

RAGIONE E RELIGIONE. DALLA FILOSOFIA PRIMA ALLA RELIGIONE

LUIS ROMERA*

SOMMARIO: 1. *Il senso della metafisica in un contesto postmoderno.* 2. *Filosofia prima e trascendenza.* 3. *Esistenza e religione.*

«LA cosa più preoccupante, in un tempo preoccupante come il nostro, si mostra proprio in questo: che ancora non pensiamo».¹ La nota affermazione di Heidegger, evidentemente provocatoria, si pone di fronte all'eredità del progetto culturale moderno e al modo in cui la postmodernità lo ha assunto, in una duplice maniera: come critica ad una concezione riduttiva del pensiero, a suo avviso ormai consolidatasi, e come compito. Il pensiero della modernità si svolge secondo tre linee: da una parte, come ragione scientifica, applicando l'epistemologia delle scienze empirico-matematiche; d'altra parte, come ragione strumentale e tecnica; infine, come pensiero filosofico di taglio illuministico, un pensiero che parte da un principio inconfutabile per la coscienza (significativamente, l'auto-coscienza come *cogito*, *Ich denke*, *Bewusstsein*, oppure *perceptio*) e si sviluppa secondo il principio di ragione sufficiente.² In tutti i tre i casi Heidegger riscontra la medesima impostazione di base: la verità si coglie nella rappresentazione operata dalla ragione, in un'oggettivazione attraverso la quale si richiede all'ente di presentarsi secondo i parametri della *ratio* e di conformarsi alla sua logica. Il problema non si limita all'assunzione di un determinato atteggiamento intellettuale, escludendone altri; ancor prima, la "cosa più preoccupante" risiede nel fatto che si opera con la ragione teoretica e si agisce nella prassi quotidiana con la ragione pratica, senza essersi soffermati a considerare quanto si presuppone in tale operare ed agire e nella stessa realtà cui ci si rapporta. "Ancora non pensiamo" perché oggi si ragiona a partire da un'impostazione che si assume come l'unica rigorosa o giustificata, rinunciando a volgere l'attenzione a quanto vi resta impensato.

* Facoltà di Filosofia, Pontificia Università della Santa Croce, Piazza Sant'Apollinare 49, 00186 Roma. E-mail: romera@pusc.it

¹ «Das Bedenklichste zeigt sich in unserer bedenklichen Zeit daran, daß wir noch nicht denken» (M. HEIDEGGER, *Was heißt Denken?*, in *Vorträge und Aufsätze*, Gesamtausgabe, Bd. 7, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2000, p. 125).

² Cfr. M. HEIDEGGER, *Il principio di ragione*, Adelphi, Milano 1991.

Ciononostante, il “da pensare” rimasto ancora non considerato non è ritenuto da Heidegger un’istanza arcana, occulta alla maggior parte degli uomini, accessibile soltanto a pochi iniziati. Ciò che rimane impensato è, invece, in qualche modo già dato al pensiero, solo che di solito è dimenticato: si è da sempre presentato all’intelligenza, ma nel contempo non si lascia cogliere dall’oggettività scientifica, né dalla ragion strumentale né dal *logos* illuminista.³ Il compito che Heidegger affida a un pensiero che non si pone ingenuamente di fronte all’eredità della ragione moderna consiste nell’esigenza di prendere coscienza di quanto resta impensato e tuttavia è già, in qualche modo, presente, forse nella modalità del *presupposto*.

1. IL SENSO DELLA METAFISICA IN UN CONTESTO POSTMODERNO

I presupposti rimangono frequentemente taciti. Tuttavia, si riferiscono ai principi del pensare e dell’agire; perciò, il desiderio di comprensione che muove la ragione umana conduce a percepire, quale compito ineluttabile, il confrontarsi con essi. Soltanto così, la persona potrà considerare, valutare e giustificare le proprie idee e decisioni, e in questo modo potrà impegnarsi nella sua esistenza ad orientarsi e a crescere in umanità, invece di alienarsi.

I presupposti accennati, in virtù della loro radicalità, rinviano a ciò che potremmo denominare con precisione “principi ontologici”; vale a dire, essi rinviano a quanto soggiace a ogni realtà che troviamo – dalle azioni o eventi, agli esseri, oggetti o istituzioni – e a ciò a cui essi rimandano. Come Heidegger ha messo in evidenza, ogni rivolgersi dell’essere umano alle realtà che ci circondano, anche a noi stessi, ha luogo sulla base di una certa precomprensione del significato dell’“essere”, poiché tale concezione preliminare condiziona in partenza ciò che si assume e si considera come “ente” e il modo adeguato di rapportarsi ad esso. Un esempio potrebbe essere sufficiente per chiarire questa convinzione nucleare di Heidegger. «Per tutto il pensiero dell’età moderna, il modo in cui l’ente “è” poggia sull’oggettività degli oggetti».⁴ L’affermazione di Heidegger significa che nella modernità sarà considerato ente – in altre parole, reale e vero – soltanto quanto si raggiunge a partire dall’oggettivazione razionale. Questa concezione determina l’atteggiamento intellettuale e pratico che si ritiene razionalmente giustificato, dotato di senso.

³ «Das, was uns eigentlich zu denken gibt, hat sich nicht irgendwann zu einer historisch datierbaren Zeit vom Menschen abgewendet, sondern das zu-Denkende hält sich von einster in solche Abwendung. Allein, Abwendung ereignet sich nur dort, wo bereits eine Zuwendung geschehen ist. Wenn das Bedenklichste sich in einer Abwendung hält, dann geschieht das bereits und nur innerhalb seiner Zuwendung, d.h. so, daß es schon zu denken gegeben hat. Das zu-Denkende hat bei aller Abwendung sich dem Wesen des Menschen schon zugesprochen» (M. HEIDEGGER, *Was heißt Denken?*, cit., pp. 126-127).

⁴ M. HEIDEGGER, *Il principio di ragione*, cit., p. 49.

Non siamo di fronte a una questione meramente epistemologica. Essa coinvolge l'atteggiamento di base della persona di fronte all'azione e condiziona il modo di considerare il mondo che ci circonda e, perciò, l'atteggiamento pratico di fronte ad esso. In ultima analisi, i presupposti, per quanto rimangano di solito impliciti, delimitano l'orizzonte all'interno del quale si delinea e si sviluppa una cultura. Per questo motivo, il pensatore tedesco ribadisce: «Ogni epoca, ogni umanità, è retta da una rispettiva metafisica e da essa è posta in un determinato rapporto con l'ente nel suo insieme e quindi anche con se stessa». ⁵

Riprendiamo il caso precedentemente menzionato: «Quale esso [l'ente] "è" ci vien detto dal predominio dell'essenza della tecnica moderna, il cui dominio si manifesta in tutti i campi della vita, come appare dal fatto che si hanno espressioni caratteristiche come funzionalizzazione, massimo rendimento (*Perfection*), automazione, burocratizzazione, informazione». ⁶ Per la mentalità che si determina nell'"epoca della tecnica", è autenticamente ente ciò che si adegua all'oggettivazione scientifica, ciò che è accessibile alla ragione strumentale e disponibile all'azione tecnica. Tutto il resto sarà considerato sotto il concetto impreciso di "poesia", come qualcosa che forse è significativo per la soggettività del singolo, ma a cui non competono asserzioni veritative, universalizzabili, in grado di essere oggetto di dibattito nel discorso pubblico in vista di decisioni di rilevanza sociale.

Rivolgere l'attenzione intellettuale a principi e presupposti (sia noetici sia ontologici), comporta il riprendere l'esigenza aristotelica della "filosofia prima", cioè, l'impegno intellettuale che riguarda ciò che è primario e soggiacente, ciò che orienta preliminarmente il nostro pensare ed agire e che, al contempo, costituisce la dimensione basilare di ogni realtà.

La filosofia prima comporta il passaggio dalle domande e dalle indagini che riguardano i *che cosa* – "il bosone di Higgs" o "la fiscalità dei *benefits*" – al *come è* dei diversi *che*. Da oggettivazioni scientifiche e da procedimenti pratici nei differenti ambiti della vita, si accede alla domanda soggiacente sull'essere. Come si ricorderà, Heidegger denomina tale passaggio in diversi modi, tra cui, la transizione dall'ontico (le tematiche che concernono i differenti enti, oggetto delle scienze) all'ontologico (la questione dell'essere). A questo proposito, Heidegger offre quattro note distintive della domanda ontologica: 1) essa riguarda il *come dell'essere* dell'ente e non tanto l'ente nel proprio *che* specifico; 2) tale *come* determina l'ente nella sua totalità, nella misura in cui stabilisce in generale qualsiasi possibile *come* dell'ente; 3) questo *come* in quanto totalità è in ultima analisi preliminare, delimitando in precedenza

⁵ M. HEIDEGGER, *Il nichilismo europeo*, in *Nietzsche*, Adelphi, Milano 1994, p. 565.

⁶ IDEM, *La concezione onto-teo-logica della metafisica*, in IDEM, *Identità e differenza II*, «Teoresi», 1967, pp. 215-235, qui p. 221.

ciò che può essere considerato come ente; 4) il *come* preliminare è relativo all'essere umano.⁷

Dietro ad ogni cultura c'è una metafisica, asseriva Heidegger, un modo di capire l'essere. Se ci si domanda quale metafisica soggiace alla cultura postmoderna, una prima risposta potrebbe indicare la dicotomia tra fatticità e senso.⁸ La metafisica di un'epoca post-metafisica delinea l'accesso a quanto ci circonda e a noi stessi, dalla prospettiva denotata; in altri termini, dalla disgiunzione tra una concettualizzazione positivista dell'ente – operata dalle scienze – e un mondo di senso di carattere linguistico, storico, culturale e, nella sua ultima specificità, individuale. Una comprensione come quella a cui abbiamo accennato determina un insieme di fenomeni sociali ed esistenziali di diversa natura, che si presentano sia negli atteggiamenti quotidiani sia nell'esercizio professionale e nei dibattiti pubblici, non da ultimo nelle istituzioni. È sufficiente ricordare le controversie intorno all'identità del matrimonio o degli esseri umani come uomo e donna, per limitarci a due esempi di attualità.

Nell'espressione heideggeriana però si segnala un secondo aspetto: la metafisica che soggiace a una cultura determina la nostra relazione con l'ente in quanto tale, ma definisce anche il modo in cui l'umanità comprende se stessa e si pone dinanzi a sé. La domanda del *come* è riguarda anche l'essere umano nella peculiarità del suo essere, nella misura in cui il suo differenziarsi nei confronti di altre realtà non si limita al *che* – al suo codice genetico, ad esempio – ma raggiunge la dimensione ontologica più radicale. Il modo in cui la modernità concepisce l'oggetto, e quindi l'ente, coinvolge il modo in cui si comprende e si prospetta esistenzialmente la soggettività.

L'Heidegger di *Essere e Tempo*, per riferirci ancora al pensatore preso come punto di riferimento, torna a mettere in evidenza l'irriducibilità dell'essere umano quando considera il suo *come* è in relazione ad altri modi di essere. Come si ricorderà, dinanzi al *come* è della cosa in quanto cosa, dello strumento nella sua strumentalità o addirittura dei restanti esseri viventi, indipendentemente dalla molteplicità di cose e strumenti nei loro *che*, o indipendentemente dalla straordinaria varietà di forme di vita, l'essere umano si caratterizza per una serie di note che lo mostrano nella sua irriducibilità. Non è questo il momento per elencare gli "esistenziali" che Heidegger individua, quali tratti

⁷ Heidegger riprende il concetto di "mondo" elaborato in *Sein und Zeit* e lo accosta all'"essere" per affermare: «1. Welt meint eher ein *Wie des Seins* des Seienden als dieses selbst. 2. Dieses Wie bestimmt das Seiende *im Ganzen*. Es ist im Grunde die Möglichkeit eines jeden Wie überhaupt als Grenze und Maß. 3. Dieses Wie im Ganzen ist in gewisser Weise *vorgängig*. 4. Dieses vorgängige Wie im Ganzen ist selbst relativ auf das menschliche Dasein» (M. HEIDEGGER, *Vom Wesen des Grundes*, in *Wegmarken*, Gesamtausgabe, cit., Bd. 9, p. 143).

⁸ Cfr. a questo riguardo la discussione sul senso odierno di una domanda filosofica su Dio R. SPAEMANN, *Die Frage nach der Bedeutung des Wortes Gott*, in IDEM, *Einsprüche. Christliche Reden*, Johannes, Einsiedeln 1977, pp. 13-35.

distintivi del *come* è dell'uomo. È sufficiente menzionare la "comprensione" – in quanto modo peculiare di porsi di fronte all'ente –, l'"essere-con" – che riecheggia la distanza insalvabile che sussiste tra i rapporti interpersonali e le relazioni che si generano tra individui di una qualsiasi specie animale –, l'"esser-ci" – come apertura originaria e relazionabilità di chi è un "essere-nel-mondo", oppure la dicotomia tra "autenticità" e "inautenticità", che è esclusiva di un essere che decide su se stesso.

In ultima analisi, il nesso che Heidegger riconosce tra essere e tempo in riferimento all'uomo, quando afferma che il *Dasein* è il suo "temporalizzarsi", vorrebbe esprimere l'essere di una libertà finita, vale a dire, una libertà che si attua in un progettarsi (con lo sguardo al futuro) che si fa carico del mondo in cui si trova, con la sua fatticità e le sue inerenti possibilità (nel presente) e assume l'eredità a partire della quale si mette in atto (del passato). L'"essere-gettato", la *Nichtigkeit* di chi per decidersi deve prescindere perché in ogni scelta è contenuta una rinuncia, l'"essere-per-la-morte" di chi acquisisce piena consapevolezza del suo essere come totalità e si riprende dallo stato di inautenticità, quando si considera dall'ultima istanza della sua più propria e indelegabile possibilità (la morte), sono espressioni di una comprensione della libertà, con la sua irriducibile peculiarità, alla luce della coscienza della finitezza. «L'essere-per-la-morte autentico, cioè la finitudine della temporalità, è il fondamento nascosto della storicità dell'Esserci».⁹

In sintesi, la modernità, al di là dei percorsi speculativi compiuti dai suoi esponenti, ha sottolineato il carattere ontologico e non meramente ontico della domanda sull'uomo e la portata esistenziale della stessa.

2. FILOSOFIA PRIMA E TRASCENDENZA

Abbiamo suggerito che un modo di avvicinarsi alla questione della filosofia prima e di addentrarsi in essa potrebbe essere espresso come il passaggio dalle domande ed indagini che riguardano i *che*, a quelle che si riferiscono al *come* radicale dell'ente in quanto ente, nel suo essere, e da lì penetrare con il pensiero nella domanda ontologica, nell'interrogazione sull'essere. Trascendere l'ambito dei *che*, corrispondenti alle differenti scienze in virtù della diversità qualitativa di tali *che* (biologia, astronomia, fisiologia, archeologia, ecc.), per confrontarsi con la domanda sul *come* dell'essere dell'ente, richiede un esercizio intellettuale che lascia da parte l'immediatezza di quanto ci circonda e ci viene incontro quotidianamente, con tutta la sua ricchezza e i suoi interessi, talvolta urgenti.

La filosofia prima si colloca di fronte al presupposto e s'impegna a penetrare in questi, anche con lo scopo di dilucidarne le implicazioni. Non si ri-

⁹ M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1976, § 74, p. 462.

volge verso l'*intelligibilità* dei diversi *che* – dei mitocondri, come accade con il biologo, o di una istituzione sociale, come spetta al giurista o al sociologo –, per comprenderli progressivamente, bensì verso il *come* del suo *essere*: che *siano intelligibili*, il loro carattere di intelligibili. Nonostante l'astrattezza della tematica – il carattere di intelligibile – soffermarsi ad esplicitare il presupposto di ogni elaborazione scientifica, permette di raggiungere un orizzonte di comprensione per mezzo del quale si possa acquisire una visione di maggiore portata sulla realtà, di quella che offrono le scienze settoriali. In altri termini, la radicalità della domanda metafisica conduce a una visione sapienziale. Partendo dalla radice, per continuare con la metafora, si accede alla dimensione nucleare, all'ambito da cui è possibile raggiungere una comprensione integrale di chi siamo e dell'essere del mondo.

La sapienza non sostituisce le scienze; esse non vengono considerate superflue o marginali. Esige, questo sì, un atto di trascendenza: superare l'ambito delle scienze, dell'entitativo, per ascendere a un orizzonte di comprensione di maggior portata. In altri termini, non si accede alla questione ontologica tramite un'astrazione più generale a partire dalle oggettivazioni scientifiche. Si richiede, invece, un atteggiamento intellettuale che trascende l'epistemologia caratteristica delle tematizzazioni proprie delle scienze, per considerare ciò che esse presuppongono. L'indicarla, facendo riferimento alla distinzione tra la domanda del *che* e la domanda del *come* è di ciascun *che*, si limita a un tentativo per segnalare il bisogno di trascendere l'operatività razionale dell'oggettivazione scientifica per pensare in un altro modo, visto che il *come* è non consiste in nessun *che* specifico.

La trascendenza della domanda ontologica, la domanda sull'essere, conduce, a sua volta, a un secondo atto di trascendenza: al pensare che rivolge lo sguardo intellettuale al Trascendente.

Gli itinerari che la filosofia prima percorre per compiere la doppia trascendenza dalle concettualizzazioni scientifiche e pragmatiche alla domanda ontologica e, da essa, a Dio, sono molteplici. Riprendiamo quanto è stato accennato precedentemente. Soffermarsi a considerare i presupposti, vedevamo, significa rendersi conto che ogni atto intellettuale, teoretico o pratico, poggia sulla presunzione che le diverse realtà con le quali abbiamo a che fare siano ontologicamente intelligibili. Se così non fosse, l'atto intellettuale e l'atteggiamento pratico con cui costantemente ci si pone di fronte alla vita, non avrebbero senso. La domanda riguardante il *come* è di ciascun *che* riceve una prima risposta: al di là della molteplicità dei *che* – ciascuno con la propria intelligibilità specifica – siamo consapevoli del fatto che sono intelligibili.

Pensare l'"essere intelligibile" dei differenti *che* richiede di trascendere il categoriale per addentrarsi nell'ambito dei trascendentali. Da qui sorgono diverse riflessioni che conducono a tematiche come l'identità e la differenza, nella misura in cui ogni intelligibilità poggia su un'identità costitutiva e sul differen-

ziarsi nei confronti delle altre realtà; e quindi le indagini che corrispondono agli altri trascendentali (unità, bontà, ecc.) o all'essenza, la sostanza ed altre ancora, per penetrare nella comprensione dell'essere come atto. Si tratta di questioni classiche della metafisica, che però mantengono la loro attualità in virtù della loro portata teoretica e pratica, in quanto presupposti di ogni pensare e di ogni agire sensato.

Tuttavia, la trascendenza all'ontologico non si esaurisce con la tematizzazione dei presupposti. Essa suscita una nuova domanda che rinvia alla seconda trascendenza a cui abbiamo accennato, domanda che potremmo descrivere come l'interrogarsi sulle implicazioni di tali presupposti. Infatti, l'intelligibilità «implica che l'universo stesso sia strutturato in maniera intelligente, in modo che esista una corrispondenza profonda tra la nostra ragione soggettiva e la ragione oggettivata nella natura. Diventa allora inevitabile chiedersi se non debba esservi un'unica intelligenza originaria, che sia la comune fonte dell'una e dell'altra. In questo modo, la riflessione sullo sviluppo delle scienze ci riporta al *Logos* creatore». ¹⁰

Penetrare nell'ambito dell'ontologico significa assumere il compito di pensare l'essere e di svolgerlo con radicalità, ma tale compito punta oltre se stesso. L'essere si annuncia come il sempre presupposto, sia ontologicamente sia da un punto di vista epistemologico e pratico. Ogni dinamismo della natura presuppone l'essere. Ogni azione umana presuppone l'essere. E lo presuppongono come un'istanza a cui né l'azione dell'essere umano né la causalità della natura accedono fondativamente. Esso rimane sempre irraggiungibile. Non è disponibile: né è donato né è sottratto da esse. Come indicava Tommaso d'Aquino, la causalità del finito consiste in un trasformare, sia nella sfera della natura sia nell'ambito della prassi umana. Orbene, ogni trasformazione riguarda la forma ma presuppone l'essere. Questi trascende l'azione dell'ente finito in quanto presupposto inaccessibile. ¹¹

L'essere dell'ente è inoltre sempre finito; si intreccia, infatti, con la negazione. L'esperienza della finitezza costituisce un altro presupposto su cui occorre fermarsi a riflettere poiché, nonostante la sua rilevanza esistenziale, rimane abitualmente scontata e nei momenti in cui si presenta con forza – in stati di sofferenza o di abbattimento – di solito mancano le risorse per tematizzarla intellettualmente con serenità e rigore. Il *come* è dell'ente finito, nonostante la diversità dei *che* con la loro straordinaria bellezza, si esprime anche con il termine “contingenza”.

Alla luce di quanto visto, nonostante il carattere eccessivamente succinto dell'abbozzo di un percorso intellettuale che richiede tempo, il pensiero si apre a una domanda che riguarda la seconda trascendenza. Se ci si confronta

¹⁰ BENEDETTO XVI, Discorso del 19 ottobre 2006.

¹¹ Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Q. D. De potentia Dei*, q. 3, a. 1.

con i presupposti e le loro implicazioni, con la pretesa di non lasciarli impensati, sorge la domanda che concerne direttamente l'essere nel suo porsi di fronte al nulla, vale a dire, la questione dell'origine, *senza presupporre nulla*: l'essere *ex nihilo*. L'interrogativo accennato è suscitato a partire dall'esperienza della finitezza quando è pensata dalla prospettiva della sua incidenza esistenziale e della sua portata ontologica, considerando il nulla in tutta la sua radicalità (senza ulteriori presupposti). La domanda enunciata confronta l'intelligenza con l'ultima istanza di riferimento del pensiero, dell'azione, della realtà: con il *das Nichtintergehbare* di Apel.¹² Non c'è spazio per un rinvio ulteriore; la questione dell'essere di fronte al nulla riguarda la *resolutio* definitiva del pensiero.¹³ Che sia definitiva non significa, però, che sia stata colta esaurientemente.

In questo punto cruciale, in cui l'essere umano si pone di fronte a un crocevia decisivo per comprendere se stesso in modo sapienziale e per orientarsi nell'esistenza, l'argomentazione di Tommaso d'Aquino, nel suo carattere conciso, continua a offrire una delle indicazioni più penetranti: indica un itinerario che accede al nucleo speculativo del problema e si addentra nel cuore risolutivo di esso. Per motivi di spazio, ci limiteremo a un testo eloquente, in cui si presenta l'essenza della tematica.¹⁴ Per l'Aquinata, la domanda metafisica si dirige verso la questione dell'essere, senza presupporre nulla, e tale questione richiede di affrontare l'essere nel suo porsi di fronte al nulla; in altri termini, la domanda riguarda l'originarsi radicale dell'essere. Mi si permetta di insistere: la domanda della filosofia prima riguarda l'essere nell'assenza di presupposti ulteriori. Ebbene, la risposta a questa domanda non è rinvenibile nell'ambito della finitezza.

¹² Cfr. K.-O. APEL, *Metaphysik und die transzendentalphilosophischen Paradigmen der Ersten Philosophie*, in V. HÖSLE (Hrsg.), *Metaphysik. Herausforderungen und Möglichkeiten*, Frommann-Holzboog, Stuttgart 2002, pp. 1-29. La sfida presentata da Apel l'ho ripresa in L. ROMERA, *L'esigenza della filosofia prima. Il suo carattere metafisico e sapienziale*, in IDEM (a cura di), *Ripensare la metafisica*, Armando, Roma 2005, pp. 105-129.

¹³ Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Super Boeth. De Trinitate*, q. 6, a. 1. Cfr. a questo riguardo, L. ROMERA, *L'oggetto della metafisica*, in *Lecture e interpretazioni di Tommaso d'Aquino oggi: cantieri aperti* (a cura di A. Ghisalberti, A. Petagine, R. Rizzello), Quaderni di *Annali Chieresi*, Torino 2006, pp. 71-102.

¹⁴ TOMMASO D'AQUINO, *S. Th.*, I, q. 45, a. 5, ad 3: «Virtus facientis non solum consideratur ex substantia facti, sed etiam ex modo faciendi, maior enim calor non solum magis, sed etiam citius calefacit. Quamvis igitur creare aliquem effectum finitum non demonstret potentiam infinitam, tamen creare ipsum ex nihilo demonstrat potentiam infinitam. Quod ex praedictis patet. Si enim tanto maior virtus requiritur in agente, quanto potentia est magis remota ab actu, oportet quod virtus agentis ex nulla praesupposita potentia, quale agens est creans, sit infinita, quia nulla proportio est nullius potentiae ad aliquam potentiam, quam praesupponit virtus agentis naturalis, sicut et non entis ad ens. Et quia nulla creatura habet simpliciter potentiam infinitam, sicut neque esse infinitum, ut supra probatum est, relinquitur quod nulla creatura possit creare».

Infatti, da un lato, la causalità naturale e l'azione umana agiscono a partire da qualcosa di preesistente, che trasformano. Da un altro lato, la loro virtualità causale dipende dalla loro qualità ontologica. Tommaso lo afferma riprendendo un'immagine espressiva: quanto maggiore sia la "distanza" ontologica che occorre superare, maggiore sarà il grado ontologico "richiesto" alla causa. In questo senso, la distanza infinita tra l'essere finito e il nulla indica il motivo metafisico per cui l'ente finito presuppone sempre l'essere nel suo causare, come ambito che eccede le sue virtualità operative. L'essere si mostra eccedente per il finito, per questo rinvia a un Essere infinito nel suo distinguersi dal nulla: unicamente un Essere infinito può donare l'essere. In sintesi, la domanda della filosofia prima conduce al riconoscimento di Dio.

3. ESISTENZA E RELIGIONE

Dilucidare la questione dell'essere e accorgersi di Dio permettono di acquisire una comprensione sapienziale della realtà e del sé, una comprensione dotata di una evidente portata esistenziale. In ultima analisi, la domanda per antonomasia sull'esistenza concerne l'esistenza in quanto tale, nella sua totalità: la sua origine e il suo senso. E tale domanda è generata dalla stessa esistenza, prima che dalla speculazione. L'esistenza, infatti, ci si presenta come un compito irrinunciabile: quello di attuarsi, realizzarsi, portarsi a compimento. Ma questa esigenza – indice della nostra dignità di esseri liberi – si confronta giorno per giorno con la tensione che emerge dall'anelito di pienezza presente nell'interiorità dell'uomo e dal suo contrasto con la finitezza della condizione umana. Nessun risultato dell'esistenza soddisfa completamente tale anelito. L'esperienza del limite, della temporalità e della precarietà, dell'insufficienza e della provvisorietà, della sofferenza, ecc., accompagna anche le riuscite di ciascuno di noi e dell'umanità in generale. A quanto detto si aggiunge l'esperienza della morte e del male. Da qui sorge la richiesta esistenziale di sapienza, che aspira a una comprensione dell'essere e dell'esistenza in quanto tale, senza ridursi ad alcune delle sue dimensioni, e ad offrire un orientamento esistenziale e non meramente funzionale o pragmatico. «L'uomo non si affanna e si angustia del suo essere, non si muove a interrogare il proprio destino [...] a partire dai principi astratti [...]. Ciò che lo inquieta e lo spinge a trascendersi nel questionare è la consapevolezza dei limiti del proprio essere e della propria situazione nel mondo».¹⁵

L'accesso a Dio dalla prospettiva di un'ontologia della persona umana costituisce un momento imprescindibile nel percorso del pensiero sapienziale, giacché, da un lato, nasce dalla stessa esperienza radicale dell'essere umano –

¹⁵ C. FABRO, *La preghiera nel pensiero moderno*, Edizioni di Storia e di Letteratura, Roma 1983, p. 36.

nel suo carattere irriducibile e con l'esigenza esistenziale della sua libertà – e, dall'altro, dalla persuasione che il tema della persona appartiene alla metafisica. Riprendiamo un istante quanto accennato in riferimento alla questione dell'essere come domanda che si confronta con ciò che è primario e presupposto, per considerarlo senza lasciare presupposti impensati, vale a dire, con il suo differenziarsi dal nulla. Da qui si profila un percorso intellettuale verso Dio come colui che dona l'essere. Tuttavia, «l'uomo non potrebbe riconoscere l'assoluta libertà di Dio» (che costituisce un momento nucleare della nozione di creazione *ex nihilo*) «se egli non si riconoscesse e non si sentisse libero, come nemmeno potrebbe riconoscere in Dio la produzione totale della realtà nell'alternativa tra il nulla e l'essere, se egli non fosse causa produttiva della realtà secondo l'alternativa tra il possibile». ¹⁶ In ultima analisi, detto sinteticamente, «a partire dalla presenza originaria della persona finita a se stessa, nella tensione dei compiti dell'esistenza, può emergere la possibilità dell'affermazione della Persona infinita creatrice». ¹⁷

La modernità ci ha confrontato con la dimensione antropologica della filosofia prima, nella misura in cui tematizza il carattere irriducibile della soggettività. La sapienza si accosta al suo tema senza lasciar da parte le sue ricadute esistenziali, perché chiedersi e indagare intorno ai principi presupposti implica rivolgere lo sguardo alla domanda sul senso definitivo. Come Aristotele indica, la considerazione della teleologia è intrinseca al pensare della metafisica: «Da tutto ciò [...] risulta che il nome che è oggetto della nostra indagine si riferisce ad una *unica e medesima scienza*; essa deve speculare intorno ai principi primi e alle cause: infatti, anche il bene e il fine delle cose è una causa». ¹⁸ Tommaso ritorna all'impostazione aristotelica per sottolineare il nesso tra metafisica e orientamento esistenziale: «Poiché tutte le arti e le scienze sono ordinate a uno scopo, vale a dire, la perfezione dell'uomo, che è la sua beatitudine, occorre che una tra esse abbia un compito direttivo, a cui corrisponde il nome di sapienza». ¹⁹

La doppia dimensione – tanto da un punto di vista costitutivo quanto esistenziale – della domanda metafisica quando si rivolge al tema della persona, è ripresa da Kierkegaard con un'impostazione che ci pone dinnanzi all'irriducibilità dell'essere umano, sia ontologicamente che esistenzialmente. In primo luogo, mette in evidenza l'irriducibilità del soggetto nella sua identità ontologica come essere libero. «L'uomo è spirito. Ma cos'è lo spirito? Lo spirito è l'io.

¹⁶ *Ibidem*, p. 35.

¹⁷ *Ibidem*, p. 36.

¹⁸ *Met.*, I, 2, 982 b 7-10.

¹⁹ THOMAS AQUINAS, *In Metaphysic., Prooemium*: «Sicut docet philosophus in politicis suis, quando aliqua plura ordinantur ad unum, oportet unum eorum esse regulans, sive regens, et alia regulata, sive recta. [...] Omnes autem scientiae et artes ordinantur in unum, scilicet ad hominis perfectionem, quae est eius beatitudo. Unde necesse est, quod una earum sit aliarum omnium rectrix, quae nomen sapientiae recte vindicat. Nam sapientis est alios ordinare».

E l'io cos'è? È un rapporto che si rapporta a se stesso oppure è, nel rapporto, il rapportarsi che il rapporto si rapporta a se stesso; l'io non è il rapporto, ma il rapportarsi a se stesso». ²⁰ L'uomo è costituito da un rapporto con se stesso in quanto coscienza di sé e libertà, un sé che si configura nell'esistenza con le sue scelte. Da questa constatazione fenomenologica e metafisica, il pensatore danese passa a confrontarsi con il dilemma definitivo: «Un tale rapporto che si rapporta a se stesso, un io, o deve essere posto da se stesso o deve essere stato posto da un altro». ²¹

Il bivio dinanzi al quale Kierkegaard si pone non lascia spazio a fughe. Esso possiede, inoltre, una portata esistenziale evidente. «Se il rapporto che si mette in rapporto con se stesso è stato posto da un altro, il rapporto [...] è poi a sua volta un rapporto che si mette in rapporto con ciò che ha posto il rapporto intero»; ²² soltanto allora ci si incammina verso l'autentica realizzazione personale. La domanda protologica e la domanda teleologica si dimostrano inscindibili in un essere che deve attuarsi e compiersi nell'esistenza con la sua libertà. In sintesi, le convinzioni metafisiche puntano verso un senso dell'esistenza che chiama in causa la religione e che culmina nella fede in quanto apertura a un Dio che si rivela e che salva, venendoci incontro. Ultimamente, la sapienza consiste nel comprendere che Dio concede «allo spirito finito non solo l'esistenza della libertà nella sua struttura come possibilità ossia come infinita possibilità di scelta, ma gli offre anche la possibilità di realtà [vale a dire, di attuare la libertà] come [rapporto di] Persona a persona, come [rapporto di] Libertà a libertà». ²³

ABSTRACT: First philosophy presents itself as a rational and existential exigency for contemporary thought. One of the tasks of philosophy today is to meet Heideggerian criticism regarding the forgetfulness of being. First philosophy, as thought of presuppositions that underlie every exercise in reason and liberty, demonstrates an indispensable task. To think of presuppositions, and the implications herein, moves one towards questions of transcendence and therefore religion. This inescapable moment of the journey is brought about by the existential questions that liberty poses.

KEYWORDS: First Philosophy, Question about being, Transcendence, Religion, Kierkegaard, Heidegger.

²⁰ S. KIERKEGAARD, *La malattia mortale*, in IDEM, *Opere* (a cura di C. Fabro), Sansoni, Firenze 1993, P.I, A, A, p. 625.

²¹ *Ibidem.*

²² *Ibidem.*

²³ C. FABRO, *La preghiera nel pensiero moderno*, cit., p. 39.