

note e commenti

Dio e l'esistenza umana*

MARIAN JAWORSKI**



All'inizio, l'uomo visse in stretto rapporto con Dio. Originariamente si trattava di un rapporto tra persone: Dio-uomo, e "io-tu".

Anche in altre religioni originarie, il mondo divino era per l'uomo una realtà vera e vicina.

Tutta la vita dell'uomo, il suo comportamento e le norme principali delle sue azioni hanno la loro origine nella comunità con il mondo divino. Non esiste sfera vitale che sia esclusa da questa relazione o ne sia indipendente. Si può dire che Dio, gli dei, la divinità sono sempre presenti nella vita dell'uomo e la determinano.

R. Otto sottolinea che solo in forme poco sviluppate della religiosità, in cui l'uomo non concepisce chiaramente l'essere religioso come sacro, il nesso con la sfera morale non è sempre percettibile.

La separazione successiva delle diverse sfere vitali dall'ambito religioso e da quello che sta in rapporto diretto con la religione avviene nel corso degli anni in modi diversi. Così, gli ebrei chiesero a Samuele di nominare un loro re. Samuele lo intese come un distacco da Dio, che per gli ebrei era il Signore. In questo momento non è possibile parlare più dettagliatamente di questo processo di separazione.

Questa problematica è stata posta nella giusta luce dal Concilio Vaticano, distinguendo tra la vera e la falsa autonomia del terreno. La vera autonomia consiste nel riconoscimento alle cose terrene di valori e diritti propri, che determinano l'attività umana; la falsa autonomia è invece l'indipendenza da Dio¹.

In passato, questo problema è stato trattato tra l'altro da J. Maritain e dal cardinale J. Daniélou.

Nell'introduzione alla problematica del simposio si trova all'inizio la frase secondo cui sono già passati due secoli da quando qualcuno ha definito la società

* Il presente articolo è traduzione della conferenza pronunciata durante le XXIX "Reuniones Filosóficas" dell'Università di Navarra (Spagna), sull'argomento *¿Por qué filosofía en la práctica?*, 24-26 aprile 1995.

** Ul. Mickiewicza 85, 37-600 Lubaczow, Polonia

¹ *Gaudium et Spes* 36, 41.

occidentale come società “senza Dio”. Si aggiunge anche che nel mondo circostante “Dio è morto” e non rappresenta più un punto di riferimento per l’uomo. Il cardinale J. Daniélou scrive a questo proposito: «La peggiore miseria della nostra epoca è senza dubbio il fatto che questo Dio, degno del sommo amore, sia diventato così indifferente per quest’epoca. Trovare il senso di Dio, restituirlo alla nostra epoca, è il primo compito del cristiano di oggi».

In relazione alla situazione descritta, osserviamo che l’*intera* vita dell’uomo — sottolineiamo “l’intera” — viene organizzata o cerca di organizzarsi come se non ci fosse nessun Dio. Questo tipo di vita, che spesso — come nella ex-Unione sovietica — veniva imposto con la violenza, assume nei paesi occidentali la forma del cosiddetto postulato della neutralità ideologica nel senso che non si ammette in nessun modo — come ha osservato papa Giovanni Paolo II — la dimensione della sacralità all’interno della vita sociale e statale. Questo è un postulato che conduce all’ateizzazione dello Stato e della società e che ha molto poco in comune con una vera neutralità ideologica che protegge la coscienza, la confessione e i valori di tutti i cittadini².

Poiché il primo compito del cristiano è restituire Dio alla nostra epoca — come ha osservato il cardinale Daniélou —, meritano molto plauso gli organizzatori del simposio filosofico che, collegandosi alla situazione odierna, pongono la questione: che cosa bisogna fare per cambiare la situazione?

Le cause delle circostanze appena evocate sono diverse. Debbono dunque anche essere diversi i tentativi di cambiare questa situazione. Nella mia conferenza mi voglio limitare ai seguenti problemi:

1) Quale concezione filosofica di Dio non implica il nesso con la vita dell’uomo? Tale problema è legato al modo di conoscere Dio nel sistema filosofico in questione, e altrettanto con la concezione dell’uomo stesso.

2) Poi cercherò di indicare quei tentativi di conoscere Dio che portano a concezioni di Dio che legano strettamente l’esistenza umana a quella di Dio e

3) quale concezione della metafisica essi postulano. Tentativi di questo genere possono contribuire, secondo me, a un mutamento dell’attuale clima spirituale e reintrodurre Dio nella vita umana.

1. Il Dio della filosofia razionalista, senza legame con l’esistenza umana

Nel sesto capitolo del suo libro *Varcare la soglia della speranza*, papa Giovanni Paolo II fa notare che il Dio della filosofia razionalista è un Dio limitato alla dimensione della soggettività umana, più precisamente alla dimensione della categoria della ragione umana. Questo “Dio” non è un “mistero assoluto”. Secondo Cartesio, Dio è il principio intellettuale di tutte le cose, il principio della comprensibilità di ciò che è comprensibile, oppure è l’ente più perfetto — come Heidegger interpreta il Dio dei filosofi —, ma così egli è solo uno tra i molti enti. Non è “il tutt’altro”.

Questo Dio della cosiddetta filosofia razionalista non può soddisfare la coscienza religiosa, né costituire il contenuto della vita umana. Pascal, Kierkegaard, Heidegger, tra gli altri, ne erano coscienti. Heidegger espresse ciò con un’immagine,

² Cfr. GIOVANNI PAOLO II, discorso a Lubaczów, 3. 6. 1991.

dicendo che non si può danzare in onore di un Dio dei filosofi, concepito come “prima causa”, cioè come la cosa originaria e dunque come un ente, né lo si può adorare o fargli dei sacrifici. In quanto ente, non può nemmeno soddisfare la filosofia. Un Dio concepito così viene collocato fuori dal mondo, senza un nesso con il mondo o con l’uomo. Allo stesso tempo si vuole che nel mondo in cui vive l’uomo regni lo spirito scienziato che calcola tutto e che può raggiungere il dominio su tutto. Quest’opinione ha prevalso abbastanza a lungo nella nostra cultura, prima che si comprendesse che l’intelletto non può cogliere le domande più fondamentali dell’uomo e del mondo.

Questo clima dell’epoca moderna è descritto nel modo seguente da papa Giovanni Paolo II nel suo libro *Varcare la soglia della speranza*: «[...] il processo di allontanamento dal Dio dei Padri, dal Dio di Gesù Cristo, dal Vangelo e dall’Eucaristia non comportava la rottura con un Dio esistente al di sopra del mondo. Di fatto, *il Dio dei deisti fu sempre presente*; forse fu anche presente negli enciclopedisti francesi, nelle opere di Voltaire e di Jean-Jacques Rousseau, ancor più nei *Philosophiae naturalis principia mathematica* di Isaac Newton, che segnano l’inizio della fisica moderna.

Questo Dio, però, è decisamente un *Dio al di fuori del mondo*. Un Dio presente nel mondo appariva inutile a una mentalità formata sulla conoscenza naturalistica del mondo; ugualmente, un Dio operante nell’uomo risultava inutile per la consapevolezza moderna, per la moderna scienza dell’uomo, che ne esamina i meccanismi coscienti e subcoscienti. *Il razionalismo illuministico ha posto fra parentesi il Dio vero e, in particolare, Iddio Redentore.*

Che cosa comportava ciò? *Che l’uomo doveva vivere lasciandosi guidare esclusivamente dalla propria ragione, così come se Dio non esistesse.* Non soltanto bisognava prescindere da Dio nella conoscenza oggettiva del mondo — poiché la premessa dell’esistenza del Creatore o della Provvidenza non serviva a nulla per la scienza — ma bisognava anche agire come se Dio non esistesse, cioè come se Dio non si interessasse del mondo. *Il razionalismo illuministico poteva accettare un Dio al di fuori del mondo, soprattutto perché questa era un’ipotesi inverificabile. Imprescindibile, comunque, era che tale Dio fosse estromesso dal mondo»³.*

Si potrebbe ammettere che i filosofi cristiani si trovavano anche sotto l’influsso delle tendenze razionaliste della loro epoca, almeno nel senso che non si chiariva nettamente di che tipo di razionalità si trattasse — di quella basata sulla ragione che funziona nella conoscenza scientifica (Kant), oppure di quella ragione che nel modo a lei proprio può travalicare il mondo naturale. Inoltre, la conoscenza di Dio veniva vista solo come un problema dell’intelletto, senza partecipazione della volontà e di altre forze dell’anima.

Questa critica della conoscenza filosofica di Dio non può però significare il suo rifiuto completo, né mettere in dubbio la sua necessità. Non si può neanche parlare in modo univoco del “Dio dei filosofi” e opporlo totalmente al Dio della fede. Di quale Dio si tratta per i filosofi? Si tratta del Dio cui pensavano Cartesio, Spinoza e gli idealisti tedeschi, oppure del Dio “delle cinque vie” di san Tommaso e di san Bonaventura? Se all’interno della filosofia di quest’ultimi consideriamo la loro concezione di Dio e del modo per conoscerlo, noteremo la differenza del “loro” Dio non

³ GIOVANNI PAOLO II, *Varcare la soglia della speranza*, Mondadori, Milano 1994, pp. 56-57.

soltanto con il “primo motore” di Aristotele, ma anche con le rappresentazioni di Dio nelle filosofie razionalistiche che in verità sono rappresentazioni di dei della ragione umana.

Per questo motivo possiamo comprendere perché papa Giovanni Paolo II nel suo già citato libro scrive, richiamandosi alla costituzione *Gaudium et spes* del Concilio Vaticano: «[...] la risposta alla domanda “An Deus sit?” non è soltanto una questione che tocca l’intelletto; è, al tempo stesso, una questione che investe tutta l’esistenza umana. Dipende da molteplici situazioni, nelle quali l’uomo cerca il significato e il senso della propria esistenza. L’interrogativo sull’esistenza di Dio è intimamente unito con la finalità dell’umana esistenza. Non è soltanto una questione dell’intelletto, ma anche una questione della volontà dell’uomo, anzi, una questione del cuore umano (le *raisons du cœur* di Blaise Pascal) [...] Tommaso è fautore di tutta la ricchezza e complessità di ogni essere creato, e specialmente dell’essere umano [...] egli, infatti, non cessa di essere il *maestro dell’universalismo filosofico e teologico*. In simile contesto vanno lette anche le sue *quinque viae*, cioè le cinque vie che conducono a rispondere alla domanda “An Deus sit?”»⁴.

Collegarsi all’antica tradizione non significa però che si debba rinunciare ad andare avanti e che non si debba allargare la nostra comprensione. La conoscenza filosofica, se vuole raggiungere nuovi orizzonti nella ricerca della soluzione delle questioni fondamentali, non può prescindere dalla situazione storica e spirituale in cui queste furono poste.

Credo che questo collegarsi alla situazione contemporanea, il che è identico a una posizione autenticamente filosofica, può contribuire a ricostituire i legami tra Dio e l’uomo.

2. La presenza dell’uomo nel mondo come punto di partenza e base della problematica di Dio e del legame con lui

Le “cinque vie” di san Tommaso formano, secondo J. Maritain, un allargamento e una spiegazione della conoscenza spontanea di Dio. Questa conoscenza si basa sull’intuizione della mia esistenza e sull’esistenza del mondo. Nel medioevo, con il suo orientamento cosmologico, san Tommaso prese come punto di partenza i dati naturali e oggettivi (cambiamento, causa e ordine). Nel mondo contemporaneo, in cui il soggetto, l’uomo, si contrappone all’ambito dei dati naturali e oggettivi, è appunto l’uomo a costituire il punto di partenza per l’ipotesi di Dio. Naturalmente, questa descrizione fenomenologica dell’esperienza dell’esistenza storica concreta dell’uomo non vuole andare in direzione di una spiegazione psicologica o antropologica, ma in direzione dell’interpretazione metafisica.

A favore di questa forma di pensiero metafisico si esprimono oggi molti pensatori e filosofi. Volgiamo l’attenzione verso alcuni di essi in cui Dio è legato alla vita umana e viceversa.

Secondo il belga Albert Dondeyne, quando la metafisica (in diversi modi) formulava le sue domande, prendeva sempre in considerazione la spiegazione definitiva del mistero dell’esistenza umana come apertura, come ricerca infinita del vero, del

⁴ *Ibidem*, p. 31.

buono e del bello, come paradosso vivente dell'immanenza e della trascendenza, di se stesso e dell'altro. Dondeyne crede che si debba uscire dalla dimensione del sacro che secondo Heidegger viene implicata dall'esistenza umana. In verità è la ragione etica, la ragione come possibilità di aprirsi verso la richiesta assoluta di verità e giustizia, a fare sì che l'uomo viva la sua esistenza come relazione con l'altro.

La ragione può fare l'esperienza di questa relazione nell'evento etico dell'epifania. L'apparizione dell'altro nella sua libertà è un appello etico a me, alla mia bontà. Io sono cosciente che l'autonomia della mia libertà non è l'ultima parola. L'altro, pur essendo uguale a me, si richiama alla mia responsabilità e mi obbliga come se fosse munito dell'autorità e della forza che viene dall'alto ("*du très haut*"). Vedendo l'altro, mi trovo davanti al volto di chi è completamente diverso, del sacrosanto, del Dio invisibile, e sono condannato da lui. Come vediamo, aggiunge Dondeyne, questo è il Dio della Bibbia. Questo Dio non è una forza magica, ma una parola e un mistero di bontà che mi raggiunge nel più intimo, *intimor intimo meo*, la più alta e l'ultima istanza, la trascendenza per eccellenza, il completamente diverso (*le Tout Autre*), il Dio che è al di là di tutte le rappresentazioni.

Su questa base possiamo già vedere quanto siano preziosi i tentativi di questo tipo per spiegare la dimensione assiologica del problema di Dio. Definendo l'uomo attraverso la responsabilità verso la storia e attribuendo il primato alla ragione etica, il pensiero contemporaneo ci permette di comprendere meglio il carattere particolare della fede giudeo-cristiana: la fede ci rende liberi quando ci rivolgiamo a Dio nello spirito e nella verità e quando amiamo il prossimo, senza riguardo alla persona. Questi tentativi permettono di vedere il legame dell'esistenza umana, della vita intera e della prassi nel senso morale, con Dio.

Nello stesso spirito si esprime il cardinale Franz König a proposito delle vie verso Dio che legano la dimensione etica dell'esistenza umana a Dio. Egli connette la questione di Dio soprattutto con quelle esperienze di senso e dei valori di fronte a cui l'uomo si sente responsabile e chiamato in causa. Proprio queste esperienze formano la nostra conoscenza più profonda. Sentiamo davanti a noi qualcun altro, verso cui siamo responsabili. Sappiamo che egli ci chiama. Questa realtà di tutti i valori è come il mio "di fronte".

Simili prese di posizione come punto di partenza per la conoscenza filosofica di Dio vengono sostenute, tra gli altri, da L. Leahy, M. F. Sciacca, E. Coreth, L. Boros. Come abbiamo già sottolineato, tali tentativi ci permettono di concepire Dio non in categorie cosali, ma in categorie soggettive come "tu", "l'altro", "la persona", cioè in categorie che formano il contenuto della coscienza religiosa. Esse connettono anche in un ordine assiologico l'attività e l'esistenza umana.

È papa Giovanni Paolo II a dirigere la nostra attenzione sull'importanza dei tentativi che conducono alla conoscenza di Dio e del legame dell'esistenza umana con lui. A parte il testo citato sopra, leggiamo in un altro passo del libro: «[L'uomo] conosce, dunque, *verità extrasensorie* o, in altre parole, *transempiriche*. Non si può neppure affermare che quanto è transempirico cessa di essere empirico.

In questo modo si può parlare con tutta fondatezza di *esperienza umana*, di *esperienza morale*, oppure di *esperienza religiosa*. E se è possibile parlare di tali esperienze, è difficile negare che, nell'orbita delle esperienze umane, si trovino anche il bene e il male, si trovino la verità e la bellezza, si trovi anche Dio. In Se stesso, Dio certamente non è oggetto dell'empiria, dell'esperienza sensibile umana; è ciò che, a

modo suo, sottolinea la stessa Sacra Scrittura: “Dio nessuno l’ha mai visto né lo può vedere” (cfr. Gv 1,18). Se Dio è oggetto di conoscenza, lo è — come insegnano concordemente il Libro della Sapienza e la Lettera ai Romani — sulla base dell’esperienza che l’uomo fa sia del mondo visibile sia dello stesso suo mondo interiore. È qui che Immanuel Kant, abbandonando la vecchia strada di quei Libri biblici e di san Tommaso d’Aquino, s’inoltra per quella dell’esperienza etica. L’uomo si riconosce come un *essere etico*, capace di agire secondo i criteri del bene e del male, e non soltanto del profitto e del piacere. Si riconosce anche come un *essere religioso*, capace di mettersi in contatto con Dio. La preghiera — di cui si è parlato in precedenza — è, in un certo senso, la prima verifica di tale realtà. *Siamo testimoni di un sintomatico ritorno alla metafisica (filosofia dell’essere) attraverso l’antropologia integrale*. Non si può pensare adeguatamente l’uomo senza il riferimento, per lui costitutivo, a Dio. È ciò che san Tommaso definiva *actus essendi* con il linguaggio della *filosofia dell’esistenza*. La filosofia della religione lo esprime con le categorie dell’*esperienza antropologica*.

A questa esperienza hanno contribuito moltissimo i *filosofi del dialogo*, come Martin Buber o il già citato Lévinas. E qui ci troviamo ormai molto vicini a san Tommaso, ma la strada passa non tanto attraverso l’essere e l’esistenza, quanto attraverso le persone e il loro incontro: attraverso l’“io” e il “tu”. *Questa è una fondamentale dimensione dell’esistenza dell’uomo, che è sempre una coesistenza*⁵.

3. Il problema della conoscenza arricchita della metafisica

In virtù di quanto è già stato detto sull’argomento della conoscenza di Dio e dello stretto legame di Dio con l’esistenza umana come punto di partenza antropologico, possiamo ora vedere una realizzazione del ruolo principale della filosofia che non rimane nel freddo discorso astratto, ma che si sforza di risolvere i problemi di fondo dell’esistenza umana e di essere all’altezza del suo compito. Ma inoltre si deve intraprendere la rielaborazione dei concetti arricchiti della metafisica, soprattutto dal lato metodologico.

La metafisica deve intraprendere il compito di spiegare definitivamente l’esperienza umana, l’esperienza morale e religiosa. Non deve soltanto basarsi sull’esperienza “pura” del mondo fisico. Qui citiamo ancora una volta il cardinal Franz König: «L’uomo raggiunge il fondamento e la radice della religione attraverso la conoscenza dei valori, attraverso la definitiva e somma conoscenza dei valori, attraverso la conoscenza dell’assoluto. Ma lo sviluppo dell’umanità negli ultimi secoli non favorisce la conoscenza dei valori e la gerarchia dei valori, bensì la conoscenza intellettuale, razionale, scientifica, tecnica, logica e fredda. In conseguenza di ciò, anche la metafisica è diventata sempre più fredda, sempre più intellettuale. È stata sempre meno compresa come interpretazione del mistero vissuto e ineffabile. Nelle mani di persone guidate dall’intelletto, la metafisica divenne, sempre di più, una prova esclusivamente intellettuale, la prova dell’esistenza di Dio. All’autentica conoscenza della religione, al valore e all’ordine dei valori si tolsero le loro funzioni donatrici di vita». In opposizione a ciò, il cardinale König continua: «L’interpretazione, la motivazione

⁵ *Ibidem*, pp. 36-37.

e la spiegazione delle nostre esperienze più profonde e umane saranno sempre il compito dell'uomo che si interroga. La metafisica invece sarà cosciente di essere un'interpretazione e non un insegnamento verificabile».

In effetti, ciò che deve intraprendere la filosofia è proprio un'elaborazione della metodologia della conoscenza metafisica. Possiamo trovarne l'inizio in san Tommaso d'Aquino, soprattutto nel suo commentario *In Boetii de Trinitate*, dove distingue la conoscenza caratteristica della *scientia divina* — la metafisica — dalla conoscenza caratteristica della "fisica". In Polonia, a Cracovia, il professor Kazimierz Klósak ha richiamato l'attenzione su questo tipo di conoscenza nelle prove dell'esistenza di Dio.

Scegliendo questa direzione, non rigettiamo la metafisica, non proclamiamo la sua abolizione per il fatto che essa non sa riconoscere il Dio vivente, e neanche perché non corrisponde ai metodi usati nelle scienze e perché i suoi risultati non possono venir controllati in modo sicuro. Al contrario, crediamo che il metodo da noi abbozzato della conoscenza metafisica ci conduca al Dio vivente, al Dio della Bibbia. La metafisica ha il suo proprio modo di razionalità: essa può raggiungere la sua identità ed essere saggezza.