

Ezio Prato

## L'essere e l'eccedenza *Questione metafisica, differenza teologica, istanza etica*

L'annuale incontro dei docenti della Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale di Milano e di quelli delle Sezioni Parallele, degli Istituti Affiliati e degli Istituti Superiori di Scienze Religiose legati accademicamente alla Facoltà Teologica stessa, incontro che si è svolto presso il Centro Convegni di Villa Cagnola a Gazzada (VA), martedì 14 e mercoledì 15 giugno 2011, ha avuto come tema Gli insegnamenti di filosofia, rivolgendosi – in particolare – ai docenti di discipline filosofiche e dell'ambito teologico-fondamentale. L'attenzione non si è primariamente rivolta – dunque – ad un trattato, ma all'impianto complessivo, all'idea sintetica, alla prospettiva d'insieme presente negli insegnamenti filosofici considerati nel loro complesso<sup>1</sup>.

Aperti da una puntuale ricognizione, a cura del Prof. Ermenegildo Conti, sullo "stato dell'arte" dell'insegnamento filosofico nei diversi istituti e dal conseguente dibattito, avviato dagli interventi dei Proff. Giuseppe Noberasco (Liguria), Oreste Aime (Piemonte) e Massimo Epis (Lombardia), i lavori sono proseguiti – nella mattinata di mercoledì – con una relazione del Prof. Pierangelo Sequeri, che ha anche guidato il dialogo successivo<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Di solido impianto teorico e di collaudata efficacia didattica è il progetto delineato in A. MARGARITTI, *Nota sulla ristrutturazione dell'insegnamento della filosofia*, in Id., *Antropologia fondamentale. Scritti*, Glossa, Milano 2009, 289-316. Il contributo di Margaritti, che propone una coordinazione dell'insegnamento delle discipline filosofiche a partire dall'«antropologia fondamentale», è nato quale traccia di discussione per un incontro tra docenti della Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale (1992). Sul progetto complessivo di Margaritti, v. le puntuali note di Angelo Bertuletti nell'introduzione al volume: A. BERTULETTI, *Il*

*pensiero della verità oltre la ragione fondativa. L'attualità di una proposta teoretica*, ivi, XIX-XLII. Meritano una attenta considerazione, anche per il lavoro propriamente filosofico, le annotazioni offerte in M. EPIS, *Teologia fondamentale. La ratio della fede cristiana*, Queriniana, Brescia 2009, in part.: 496-579; a partire dalla prospettiva teologico-fondamentale, il testo si impegna – infatti – in una serrata discussione dei nodi teorici del rapporto filosofia-teologia.

<sup>2</sup> L'intervento del Prof. Sequeri ha preso l'abbrivio da quanto proposto in P. SEQUERI, *Metafisica e ordine del senso*, «Teologia» XXXVI (2011) 159-171.

*Il presente contributo intende documentare – almeno parzialmente – e rilanciare questo secondo momento di lavoro. Esso si indirizza – innanzitutto – a quanti hanno partecipato all'incontro di Gazzada o sono comunque impegnati nell'insegnamento di materie filosofiche all'interno di istituzioni teologiche. La sua origine e la sua destinazione possono giustificare l'andamento quasi didattico. Il testo sconta anche approssimazioni e semplificazioni<sup>3</sup>. Lo scopo è principalmente quello di proporre uno strumento per la ripresa del lavoro svolto, offrendo perlopiù rimandi e riferimenti ai testi di Sequeri, rinvii che consentano di considerare con maggior ampiezza e completezza quanto proposto nello spazio limitato di una relazione. Il contributo è così indirizzato a favorire la ripresa critica di una proposta teorica forse non così diffusa e consueta, anche indicando – almeno per cenni – la sua possibile ricaduta sull'insegnamento<sup>4</sup>.*

*Seguono a questo contributo, gli interventi, offerti alla discussione tra coloro che hanno partecipato all'incontro, dei Proff. Giuseppe Noberasco e Massimo Epis.*

## *1. L'insegnamento della filosofia nella formazione teologica*

All'interno del *curriculum* degli studi teologici, la filosofia continua a rivestire un ruolo di rilievo<sup>5</sup>. Le questioni e le *chance* aperte in

<sup>3</sup> La natura del contributo esclude anche ogni pretesa di esaustività bibliografica (se mai si possa dare – sui temi trattati – bibliografia che ambisca alla completezza...).

<sup>4</sup> I riferimenti bibliografici principali sono a P. SEQUERI, *Il Dio affidabile. Saggio di teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 2008<sup>4</sup> [sigla: DA]; ID., *L'idea della fede. Trattato di teologia fondamentale*, Glossa, Milano 2002 [sigla: IF] e il già citato *Metafisica e ordine del senso*. Per DA, v., in particolare, la parte terza: «Fede e affidamento. Teoria della coscienza credente», 315-554; per IF, v., in particolare: «IV. La coscienza credente», 185-229. V. anche P. SEQUERI, *Metafisica e filosofia della religione*, in *Corpo e anima. Necessità della metafisica*, Annuario di filosofia 2000, Leonardo Mondadori, Milano 2000, 249-264. La proposta filosofica di Sequeri si iscrive all'interno del suo progetto teo-

logico-fondamentale, progetto articolato organicamente in DA e IF. Si veda la stringata sintesi offerta dallo stesso Autore in IF 231-240 e anche – sempre a titolo introduttivo – alcune recensioni di DA: F. ARDUSSO, *P. Sequeri, Il Dio affidabile: sapere la verità, sapere della fede*, «Il Regno-Attualità» (1997) 251-254; G. FERRETTI, *Recensione*, «Filosofia e Teologia» 11 (1997) 607-613; E. PRATO, *Recensione*, «La Rivista del Clero Italiano» 77 (1996) 859-864. V. anche D. RICOTTA, *Il logos, in verità, è amore. Introduzione filosofica alla teologia di Pierangelo Sequeri*, Ancora, Milano 2007.

<sup>5</sup> «Desidero ribadire con vigore che lo studio della filosofia riveste un carattere fondamentale e ineliminabile nella struttura degli studi teologici e nella formazione dei candidati al sacerdozio. Non è un caso che il *curriculum* degli studi teologici sia preceduto da un periodo di tempo nel quale è previsto uno

questo ambito disciplinare sono molte. La problematica relativa al coordinamento fra le diverse discipline filosofiche è, all'interno di esse, tra quelle predominanti. In merito a tale problematica sono possibili – insieme a molte altre – due annotazioni preliminari.

La prima riguarda la necessità di operare tale coordinamento *a livello teorico*. L'ermeneutica della contemporaneità è certamente doverosa per un insegnamento che non voglia rassegnarsi e consegnarsi alla sola riproposta di formule ed impostazioni tradizionali (anche nel senso più positivo del termine). A prescindere da ogni altra considerazione, esse andrebbero – con ogni probabilità – a costruire un impianto che sconta una debolezza di interlocuzione con la contemporaneità e – dunque – anche di limitato impatto didattico. D'altro canto, una puntuale e appassionata ermeneutica dell'epoca sembra – di per sé – più capace di favorire la dispersione che di propiziare un rinnovato sguardo sintetico.

Inoltre – seconda osservazione –, l'orizzonte all'interno del quale il discorso filosofico si muove risulta ancora profondamente connotato dalla *separazione fra fede e ragione* che ha segnato la cultura moderna. Tale separazione, accolta – non senza precisazioni e significative correzioni – anche nell'ambito del pensiero cristiano, appare però, almeno da qualche decennio, come una prospettiva radicalmente problematizzata in vista del suo oltrepassamento. Diciamo che il pensiero (credente) non considera più ovvia la separazione, almeno nella “forma” che è venuta configurandosi negli ultimi secoli<sup>6</sup>.

Sullo sfondo di queste due note, procederemo ora nell'ipotesi che la tematica metafisica possa costituire *un* luogo sintetico privilegiato per guardare all'insieme delle discipline filosofiche del *curriculum* teologico<sup>7</sup>.

speciale impegno nello studio della filosofia» (GIOVANNI PAOLO II, *Fides et ratio*. Lettera circa i rapporti tra fede e ragione, 14 settembre 1998 [Esaltazione della Santa Croce], n. 62). V. anche la recente autorevole conferma in CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *Decreto di riforma degli studi ecclesiastici di Filosofia*, 28 gennaio 2011 (san Tommaso d'Aquino).

<sup>6</sup> Su questi temi, v. le sintetiche e limpide note offerte in G. COLOMBO, *Professione «teologo»*, Glossa, Milano 1996, 11-27.

<sup>7</sup> Quanto ai testi adottati nell'insegnamento, nella sintesi del Prof. Con-

ti, è segnalato, a titolo indicativo, che «per la storia della filosofia, il manuale più consigliato è il classico Reale-Antiseri; per i corsi teorici, ci si affida perlopiù ad autori che offrono una panoramica completa della materia (Mondin, Vanni Rovighi, Alessi); per l'antropologia prevale Coreth; Berti è adottato sia per i corsi storici che per quelli teoretici». Per la materia metafisica, possiamo dunque riferirci a: S. VANNI ROVIGHI, *Elementi di filosofia*, vol. II: *Metafisica*, La Scuola, Brescia 1964; A. ALESSI, *Sui sentieri dell'essere. Introduzione alla metafisica*, LAS, Roma 1998; B. MONDIN, *Manuale di filosofia sistematica*, vol. 3:

## 2. L'innescò della metafisica

“La metafisica custodisce la trascendenza”. Nella sua semplicità, forse un poco enfatica, la “formula” indica un *prius* irrinunciabile per un autentico pensiero filosofico (cristiano). Ma come la trascendenza viene al pensiero? La *contraddittorietà* del dato empirico e l'*irriducibilità* del fenomeno umano<sup>8</sup> appaiono come i due principali punti di innescò di questa esperienza, le figure probabilmente – e in vario modo – più praticate nella storia del pensiero occidentale<sup>9</sup>. «Il punto di vista comune a entrambi gli approcci rimane la persuasione dell'impossibilità di comprendere realmente l'esperienza umana del mondo mantenendola nella sua chiusa identità con il dato materiale e finito della sua esistenza» (IF 217). Infatti, «la capacità e la disposizione a trascendere la semplice immediatezza del dato empirico dell'esperienza» rappresenta «il *minimum* di metafisica richiesto al pensiero umano della realtà [...]. Se si resiste a questo, ogni sforzo del pensiero è vano. Se vi si accede, l'intero scenario dell'esperienza si illumina e la profondità dell'essere vi si dischiude» (IF 215).

Il primo modello può venir illustrato grazie alla coppia *essere-apparire*. La metafisica si articola, all'interno di questa prospettiva, abitando, scavando e argomentando la relazione e lo scarto tra le due realtà che i termini indicano e – potremmo dire – rimane vitale grazie alla loro non piena adeguazione. Certamente la metafisica vive dello scarto, la teologia cristiana però richiama il pensiero al valore di ciò che appare (e – dunque – all'elemento di *identità* fra essere e apparire). Centrata su una rivelazione *storica*, la teologia impone – in un certo senso – di prendere le difese dell'apparire; secondo il cristianesimo – infatti – “seguire” ciò che storicamente si mostra è la via che consente di non “mancare” Dio. «Nella sua accezione più alta, e in certo modo più caratteristica, la metafisica individua nella trascendenza dell'essere l'orizzonte di una alterità che deve pensarsi in termini di infinitezza e assolutezza. Nel suo approdo sintetico e sistematico, la metafisica istruisce infine l'articolazione di tale alterità quale principio *fondante* e *formante* nei confronti dell'universale storico e mondano dell'en-

*Ontologia e metafisica*, ESD, Bologna 1999; E. BERTI, *Introduzione alla metafisica*, UTET, Torino 2004.

<sup>8</sup> «La *contraddittorietà* del dato empirico, assunto come orizzonte ultimo della totalità dell'essere; ovvero l'*irriducibilità* del fenomeno umano, che im-

pone l'evidenza di un principio trascendente della sua costituzione» (IF 217).

<sup>9</sup> Quelli proposti sono – con chiarezza – più “modelli euristici” che “chiavi di lettura” che pretendano di esaurire le possibilità.

te. D'altra parte, la trascendenza dell'essere non elimina il legame con l'esperienza sensibile, giacché l'empirico continua a far parte dell'essere anche per la metafisica. La metafisica non può ritrarsi dall'unità dell'empirico e di ciò che l'oltrepassa» (IF 216-217)<sup>10</sup>.

La seconda figura è – invece – esprimibile anche mediante le categorie di *soggetto e oggetto*: attraverso di esse può emergere la differenza *umana*. L'affermazione di tale figura converge con lo sviluppo della modernità nella sua linea “vincente”, quella che, a partire da Cartesio e attraverso Kant, conduce all'acme hegeliana e trova il suo momento di più acuta crisi a partire dalla contestazione nietzschiana (ma anche marxista e freudiana). In nome del soggetto, si può operare una disamina critica della metafisica ma anche riconoscere che il fenomeno umano mostra una costitutiva e irriducibile apertura alla Trascendenza (rimane esemplare – sui due versanti – il percorso della prima *Critica* kantiana). Del resto, quella del soggetto, è una storia ricca di infinite sfumature e possibilità, una storia vitale, segnata da continue *retractatio*, ma non chiusa in tutte le sue declinazioni al Trascendente.

### 3. *Filosofia cattolica e istanza moderna: conciliazioni e avanzamenti. Corrispondenza ed eccedenza*

La lunga e feconda tradizione del pensiero filosofico cattolico ha frequentato in prevalenza il primo modello, ma non è rimasta estranea alla ricerca di un raccordo fra l'impostazione classica e le istanze della modernità<sup>11</sup>. La rilettura del trascendentale (categoria essenziale per “dire” il soggetto nella modernità) nella direzione di una filosofia dell'essere (Maréchal) rimane un esempio significativo di questo tentativo. Come lo è pure il serrato dialogo del tomismo con l'idealismo tedesco di Siewerth e di Ulrich come di Przywara, di Cornelio Fabro o – più di recente – di Tourpe. Deve poi essere citata la linea del confronto con Heidegger operato da pensatori come Lotz, Müller e Welte<sup>12</sup>. La

<sup>10</sup> La citazione prosegue specificando, quanto al legame fra la trascendenza dell'essere e l'esperienza sensibile, che l'unità deve essere mantenuta «sia dal punto di vista della differenza dell'essere e del non-essere che ne articola il senso, sia dal punto di vista della differenza fra l'atto d'essere e la molteplicità delle determinazioni che ne istituisce l'esperienza» (IF 217).

<sup>11</sup> Il primo volume di *Teologica* rimane – a nostro avviso – un esempio di

significativo spessore della coniugazione dei due modelli all'interno di una impostazione “classica”: H.U. VON BALTHASAR, *Teologica*, vol. I: *Verità del mondo*, Jaca Book, Milano 1989 (pubblicato originariamente nel 1947, il testo viene riproposto invariato nel 1985 come volume d'apertura della Logica teologica).

<sup>12</sup> Su questi Autori, v. D. ALBARELLO, *La libertà e l'evento. Percorsi di teologia filosofica dopo Heidegger*, Glossa, Milano 2008.

frequentazione della tradizione fenomenologica rappresenta un altro capitolo trasversale, ampio e sfuggente, di questo azzardo speculativo. Nel suo complesso, la filosofia cristiana ha così guadagnato posizioni di buona “conciliazione” con la modernità.

Anche nutrita da queste riletture, integrazioni e correzioni, la “metafisica dell'essere” sembra rimanere, all'interno degli istituti teologici di formazione, il paradigma predominante per affrontare il tema ontologico/metafisico e – più in generale – l'ambito filosofico nel suo insieme<sup>13</sup>. “Metafisica dell'essere” è formula generica, che abbisognerebbe di mille precisazioni, anche per onorare una storia ricca, aperta a molteplici declinazioni e capace di custodire – ancora oggi – notevoli virtualità teoretiche.

Rimanderemo più volte alla «differenza ontologica» come cifra sintetica della “metafisica dell'essere”. Ci riferiamo ad un possibile triplice significato, che cerchiamo di chiarire con l'aiuto del manuale di Mondin, senza presumere di rendere conto – anche solo sinteticamente – della Sua ricerca. In primo luogo – con una categoria che non è dell'Autore – possiamo parlare di una *differenza ontologica radicale o assoluta*: quella fra l'essere e il nulla. L'apparire non può essere ricondotto al nulla: «questo tentativo di fondare l'apparente sul nulla anziché sull'essere è assurdo, insensato, contraddittorio, perché il nulla non possiede alcuna realtà. Il nulla, se è veramente tale, è un pozzo del tutto vuoto, anzi non è neppure un pozzo: è un buco nero; esso non contiene parole, pensieri, azioni, enti. Tutto ciò che l'uomo fa, pensa, dice, vuole, progetta, costruisce è sempre, implicitamente oppure esplicitamente, un rifiuto del nulla»<sup>14</sup>. Dunque, «l'essere è inattaccabile dal nulla, che invece non è. L'essere è, ed è contraddittorio affermare che non è. L'essere si impone per la sua totale, assoluta evidenza. Nulla c'è di tenebroso, di oscuro, di occulto nell'essere. La metafisica è, quindi, possibile solo assumendo come punto di partenza l'essere, non il nulla»<sup>15</sup>.

Scavato con decisione il solco che disegna il “perimetro” dell'essere come “luogo” della metafisica, si apre lo spazio per l'intreccio di una duplice differenza. Incontriamo così, nell'ente, la *distinctio realis* tra *essentia* e *actus essendi*: secondo molti e autorevoli studiosi, «il cardine di tutta la costruzione metafisica di S. Tommaso»<sup>16</sup>. «L'esperienza ci dice che a nessuno degli enti

<sup>13</sup> Nei manuali citati questo paradigma è prevalente; Berti propone però una metafisica “classica” dell'*esperienza* che prende esplicitamente le distanze dalla metafisica dell'essere come *partecipazione* di stampo tomistico, mentre Mondin offre anche una «metafisica della persona e dei valori»: v. B. MONDIN, *Ontologia e Metafisica*, 253-336. Su paradigmi e tipologie della metafisica, v. S.

VANNI ROVIGHI, *Elementi di filosofia*, vol. I: *Introduzione, Logica, Teoria della conoscenza*, La Scuola, Brescia 1962, 13-14; B. MONDIN, *Ontologia e metafisica*, 22-72; E. BERTI, *Introduzione alla metafisica*, 18-33.

<sup>14</sup> B. MONDIN, *Ontologia e metafisica*, 79.

<sup>15</sup> *Ivi*.

di questo mondo l'essere (esistenza) appartiene necessariamente, essenzialmente, e per questo motivo l'essere non viene mai incluso nella definizione della loro essenza. Così una cosa è l'essenza, un'altra l'essere»<sup>17</sup>. La *distinctio realis*, «differenza intrinseca o orizzontale»<sup>18</sup>, implica e rimanda alla «differenza ontologica estrinseca o verticale»<sup>19</sup>, quella cioè fra ente ed essere, innescando il passaggio dall'ente all'essere, «l'unica via pienamente conforme alle esigenze di una metafisica dell'essere concepita intensivamente alla maniera di S. Tommaso»<sup>20</sup>.

Il fatto che la metafisica dell'essere sia stata – e sia ancora – oggetto anche di osservazioni critiche, più o meno radicali, ne attesta – fra l'altro – la vitalità. Non intendiamo – comunque – proporre un inventario, neppure sommario, di tali osservazioni (sarebbe un elenco lungo e – necessariamente – incompleto)<sup>21</sup>, ci limitiamo ad offrire alcune annotazioni per indicare una prospettiva che appare promettente per la ripresa della tradizione della metafisica dell'essere, accennando a possibili integrazioni.

La direzione dell'avanzamento proposto può essere determinata – con una formula sintetica che si cercherà di meglio esplicitare – come quella che marca con più forza la *differenza* rispetto alla correlazione o, anche, l'*eccedenza* rispetto alla corrispondenza. Il guadagno della metafisica dell'essere, e dei suoi ripensamenti moderni (trascendentale, idealistico, fenomenologico, heideggeriano), potrebbe cioè risultare accresciuto e approfondito riconoscendo il valore all'eccedenza (e

<sup>16</sup> *Ivi*, 140; per Mondin, tale cardine è invece costituito dall'«essere concepito intensivamente», v. *ivi*.

<sup>17</sup> *Ivi*.

<sup>18</sup> *Ivi*, 150.

<sup>19</sup> *Ivi*.

<sup>20</sup> *Ivi*, 186. Particolarmente chiara a riguardo dell'importanza della *distinctio realis* e programmatiche rispetto al lavoro che una filosofia cattolica dovrebbe svolgere in base ad essa (nel campo storico, ma non solo), sono le considerazioni offerte in H.U. VON BALTHASAR, *Von den Aufgaben der katholischen Philosophie in der Zeit*, «Annalen der Philosophischen Gesellschaft Innerschweiz» 3 (1946/47) n. 2/3 1-38 (in particolare l'ultima sezione del saggio: 28-38). Il testo è stato ripubblicato da Johannes Verlag, Einsiedeln 1998. A conclusione della sua vasta riflessione, l'Autore tornerà a segnalare la centralità del principio, affermando: «gli esseri sono limitati, l'essere no. Questa divaricazione, la "distinzione reale" di san

Tommaso, è la fonte di ogni pensiero filosofico e religioso dell'umanità» (H.U. VON BALTHASAR, *Ultimo rendiconto*, in *Id.*, *La mia opera ed Epilogo*, Jaca Book, Milano 1994, 87-91: 88). Su questo tema, e per il quadro d'insieme della ricerca metafisica di Balthasar (con qualche rimando bibliografico), v. E. PRATO, *Il principio dialogico in Hans Urs von Balthasar. Oltre la costituzione trascendentale del soggetto*, Glossa, Milano 2010, 100-124 e anche *Id.*, «Senza filosofia nessuna teologia». *Identità cristiana e filosofia in Hans Urs von Balthasar*, in G. FERRETTI (ed.), *Identità cristiana e filosofia*, Contributi al LVI Convegno del Centro Studi Filosofici di Gallarate - Aprile 2001, Rosenberg & Sellier, Torino 2002, 329-344, in part.: 330-336.

<sup>21</sup> Per le principali critiche alla metafisica, v. S. VANNI ROVIGHI, *Elementi di filosofia*, vol. I: *Introduzione, Logica, Teoria della conoscenza*, 13-14; A. ALESSI, *Sui sentieri dell'essere*, 15-30; E. BERTI, *Introduzione alla metafisica*, 33-43.



dandole corpo teorico) rispetto alla sola correlazione – infine – riduttiva. Cerchiamo di chiarire e articolare questa “tesi”, accennando ad una duplice differenza: quella teologica e quella etica<sup>22</sup>.

#### 4. *L'eccedenza teologica*

«Il pensiero filosofico della metafisica intercetta necessariamente l'evento universale della nominazione religiosa del divino. [...] È la filosofia ad essere venuta “al dio”, non il contrario. Ed è *questo* l'evento fondatore dell'Occidente. Il pensiero che ha posto la domanda della verità e del senso dell'essere come l'atto più degno del libero dischiudersi umano della ragione, ha riconosciuto nel senso del divino il luogo necessariamente più alto della verità del suo fondamento»<sup>23</sup>. Da questa ipotesi, può prendere l'avvio una prima serie di considerazioni.

La nominazione del divino, la *notitia Dei*, includendo in questo termine l'intero volume fenomenologico della tradizione religiosa e – insieme – la dimensione storicamente intrascendibile della stessa<sup>24</sup>, apre all'uomo una differenza *originaria e radicale*, «una differenza più radicale di quella saputa nella differenza dell'essere e dell'ente» (DA 507 [nota omessa]). È in gioco un'eccedenza originaria, che la riflessione dell'uomo non può e non deve obliare, esorcizzare o ridurre<sup>25</sup>: grazie alla mediazione del sacro, «la coscienza accoglie il *kérygma*, l'annuncio, la *notitia Dei* come coscienza di una differenza diversa da quella intrinseca all'essere cui l'ente sempre rinvia, e come sapere

<sup>22</sup> Per illuminare e dipanare gli intrecci che le dimensioni qui solo citate comportano, è di grande rilievo speculativo la riflessione teorica di Angelo Bertuletti. Ci limitiamo a rinviare a: A. BERTULETTI, *Teologia fondamentale*, in G. BARBAGLIO - G. BOF - S. DIANICH (ed.), *Teologia*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2002, 1707-1726; il saggio, mentre mette a tema lo statuto della teologia fondamentale, discute «la struttura della coscienza credente» e, a partire dalla «forma pratica della coscienza» come «luogo dell'interrogazione fondamentale» (*ivi*, 1714), argomenta sul nesso con «la forma teologica della trascendenza» e «la forma religiosa del senso».

<sup>23</sup> P. SEQUERI, *Metafisica e ordine del senso*, 165.

<sup>24</sup> «Parlando di *notitia Dei*, includiamo certamente l'intero volume fenomenologico della tradizione religiosa dell'uomo, ma intendiamo esplicitamente riferirci alla dimensione storicamente intrascendibile dell'esperienza religiosa. Non esiste un originario della parola umana che non sia già abitato dalla *notitia Dei* e viceversa» (DA 322, nota 7).

<sup>25</sup> «La coscienza religiosa non può comunque riconoscersi dentro un impianto ontologico che in qualche modo neutralizzi la differenza di 'Dio' e del 'mondo' che appartiene al sapere della fede. Quella differenza è infatti originariamente indotta dalla esperienza del sacro» (DA 506).



di una alterità interpellante che è irriducibile alla coscienza propria» (DA 506 [nota omessa]).

Costitutivamente diverse, differenza teologica e differenza ontologica non sono però alternative ed escludentesi, piuttosto vivono di un «reciproco ma non simmetrico rinvio» (DA 524). Certamente la metafisica dell'essere non ignora la trascendenza teologica<sup>26</sup>: ciò che è in gioco è la capacità della *sola* differenza ontologica di “esprimerla” adeguatamente a livello dell'impianto teorico essenziale per un pensiero dell'originario<sup>27</sup>.

Di rincalzo a questa “tesi”, si possono aggiungere due annotazioni: la prima si colloca sul versante filosofico, la seconda guarda all'ambito della religione.

Può essere – innanzitutto – istruttivo osservare come, nel dualistico regime moderno di separazione tra ragione e fede, accettato come orizzonte anche dalla metafisica religiosa e dalla teologia cristiana, la reciproca e asimmetrica implicazione testé evocata sia stata perduta. In tale regime di ragione separata, è – infatti – rimasta a disposizione del pensiero filosofico dell'originario solo la differenza ontologica, che si è irrigidita nella «opposizione metafisica dell'ente divino (essenziale, imm modificabile) e dell'ente mondano (inessenziale, nullificabile)» (DA 509). Pur iscritto all'interno di un modello naturalistico della creazione divina (il principio metafisico della creazione come origine dell'ente) e teologicamente sovraordinato (l'Essere come nome filosofico di Dio), questo dispositivo non sembra fugare completamente l'impressione di un “oggettivismo” ontoteologico.

Secondo Berti, «la tradizione metafisica che ha accolto, insieme con la trascendenza del Principio, la tesi della creazione, ha concepito tale Principio prevalentemente come Essere, cioè come un ente la cui essenza è costitui-

<sup>26</sup> V. in calce l'annesso sulle “prove” dell'esistenza di Dio.

<sup>27</sup> Si veda, anche a questo proposito, la finezza del pensare balthasariano, evidenziata dalla sottolineatura della differenza fra l'essere e Dio. Nel pensiero balthasariano – ha scritto Henrici – «è questa la differenza che pone la vera e propria questione decisiva nella storia del pensiero occidentale» (P. HENRICI, *La filosofia di Hans Urs von Balthasar*, in K. LEHMANN - W. KASPER [ed.], *Hans Urs von Balthasar. Figura e opera*, Piemme, Casale Monferrato [AL] 1991, 305-334: 331). Balthasar vede questo guadagno teorico come specificamente operato da Tommaso (cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estetica teologica*, vol. V: Nello

*spazio della metafisica: L'epoca moderna*, Jaca Book, Milano 1978, 339) e lo considera decisivo per sfuggire ad ogni forma di ontologismo e panteismo. Se rimaniamo, infatti, al livello della differenza ontologica fra l'essere e l'ente e della distinzione reale fra essenza ed esistenza, siamo ancora esposti – secondo Balthasar – al rischio di una panteistica identificazione fra Dio e dell'essere. La “salvaguardia” di questa differenza risulta allora determinante per l'orizzonte complessivo della metafisica balthasariana, cioè la lettura dell'essere come amore (v., su questi temi, E. PRATO, *Il principio dialogico in Hans Urs von Balthasar*, 107-109).

ta dallo stesso essere. [...]. Conseguentemente essa ha tradotto il concetto di creazione, di per sé di origine non filosofica, nel concetto filosofico di partecipazione, attinto dalla filosofia di tradizione platonica e neoplatonica». Tuttavia, «il concetto di partecipazione non solo non traduce fedelmente quello di creazione, ma finisce, malgrado ovviamente l'intenzione dei suoi sostenitori, con l'esserne la sostanziale negazione»<sup>28</sup>, concludendo ad una specie di indesiderato monismo.

All'interno di questo paradigma della separazione, nascono e vivono, insieme a *questa* metafisica, anche «l'ibrido filosofico della 'teodicea' (distinta dalla semplice 'ontologia' della verità di ragione) e l'ibrido 'teologico' della apologetica (distinta dalla semplice 'teologia' della verità di fede)», che «sono le due facce di un progetto che riconosce la verità del presupposto dualistico e intende produrne il rimedio istituendo una zona intermedia fra la ragione propriamente intesa e la fede propriamente intesa» (DA 511).

In questo quadro, si sviluppa anche una considerazione del sacro e della religione che ne oblia un fattore essenziale; infatti, «la fenomenologia del sacro e la storicità del teologico possono essere indagati, interpretati e teorizzati a prescindere dalla forma della fede che vi è in ogni caso intrinseca» (DA 524, nota 74).

Nel contesto odierno – però – «l'impossibilità di pensare la differenza, risolvendola semplicemente nella differenza oggettivistica dell'essere divino rispetto agli enti mondani, si può considerare ormai irreversibilmente acquisita» (DA 502 [nota omessa])<sup>29</sup>.

Per recuperare un più compiuto profilo dell'originario, mettendo a tema l'eccedenza teologica come costitutiva per un pensiero dello stesso, può risultare di grande utilità – ecco la seconda osservazione – la frequentazione della religione e – segnatamente – del cristianesimo nella sua singolarità. La religione è il luogo in cui Dio “parla”. La frequentazione di questo luogo può dunque utilmente istruire la filosofia quanto alla necessità di “lasciar parlare l'assoluto”, operando uno sforzo del pensiero che ne “salvaguardi i diritti” pienamente.

La possibile tendenza oggettivistica di una sovradeterminata metafisica dell'essere come fondamento, l'apertura all'assoluto del modello trascendentale – in quanto cerca un infinito fin troppo “predefinito” –, ma anche una fenomenologia della manifestazione dove l'eccedenza del “dato” induce una sospetta passività del riconoscimento rischiano – da sole – di mancare l'eccedenza stessa.

<sup>28</sup> E. BERTI, *Introduzione alla metafisica*, 106.108.

<sup>29</sup> Cfr. DA 502-512. «La distinzione reale di essenza e di esistenza, che si è imposta nella deriva post-scolastica del-

la teologia in ragione della sua migliore capacità di interpretare il modello naturalistico della creazione divina [...], va dunque profondamente ripensata» (DA 467, nota 40).

La differenza teologica saputa nell'esperienza del sacro non è – dunque – meno originaria della differenza ontologica che è alla radice della metafisica dell'essere ed è ad essa irriducibile. Come già rimarcato, tra le due differenze, non vige l'esclusione ma un asimmetrico rimando. È in gioco una dialettica da riconoscere nella sua duplice polarità.

Da un lato, va evidenziato il ruolo insostituibile della differenza teologica e perciò la necessità, per dire l'originario, di una "grammatica ontologica", una grammatica che sembra comportare almeno una duplice affermazione. In primo luogo, si deve riconoscere il carattere assoluto dell'essere in quanto opposto al nulla: «il significato assoluto dell'essere è precisamente quello totalizzante: l'essere è e non può non essere, dal momento che il 'nulla' si chiarisce logicamente soltanto come concetto sintetico dell'impossibile alternativa a tale significato»<sup>30</sup>. Si dovrà poi assicurare – in secondo luogo – la posizione dell'essere nella sua radicale differenza rispetto alla finitezza. Nel finito, l'essere appare – infatti – senza che l'ente possa identificarsi con l'orizzonte dell'essere: «l'unità *onnicirconfondente e abissale* del significato dell'essere istituisce una differenza che rende possibili/pensabili tutte le differenze e insieme a tutte si sottrae strutturalmente in ogni ipotesi possibile/pensabile» (DA 501-502).

D'altro lato, poiché teoreticamente legata alla posizione di una struttura metafisica "forte", «la parola/pensiero 'Dio' si nomina certamente, e prende il suo significato, sullo sfondo del significato assoluto e totalizzante dell'essere. Ma certamente non coincide con questo significato» (DA 459). Va dunque salvaguardata quell'eccedenza alla quale la non coincidenza delle due differenze rinvia: «la notizia oscura e luminosa evocata dalla parola/pensiero 'Dio' porta a coscienza il tema di una speciale differenza e pone la questione del suo senso. Il differente da tutti i differenti, l'altro da tutti gli altri, cui la parola/pensiero 'Dio' indirizza la nostra coscienza e la nostra immaginazione, *chi è realmente, e che cosa vuole?*» (DA 461). La considerazione attenta di questo interrogativo chiama in causa un'altra dimensione, dopo quella teologica, cioè quella etica, e introduce, anche in riferimento alla metafisica dell'essere, una seconda serie di considerazioni.

<sup>30</sup> DA 459. La citazione si conclude con un rimando a E. SEVERINO, *La struttura originaria*, Adelphi, Milano 1994.

## 5. *L'eccedenza etica*

“La metafisica custodisce la trascendenza”: riprendiamo questa cifra sintetica. Differenza ontologica e differenza teologica sono – come appena suggerito – al “servizio” di questa custodia. Cosa significa introdurre – a questo punto – una coessenziale e cooriginaria istanza *etica*? Se guardiamo al punto d’innescio della metafisica, ciò significa riconoscere che «l’istanza metafisica non si limita a stabilire un piano di trascendenza rispetto all’empirico»<sup>31</sup>. Tale punto di innescio – sul quale ci siamo soffermati nella parte iniziale del contributo – si specifica così come esperienza dell’irriducibilità *etica* dell’essere reale al dato empirico. Se «la domanda aperta dal pathos della realtà, che accende simultaneamente l’interrogazione cognitiva sull’essere e sul senso (“Che cosa è questo?”, “Perché questo?”), si articola immediatamente con quella etica sul bene e sul male (“È giusto questo?”, “Si deve volere questo?”»<sup>32</sup>, allora la metafisica prende vita a partire da una trascendenza di ordine ontologico e – insieme – etico<sup>33</sup>.

Il crogiolo originario dell’esperienza umana, crogiolo nel quale si fondano, forgiando e provano tutti gli interrogativi dell’uomo e – anzi tutto – la domanda metafisica radicale, si struttura a partire dallo iato tra l’essere-come-è e l’essere-come-ha-da-essere. La tensione che muove l’uomo (e che guida anche l’indagine teoretica) è quella a «confermare sempre di nuovo come verità *per l’intero* l’evidenza di una giustizia che non rispecchia affatto l’effettualità *dell’intero*» (IF 204). L’uomo – insomma – non riesce a “costringersi” nel dato e a limitarsi al suo rispecchiamento, non rinuncia al referente empirico ma neppure

<sup>31</sup> «L’istanza metafisica non si limita a stabilire un piano di trascendenza rispetto all’empirico. Essa argomenta il riconoscimento, nella trascendenza dell’essere, di un orizzonte fondativo, che include la qualità etico-spirituale del fondamento medesimo» (P. SEQUERI, *Metafisica e ordine del senso*, 163).

<sup>32</sup> *Ivi*, 168. «Si possono dare varie definizioni della filosofia: una, molto antica, è: ricerca delle cause prime; io preferisco quest’altra, che però coincide con la prima: ricerca della giustificazione delle valutazioni morali, cioè di quei giudizi coi quali diciamo “questo è giusto, questo è bene, questo è male”» (S. VANNI ROVIGHI, *Istituzioni di filosofia*, La Scuola, Brescia 1982, 7). «La vita è fatta di scelte, di scelte quotidiane (anche

quella di lasciarsi andare è una scelta) e le nostre scelte sono dirette da una mira, da un fine globale che ci proponiamo di fatto: sarà il piacere, la potenza, il quieto vivere, la giustizia o che altro si voglia, ma un orientamento di massima c’è sempre. Ora la filosofia non è altro che un chiedersi la ragione di queste scelte» (Id., *Presentazione* a A. MASNOVO, *La filosofia verso la religione*, Vita e Pensiero, Milano 1977, 7-13: 8).

<sup>33</sup> «La metafisica, nel significato elementare della sua tradizione, indica una dimensione del pensare in cui sta incontrovertibilmente ferma la trascendenza qualitativa – ontologica ed etica – dell’essere reale rispetto al referente empirico e semantico» (IF 216).

re si rassegna alla sua sola constatazione. La parola *giustizia* viene così ad indicare l'esigenza di un intero *reale* che abbia lo stigma del *bene* (insieme a quello del *vero*).

La rivendicazione dell'originarietà dell'interrogativo (etico) sulla *giustizia dell'intero* insieme a quello (ontologico) sulla *verità del tutto*, mentre focalizza una tesi teorica di grande impegno – sulla quale torneremo subito –, sollecita una possibile revisione storica, indicando sentieri che possono anche confluire in un unitario percorso didattico.

Si tratterebbe, nell'insieme, di «*pensare eticamente* l'impianto stesso della *filosofia prima* della tradizione» (IF 188). Secondo l'accento che guida il nostro testo, l'attenzione dovrebbe cadere – in primo luogo – sulla metafisica dell'essere<sup>34</sup>. Guardata attraverso questa lente, essa mostra alcuni istruttivi incroci e paradossi. La metafisica dell'essere rivela – almeno da un certo punto in poi e, in particolare, in alcune sue versioni – la tentazione di *esaurire* la questione dell'assoluto, della sua posizione e del suo senso, sul vettore noetico, entro uno schema razionalistico e concettualistico. D'altro canto, l'ontologia/metafisica dell'essere che ancora abitiamo ha forti connotazioni etiche, connotazioni che la teologia cristiana – a mo' di reagente – può aiutare ad emergere. Pensiamo al significato assiologicamente positivo del concetto di essere<sup>35</sup>, significato paradigmaticamente espresso dal tema dei trascendentali e radicalmente difeso nella decisiva "battaglia" sul male come non-essere e *privatio boni*. Oppure consideriamo la sottolineatura dell'importanza riconosciuta ai fattori extrateoretici (innanzitutto etici) per la conoscenza naturale di Dio (tema-chiave nel passaggio dalla teodicea all'apologetica)<sup>36</sup>. A conferma *sub contrario* di questa tesi, si può notare come la contestazione della metafisica, classica e cristiana, abbia avuto e abbia nel riferimento etico uno dei suoi cespiti più corposi. Tale metafisica è, ad esempio, accusata di proporre un'"immagine" di Dio radicalmente estranea a quella cristiana: sarebbe troppo forte l'eredità di un assoluto come Motore Immobile, senza vita, essenzialmente irrelato al mondo e all'uomo. Ma – nella stessa linea – si argomenta anche a partire dall'incapacità di questa tradizione di pensiero di riconosce-

<sup>34</sup> La ricerca dell'eccedenza etica può probabilmente fungere anche da guida per una rilettura della storia della filosofia moderna che non segua quella che abbiamo indicato come la linea "vincente".

<sup>35</sup> V. le chiare espressioni di Mondin citate poco sopra.

<sup>36</sup> V. in calce l'annesso sulla conoscenza naturale di Dio.

re il valore unico dell'uomo nella sua peculiarità e singolarità con la conseguente impossibilità di vera argomentazione quanto alla autentica trascendenza.

Quelli indicati sono solo alcuni fra i possibili punti di lavoro per chi intenda operare una *retractatio* storico-filosofica per riscoprire il «*nucleo etico-trascendentale della filosofia prima*» (IF 192). In maniera convergente, l'approfondimento teorico di tale nucleo potrà far leva sulla *dimensione originaria della libertà* (espressiva della qualità etica del sapere dell'originario). La libertà è chiamata in causa tanto più è in gioco il riconoscimento di ciò che è libero e manifesta il senso della mia libertà (esemplare è – al riguardo – il rapporto interpersonale), ma è *sempre* presente – in gradi diversi – nell'esperienza umana in tutte le sue gamme, dalla più elementare sensazione alla relazione con l'intero: «il fatto è che anche la più infima percezione tattile è originariamente un costruito oggettivo di senso, per quanto minimo. Così come ogni apprezzamento soggettivo del senso ha una originaria dimensione percettiva, per quanto remota» (DA 471). Non c'è – dunque – percezione del reale senza apprezzamento, apparire senza consentire, così come non si dà constatazione indipendente da qualsivoglia valutazione. L'*affermazione* dell'assoluto stesso è sempre anche la sua *interpretazione*: affermo la verità dell'assoluto in quanto dice il valore della sua e della mia libertà, libertà che “esige” la giustizia dell'essere. In questo modo, la *posizione* (ontologica) dell'assoluto è sempre anche il riconoscimento di una *relazione* (etica).

È una maniera di procedere – questa – che implica una più complessiva *tesi generale di ontologia fondamentale*: non si dà affermazione del reale se non secondo una determinata posizione legata ad una certa attesa di senso<sup>37</sup>. Proprio all'interno di questo orizzonte si può dire che «'affermare' o 'negare' Dio in generale è operazione priva di senso, se appunto condotta del tutto indipendentemente da una qualche determinazione del significato inteso» (DA 465). Un'osservazione che non solo marca il limite di ogni eccesso razionalistico della teodicea, ma impegna a chiarificare (nella linea etica della libertà) l'attesa di realtà corrispondente alla affermazione realistica di Dio<sup>38</sup>.

<sup>37</sup> «L'indice realistico di un significato non è mai assoluto [...]. E dunque l'interrogazione sull'esistenza non è mai assoluta, proprio perché il nulla, come radicale alternativa all'essere, non ha sotto nessun profilo valore di ipotesi [...] Assolutamente parlando esiste soltanto il reale in molti modi e in molti

livelli. Il significato 'irreale' è dunque, concretamente parlando, la cifra della determinazione di un determinato indice realistico, giudicato congiunturalmente o sistemicamente impertinente al significato posto dal punto di vista di una determinata attesa di realtà» (DA 466; cfr. *ivi*, 465-471).

La ripresa più radicale di questa qualità etica del sapere dell'originario implica una perspicua sottolineatura critica: quella della «natura indifferenziata e sterilmente tautologica di ogni sapere dell'originario che pretenda di percorrere la strada del rapporto fra sapere ed essere senza frequentare il momento originario del rapporto fra sapere e libertà» (DA 519, nota 70). Si mostra qui, convergente con quella di ragione e fede in precedenza richiamata, la separazione di verità e libertà<sup>39</sup>. È in relazione a questa seconda che la ragione ha assunto «la struttura di una necessità escludente nei confronti della libertà» (DA 494)<sup>40</sup>. La vicenda teorica delle due coppie e le modalità di contrapposizione fra i due termini delle stesse rappresentano – con ogni probabilità – coordinate decisive almeno per l'epoca moderna<sup>41</sup>. La storia della loro disarticolazione meriterebbe ulteriori scavi, forse a partire dall'ipotesi che la radice della stessa sia in una *concezione dispotica della verità*<sup>42</sup>. «Abbandonata o cercata – scrive D'Alessio –, la verità continua a essere pensata secondo l'ideale di un'evidenza che si imponga a prescindere dalla libertà. Questo è il punto discutibile della parabola moderna che ha riflettuto attorno alla verità: aver ritenuto di dover trattare della verità separatamente dalla libertà»<sup>43</sup>.

<sup>38</sup> Si evidenzerebbe – a questo proposito – la difficoltà di ogni impostazione che voglia procedere prima a dimostrare l'esistenza di Dio per indagarne – in un secondo momento – l'essenza. Con l'accortezza e la chiarezza consuete considera il tema S. VANNI ROVIGHI, *Istituzioni di filosofia*, 69-72.

<sup>39</sup> Solo in regime di separazione – in questo caso, la separazione tra verità e libertà – si opera la recisa negazione dell'originarietà etica del fondamento (che violerebbe il dogma della "ragion pura" ontologica), negazione che fa il paio con la sovradeterminazione etica dello stesso (il volto dell'altro come bene incontrovertibile): cfr. DA 439-441.

<sup>40</sup> L'errore speculare è compiuto dalla rivendicazione dello statuto insuperabilmente ermeneutico del sapere: «l'adozione del protocollo intrascendibilmente ermeneutico del sapere, in verità, appare la razionalizzazione teorica di una strategia di immunizzazione della libera autodeterminazione della coscienza nei confronti di una assolutezza della verità che continua a caratterizzare l'ideale della sua oggettivazione in termini di necessità che esclude la libertà» (DA 491). «La metafisica razionalistica e la scienza moderna hanno ancora buon gioco ad

agitare lo spauracchio del vaso di Pandora che viene scoperto quando si lascia accesso alla soggettività e alla libertà nello spazio della *ratio veritatis*. Per simmetrico contrappasso, l'enfasi dell'ermeneutica post-moderna e la religione neoromantica dei sentimenti guidano verso un disinvoltato nichilismo (quasi mitico, ora, invece che tragico) a rivincita del rimosso» (IF 191).

<sup>41</sup> All'interno di queste coordinate, ragione e fede come verità e libertà si definiscono "per esclusione": l'una è tanto più autentica quanto più "esclude" l'altra o – comunque – interviene quando l'altra ha "concluso" il suo compito: la fede è necessaria per "oltrepassare" ciò a cui arriva la ragione, la libertà per "attuare" la verità.

<sup>42</sup> V. il puntuale ed efficace saggio di D. D'ALESSIO, *La verità del cristianesimo. Libertà, verità, affetto*, in G. LORIZIO (ed.), *Teologia fondamentale*, vol. 3: *Contesti*, Città Nuova, Roma 2005, 321-379, 363: «Muovendo da un'ipotesi interpretativa precisa – l'idea che la cultura occidentale, interiorizzando progressivamente la persuasione della sostanziale estraneità tra fede e ragione, ha contemporaneamente creato le premesse per una riflessione sulla libertà sgancia-



Per rimontare questa parabola, è essenziale riguadagnare anche l'unità originaria di fede e ragione: «non vedo nessuno scandalo – teologico o filosofico – nell'eventualità di giungere a iscrivere la forma della *fides* nell'atto dell'apertura originaria della *ratio* dell'essere» (IF 192; cfr. anche IF 217)<sup>44</sup>. In questa linea, «riannodare il sapere della verità nella dimensione del suo essere-per-la-fede, con il sapere della libertà, in quanto si determina in riferimento all'incondizionato dell'essere-per-la-giustizia, è uno dei compiti epocali affidati alla teologia di pensiero e all'inculturazione del cristianesimo occidentale che ha-da-venire» (IF 227).

La categoria di «coscienza credente» può indicare, all'interno di questa prospettiva, la «struttura originaria» che la «teoria della coscienza credente» – «cornice» imprescindibile di queste osservazioni – comprende e interpreta ma non istituisce. È in questa «struttura originaria» che ragione e fede così come verità e libertà appaiono armonicamente ricomposte. «Pensare teoreticamente l'appartenenza della coscienza credente alla modalità della struttura originaria, e riabilitare con ciò la qualità ontologica del sapere della libertà [...] mi sembra un buon *prolegomenon* alla metafisica futura di cui abbiamo bisogno (IF 188)<sup>45</sup>.

Orizzonte più ampio entro il quale svolgere i compiti qui prospettati (ripensare i legami fra verità e libertà e il rapporto tra ragione e fede) è quello costituito dal modo di intendere il soggetto. Si tratta di oltrepassare una determinata concezione del soggetto, quella moderna, che lo pensa secondo il modello dell'autonomia come autofondazione, autorealizzazione e autoreferenzialità: «il punto discutibile della riflessione moderna sul

ta da quella sulla verità e viceversa – le nostre riflessioni avanzano il sospetto che le difficoltà attuali ad elaborare un pensiero della verità e l'incapacità a garantire la libertà del soggetto siano proprio la conseguenza della disarticolazione del nesso tra verità e libertà, frutto della scissione tra fede e ragione» (*ivi*, 327 [nota omessa]).

<sup>43</sup> *Ivi*, 363. Bisogna – dunque – «prendere le distanze da una concezione dispotica della verità, quale sarebbe quella pensata capace di imporsi a prescindere dal soggetto» (*ivi*, 338). «Il punto è che non è affatto necessario, in generale, conservare alla verità la struttura di una necessità escludente nei confronti della libertà. E dunque pensare l'originario dentro lo schema della opposizione della verità e della libertà» (DA 494).

<sup>44</sup> «Per risolvere in maniera adeguata

il problema del rapporto tra fede e ragione occorre inserirlo nel quadro più ampio, che è dato dal rapporto tra fede e libertà. Il termine corrispondente alla fede nell'ambito dell'esperienza dell'uomo in quanto tale non è immediatamente la ragione, ma è la libertà. In effetti la ragione non costituisce il centro sintetico, bensì è una delle dimensioni costitutive della soggettività umana, in quanto soggettività che è radicalmente contrassegnata dalla forma della libertà storica. Di conseguenza, la fede in tanto ha a che fare con la ragione proprio in quanto più originariamente ha a che fare con la libertà storica del soggetto» (D. ALBARELLO, *La libertà e l'evento*, 299).

<sup>45</sup> Sulla «coscienza credente», v. R. MAIOLINI, *Tra fiducia esistenziale e fede in Dio. L'originaria struttura affettivo-simbolica della coscienza credente*, Glossa, Milano 2005, 107-136; D. RICOTTA, *Il lo-*

soggetto – di quella perlomeno che viene comunemente ricordata dalla storia della filosofia – consiste, a nostro avviso, nell'aver ritenuto di difendere il punto di vista della libertà affermando l'equazione tra autonomia e autofondazione»<sup>46</sup>.

La dissoluzione della soggettività invocata nel postmoderno è l'altro volto di questa prospettiva e – insieme – un segnale del suo fallimento: poiché la ricomposizione dell'io come autocoscienza immediata è impossibile, rinunciando all'io<sup>47</sup>. L'idea del soggetto rimane però identica ed è questa che deve venir revocata in dubbio: «la concezione di un soggetto autonomo, pensato come una monade autoreferenziale, o l'idea di un individuo libero e razionale, pensato come titolare di diritti propri, svincolato da qualsiasi relazione con l'altro, non ha alcun fondamento nella realtà. Semplicemente non esiste, se non come teoria»<sup>48</sup>.

*Il soggetto è relazione come autonomia, incontro con l'altro come rapporto con sé, legame come autoreferenzialità*: il superamento del quadro moderno (e postmoderno) sembra dunque passare attraverso un pensiero che di nuovo metta a tema questo radicale nesso<sup>49</sup>.

## 6. A mo' di conclusione

Per avviarci a concludere questo schematico testo, scritto “per punti ed appunti”, proviamo a (ri)formulare alcune tesi di taglio ontologico/metafisico, tesi almeno parzialmente riepilogative, con qualche precisazione e integrazione.

Non abbiamo considerato, nel nostro contributo, la riflessione sull'estetico e quindi sull'«ordine degli affetti», riflessione che già si affaccia in DA e IF («La verità ultima e definitiva del senso si annuncia come quella che è capace di rendere giustizia all'ordine degli affetti»: DA 516) e che impegna da diversi anni la ricerca di Sequeri. Alla luce di questo cespite, anche la tematica più puntualmente filosofico/metafisica si apre ad un ripensamento forse ancor più radicale, grazie all'iscrizione del tema dell'*affectus* nella struttura originaria dell'essere (o viceversa). In conformità a quanto proposto nella relazione di Gazzada (15 giugno 2011), ci siamo soffermati sull'istanza teologica e sulla differenza etica<sup>50</sup>.

*gos, in verità, è amore*, 71-86 e J.F. CORREIA, *Risonanza affettiva, appello etico, stile relazionale. Trattati di una fede vivibile e visibile*, Aracne, Roma 2010, 176-216.

<sup>46</sup> D. D'ALESSIO, *La verità del cristianesimo*, 339.

<sup>47</sup> Per una schematica lettura del passaggio fra le due “epoche” sul filo della soggettività, cfr. E. PRATO, *La cri-*

*si della soggettività moderna*, «La Rivista del Clero Italiano» 76 (1995) 442-450.

<sup>48</sup> D. D'ALESSIO, *La verità del cristianesimo*, 339.

<sup>49</sup> Qualche annotazione al riguardo in E. PRATO, *Il principio dialogico in Hans Urs von Balthasar*, in part. 247-261.

L'orizzonte ultimo di questa ricerca sull'estetico è quello di un pensiero dell'essere e di Dio come «pro-affezione». Si tratta, al di fuori e al di là delle facili derive retoriche, di pensare la *verità come amore*. Passaggio obbligato di questo itinerario è lettura della storia di Gesù, in quanto *dedizione incondizionata*, come verità di Dio. Ancora una volta, la struttura ontologica non può e non deve essere “saltata”: «la differenza ontologica è la verità intrascendibile della dedizione di Dio» (perché il reale non sia “assorbito” in un assoluto astorico) e «la dedizione di Dio è il senso indefettibile della differenza» (IF 121) (perché la libertà assoluta non “scada” in una sorta di arbitrarismo)<sup>51</sup>.

In primo luogo, ribadiamo il rilievo essenziale che il piano *ontologico* mantiene nell'impostazione teorica suggerita. La differenza teologica – come già segnalato – implica quella ontologica e quella etica è trasversale ma non alternativa all'ontologia<sup>52</sup>. Semplicemente, la differenza ontologica non appare esaustiva e non sembra poter “riassorbire” in sé le altre due.

L'opposizione dell'essere e del non-essere – per riferirci ad un elemento primo e sintetico della grammatica metafisica dell'essere – non basta a render ragione dell'esperienza umana del finito e dell'assoluto, anzi, se presa in senso esclusivo, finisce col “banalizzarla”. Bisogna – perciò – riconsiderare a fondo un impianto teorico nel quale «le modalità del sentimento dell'esistere che la coscienza continua a nominare come ‘nascere’ e ‘morire’, ‘gioire’ e ‘soffrire’, ‘crescere’ e ‘logorarsi’ si sono inestricabilmente intrecciate con la banale opposizione dell’‘essere’ e del ‘non-essere’» (DA 463).

L'esperienza dell'essere – seconda annotazione – non si dà senza un'originaria mediazione *etica*. Non si può – dunque – pensare l'espe-

<sup>50</sup> Per questo tema, v. però almeno P. SEQUERI, *Una svolta affettiva per la metafisica?*, in P. SEQUERI - S. UBBIALI (ed.), *Nominare Dio invano? Orizzonti per la teologia filosofica*, Glossa, Milano 2009, 85-126. In questa linea, v. anche il progetto d'insieme di Dario Cornati, seppure in forma di dispensa: D. CORNATI, *Ontologia dell'Assoluto affettivo. Linee di un'ontologia della vita di Dio e di una antropologia dei legami*, Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale, Milano 2010-2011. È di prossima pubblicazione il testo delle *Cipriano Vagaggini Lectures* (Pontificio Ateneo Sant'Anselmo, Roma 14 aprile 2011): P. SEQUERI, *Ritrattezza del simbolico. Logica dell'essere-performativo e teo-logia*, lezioni che offrono un panorama per l'essenziale *sintetico* quanto alla ricerca sugli affetti, disegnando – quanto ai nostri temi –

un percorso che prende l'avvio da una «fenomenologia rovesciata del simbolico» fino a tragguardare la «svolta affettiva della metafisica».

<sup>51</sup> Sviluppi in chiave più decisamente teologica si trovano in P. SEQUERI, *Evidencia afectiva de Dios. Estructura trinitaria de la revelación y testimonio eclesial de la fe*, «Estudios Trinitarios» 42 (2008) 41-56; ID., *Il logos corrispondente. Estetica teologica e verità di Dio*, «Revista Catalana de Teologia» 33 (2008) 177-185 e ID., *Nur einer ist der 'Gute' (Mt 19,17). Theologie der Affektion als Umkehr der Ontologie*, in E. ARENS (ed.), *Ästhetik trifft Theologie*, Herder, Freiburg - Basel - Wien 2011, 46-74.

<sup>52</sup> «L'etica è trasversale all'ontologia: ma non per questo alternativa ad essa» (DA 439).

rienza dell'essere "a monte" della questione del suo senso, come questione – cioè – che sopraggiungerebbe solo in un momento "secondo". Sembra perciò problematico affermare che «l'essere non è di per sé né gaio né triste, né divertente, né noioso; è, semplicemente. Ciò che lo rende gaio o triste, o noioso, è l'uomo particolare che lo prova in tale o tal altra disposizione particolare»<sup>53</sup>.

La differenza ontologica e quella etica – ecco un'ultima puntualizzazione – evocano e implicano il profilo ultimo, dunque *teologico*, dell'interrogativo sull'intero. In questo senso, «la questione della verità e della giustizia dell'essere si può porre seriamente solo come questione teologica» (IF 211). D'altro canto, intrecciata – come visto – con la struttura ontologica, neppure la differenza teologica risulta estranea all'originaria mediazione etica. Al di fuori – se fosse possibile – di questa mediazione, «al di là della libertà», la questione dell'assoluto – peraltro – non si porrebbe come questione di Dio: il nome di Dio prende – infatti – il suo valore sullo sfondo del significato assoluto dell'essere, ma non coincide con esso. Smarrita la libertà, la sovrapposizione diventerebbe totale e la domanda sull'assoluto in quanto interrogativo su Dio sarebbe perduta<sup>54</sup>.

Non è necessario – a questo punto – rimarcare l'inevitabilità, l'importanza e la serietà del lavoro filosofico, e segnatamente metafisico, per l'esperienza umana<sup>55</sup>. Possiamo però ribadire il suo valore all'interno degli studi teologici, anche – e forse soprattutto – oggi: «la crisi della teologia postconciliare è in larga misura la crisi dei suoi fondamenti filosofici [...]. Ma, quando i fondamenti filosofici non vengono chiariti, alla teologia viene a mancare il terreno sotto i piedi. Perché allora non è più chiaro fino a che punto l'uomo conosce davvero la realtà, e quali sono le basi a partire da cui egli possa pensare e parlare»<sup>56</sup>. È un valore – questo – che può anche esprimersi nella viva sollecitudine per una proposta didattica sempre di nuovo ripensata<sup>57</sup>. Tutto ciò, anche perché la filosofia eserciti con efficacia, e proprio nel riferimento al *curriculum* della formazione teologica, quel compito "antisismico" che – almeno in parte – può esserle riconosciuto.

<sup>53</sup> E. GILSON, *Costanti filosofiche dell'essere*, Massimo, Milano 1993, 147.

<sup>54</sup> «Al di fuori della questione della libertà [...] la questione dell'assoluto non si pone neppure come questione di Dio. Onticamente parlando infatti l'assoluto ha un significato, indipendentemente dal senso che gli viene riconosciuto, come figura dell'intero. Di tutte le sue differenze e opposizioni, di tut-

te le sue atrocità e meraviglie, di tutte le sue ripetizioni e di tutte le sue sorprese» (DA 458-459).

<sup>55</sup> «Per l'uomo la metafisica è un'esigenza biologica, ossia è un'esigenza connaturale, primaria e fondamentale, come quella di mangiare, dormire, vestirsi. [...] Fare metafisica è interrogarsi sul perché delle cose e degli accadimenti di questo mondo. Questa è l'attività

## 7. Annessi

*Differenza teologica e istanza etica sono cooriginarie all'accendersi della questione metafisica ed eccedenti rispetto ad un piano "meramente" ontologico.*

*Scegliendo due punti didatticamente significativi, questi annessi vogliono esemplificare come sia possibile far intravedere anche in un percorso istituzionale di insegnamento della materia filosofica questa cooriginarietà e questa eccedenza. Essi cercano di mostrare come la metafisica dell'essere e l'apologetica "sappiano" l'eccedenza teologica (le prove) e l'eccedenza etica (la conoscenza naturale di Dio)<sup>58</sup>.*

### 7.1. «Ciò che tutti chiamano Dio». Le prove

Il capitolo sulle prove dell'esistenza di Dio, passaggio inevitabile nell'insegnamento teoretico della filosofia (metafisica e teologia filosofica), può essere un luogo particolarmente significativo per rilevare come l'originarietà della differenza teologica sia implicata anche nell'impianto metafisico "classico". Affrontiamo la tematica in quest'ottica, senza ambire ad una compiutezza di svolgimento ma solo per chiarire il punto appena indicato. Faremo riferimento, almeno per cenni, a due fonti magistrali: le cinque vie di San Tommaso e la cosiddetta prova ontologica di sant'Anselmo.

San Tommaso si occupa in più occasioni della questione dell'esistenza di Dio<sup>59</sup>, le cinque vie rappresentano però la cifra della trattazione tomistica della questione stessa. Il testo, meritevole di continue riletture, è troppo noto perché lo si riporti in questa sede<sup>60</sup>. Ci limi-

propria, specifica, primaria dell'uomo. [...] la metafisica non è un genere di lusso ma di prima necessità. È sempre stato così dal momento in cui nel cervello umano ha cominciato a lampeggiare il primo raggio di intelligenza» (B. MONDIN, *Ontologia e metafisica*, 12.13.15).

<sup>56</sup> J. RATZINGER, *L'unità di missione e persona nella figura di Giovanni Paolo II*, in Id., *Giovanni Paolo II. Il mio amato predecessore*, LEV - Paoline, Città del Vaticano - Cinisello Balsamo (MI) 2007, 16 (citato nel *Decreto di riforma degli studi ecclesiastici di Filosofia*, n. 9, nota 20).

<sup>57</sup> «La qualità e l'efficacia di una didattica capace di rispondere nel modo migliore agli obiettivi della formazione teologica [...] risiede infatti, ultimamente, nella vitalità di una ricerca filo-

sofica assidua, rigorosa, vitale: da poter onorare, proprio così, la sua coerenza con l'ispirazione cristiana che se ne deve a sua volta nutrire» (P. SEQUERI, *Metafisica e ordine del senso*, 160-161).

<sup>58</sup> Le due tematiche considerate negli annessi si implicano reciprocamente: «se ogni uomo è responsabile davanti a Dio, allora la ragione umana, in forza della propria sostanziale predisposizione, deve avere un accesso alla conoscenza di Dio. Lo scopo specifico delle "prove dell'esistenza di Dio" è quello di sviluppare in maniera filosofico-riflessa questa "conoscenza naturale di Dio"» (H. VERWEYEN, *Dio: II. Prove dell'esistenza di Dio*, in R. LATOURELLE - R. FISICHELLA [ed.], *Dizionario di Teologia Fondamentale*, Cittadella, Assisi 1990, 337-343: 337).

tiamo a riferire – come presentazione d'insieme – quanto scritto da Mondin, che, sintetizzando la “struttura” che San Tommaso mette in campo, così scrive: «la struttura delle Cinque Vie è uniforme ed è di una semplicità esemplare; essa consta di quattro momenti:

1) si attira l'attenzione su un determinato fenomeno (il divenire, la causalità secondaria, la possibilità, i gradi di perfezione, il finalismo);

2) si evidenzia il suo carattere relativo, dipendente, causato, vale a dire la sua contingenza: ciò che è mosso è mosso da altri; le cause seconde sono a loro volta causate; il possibile riceve l'essere da altri; i gradi di perfezione ricevono la perfezione da un massimo; il finalismo richiede sempre intelligenza, mentre le cose naturali in sé stesse ne sono prive;

3) si mostra che la realtà effettiva, attuale di un fenomeno contingente non si può spiegare facendo intervenire una serie infinita di fenomeni contingenti;

4) si conclude dicendo che l'unica spiegazione valida del contingente è Dio: Lui è il motore immobile, la causa incausata, l'essere necessario, il sommamente perfetto, l'intelligenza ordinatrice suprema»<sup>61</sup>.

Guardiamo al punto d'arrivo e domandiamoci – con la Vanni Rovighi<sup>62</sup> – a che cosa mette capo tale conclusione: qual è il punto di approdo delle vie tomistiche? «È forse l'esistenza di Dio inteso come creatore e provvidente?». La risposta negativa a questa seconda domanda rilancia la questione: «perché allora San Tommaso termina ognuna delle cinque vie con la frase: *et hoc omnes intelligunt Deum* o altra simile?». «Penso che la frase tomista sopra citata – prosegue la Vanni Rovighi – non abbia il senso di una *immediata* identificazione dell'immutabile, incausato, ecc., con Dio, ma voglia dire: e sarà dimostrato che questo immutabile, incausato, ecc., è quello che la coscienza dell'umanità chiama Dio. Se, infatti, san Tommaso credesse di aver già dimostrato, con le Cinque vie, l'esistenza di un Creatore provvidente, non avrebbe dedicato tutte le numerose questioni che seguono a determinare gli attributi di Dio. [...] Che l'immutabile, l'incausato,

<sup>59</sup> I testi principali dedicati da San Tommaso alla questione si possono trovare in TOMMASO D'AQUINO, *L'esistenza di Dio*, traduzione, introduzione e commento di G. ZUANAZZI, La Scuola, Brescia 2003.

<sup>60</sup> *Summa Theologica*, I, q. 2, a. 3.

<sup>61</sup> B. MONDIN, *La metafisica di S. Tommaso d'Aquino e i suoi interpreti*, ESD, Bologna 2002, 322.

<sup>62</sup> Cfr. S. VANNI ROVIGHI, *Elementi di filosofia*, vol. II: *Metafisica*, 123-124.

ecc., sia quello che tutti chiamano Dio, sarà provato al termine del discorso su Dio, non qui»<sup>63</sup>.

Si può arrivare al nodo teorico contenuto nell'ultimo interrogativo ricordato anche partendo dal celebre argomento apriori anselmiano, argomento che ricordiamo nella concisa formulazione della Vanni Rovighi: esso «parte dall'idea di Dio come idea dell'ente di cui non si può pensare il maggiore e conclude che l'ente di cui non si può pensare il maggiore esiste necessariamente, poiché un ente di cui non si può pensare il maggiore soltanto pensato non sarebbe l'ente di cui non si può pensare il maggiore; infatti sarebbe minore di un ente di cui non si può pensare il maggiore esistente»<sup>64</sup>.

La lettura delle pagine del *Proslogion*<sup>65</sup> comporta la considerazione dei nodi problematici della prova ontologica, anzitutto di quelli già in evidenza nel confronto di Anselmo con Gaunilone<sup>66</sup>, cioè il salto dal piano logico (l'idea di Dio) a quello ontologico (l'esistenza di Dio) e l'interrogativo sull'origine e la presenza nell'uomo dell'idea di Dio. Secondo la Vanni Rovighi, non è tanto il primo punto che merita attenzione, «la critica fondamentale all'argomento è invece quella che Gaunilone fa quando si chiede: ho io davvero l'idea dell'*id quo maius cogitari nequit* prima di averne dimostrata l'esistenza o di averla creduta accettandola dalla Rivelazione? L'idea di una cosa si ottiene infatti dall'esperienza o della cosa stessa o da un'altra simile; ora a proposito di Dio *neque rem ipsam novi neque ex alia possum conicere simili*»<sup>67</sup>.

Il nodo focalizzato può essere ricondotto alla questione epistemologica generale dell'innatismo: possono accettare la prova anselmiana coloro che ammettono la presenza nell'uomo di idee innate, indipendenti dall'esperienza; la rifiuteranno – invece – quanti sottolineano una radicale dipendenza<sup>68</sup>.

Pur collocandosi all'interno di questa costellazione problematica e categoriale, Gilson sfuma e precisa la questione dell'innatismo come segue: «l'affermazione di Dio non è necessariamente collegata all'innatismo. Essa non è legata a nessuna noetica particolare, la sua presenza è sufficiente per porre il problema e per dettare la relativa risposta perché, in ogni caso, essa esige una spiegazione [...]; ma

<sup>63</sup> Le citazioni sono tratte da *ivi*, 124.

<sup>64</sup> S. VANNI ROVIGHI, *La filosofia e il problema di Dio*, Vita e Pensiero, Milano 1986, 83 (v. anche ID., *Il problema teologico come filosofia*, a cura di C. MARABELLI, Eupress FTL, Lugano [CH] 2004).

<sup>65</sup> ANSELMO D'AOSTA, *Proslogion*, introduzione, traduzione e note di L. POZZI, Rizzoli, Milano 1992.

<sup>66</sup> *Ivi*, 161-227.

<sup>67</sup> S. VANNI ROVIGHI, *La filosofia e il problema di Dio*, 83.



sembra impossibile evitare il minimo di innatismo richiesto dalla natura dei principi primi e da ciò che in ogni caso conserva di misterioso il rapporto delle nozioni di essere e di Dio. Siamo nell'ordine dei principi. Se si rifiuta di considerarli innati, non si può per lo meno rifiutare questa qualità al potere che l'intelletto possiede di formarli. Le due posizioni sono più o meno analoghe, salvo forse in questo, che la seconda richiede l'apprendimento della realtà sensibile affinché l'intelletto possa concepire i principi»<sup>69</sup>. Si potrebbe dunque ammettere un «minimo di innatismo»<sup>70</sup>, pur considerando i principi primi come «conosciuti nella luce naturale dell'intelletto in collegamento con la conoscenza sensibile»<sup>71</sup>. Si potrebbe dunque – in questa prospettiva – ammettere un ruolo giocato dall'esperienza sensibile senza che tale ammissione venga ad inficiare una argomentazione come quella anselmiana.

Nelle considerazioni di Gilson è anche indicato il punto essenziale che la prova anselmiana sembra evidenziare, cioè la presenza nell'uomo di una nozione – quella di Dio – irriducibile all'esperienza: «essa implica la presenza nello spirito di una nozione il cui modello non è fornito dall'esperienza da nessuna parte. Che tutti gli uomini abbia-

<sup>68</sup> «Il riconoscimento o la negazione del valore dell'argomento del *Proslogion* dipende dalla risposta che si dà a questo problema: la nostra conoscenza dipende o non dipende dall'esperienza? Questa dipendenza può essere intesa in modi diversi. Per semplificare li ridurremo a due: 1) la nostra conoscenza si risolve totalmente nell'esperienza; è pura e semplice registrazione del dato di esperienza; non c'è *a priori* di nessun tipo (teoria empiristica, di empirismo radicale). 2) La nostra conoscenza passa necessariamente per l'esperienza, è comprensione di un intelligibile nel sensibile, ma l'intelligibile non si risolve nel sensibile: c'è un *a priori*, però è un *a priori* astrattivo. Il che vuol dire: la luce intelligibile si accende quando si ha presente un dato sensibile. La luce intelligibile è la nozione di essere, ma questa nozione non è innata: è scoperta nel dato sensibile. C'è invece chi dice: l'intelligibile è dato all'intelletto umano indipendentemente dall'esperienza sensibile: ci sono verità eterne che l'uomo conosce indipendentemente dall'esperienza, ci sono idee innate; e si capisce che, per chi segue questa seconda teoria, ci possa essere una idea di Dio il cui valore (la cui possibilità) è garantita prima ancora che se ne dimo-

stri l'esistenza partendo dall'esperienza. Accettano l'argomento del *Proslogion* coloro che seguono questa seconda teoria, non lo ritengono valido coloro che accettano la prima» (*ivi*, 84).

<sup>69</sup> E. GILSON, *L'ateismo difficile*, Vita e Pensiero, Milano 1983, 49-50. Le riflessioni di Gilson sono condotte sulla base dello stretto legame fra la nozione di essere e la nozione di Dio: «la necessità della relazione che collega alla nozione di Dio quella di esistenza reale è un fatto che non si può trascurare» (*ivi*, 47); «non appena si perde di vista la nozione di essere, quella di Dio perde ogni intelligibilità» (*ivi*, 54).

<sup>70</sup> Questo «minimo di innatismo» può forse venir espresso anche con queste parole di Balthasar: «non esiste nessun'altra conoscenza di Dio diversa da quella trasmessa dalla contingenza del mondo, ma non ce n'è nessuna che potrebbe portare immediatamente a Dio quanto questa. Se la trascendenza di Dio non ci fosse nota in quanto fondamento primissimo della nostra esistenza, noi non potremmo mai trarre una conclusione dal mondo a Dio» (H.U. VON BALTHASAR, *Teologica*, vol. I: *Verità del mondo*, 55).

<sup>71</sup> E. GILSON, *L'ateismo difficile*, 51.

no una certa idea del sole, della luna, della terra con le sue pianure, montagne e corsi d'acqua, non è misterioso. Si incontra dappertutto una nozione del sole perché esiste e tutti lo possono vedere. Il primo problema che pone la presenza dell'idea di Dio nel pensiero è di sapere da dove viene, poiché nessuno ha mai visto Dio e neppure un dio. Non sappiamo nemmeno a che cosa un essere dovrebbe assomigliare per avere l'aria di un dio»<sup>72</sup>. Questa nozione esige una spiegazione: «come la nozione di un essere che non è dato dall'esperienza può trovarsi nello spirito? È vano rispondere che essa si trova al termine delle prove, perché le precede [...]. C'è dunque una preconoscenza di Dio anteriore alle prove»<sup>73</sup>.

Questa «preconoscenza di Dio anteriore alle prove» sembra rivelarsi anche nell'«interpretazione» conclusiva delle prove stesse: è in virtù di essa che il Principio provato può essere chiamato Dio («*Ciò che tutti chiamano Dio*»). Secondo Gilson – dunque – «chiaramente, la nozione di Dio è anteriore alle prove della sua esistenza; era presente da sempre, mentre filosofi e teologi si sforzavano di provare la sua esistenza con l'aiuto delle loro dimostrazioni»<sup>74</sup>.

Questo tipo di considerazioni – come sopra riferito – può alimentare una ritrattazione filosofica dell'innatismo, può però forse anche indicare – e questa è la nostra intenzione – l'originarietà di una differenza teologica che ogni discorso filosofico sull'originario non può non incontrare.

## 7.2. «*Dal lume naturale della ragione umana*». La conoscenza naturale di Dio

All'interno del percorso manualistico, assume un significativo rilievo il tema della conoscenza naturale di Dio. Legato alla questione dei *preambula fidei*<sup>75</sup>, tale tema risulta «strategico» in ordine al

<sup>72</sup> *Ivi*, 44.

<sup>73</sup> *Ivi*, 45. Cfr. anche H. DE LUBAC, *Sulle vie di Dio*, Jaca Book Milano 2008, 17-36: «Se l'idea di Dio nell'uomo è reale, nessun fatto accessibile alla storia, alla psicologia, alla sociologia o a qualche altra disciplina, è realmente la sua causa generatrice. Nessun "processo" osservabile basta a renderne conto. In questo senso, essa non ha genesi [...]. L'idea di Dio non si spiega né come quella di un'illusione perfettamente penetrata nelle sue cause, né come quella di una costruzione dello spirito. [...] L'idea del Dio unico sorge da se stessa nell'intimo della coscienza – che questo avven-

ga per un'esigenza razionale o per qualche illuminazione soprannaturale per ora non c'interessa –, s'impone allo spirito da se stessa, in virtù della sua propria necessità» (*ivi*, 18-19 [nota omessa]. 20. 34).

<sup>74</sup> E. GILSON, *L'ateismo difficile*, 62; detto altrimenti: «si è presa la vecchia nozione del consenso universale per una prova filosofica dell'esistenza di Dio: non lo è, ma è qualcosa di molto importante, in quanto questo prodotto spontaneo dell'intelletto umano è il fatto basilare sul quale tutte le prove dell'esistenza di Dio sono costruite» (*ivi*, 72-73).

passaggio dalla teologia filosofica all'apologetica. L'insistenza, nello svolgere l'argomentazione, cade sul valore *razionale* di questa conoscenza (appoggiandosi, nei tempi più recenti, al dettato del Concilio Vaticano I). Non manca – però – il riconoscimento del rilievo dei fattori extrateoretici (innanzitutto etici). Questa sottolineatura evita una deriva teoreticistica della questione: «la conoscenza razionale di Dio è un processo complesso che vede impegnato tutto l'uomo nella sua realtà storica e che concretamente si attua sotto l'influsso della grazia»<sup>76</sup>. Articolare la complessità di questo processo significa considerare anche i «condizionamenti della conoscenza di Dio»: la volontà e il sentimento, l'influsso negativo del peccato, l'influsso positivo o negativo dell'ambiente sociale. La conoscenza naturale di Dio «di fatto non è mai un processo puramente razionale. Ciò spiega, almeno in parte, la possibilità di diversi atteggiamenti di fronte alle prove dell'esistenza di Dio»<sup>77</sup>. Senza però dimenticare che, «se il sentimento, come del resto la buona disposizione della volontà, può avere poi una funzione stimolante all'assenso, quando si parla di prove si fa riferimento a processi logici, che si rivolgono quindi all'intelligenza, al raziocinio»<sup>78</sup>.

La prospettiva articolata nel contributo riconosce – invece – l'elemento etico, insieme alla differenza teologica, come originario. Questa prospettiva – da un lato – appare congruente con la tradizionale – e definita – dottrina cattolica sulla *competenza del "lume naturale" quanto alla conoscenza di Dio*. La dottrina tutela – infatti – «la corretta natura della fede teologale, che si comprende in termini non alternativi rispetto alla facoltà cognitiva e critica, e implica l'irrinunciabile persuasione della universale accessibilità dell'affermazione realistica di Dio» (DA 521 nota 73): esigenze che appaiono soddisfatte dalla pro-

<sup>75</sup> «Si tratta di quelle verità religiose e morali che possono essere conosciute alla luce della ragione umana. Con i *preambula*, la decisione del credere esce dalla sfera dell'arbitrarietà perché si giustifica come un atto libero davanti alle esigenze della ragione» (R. FISICHELLA, *Credibilità*, in R. LATOURELLE - R. FISICHELLA [ed.], *Dizionario di Teologia Fondamentale*, 212-230: 214-215).

<sup>76</sup> C. PORRO, *Conoscibilità di Dio*, in *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, Marietti, Torino 1977, vol. I: 568-576: 572. Ci riferiamo a questo testo, che offre una nitida sintesi della trattazione manualistica del tema della conoscibi-

lità naturale di Dio. Dello stesso Autore, v. C. PORRO, *Dio nostra salvezza. Introduzione al mistero di Dio*, Elle Di Ci, Leumann-Torino 1994, 171-186 (con le puntualizzazioni di 185-186).

<sup>77</sup> C. PORRO, *Conoscibilità di Dio*, 571-572.

<sup>78</sup> *Ivi*, 573. «La prova razionale va vista emergere, antropologicamente, da un *humus* integralmente esistenziale. Solo se alligna in siffatto *humus* la prova razionale dà intero il suo autentico suono» (G. BONTADINI, *Per la rigorizzazione della teologia razionale*, in *Id.*, *Conversazioni di Metafisica*, Vita e Pensiero, Milano 1995<sup>2</sup>, t. II, 267-301: 298).

spettiva che articola ragione e fede, verità e libertà nel senso sopra illustrato<sup>79</sup>. D'altro canto, l'impostazione proposta non rinuncia all'*universalità* che la sottolineatura della *razionalità* della conoscenza di Dio porta con sé. Al contrario, riconosciuta la *fides* come fondamentale dell'umano al pari della *ratio*, si comprende meglio perché, proprio «non essendosi occupata della *forma fidei* [...] la metafisica appare in difficoltà a legittimare la propria qualità razionale e universale» (IF 216)<sup>80</sup>.

Non si tratta di misconoscere il valore dell'impostazione manualistica – anche a riguardo di questa tematica – ma di fare criticamente i conti anche con i suoi limiti e di ripensarne le giuste istanze. Un giudizio deciso sulla teologia naturale “preambolare” rimane quello espresso da Ratzinger: «ritengo che il razionalismo neoscolastico sia fallito nel suo tentativo di voler ricostruire i *praeambula fidei* con una ragione rigorosamente indipendente dalla fede, con una certezza puramente razionale; tutti gli altri tentativi, che vorrebbero fare lo stesso percorso, otterranno alla fine gli stessi risultati»<sup>81</sup>.

## SUMMARY

*The philosophical teaching is basic in a curriculum of theological studies. The present article starts from the assumption that the metaphysical themes may build a synthetic privileged passage to consider such a teaching as a whole and tries to show how the diffused paradigm of “the metaphysics of a being” may result enriched by the acknowledgment of the theological and ethic difference as both starting points of the ontological difference, the pivot of such paradigm. The survey intends to testify – partially at least – the work carried out during the annual meeting of the professors and lecturers of the Faculty and the In-*

<sup>79</sup> Sarebbe qui opportuna un'esegesi più puntuale della *Dei Filius* per chiarire eventuali altre implicazioni fondamentali quanto alla dottrina sulla conoscibilità naturale di Dio.

<sup>80</sup> È invece proprio «la *fides* metafisica: che dà forma di *ratio* [...] alla forza trascendente dell'essere-che-ha-da-essere, la quale urge il pensiero dell'esperienza sin dal suo primo battito» (IF 215). Nell'impostazione proposta, «il dibattito sulla 'teologia naturale', giustamente sottratto alla impostazione apologetica/razionalistica della separazione fra

ontologia e teologia, e alla impostazione del suo carattere preambolare e insieme autonomo rispetto alla fede circa il significato 'Dio', ritrova la sua essenziale collocazione come tema della verità ontologica dell'affermazione teologale e della forma teologale della decisione circa la verità del mondo» (DA 440 nota 9).

<sup>81</sup> J. RATZINGER, *Fede, Verità, Tolleranza. Il cristianesimo e le religioni del mondo*, Cantagalli, Siena 2003, 141-142.

*stitutes connected to it, a meeting which took place on the 14<sup>th</sup> and the 15<sup>th</sup> June 2011 at Gazzada (VA) and assigned to Philosophy Teachings. There is, therefore, introduced again what was presented in that circumstance by Prof. Sequeri's report. The documentation of the thesis exposed in such a report means to improve the critical renewal of a theoretic suggestion, not so a diffused and common one, pointing out, as well – particularly in its final parts –, some cues for a possible teaching spin-off.*

Copyright of Teologia is the property of Glossa and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.