

RIVELAZIONE
(A.A. 2022/2023 – I Semestre – 6 ECTS – 48 ore)
Giovanni Amendola

PRIMA PARTE

Uno sguardo ai sentieri verso Dio di ieri e di oggi

CAPITOLO 4

Il sentiero antropologico da Kant a Rahner

Dopo esserci soffermati sul sentiero mistico-logico di Anselmo d'Aosta e sui sentieri cosmologici, in particolare, le cinque vie di Tommaso d'Aquino e le riflessioni cosmo-teologiche di Teilhard de Chardin, spostiamo la nostra attenzione sull'essere umano e su ciò che possiamo additare come sentiero antropologico (*anthropos* = uomo). Ripartiamo nuovamente dal testo del Catechismo, che ci parla espressamente di una conoscenza naturale di Dio che muove a partire dall'uomo.

«L'uomo: con la sua **apertura alla verità e alla bellezza**, con il suo **senso del bene morale**, con la sua **libertà** e la **voce della coscienza**, con la sua **aspirazione all'infinito e alla felicità**, **l'uomo si interroga sull'esistenza di Dio**. In queste aperture egli **percepisce segni della propria anima spirituale**. "Germe dell'eternità che porta in sé, irriducibile alla sola materia" [*Gaudium et spes*, 18], la sua anima non può avere la propria origine che in Dio solo» (CCC 33).

A livello di riflessione filosofica e teologica sul problema di Dio, la centralità dell'essere umano come punto di partenza per giungere a Dio, la ritroviamo esplicitamente nella modernità e, in particolare, nel pensiero del filosofo tedesco **Immanuel Kant** (1724-1804). Fino ad allora, i trattati di teologia razionale avevano fondamentalmente come "prove" dell'esistenza di Dio, l'argomento ontologico di Anselmo e le vie cosmologiche di Tommaso.

4.1. La critica di Kant delle "prove" dell'esistenza di Dio

Tuttavia, al tempo di Kant gli argomenti riguardanti l'esistenza di Dio, l'argomento di Anselmo e le vie di Tommaso, si erano trasformati in vere e proprie prove razionali dell'esistenza di Dio. I trattati di teologia razionale del tempo erano considerati alla stregua di dimostrazioni matematiche o di prove delle scienze naturali. Ad esempio, in uno di essi, possiamo leggere che la «teologia [naturale] fondata sulla pura ragione appoggiasi a principi così incontrastabili e procede per conseguenze così spontanee, che offre una scienza niente meno evidente della matematica stessa»⁴⁴. Gli sviluppi degli studi metafisici avevano perso di vista la straordinaria lezione di

44 A. GIUSTI, *Corso di filosofia. Metafisica*, Venezia 1839, 3.

Anselmo d'Aosta, secondo cui Dio non è soltanto "ciò di cui non possiamo pensare il maggiore", ma è anche "al di sopra di tutto ciò che io posso pensare". Pertanto, nessuna definizione di "Dio" è possibile e, dunque, il parallelo con la matematica non può funzionare. La matematica parte da definizioni chiare e precise dei suoi oggetti, per procedere verso risultati incontrovertibili basati su dimostrazioni rigorose. Ora, non è questo il caso per "Dio" e, pertanto, non possiamo parlare di una "dimostrazione" dell'esistenza di Dio. Giustamente Kant riconosce che "Dio" è una idea-limite, un principio unificante della totalità esistente, molto più prossimo a ciò che intendeva Anselmo, rispetto alla visione della metafisica del tempo di Kant.

Dinanzi a tutto ciò Kant avverte il bisogno di chiarire il discorso su Dio. E nella sua opera più famosa, la *Critica della ragion pura* (1781), dove si interroga sui limiti e le possibilità della conoscenza umana (*Che cosa possiamo conoscere?*), mostra come tutte le prove dell'esistenza di Dio siano fallaci, nel senso che **la ragion pura teoretica non può dimostrare l'esistenza di Dio**. Questa è la sua conclusione. Leggiamola bene però: non dice che la ragione umana non può in alcun modo giungere a Dio, piuttosto che un particolare modo di intendere la ragione, la ragion pura teoretica, che per Kant riguarderà la conoscenza delle scienze matematiche e delle scienze fisiche e naturali, non è in grado di oltrepassare il dato empirico, il fenomeno naturale, la contingenza degli enti e, pertanto, non può giungere alla realtà profonda del mondo (cosmologia razionale), dell'uomo (psicologia razionale) e di Dio (teologia razionale). Pone così in essere una forte critica alla metafisica del suo tempo, strutturata, come abbiamo visto in Christian Wolff, in metafisica generale e metafisiche speciali, dove appunto si voleva condurre una riflessione razionale sul mondo (totalità dei fenomeni esterni), sull'anima (totalità dei fenomeni interni) e su Dio (totalità e fondamento assoluto del tutto).

4.2. Kant non nega Dio o la rivelazione e neppure la rilevanza dei temi

L'obiettivo della Critica di Kant non è una negazione dell'esistenza di Dio. Il filosofo tedesco era inoltre cristiano con una educazione pietista⁴⁵, credeva fermamente e saldamente nell'esistenza di Dio sia a livello della riflessione filosofica e del suo sistema di pensiero, sia a livello di fede religiosa, ovvero nel contesto della rivelazione cristiana.

Nel famoso testo, in cui sottopone a critica la religione, *La religione nei limiti della semplice ragione* (1793), si mostrano entrambi i livelli, come Kant stesso afferma: «in quest'opera io volevo presentare in un quadro coerente, solo ciò che nel testo della religione ritenuta rivelata per fede, nel testo della Bibbia, può essere riconosciuto anche attraverso la pura ragione». A riguardo lo studioso Giuseppe Riconda sottolinea come Kant «enuclea quello che per lui è il rapporto fra la "religione rivelata per fede" e la religione della pura ragione come un rapporto fra due sfere concentriche; poiché la rivelazione può comprendere in sé anche la religione della pura ragione, ma questa non può contenere l'elemento storico della rivelazione [...] il risultato di questa indagine sarà che fra la Scrittura e la ragione non solo c'è compatibilità, ma anche accordo»⁴⁶. Sebbene Kant cerchi di spingere la riflessione razionale fino ai suoi limiti, egli non nega dunque la religione rivelata, ma,

45 Il pietismo è un movimento di riforma religiosa sorto attorno alla seconda metà del XVII secolo all'interno del protestantesimo, in opposizione ad una certa tendenza razionalistica e dogmatica ravvisata nella teologia luterana. Pertanto, si basava sull'esperienza interiore di Dio e su una pratica ascetica rigorosa.

46 G. Riconda, *La religione in Kant*, testo per la conferenza della Cooperativa Cattolico-democratica di Cultura, Brescia, 24 febbraio 2006, consultabile al seguente link: <https://www.ccdc.it/documento/filosofia-e-religione-in-immanuel-kant/>. Giuseppe Riconda, autore dell'articolo citato, è nato a Torino nel 1931 ed è stato professore ordinario di filosofia teoretica presso l'Università di Torino, occupandosi principalmente di pragmatismo, filosofia della religione ed ermeneutica e curando le edizioni di opere di Kant, Berdjaev, Pareyson e Del Noce.

sostenuto dalla legge morale interiore, ritiene che la rivelazione autentica non possa mai contraddire le acquisizioni della ragione, in particolare di ciò che egli chiama ragion pura pratica.

Per Kant non è irrilevante la questione su Dio, né per il piano pratico-esistenziale né per quello teorico-epistemologico. Kant non vuole ridurre Dio ad un oggetto tra gli altri oggetti del mondo sensibile, come invece rischiava di fare la metafisica del suo tempo. Potremmo dire, in tal senso, che Dio si mostra nella riflessione umana, ma non può essere da questa catturato e oggettivato, a meno di non trasformarlo in qualcosa che non può avere più nulla a che fare con ciò che la parola “Dio” voleva indicare. In altri termini, afferma Riconda, «l'uomo porta seco inevitabilmente la domanda su Dio anche se non ha i mezzi teoretici per soddisfarla. Insisto su questa ineliminabilità: troppo spesso i lettori di Kant dall'impossibilità di soddisfare la domanda hanno argomentato l'insignificanza della domanda stessa, che è quanto di più antikantiano ci possa essere»⁴⁷.

4.3. Giungere a Dio come *postulato dell'agire morale*

Se a Dio non si può giungere apoditticamente tramite la ragion pura, per Kant, Dio diviene fondamentale ed imprescindibile per la cosiddetta ragion pratica, ovvero per l'agire morale (*Che cosa devo fare?* Questa è la domanda che guiderà la *Critica della ragion pratica* del 1788). Kant avverte interiormente una presenza costante, quasi una esortazione a conformare il proprio agire ad una legge interiore presente nella coscienza, come ricorda la seconda parte dell'epitaffio sulla sua tomba a Königsberg, ripreso proprio dalla *Critica della ragion pratica*: «Due cose riempiono la mente con sempre nuova e crescente ammirazione e rispetto, tanto più spesso e con costanza la riflessione si sofferma su di esse: il cielo stellato sopra di me e la **legge morale dentro di me** [*Der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir*]».

Il film *Mi ricordo Anna Frank* del 2009, tratto dal libro *Memories of Anne Frank* di Alison Leslie Gold (1997)⁴⁸, propone un dialogo tra un professore ebreo ed un ufficiale nazista su cosa sia la legge morale. La questione è tutt'altro che teorica. Si svolge infatti nel campo di concentramento di Bergen-Belsen, dove morì Anna Frank all'età di 15 anni. Il professore ebreo deve interrogare l'ufficiale nazista per prepararlo ad un esame di filosofia. Gli chiede allora quale sia il significato della celebre affermazione di Kant che abbiamo ripreso sopra. L'ufficiale tedesco inizierà con il negare l'esistenza della legge morale, dichiarandola come una invenzione degli ebrei. Ma, pian piano, il professore ebreo, attraverso domande e gesti, lo condurrà a riconoscerne interiormente la presenza.

La ragion pratica secondo Kant impone delle leggi generali per agire moralmente, il cosiddetto imperativo categorico: “Tu devi!”. Sarebbe davvero difficile negare la validità dell'imperativo formulato da Kant nei seguenti termini: «Agisci in modo che la massima della tua volontà possa sempre valere come principio di una legislazione universale». Chi infatti potrebbe compiere una scelta moralmente sensata, presupponendo che essa sia valevole soltanto qui ed ora, o soltanto per se stessi e non per tutti? Ciò è particolarmente evidente nelle richieste di giustizia sociale, che altrimenti non potrebbero neppure essere avanzate. Non basta evidentemente appellarsi semplicemente a delle normative e al diritto, ma ci si appella ad una più fondamentale giustizia, valevole perfino quando il diritto la contraddice espressamente. La cosiddetta obiezione di coscienza va appunto in questa direzione, ma non può fondarsi e non vuole fondarsi meramente sul soggetto che obietta, ma su valori e principi ritenuti universali. Poniamo ad esempio che qualcuno ritenga che “non vanno abbandonate le persone sole” oppure che “bisogna aiutare chi subisce ingiustizie”. Sebbene tali principi non possano imporsi a nessuno, il soggetto che li pratica o li

47 G. Riconda, *La religione in Kant*, 24 febbraio 2006.

48 Cfr. A. L. Gold, *Mi ricordo Anna Frank. Riflessioni di un'amica d'infanzia*, Bompiani, 1999.

ritiene rilevanti, non pensa che siano rilevanti soltanto per se stesso, ma che una società fondata su tali principi sia migliore di un'altra che non li segua. Pertanto vorrebbe che tali principi assumessero un valore universale, altrimenti finirebbe col negarne lo stesso valore che gli attribuisce.

Vediamo brevemente i passaggi che dalla legge morale conducono a Dio. Innanzitutto a partire dalla legge morale, si impone necessariamente l'essere umano come soggetto "libero", ovvero capace di compiere scelte non già determinate meccanicamente. Questa **libertà** è ciò che permette di classificare le azioni umane come "moralità". Senza "libertà" non si dà "moralità", nel senso di una responsabilità del soggetto che ha compiuto una tale azione. La legge morale, afferma Kant, «ci si presenta "per prima"; e poiché la ragione ce la presenta come un motivo determinante tale che nessuna condizione sensibile lo può soverchiare, e che, anzi, è interamente indipendente da ciò, essa ci conduce direttamente al concetto di libertà». La coscienza di questa legge morale è simile a quella coscienza dei principi teoretici dell'intelletto: «Noi possiamo prender coscienza di pure leggi pratiche esattamente nello stesso modo in cui siamo coscienti di puri principi teoretici: considerando la necessità con cui la ragione ci prescrive tali leggi, si dà da metter da parte tutte le condizioni empiriche. Il concetto di una **volontà pura** scaturisce dalle prime, così come dai secondi scaturisce la consapevolezza di un intelletto puro»⁴⁹.

Il secondo passaggio mette in luce il fatto che la libertà e la moralità hanno come effetti, che si possono ottenere da atti liberi, il bene oppure il male. Pertanto la legge morale iscritta nel cuore dell'uomo determina cosa sia bene e cosa sia male, evidenziando un **sommo bene** a cui tendere. In questa posizione kantiana si ritrova la distinzione tra **morale eteronoma** (dove il sommo bene è imposto dall'esterno, ad esempio da una legislazione statale o da prescrizioni religiose) e **morale autonoma** (dove il sommo bene è scoperto interiormente tramite la stessa legge morale).

Cosa significa volere la realizzazione del sommo bene? Per Kant significa due cose: realizzare la "**moralità**" (intesa come virtù) e realizzare la "**felicità**":

«Che la virtù (cioè il meritare di esser felici) sia la "condizione suprema" di tutto ciò che comunque può apparire desiderabile [...] e, quindi, che sia il "bene supremo", è stato dimostrato nell'Analitica. Ma con questo essa non è ancora il bene totale e completo [...] perché per esser questo, dovrebbe aggiungervi ancora la "felicità" [...]. Infatti, essere bisognevoli di felicità, e anche degni di essa, ma non esserne partecipi, non è cosa compatibile con il volere perfetto di un essere razionale [...] virtù e felicità insieme costituiscono, in una persona, il possesso del sommo bene – dunque, anche la felicità, ripartita esattamente in proporzione alla moralità [...] costituisce il "sommo bene"»⁵⁰.

A questo punto, Kant fa notare che il raggiungimento del sommo bene, inteso nell'aspetto fondamentale della "moralità", non è mai possibile per un essere razionale finito e, pertanto, per non risultare tutto illusorio, occorre necessariamente postulare una razionalità umana per certi aspetti infinita, ovvero ciò che nella psicologia razionale si chiama **immortalità dell'anima**, che pertanto sarà un postulato della ragion pura pratica. Tuttavia, la sola immortalità dell'anima, che risolve l'aporia della moralità, non risolve ancora quello dell'adeguamento della felicità e, pertanto, del perfetto sommo bene da realizzare. Solo ciò che è stato denominato "Dio" può essere una causa adeguata a produrre una felicità proporzionata alla moralità:

«nel perseguimento necessario del sommo bene [...] noi "abbiamo il dovere" di cercar di promuovere il sommo bene (che, dunque, deve pur esser possibile). Pertanto, vien "postulata" anche l'esistenza di una causa dell'intera natura, distinta dalla natura stessa, che contenga il fondamento di quella connessione, e cioè dell'adeguarsi esatto della felicità alla moralità [...]. Il sommo bene nel mondo è possibile solo in quanto si assuma una causa

49 I. Kant, *Critica della ragion pratica*, 18.

50 I. Kant, *Critica della ragion pratica*, 69.

suprema della natura, che abbia una causalità conforme all'intenzione morale. Ora, un essere capace di azioni fondate sulla rappresentazione di leggi è un'"intelligenza" (un essere razionale); e la causalità di un tal essere, fondata su dette rappresentazioni di leggi, è la sua volontà. Dunque, la causa suprema della natura, quale la si deve presupporre in vista del sommo bene, è un essere che **causa la natura con "intelletto" e con "volontà" [...]. In altri termini, è "Dio"**. Pertanto, il postulato della possibilità del "sommo bene derivato" (cioè del mondo ottimo) è, al tempo stesso, il postulato della realtà di un "sommo bene originario", e cioè dell'esistenza di Dio [...]. In altri termini, è moralmente necessario ammettere **l'esistenza di Dio**⁵¹.

Dio viene riconosciuto come postulato, ovvero come *presupposizione necessaria* (ciò si distingue invece dall'*ipotesi*, che per Kant è una *presupposizione contingente*), come condizione di possibilità ineludibile per l'agire morale. Come ricorda Kant nella *Critica della ragion pura*: «è esso stesso conosciuto a priori come assolutamente necessario. Noi mostreremo un'altra volta, per le leggi morali, che esse non presuppongono soltanto, ma anche, poiché, d'altra parte, sono assolutamente necessarie, postulano a ragione, ma certo solo praticamente, l'esistenza di un Essere supremo»⁵².

La conclusione di Kant non è neppure una negazione della teologia razionale, ma una purificazione di essa, come si legge più avanti:

«L'essere supremo resta dunque per l'uso semplicemente speculativo della ragione un semplice, ma perfetto ideale, un concetto, che chiude e corona la conoscenza umana intera, e la cui realtà oggettiva, è vero, non è dimostrata, ma non può né anche esser contrastata; e se ci ha da esser una teologia morale [nel senso di giungere a Dio a partire dalla riflessione sull'agire morale], in grado di supplire a questo difetto, allora la teologia trascendentale [nel senso di una teologia che vuole giungere a Dio esclusivamente per via intellettuale], prima solo problematica [nel senso che ha a che fare con una idea-limite], dimostra la sua indispensabilità, per la determinazione del suo concetto e per l'incessante censura d'una ragione molto spesso ingannata dal senso, e non sempre d'accordo con le sue proprie idee. La necessità, l'infinità, l'unità, l'esistenza fuori del mondo (non come anima del mondo), l'eternità senza le condizioni del tempo, l'onnipresenza senza le condizioni dello spazio, l'onnipotenza, e così via, sono meri predicati trascendentali; e quindi **il concetto purificato di essi, onde ogni teologia ha tanto bisogno, può esser solo preso dalla teologia trascendentale»⁵³.**

4.4. Dio come *ipotesi* della ragione teoretica

Purtroppo si sente spesso parlare negativamente di Kant come il razionalista che ha distrutto ogni possibilità di giungere a Dio attraverso la ragione umana e, quindi, di ogni forma di teologia razionale o naturale. Per vedere che le cose non stanno propriamente così, riportiamo il seguente passo tratto dalla *Critica della ragion pura*, dove Kant, dopo aver spiegato il perché non sia possibile una metafisica come scienza nella *Dialettica trascendentale*, chiarisce la sua posizione sulla teologia razionale e sul discorso filosofico su Dio:

«Se, dunque, in primo luogo (in vista di una teologia trascendentale), si domanda se c'è qualche cosa di diverso dal mondo, che contenga il fondamento dell'ordine cosmico e del suo incatenamento secondo leggi universali, la risposta è: senza dubbio. Il mondo, infatti, è

51 I. Kant, *Critica della ragion pratica*, 77.

52 I. Kant, *Critica della ragion pura*, Laterza, Roma-Bari 2000, 401.

53 I. Kant, *Critica della ragion pura*, 405-406.

una somma di **fenomeni**; ci dev'essere dunque un **fondamento** di esso⁵⁴, **trascendentale**, cioè pensabile semplicemente per l'intelletto puro. Se, in secondo luogo, si chiede se questo essere è sostanza, della massima realtà, necessario, ecc, io rispondo che questa domanda non ha assolutamente nessun significato. Giacché tutte le categorie, onde io tento farmi un concetto d'un tale oggetto, non sono se non d'uso empirico, e non hanno nessun senso se non vengono applicate ad oggetti di un'esperienza possibile, cioè al mondo sensibile. Fuori di questo campo sono semplici titoli di concetti, che si possono concedere, ma non per questo anche intendere. Se, infine, in terzo luogo, si domanda, se almeno possiamo concepire questo essere differente dal mondo per **analogia** con gli oggetti dell'esperienza, la risposta è: certamente; ma solo come oggetto nell'idea, e non nella realtà; ossia solo in quanto è un sostrato, a noi ignoto, dell'unità sistematica, dell'ordine e della finalità della costituzione del mondo, di cui la ragione deve farsi un principio regolativo per la sua investigazione della natura. Di più, noi possiamo in questa idea **permettere francamente e impunemente certi antropomorfismi**, che giovano al detto principio regolativo. Giacché è sempre soltanto un'idea, che non vien riferita punto direttamente a un essere diverso dal mondo, sibbene al principio regolativo dell'unità sistematica del mondo, ma solo mediante uno schema di questa, ossia **una suprema Intelligenza, che ne sia creatore secondo sapienti disegni**. Con che non si è dovuto pensare che cosa questo originario principio dell'unità cosmica sia in se stesso, ma come noi dobbiamo adoperarlo, o piuttosto la sua idea, relativamente all'uso sistematico della ragione rispetto alle cose del mondo. Ma, in questo modo, **possiamo noi tuttavia (si continuerà a domandare) ammettere un Creatore del mondo, unico, sapiente e onnipotente? Senza alcun dubbio: e non solo possiamo, ma ne dobbiamo supporre uno così**. Ma, allora, noi veniamo pure ad allargare la nostra conoscenza di là dal campo dell'esperienza possibile? Niente del tutto. Giacché noi abbiamo presupposto solo qualche cosa, rispetto alla quale **non abbiamo nessun concetto di quel che sia in se stessa (un oggetto meramente trascendentale)**; ma in rapporto all'ordine sistematico e finale dell'universo, che noi, se studiamo la natura, dobbiamo supporre, abbiamo concepito quell'Essere a noi ignoto solo per analogia con una intelligenza (un concetto empirico); cioè, rispetto agli scopi e alla perfezione, che si fondano su di esso, lo abbiamo dotato appunto di quelle proprietà, che, secondo le condizioni della nostra ragione, possono contenere il fondamento di una tale unità sistematica. Questa idea, dunque, è affatto fondata rispetto all'uso mondano della nostra ragione. Ma, se volessimo parteciparle un valore assolutamente oggettivo, dimenticheremmo che egli è unicamente un Essere ideale, pensato da noi; e, cominciando allora da un principio non determinabile punto con lo studio del mondo, saremmo quindi posti fuor dalla possibilità di applicare cotesto principio conformemente all'uso empirico della ragione. **Ma (si chiederà ancora) a questo modo posso far uso tuttavia del concetto e del presupposto d'un Essere supremo nello studio razionale del mondo? Sì, e proprio perciò questa idea fu posta dalla ragione a fondamento. — Ma posso, dunque, considerare come fini gli ordinamenti simili a scopi, derivandoli dalla volontà divina, benché mediante disposizioni particolari a ciò poste nel mondo? Sì, lo potete anche fare**, ma in modo che per voi dev'essere lo stesso, se uno dica che la divina sapienza ha ordinato tutto ai suoi scopi supremi, ovvero che l'idea della somma sapienza è un qualcosa di regolativo nella scienza della natura e un principio dell'unità sistematica e teleologica di essa secondo leggi naturali universali, anche lì stesso dove noi non ce ne avvediamo; cioè che per voi, quando la percepite, dev'essere proprio tutt'uno dire che Dio sapientemente l'ha voluto così; o che la natura dunque lo ha ordinato sapientemente. Giacché **la massima unità sistematica e**

54 Il passaggio dal fenomeno al fondamento è ripreso inoltre da papa Giovanni Paolo II nell'enciclica *Fides et ratio*, dove al numero 83 dice: «Ovunque l'uomo scopre la presenza di un richiamo all'assoluto e al trascendente, lì gli si apre uno spiraglio verso la dimensione metafisica del reale: nella verità, nella bellezza, nei valori morali, nella persona altrui, nell'essere stesso, in Dio. Una grande sfida che ci aspetta al termine di questo millennio è quella di saper compiere il passaggio, tanto necessario quanto urgente, dal *fenomeno* al *fondamento*. Non è possibile fermarsi alla sola esperienza; anche quando questa esprime e rende manifesta l'interiorità dell'uomo e la sua spiritualità, è necessario che la riflessione speculativa raggiunga la sostanza spirituale e il fondamento che la sorregge. Un pensiero filosofico che rifiutasse ogni apertura metafisica, pertanto, sarebbe radicalmente inadeguato a svolgere una funzione mediatrice nella comprensione della Rivelazione» (*Fides et ratio*, 83).

finalistica, che la vostra ragione voleva mettere a fondamento di tutta la scienza della natura come principio regolativo, era appunto ciò che vi autorizzava a mettere a base, come schema del principio regolativo, l'idea di una somma intelligenza; e quanto più voi trovate di questa finalità nel mondo, tanto più avete la conferma della legittimità della vostra idea; ma, poiché il detto principio non aveva altro scopo che di cercar l'unità naturale necessaria e più grande che fosse possibile, noi dovremo questa unità in verità — nella misura in cui la otteniamo — all'idea di un Essere sommo, ma non possiamo, senza cadere in contraddizione con noi stessi, trascurare le leggi universali della natura, in vista delle quali soltanto quell'idea fu posta a fondamento, e considerare la finalità della natura come accidentale e iperfisica nella sua origine, poiché non siamo autorizzati dalle dette proprietà ad ammettere un essere al di sopra della natura, ma soltanto a mettere a fondamento l'idea di esso, per poter considerare i fenomeni come sistematicamente legati tra loro, per analogia a una determinazione causale. Appunto perciò noi siamo anche in diritto di pensare la causa del mondo nell'idea, non solo secondo un più sottile antropomorfismo (senza di cui niente si potrebbe pensare di esso), cioè come un Essere, che ha l'intelletto, piacere e dispiacere, e quindi, in conformità, un desiderio e un volere, ecc, ma di attribuirgli una perfezione infinita, che supera pertanto a gran pezza quella, a cui noi possiamo essere autorizzati dalla conoscenza empirica dell'ordine che c'è nel mondo. La legge regolativa dell'unità sistematica vuole infatti che noi studiamo la natura come se da per tutto, insieme con la maggiore molteplicità possibile, dovesse esserci un'unità sistematica e finalistica all'infinito. Giacché, anche se noi scopriremo ed otterremo soltanto una piccola parte di questa perfezione, spetta tuttavia alla legislazione della nostra ragione cercarla e supporla per tutto, e deve tornarci sempre conto, senza poterci riuscire mai di pregiudizio, indirizzare lo studio della natura secondo questo principio. Ma in questa rappresentazione dell'idea, posta a fondamento, di un sommo Creatore è anche chiaro che a fondamento non pongo l'esistenza o la conoscenza di un tale Essere, ma soltanto l'idea di esso; e però io non derivo propriamente nulla da questo Essere, ma semplicemente dall'idea di esso, cioè della natura delle cose del mondo secondo una tale idea. Anche una certa, benché non sviluppata, conoscenza dell'uso schietto di questo nostro concetto della ragione pare abbia dato luogo al linguaggio discreto e ragionevole dei filosofi di tutti i tempi, dove essi parlano della sapienza e della provvidenza della natura e della sapienza divina come espressioni equivalenti; anzi preferiscono la prima espressione finché s'abbia da fare con la mera ragione speculativa, poiché tiene indietro la pretesa di affermare più di quello a cui siamo autorizzati, e insieme riconduce la ragione al suo proprio campo, la natura. Così la ragion pura, che da principio pareva prometterci nientemeno che l'estensione delle conoscenze di là dai limiti dell'esperienza, se noi la intendiamo bene, non contiene se non principi regolativi, che esigono bensì una unità maggiore di quella che può raggiungere l'uso empirico dell'intelletto, ma appunto perché spingono tanto innanzi il fine dell'approssimarsi ad essa, portano al più alto grado, mediante l'unità sistematica, l'accordo di esso con se medesimo; ma se s'intendono male, e si tengono per principi costitutivi di conoscenze trascendenti, producono, con una apparenza splendida sì, ma ingannevole, una convinzione e un sapere immaginario, e con ciò eterne contraddizioni e contrasti»⁵⁵.

4.5. L'uomo come eccentricità, inquietudine, trascendenza e apertura infinita

Il teologo cattolico Karl Rahner concepisce l'essere umano come “trascendenza”, “apertura al mistero”, “uditore della Parola”. L'uomo, come mostrano anche gli studi di antropologia filosofica, è **“eccentrico”** (da *ek-kentron*, significa letteralmente “fuori del centro” o “lontano dal centro”), nel senso che il proprio baricentro è posto fuori da sé. Dunque l'uomo è proteso sempre oltre se stesso, in continuo divenire e trasformazione, mai statico e fisso. Da un punto di vista esistenziale, ciò si esprime in quella **“inquietudine” interiore**, che si mostra anche come angoscia e nostalgia, come ricerca di senso e di un senso globale ed ultimo. Il “cor inquieto” di Agostino è

55 I. KANT, *Critica della ragion pura*, Laterza, Roma-Bari 2000, 435-438.

letteralmente ed esattamente il contrario della quiete, della stasi, dell'essere fermo. L'uomo interiormente è in moto. La prima legge di Newton dice che i corpi permangono nel loro stato di quiete a meno che non intervenga una forza esterna e, lo stesso Newton, ci dice che tutti i corpi sono costantemente soggetti alla forza (esterna) di gravità. Potremmo dire che l'uomo è costantemente soggetto anche ad una forza interna, che lo pone al di fuori della quiete, nell'inquietudine esistenziale. L'inquietudine mostra così una forza che agisce sull'uomo ponendolo in ricerca: «inquieto è il nostro cuore finché non riposa in Te»⁵⁶. In tal senso, questa forza è la condizione di possibilità dell'inquietudine stessa. Rahner si riferisce a ciò parlando di “esperienza trascendentale” di Dio.

Tuttavia, l'essere umano cerca costantemente di spegnere il fuoco dell'inquietudine, costruendo rappresentazioni di se stesso, del mondo e di Dio che offrono un'apparente tranquillità al vivere umano, ma che di fatto sono costruzioni illusorie per evitare di guardare la profondità abissale che inquieta ed incute una sofferente angoscia (Ma senza penetrare questo abisso angosciante è possibile vivere una fede autentica? La fede continua a restare esterna alla vita, bisogna invece attraversare quell'abisso per incontrare la salvezza e la gioia vera). L'uomo appare come un essere proteso verso un orizzonte irraggiungibile e sempre sfuggente. L'uomo è “**essere della trascendenza**” (*trascendenza* deriva da *trans-ascendere*, “salire al di là”, “andare oltre”). L'uomo è sempre posto oltre se stesso, sempre oltre tutto ciò che attualmente è.

Una sorta di conferma empirica di quanto stiamo dicendo lo ritroviamo in tutti gli aspetti del vivere umano, un vivere appunto in continua evoluzione e trasformazione, negli aspetti culturali, sociali, politici, economici. L'uomo è sempre proiettato oltre se stesso. L'uomo di mille anni fa o, anche l'uomo di cinquanta anni fa, non viveva come si vive oggi. L'uomo è sempre all'interno di un dinamismo di cambiamento. Oggi lo sperimentiamo, ad esempio, nella rivoluzione digitale che stiamo vivendo. L'uomo di oggi è per certi aspetti l'uomo di sempre, ma per altri aspetti è completamente diverso dall'uomo di qualche decennio fa, pensa diversamente, vive diversamente, agisce diversamente, lavora diversamente. La famiglia di oggi non è la famiglia di cinquanta anni fa, la scuola di oggi non è quella di cinquanta anni fa, la Chiesa di oggi non è quella di cinquanta anni fa. La psicologia, la pedagogia, la sociologia, e, in generale, tutte le discipline che possono rientrare nella dicitura di scienze umane hanno subito mutamenti enormi, proprio perché hanno fondamentalmente a che fare con l'essere umano che è in perenne trasformazione. Tutto ciò mostra questa trascendenza dell'essere umano. L'uomo continua sempre e nuovamente a porsi interrogativi, a risolvere problemi e ad innovarsi. Vive in una costante tensione verso l'oltre e il superamento dello status quo. Porta con sé questa inquietudine di fondo, questo desiderio di miglioramento personale, comunitario e sociale, che lo spinge concretamente nella prassi verso forme sempre nuove di vita. L'uomo è costitutivamente sempre un “oltre-uomo” (*Über-mensch*).

Si osservi che se l'uomo si manifesta come un essere della trascendenza, più generalmente, anche alla luce dell'evoluzione cosmica e biologica, dovremmo parlare di un mondo come essere della trascendenza. Il mondo non si manifesta come statico, ma in continuo dinamismo, trasformazione e creazione di forme sempre nuove. Neppure il mondo è già tutto ciò che può essere.

La scoperta dell'uomo come essere della trascendenza non avviene per via deduttiva, ma attraverso una “**esperienza trascendentale**”, ovvero la trascendenza è esperita come “condizione di possibilità dell'essere umano”⁵⁷. In altri termini, dice Rahner,

56 AGOSTINO, *Le Confessioni*, I,1,1.

57 L'esperienza trascendentale, in quanto “esperienza”, va intesa come “percezione” della condizione di possibilità di ogni altra esperienza categoriale (concreta e oggettivabile), in quanto “trascendentale” riguarda la struttura costitutiva dell'essere umano, la condizione di possibilità dell'essere umano in quanto tale. Così sintetizza, ad esempio, Salvador Pié-Ninot: «Esperienza perché questo sapere non tematico, ma ineludibile, è elemento costitutivo e condizione di possibilità di qualsiasi esperienza concreta. *Trascendentale* perché appartiene alle strutture necessarie insopprimibili del

«la trascendenza vera e propria si trova in un certo senso sempre alle spalle dell'uomo, all'indisponibile origine della sua vita e della sua conoscenza. Tale trascendenza autentica non viene mai afferrata ed esaurita dalla riflessione metafisica e può essere comunicata nella sua purezza, cioè in maniera non oggettivata, al massimo [...] nell'esperienza della mistica e forse nella solitudine estrema e nella disponibilità a morire, e ciò sempre in un'approssimazione asintotica»⁵⁸.

L'uomo è evidentemente un essere finito, ma si trova, come essere auto-consapevole (cioè consapevole di se stesso), già a livello conoscitivo, a porsi interrogativi che sono proiettati su **un orizzonte infinito di conoscenza**. Più si conosce qualcosa (si pensi ad esempio alle conoscenze sul mondo naturale) più si ampliano gli orizzonti conoscitivi, e le domande più che ridursi, si moltiplicano. In questa tensione ad una conoscenza infinita, l'uomo scopre in se stesso una propensione all'infinito, al sempre oltre, al trascendente appunto: «l'uomo nella sua trascendenza si sperimenta come colui che pone domande, come colui che è reso inquieto da questo sorgere dell'essere, come colui che è inserito in una realtà ineffabile»⁵⁹.

Questa apertura dell'uomo al sempre oltre non può concludersi con il nulla, ma la tensione ad un "più essere", prospetta un orizzonte sull'essere stesso. Il nostro bisogno di superamento di ogni drammatica finitezza (come percezione di una separazione dalla Fonte) e, dunque, **bisogno di infinito** (di entrare in contatto con la Sorgente della Vita), è attestazione di presenza di Qualcosa/Qualcuno che è Infinito. Riprendendo un esempio di Giovanni Mazzillo, possiamo dire che è qualcosa di analogo al **bisogno della sete** che avvertiamo dentro di noi. Questo bisogno attesta la presenza reale dell'acqua, che è presente non solo all'esterno di noi stessi (trascendente), ma anche all'interno di noi stessi (immanente). L'acqua che cerchiamo per dissetarci non è illusoria, ma reale. Come avvertiamo il bisogno di acqua per vivere e l'acqua è realmente presente per soddisfare la nostra sete, in modo simile avvertiamo il bisogno di infinito per vivere sensatamente e l'Infinito è realmente presente e soddisfa pienamente la nostra sete. È una immagine che troviamo nei vangeli e, in particolare, nell'incontro tra **Gesù e la Samaritana** al pozzo di Giacobbe, dove la donna si era recata appunto per prendere dell'acqua: «Se tu conoscessi il dono di Dio e chi è colui che ti dice: "Dammi da bere!", tu avresti chiesto a lui ed egli ti avrebbe dato acqua viva» (Gv 4,10); «chiunque beve di quest'acqua avrà di nuovo sete; ma chi berrà dell'acqua che io gli darò, non avrà più sete in eterno. Anzi, l'acqua che io gli darò diventerà in lui una sorgente d'acqua che zampilla per la vita eterna» (Gv 4,13-14).

4.6. L'esperienza trascendentale del Mistero Santo (Liberante e Amante)

Dio o "**il mistero santo**", come preferisce inizialmente denominarlo Karl Rahner per evitare fraintendimenti, si mostra come l'**orizzonte della trascendenza dell'essere umano**, come la stessa **condizione di possibilità di tali esperienze radicalmente umane (l'angoscia, l'amore, la gioia, ecc.)**. In questo senso, ciò che chiamiamo "Dio" si mostra come la **condizione di possibilità di questa tensione al sempre oltre**, in un certo senso è la "spinta" verso l'oltrepassamento di ogni orizzonte. Dio non è dunque semplicemente ciò che ci sta sempre innanzi e, per questo, irraggiungibile come **un orizzonte che si sposta sempre più avanti; ma è lo stesso motore della ricerca e della tensione**

soggetto che conosce e perché consiste appunto nel poter andare al di là (trans-scende) delle conoscenze concrete e categoriali (affermative, tematiche). L'esperienza trascendentale è, quindi, l'esperienza della *trascendenza*» (S. PIÉ NINOT, *La teologia fondamentale. «Rendere ragione della speranza» (1Pt 3,15)*, Queriniana, Brescia 2007³, 118-119).

58 K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di cristianesimo*, Edizione Paoline, Roma 1984, 59, traduzione italiana di Carlo Danna da *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentum*, Verlag Herder, Freiburg im Breisgau 1976.

59 K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede*, 58.

in avanti, che altrimenti sarebbe qualcosa di totalmente illusorio. In questo senso, Dio ci sta anche sempre dietro, alle spalle, per spingerci sempre oltre noi stessi e per spingere il cosmo sempre oltre se stesso.

A questo punto, dovrebbe essere ancor più chiaro il perché Dio non possa essere la conclusione di un processo deduttivo di ragionamenti, sia a livello meramente logico che a livello empirico-logico: finiremmo per confondere Dio tra gli oggetti del mondo o tra le concettualizzazioni dell'uomo, Dio non sarebbe altro che un oggetto a cui giungere, mentre è in realtà in-definibile, in-delimitabile, in-nominabile, ma massimamente presente e infinitamente vicino. Dice Rahner: «**La presenza dell'orizzonte della trascendenza è la presenza di una trascendenza che è sempre data solo come condizione di possibilità di una conoscenza categoriale e non per sé sola**»⁶⁰. Paradossalmente, l'esperienza trascendentale di Dio è anche l'esperienza della Sua non oggettività e non dimostrabilità.

La distanza attuale tra fede e vita, tra fede proclamata e vita vissuta, manifesta questa tendenza, ancora oggi, di pensare Dio come oggetto e, dunque, prendendone distanza. Non ci riferiamo direttamente alla già fondamentale questione dell'agire morale lontano dalla fede professata, ma a quella distanza che permane ancora in quanti sono sia frequentanti che praticanti. Perché questi due aspetti (fede e vita) possono appunto restare separati. Si può frequentare la comunità cristiana e si può vivere praticando la fede in un agire consono all'agire di Gesù di Nazareth, ma restando esistenzialmente inconsapevoli della fede professata. Ciò che accade è una pratica umanamente sapiente e, dunque, anche conforme alla fede praticata, nella connessione insuperabile, ma inconscia, tra amore di Dio e amore del prossimo, per cui l'uno non è possibile senza l'altro, tuttavia non si percepiscono come rilevanti nell'agire le verità in cui si crede. Pertanto la frequentazione rimane estrinseca alla pratica. La fede proclamata rimane estrinseca alla vita vissuta. Manca l'interiorizzazione esistenziale della fede, come generatrice essa stessa di quella sapienza rilevante per l'agire. È un vuoto di senso, ancora e sempre da colmare, perché presente sia nel frequentante che nel praticante. Il discepolo di Gesù di Nazareth, il cristiano, perlomeno dovrà ricercare questo orizzonte di consapevolezza esistenziale, non può restare nella divaricazione senza percepirne l'illusorietà e l'inadeguatezza per un vissuto radicato nell'esperienza della fede. In tal senso, dobbiamo riconoscere che anche nelle comunità cristiane sono presenti numerosi "cristiani anonimi".

Rahner parla di Dio come "mistero" trascendente e immanente, lontanissimo e vicinissimo, ma bisognerà anche ammettere che se

«la **trascendenza libera e amante**⁶¹ è orientata a un orizzonte che a sua volta dischiude tale trascendenza, allora possiamo dire che quella realtà non disponibile, anonima e assoluta che dispone [Dio come "mistero"], **agisce a sua volta con amore e libertà**, ed è appunto questo che intendiamo dire quando parliamo di "mistero santo" [...]. A chi altri il nome di "santo" converrebbe in maniera più originaria che a questo **orizzonte infinito dell'amore**, che di fronte a tale realtà inafferrabile e ineffabile **diventa necessariamente adorazione?**»⁶².

Si passa in tal modo a riconoscere non solo la **trascendentalità della conoscenza** (Dio come condizione di possibilità di ogni conoscenza categoriale), ma la **trascendentalità della libertà e dell'amore** (Dio come condizione di possibilità del nostro essere liberi e della nostra capacità di amare).

60 K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede*, 96.

61 L'essere umano, che percepisce se stesso come capace di protendersi verso orizzonti di sempre maggiore libertà, è pertanto proteso verso una capacità di amare sempre maggiore. **Amore e libertà** sono connessi: si è liberi per amare, viceversa **l'odio** è chiusura mentale, è separazione, è un blocco, una sorta di prigione dell'uomo, l'esatto contrario della libertà.

62 K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede*, 97-98.