

LE VIE DI DIO NELLA RAGIONE CONTEMPORANEA

Relazione del Card. Camillo Ruini

all'Evento Internazionale

Dio oggi: con lui o senza di lui cambia tutto

Roma, 10 dicembre 2009

1. Due premesse

Inizio da una considerazione sull'atteggiamento con il quale accostare la questione di Dio: anzitutto non con la pretesa di un approccio neutrale, puramente "oggettivo", "scientifico". La questione di Dio, infatti, coinvolge inevitabilmente il soggetto che la pone, dato che essa ha a che fare con il senso e la direzione della nostra vita. Perciò anche la risposta all'interrogativo "fa differenza che Dio esista o non esista?" cambia profondamente a seconda che si tratti dei credenti o dei non credenti, sia atei sia agnostici. I credenti autentici rispondono che la differenza non solo esiste ma è grande e radicale – anzi, è la prima e la più grande –, riguardo sia al modo di concepire la realtà sia all'orientamento da dare alla nostra vita: per loro infatti Dio è l'origine, il senso e il fine dell'uomo e dell'universo. I non credenti invece possono differenziarsi nelle loro risposte, a seconda che ritengano la fede in Dio negativa, positiva o irrilevante per la vita dell'uomo e della società, ma propriamente parlando si riferiscono soltanto alla nostra fede in Dio, non alla realtà stessa di Dio, dato che secondo loro Dio non esiste, o comunque non possiamo sapere niente di lui, nemmeno se egli esista¹. Non vi è dunque spazio per la neutralità: l'orientamento della vita si riverbera per tutti, credenti, atei, agnostici, sulla risposta e ancor prima sul peso che diamo alla domanda riguardo a Dio.

¹ Cfr R. Spaemann, *Il significato sociale della fede*, in *Supplemento al numero 9 di Fondazione Liberal*, 2001.

Non esiste, a questo riguardo, nemmeno uno spazio di neutralità che possa consistere nel rifugiarsi in una posizione agnostica: l'agnosticismo è infatti teoreticamente argomentabile ma assai meno concretamente vivibile. Nella pratica siamo costretti a scegliere tra due alternative, già individuate da Pascal: o vivere come se Dio non esistesse, oppure vivere come se Dio esistesse e fosse la realtà decisiva della nostra esistenza. Se agiamo secondo la prima alternativa adottiamo di fatto una posizione atea e non soltanto agnostica; se ci decidiamo invece per la seconda alternativa adottiamo una posizione credente: la questione di Dio è dunque ineludibile².

Bisogna aggiungere però che, per quanto importante e decisiva possa essere la questione di Dio per la nostra vita e per l'interpretazione di tutta la realtà, tuttavia il discorso non può arrestarsi a questo aspetto. Deve affrontare in maniera diretta la domanda circa la realtà di Dio, la sua esistenza o non esistenza. Se infatti Dio non esistesse ogni apprezzamento del suo significato per noi rimarrebbe inevitabilmente sospeso nel vuoto. Proprio quella se Dio ci sia o non ci sia è la domanda a cui finalmente la vita stessa rimanda. A questa domanda decisiva occorre dedicare tutto l'acume e il rigore della nostra intelligenza, pur rimanendo sempre consapevoli che non si tratta affatto di una questione puramente teoretica. Pertanto, l'impossibilità di un approccio neutrale e puramente "scientifico", se da una parte può essere avvertita come un limite, dall'altra ha un risvolto fortemente positivo, che consiste proprio nel totale coinvolgimento di noi stessi, della nostra esperienza di vita, della libertà e degli affetti, come dell'intelligenza e delle sue capacità critiche. Vale specialmente a questo riguardo la parola di S. Agostino: "si conosce veramente solo ciò che si ama veramente"³. Riguardo a Dio non è dunque il caso di chiudersi in alcuna ristrettezza razionalistica.

In secondo luogo, quando si tratta di Dio, la questione se egli ci sia non viene semplicemente prima di quella di chi, o di che cosa, egli sia,

² Cfr J. Ratzinger, *L'Europa di Benedetto nella crisi della culture*, ed. Cantagalli 2005, pp.103-114.

³ *De diversis quaestionibus*, 83,35,2; cfr *IGv* 4.

come sembra ritenere San Tommaso⁴, poiché Dio non è tra gli oggetti della cui esistenza ci consti attraverso un'esperienza diretta, o almeno non è pacificamente ammesso che di lui si abbia una tale esperienza. K. Rahner supera questa difficoltà facendo leva sulla parola "Dio", che oggi comunque esiste nella nostra cultura e nel linguaggio comune⁵. In questo Evento Internazionale diamo al problema una risposta più forte, perché facciamo apertamente riferimento non a un generico concetto di Dio, ma al Dio della nostra tradizione religiosa, il Dio di Abramo e finalmente, e soprattutto, il Dio di Gesù Cristo: è di questo Dio che, in dialogo con la razionalità contemporanea, intendiamo mostrare quanto meno plausibile l'esistenza.

All'origine di questa scelta sta la percezione che l'assoluta autonomia della ragione e la sua totale autosufficienza siano piuttosto un'illusione, anche se largamente coltivata. La ragione umana ha bisogno cioè dell'appoggio delle grandi tradizioni religiose dell'umanità, sebbene essa possa e debba esaminare ciascuna di loro con rigore e libertà critica⁶.

2. Da Dio all'uomo e dall'uomo a Dio: una gamma inesauribile di percorsi

Gli approcci umani a Dio sono molteplici. Anzitutto Dio stesso può prendere, e di fatto ha preso, l'iniziativa di rivolgersi a noi, parlandoci "dall'esterno" e "dal di dentro" di noi, nella rivelazione ebraico-cristiana e attraverso la presenza del suo Spirito in noi. In virtù di questa presenza vi sono, come dice il Concilio Vaticano II⁷, vie molteplici, che solo Dio conosce, attraverso le quali egli giunge al cuore perfino di chi non lo riconosce esplicitamente. Questa conoscenza di Dio che viene "dall'alto", attraverso la rivelazione ebraico-cristiana e l'azione dello Spirito, prima che "dal basso", cioè dal desiderio di Dio iscritto in noi, dallo stupore davanti al creato e dalla

⁴ *Summa Theologiae*, I, q.2 prologo; a.2 sed contra.

⁵ K. Rahner, *Meditazione sulla parola "Dio"*, in *Ma chi è questo Dio?*, ed. Paoline 1970, p.9.

⁶ Cfr J. Ratzinger, *Fede Verità Tolleranza. Il cristianesimo e le religioni del mondo*, ed. Cantagalli 2003, pp. 274-275.

⁷ *Gaudium et spes*, 22.

nostra ricerca razionale di Dio, si realizza nel rapporto misterioso delle due libertà, di Dio e nostra⁸.

Anche partendo “dal basso” e riflettendo con la nostra ragione troviamo nella realtà della storia molti spunti per risalire a Dio⁹. Alcuni di essi hanno a che fare con la storia e la fenomenologia delle religioni, cioè con il dato imponente della dimensione religiosa appartenente all’uomo come essere “simbolico” e perciò presente e diffusa in tutta la vicenda dell’umanità, unitamente al riferimento, più o meno chiaro ed esplicito, a una divinità suprema, seppure spesso “oziosa”¹⁰.

Non meno significativo, e di indole diversa per un credente in Cristo, è il riferimento specifico al fenomeno religioso ebraico e cristiano, in quanto realtà storicamente conoscibile. Già la nascita del monoteismo ebraico appare un segno forte della presenza di Dio, sebbene la fase di transizione che attraversano attualmente gli studi dell’Antico Testamento renda questo segno non facile, oggi, da inquadrare ed apprezzare criticamente. Più chiaro è il segno costituito dalla vita e in particolare dalla risurrezione di Gesù Cristo: questi eventi pongono quasi inesorabilmente alla ragione umana la questione di Dio e del suo intervento nella storia. Se infatti Cristo è soltanto un uomo, e soprattutto non è risorto, siamo costretti, alla fine, a ridurre a mito la sua vicenda storica o a ricorrere ad altre ipotesi storicamente assai improbabili. Anche nella successiva storia del cristianesimo non mancano i dati che rimandano, almeno in qualche modo, all’interrogativo su Dio: così non soltanto i miracoli e gli altri segni di un intervento speciale di Dio, ma anche le esperienze di Dio che hanno avuto i grandi mistici e in genere molti santi.

Il progresso che si è avuto negli ultimi secoli nel pensiero filosofico, dove si è affermato un approccio non solo essenziale, ma esistenziale e storico, è esso stesso un invito a prendere in considerazione, riguardo alla questione dell’esistenza di Dio, anche ciò che è avvenuto e avviene nell’esperienza storica dell’umanità.

Rimane tuttavia lo spazio, anzi la necessità di una riflessione razionale su Dio, e anzitutto sulla sua esistenza, che faccia riferimento sia alla struttura generale e alla consistenza della realtà di cui abbiamo esperienza – e quindi al valore della nostra conoscenza –, sia al soggetto umano in quanto tale, nella sua specificità.

⁸ Cfr K. Rahner, *Theos nel Nuovo Testamento*, in *Saggi teologici*, ed. Paoline 1965, pp.467-505.

⁹ R. Swinburne, *The Existence of God*, Clarendon Press 1992, a suo modo, ne raccoglie molti.

¹⁰ Al riguardo sono importanti oggi soprattutto gli studi di J. Ries, in particolare i volumi II, III, IV/1 e IV/2 delle *Opera omnia* in corso di pubblicazione presso la Jaca Book: rispettivamente *L'uomo e il sacro nella storia dell'umanità*, *L'uomo religioso e la sua esperienza del sacro*, *Simbolo, Mito e rito*.

Per un cattolico quella della conoscibilità di Dio da parte della ragione umana non è una questione in cui ogni opinione sia ugualmente accettabile, come emerge da una serie di prese di posizione del magistero della Chiesa, dal Concilio Vaticano I fino al Catechismo della Chiesa Cattolica¹¹ Alla base vi è l'affermazione della *Lettera ai Romani*: "l'ira di Dio si rivela dal cielo contro ogni empietà e ogni ingiustizia di uomini che soffocano la verità nell'ingiustizia, poiché ciò che di Dio si può conoscere è loro manifesto; Dio stesso lo ha manifestato a loro. Infatti le sue perfezioni invisibili, ossia la sua eterna potenza e divinità, vengono contemplate e comprese dalla creazione del mondo attraverso le opere da Dio compiute"¹². In sintesi, per il magistero è possibile una conoscenza di Dio a partire dalle creature (il Catechismo della Chiesa Cattolica precisa: a partire dall'universo e a partire dall'uomo); in essa però l'uomo incontra difficoltà tali per cui vi è la necessità morale che Dio stesso si riveli per poter essere conosciuto da tutti, con ferma certezza e senza errori. Secondo l'interpretazione teologica del magistero che oggi è largamente prevalente, la conoscenza puramente naturale di Dio è "possibile", ma non è detto che sia anche attuale, cioè che si sia mai verificata in alcun soggetto umano: quest'ultima questione non è decidibile da un punto di vista teologico, anzi appare poco sensata, dato che è ben difficile escludere un intervento di Dio che illumini dal di dentro l'intelligenza, muova la volontà, apra il cuore a credere in lui. Ha tuttavia grande importanza la questione della validità che ha o non ha di per sé (ossia a prescindere dagli ostacoli che di fatto le impediscono di svilupparsi) la via razionale a Dio: con questa validità si connette infatti la proponibilità a tutti – e non solo ai credenti dell'una o dell'altra religione – dell'esistenza di Dio, e quindi la possibilità di un discorso pubblico riguardo a Dio, e la stessa apertura universale della missione cristiana. Per questi motivi la Chiesa si pronuncia in una materia che potrebbe apparire puramente "filosofica".

3. L'ambito di questa relazione

Vengo ora a delimitare il mio intento: tenterò di indicare – senza evidentemente poterli sviluppare pienamente – alcuni percorsi verso Dio

¹¹ Cfr Concilio Vaticano I, Costituzione dogmatica *Dei Filius*, Denzinger, 37^a ed., 3004-3005, 3026; Giuramento antimodernistico ("*adeoque demonstrari etiam*"), D. 3538; Enciclica *Humani generis*, D. 3875-76 (analogia con le prove razionali del fatto della rivelazione); Concilio Vaticano II, Costituzione dogmatica *Dei Verbum*, 6 e anche Costituzione pastorale *Gaudium et spes*, 19,21; Catechismo della Chiesa cattolica, 36-38 e più ampiamente 27-49.

¹² *Rom* 1,18-20, cfr anche 21-23 e fino al termine del cap. 1. Vedi anche *Sapienza* 13,1-9.

che ritengo possibili e fecondi per la ragione contemporanea, a partire dalla realtà data alla nostra esperienza e in specie dalla realtà del soggetto umano, tenendo presenti criticamente le capacità e i limiti della nostra conoscenza. Non vorrei limitarmi però ad allineare dei percorsi, bensì presentarli nel loro rapporto reciproco e finalmente come un'unità di distinti.

Incomincio con alcune esclusioni. Non mi sembrano consistenti le vie a priori, sia quelle dell'“argomento ontologico”, nelle sue varie forme, perché contengono sempre un passaggio dall'ordine dei concetti a quello dell'esistenza, che non può essere giustificato lavorando soltanto sui concetti stessi, sia le altre, che richiamano una conoscenza razionale immediata di Dio, come se egli ci fosse noto di per se stesso. E' ben vero infatti che – per chi crede in lui – Dio, in se stesso, è la realtà, la verità e il bene originario, primo e fontale, che sta alla base di tutte le altre realtà, verità e beni, ma non è primo e nemmeno di per sé evidente per la nostra intelligenza: vale cioè la distinzione di S. Tommaso¹³, secondo la quale conosciamo immediatamente Dio soltanto in maniera indeterminata (“*in aliquo communi*”), sotto il concetto generale di beatitudine (o di essere, o di verità), ma non nella sua distinta e propria esistenza.

Per un approccio razionale all'esistenza di Dio restano dunque praticabili soltanto percorsi a posteriori, in concreto a partire dall'esistenza di realtà di cui abbiamo esperienza, siano esse l'universo o l'uomo stesso.

Aggiungo subito un'ulteriore precisazione e delimitazione. Il passaggio razionale dalle realtà oggetto di esperienza alla realtà di Dio è sempre, alla fine, un passaggio filosofico, e più precisamente metafisico. Per arrivare per via razionale all'esistenza di Dio non sono dunque sufficienti gli approcci scientifici, nel senso in cui le scienze moderne giustamente si distinguono dalla filosofia e in particolare dalla metafisica.

¹³ *Summa Theologiae*, I, q.2, a.1.

Non bastano nemmeno quegli approcci che fanno leva sull'esperienza morale, o su quella estetica, e sulle esigenze in esse implicite, a meno di essere integrati da un passaggio propriamente metafisico. In caso diverso infatti si rischia di rimanere dentro a un discorso del "come se", che può mostrare certamente quanto possa essere desiderabile e auspicabile per noi che Dio esista, ma non per questo conclude alla sua esistenza.

I percorsi a posteriori così precisati devono condurci a rispondere non soltanto alla domanda se Dio esista (*an Deus sit*), ma anche, almeno in qualche misura, alla domanda chi, o che cosa, egli sia (*quid Deus sit*), cioè a una qualche precisazione, per quanto limitata, imperfetta e soltanto analogica, della sua natura o essenza. In caso diverso infatti la stessa affermazione dell'esistenza di Dio finirebbe con l'essere priva di ogni senso determinato.

D'altra parte, all'interno dell'approccio razionale di cui ci stiamo occupando, non vi sono altre fonti da cui possiamo venire a conoscere qualcosa riguardo alla natura di Dio, se non appunto quei percorsi che conducono a riconoscere la sua esistenza: come si è già accennato infatti, Dio non è oggetto di esperienza diretta, nella sua essenza come nella sua esistenza.

Si apre qui la questione del rapporto tra quella determinazione di Dio che ci viene dalla nostra tradizione religiosa e ciò che possiamo conoscere della sua natura attraverso i percorsi che conducono razionalmente alla sua esistenza. E' la celebre questione "pascaliana" del Dio della fede e del Dio dei filosofi¹⁴. In realtà si tratta sempre dell'unico e medesimo Dio, ma la conoscenza di lui è ben diversa a seconda che vi perveniamo per via soltanto razionale oppure sulla base dell'automanifestazione che Dio fa a noi di se stesso nella tradizione ebraico-cristiana. Sebbene, infatti, sia e rimanga fondamentale il legame intrinseco della rivelazione con la razionalità, anche in vista della proponibilità universale e della missionarietà del cristianesimo, soltanto attraverso l'autorivelazione di Dio conosciamo l'atteggiamento che egli ha verso di noi, per così dire il suo volto. Ciò non è senza fondamentali ricadute sul nostro modo di concepire la realtà di Dio, che si manifesta come l'amore originario, libero e gratuito,

¹⁴ Al riguardo restano particolarmente rilevanti le considerazioni del giovane J. Ratzinger, nella sua prolusione del 1959 all'Università di Bonn, *Il Dio della fede e il Dio dei filosofi. Un contributo al problema della theologia naturalis*, Marcianum Press 2007: cfr specialmente le pp.51-55.

che entra nella storia e ci chiama alla comunione con lui, è il Dio personale e trinitario che è Dio dell'uomo e della storia, non soltanto della metafisica. La stessa teologia cristiana ha ancora in buona parte davanti a sé il compito, per altro inesauribile, di sviluppare, integrare e correggere nella sua limitatezza e nelle sue preclusioni, alla luce di questa autorivelazione, il concetto di Dio finora elaborato dalla tradizione filosofica, e anche teologica.

4. La difficoltà moderna e l'aporia di sempre nel cammino razionale verso Dio

Proprio su questi percorsi a posteriori dalle realtà di cui abbiamo esperienza a Dio, sulla loro stessa legittimità e possibilità, si è concentrata – come è noto – la critica filosofica moderna: la *Critica della ragion pura* di Kant rimane il fulcro di questa contestazione, con un'influenza ancor oggi decisiva, particolarmente su questo tema.

Non possiamo perciò non dire una parola a questo riguardo: anzitutto richiamando l'incoerenza interna della *Critica della ragion pura* a causa del molto discusso “iato” (*Bruch*) nella deduzione trascendentale: se infatti i dati dell'esperienza sensibile sono puramente amorfi, rimane non spiegato e inspiegabile l'ordine concreto con cui essi sono informati dalle categorie dell'intelletto; se invece non sono del tutto amorfi, la “rivoluzione copernicana” di Kant non è necessaria e il “noumeno” non è puramente inconoscibile¹⁵. Inoltre, la critica di Kant rimane all'interno dell'analisi dei contenuti della conoscenza intellettuale e non prende in considerazione il suo esercizio, se facciamo attenzione al quale la riduzione di ciò che conosciamo intellettualmente al solo “oggetto” in senso kantiano, e non alla realtà stessa, si rivela, a mio parere, contraddittoria. Infatti, quando affermiamo che ciò che conosciamo è soltanto l'oggetto, e non la realtà, entriamo in contraddizione con l'atto stesso del giudizio con cui affermiamo ciò, dato che tale giudizio intende valere incondizionatamente,

¹⁵ Il ricorso agli schemi della fantasia trascendentale non risponde a questa aporia, dato che la loro funzione è psicologica piuttosto che propriamente gnoseologica.

e non solo in un senso limitato all'oggetto kantiano, pena rimanere prigionieri di una petizione di principio, o meglio di una tautologia: si affermerebbe cioè che è vero in senso kantiano che conosciamo soltanto l'oggetto, sempre in senso kantiano. Anche riguardo a Kant vale dunque la replica di matrice aristotelica a chi nega che l'uomo possa conoscere la verità¹⁶.

Mi rendo conto di quanto questa impostazione del discorso su Dio implichi una rimessa in discussione del principale corso del pensiero moderno e contemporaneo, ma ritengo questa messa in discussione inevitabile, per ridare spazio all'indole autentica della nostra conoscenza e contestualmente al primato dell'essere. Non penso affatto, inoltre, che questa rimessa in discussione porti con sé un rifiuto globale di tale pensiero e delle sue grandi e preziose acquisizioni, ma solo un suo ri-orientamento, certamente profondo ma anche fecondo e "liberatorio", rispetto alle restrizioni che attualmente il pensiero sta subendo.

Dopo Kant, che era ancora profondamente convinto dell'esistenza di Dio, si sono affermati i cosiddetti "maestri del sospetto" (Feuerbach, Marx, Nietzsche, Freud), che in vario modo hanno ricondotto Dio a una proiezione del nostro desiderio. Questo sospetto è ben vivo nella nostra cultura e con esso, come con la critica di Kant, ogni approccio riflesso a Dio deve oggi fare i conti. Senza poter approfondire il tema, mi limito a osservare che il nostro desiderio di Dio non necessariamente è da interpretarsi nel senso di un'illusione e di una proiezione di noi stessi fuori da noi stessi, che genererebbe in noi divisione e frustrazione. Può essere invece interpretato come l'indizio della nostra apertura verso quell'Assoluto che, donandosi liberamente a noi, sarebbe il solo in grado di

¹⁶ Cfr Aristotele, *Metafisica*, libro IV, capp. 3-8; B. Lonergan, *Metaphysics as Horizon, Gregorianum* 1963, p.310; *Ragione e fede di fronte a Dio*, ed. Queriniana 1977, pp.87-102. Completeremo questa riflessione quando prenderemo in considerazione l'uso del principio di causalità al di là dell'esperienza sensibile.

colmare pienamente la radicale non-autosufficienza che si annida nel nostro volere come nel nostro essere¹⁷.

Un posto particolare merita senza dubbio, nella crisi del rapporto della ragione contemporanea con Dio, F. Nietzsche. Non solo ha trovato con lui larga cittadinanza la tesi della “morte di Dio”, ma egli ha visto, prima e forse più profondamente di ogni altro, le conseguenze nichilistiche di questa morte ed ha anche denunciato la deriva banale che ne può seguire, con il travolgimento dell’uomo stesso, pur senza riuscire poi a mettere un consistente argine a tale conseguenza.

Nietzsche ha radicalizzato all’estremo anche la negazione della nostra capacità di conoscere il vero: da una parte, infatti, riconosce che tale negazione può essere ridotta all’assurdo, ma dall’altra sostiene che il mondo in cui dobbiamo imparare a vivere è appunto quello dell’assurdo, nel quale non c’è spazio per qualsiasi verità, ma solo per decisioni che fanno capo a noi stessi. A mio parere però questa posizione di Nietzsche, rinunciando in partenza alla razionalità del discorso, di per sé non ha titolo per interferire in qualsiasi questione da esaminarsi razionalmente, e quindi nemmeno nella questione dell’esistenza di Dio.

Un’ulteriore messa in discussione della legittimità di ogni approccio metafisico a Dio, che a sua volta ha avuto e ancora ha un grande influsso, si deve ad Heidegger, sulla scia di Nietzsche, attraverso la critica della “ontoteologia”. Non prendo qui questa critica in esame diretto ma ne terrò conto nel presentare i percorsi razionali verso Dio.

Lo sviluppo delle scienze cognitive negli ultimi decenni propone con una nuova e a quel che sembra massima radicalità il problema della validità della nostra conoscenza della realtà. Per quanto grandi possano essere i contributi che provengono da queste scienze per una miglior comprensione dei processi concreti della nostra conoscenza, la riduzione del problema propriamente gnoseologico del valore oggettivo della conoscenza stessa alle sue condizioni funzionali di esercizio – e l’implicita sostituzione che ne consegue della gnoseologia filosofica con una gnoseologia che

¹⁷ A questo riguardo cfr Y. Labbé, *Dieu contre le mal. Un chemin de théologie philosophique*, éd. du Cerf 2003, pp.39-70; 124-137; 152-157.

sarebbe “scientifica” – sembra non cogliere lo specifico della conoscenza intellettuale e della sua istanza veritativa¹⁸.

L'altra grande difficoltà nel cammino verso Dio, anzi, un'aporia assai più coinvolgente esistenzialmente che la difficoltà della conoscenza, è quella che nasce dall'esistenza del male nel mondo, e specialmente dalle esperienze dell'abisso di malvagità che può annidarsi nel cuore degli uomini, oltre che dall'ampiezza sconfinata della sofferenza innocente. Questa aporia nasce ben prima dell'epoca moderna e della sua istanza critica: accompagna infatti l'intera vicenda dell'umanità. Nella nostra epoca però, con la svolta della cultura verso il soggetto e la più forte coscienza che il soggetto umano ha preso di se stesso, dei suoi diritti e della sua “inviolabilità”, questa aporia si è ulteriormente radicalizzata, finendo tra l'altro con l'entrare in un conflitto esistenziale (ma implicitamente anche teoretico) con l'appartenenza dell'uomo alla natura, che a sua volta è ormai spesso interpretata come una completa riduzione del soggetto umano alla natura stessa. I “maestri del sospetto” già ricordati, e ancor più molti loro continuatori del secolo XX, hanno dato voce ed espressione anzitutto all'interrogativo e al senso di ribellione che l'esperienza del male, nelle sue molteplici forme, suscita in noi¹⁹.

Di fronte a questa aporia va anzitutto osservato che non solo il male, ma anche il bene esiste ampiamente nel mondo, e specificamente nell'uomo, come bene morale e perfino come santità²⁰: anche del bene dunque va data ragione e già per questo motivo una conclusione immediata dall'esistenza del male alla non esistenza di Dio non appare sostenibile. D'altra parte, però, all'interno di un percorso razionale verso Dio,

¹⁸ R. Spaemann, *La diceria immortale. La questione di Dio o l'inganno della modernità*, ed. Cantagalli 2007, pp. 89-90, nota acutamente che il tentativo di spiegare alla filosofia, con l'aiuto di una teoria funzionale, ciò che essa è realmente, coincide con la spiegazione della fine della filosofia.

¹⁹ In particolare Nietzsche ha ritenuto che l'attacco decisivo al cristianesimo – e quindi al Dio del cristianesimo – non possa essere portato sul tema della verità, ma su quello della morale cristiana: essa, in quanto morale che reprime, costituirebbe un grande crimine contro la vita, la libertà, la gioia. Questa intuizione ha avuto nel nostro tempo un riscontro storico certamente rilevante.

²⁰ Questo sarà, nella sua sostanza, il nostro terzo percorso razionale verso Dio.

l'interrogativo posto dall'esistenza del male non sembra suscettibile di una risposta pienamente convincente. L'aporia, pertanto, rimane in qualche modo irrisolta. Qui si apre dunque, dal di dentro dell'indagine razionale, lo spazio per il bisogno di una risposta più alta, che in ultima analisi può venire solo da Dio, come già aveva intuito il Socrate del *Fedone* paragonando il percorso umano a una fragile zattera su cui navigare attraverso la vita, nell'attesa di poter navigare con minori pericoli su un veicolo più solido o su un *Lógos* divino²¹. Secondo la fede cristiana, il *Lógos* fattosi carne ci ha offerto un tale veicolo più solido, anche se razionalmente non comprensibile, mediante quel "volgersi di Dio contro se stesso" che si compie, per amore, nella croce del Figlio²².

5. La via che parte dall'esistenza nostra e del mondo

I tre percorsi razionali verso l'esistenza di Dio che proporrò cercano dunque di porsi come un'unità di distinti. Sono percorsi a posteriori che partono dalla realtà data alla nostra esperienza: anzitutto la realtà di me stesso, ma anche e inseparabilmente la realtà dell'universo al quale apparteniamo. Si articolano secondo i tre "trascendentali" classici dell'essere, del vero e del bene, sempre con riferimento prioritario a noi stessi, in quanto esistenti, capaci di conoscere e capaci di amare. Sono dunque percorsi che rimangono assai radicati nella grande tradizione filosofica e in particolare metafisica. Cercano però anche di prendere sul serio la distanza storica che ci separa dai periodi antico e medioevale di tale tradizione, distanza che si è concretizzata con speciale forza nella svolta verso il soggetto, nel grande sviluppo della dimensione critica nel pensiero moderno, nell'affermarsi delle scienze moderne con il radicale

²¹ Cfr Platone, *Fedone*, 86 a.

²² Cfr Benedetto XVI, Enciclica *Deus caritas est*, 12. La centralità del problema del male per la questione dell'esistenza di Dio è assunta da Y. Labbé, *Dieu contre le mal*, cit., tanto seriamente da porre l'esistenza del male fin dall'inizio "all'interno" del percorso razionale che conduce ad affermare l'esistenza di Dio e a conoscere in qualche modo la sua natura.

cambiamento dell'immagine dell'universo, e anche dell'uomo, che esse hanno portato e stanno portando con sé.

Il primo percorso, che potremmo denominare “ontologico” ma “a posteriori”, inizia dalla constatazione – immediatamente evidente e non negabile se non vogliamo cadere, come si è visto, in una contraddizione tra il contenuto che affermiamo e l'atto con cui lo affermiamo – che esiste qualcosa piuttosto che nulla. Qui sorge spontanea la domanda “perché esiste qualcosa piuttosto che nulla?”, classica nel pensiero filosofico da Leibniz ad Heidegger. Essa esprime la meraviglia davanti al dato primigenio che qualcosa esiste, davanti cioè all'incontro con la realtà. Nell'esperienza stessa che qualcosa esiste possiamo discernere però tra la sua determinatezza particolare – per cui io sono me stesso, un altro uomo è un altro uomo, ciascun'altra cosa è quella cosa e non una diversa, inserita in quel determinato contesto spaziale e temporale – e l'atto per cui essa esiste: nei termini di San Tommaso l'“atto di essere”. Quest'ultimo per un verso è proprio e peculiare di quella realtà particolare, ma per l'altro la supera e la deborda da ogni parte, perché alla base di ogni esperienza di qualsivoglia realtà esistente ritroviamo analogamente l'atto di essere. Anzi, si può e si deve dire che ogni realtà della nostra esperienza in certo senso è e al contempo non è: è come una realtà ben concreta dell'esperienza, non è nella misura in cui esiste in maniera limitata, mutevole, condizionata e transitoria, quindi non da se stessa. Sotto questo profilo il suo atto di essere non le appartiene in proprio, ma piuttosto le è dato, e soltanto così la pone in essere.

Per questo la nostra intelligenza non può non interrogarsi sull'origine dell'essere delle realtà che sperimentiamo e ricercarlo in una realtà profondamente diversa, non condizionata e trascendente, a cui l'atto di essere appartenga in proprio, anzi, che coincida con esso. Nello stesso tempo diventa chiaro che questa sorgente trascendente, e finalmente

ineffabile, non può dare l'essere alle realtà del mondo se non in maniera conforme alla propria incondizionatezza. Non può quindi rientrare in alcuna serie di cause mondane né essere legata da alcun vincolo necessario con i suoi effetti. Una necessità può e deve sussistere solo in direzione inversa, per così dire non dall'alto al basso ma unicamente dal basso all'alto, nel senso che le realtà della nostra esperienza non potrebbero esistere se non ricevendo in dono da quella sorgente il loro atto di essere. Pertanto i concetti di causa e causalità vanno uniti, in questo ambito, a quelli di dono e donazione, per esprimere in qualche modo, secondo le modeste possibilità della nostra comprensione e del nostro linguaggio, il rapporto misterioso tra le realtà della nostra esperienza e la loro sorgente ineffabile²³.

Sono ben note le obiezioni che vengono opposte ad ogni uso trascendente del principio di causalità: in particolare la critica che ne ha fatto Kant, anche con la terza e quarta antinomia della ragion pura, è tuttora ritenuta da molti la parola definitiva su questo punto. Poi, con l'affermarsi della meccanica quantistica, il principio di indeterminazione è stato considerato una conferma scientifica della non universalità, anche all'interno del mondo fisico, del principio di causalità. Occorre dunque precisare, sia pure molto brevemente, il senso in cui facciamo riferimento all'espressione "principio di causalità", gravata nella storia del pensiero da mille equivoci. Non si tratta del senso che tale principio assume nelle scienze empiriche, per indicare una successione necessaria di fenomeni fisici, e nemmeno semplicemente di un'estensione della causalità di cui

²³ Per questo modo di articolare un percorso "ontologico a posteriori" verso Dio sono in larga misura debitore a G. Lafont, *Dieu, le temps et l'être*, éd. du Cerf 1986, pp.61-92, 267-336, che si è confrontato soprattutto con M. Heidegger, cercando di superare però la sua critica troppo generalizzata alla metafisica come "ontoteologia". Ho già presentato brevemente questo percorso nella mia *Piccola risposta teologico-filosofica al Professor Dario Antiseri*, pubblicata in calce al volume dello stesso Antiseri *Teoria della razionalità e ragioni della fede*, ed. San Paolo 1994: cfr pp.254-258. Sulla tematica del dono e della donazione sono assai importanti gli studi di J.-L. Marion, ma qui non vi abbiamo fatto ricorso perché sembrano muoversi su una linea in qualche modo alternativa al discorso dell'essere.

facciamo esperienza nel nostro agire. Il significato che gli attribuiamo – che potremmo denominare “ontologico” o “metafisico” e che abbiamo cercato di mostrare concretamente motivando il passaggio dalle realtà della nostra esperienza alla realtà originaria – è invece anzitutto quello di non limitare in maniera aprioristica la nostra tendenza a conoscere e quindi di non sottrarsi alle domande che l’intelligenza umana si pone quando riflette fino in fondo sull’esperienza stessa.

L’ambito su cui possiamo interrogarci – ossia l’intenzionalità della nostra conoscenza – è infatti illimitato e non ammette restrizioni, dato che queste diventerebbero a loro volta automaticamente oggetto di interrogazione circa la loro legittimità. Tale ambito illimitato su cui possiamo interrogarci è esattamente l’essere, sul quale vertono le due domande fondamentali “*an sit*” e “*quid sit*”. In concreto, l’essere è ciò che in qualche modo conosciamo fin dall’inizio dell’uso della nostra intelligenza e che però rimane sempre anche il non ancora conosciuto, l’oggetto di ogni ulteriore domanda, conservando al tempo stesso una sua profondamente differenziata ma fondamentale unità, poiché ogni sua effettiva differenziazione a sua volta esiste e quindi rientra nell’ambito dell’essere. Analogamente, ogni suo limite, se reale, apparterebbe in qualche modo all’essere²⁴. È eliminata così, fin dall’inizio, la questione del “ponte” che ha travagliato il pensiero moderno prima di Kant e che ha contribuito a spingere Kant stesso ad operare la sua “rivoluzione copernicana”.

6. La via che parte dall’intelligibilità della natura

Il nostro secondo percorso razionale verso l’esistenza di Dio ha una profonda corrispondenza con il percorso precedente: riprende infatti sotto il profilo della nostra conoscenza ciò che finora avevamo considerato sotto il profilo dell’essere. Il suo punto di partenza è la constatazione che l’universo è conoscibile da parte dell’uomo, sia pure in maniera sempre imperfetta e rivedibile. Tutti i tentativi di conoscere noi stessi e la natura, che l’umanità da sempre ha compiuto nel corso dei millenni, hanno questo fondamentale presupposto. La nascita e lo sviluppo delle scienze moderne e

²⁴ Cfr Lonergan, *Metaphysics, cit.*, pp.307-310.

delle relative tecnologie, con la loro specifica razionalità e fecondità operativa, che costituiscono qualcosa di nuovo e di assai rilevante nella storia del pensiero, presuppongono a maggior ragione la conoscibilità dell'universo e consentono di cogliere con particolare chiarezza che non si tratta di semplice esperienza sensibile, ma di vera e propria intelligibilità, che si pone a un livello diverso e più profondo. La struttura stessa della scienza moderna è caratterizzata infatti da una stretta sinergia tra l'esperienza e la matematica: è questa la chiave dei risultati giganteschi e sempre crescenti che si ottengono attraverso le tecnologie operanti sulla natura, così da mettere a nostro servizio le sue immense energie. La matematica si spinge però al di là di tutto ciò che noi possiamo immaginare e rappresentare sensibilmente, e proprio così consente i più straordinari risultati conoscitivi e operativi, ad esempio nelle equazioni della meccanica quantistica e della teoria della relatività. D'altra parte, i riscontri sperimentali delle previsioni scientifiche e il successo delle loro applicazioni pratiche confermano che esiste una corrispondenza profonda tra la natura e questa nostra conoscenza empirico-razionale (e non soltanto empirica): questo è il senso nel quale affermiamo che l'universo è intelligibile. Si tratta di un'intelligibilità intrinseca alla natura e non ad essa esterna, dato che è la natura stessa ad essere, almeno in qualche modo, conoscibile scientificamente. Non può essere però qualcosa di cui la natura sia dotata di per se stessa e in maniera autonoma: sarebbe infatti del tutto ingiustificata e alla fine assurda un'intelligibilità che esista di per sé, senza essere frutto ed espressione di un'intelligenza. Siamo rimandati così a un'intelligenza originaria, che sia la fonte comune della natura e della nostra razionalità: un'intelligenza distinta e trascendente rispetto alla natura e però, al tempo stesso, ad essa così originariamente e costitutivamente presente da porre in essere una natura in se stessa intelligibile²⁵.

²⁵ Avevo delineato questo percorso in due articoli pubblicati sul quotidiano *la Repubblica* il 27 dicembre

Riguardo a questo percorso verso l'esistenza di Dio a partire da quell'intelligibilità del mondo che emerge soprattutto dall'analisi della struttura della conoscenza scientifica moderna e contemporanea, sembrano necessarie alcune precisazioni. Esso appare particolarmente adatto all'odierna situazione culturale, nella quale le scienze e gli uomini di scienza giocano un ruolo quanto mai grande. Ha inoltre il vantaggio di mettere in discussione, in certo senso "dall'interno", quella tendenza a considerare la conoscenza scientifica come la sola capace di farci conoscere qualcosa di razionale e valido per tutti che spesso sfocia nella negazione della possibilità di conoscere Dio e anche nella riduzione del soggetto umano ad un oggetto tra gli altri. Va detto però chiaramente che anche questo percorso verso Dio, pur valorizzando la struttura della scienza empirica, non sta sul piano di tale genere di scienza e nemmeno dell'epistemologia intesa come studio dei metodi e dell'indole proprio della conoscenza scientifica, ma si sviluppa invece a livello filosofico e più precisamente metafisico, come riflessione sulle condizioni ontologiche che rendono possibile la conoscenza scientifica.

Le obiezioni che vengono sollevate contro un simile percorso riguardano principalmente il fatto stesso che la natura sia da noi intelligibile. Rimane classica a questo proposito ed esercita tuttora una grande influenza la tesi di Kant, che già abbiamo discusso, secondo la quale le scienze farebbero conoscere non la realtà ma soltanto l'"oggetto"²⁶. Oggi però le obiezioni fanno leva soprattutto su quelle

1992 e il 10 febbraio 1993, e poi ripresi in *Le ragioni della fede. Indicazioni di percorso*, ed. Paoline 1993, pp.57-76. Per le precisazioni ulteriori che ho qui proposto sono debitore a J. Ratzinger-Benedetto XVI, *Fede Verità Tolleranza. Il cristianesimo e le religioni del mondo*, ed. Cantagalli 2003, pp.188-192; incontro con i giovani di Roma e del Lazio, 8 aprile 2006; discorso all'Università di Regensburg, 12 settembre 2006; discorso al Convegno ecclesiale di Verona, 19 ottobre 2006.

²⁶ Kant ha l'indubbio merito di aver impostato un discorso filosofico di grande respiro sulle condizioni di possibilità della scienza moderna. La sinergia che egli rivendica tra sensibilità e intelletto in quanto sinergia è incontestabile, ed è anche assai più vicina all'approccio di Aristotele di quanto Kant stesso sembri ritenere. Inoltre, specialmente nella *Critica del giudizio*, egli ha in qualche modo prefigurato, o almeno ricercato, una via d'uscita dai limiti della *Critica della ragion pura*. E' questa prima critica però

correnti dell'epistemologia che sottolineano i limiti della conoscenza scientifica, in particolare la sua rivedibilità e provvisorietà, assai diversamente da quel che si pensava al tempo di Kant. Conoscenza rivedibile e provvisoria non equivale però a nessuna conoscenza: in concreto nessuna critica epistemologica deve indurci a mettere tra parentesi quella capacità di penetrazione nella natura che, per quanto parziale, rivedibile e imperfetta, consente alle scienze di non limitarsi a descrivere i fenomeni direttamente osservabili, ma di indagare su di essi, per concludere ad altri fenomeni, di cui si ottiene spesso riscontro sperimentale, oltre che per conseguire tramite le tecnologie crescenti risultati pratici.

Il principio di indeterminazione della meccanica quantistica, con la conseguente necessità che determinate leggi siano soltanto statistiche e probabilistiche, non impedisce che anche queste leggi costituiscano una forma di conoscenza dei fenomeni fisici, sebbene molto diversa da quella delle leggi della meccanica classica. Tali leggi implicano a loro volta delle serie molto complesse di processi logici, attraverso i quali è resa possibile una nuova penetrazione all'interno del mondo fisico.

E' da prendere inoltre in attenta considerazione l'esistenza di una grande abbondanza di sistemi fisici caotici – il cosiddetto caos deterministico: se ne occupano le teorie del caos e della complessità –, che possono essere studiati solo con equazioni differenziali non lineari, che però quasi sempre non sappiamo risolvere. Ciò mette certamente in evidenza che la natura non può essere totalmente rappresentata attraverso un approccio matematico (o quanto meno attraverso gli strumenti matematici di cui disponiamo attualmente), ma non implica in alcun modo che tali sistemi siano propriamente e assolutamente inintelligibili²⁷. E' chiaro, ad ogni modo, che il caos non può essere il tutto dell'universo, perché altrimenti le nostre tecnologie sarebbero inapplicabili, non funzionerebbero²⁸.

Questo itinerario verso l'esistenza di Dio a partire dall'intelligibilità della natura è certamente vicino alla “quinta via” di S. Tommaso. A differenza di essa non parte

quella che ha avuto un'influenza preponderante sugli sviluppi della gnoseologia e della questione della metafisica dopo Kant.

²⁷ Sulle problematiche del caos cfr R. Maiocchi, *Anche il caos ha le sue regole. Determinismo e caos nella storia della scienza moderna*, EDUCatt 2009.

²⁸ Così Benedetto XVI all'incontro già ricordato con i giovani di Roma e del Lazio dell'8 aprile 2006.

però dalla presenza della finalità nell'universo ma, in maniera più globale e radicale, dalla constatazione che l'universo è intelligibile.

Nel cercare di arrivare all'esistenza di Dio partendo dalla nostra conoscenza della natura non ho fatto riferimento agli apporti che potrebbero essere forniti dai risultati, e non solo dalla struttura, delle attuali conoscenze scientifiche sia dell'universo sia in particolare della vita. I motivi di questa scelta sono principalmente due: il continuo evolversi di tali conoscenze e la necessità, in ogni caso, di un passaggio non "fisico" ma metafisico se con la nostra ragione vogliamo arrivare davvero, per quanto imperfettamente, a Dio. Ciò non significa però che l'immagine dell'universo e della vita attualmente proposta dalle scienze non sia di grandissimo interesse per l'approccio razionale a Dio (come del resto in ogni tempo l'approccio a Dio è stato condizionato dall'immagine dell'universo allora vigente). Mi limito ad osservare che la concezione, ormai affermatasi nel mondo scientifico, dell'universo come "storia" non è certo meno compatibile, ma piuttosto assai più simpatetica con la contingenza dell'universo – ossia con la sua non auto-sufficienza ontologica – rispetto alla concezione precedente dell'universo stesso, caratterizzata soltanto dalla perennità delle leggi fisiche.

D'altra parte, i limiti intrinseci delle scienze moderne, derivanti dalla loro struttura e metodologia, e la netta distinzione che va mantenuta tra sapere scientifico e sapere filosofico e metafisico, non implicano che vada ignorato quel rinnovato interesse che le grandi domande sull'uomo, sulla vita, sulla totalità dell'universo suscitano sempre più tra coloro che sono impegnati nella ricerca scientifica, per il fatto che proprio l'avanzare delle scienze stimola a porre problemi che debordano dai canoni metodologici delle scienze stesse. Non raffrenando ma al contrario incoraggiando tale interesse potrà progredire, nella distinzione reciproca, una feconda interazione tra le scienze e la filosofia, e anche tra le scienze e la teologia, non senza la mediazione della filosofia²⁹.

7. La via che parte dall'esperienza etica

²⁹ Cfr E. Agazzi, *Le frontiere della conoscenza scientifica e l'ipotesi del trascendente*, in AA.VV., *Valori, scienza e trascendenza*, vol. II, ed. della Fondazione Giovanni Agnelli 1990, pp. 1-12.

Il terzo percorso razionale verso l'esistenza di Dio ha a che fare con il bene e con la nostra capacità di amarlo, di accoglierlo e di compierlo. Come punto di partenza prendiamo il soggetto umano, e in particolare l'esistenza in noi e la percezione del valore morale e dell'obbligazione morale. Essi infatti costituiscono un dato irriducibile della nostra coscienza ed esperienza, dotato di un'incondizionatezza che non si lascia rendere totalmente funzionale ad alcuno obiettivo o fine ad esso esterno, sebbene altri obiettivi (ad esempio la conservazione della nostra specie) possano senz'altro congiungersi al valore e all'obbligazione morale. Una tale riduzione funzionale farebbe svanire infatti l'incondizionatezza del valore e dell'obbligazione e comporterebbe quindi l'eliminazione dell'esperienza morale in quanto tale³⁰. Il valore morale che sta alla base di questa esperienza fa certamente riferimento al soggetto umano, alla sua ragione, volontà e libertà, e a tutte le condizioni e i condizionamenti sociali e storici entro cui il soggetto vive. Non può tuttavia risolversi integralmente in essi, dato che ciò equivarrebbe a rendere del tutto relativa al soggetto e alla sua storia l'esperienza morale, sopprimendo di nuovo il suo carattere incondizionato. D'altra parte il valore morale non può godere nemmeno di una priorità "in sé", che si riconduca in ultima analisi solamente al valore stesso: anch'esso infatti, per valere effettivamente, ha bisogno di esistere. La persona umana (e con essa la comunità degli uomini), con il suo valore di fine e con la sua dignità inviolabile, sembrerebbe poter rappresentare per il valore un tale ancoraggio alla realtà: ad un esame più attento, però, il valore propriamente morale della persona concreta passa attraverso la sua adesione al valore stesso, adesione al contempo libera e obbligatoria, e quindi non può fondarla ma piuttosto la presuppone. Fondamento adeguato del valore morale, nella sua incondizionatezza, può essere dunque soltanto

³⁰ Cfr R. Spaemann, *La diceria immortale*, cit., pp.89-92.

un essere incondizionato, che coincida con esso: proprio attraverso questa coincidenza si esprimono l'esistenza e la natura intima di Dio.

Questo percorso ha certamente bisogno di una formulazione e giustificazione più ampie e approfondite³¹. Mi limiterò ad alcune precisazioni che inquadrano meglio il percorso stesso. Anzitutto il valore e l'obbligazione morale trovano il loro fondamento prossimo non in Dio ma nell'incondizionatezza a loro intrinseca. Non è possibile, inoltre, ricavare il valore e l'obbligazione morale da Dio fin tanto che Dio stesso non è riconosciuto come "morale", sebbene in un senso del tutto trascendente³². Proprio in quanto è, in questa maniera trascendente, "morale" in se stesso, Dio è il fondamento ultimo del valore morale e dell'obbligazione: senza di lui essi esistono ma non possono essere giustificati in modo pienamente coerente.

Ciò detto, è facile individuare sia i punti di contatto sia le profonde differenze di questo percorso rispetto al modo in cui Kant afferma l'esistenza di Dio, sommamente santo e beato, come terzo postulato della ragion pratica. Qui mi preme soltanto sottolineare che, mentre per Kant si tratta appunto di un "postulato" che resta fuori dall'ambito della ragione teoretica ed è affermato solo per "fede" o "conoscenza pratica", per la necessaria connessione che deve esistere tra la bontà morale e il conseguimento della felicità, il percorso che ho proposto prende certamente in esame l'esperienza morale nella sua irriducibile specificità, ma per riflettere sulle sue implicazioni in termini non solo etici bensì metafisici.

Il percorso razionale dall'esperienza etica a Dio può essere impostato anche in modo da condurre a Dio come colui che ci dona la capacità effettiva di agire moralmente, piuttosto che come fondamento del valore e dell'obbligazione morale³³. Si tratta di un approccio senza dubbio stimolante, che però deve stare in guardia dal rischio che l'esistenza di Dio sia affermata come una nostra esigenza, e non anzitutto come una

³¹ Per questo rimando all'*Etica generale* di J. de Finance, ed. Tipografia Meridionale 1975, dove trova largo spazio l'analisi dei fondamenti e dello sviluppo di un simile percorso. Un approccio analogo è adombrato da Benedetto XVI che, nell'Enciclica *Spe salvi*, 43 e più ampiamente 42-44, si dice personalmente convinto che la questione della giustizia costituisca l'argomento essenziale, e in ogni caso il più forte, in favore della fede nella vita eterna: la sua argomentazione fa chiaramente riferimento anche all'esistenza di Dio.

³² Il Dio tre volte santo (*Isaia* 6,3), che è l'*agape* (*IGv* 4,8.16).

³³ Così procede Y. Labbé, *op. cit.*, pp. 124-137.

verità che riconosciamo oggettivamente valida. E' vero d'altronde che un rischio del genere insidia con particolare intensità ogni percorso verso Dio che prenda le mosse dall'esperienza etica. L'aporia derivante dall'esistenza del male nel mondo e specialmente nell'uomo non può non avere, del resto, un impatto particolarmente diretto su ogni percorso razionale verso Dio che parta dall'esperienza etica.

8. Ritornando sui nostri passi

Tentiamo infine un approccio sintetico e una valutazione critica dei tre percorsi proposti. Essi si riferiscono, come accennavo prima di articularli, ai tre trascendentali dell'essere, del vero e del bene e ciascuno di essi può essere sviluppato mettendo in maggior o minor rilievo la specificità del soggetto conoscente e volente, oltre che, ovviamente, esistente.

Non ho fatto alcun riferimento a un quarto trascendentale, quello della bellezza, per la difficoltà che avrei a trattarlo, anche se sono convinto che l'esperienza della bellezza sia una via assai importante per andare verso Dio: a questo tema, sotto un'angolazione diversa, è dato comunque ampio spazio nel nostro Evento Internazionale.

Il Dio di cui questi percorsi conducono a riconoscere l'esistenza è a sua volta, inseparabilmente, esistente, intelligente e volente, sebbene in un modo che trascende ogni nostra capacità di conoscere. Usando termini che stanno per così dire più dalla parte dell'oggetto, egli è l'essere, il vero e il bene originario. Nel giungere ad affermare la sua esistenza siamo quindi pervenuti anche a precisare, almeno in modo iniziale, che cosa, o meglio chi egli sia.

In particolare, data la tendenza a mettere in alternativa la bontà morale di Dio e la sua onnipotenza, oggi diffusa a motivo delle enormi dimensioni del male morale e della sofferenza, è bene precisare che onnipotente e buono sono i due predicati i quali, nella loro unità essenziale e necessaria, consentono una prima individuazione del

significato della parola “Dio”, discernendo tale significato dalle tante riduzioni e contraffazioni a cui questo nome può andare soggetto³⁴.

Tutti e tre i percorsi, come dicevo, comportano un passaggio propriamente metafisico, quindi non verificabile mediante l’esperienza sensibile. Questa è la condizione per tentare di accedere alla realtà trascendente di Dio ma, a mio parere, è anche la fonte di un limite ineliminabile che si annida in ogni percorso razionale verso Dio. Già si è accennato ai limiti della conoscenza scientifica, nonostante il suo costante ricorso alla verifica sperimentale: sarebbe strano che la filosofia, e in particolare la metafisica, non avessero dei limiti non meno gravi, anche se diversi. Se mi è lecito fare un passo in più su questo difficile terreno, direi che, da una parte, nonostante l’irriducibile molteplicità di posizioni contrastanti che attraversa tutta la storia del pensiero filosofico – e che viene spesso ricordata come un motivo per non dare credito alla filosofia, almeno come fonte di conoscenze obbiettivamente valide – questa storia è anche segnata dalla presenza di alcune costanti che, pur essendo a loro volta soggette a contestazioni antiche e nuove, tuttavia sono sempre vive e convincenti: un esempio di esse è la confutazione degli antichi sofisti operata da Platone ed Aristotele e tuttora fondamentale per rispondere a chi nega la possibilità stessa di conoscere il vero, come ho cercato di mostrare in precedenza. Alla base di questa persistenza sta a mio parere una “metafisica latente”, presente e operante in ogni nostra conoscenza intellettuale, che la metafisica riflessa deve tematizzare e rendere esplicita. Dall’altra parte l’impossibilità di verifiche sperimentali non consente di immaginare, in ambito propriamente filosofico, risolutivi progressi o cambiamenti di paradigma che permettano dei processi di accumulazione delle conoscenze analoghi a quelli che costituiscono uno dei pregi fondamentali delle scienze moderne, malgrado la loro fallibilità e provvisorietà.

A mio parere la metafisica oggi deve procedere a una auto-limitazione e rigorizzazione, che vadano nettamente al di là di quanto è stato già operato dai grandi metafisici dell’antichità e del medioevo³⁵. Dovrebbe essere meglio salvaguardata così,

³⁴ Cfr R. Spaemann, *La diceria immortale*, cit., pp.19-21. Seguendo un percorso diverso, J. Ratzinger fa un’osservazione fortemente convergente, nell’analisi critica del libro di J. Assmann *Mosé l’egizio* contenuta in *Fede Verità Tolleranza*, cit., pp. 223-244: rileva infatti che la distinzione mosaica tra vero Dio e falsi dei, quindi anzitutto tra vero e falso, è anche distinzione socratica e che da essa è inseparabile l’altra distinzione, tra bene e male, anch’essa mosaica e socratica. Così, unitamente al legame tra rivelazione e razionalità, è affermato il nesso inseparabile tra verità e bontà, sia dell’essere sia del soggetto umano.

³⁵ Assai indicativo in proposito è il contributo di E. Berti, *Quale metafisica per il terzo millennio?*, in *Proceedings of the Metaphysics for the Third Millennium Conference*, ed. de la Universidad de Loja 2001, vol. I, pp. 29-44.

anche dal punto di vista della metafisica, quell'assoluta trascendenza di Dio rispetto ad ogni capacità della nostra mente che è ben riassunta dalle parole *Deus semper maior*.

Le difficoltà dell'approccio metafisico nel contesto culturale contemporaneo, aggiungendosi all'aporia derivante dall'esistenza del male nel mondo, sono le ragioni di fondo di quella "strana penombra che grava sulla questione delle realtà eterne". Perciò l'esistenza del Dio personale, pur solidamente argomentabile come abbiamo cercato di fare, non è oggetto di una dimostrazione apodittica, ma rimane "l'ipotesi migliore... che esige da parte nostra di rinunciare a una posizione di dominio e di rischiare quella dell'ascolto umile"³⁶. Sono grandi le implicazioni di un simile riconoscimento, sia per i rapporti tra credenti e non credenti che, già per questa ragione di fondo, andrebbero improntati a un sincero e convinto rispetto reciproco, sia per l'atteggiamento personale di ciascun credente, e in particolare per il ruolo fondamentale che deve occupare la preghiera nel nostro rapporto con Dio, così da poter impetrare da lui il dono della fede, che ci dà quella certezza incondizionata, e al contempo libera, riguardo a Dio che, come spiega S. Tommaso³⁷, non esclude in alcun modo lo spazio per ulteriori indagini, ma sostiene la nostra fedeltà a lui fino al dono di noi stessi³⁸.

Termino con una constatazione che mi sembra assai significativa della condizione in cui stiamo vivendo. Esiste cioè un profondo parallelismo tra l'approccio a Dio e l'approccio a noi stessi, in quanto soggetti intelligenti e liberi. In entrambi i casi siamo attualmente sottoposti alla pressione di un forte e pervasivo scientismo epistemologico e naturalismo, spesso inconsapevolmente metafisico, che vorrebbero dichiarare Dio inesistente, o quanto meno razionalmente non conoscibile, e ridurre l'uomo a un oggetto della natura tra gli altri. Oggi, come forse mai

³⁶ Cfr J. Ratzinger, *L'Europa di Benedetto*, cit., pp. 115-124.

³⁷ *Q. D. De Veritate*, q.14, a.1 c; *Summa Theologiae*, II-II, q.2, a.1 c.

³⁸ Cfr Spaemann, *La diceria immortale*, cit., p. 30: "Per colui che crede in Dio l'ipotesi probabile si trasforma in certezza inesorabile, perché prega.

in precedenza, appare chiaro dunque che l'affermazione dell'uomo come soggetto e l'affermazione di Dio *simul stant et simul cadunt*. Ciò del resto è profondamente logico, poiché da una parte è ben difficile fondare un vero e irriducibile emergere dell'uomo rispetto al resto della natura se la natura stessa è il tutto della realtà, e dall'altra è ugualmente difficile lasciare razionalmente aperta la via al Dio personale, intelligente e libero – in modo vero anche se per noi ineffabile – se non si riconosce al soggetto umano questa sua irriducibile specificità. Rendere testimonianza al vero Dio e al tempo stesso alla verità dell'uomo è però il compito forse più esaltante che ci sia dato di adempiere.