1998 dopo *Warrant:The Current Debate,* Oxford University Press, Oxford 1993 e *Warrant and Proper Function,* (stesso anno e stessa editrice).

[762] *Warrant and Proper Function*, ed. cit., p. 4.

[763] Cfr. *Warranted Christian Belief*, p. 431: «Le pressioni selettive assicurano che lo stato fisico dell'organismo sarà tale da dar luogo ad un comportamento appropriato, ma non hanno alcuna tendenza ad assicurare che il contenuto intenzionale degli stati di credenza corrisponda alla realtà oggettiva. Il successo della nostra conoscenza prova che il contenuto intenzionale degli stati mentali influenza il nostro comportamento. Ma allora un fisicalismo totale non funziona. Se, come Hume, dubitiamo dell'affidabilità dei nostri processi cognitivi, allora dobbiamo anche dubitare di ogni particolare esito di quei processi, incluso delle credenze che ci portano ad essere scettici di quelli, quindi del carattere riflessivo, autoreferenziale dell'ironia» (ibid., p. 350). Cfr. pure pp. 351 e 227.

[764] Tale affermazione è stata da me ascoltata durante un dibattito seguito alla relazione di A. Plantinga nell'ambito della *International Conference on Philosophy of Religion* sul tema *The Rationality of Theistic Belief* promossa dalla Hochschule für Philosophie di München e dal Department of Philosophy of Religion dell'Università di Notre Dame (Usa) svoltasi a Monaco di Baviera tra il 27-31 maggio 1998. Cfr. gli *Atti* in The *Rationality of Theism* a c. di G. Bruntrup e R. Tacelli, Kluwer, Dordrecht, Boston, London 1999. Per Plantinga il problema della verità della fede non riguarda la filosofia. Cfr. *Warranted Christian Belie.*, p. 499: «Ma è vera? Questa è la questione veramente importante. E qui passiamo al di là della competenza della filosofia, la cui fondamentale competenza in quest'area, è quella di liquidare certe obiezioni, impedimenti ed ostacoli nei confronti della fede cristiana».

[765] Cfr. *Warranted Christian Belief,* p. 191 passim: «i negatori del teismo che desiderano attaccare credenze teiste dovranno limitarsi ad obiezioni come l'argomento del male, l'affermazione che il teismo è incoerente, o l'idea che in qualche altro modo vi è una forte evidenza contro la fede nel teismo. Essi non possono più addurre la seguente obiezione: Bene, non posso sapere certamente se la credenza teista sia vera o chi potrebbe sapere una cosa come questa, ma io so questo: essa è irrazionale, o ingiustificata, o non razionalmente giustificata, o contraria alla ragione o intellettualmente irresponsabile. Non vi è alcuna significativa questione o critica *de iure*

formale sotto il profilo epistemologico contro la legittimità della fede in Dio. Resterebbe però il compito di mostrare – e non è cosa da poco nell'attuale clima culturale – che la fede in Dio *è vera.*

2. *William Alston*

Una posizione nel complesso più equilibrata e quindi, a mio parere, maggiormente interessante è quella del noto epistemologo e filosofo della religione William Alston di fede episcopaliana [766]. A differenza di Plantinga, egli qualifica la sua posizione epistemologica come un misto di esternalismo e di internalismo. In generale egli distingue nettamente fra il fatto che una determinata conoscenza sia giustificata sotto il profilo epistemologico e l'attività o il processo di fornire tale giustificazione. Si possono benissimo possedere tutte le ragioni adeguate per coltivare una certa pratica conoscitiva senza tuttavia saper esplicitare tali ragioni sul piano strettamente epistemologico. Soprattutto nella sua opera principale sull'argomento [767] Alston sottolinea che vi sono delle pratiche che presiedono alla formazioni delle opinioni e delle certezze, che egli chiama *Doxastic practices* (fra queste, in particolare, la percezione sensibile (SP)), le quali non sono suscettibili di una giustificazione epistemologica che non sia circolare. Inspirandosi a Thomas Reid e a Ludwig Wittgenstein[768], ma anche discostandosi su taluni punti dalle loro posizioni, per Alston l'unica giustificazione effettivamente possibile di tali pratiche non è, in ultima analisi, di carattere speculativo, ma di carattere pratico:

[...]benché non affermi di aver mostrato che SP sia affidabile e che i suoi prodotti siano in prima battuta giustificati in senso forte, affermo di aver mostrato che è ragionevole assumere SP come affidabile, e quindi che è ragionevole supporre che i suoi prodotti siano in prima battuta giustificati in senso forte[769].

Se una pratica così radicata come la percezione sensibile non può essere epistemologicamente giustificata sul piano speculativo, emerge che è legittimo non cercare una giustificazione di questo tipo neppure per l'esperienza mistica cristiana (CMP). Pur essendo questa, infatti, una pratica non così diffusa come la percezione sensibile, essa tuttavia possederebbe dei caratteri che l'accomunerebbero a quella e ad altre "doxastic practices", rendendola "prima facie" affidabile. Del resto anche nell'ambito di SP si ammette normalmente, ad esempio, che vi siano soltanto poche persone particolarmente esperte nel valutare la qualità dei vini.

Secondo Alston, non soltanto CMP si autogiustifica in base all'opinione degli esperti in materia perché genera frutti spirituali nell'opera di santificazione dell'individuo, ma essa può essere difesa da diversi generi di accuse. In particolare: Alston risponde alle obiezioni secondo cui CMP può essere spiegata in termini meramente naturalistici e a quelle di coloro che evidenziano la presenza di contraddizioni fra i risultati di CMP e quelli di altre pratiche secolari (in particolare scienza, storia e metafisica). Infine si mostra che, in

---

che sia indipendente dalla questione *de facto*. Non vi è alcuna critica *de jure* che abbia forza quando sia messa in relazione con la verità della credenza teista».

[766] Fra le numerose opere cfr. *Epistemic Justification: Essays in the Theory of Knowledge*, Cornell University Press, Ithaca 1989; *Knowledge of God* in *Faith, Reason and Skepticism*, ed. M. Hester, Temple University Press, Philadelphia 1991; *Perceiving God. The Epistemology of Religious Experience*, Cornell University Press, Ithaca 1991, *A Realist Conception of Truth,* Cornell University Press, Ithaca 1996, *Divine Nature and Human Language. Essays in Philosophical Theology*, Cornell University Press, Ithaca and London 1989.

[767] *Perceiving God. The Epistemology of Religious Experience* , ed. cit.,

[768] Alston si riferisce soprattutto ad alcune intuizioni dell'ultimo Wittgenstein presenti nella sua opera *Della certezza. L'analisi filosofica del senso comune*, trad. it. Einaudi, Torino 1978 .

[769] *Perceiving God*[...], ed cit., p. 182.

assenza di specifici fattori discriminanti, neppure la diversità delle confessioni religiose, pur riducendo in qualche misura il grado massimo di giustificazione epistemica, costituisce un'obiezione insormontabile nei confronti dell'affidabilità in prima battuta di CMP.

In base a quanto osservato Alston trae le seguenti conclusioni:

> Assumiamo, quindi, che CMP è una pratica doxastica di carattere percettivo funzionante, socialmente stabilizzata con diversi *input* nell'esperienza, distinte funzioni di *input-output*, un particolare schema concettuale ed un ricco e intrinsecamente fondato sistema discriminante (*overrider sistem*). Come tale essa possiede "prima facie" titolo per essere ragionevolmente intrapresa, dal momento che non abbiamo sufficienti ragioni per considerarla come inaffidabile o altrimenti indegna di accettazione ragionevole[770].

Nota il filosofo statunitense che spesso alla base di molte critiche nei riguardi di CMP si riscontra una sorta di "imperialismo epistemologico", per cui si pretende di sottoporre tale esperienza a criteri di validità che sono prerogativa di altre modalità di esperienza oppure che non vengono utilizzati neppure nel caso di altre e più diffuse pratiche conoscitive quali, ad esempio, SP[771].

Più in generale nella sua filosofia della religione Alston difende, in primo luogo, il carattere *realistico* dell'adesione di fede contro le interpretazioni che tendono a sminuire questo aspetto. Ogni sincero credente crede sempre nell'esistenza effettiva di ciò cui afferma di aderire - di qui l'insostenibilità di molte posizioni gnostiche e sincretistiche oggi riproposte anche nel contesto nordamericano - le quali tendono a sottovalutare la specifica intenzionalità delle singole fedi religiose[772]. Alston critica, in particolare, la concezione di John Hick, secondo il quale ciò che accomuna le diverse fedi religiosi è un medesima realtà assoluta, che ha un carattere "noumenico", mai conoscibile in quanto tale, che si manifesta diversamente nelle diverse rivelazioni religiose[773]. In secondo luogo Alston si sofferma sulle ragioni complessive dell'adesione di fede. Non v'è, secondo il filosofo statunitense, un solo cespite di ragioni alla base dell'adesione di fede, ma in sintonia con posizioni diffuse nell'epistemologia contemporanea, vi sono diversi fondamenti fra di loro connessi:

> Forse è un errore cercare una sola fondazione della propria fede che stia salda in modo infallibile, indubitabile e incorreggibile, senza bisogno di avere il supporto di nessun altro fondamento. Forse nessun sistema di credenze può essere fondato in tal modo. Forse un'aspirazione più ragionevole per la condizione umana è di fare ricorso a molteplici fonti che fungano da supporto cosicché, sebbene ognuna di queste possa essere discussa e nessuna renda qualcuna delle nostre credenze assolutamente certa, tali fonti si prestano supporto vicendevolmente così come prestano supporto pure alle credenze per le quali vengono invocate; cosicché in base alla modalità secondo cui l'intero insieme si assembla noi abbiamo ragioni sufficienti per assumere tali credenze come vere[774].

Egli precisa significativamente:

> Ognuna delle credenze prima della loro interazione, possiede sufficienti e autonomi fondamenti così da servire come fonte di giustificazione per altre credenze, ma non in misura tale da non poter trarre profitto da un ulteriore rafforzamento. Questa costituisce una modalità atta a costruire un supporto reciproco che ci preservi dai paradossi del coerentismo estremo"[775]. In particolare: Alston

[770] Ibid, p. 225.
[771] Cfr. ibid., p. 249.
[772] Cfr. *Realism and The Christian Faith,* "International Journal for the Philosophy of Religion", 1995, pp. 37-60.
[773] Di J. Hick cfr., ad esempio, *An Interpretation of Religion*, Yale University Press, New Haven, CT, 1989.
[774] *Perceiving God*, ed. cit., p. 306.
[775] Ibid., p. 300.

distingue i seguenti fondamenti dell'adesione di fede: percezione diretta di Dio (misticismo), percezione indiretta di Dio attraverso qualcosa d'altro (esperienza di cose o di altre persone che sono immediatamente interpretate come Dio che parla all'uomo); teologia filosofica in senso stretto (ad es. le tradizionali vie a Dio) e in senso lato (rientra in questo secondo caso la migliore spiegazione-ermeneutica che si può dare della vita con le relative conseguenze di carattere morale), tradizione religiosa, rivelazione (messaggi di Dio attraverso messaggeri, ispirazione divina di scritti, azione divina nella storia come fatti che Dio compie)[776].

Altrove[777] Alston ha sottolineato anche il ruolo centrale svolto dalla fede nella valutazione delle ragioni in base a cui si crede. Il ruolo della fede nell'epistemologia non può essere ignorato, tanto che si distingue fra fede in senso forte e fede in senso debole. La fede nella credenza religiosa (fede in senso forte), infatti, è qualcosa che va al di là di ciò che in tutti gli altri campi del sapere si riconosce come fornito di una validità sotto il profilo epistemologico. Si tratta di unn aspetto che non può non essere preso in considerazione quando si consideri l'epistemologia della credenza religiosa. Anche qualora uno si limiti a considerare la struttura epistemica di un certo tipo di fede cristiana, dovrebbe tuttavia essere consapevole della diversità di altri approcci al medesimo soggetto. Perfino se uno sta difendendo la fede cristiana in campo aperto, dovrebbe essere consapevole di ciò che dà a coloro che partecipano al dibattito quella sicurezza che possiedono.

Nel complesso, secondo Alston, si riscontrano diversità e, insieme, somiglianza fra l'epistemologia della fede religiosa e le altre epistemologie. In particolare: non sempre è necessario considerare tutti i possibili fondamenti dell'assenso, anche se talvolta può esserlo (quando, ad esempio, si è in difficoltà su di uno). Diversi sono, ad esempio, i problemi epistemologici che sorgono in una persona che crede di conoscere Dio per esperienza e in una che non ci crede. In tutti i casi si richiede sempre prima facie una evidenza senza di cui gli altri fondamenti non servono. Questo è, secondo Alston, il ruolo di un'intuizione non governata da regole e coincidente con il "senso illativo" di Newman[778], la quale svolge un ruolo fondamentale anche nell'adesione alle teorie scientifiche:

> Si tratta di una facoltà capace di discernere quale alternativa è più fortemente supportata da un numero di considerazioni riguardo alle quali non vi sono regole generali per soppesarle e per formulare un giudizio ("grinding out a result"). Un uomo acquisisce questa facoltà attraverso una lunga esperienza nel trattare l'oggetto in questione e non è possibile alcuna scorciatoia.

Anche nella valutazione delle prove dell'esistenza di Dio in ultima analisi gioca un ruolo decisivo il senso illativo: coloro che condividono gli stessi argomenti, infatti, si possono differenziare per quanto concerne il ruolo ed il peso che attribuiscono ad essi.

Può essere significativo evidenziare che, secondo un altro filosofo della religione statunitense, Michael Sudduth, posizioni per tanti aspetti "esternaliste" come quella di Alston possano tranquillamente contemplare il fatto che talora una credenza sia messa in discussione da un'altra evidenza (ad esempio dalla psicoanalisi di Freud) in base alla prospettiva dell'"internalismo" in epistemologia e che a sua volta il fedele possa trovare

---

[776] Cfr. *op. cit.*, p. 290.

[777] Cfr. W.P. ALSTON, *The Distinctiviness of the Epistemology of Religious Belief* in *The Rationality of Theistic Belief,* cit.

[778] Cfr. J.H. NEWMAN, *Grammatica dell'assenso*, trad. it. Jaca Book, Milano 2005, cap. IX. Nel trattare del senso illativo Newman si rifà esplicitamente alla "phronesis" aristotelica.

nuovi argomenti contro questa critica, riconfermando così la propria fede [779]. Ciò sembra essere coerente con posizioni come quella di Alston che ammettono la presenza di diversi cespiti alla base dell'adesione di fede.

In generale si può affermare che, mentre Plantinga cerca di difendere l'adesione di fede a tutti costi, mostrandone la piena legittimità e giovandosi abilmente delle acquisizioni in senso fallibilista dell'epistemologia contemporanea, Alston e con lui altri autori quali Robert Audi e Michael Sudduth appaiono assai più attenti a difendere, oltre che le ragioni della fede religiosa, pure le "ragioni della ragione", le quali sono intimamente conesse con quelle del realismo. Difendere le "ragioni della ragione" significa lasciare aperto un terreno di discussione fra credenti e non credenti[780].

3. *Altre posizioni in campo riformato*

In generale, come si può apprezzare, questi ed altri autori statunitensi hanno cercato di mostrare come la fede cristiana, anche quella dei "semplici", abbia delle ragioni che sono inattaccabili. In questa linea un'efficace difesa delle ragioni della gente comune in materia di fede la si ha, ad esempio, in un altro filosofo di Notre Dame, Peter Van Inwagen, il quale mostra i limiti della fiducia eccessiva nella competenza degli "esperti" in tutti i campi e, in particolare, in materie attinenti direttamente la fede religiosa come la critica biblica[781]. Contro il principio "platonico" secondo cui nessuna credenza è razionale a meno che siamo in grado di difenderla con successo contro ogni critica che gli può essere rivolta, Van Inwagen sostiene che non si comprende perché questo principio che, qualora lo si ammettesse rigidamente, non permetterebbe la sopravvivenza dell'uomo, debba essere applicato soltanto in campo religioso. Ad esempio: un economista non oserebbe affermare che solo gli economisti debbano occuparsi di questioni economiche sul piano legislativo e così pure un fisico non oserebbe affermare lo stesso per quanto concerne alcune questioni riguardanti la fisica (energia atomica ecc.). Anche i filosofi assumono con forza posizioni che sanno perfettamente non essere condivise da altri filosofi. Se ciò è vero, non si comprende perché l'uomo del popolo che legge qualche scritto di uno specialista dovrebbe accettare acriticamente le sue posizioni sulla base del consenso raggiunto dagli specialisti in quel settore. Se, in innumerevoli casi, è ragionevole non fidarsi degli esperti (e, in tali casi, spesso la gente non è solita fidarsi) non si comprende, se non in base ad un pregiudizio ideologico, perché in certi altri casi - quello della fede cristiana appunto - ci si debba invece fidare.

In questa prospettiva Nicholas Wolterstorff, in un volume che ha riscosso notevole successo, ha brillantemente argomentato, in particolare contro gli esiti relativistici (la "semiosi infinita") delle teorie ermeneutiche di Ricoeur e Deridda, come l'interpretazione di un qualunque testo e, in particolare, della Sacra scrittura come discorso di un autore ("authorial- discourse") che è Dio stesso, sia pienamente legittima[782]. Come ha mostrato per primo Austin, il discorso scritto (e non soltanto quello parlato) oltre che una

---

[779] Cfr. MICHAEL SUDDUTH, *Proper Basicality and the Evidential Significance of internalist Defeaters: A Proposal for revising Classical Evidentialism* in *The Rationality of Theistic Belief,* op. cit.

[780] Osserva Alston che anche fra i credenti vi sono differenze quanto ai principali fondamenti delle loro credenze. Chi crede fermamente non ha bisogno di cercare le ragioni della sua fede. Secondo il filosofo statunitense v'è un'epistemologia riformata del credente convinto (che è utile solo a chi già crede) e v'è un epistemologia che vaglia i fondamenti epistemologici delle credenze, che è utile sia al credente (anche a quello che nutre dei dubbi) sia all'agnostico. Cfr. *The Distinctiviness of the Epistemology of Religious Belief* in *The Rationality of Theistic Belief,* cit.

[781] Cfr. P. VAN INWAGEN, *Christian Belief and Platonic Rationality, i*n *The Rationality of Theistic Belief,* cit.

[782] Cfr. N. WOLTERSTORFF, *Divine Discourse. Philosophical Reflections on the Claim that God speaks,* Cambridge University Press, Cambridge (Mss) 1995.

dimensione *locutoria*, possiede pure una dimensione *illocutoria* e una *perlocutoria*; esso cioè è in grado di compiere delle azioni e di avere degli effetti. Se non si coglie la dimensione illocutoria del discorso, non si comprende pienamente che cosa l'autore abbia voluto dire, cioè il senso del testo. Che Dio parli e, parlando, voglia compiere delle azioni attraverso il testo non è indifferente alla corretta comprensione del testo stesso. Dio può parlarci nella Bibbia, facendo sue le parole degli uomini, senza per questo dover parlare Egli stesso. Nel complesso il testo di Wolterstorff compie un'esauriente analisi di tutti i problemi connessi alla tesi propria delle religioni bibliche, secondo cui Dio "parla" all'uomo.

Mentre i filosofi della religione che si sono finora presi in considerazione, riflettono fondamentalmente su una concezione sostanzialmente tradizionale di fede cristiana, alcuni autori come Clayton hanno rilevato il carattere problematico, lontano dalla tradizionale fermezza, che la fede religiosa sempre di più assume nei cosidetti "credenti"[783]. In una società pluralista e multiculturale come quella statunitense accade che la fede religiosa sia spesso mescolata a dubbi. Per molti americani ed europei la presenza di altre fedi influenza la propria fede. Clayton esplora la possibilità di una fede cristiana senza una chiara adesione ai contenuti di tale credo. Colui che dubita crede e insieme non crede alla proposizione in questione. Si tratterebbe, in questo caso, di una mezza fede (*half belief*). Secondo il filosofo statunitense i dubbi sono compatibili con l'impegno religioso (*religious commitment*). Di fatto Clayton sottolinea implicitamente la centralità della dimensione della fiducia o fede pratica nell'adesione ad una religione, sottovalutando il ruolo della dimensione cognitiva e, quindi, della riflessione strettamente epistemologica in filosofia della religione. Questa posizione si avvicina così sensibilmente alla tradizione "continentale" e, in particolare, tedesca, da Kant in poi[784].

4. *Il dibattito e i filosofi cattolici*

Le posizioni di questi autori e, in particolare, gli scritti di Plantinga hanno suscitato molteplici reazioni e riflessioni, oltre che da parte di altri colleghi di fede riformata, anche da parte di filosofi statunitensi aderenti alla fede cattolica. Mentre inizialmente la riflessione di questi ultimi si è notevolmente discostata dalle posizioni riformate, accusate per lo più di fideismo, in un secondo tempo si è maggiormente cercato di trarre profitto da quella provocazione, pur mantenendo certe riserve su alcuni punti. Innanzi tutto alcuni autori hanno immediatamente evidenziato che l'accusa di fondazionalismo, se riguarda il pensiero moderno e, in particolare, filosofi come Cartesio e Locke, non potrebbe riguardare il pensiero di Tommaso d'Aquino sia perché il contesto della riflessione tommasiana su Dio è eminentemente teologico (non v'è in lui una "fondazione" della fede in senso razionalistico) sia perché non si può confondere l'ideale aristotelico e tommasiano della scienza in senso forte ("per causas") con la loro effettiva pratica dell'argomentazione scientifica[785]. Ciò non toglie che si debba ammettere che un certo "fondazionalismo" è

[783] Cfr. P. CLAYTON, *Belief and the Logic of Religious Commitment* in *The Rationality of Theistic Belief,* cit.

[784] Anche le più recenti riflessioni di Alston sottolineano, come si è notato, il peculiare ruolo della fede all'interno dell'epistemologia della religione.

[785] Cfr. R. MC INERNY, *Analogy and Foundationalism in Thomas Aquinas*, in Audi R. and Wainwright J., *Rationality, Religious Belief, and Moral Commitment: New Essays in the Philosophy of Religion*, Ithaca, Cornell University Press 1986, pp. 271-288. Mc Inerny sostiene che la dimostrazione "propter quid" analizzata negli *Analitici posteriori* «ha luogo in modo inequivocabile in geometria, meno ovviamente nelle scienze naturali e per nulla in metafisica» (p. 282), così pure che «la teologia naturale[...]non potrebbe mai fondare , provare o costituire un'evidenza per gli articoli di fede in quanto tali. Il fondazionalismo di Tommaso e il suo atteggiamento ottimistico nei riguardi del teismo non oscurano mai la distinzione fra gli ordini naturale e soprannaturale» (p. 283). Su questi temi cfr. pure, nello stesso volume, N. WOLTERSTORFF, *The Migration of*

presente in Tommaso, in quanto egli ammette che non v'è un'evidenza immediata dell'esistenza di Dio, ma occorre partire onde inferirla da ciò che è più evidente per noi.

La discussione, tuttavia, si è soffermata per lo più su temi di carattere prettamente speculativo. Nell'importante volume collettaneo *Rational Faith. Catholic Responses to Reformed Epistemology* a cura di Linda Trinkaus Zagzebski, (University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 1993) due contributi mi paiono particolarmente rilevanti. Nel primo dal titolo *Religious Knowledge ad Virtues of the Mind* Linda Trinkaus Zagzebski critica, in primo luogo, il carattere quasi "automatico" che avrebbe l'adesione religiosa secondo Plantinga, per il quale l'educazione dell'uomo ad esercitare tutte le proprie facoltà sembrerebbe non avere spazio e, in secondo luogo, l'individualismo di tale concezione

> [...]mi pare che la concezione di Plantinga di un conoscente che funziona in modo adeguato (*properly*) è abbastanza diversa dalla mia di un conoscente virtuoso sotto il profilo epistemico. Nelle discussioni di Plantinga la prima immagine che viene a mente è quella della macchina bene oliata – una macchina il cui funzionamento non è per nulla primariamente accessibile alla sua coscienza, molto meno ad un controllo autoriflessivo e il cui funzionamento non è condizionato dal funzionamento delle macchine intorno ad essa[786].

Qualsiasi formazione di una convinzione esige, invece, secondo l'autrice, un contributo determinante da parte dell'uomo: lo sviluppo di *habitus*, cioè delle tradizionali virtù dianoetiche ed etiche[787]. Questa posizione, a ben vedere, presenta significative analogie, oltre che con la tradizione aristotelica, anche con il pensiero del Newman della *Grammatica dell'assenso*.

Inoltre, come notato, l'autrice contesta la connotazione individualistica che l'adesione di fede assume secondo il filosofo di fede calvinista. Per lei l'adesione religiosa, come ogni altra forma di convinzione, è un fenomeno mediato dal contesto sociale e dalla testimonianza altrui:

> La conoscenza, quindi, dipende, in parte, da colui che possiede quella credenza e questa dipende da coloro che quella persona conosce, da chi ha insegnato ad essa e da quali opere essa ha letto o di quali è venuta a conoscenza[788].

Theistic Arguments: From Natural Theology to Evidentialistic Apologetics, pp. 38-81. Il Wolterstorff considera il pensiero di John Locke come tipico esempio di fondazionalismo, in quanto una credenza (anche una credenza religiosa) è per lui ammissibile sotto il profilo epistemologico solo quando si basa su fondamenti evidenti.

[786] *Rational Faith*, ed.cit., p. 231. Che nell'adesione ad una fede religiosa giochi un ruolo privilegiato la dimensione morale che contraddistingue il rapporto interpersonale e non soltanto, né soprattutto motivazioni di carattere epistemologico è stato evidenziato da Eleanor Stump. Cfr. *Faith and Goodness*, in *The Philosophy in Christianity,* Supplement to "Philosophy" 1989, edited by Godfrey Vesey, Cambridge University Press, Cambridge 1990, p. 190 *passim*: «V'è , dunque, un altro modo di pensare alla fede, che considera lo scopo principale ed immediato della fede il suo ruolo nella vita morale del credente, piuttosto che il suo influsso sulla ragione. Nella prospettiva di questo modo di pensare intorno alla fede, la giustificazione della fede è diversa rispetto a quella di molti altri generi di credenza, poiché non è fondata primariamente su qualche relazione della ragione nei riguardi del suo oggetto, ma piuttosto sulla relazione della volontà al suo oggetto, dove la natura della volontà è intesa alla maniera di Tommaso d'Aquino[...]Sulla base di una tradizione che raggiunge Agostino, l'Aquinate considera la comprensione delle proposizioni della fede come l'esito di un processo del quale la fede è la condizione necessaria[...]Mentre la ragione può chiarire alcuni ostacoli di natura intellettuale che sbarrano al credente la via della fede, l'assenso alle proposizioni della fede è prodotto inizialmente dalla volontà che desidera ardentemente la bontà di Dio e che muove la ragione di conseguenza».

[787] Questo tema è stato recentemente e brillantemente sviluppato dall'autrice nel volume *Virtues of the Mind. An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge*, Cambridge University Press, Cambridge 1996. In questo volume la Z. sottolinea il carattere, in ultima analisi, "etico" delle virtù dianoetiche o "epistemiche".

[788] *Religious Knowledge and Virtues of the Mind*, ed. cit., p. 216.

Anche, in questo secondo caso, sono evidenti i nessi con la tradizione aristotelico-tommasiana della *phrónesis* e con la posizione del Newman al riguardo. Sono le virtù etiche e dianoetiche e, in particolare, la *phronesis*, presente nei saggi di tutte le culture, a permettere pure un confronto e un dialogo fra le diverse culture e religioni. Il saggio, infatti, non si distingue innanzi tutto per un particolare contenuto in cui crede, ma per le sue virtù[789].

In secondo luogo, altri contributi del volume si soffermano, invece, sull'importanza della teologia naturale soprattutto quando si tratta di dar ragione della propria fede in un ambiente indifferente o addirittura ostile[790]. Fra questi di particolare interesse appare quello di John Zeis[791]:

> [...]benché Alston possa avere ragione ad affermare il superiore valore sotto il profilo epistemologico del possesso di una giustificazione adeguata piuttosto che del processo che esplicita ed argomenta tale giustificazione, tuttavia si riscontra ovviamente un significativo valore sotto il profilo epistemologico nel fatto di poter mostrare che si possiede un'adeguata giustificazione. E per quanto riguarda le proposizioni teologicamente rilevanti questa funzione di argomentare riguardo alla giustificazione è svolta dalla teologia naturale[792].

La teologia naturale, quindi, non spiega in modo esaustivo *perché* si crede, ma permette di esplicitare e di rigorizzare alcune ragioni che rendono la fede cristiana ragionevole per qualunque uomo[793]. Sul ruolo della teologia naturale per una apologetica della fede cristiana che voglia rivolgersi a tutti ed evitare l'irrazionalismo si sofferma anche Philip Quinn nel suo contributo nel volume in questione e pure nel dibattito con Alvin Plantinga che lo ha preceduto e che ne è seguito[794].

Va notato, infine, che anche autori di indirizzo riformato quali lo stesso Plantinga, ma soprattutto Alston[795] e Penelhum[796], per non dire nell'ambito anglosassone del filosofo inglese Swimburne[797], riconoscono variamente la possibilità, l'importanza e l'utilità della teologia naturale. Le differenze fra di loro riguardano piuttosto la determinazione della sua funzione in relazione all'assenso di fede.

5. *La teologia filosofica*

---

[789] Cfr. L. ZAGZEBSKI, *Phrónesis and Christian Belief* in L. ZAGZEBSKI editor *Rational Faith. Catholic Responses to Reformed Epistemology,* University of Notre Dame, Indiana 1993.

[790] Cfr., ad es., P. L. QUINN, *The Foundations of Theism Again: A Rejoinder to Plantinga*, in *Rational Faith*, ed. cit., pp. 14-47.

[791] Cfr. *Natural Theology: Reformed?*, ibid.

[792] Ibid., p. 68.

[793] L'importanza delle prove dell'esistenza di Dio viene affermata, contra Plantinga anche da un filosofo agnostico, ma di formazione tomista: Anthony Kenny. Egli afferma che anche se Dio può essere legittimamente creduto per fede, senza bisogno di dimostrazione, tuttavia la sua esistenza deve essere una verità in linea di principio dimostrabile e di fatto dimostrata almeno da alcuni perché tale fede possa dirsi adeguatamente fondata. Cfr. *What is Faith? Essays in the Philosophy of Religion*, Oxford University Press, Oxford 1992, in particolare pp. 33-45.

[794] Cfr. *The Foundations of Theism Again: A Rejoinder to Plantinga*, in *Rational Faith,* ed. cit. Il dibattito fra Plantinga e Quinn si è svolto, in buona parte, sulla rivista "Faith and Philosophy". Cfr. in particolare i numeri 2, 4, 1985, pp. 469-486 e 3, 3, 1986, pp. 298-313.

[795] Cfr. W. ALSTON, *Knowledge of God*, in *Faith, Reason and Skepticism*, edited and with an Introduction by Marcus Hester, Temple University Press, Philadelphia 1992.

[796]Cfr. TERENCE PENELHUM, *Parity is not Enough*, in *Faith, Reason and Scepticism*, ed. cit., pp. 98-120; secondo questo autore, benché la teologia naturale non sia necessaria al fine di fondare la fede, essa lo è al fine di difendere la fede contro gli attacchi che le sono rivolti. Essa serve a contrastare una certa ambiguità di senso che è insita nell'esperienza umana del mondo.

[797] Di questo autore cfr., in particolare, *The Existence of God,* Clarendon Press, 0xford 1979.

Nel mondo della filosofia "continentale" e italiana in particolare, salvo assai rare eccezioni, le dimostrazioni dell'esistenza di Dio godono di cattiva fama, limitandosi per lo più i filosofi della religione e i teologi, dopo la critica kantiana, a suggerire delle «vie della ragione pratica» o del "postulato di senso". Nel mondo anglosassone, invece, è più frequente la proposizione di vie a Dio della ragione speculativa come pure la critica di queste vie. In un certo senso anche la critica delle "vie" testimonia della loro vitalità[798].
Vi sono innanzitutto alcuni filosofi, come L. Kolakowski, i quali si limitano a proporre la plausibilità dell' affermazione dell'esistenza di Dio nell'"epoca del nichilismo" . Giova citare un significativo passo di questo autore:

> Si potrebbe chiedere: assumendo che l'universo sia davvero una scrittura segreta degli dei e che esso trasmetta effettivamente un messaggio per noi, perché mai questo messaggio non sarebbe stato scritto in parole piane piuttosto che in geroglifici la cui decodificazione è disperatamente ardua e, soprattutto, non ha mai come risultato la certezza? Questa domanda è futile per due ragioni indipendenti fra di loro. Per prima cosa essa suppone che si sappia o si possa immaginare come sembrerebbe l'universo se il suo messaggio e il suo significato fossero chiaramente leggibili e dispiegati senza ambiguità davanti ai nostri occhi. In secondo luogo, è possibile che se noi sapessimo perché il messaggio è nascosto o almeno parzialmente nascosto, esso non lo sarebbe più; in altre parole, che l'occultamento delle ragioni per cui è nascosto è una parte ineliminabile del suo esser nascosto[...]E non è un sospetto plausibile che se "essere" fosse senza scopo e l'universo privo di significato, noi non avremmo non solo mai raggiunto la capacità di immaginare in altro modo ma neanche la capacità di pensare precisamente questo: che "essere" è senza scopo e l'universo privo di significato?[799].

Altri filosofi come l'inglese Richard Swimburne procedono oltre e, partendo dai dati delle scienze, intendono dimostrare l'esistenza di Dio in base alla *maggiore probabilità* dell'ipotesi teistica quale spiegazione *più semplice* di una complessità di eventi quali l'ordine del cosmo, l'insorgere della vita e della conoscenza razionale. Il criterio di verificazione dell'ipotesi-Dio è, in questo caso, assai simile a quello usato per argomentare la verità di una tesi scientifica. In base ad un concorso di probabilità Swimburne afferma la presenza di sufficienti ragioni per aderire alla credenza nell'esistenza di Dio e per conoscerne alcuni nomi quali la sua unità, l'intelligenza ecc. Per il filosofo di Oxford il punto di partenza delle classiche vie a Dio di Tommaso d'Aquino può essere accettato, ma esse assumono nella sua prospettiva non più un carattere deduttivo, bensì induttivo: non si parte da evidenze, ma da probabilità, per cui anche gli esiti delle "vie" sono soltanto estremamente probabili. Se, nel complesso, la concezione di Swimburne sembra venire incontro a certe istanze presenti nella nuova visione scientifica del mondo, essa corre il rischio di ancorare troppo le vie a Dio ai dati delle scienze e di trascurare quel sottofondo ontologico che, oltre a rendere possibile le scienze stesse, permette pure un'impostazione delle "vie" di carattere deduttivo.
Una posizione più tradizionale, ma assai bene argomentata, è quella dello scozzese John Haldane che si rifà al pensiero di Tommaso d'Aquino, di cui riprende le prime tre vie e la quinta, che riformula [800]. Haldane sostiene che non è possibile spiegare il sorgere degli esseri viventi, capaci di crescere e di riprodursi, dai non viventi e di quelli razionali a partire dai non razionali senza ammettere l'esistenza di una sorgente trascendente del

[798] Fra le critiche alle tradizionali vie all'esistenza di Dio (sia della ragione speculativa che della ragione pratica) come pure alla coerenza dei tradizionali 'nomi' divini ricordiamo per la loro accuratezza quelle di R. Gale. Cfr. *On the Nature and Existence of God,* Cambridge University Press, Cambridge (MS) 1991. Cfr. pure il contributo di J.J.C. Smart in J.J.C. SMART AND J.J. HALDANE, *Atheism and Theism*, Blackwell, Oxford 1996.
[799] L. KOLAKOWSKI, *L'orrore metafisico*, trad. it. Il Mulino, Bologna 1990, p. 120.
[800] Cfr. J.J.C. SMART AND J.J. HALDANE, *Atheism and Theism*, Blackwell, Oxford 1996, in particolare pp. 99-121.

processo evolutivo[801]. Non si potrebbe altrimenti dare ragione di tali incrementi qualitativi. Ampio spazio è dedicato da Haldane anche alla intelligibilità e plausibilità della nozione classica di “semplicità” divina

Su una linea simile a quella di Haldane si muove Stephen T. Davis il quale riesce bene nell'intento di mostrare la validità a tutt'oggi delle classiche "vie" a Dio[802]. Particolarmente importante, in questa prospettiva, è la sua confutazione della ricorrente critica nei riguardi della improcedibilità all'infinito nella ricerca delle cause. Come già affermava Tommaso d'Aquino, quando le cause non sono su uno stesso piano, ma gerarchicamente ordinate, appare inevitabile giungere ad una prima causa.

6. *Conclusioni sulle ragioni della fede in Dio*

Passiamo ora ad alcune considerazioni di carattere speculativo sul tema delle ragioni della fede, le quali prendono spunto dalla discussione in corso nella filosofia anglosassone contemporanea. In generale credo che le riflessioni sul tema ad opera della filosofia della religione anglosassone da un lato e di quella "continentale", più attenta alle dimensioni ermeneutica e dialogica del problema dall'altro, possano arricchirsi a vicenda e offrire, così, validi spunti di riflessione per l'elaborazione di un'epistemologia della fede religiosa. Consideriamo sinteticamente alcuni punti:

– In generale si può affermare che l'odierno clima nichilistico come pure un certo generale indebolimento dell'epistemologia in senso fallibilista, avvenuto progressivamente in tempi recenti, contribuiscono ad evidenziare una maggiore prossimità di ragione, da un lato, e di fede (ma anche di speranza e di carità) dall'altro. Appare significativo, infatti, che la filosofia contemporanea anche d'indirizzo "laico" tenda a sottolineare che la pratica della ragione e, in particolare della ragione filosofica, si fondi su una fede (come fiducia nello strumento razionale e nell'intelligibilità della realtà[803]), sia animata da una speranza[804] e si sviluppi attraverso una sorta di carità[805]. A sua volta oggi si è in genere più disposti di quanto avvenisse nel recente passato a riconoscere che l'adesione di fede possiede una sua ragionevolezza, non riducendosi l'ambito del razionale soltanto a quello delle scienze o della riflessione epistemologica sulle scienze.

In altri termini: si può affermare che vi è una previa esperienza di necessario *consenso* (o di fede come *fiducia*) nei riguardi dell'essere, del vero, del bene e del bello alla base di ogni successiva esperienza di fede in Dio in senso forte. All'interno di questo iniziale *consenso* all'essere, che si può sviluppare come *assenso* libero e responsabile alla realtà e che fonda, in ultima analisi, la stessa possibilità di tale *assenso*, s'inserisce l'Annuncio buono del Dio di Abramo. Con l'Annuncio dell'affidabilità di Dio il Mistero perde quella ambiguità che ha nella religiosità naturale, permettendo d'interpretare in modo nuovo il

[801] Cfr. *op. cit*, pp. 99-121.

[802] Cfr. S.T. DAVIS, *God, Reason and Theistic Proofs*, Edinburgh University Press, Edinburgh 1997.

[803] Cfr. gli autori statunitensi citati in questo saggio, in particolare, Plantinga e Alston, come pure un epistemologo come M. Polanyi (cfr. *La conoscenza personale. Verso una filosofia post-critica*, Rusconi, Milano 1990, in particolare pp. 428-29) che sottolineano la dimensione di fiducia che sottende l'attività conoscitiva dell'uomo. Ma anche la filosofia ermeneutica "continentale" sottolinea questo aspetto.

[804] Cfr., in particolare, la "filosofia della speranza" di Ernst Bloch. Cfr. *Il principio speranza*, trad. it. Garzanti, Milano 1994.

[805] In questo caso il riferimento obbligato è a Donald Davidson che fa riferimento ad un "principio di carità". Cfr. *Sull'idea stessa di schema concettuale* in *Verità e interpretazione*, Il Mulino, Bologna 1994, pp. 263-282. Tuttavia, mentre Davidson si limita ad affermare che un atteggiamento di apertura (carità) è condizione della comprensione dei significati, si può intendere la dimensione di carità che è insita nell'uso della ragione anche secondo un'accezione più ampia (ad esempio come ragionevole disponibilità ad acquisire verità che sono testimoniate da altri).

mondo e la vita e conferendo ad essi un senso compiuto e liberante che può essere inizialmente sperimentato. Il *consenso* all'essere può così diventare un libero *assenso*[806].

– Occorre precisare che le ragioni della fede sono normalmente implicite nell'atematico dell'esperienza come pure che non si tratta soltanto di ragioni di carattere strettamente speculativo del tipo di quelle che giustificano l'adesione ad una teoria scientifica[807]. V'è anche, come è stato sottolineato precedentemente, una disposizione a credere o una "volontà di credere" che si rafforza attraverso l'esperienza di maturazione umana complessiva che la pratica della fede determina nel credente[808]. Se la fede risponde a istanze costitutive dell'uomo, essa permette anche di sviluppare in maniera imprevedibile dimensioni umane significative che altrimenti resterebbero implicite. Dal momento che l'Annuncio si rivolge all'uomo nella sua globalità, la sua "verifica" non può non interessare tutto l'uomo (ragione e affettività, dimensione speculativa e dimensione pratica della ragione, domanda di verità e domanda di senso).

Se ci chiediamo – e spesso accade di essere sollecitati a farlo dalle circostanze – quali siano i fondamenti della fede nel Dio del teismo, credo si debba fare riferimento, come sottolinea Alston, a diversi fondamenti che si rafforzano a vicenda, senza tuttavia dover cadere perciò necessariamente nei rischi impliciti nel coerentismo. Fra questi fondamenti la volontà come desiderio del bene svolge una funzione determinante[809].

In questa prospettiva, se è vero che il riconoscimento della verità-bontà dell'oggetto della fede è provocato dall'esibizione-provocazione-appello dell'oggetto stesso della fede, non da motivazioni ad esso esteriori, pare altrettanto vero che tale Annuncio resterebbe totalmente irragionevole e irraggiungibile senza la presenza di diverse ragioni (in particolare di quelle presenti nella teologia naturale) e senza la concreta testimonianza di altri uomini che lo rendono credibile. A un'attenta lettura dell'esperienza occorre, perciò, non sottovalutare accanto alla "fede" come "dono" e come decisione radicale di fronte all'Annuncio il ruolo delle "fedi" nella testimonianza umana (maggiormente valorizzato dalla filosofia anglosassone).V'è, in questa prospettiva, l'esigenza di evidenziare la presenza di *fedi* in senso debole e di coordinarle con la *fede* in senso forte. Nel valutare i diversi fattori che possono predisporre all'adesione di fede la *phronesis* come capacità di giudicare sul concreto e con essa le virtù etiche della persona giocano un ruolo fondamentale. In generale si può osservare che la specificità della tradizione teologica cattolica rispetto ad altre tradizioni emerge nella forte connotazione realistica, densa di concretezza, che contraddistingue la concezione dell'atto di fede, in cui l'uomo e non soltanto Dio svolge un ruolo fondamentale.

– In particolare: come già notato, la teologia naturale in forme antiche e nuove ha una funzione fondamentale nel movimento che precede l'adesione di fede (l'Annuncio di Dio deve poter essere inteso dall'uomo come Annuncio *di Dio*) come pure nel processo che la segue (nella riflessione della ragione sulla fede vissuta). La teologia naturale come riflessione e disciplina filosofica esplicita e rende più rigorose quelle inferenze che sono già implicite nell'esperienza del credente e che gli permettono di aprirsi al Dio del teismo, cercando così di rispondere alle critiche riguardanti l'effettiva esistenza di un *riferimento reale* della fede. Con la teologia filosofica il problema ermeneutico del *senso* della fede per l'uomo si apre necessariamente a quello del suo *riferimento*. Se non vi fossero già delle ragioni implicite alla base della fede, non si potrebbero interpretare e svolgere tali ragioni

[806] Cfr. il cap. ***Il problema filosofico del Dio personale*, p. .**

[807] Si spiegano, così, le ragioni di coloro che, come Plantinga, sottolineano il carattere immediato della fede in Dio.

[808] Cfr. F. VON KUTSCHERA, *Vernunft und Glaube*, Walter de Gruyter, Berlin-New York 1991, in particolare pp. 241-251.

[809] Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae* I-II, 1, 4; 2, 1 ad 3; 1, 5 ad 1. **Cfr. pure la posizione della Stump citata alla nota**

sul piano filosofico. In questa prospettiva non si può non ammettere una certa dose di fondazionalismo: certe evidenze fenomenologiche, che forniscono l'avvio alle tradizionali "vie" a Dio, quali ad esempio la molteplicità delle determinazioni e il divenire, come pure certe evidenze di carattere logico riguardanti la struttura dell'argomentazione, sono fondamentali e innegabili[810].

– Infine compito essenziale di una filosofia della religione che voglia essere fedele ai fatti è quello di rendere ragione, per quanto possibile, dell'imponente fenomeno della certezza in materia religiosa. Come bene ha evidenziato Newman, la certezza della fede, come già in certa misura ogni certezza e assenso di cui l'esperienza umana è ricchissima, si colloca su un altro piano rispetto alle inferenze che possono aver condotto ad essa[811]. L'imporsi dell'"oggetto" della fede, cioè della testimonianza di Dio e della testimonianza di altri uomini in nome di Dio, le quali insieme interpellano intimamente la libertà umana, favoriscono il passaggio dalla mera inferenza all'assenso e alla certezza[812]. In questo modo il momento ermeneutico del senso (assai sottolineato dalla filosofia contemporanea "continentale"), pur fondamentale, non scade in una cattiva infinità[813]. Infine non si può escludere in filosofia che Dio stesso, annunciandosi all'uomo, possa influire direttamente sull'adesione di fede: è il classico tema teologico della Grazia.

12. GNOSTICISMO E MODERNITÀ

In questo capitolo si cercherà di prendere in esame alcuni fondamentali aspetti dello gnosticismo in epoca moderna e contemporanea senza alcuna pretesa di esaustività. Nella prospettiva che assumiamo l'atteggiamento gnostico costituirebbe una dimensione permanente dello spirito umano che nella modernità e nella contemporaneità assume caratteri originali[814]. In opere fondamentali come quella di Hans Jonas sullo gnosticismo, la gnosi è concepita come rifiuto da parte dell'uomo della sua finitudine, rifiuto che si attua attraverso una particolare forma di conoscenza intellettuale sintetica e totalizzante[815]. Consideriamo alcune forme e implicazioni che assume questo rifiuto della finitezza in epoca moderna e contemporanea.

1. Il rifiuto dell'articolazione del sapere e lo scientismo

Rifiuto del finito, della condizione umana finita, significa di fatto, sul piano teorico e dell'ordinamento dei saperi, rifiuto delle distinzioni fra la filosofia in quanto indagine

[810] Cfr. C. VIGNA, *Metafisica ed ermeneutica* in "Hermeneutica" 1997, pp. 23-43.

[811] Cfr. J.H. NEWMAN, *Grammatica dell'assenso,* ed. cit., soprattutto cap. VI.

[812] Appare significativo che, in Newman, l'*assenso reale*, che coinvolge intimamente colui che assente, è sempre un assenso dato a realtà percepite come esistenti e, in particolare, a persone o a verità testimoniate da persone.

[813] Cfr. P. RICOEUR, *L'hermeneutique du témoignage* in "Archivio di filosofia", 1972, p. 55: «Un'ermeneutica senza testimonianza è condannata alla regressione infinita, entro un prospettivismo senza inizio né fine».

[814] Mentre lo gnosticismo antico è contraddistinto dal tentativo di liberare l'anima dal mondo terreno, quello moderno sarebbe contraddistinto, invece, dal tentativo di liberare l'uomo dal mondo presente, per costruire un mondo futuro. Occorre evidenziare che in entrambi i casi si tratta di un radicale rifiuto della finitudine. Questa sottolineatura sulla presenza dello gnosticismo nella modernità si ritrova in molteplici saggi di Emanuele Samek Lodovici, in particolare in quelli raccolti nel volume *Metamorfosi della gnosi. Quadri della dissoluzione contemporanea*, Ares, Milano 1979. Questo tema è presente pure in modo significativo anche nel pensiero di E. Voegelin, A. Del Noce, J. Gebhardt.

[815] Cfr. H. JONAS, *Gnosi e spirito tardo-antico*, trad. it. Bompiani, Milano 2010. Non a caso Hans Jonas è discepolo di Heidegger nella cui concezione dell'autenticità e della peculiare "gettatezza" della condizione umana si possono riscontrare forti analogie con lo gnosticismo.

affidata alle capacità della ragione, e la religione, intesa come risposta rivelata alla domanda di salvezza; così pure, nell'ambito della stessa filosofia, fra dimensione teoretico-contemplativa e dimensione pratica della razionalità, cioè fra conoscenza del mondo e dell'uomo da un lato e direzione della trasformazione del mondo (creatività poetica e artistica) e dell'agire umano (etica e politica) dall'altro. Ciò significa implicitamente rifiuto delle distinzioni e articolazioni del pensiero, quindi delle diverse facoltà dello spirito. A sua volta l'affermazione rigorosa delle distinzioni nella loro autonomia, secondo modalità radicali ed esclusive nella loro unilateralità (come accade oggi, per esempio, nel naturalismo-scientismo e in certe forme di pensiero analitico), produce un equilibrio instabile che favorisce, per reazione, il riemergere di forme gnostiche, inglobanti e confusive delle distinzioni[816]. Si attua, così, una dialettica senza fine fra dispersione anarchica delle diverse forme del sapere, da un lato, e unificazione violenta di queste dall'altro[817]. Questa oscillazione contraddistingue buona parte della storia del pensiero e, in particolare, della modernità.

Occorre sottolineare in partenza che il limite della posizione gnostica non sta nel desiderio di un superamento in prospettiva della condizione umana finita, ma nel rifiuto di questa condizione. Come notava Simone Weil, il desiderio profondo dell'uomo, impossibile da attuarsi in questa vita, è quello di superare la distinzione tra vedere e mangiare, tra il mero contemplare la realtà nella sua bellezza e alterità rispetto a noi e il suo assimilarla, rendendola parte di noi, ovvero la distinzione tra conoscenza e inclinazione, fra teoretico e pratico[818]. Ma l'uomo in questa vita si contraddistingue proprio per la presenza di questa distinzione. Se la realtà fosse assimilata e divenisse parte di noi, non potrebbe essere conosciuta, come hanno notato per primi i filosofi greci. Senza la distinzione netta e, insieme, il legame di dimensione conoscitiva e di dimensione volitiva e pratica, l'uomo non sarebbe tale. Egli non è né pura ragione (che si smarrirebbe nell'oggetto conosciuto), né mero impulso privo di razionalità che sarebbe cieco. Pensare, preferire, volere sono variabili indipendenti[819]. Smarrire questa distinzione significa smarrire la conoscenza di se stessi come uomini.

Consideriamo alcuni aspetti e implicazioni di quanto sinteticamente osservato. A cosa attribuire, in particolare, il tendenziale venir meno, in alcuni momenti della modernità, della distinzione fra razionalità speculativa e razionalità pratica? Innanzitutto questo oblio trova se non la sua genesi, che è certo assai precedente, il suo innesco nell'avvento della scienza, che per gli indubbi successi registrati quasi subito nel suo ambito è considerata come sapere paradigmatico anche sul piano filosofico. Nota significativamente Thomas Hobbes all'inizio della modernità:

> Se si conoscessero con uguale certezza le regole delle azioni umane, come si conoscono quelle delle grandezze in geometria, sarebbero debellate l'ambizione e l'avidità, il cui potere si appoggia sulle false opinioni del volgo intorno al giusto e all'ingiusto e la razza umana godrebbe di una pace così

[816] Cfr. A. CAMPODONICO, *Etica del filosofare* in *Sapienza e libertà. Studi in onore del prof. Lluís Clavell,* EDUSC, Roma 2012, pp. 71-79. **Cfr. pure il cap. su *Etica dell'intelligenza* in questo vol.**

[817] Cfr. EMANUELE SAMEK LODOVICI, *Occorre uno scopo al nostro sapere* in «Prospettive nel mondo», 53 (1980) ripubblicato con il titolo *Il gusto del sapere* in «Universitas», 4 (1993). In questi saggi emerge la difficoltà da parte del pensiero del Novecento, in particolare nella prospettiva marxista e in quella interdisciplinare, ad effettuare una vera unificazione del sapere.

[818] Cfr. S. WEIL, *Attesa di Dio*, trad. it. Adelphi, Milano 2008, p. 125, **cit. a p.**

[819] Cfr. R. SPAEMANN, *Persone. Sulla differenza fra qualcosa e qualcuno*, trad. it. Laterza, Roma-Bari 2005, p. 59: «La modificazione continua delle condizioni di base della nostra vita e del nostro agire, dunque tutto ciò che caratterizza la storia umana, ha come presupposto l'indipendenza reciproca delle intenzioni pratiche e di quelle teoretiche».

costante che non si riterrebbe di dover più combattere se non per il territorio in ragione del continuo aumento della popolazione[820].

Nella prospettiva scientista e gnostica lo sguardo vero, purificato sul mondo in forza del metodo proprio della nuova scienza, sarebbe in grado di trasformare radicalmente la prassi. Come nota Paul Ricoeur, su altro piano

innalzando al rango di principio supremo la regola di universalizzazione Kant dà l'avvio alla più pericolosa delle idee, quella che prevarrà a partire da Fichte fino a Marx compreso, e cioè che si possa giudicare l'ordine pratico attraverso un sapere e una scientificità o paragonabili al sapere e alla scientificità dell'ordine teorico. Va detto che Kant riduce questo sapere all'enunciazione di un principio supremo: ma sta di fatto che è aperta la breccia attraverso la quale si riverseranno tutte le *Wissenschaftlehre* che, a loro volta, genereranno l'idea mortale – talvolta nel senso fisico del termine – che vi sia una scienza della *praxis.* Ancora una volta si può leggere in Aristotele una severa messa in guardia relativa a questa idea di scienza applicata alla pratica, nel famoso passaggio in cui lo Stagirita dichiara che nell'ordine delle cose umane variabili e sottomesse alla decisione, non si può raggiungere lo stesso grado di precisione – di acribia – presente, ad esempio, nelle scienze matematiche, e che occorre ogni volta proporzionare alle richieste dell'oggetto il grado di rigore della disciplina considerata. Vi sono poche idee, al giorno d'oggi, più salubri e liberanti dell'idea che vi sia una ragion pratica ma non una scienza della pratica[821].

Difficile misurare l'ampiezza dell'impatto sulla filosofia pratica di questa assolutizzazione nella modernità del paradigma scientifico. Pochi filoni di pensiero ne sono stati esenti. Basti pensare non solo all'utilitarismo nelle sue varie declinazioni e al marxismo, al deontologismo nella sua forma kantiana e al contrattualismo, ma anche all'intuizionismo che svaluta la dimensione *pratica* della razionalità. In queste prospettive non c'è mai l'idea che vi sia qualcosa come *il punto di vista* in prima persona dell'individuo virtuoso sulle cose, non c'è quindi l'idea di una specificità della razionalità pratica di derivazione aristotelica[822]. D'altro lato anche le reazioni al razionalismo scientista e gnostico che contraddistinguono buona parte della filosofia continentale soprattutto del secondo Novecento risentono nella reazione di questo stesso paradigma.

Si noti che non si tratta, in questo caso, di un errore o colpa della scienza o della tecnica in quanto tali, le quali determinano un incremento della conoscenza e del benessere umani, ma piuttosto di un errore della filosofia in quanto assolutizza indebitamente, a differenza di quanto suggerito già da Aristotele, il metodo scientifico come ugualmente valido in tutti gli ambiti del sapere compresa la prassi. Se procediamo in questa disamina, notiamo che alla base del rifiuto delle distinzioni nell'uomo e nella sua ragione v'è – a ben vedere – il rifiuto dell'umanità nella sua unitaria dimensione psicofisica: ciò che fa il corpo non interessa la psiche e viceversa[823]. Di qui la possibilità oggi diffusa d'intendere la sessualità come autonoma rispetto all'eros e all'intenzionalità spirituale[824]. Soffermiamoci su alcuni aspetti del rifiuto di questa distinzione.

---

[820] T. HOBBES, *Elementi filosofici sul cittadino*, trad. it. di N. Bobbio, UTET, Torino 1948, pp. 53-4. Questa posizione sarà poi maggiormente moderata nel tardo *Leviatano*.

[821] P. RICOEUR, *Dal testo all'azione. Saggi d'ermeneutica*, trad. it. Jaca Book, Milano 1989, pp. 241-42.

[822] Ciò avviene significativamente anche nell'etica di un autore che certo conosce bene Aristotele come David Ross.

[823] Viene meno, così, la stessa distinzione fra bene e male, fra azioni buone e malvagie. Si può sperimentare qualsiasi cosa. Cfr. E. SAMEK LODOVICI, *Metamorfosi della gnosi. Quadri della dissoluzione contemporanea,* cit., p. 161: «[…] non ci sono atti buoni o cattivi per natura, ma questo semplicemente perché non esiste a nessun livello una qualche natura».

[824] Questo tema è sviluppato in numerosi saggi di E. Samek Lodovici, in particolare in *Sull'amore. La filosofia cristiana*, "Studi cattolici", 162-63, 1974, p. 531, in cui riprendendo l'opera di J. PIEPER, *Sull'amore*

In primo luogo, sul piano epistemologico, v'è il rischio di subordinare la ragione speculativa alla ragione pratica (*prassismo*). In questo caso si tende a non riconoscere quel primato della manifestazione della realtà che è alla base della stessa prassi nelle sue dimensioni tecnica, etica, religiosa. Il rischio opposto (*teoreticismo*) è dato dall'assorbimento della morale nella teoresi. In quest'ultimo caso la morale perde la sua autonomia, e la filosofia la sua dimensione drammatica e propriamente umana, coincidendo con una sorta di «visione beatifica» su questa terra. Ma i giudizi di valore e gli imperativi etici surrettiziamente presenti in queste filosofie mostrano come non si possa fare mai a meno dell'esperienza morale. Entrambe le posizioni, fra loro contrarie, sembrano svilupparsi, secondo Jacques Maritain, quando la metafisica come disciplina filosofica e la filosofia morale non sono subordinate a una sapienza superiore aperta al trascendente e, a sua volta, espressione di un'esperienza religiosa corrispondente[825]. In ogni caso queste concezioni filosofiche, per quanto affinate, non riescono a dar ragione della presenza, sia sul piano dell'esperienza sia, soprattutto, sul piano della riflessione, di un'intenzionalità morale e di un'intenzionalità speculativa, fra loro complementari, ma pure irriducibili l'una all'altra, che le smentiscono.

Un altro rischio per la filosofia, cui si è gia accennato, deriva dalla corruzione dell'esperienza poetica che, pretendendo di diventare un sapere di tipo concettuale ed assumere la concettualità filosofica, si snatura e snatura così la metafisica[826]. A differenza, infatti, della metafisica che si serve di concetti oggettivi e che implica sempre una riflessione distaccata,

> la poesia manifesta l'io e l'altro insieme attraverso una sorta di connaturalità affettiva, un patire insieme e svolge la sua peculiare natura soltanto quando si esprime in un'opera d'arte e non in un sapere.

Se la poesia non svolge la sua funzione *poietica*, se non si esprime in un'opera, può diventare cattiva filosofia, cattiva metafisica. In altri termini: i filosofi devono sì «ascoltare i poeti», ma non «fare i poeti». Un ulteriore rischio – sempre sullo stesso piano – risiede nel ridurre la conoscenza concettuale propria della sapienza metafisica ad una sorta di mistica religiosa di tipo monistico o anche teistico. Ma, in questo modo, la mistica religiosa, sapere non concettuale o sopraconcettuale, smarrisce il suo peculiare carattere e la metafisica pure.

All'origine della modernità nelle sue forme "gnostiche", più della divisione religiosa dell'Europa e delle conseguenti guerre di religione, sembra esserci piuttosto il ruolo fondamentale svolto dalla scienza e poi dalla tecnologia in filosofia politica e in etica, ruolo che pretenderebbe di eliminare la fatica del tempo e della virtù della tenacia-pazienza che richiede l'educazione virtuosa e la ripetizione di gesti al fine di generare abiti (*habitus*), come pure l'uso del corpo (*usus*). Nella prospettiva gnostica basterebbe, invece, per salvarsi, una conversione della mente, cioè uno sguardo vero sulla realtà, una sorta di

---

(Morcelliana, Brescia 2012), afferma: «[…] a ben vedere a quella separazione tra l'amore erotico e l'amore etico-soprannaturale si è connessa nel mondo moderno la separazione tra l'eros e il sesso. Ed infatti alla rimozione della commozione sensibile dall'amore spirituale (diventato così amore inumano o *caritas* senza amore) è corrisposto dall'altra parte l'isolamento del sesso dal demone mediatore dell'eros. Una è invece la persona umana nella successiva continuità di sessualità, *eros* ed *agape*. Ogni polo che venga spezzato dalla sua unità con l'altro tende all'ipertrofizzazione (o la sessualità bruta del playboy […] o l'ineccepibile filantropia organizzata nei confronti dei bisognosi, anaffettiva per principio e, secondo Spitz, "ospedalizzante"». Per una lettura della sessualità e del mangiare aperta ai loro significati simbolici cfr. J. NORIEGA, *Enigmi del piacere. Cibo, desiderio, sessualità*, EDB, Bologna 2014.

[825] Cfr. J. MARITAIN, *Riflessioni sull'intelligenza e la sua vita propria*, trad. it. Massimo, Milano 1974, pp. 210-11. Cfr. anche *Approches sans entraves*, trad. it. Città Nuova, Roma 1973, 2 voll.

[826] Questo potrebbe anche essere il caso di un pensiero quale quello del secondo Heidegger.

automatismo. Questa posizione si ritrova, per esempio, nella concezione neoparmenidea di Emanuele Severino e nella sua considerazione del divenire come apparenza, la quale nasconde un desiderio di salvezza del contingente. Ciò che si desidera salvare, sarebbe invero già salvato solo se si sapesse guardare oggi la realtà del mondo nella prospettiva definitiva di Dio.

Lo scientismo assume diverse connotazioni dalle origini fino ai giorni nostri. Ma l'idea di base che accomuna tutte le versioni dello scientismo è la convinzione che finché un determinato contenuto non è oggetto della "vera" scienza, esso non è veramente conosciuto.

Significativamente la stessa legge morale naturale diventa nella modernità, a differenza di quanto accade nella scolastica medioevale di un Tommaso d'Aquino, tendenzialmente oggetto di una conoscenza immediata a tutti evidente a partire per esempio dalle meraviglie della natura (come in Locke)[827]. Nella prima modernità s'impone l'esigenza di affermare a tutti costi principi saldi che più che essere riconosciuti sembrano essere urgentemente richiesti, postulati pena la dissoluzione dell'ordine sociale. In sintesi: v'è un moto d'impazienza, di rifiuto della temporalità, alla base della modernità filosofica anche in forza dell'influsso della scienza. Si tratta di quel culto dell'istante temporale su cui acutamente insiste in alcuni suoi saggi Emanuele Samek Lodovici[828]. Per la gnosi il tempo, a differenza dello spazio, fa problema, perché non egualmente dominabile. L'applicazione del paradigma scientifico alla filosofia pratica comporta l'eliminazione della dimensione temporale e storica che contraddistingue la vita morale, come ha notato, in particolare, Iris Murdoch:

> Hume e Kant, i due santi patroni della filosofia moderna, aborriscono ognuno a suo modo la storia e la particolare nozione di privatezza che essa implica. Una determinata concezione della logica e una determinata concezione della scienza aborriscono ugualmente la storia. Non appena si «lascia entrare» l'individuo storico, un certo numero di cose devono però affermarsi in modo diverso. L'idea di «realtà oggettiva» ad esempio, è soggetta a modificazioni importanti quando dev'essere compresa non in relazione al «mondo descritto dalla scienza», bensì al progredire della vita di una persona[829].

Perciò si cerca di eliminare il tempo, riducendolo all'istante atemporale. Così si aspira coerentemente ad eliminare con il tempo anche la morte che di esso rappresenta la manifestazione più tragica.

2. *Il rifiuto della diversità*

Consideriamo ora un'altra implicazione dello gnosticismo nelle sue espressioni moderne: sul piano pratico quanto finora osservato significa rifiuto della corporeità e della disuguaglianza in tutte le sue forme, perciò della diversità fra i sessi (l'ideale della gnosi è

[827] Cfr. J. LOCKE, *Saggi sulla legge naturale*, trad. it. Laterza, Roma-Bari 2001. Cfr., per esempio, l'*incipit* a p. 3: «Poiché la presenza di Dio ci appare dovunque e, per così dire, si impone ormai allo sguardo degli uomini nella regolarità del corsi della natura, come un tempo appariva evidente a causa della frequente testimonianza dei miracoli, credo non si troverebbe nessuno disposto a sostenere l'inesistenza di Dio, purché riconosca che la nostra vita deve avere una ragione, o riconosca la realtà di qualcosa che meriti il nome di virtù o di vizio».

[828] Cfr., in particolare, *Dominio dell'istante, dominio della morte. Alla ricerca di uno schema gnostico*, "*Archivio di Filosofia*", Istituto di studi filosofici, Roma 1981, pp. 469-480.

[829] I. MURDOCH, *La sovranità del bene*, trad. it. Carabba, Lanciano 2005, p. 78.

l'androgino), così come di quella che riguarda le capacità intellettuali e morali[830]. Non si sopporta la diversità perché ci si colloca entro un'ottica immanentistica che non rimanda ad altro, in cui le cose hanno perso la dimensione di segno, che rimandi ad un Principio di senso supremo. Spaventa, e appare ingiusto, infatti, l'apparente non senso della contraddizione in tutte le sue forme e, perciò, anche della diversità quando è percepita come una carenza. Pare difficile ammettere e accettare come possibile difetto di carattere accidentale un handicap mentale e fisico, perché esso non sembra avere alcun senso entro una tale concezione del mondo. Alla base della posizione gnostica antica e moderna v'è cioè la sfiducia che Dio, a differenza di quanto afferma la tradizione cristiana presente per esempio in Tommaso d'Aquino, possa penetrare fino ai livelli infimi della realtà, manifestando così paradossalmente la sua potenza, per esempio attraverso "piccoli" miracoli, e, in genere, attraverso la sua provvidenza nei riguardi delle creature. Si tratta, quindi, di rifiuto della creazione, della potenza di Dio che ne è alla base, come pure della conoscibilità immediata da parte di Dio del mondo che Egli crea[831]. La materia, in questa prospettiva, possiede un'opacità che la rende impenetrabile all'azione di Dio. Essa smarrisce, così, ogni significato di segno, di via alla trascendenza che assume, invece, nell'ottica della partecipazione.

Oggi viviamo in un periodo storico che sembra contraddistinto da un nuovo manicheismo a motivo del ripresentarsi in forme nuove, favorite dalla tecnologia multimediale, del sensismo e del materialismo e di una difficoltà a pensare l'immaterialità contro cui nei loro tempi si opposero Agostino e Tommaso.

Come si diceva in precedenza, una conseguenza importante dell'impostazione gnostica è il rifiuto della diversità degli enti del mondo quale emerge, per esempio, da questo passo di Tommaso d'Aquino:

> [...] la molteplicità e la diversità delle creature non deriva dall'unico Primo perché lo impone la materia o perché la potenza del Creatore ha dei limiti o ancora a causa della bontà o di ciò cui la bontà obbliga, ma perché così ha stabilito la sapienza di Dio, affinché nella diversità delle creature si realizzasse la perfezione dell'universo [832].

Questo rifiuto della diversità è connesso al rifiuto della finitezza insita nella materia e, quindi, di quelle dimensioni materiali costitutive che determinano anche la diversità fra gli uomini (sesso, intelligenza, temperamento e relative doti morali). Ciò è favorito in epoca moderna e contemporanea anche dall'affermarsi di una concezione della democrazia la quale esalta l'eguaglianza in dignità fra gli uomini, rischiando però di farla coincidere con un'eguaglianza sul piano del valore. Questa concezione appiattisce la diversità, come notato particolarmente da Tocqueville e recentemente da Boudon.

In realtà la tendenza delle società moderne ad assumere posizioni relativistiche, a partire dalla constatazione del pluralismo delle credenze, non è senza presupposti, ma è dovuta, secondo Boudon, che si rifà a Tocqueville, al ruolo esorbitante che in esse svolge una certa interpretazione del *principio d'uguaglianza*. Secondo una questa interpretazione:

> Questo valore implica che tutti gli individui, tutti i gruppi e tutte le culture siano trattati come uguali, ma poiché gli individui hanno opinioni diverse su ogni sorta di problema, e poiché i gruppi e le

[830] E. Samek Lodovici scorge in significativi aspetti del femminismo la presenza di un modello gnostico, presente già in Carpocrate, che tende a negare le differenze «naturali» fra i sessi e la stessa nozione di natura. Cfr. *Metamorfosi della gnosi. Quadri della dissoluzione contemporanea*, cit., pp. 150-171. Sul tema dell'uguaglianza radicale fra gli uomini con la conseguente risoluzione di ogni polarità come meta finale che si proietta sul presente, cfr. p. 162 ss.

[831] Cfr., in particolare, TOMMASO D'AQUINO*, Summa contra gentiles* III, 99.

[832] TOMMASO D'AQUINO, *Quaestiones disputatae de potentia Dei* III, 16.

culture aderiscono a valori che variano, non si può restare fedeli a questo principio se non ammettendo che non esiste né verità, né oggettività nel caso di valori diversi da quello dell'uguaglianza[833].

Si tratta, tuttavia, di piani radicalmente diversi:

la dignità della persona non è pregiudicata dalla conoscenza della disuguaglianza, poiché l'uguaglianza degli uomini in quanto persone non è oggetto di conoscenza, ma di apprezzamento[834].

In sintesi: se in conclusione consideriamo le cose da un punto di vista metafisico, emerge che la pluralità e la diversità degli enti e delle persone, il loro radicamento corporeo, così come la loro dimensione di segno e la stessa dimensione temporale, non sono salvaguardate radicalmente né da un quadro metafisico monistico, né da uno rigidamente dualistico, ma soltanto da uno contraddistinto dall'equilibrato rapporto fra la trascendenza e l'immanenza dell'Assoluto rispetto al mondo. In questa prospettiva l'essere degli enti rimanda intimamente all'Essere che li fa sussistere come tali. Più ci si addentra nel loro essere, più si è costretti a risalire all'Essere. Solo questa concezione creazionistica lascia liberamente oscillare gli individui nella loro diversità e relativa autonomia e permette loro di stabilire rapporti contraddistinti dalla complementarità. Ora la gnosi nelle sue varie forme afferma, invece, proprio una concezione metafisica rigidamente dualistica in cui a un Principio buono si contrappone uno malvagio, la quale tende ad espungere la dimensione della creazione e della partecipazione[835].

13. TENSIONI DEL MODERNO E CRISTIANESIMO

1. *Diverse interpretazioni della modernità*

Non si può fare a meno di essere "moderni", non si può rifiutare il ruolo centrale della libertà e dei diritti e quello della scienza e della tecnologia, tutti elementi che sono stati esaltati dalla modernità. Ogni rifiuto di queste acquisizioni oltre che irragionevole sarebbe velleitario. Possiamo, tuttavia, registrare tensioni e contraddizioni della modernità che esercitano ancora un influsso sull'oggi e cercare, per quanto possibile, di comprenderle e di comporle. Vi sono innanzitutto diverse visioni della modernità: essa è stata letta spesso a partire dall'Illuminismo come progresso necessario sul modello dello sviluppo delle scienze, e viceversa e in reazione a quella lettura, come regresso necessario[836]. Martin

[833] R. BOUDON, *Il senso dei valori*, Il Mulino, Bologna 2000, pp. 192-93.

[834] Cfr. R. SPAEMANN, *Persone*. *Sulla differenza tra qualcosa e qualcuno*, trad. it. Laterza, Roma-Bari 2005, p. 40. L'apprezzamento è sullo stesso piano dell'amore. Cfr. B. PASCAL, *Pensieri*, trad. it. Rusconi, Milano 1990, p. 829: «La distanza infinita tra i corpi e gli spiriti simboleggia la distanza infinitamente più infinita tra gli spiriti e la carità: perché essa è soprannaturale».

[835] Sul tema della partecipazione metafisica occorre menzionare le fondamentali opere di Cornelio Fabro, in particolare *Partecipazione e causalità,* SEI, Torino 1960, ora Editrice del verbo incarnato*,* Roma 2012.

[836] A proposito del tema modernità- cristianesimo mi permetto di rinviare alla voce da me redatta *Modernità* in *Dizionario di dottrina sociale della Chiesa. Scienze sociali e magistero,* Vita e pensiero, Milano 2004, pp. 440-445. L'idea della modernità come progresso, come "luce" rispetto alle tenebre rappresentate dalla Chiesa

Heidegger, ad esempio, scorge nella modernità l'accentuarsi di quel percorso, contraddistinto dall'«oblio dell'essere», che conduce al nichilismo. Tra i pensatori dichiaratamente cattolici Jacques Maritain, particolarmente nelle prime opere, e soprattutto Cornelio Fabro hanno accentuato la presenza nella modernità di una tendenza antropocentrica e razionalista - immanentista[837]. Più raramente è stata proposta della modernità una visione a chiaroscuro. In questa linea Augusto Del Noce suggerisce, invece, la presenza, all'interno del pensiero filosofico moderno, accanto a un filone razionalista-immanentista e antiteista (che presuppone la negazione della nozione cristiana di peccato originale), di un filone religioso, aperto al trascendente[838]. Entrambi i filoni avrebbero origine da Cartesio. Vi sarebbe perciò anche un filone forse minoritario, ma teista e cristiano in maniera filosoficamente originale rispetto al Medioevo, all'interno del pensiero filosofico della modernità che va da un certo Cartesio a Pascal, a Vico, a Rosmini. Del Noce parla, a proposito di questo filone, di "ontologismo" [839].

Analogamente i «diritti dell'uomo», affermatisi nel corso della modernità, spesso in ambito non cattolico e addirittura anticristiano, sembrano essere intimamente connessi con la concezione della dignità dell'uomo sviluppatasi in Occidente proprio grazie al Cristianesimo. Ciò è tanto vero che essi appaiono tipici dell'Occidente e in gran parte ignoti ad altre civiltà. Si tratterebbe di distinguere, nell'ambito della modernità e dello stesso Illuminismo, un filone di pensiero democratico ed egualitario che tende al totalitarismo e un altro che difende la dignità della persona e i suoi diritti, pur essendo avvertiti del carattere problematico che assume la fondazione di tale dignità in epoca moderna[840]. Anche Alan Touraine scorge, nella modernità, la compresenza di due temi originali, ma in intima tensione fra loro: l'esaltazione della libertà e dell'autenticità del soggetto (di derivazione cristiana e su cui si sofferma anche Charles Taylor), e il razionalismo scientista o gnostico dagli esiti totalitari e violenti[841]. In questa prospettiva anche la modernità è frutto del Cristianesimo. Secondo Taylor essa è nata in maniera rilevante all'interno del Cristianesimo riformato e, in parte, anche cattolico, da un'esigenza di pienezza, di ascesi, di purificazione e di personalizzazione della fede e di nuovo e più autentico universalismo anche se poi a partire dall'Illuminismo questa centratura dell'individuo su di sé ha gradualmente assunto per una sorta di «astuzia della ragione» un carattere antropocentrico e anticristiano.

Il processo di secolarizzazione proprio della modernità non si spiega come vorrebbero alcune interpretazioni tradizionali anche cattoliche, solo "per sottrazione", cioè per il venir meno di certi aspetti che prima erano presenti: l'universo simbolico, la società gerarchizzata ecc. Esso è esito, secondo Taylor, anche di una proposta positiva, di un'esigenza di pienezza, di autenticità (di essere veramente se stessi), di poter scegliere in prima persona, di affermare l'uguaglianza fra gli uomini, esigenza impensabile senza il cristianesimo, che culmina anche nell'umanesimo esclusivo e anticristiano. Non solo: nella modernità si attua anche spesso una nuova alleanza fra religione e società. Si tratta di un

---

cattolica e dal Medioevo, seppur diffusa dall'Illuminismo soprattutto francese, ha la sua origine nell'apologetica riformata e anticattolica.

[837] Cfr., in particolare, J. MARITAIN, *I tre riformatori, Lutero, Cartesio, Rousseau,* trad. it. Morcelliana, Brescia 1970; C. FABRO, *Introduzione all'ateismo moderno*, Studium, Roma 1964.

[838] Cfr. A. DEL NOCE, *Riforma cattolica e filosofia moderna*, vol. I *Cartesio*, Il Mulino, Bologna 1965.

[839] Sull'interpretazione delnociana della storia della filosofia moderna e, in particolare, del pensiero di V. Gioberti, cfr. il cap in questo vol. . Sul carattere "liberale" del pensiero di Del Noce e della sua rivalutazione del moderno cfr. M. BORGHESI, *Augusto Del Noce. La legittimazione critica del moderno*, Marietti 1820, Genova–Milano 2011.

[840] Per quanto riguarda il primo filone cfr., in particolare, cfr. J. L. TALMON, *Le origini della democrazia totalitaria*, trad. it. Il Mulino, Bologna 2000.

[841] Cfr. A. TOURAINE, *Critica della modernità,* trad. it. Net, Milano 2005.

"nuovo durkheimianesimo". Pensiamo all'identità degli Stati Uniti d'America («God save America» – «In God we trust»), ma non solo a questa[842].

Ma la modernità dell'individuo "schermato", cioè isolato e autonomo rispetto al mondo circostante ormai disincantato, nelle sue varie versioni determina nell'Ottocento e Novecento forti reazioni di rigetto: si tratta di quello che Charles Taylor chiama "effetto nova". Pensiamo alla riscoperta di dimensioni irrazionali nell'uomo da parte di Nietzsche e di Freud e in genere alla critica rivolta alla morale borghese. In questo rigetto anche il cristianesimo, nella misura in cui appare come alleato della modernità razionalistica e spassionata, ne fa le spese: bisogna guardare in faccia il non senso della realtà e non illudersi con la religione. Per di più dopo l'undici settembre anche le religioni appaiono nuovamente una possibile fonte di violenza.

La situazione attuale, secondo Taylor, è variegata e investe parimenti cristiani e non. I problemi dei cristiani sono anche i problemi degli altri. Da un lato si percepisce un'esigenza di ricuperare un senso della vita: l'umanesimo esclusivo chiuso al trascendente e alla vera novità non basta più all'uomo. Per di più esso, e non solo le religioni storiche, ha prodotto violenza, come mostra la storia dei totalitarismi del Novecento. D'altro lato molti in Occidente non sono incoraggiati ad aderire al Cristianesimo, perché si teme che la religione sia irrimediabilmente superata dalla scienza in base a una lettura a senso unico della storia della modernità. Ma quella scientista e materialista – nota Taylor – non è un'opzione scientifica, bensì innanzitutto filosofica, nutrita di una prospettiva morale secondo cui è eticamente più nobile non illudersi e guardare in faccia il nudo non senso, sostituendo a una visione personalistica, che sarebbe proiezione delle esigenze del soggetto, una impersonalistica "più oggettiva". L'uomo occidentale, quindi, non sceglie più necessariamente per le religioni costituite, né per le religioni "tout court" o preferisce spesso un'adesione generica al cristianesimo e una religione "fai da te", soffermandosi in uno spazio neutrale di "non scelta".

Taylor ha il merito di presentare una visione non semplicistica e a senso unico della modernità (come "progresso" oppure come "regresso"), ma forse nel suo volonteroso irenismo trascura il fatto che ci può essere anche all'interno del filone antropocentrico della ricerca moderna di pienezza qualcosa che non si può leggere solo come una nuova espressione della dimensione di apertura al trascendente, ma anche come volutamente antireligioso e addirittura demoniaco.

Nonostante la sua concezione della secolarizzazione, per Taylor la nostra epoca, pur nella sua ambivalenza, può essere un'occasione per la fede cristiana. Egli afferma che non sono esistite e non esistono epoche privilegiate per la fede e sembra suggerire che non basta certo per aderire a essa la ragionevolezza di un'argomentazione cogente se non si fa esperienza di un avvenimento e di una bellezza che convincano. Di qui il suo interesse per quei cristiani della modernità che hanno saputo parlare all'uomo d'oggi senza moralismi e senza auspicare ritorni al passato: soprattutto poeti come Péguy e Hopkins.

Anche Hans Joas recentemente propone una visione complessa degli esiti della modernità sotto il profilo religioso[843]. Secondo il sociologo tedesco da un lato l'esito necessario della modernità non è la secolarizzazione e l'abbandono della religione, come si pensava in passato, dall'altro occorre ridiscutere la tesi apologetica secondo cui l'abbandono della religione porterebbe alla crisi della morale. Secondo Joas la morale ha anche altre radici.

[842] Secondo Hans Joas, invece, l'insistenza sui diritti da parte della modernità illuministica è frutto di una nuova e originale sacralizzazione della persona. Cfr. H. JOAS, *La sacralità della persona. Una nuova genealogia dei diritti umani*, trad. it. Franco Angeli, Milano 2014.

[843] Cfr., in particolare, H. JOAS, *La fede come opzione. Possibilità di futuro per il Cristianesimo*, trad. it. Queriniana, Brescia 2013.

Se mai occorre temere per la dimensione universalistica dell'etica che storicamente ha nessi forti con il Cristianesimo.

Un altro aspetto discriminante del dibattito attuale sulla modernità riguarda la problematica della «fine della modernità» o del cosiddetto «postmoderno»: mentre per alcuni autori (in particolare Lyotard, Baumann) l'epoca contemporanea, in quanto contraddistinta da fenomeni come la crisi dell'identità del soggetto, il sentimento della fine della storia come progresso, la consapevolezza dei rischi insiti nella tecnologia, rappresenterebbe un mutamento radicale rispetto alla modernità (sarebbe quindi, «postmoderna»), per altri (come Jurgen Habermas) essa rientrerebbe ancora pienamente nell'ambito del moderno, che avrebbe avuto il suo inizio con l'affermazione dell'idea illuministica dell'autonomia della ragione. Anzi: si tratterebbe oggi di proseguire e portare a compimento il progetto moderno, che ancora non sarebbe stato pienamente attuato.

In realtà, come emerge da alcune delle interpretazioni citate, nella modernità vi sono chiaramente due accentuazioni in apparente o reale contraddizione fra loro: quella che porta allo scientismo-materialismo da un lato e quella che conduce, invece, all'affermazione della libertà e dei diritti soggettivi dall'altro. Si tratta di un'oscillazione già presente in Cartesio e anche in Hobbes, nonostante le notevoli differenze esistenti fra entrambi i pensatori. La libertà e i diritti hanno origine dal rapporto privilegiato dell'uomo con il Dio trascendente e la stessa scienza moderna con la conseguente tecnologia sono possibili grazie alla desacralizzazione del mondo e all'affermazione della sua intelligibilità in forza del creazionismo cristiano. All'origine della realtà del mondo v'è un'Intelligenza creatrice: in principio era il Verbo. In effetti gli autori della linea ontologista che Del Noce privilegia, pur non essendo nemici della scienza, non accettano di applicarla al di fuori del loro contesto. V'è notevole differenza, per esempio, fra l'analisi che s'ispira all'oggettività e all'avalutabilità della scienza, pur con inevitabili ingenuità da un lato e la pretesa di risolvere le questioni etiche e politiche con l'applicazione del metodo scientifico dall'altro[844].

Il Cristianesimo, quindi, è all'origine della modernità con la sua accentuazione del senso della non sacralità (secolarità) del mondo e dell'intelligibilità della realtà del cosmo in quanto creato da un Dio trascendente come pure della libertà dell'uomo creato "a immagine" di Dio[845]. In questa prospettiva la Riforma protestante, in quanto afferma il primato della coscienza individuale, sembra essere alla lunga funzionale alla secolarizzazione[846].

---

[844] **Cfr. il passo di T. Hobbes a p.** E osserva Paul Ricoeur: «Innalzando al rango di principio supremo la regola di universalizzazione. Kant dà l'avvio alla più pericolosa delle idee, quella che prevarrà a partire da Fichte fino a Marx compreso, e cioè che si possa giudicare l'ordine pratico attraverso un sapere e una scientificità o paragonabili al sapere e alla scientificità dell'ordine teorico. Va detto che Kant riduce questo sapere all'enunciazione di un principio supremo: ma sta di fatto che è aperta la breccia attraverso la quale si riverseranno tutte le *Wissenschaftlehre* che, a loro volta, genereranno l'idea mortale – tavolta nel senso fisico del termine – che vi sia una scienza della praxis. Ancora una volta si può leggere in Aristotele una severa messa in guardia relativa a questa idea di scienza applicata alla pratica, nel famoso passaggio in cui lo Stagirita dichiara che nell'ordine delle cose umane variabili e sottomesse alla decisione, non si può raggiungere lo stesso grado di precisione – di acribia – presente, ad esempio, nelle scienze matematiche, e che occorre ogni volta proporzionare alle richieste dell'oggetto il grado di rigore della disciplina considerata. Vi sono poche idee, al giorno d'oggi, più salubri e liberanti dell'idea che vi sia una ragion pratica ma non una scienza della pratica» (*Dal testo all'azione. Saggi di ermeneutica*, trad. it. Jaca Book, Milano 1989, pp. 241-42).

[845] Cfr. J. PIEPER, *Verità delle cose. Un'indagine sull'antropologia del Medioevo,* trad. it. Massimo, Milano 1982.

[846] Sulla riforma e suoi effetti cfr. B.S. GREGORY, *Gli imprevisti della Riforma. Come una rivoluzione religiosa ha secolarizzato la società*, Vita e pensiero, Milano 2014.

Cfr. ERNEST FORTIN, J. BRIAN BENESTAD, ed., *Human Rights, Virtue, and the Common Good: Untimely Meditations on Religion and Politics*, Rowman & Littlefield, Lexington 1996.

2. *Contraddizioni della modernità: fra naturalismo scientista e affermazione della libertà e dei diritti*

Nel Vangelo Gesù afferma che «la verità vi farà liberi»[847]. In questa espressione sono presenti significativamente due termini fondamentali per l'uomo: libertà e verità. Nel corso della modernità, tuttavia, i due termini libertà e verità appaiono spesso essere in contrasto fra loro. Alla base della modernità razionalistica non v'è tanto il fenomeno delle cosiddette guerre di religione quanto la fiducia nella risposta risolutiva che darebbe la scienza alla conflittualità fra gli uomini. Ma il ruolo esorbitante assunto dalla scienza e dalla tecnologia, pur con i loro intrinseci meriti, comporta paradossalmente il rischio della riduzione o addirittura dell'eliminazione della libertà individuale.

Lungo la storia del pensiero e, soprattutto, a partire dalla prima età moderna si sviluppa, quindi, un'oscillazione fra due diverse accentuazioni che si richiamano a vicenda, cui corrispondono spesso due assolutizzazioni unilaterali nell'approccio all'uomo. Da un lato un approccio scientista-naturalista che abbassa l'uomo a un livello effimero equiparandolo agli altri animali, dall'altro un approccio che esalta a dismisura la sua libertà e i suoi diritti[848]. Questa oscillazione si trova paradigmaticamente già nel pensiero di Thomas Hobbes[849]. Ma entrambi gli aspetti sono – a ben vedere – parte integrante dell'essere uomo. Ognuna di queste accentuazioni, se assolutizzata, tende logicamente a eliminare l'altra[850]. Queste oscillazioni sono presenti anche oggi. Sul piano metafisico esse si manifestano come primato dell' evoluzionismo naturalistico fino a determinare la genesi della stessa persona umana, da un lato – o, dall'altro, come primato della prospettiva teistica creazionistica – che fonda il valore della persona umana. A queste due polarità corrisponde sul piano del metodo da un lato la tendenza al rigore argomentativo in filosofia e, dall'altro. la tendenza a una filosofia come *ascesi* e come investimento di senso[851]. I due aspetti sono compresenti fin dalle origini del filosofare.

Sul piano filosofico ai due approcci citati corrisponde rispettivamente nella filosofia contemporanea da una parte un approccio scientista o analitico – la filosofia si riduce a scienza o imita il procedere della scienza accentuandone il momento analitico (filosofia analitica nelle sue forme più radicali) – dall'altro la filosofia come ascesi, come interrogare più che come rispondere, come risposta alla domanda di senso della vita, fino a trascurare talora del tutto il rigore argomentativo[852].

---

[847] *Giov.* VIII, 31-42.

[848] Per quanto riguarda il primo aspetto fondamentale è la critica di Hegel. Cfr. W. PANNENBERG, *Teologia e filosofia. Il loro rapporto alla luce della storia comune*, trad. it. Queriniana, Brescia 1999, pp. 254-55 **cit. in questo volume a p**.

[849] Cfr.il mio volume *Metafisica e antropologia in Thomas Hobbes*, Res, Milano 1982.

[850] Cfr. R. SPAEMANN, *Felicità e benevolenza*, trad. it. Vita e pensiero, Milano 1998, p. 209: «[…] la coscienza che conosce la natura come una propria costruzione e per la quale la natura umana è soltanto una grandezza oggettuale e strumentale, liberamente manipolabile, e nelle mani di una soggettività senza mondo, è quella stessa coscienza che – sull'altro versante – riporta completamente sé stessa in quanto prodotto dell'evoluzione e stato fisico-materiale, alla natura, diventando un oggetto tra altri oggetti […] Vi è solo una cosa che nel quadro della visione moderna del mondo non può mai avvenire: la natura non può mai avere una dimensione spirituale, né lo spirito una dimensione naturale. L'etica di questa civiltà è l'etica utilitaristica e consequenzialistica; per essa non esiste alcuna correttezza interna dell'azione, e, soprattutto, non vi è in essa alcuna falsità interna».

[851] Si vedano a questo proposito le numerose opere di Pierre Hadot sul tema dell'ascesi filosofica.

[852] Le conseguenze di questa oscillazione sul piano etico-politico sono bene evidenziate in S. BLACKBURN, *Ethics. A very short introduction* OUP, Oxford 2001, p. 3: «Oggi siamo portati a credere che le moderne democrazie costituzionali vanno bene a prescindere dai vizi privati di coloro che ne fanno parte. Siamo molto più nervosi quando parliamo del nostro bene: sembra moralistico o non democratico o elitario. Similmente diventiamo nervosi discorrendo di dovere. L'ideale vittoriano di una vita dedicata al dovere, o a una vocazione è sostanzialmente venuto meno per noi. Così una proporzione maggiore della nostra energia morale è impiegata a

Su altro piano i diritti fondamentali dell'uomo (ciò che è tipico dell'Occidente anche quando si proclama agnostico o ateo) sono sorti in ambito cristiano o comunque influenzato dal Cristianesimo dopo le guerre di religione, sollecitati da quella situazione drammatica, in cui la stessa diversità delle fedi cristiane sembra costituire motivo di contesa. Se è vero che i "diritti dell'uomo" in senso moderno sono sorti talora in ambito non cattolico cristiano riformato o illuministico, (ma l'influsso della seconda scolastica spagnola con la nascita del diritto internazionale è importante, per esempio, su filosofi come Grozio e come Locke), essi, una volta sorti, hanno rischiato di soccombere di fronte all'assolutizzazione del sociale da parte di una ragione che aveva il suo presupposto nella fede in Dio che aveva creato una realtà intelligibile, ma che era sempre meno alimentata dalla fede e volgeva all'Illuminismo. Come nota Jean Guitton in un dialogo immaginario con Francois Mitterand:

Il cristianesimo ha introdotto le idee di persona e di libertà. Ha spezzato la legge ferrea del Destino antico. Ha aperto la totalità cosmica e sociale fino a quel momento chiusa in se stessa. L'ha aperta alla trascendenza di Dio, Lui stesso libero da qualsiasi Destino.

Guitton, che ne dice dell'Illuminismo?

- Volere la libertà senza il cristianesimo è un'impresa difficile. Le idee di persona e di libertà fanno tutt'uno con l'idea di un Dio personale.

L'illuminismo dunque è una contraddizione?

È in tensione fra il suo polo metafisico panteista, che ispira razionalismi totalitari, e il suo polo etico-politico, che aspira alla libertà.

Guitton, si può dire che l'Illuminismo si sviluppa a spese del cristianesimo.

- Diciamo che vive in esso. E se lo facessero morire, si spegnerebbe ben presto[…]

[…] I cristiani da soli, senza l'Illuminismo, indubbiamente non avrebbero sviluppato la teoria dei diritti dell'uomo. La Chiesa in Europa era troppo ancorata all'Ancien Régime. A questo proposito, la Rivoluzione è stata provvidenziale.

- Il mondo dunque avrebbe generato contro il Cristianesimo ciò che la Chiesa gli portava.
- Sì. È paradossale, ma vero. Non sono ingiusto con l'illuminismo. Il cristianesimo adesso deve dimenticare le offese e salvare l'Illuminismo, come ha salvato l'antica civiltà che lo aveva dato in pasto ai leoni. Ma il sangue dei cristiani è una semente[853].

3. Conseguenze sulla contemporaneità

La prima guerra mondiale, la prima guerra totale fra nazioni nominalmente cristiane, ha evidenziato i limiti di uno statalismo e di un nazionalismo "moderni" in cui la religione era diventata "instrumentum regni". Dopo la prima guerra mondiale una ragione solo formalmente cristiana non può più costituire il collante della società. Il "moderno", sorto nel Seicento per evitare la guerra tra i cristiani, si conclude con la più grande strage tra i cristiani che la storia ricordi (l' "inutile strage" secondo papa Benedetto XV). L'anticristianesimo e la supremazia della volontà sulla ragione accomunano i totalitarismi che sorgono dopo la I guerra mondiale, da Hitler a Lenin. Il totalitarismo rappresenta il tentativo di unificare l'umanità sulla base di un rigetto totale del Cristianesimo e del primato della volontà umana che vuole e può instaurare un nuovo ordine sociale. Il Cristianesimo costituisce a ben vedere la sorgente delle stesse critiche nei riguardi delle realizzazioni storiche della Cristianità e dell'Occidente. Non a caso il massimo critico della colonizzazione dell'America latina è stato un domenicano spagnolo: Bartolomè de las

proteggere le pretese degli gli uni contro gli altri, e ciò comprende proteggere lo stato della nostra anima come qualcosa di meramente privato, come meramente un nostro proprio affare» (la trad. è mia).

[853] J. GUITTON, *Il mio testamento filosofico*, trad. it. PUL - Mursia 1997, pp. 45-47.

Casas[854]. Rene Girard evidenzia che quella continua ricerca dell'affermazione dei diritti degli ultimi e degli sfruttati, delle donne, degli omosessuali, degli animali ecc. che contraddistingue la civiltà occidentale negli ultimi decenni non sarebbe possibile senza il Cristianesimo, di cui costituisce in certo qual modo nello stesso tempo una continuazione e un tenativo di surrogarlo sullo stesso piano[855].

Invero la critica cristiana alla libertà moderna riguarda innanzitutto l'ambito della verità, ovvero il tema dell'identificazione dell'altro uomo (embrione, adulto privo dell'uso della ragione) e non la libertà in quanto tale. Spesso le battaglie sulla libertà sono battaglie sulla verità: a partire da quando e fino a quando l'uomo è persona? Come è stato notato in forma problematica, questo sembra essere il dramma della libertà oggi:

> se essere libero è non essere intralciato da ostacoli esterni, cosa si fa quando questi ultimi sono stati rimossi? Cos'è essere liberi quando le libertà sono garantite?[...]La libertà è forse la migliore condizione per l'azione umana; non può dare da sola la sua finalità a quest'azione. Non è un caso se la fede nel progresso ha accompagnato lo sviluppo della civiltà liberale: la difficoltà intrinseca, la sua indeterminazione antropologica, può essere superata solo con la fede nell'avvenire. Si può ovviamente dire: bisogna uscire dall'indeterminazione liberale e trovare la vera verità o la vera felicità. Ma come non ricadere nel dogmatismo o nell'arbitrarismo politico o religioso da cui il liberalismo ci ha felicemente liberati? Siamo condannati a oscillare tra una libertà sempre più vuota e delle verità arbitrariamente decretate?[856]

Vi sono diverse concezioni di libertà. Che cosa significa libertà oggi? Essa ha a che fare, secondo Taylor, con l'*autenticità* (ovvero essere se stessi nella propria individualità). Ma questa giusta istanza di autenticità si traduce in esaltazione della libertà di scelta da parte di un individuo che si concepisce isolato, capace di *fare quello che vuole*, di poter scegliere fra molte opzioni come in un supermercato; si tratta di una libertà come spontaneismo, libertà intesa come produzione, creazione, che non riconosce nulla che la precede, libertà senza condizioni. Tale concezione della libertà è resa possibile da un mutamento nella concezione dell'uomo che esclude una teleologia "naturale", dall'influsso della tecnica e dal principio di non discriminazione che contraddistingue la legislazione degli stati democratici. Particolarmente decisivo è stato l'influsso della tecnologia sulla vita sessuale che ha determinato negli ultimi decenni un rapido mutamento dei costumi e ha rappresentato una sfida alla concezione tradizionale e cristiana dell'etica sessuale.

Il fascino della libertà rispetto allo scopo sta nel suo legame con la *poiesis,* cioè con la creazione artistica (il portare a termine ciò che non esiste). Si assiste oggi a un abbandono forse definitivo della situazione classica nella quale i mezzi erano scarsi e i fini definiti in favore di una nuova configurazione in cui i mezzi sono abbondanti e i fini indeterminati. Per il fatto di essere perseguibile uno scopo diventa legittimo (tutto ciò che si può fare, si deve fare):

---

[854] Cfr. BARTOLOMÉ DE LAS CASAS, *Brevissima relazione della distruzione delle Indie*, trad. it. Mondadori, Milano 1996.

[855] Cfr. R. GIRARD, *Vedo Satana cadere come la folgore*, trad. it. Adelphi, Milano 2001, p. 211 e ss.., in particolare: «Nessuna società si è mai preoccupata delle vittime al pari della nostra. Anche se si trattasse di una gigantesca commedia. Il fenomeno rimarrebbe pur sempre senza precedenti […] per quanto si esaminino le testimonianze antiche e si facciano inchieste, per quanto si frughino gli angoli più riposti dell'intero pianeta, non si troverà nulla che assomigli anche solo da lontano alla preoccupazione moderna per le vittime».

[856] P. MANENT, *Storia intellettuale del liberalismo*, trad. it. Rubbettino, Soveria Mannelli 2010, Prefazione all'edizione italiana, pp. LV-LVII.

la verità nascosta del tempo che viviamo è quella di assumere la libertà come principio primo, punto di inizio della realtà. Il capitalismo tecno-nichilista può essere visto come un tentativo di trasformare in organizzazione sociale tale idea di libertà[857].

Lo spazio di questa concezione della libertà è l'affermazione dei piccoli desideri, di sé nei piccoli desideri. Ciò implica una libertà illusoria per pochi e per molti nessuna vera libertà. Sul piano economico questo fenomeno si spiega con il passaggio dall'accumulazione capitalistica dell'Ottocento e di parte del Novecento cui corrisponde un'etica cristiana borghese sul piano del privato (esaltazione delle virtù ascetiche) all'epoca del capitalismo consumistico, in cui la vita privata diventa funzionale ai consumi con la conseguente scissione fra moralità pubblica e moralità privata[858]. Si sceglierebbe essenzialmente sul piano della vita privata.

Occorre notare, tuttavia, con Taylor che la libertà come autenticità è strettamente connessa al tema del desiderio e del senso della vita, alla felicità. Essere libero non vuol dire solo (anche) poter scegliere (*libertas minor*), ma vuol dire essere felici, riempiti, soddisfatti (*libertas maior*). Nella società inglese che ci ha anticipato sul piano dei costumi, lo scrittore Chesterton notava con acume:

L'autorità suprema, essi dicono, è nella volontà e non nella ragione. Il punto decisivo non è perché l'uomo desideri una cosa, ma il solo fatto che lui la desideri […] La scelta è diventata di per sé la cosa divina […] l'uomo non agisce per la sua felicità, ma per la sua scelta: non dice "la marmellata mi rende felice", ma "voglio la marmellata". E in questo tutti lo seguono con il più grande entusiasmo!»[859].

Come è stato giustamente notato, «quando tutto ha valore solo perché è scelto, nulla è scelto perché ha valore»[860]. In questo contesto si spiega il moltiplicarsi dei diritti individuali "impazziti", scissi dai doveri verso gli altri. Più aumentano i diritti, più qualcuno deve pagare per i miei diritti. Il desiderio dell'uomo aperto all'infinito è così spesso sostituito da una serie infinita di desideri finiti che non lasciano soddisfatti. L'enfasi data alla libertà, inibito il desiderio e l'orizzonte infinito, si fonda solo sulla libertà di scelta. Questa libertà, tuttavia,

non si esercita più in vista di un cammino che conduce a un fine adeguato al desiderio di infinito, ma semplicemente in vista di quello che istintivamente più aggrada di volta in volta.

Ma quale è il fine della scelta? Ovviamente la libertà di scelta è giustamente decisiva, anche se non è tutto. Voglio essere felice, voglio essere io a scegliere la felicità. Non vorrei che altri m'imponessero quale moglie scegliere, quale professione svolgere, che cosa studiare ecc. come avveniva spesso in passato. Ma la libertà di scelta non è tutto.

Alla base della libertà c'è l'accettazione della realtà mia e altrui, di beni tra i quali scegliere. Senza il riconoscimento di beni tra cui scegliere non c'è autenticità, ma non senso, nichilismo. Sono veramente me stesso se impegno la mia vita per qualcosa che scelgo io liberamente, ma non sono io a decidere ciò che è bene, invece riconosco liberamente e personalmente ciò *che è bene in sé*.

---

[857] M. MAGATTI, *Libertà immaginaria. Le illusioni del capitalismo tecnonichilista*, Feltrinelli, Milano 2009, p. 98.

[858] Significativa, a questo proposito, è stata la funzione del settimanale *L'Espresso* nella storia d'Italia del secondo dopoguerra.

[859] Cfr. G.K. CHESTERTON, *Ortodossia,* trad. it. Morcelliana, Brescia p. 32.

[860] L. ALICI*, Metamorfosi della libertà tra moderno e postmoderno*, in L. ALICI, F. BOTTURI, R. MANCINI, *Per una libertà responsabile*, Messaggero, Padova 2000, p. 70.

Libertà vuol dire anche non pensarsi in modo atomistico-narcisistico, ma avere un buon rapporto con altri, con altri del presente e del passato. Per essere libero e felice io ho bisogno degli altri, di riconoscere e di essere riconosciuto, di amare e di essere amato, di generare e di riconoscere di essere generato. Senza questa relazione con gli altri e in genere con ciò che radicalmente non dipende da me, la libertà non matura e il desiderio non trova soddisfazione.