

Zu bases

IV

INTORNO AL PROBLEMA DI DIO

I

DIO

L'espressione «problema di Dio» è ambigua. Può significare i problemi di ogni tipo che la divinità pone all'uomo. Però può anche significare qualcosa di previo e più radicale: esiste un problema di Dio per la filosofia? Mi occuperò di quest'ultima cosa, pertanto non di Dio in se stesso ma della possibilità filosofica del problema di Dio.

La questione è molto antica. Infatti, la filosofia, in tutti i momenti importanti della sua storia, ha dovuto tener conto delle prove dell'esistenza di Dio: l'argomento ontologico, le cinque famose vie di San Tommaso, l'argomento a *simulaneo* di Duns Scotto, ecc. Di fronte a questi tentativi di provare razionalmente la necessità dell'esistenza di Dio non è mai mancato in filosofia chi ha ritenuto insufficienti queste prove razionali, sia non considerando concludenti le prove addotte, sia rifiutando a priori la possibilità di ogni dimostrazione razionale riferita alla divinità. E allora, o si è adottata una posizione atea, o piuttosto si è ritenuto che l'uomo ha un sentimento del divino oscillante fra una bella religiosità e le cosiddette esigenze vitali, che lo porterebbero a credere in Dio malgrado l'incapacità razionale di conoscerlo.

Ma la questione di provare razionalmente l'esistenza di Dio non coincide formalmente con ciò che ho chiamato il problema di Dio. Il problema nasce piuttosto quando si chiarisce il *presupposto* di ogni «dimostrazione», così come di ogni «negazione», o anche di ogni «sentimento» dell'esistenza di Dio.

Al riguardo, la situazione ha un'intima analogia con quella prodottasi intorno alla famosa questione dell'esistenza di un mondo «esterno». L'idealismo ha negato l'esistenza di cose reali, cioè esterne al soggetto e indipendenti da lui. L'uomo sarebbe un ente chiuso in se stesso, che non necessiterebbe affatto di una realtà esteriore: se questa esistesse, sarebbe inaccessibile. Il realismo, al contrario, ammette l'esistenza del mondo esterno, ma in virtù di un ragionamento, fondato su un «fatto» evidente: l'interiorità dello stesso soggetto e uno, o alcuni, principi razionali, ugualmente evidenti: come ad esempio il principio di causalità o un altro simile. Non manca chi considera che questo realismo «critico» sia non solo insufficiente, ma anche inutile, non trovando un motivo sufficiente per dubitare della percezione «esterna» che ci manifesterebbe con immediata evi-

ne
e religazione: il problema di Dio.
avere: Dio e il problema dell'essere.
ne e libertà.
na dell'ateismo: la superbia della vita.
one finale.

udio ottiene il *Nilhil obstrat* della censura ecclesiastica il 4 ottobre
ato in spagnolo nel 1935 nella «Revista de Occidente». Nel 1936
ritornazione per una versione francese dello stesso in «Recher-
ues». Ho introdotto a tal fine alcune modifiche di particolari, so-
rito paragrafo, che fu oggetto di una nuova e più ampia redazione.
ancesse fu semplicemente mostruosa. Non mi fu sottoposta prima
ne, e il traduttore, non intendendo la nostra lingua, ha messo nel-
si assurde. Sia dunque chiara la mia disapprovazione totale. Il te-
servi da base è quello che presento in queste pagine. Approfitto
che per prendere le distanze molto formalmente dall'uso e persi-
e è stato fatto delle mie modeste pagine. Non si dimentichi che vi
blerna di Dio, non Dio stesso. Sarebbe assurdo pensare che io pre-
a dimostrazione dell'esistenza di Dio e di svalutare quelle che ven-
atta soltanto di stabilire le linee in cui tanto la «dimostrazione»,
nisione mediata» e razionale di Dio si possono produrre, la linea in
che, negativamente, l'ateismo.

II

L'esistenza umana, ci si dice oggi, è una realtà consistente nel trovarsi tra le cose e nel farsi, curandosi di esse e trascinata da esse. In questo suo farsi. L'esistenza umana acquisisce la sua stessità (*missidat*) e il suo essere, cioè in questo suo farsi essa è ciò che è e come è. L'esistenza umana è gettata tra le cose, e in questo esser gettata acquista il coraggio di esistere. La costitutiva indigenza dell'uomo, questo suo non esser niente senza essere con e per le cose, è conseguenza di questo trovarsi gettato, di questa sua nihilità ontologica radicale.

Ma con questo non siamo che all'inizio: qual è la relazione dell'uomo con la totalità della sua esistenza? Qual è il carattere di questo esser gettato tra le cose? È soltanto un «trovarsi» esistenti? È soltanto un «semplice» trovarsi o è qualcosa di più? Non sarà ancor più profonda e radicale questa sua costitutiva nihilità ontologica?

Vorrei sottolineare, prima di proseguire, il carattere di queste spiegazioni. Tanto il fenomeno dell'«esser gettati» quanto altri a cui mi riferirò, non si possono acquisire che nell'analisi dell'esistenza. Il significato di ciò che seguirà consiste solo nel cercare di mostrare che l'esistenza umana non risulta descritta con sufficiente precisione quando si dice soltanto che l'uomo si ritrova esistente. E in tutto ciò si tenga costantemente presente l'esempio (nient'altro che un esempio) della realtà del mondo esterno, cui alludevo in precedenza.

Intanto io preferirei dire che l'uomo si trova, in qualche modo, piantato (*implantato*) nell'esistenza. E se vogliamo evitare ogni complicazione, per il momento superflua, diciamo che l'uomo si trova, piantato nell'esistere. Infatti, la parola esistenza è troppo equivoca. Che si vuol dire con ciò? Il modo in cui l'uomo è? Allora, esistenza significa il modo in cui l'uomo esiste, *sistit extra causas*, è fuori delle cause, che qui sono le cose. In questo senso non ci sarebbero molti inconvenienti per dire che esistere è trascendere e, di conseguenza, vivere. Bene. Però: l'uomo è la sua esistenza? Qui ci si imbatte in un altro possibile significato di esistere, che forse rende ambigua questa domanda. Infatti, esistere può designare, inoltre, l'essere che l'uomo ha conquistato trascendendo e vivendo. Allora bisognerebbe dire che l'uomo non è la sua vita, ma che vive per essere. Questo, però, il suo essere, è in qualche modo oltre la sua esistenza nel senso di «vita». Già i teologi scolastici dicevano che non sono la stessa cosa la «natura» e il «supposto» e in particolare la natura e la persona, anche intendendo con natura la natura singola. Boezio definiva il supposto: *naturae completae individua substantia*; la persona sarebbe il supposto razionale. E gli scolastici aggiungevano che i due momenti stanno tra loro nella relazione di «ciò per cui si è» (*natura ut quod*) e «ciò che si è» (*suppositum ut quod*). Così Sant'Agostino diceva: «*Verm haec quando in una sunt persona, sicut est homo, potest nobis quispiam dicere: tria ista, memoria, intellectus et amor, mea sunt, non sua; nec sibi, sed mihi agunt quod agunt, immo ego per illa. Ego enim memini per memoriam, intelligo per intelligentiam, amo per amorem... Ego per omnia illa tria memini, ego intelligo, ego diligo, qui*

nec memoria sum, nec intelligentia, nec dilectio, sed haec habeo» (*De Trin.*, lib. XV, c. 22). La personalità è l'essere stesso dell'uomo: *actiones sunt suppositorum*, perché è il supposto che propriamente «è». Tale questione, sebbene trascendentale, fu considerata un bizantinismo. E la filosofia, da Descartes a Kant, rifece pensosamente ed erroneamente il cammino perduto. In Descartes l'uomo appare come sostanza: *res* (senza del resto entrare nella questione classica dell'unità, puramente analitica, della categoria di sostanza); nella *Critica della ragion pura*, questa *res* come soggetto, è distinta dall'*ego* puro, dall'io, dalla persona; alla divisione cartesiana tra cose pensanti e cose estese Kant sostituì la distinzione tra persone e cose. La storia della filosofia moderna ha così percorso successivamente questi tre stadi: soggetto, io, persona.² Ma che cosa sia la persona, è qualcosa che Kant ha lasciato abbastanza oscuro. Certamente non è solo coscienza dell'identità, come per Locke. È qualcosa di più. Intanto, essere *sui juris*, e questo «essere *sui juris*» è, per Kant, essere imperativo categorico. Ma neppure con questo si giunse alla questione radicale circa la persona. Bisogna di nuovo retrocedere alla dimensione strettamente ontologica, nella quale si mosse per ultima la Scolastica, in virtù delle sue feconde necessità teologiche, sfortunatamente rese sterili nella pura polemica. Ma questo ci porterebbe troppo lontano. Nel prosieguo, il contesto indicherà il senso in cui uso il termine «esistenza».

Per ora ci è sufficiente dire che la persona è l'essere dell'uomo. La persona si trova posta nell'essere «per realizzarsi». Quest'unità radicale e incommunicabile che è la persona, realizza se stessa attraverso la complessità del vivere. E vivere è vivere con le cose, con gli altri e con noi stessi in quanto viventi. Questo «con» non è una semplice giustapposizione di persona e vita: il «con» è uno dei caratteri ontologici formali della persona umana in quanto tale, e, in virtù di esso, la vita di ogni essere umano è costitutivamente «personale». Ogni vita, per il fatto di essere vita di una persona, è costitutivamente un vita: vuoi «impersonale», vuoi «più o meno personale», vuoi «spersonalizzata»; cioè, ciò con cui l'uomo si realizza come persona può, e in una certa misura deve, occultare il suo essere personale.

Ciò supposto, forse sarebbe poco dire che l'uomo si trova piantato nell'essere. Per non perdersi in sviluppi eccessivamente prolissi, il lettore mi consenta di fare un'enumerazione concisa di alcune proposizioni che ritengo fondamentali. Nella loro laconicità si veda soltanto concisione.

1 L'uomo esiste già come persona, nel senso che è un ente la cui entità consiste nel *doversi realizzare*, dover elaborare la propria personalità nella vita.

2 L'uomo si trova messo (*enviado*) nell'esistenza, o meglio l'esistenza gli è data (*enviada*). Questo carattere *missivo*, se mi si consente l'espressione, non è solo interno alla vita. La vita, supponendo che sia vissuta, ha evidentemente una missione e un destino. Ma non è questa la questione; la questione riguarda il presupposto stesso. Non è che la vita abbia una missione, ma che è missione. La vita, nella sua totalità, non è un semplice

² In realtà non si è cessato di distinguere questi tre termini come se fossero tre strati umani, bisognerebbe porsi il problema della loro radicale unità. Non posso affrontare qui la questione.

factum, la presunta fatticità dell'esistenza è solo una denominazione provvisoria. Né l'esistenza è solo una splendida possibilità. È qualcosa di più. L'uomo riceve l'esistenza come qualcosa di *impostogli*. L'uomo è legato alla vita. Ma, come vedremo più avanti, legato alla vita non significa legato *dalla* vita.*

3. Ciò che gli impone l'esistenza è ciò che lo *spinge* a vivere. Effettivamente l'uomo deve farsi tra e con le cose, ma non riceve da queste l'impulso per la vita: riceve, al massimo, stimoli e possibilità per vivere.

4. Ciò che lo spinge a vivere non è la tendenza o l'attaccamento naturale alla vita. È qualcosa di anteriore. È qualcosa a cui l'uomo si appoggia per esistere, per farsi. Non soltanto l'uomo deve fare il suo essere con le cose, ma a tale scopo si trova appoggiato *a terzo* in qualcosa da cui gli viene la vita stessa.

5. Questo appoggio non è un mero punto di appoggio fisico. È appoggio nel senso che è ciò che ci appoggia nell'esistenza, è ciò che ci fa essere. Non solo l'uomo non è nulla senza le cose, ma non «è» di per sé. Non gli è sufficiente potersi e doversi fare. Ha bisogno della forza di farsi. Ha bisogno che lo facciano fare se stesso. La sua nibilità ontologica è radicale; non solo non è niente senza cose e senza far qualcosa con esse, ma per sé solo non possiede la forza di farsi, per arrivare ad essere.

6. Non si può dire che questa forza siamo noi stessi. Legati alla vita, non fa tuttavia la vita ciò che ci lega. Pur essendo quanto di più nostro, dato che ci fa essere, in un certo senso è quanto di più altro, dato che ci fa essere. Vale a dire che l'uomo, nell'esistere, non solo si trova con le cose che «ci sono» e con cui deve farsi, ma si trova anche col fatto che «bisogna» farsi e «deve» starsi facendo. Oltre alle cose, «c'è» anche ciò che fa sì che esse ci siano.

8. Questo far sì che ci sia l'esistenza non ci si manifesta in una semplice *obbligazione* ad essere. Il presunto obbligo è la conseguenza di qualche *religati* a ciò che ci fa esistere, perché *previamente* siamo no è «religazione». Nell'obbligo siamo semplicemente *sottomessi* a qualcosa che o ci è imposto estrinsecamente, o ci inclina intrinsecamente come tendenza costitutiva di ciò che *siamo*. Nella religazione siamo più che sottomessi: perché ci troviamo vincolati a qualcosa che non ci è estrinseco ma che *previamente ci fa essere*. Ne deriva che nell'obbligazione *andiamo* verso qualcosa che ci viene aggiunto come suo completamento, o almeno si ultima o si perfeziona in esso. Nella religazione, al contrario, non «andiamo verso», ma *previamente «veniamo da»*. Se si vuole, è un «andare», ma un andare che consiste non in un «compiere» ma in un mostrare rispetto a ciò da cui veniamo, «essere chi già si è». In tanto andiamo, in quanto riconosciamo che «siamo venuti». Nella religazione, più che l'obbligazione di fare, o il rispetto dell'essere (nel senso della dipendenza), si ha l'inclinarsi del riconoscere davanti a ciò che «fa sì che ci sia».

9. Per suo mezzo, la religazione ci rende patente e attuale ciò che, riassumendo quanto precede, potremmo chiamare la *fondamentalità* del-

l'esistenza umana. Fondamento è anzitutto ciò che al tempo stesso è radice e appoggio. La fondamentalità, dunque, non ha qui un senso esclusivamente né primariamente concettuale, ma è qualcosa di più radicale. Né è semplicemente la mera causa del fatto che siamo nell'uno o nell'altro modo, ma del fatto che *siamo* essendo (se mi si perdona l'espressione).
10. Orbene, *esistere è esistere «con»* — con le cose, con gli altri, con noi stessi —. Questo «con» appartiene all'essere stesso dell'uomo: non è qualcosa che gli è aggiunto. Nell'esistenza è incluso tutto il resto, in questa peculiare forma del «con». Dunque, ciò che religa l'esistenza, religa con essa il mondo intero. La religazione non è qualcosa che riguarda esclusivamente l'uomo, a differenza e separatamente dalle cose, ma lo riguarda insieme a tutte loro. Per questo riguarda tutto. Solo nell'uomo si *attualizza formalmente* la religazione; ma in quell'attualità formale dell'esistenza umana, che è la religazione, tutto, compreso l'universo materiale, appare come un campo illuminato dalla luce della fondamentalità religante. Si tenda bene: si tratta solo del fatto che questo campo appare «illuminato». Si tratta soltanto del fatto che le cose appaiono collocate nella prospettiva della loro fondamentalità ultima. In nessun modo si vuol dire che con ciò è stata conseguita una cosa diversa dal contemplare il mondo alla luce di questo «problema».

L'esistenza umana, dunque, non è soltanto *gettata* tra le cose, ma è *religata* dalla sua radice. La *religazione* — *religatum esse, religio, religione*, nel significato primario³ — è una dimensione formalmente costitutiva dell'esistenza. Pertanto, la religazione o religione non è soltanto qualcosa che semplicemente si ha o non si ha. L'uomo non *ha* una religione, ma piuttosto, *velis nolis, consiste* in religazione o religione. Per questo può avere o anche non avere una religione, religioni positive. Dal punto di vista critico, è evidente che solo l'uomo è passibile di Rivelazione, perché solo lui consiste in religazione: la religazione è il presupposto ontologico di ogni rivelazione. Già gli scolastici parlavano di una certa *religio naturalis*; ma lasciarono la cosa molto nel vago, non insistendo troppo sul significato di questa sua naturalità. Naturale non significa qui inclinazione naturale, ma una dimensione *formale* dell'essere stesso dell'uomo. Qualcosa che gli è costitutivo, e non semplicemente consecutivo. La religazione non è qualcosa che appartiene alla *natura* dell'uomo, ma alla *persona*, o se si vuole, alla sua natura personalizzata. La natura da sola, col semplice meccanismo delle sue facoltà animiche e psicofisiche, non è il soggetto formale della religazione. Il soggetto formale della religazione è la natura personalizzata. Ci troviamo religati primariamente, non in quanto naturalmente

³ L'etimologia di questo termine è discussa fin dall'antichità. Cicerone, Lattanzio e Sant'Agostino oscillano tra il verbo *religare* e il verbo *relegere*, essere scrupoloso nelle cose concernenti Dio. La linguistica moderna non è riuscita a risolvere la questione. A un certo punto sembrò orientarsi a favore della seconda spiegazione. Ma in definitiva si è potuto vedere che risulta molto più probabile derivare *religio* da *religare*. Al riguardo si possono vedere Meillet, Ernout e Benveniste. In ogni caso, nessuna etimologia risolve problemi teologici. Ed è sufficiente che la cosa sia scientificamente probabile perché, senza precipitazione né leggerezza, si possa fare appello ad essa, mirando ad obiettivi non linguistici, ma teologici.

dotati di certe proprietà, ma in quanto sussistenti personalmente. Perciò, anziché religione naturale, diremmo meglio: religione personale. L'indole della nostra personalità include formalmente la religazione. Già San Bonaventura faceva consistere ogni persona, anche quella finita, in una relazione, e caratterizzava questa relazione come un *principium originale*. Per San Bonaventura, la persona include in sé una relazione d'origine. La religazione non è il *principium originale*, però è il fenomeno primario in cui esso si attualizza nella nostra esistenza. La religione non è una *proprietà* né una *necessità*; è qualcosa di diverso e superiore: una *dimensione* formale dell'essere personale e umano. La religione in quanto tale non è un semplice sentimento, né una nuda conoscenza, né un atto di obbedienza, né un incremento per l'azione, ma è l'attualizzazione dell'essere religato del l'uomo. Nella religione non sentiamo previamente un aiuto per operare, ma un fondamento per essere. Per questo il suo «compimento» (*ultima-ção*), o espressione suprema, è il «culto», nel senso più vasto della parola, non come insieme di riti, ma come attualizzazione di quel «riconoscere» o rispettare, cui alludevo prima.

11. Come l'essere aperti alle cose ci disvela, in questo essere aperti, che «ci sono» le cose, così pure l'essere religato ci svela che «c'è» ciò che religa, ciò che costituisce la radice fondamentale dell'esistenza. Senza ulteriore impegno, è intanto ciò che tutti designano con il termine *Dio*, ciò a cui siamo religati nel nostro essere intero. Non ci è patente Dio, ma la *deità*. La *deità* è il nome di un ambito che la ragione dovrà precisare, appunto perché non sa per semplice intuizione che cosa è, né se ha un'effettiva esistenza *come ente*. A causa della religazione, l'uomo si vede costretto a porre in gioco la ragione per precisare e giustificare la natura di Dio come realtà. Ma la ragione non lo farebbe se previamente la struttura ontologica della sua persona, la religazione, non installasse l'intelligenza, per il solo fatto di esistere personalmente e religatamente, nell'ambito della *deità*. Torneremo su questo. La vista, come tale, non garantisce la realtà di un oggetto determinato. Ma apre davanti all'uomo l'ambito del visibile. La religazione non ci pone dinanzi alla realtà definita di un Dio, ma apre davanti a noi l'ambito della *deità*, e ci installa costitutivamente in esso. La *deità* ci si mostra come semplice correlato della religazione: nella religazione siamo «fondati», e la *deità* è la «reatità fondante» (*lo fundante*) in quanto tale. Anche il tentativo di negare ogni realtà alla realtà fondante (ateismo) è metafisicamente impossibile senza l'ambito della *deità*: l'ateismo è una posizione negativa davanti alla *deità*.

Piuttosto che infinito, necessario, perfetto, ecc. — attributi ontologici ancora eccessivamente complessi — credo di potermi azzardare a chiamare Dio, così come è patente all'uomo nella sua costitutiva religazione, *ens fondamentale* o fondamentante (con riserva di spiegare più avanti questo termine «ens»). Ciò che ci religa, ci religa sotto quella forma speciale consistente nell'appoggiarci, facendoci essere. Perciò la nostra esistenza ha un fondamento, in tutti i sensi del termine. L'attributo primario *quod nos* della divinità è la *fondamentalità*. Tutto ciò che si può dire di Dio, anche la stessa negazione (nell'ateismo), presuppone di averlo precedentemente scoperto nella nostra dimensione religata.

In un certo senso, dunque, come l'esteriorità delle cose appartiene all'essere stesso dell'uomo, nel senso sopra indicato, cioè senza che per questo le cose facciano parte di lui, così la *fondamentalità* di Dio «appartiene» all'essere dell'uomo, non perché Dio *fondamentalmente* faccia parte del nostro essere, ma perché costituisce una *parte formale di esso*: l'«essere fondamentato», l'essere religato. Dio non è nulla di soggettivo, come neppure lo sono le cose esterne. Esistere, in una delle sue dimensioni, è aver già scoperto Dio nella nostra religazione.

Tuttavia, si osservi che esteriorità e religazione, in un certo senso, sono di segno contrario. L'uomo è aperto alle cose, si trova *tra* di esse e *con* esse. Per questo va *verso* di esse, prospettandosi un mondo di possibilità di far qualcosa con queste cose. Ma non è questa la situazione dell'uomo rispetto a Dio. Dio non è una cosa in questo senso. Nell'essere religato, l'uomo non sta *con* Dio, ma sta piuttosto *in* Dio. Neppure *va verso* Dio prospettandosi qualcosa da fare con lui, ma piuttosto sta venendo da Dio, «dovendo» fare o farsi. Perciò, ogni ulteriore *andare verso* Dio è un *essere portato* da Lui. Nell'apertura alle cose, l'uomo *si trova con esse* e *si pone* davanti ad esse. Nell'apertura che è la religazione, l'uomo *è posto* nell'esistenza, collocato nell'essere, come dicevo all'inizio, e postovi come prov niente «da». Come dimensione ontologica, la religazione evidenzia la condizione di un ente, l'uomo, che non è, né può essere inteso nella sua stessaità, se non dall'esterno di se stesso.

«Ci muoviamo, viviamo e siamo in Lui». E questo «in» significa: 1) essere religato; 2) esserlo costitutivamente. Come problema, il problema di Dio è il problema della religazione.

Tutto ciò non è una dimostrazione, né qualcosa di simile, ma il tentativo di mostrare l'analisi ontologica di una delle nostre dimensioni. Il problema di Dio non è una questione che l'uomo si pone come potrebbe porsi un problema scientifico o vitale, cioè come qualcosa che, in definitiva, potrebbe essere posto o non esserlo, a seconda delle necessità della vita o della capacità dell'intelletto, ma è un problema *già posto* nell'uomo, per il solo fatto che egli si trova *impiantato* nell'esistenza. Si tratta soltanto di vedere il modo di questo impianto.

III

Poiché Dio è qualcosa che riguarda l'essere stesso dell'uomo, risulta futile ogni discussione circa le «facoltà» che *primariamente* ci portano a Lui. Dio è patente nell'essere stesso dell'uomo.⁴ L'uomo non necessita di arrivare a Dio. L'uomo *consiste* nello star venendo da Dio e pertanto nell'essere in Lui. Le *aspirazioni* del cuore sono di per sé una vaghezza romantica che non ci servirebbe a nulla. I rapimenti e le estasi verso l'infinito

⁴ Chiaro che non è patente «così come è in sé» (questo sarebbe un ontologismo singolare), bensì come «fondamentante». Il modo del suo esser patente è quello di «stare *fundamentando*».

nito, la sentimentalità religiosa, sono al massimo l'indizio e l'effetto di qualcosa di più profondo: dell'essere dell'uomo in Dio.

Per evitare ogni equivoco, non sarà male aggiungere che il punto di vista qui sostenuto non ha nulla a che vedere con ciò che fu chiamato a suo tempo «filosofia dell'azione». L'azione è qualcosa di pratico. Or bene, qui non si tratta di teoria, né di pratica, né di pensiero, né di vita, ma dell'essere dell'uomo. Quello splendido e formidabile libro che è l'*Action* di Blondel conseguirà tutta la sua meravigliosa efficacia intellettuale solo portando il problema sul terreno chiaro di un'ontologia. Sono propenso a credere che Dio non è primariamente un «incremento» necessario all'azione, ma piuttosto il «fondamento» dell'esistenza, scoperto come problema nel nostro stesso essere, nella sua costitutiva religazione.

Le cose non vanno meglio con la conoscenza pura in quanto tale. Perché ci sono due dimensioni diverse della conoscenza: una, ciò che nella conoscenza è effettivamente conosciuto; l'altra, ciò che ci porta a conoscere. L'uomo è portato a conoscere dal suo stesso essere. E proprio perché il suo essere è aperto e religato, la sua esistenza è necessariamente un tentativo di conoscenza delle cose e di Dio. Questo richiede qualche considerazione particolare.

Prima però un'osservazione. Non si tratta neppure di una esperienza di Dio. In realtà non c'è esperienza di Dio, per ragioni più profonde, le stesse per cui non si può propriamente parlare neppure di una esperienza della realtà. C'è esperienza delle cose reali, ma la realtà stessa non è oggetto di una o molte esperienze. È qualcosa di più: la realtà, in un certo senso, la si è; si è nella misura in cui essere è essere aperto alle cose. Neppure c'è propriamente un'esperienza di Dio, come se fosse una cosa, un fatto o qualcosa di simile. È qualcosa di più. L'esistenza umana è un'esistenza religata e fondata. In nessun senso il possesso dell'esistenza è un'esperienza, e dunque non lo è neppure Dio.

La presunta controversia tra un cosiddetto metodo di immanenza e un metodo di trascendenza non ha senso, perché è l'aver bisogno di un metodo per *arrivare* a Dio che non ha senso. Dio non è qualcosa che sta nell'uomo come una sua parte, né una cosa che gli è aggiunta dall'esterno, né uno stato di coscienza né un oggetto. Ciò che Dio è nell'uomo è solo la religazione in cui siamo aperti a Lui, e in questa religazione ci si rende patente Dio. Per questo, di rigore, non si può parlare di una relazione con Dio. O se si vuole, ogni relazione dell'uomo con Dio presuppone che l'uomo *consista* nel rendere patenti le cose e nel rendere patente Dio, benché si tratti di due significati diversi del rendere patente. Come ho già indicato, e subito vedremo, c'è un problema intellettuale su Dio; ma ciò non vuol dire che il *modo primario* di rendere patente Dio sia un *atto* della conoscenza o di qualunque altra facoltà, né che la conoscenza sia una riflessione conclusiva su una chimerica esperienza religiosa: non si tratta di nessun atto, ma dell'essere dell'uomo.

⁵ Naturalmente, non si dimentichi che non parlo della «realtà» stessa di Dio, ma del suo «esser patente» nell'uomo.

IV

In effetti, l'uomo ha, tra le altre cose, la capacità di conoscere. L'intelletto conosce se qualcosa è o non è; se è in un *modo* o nell'altro; perché è così come è non in un altro modo. L'intelletto si muove sempre nell'«è». Questo ha potuto far pensare che l'«è» sia il modo primario con cui l'uomo entra in contatto con le cose. Ma questo è eccessivo. Nel conoscere, l'uomo intende ciò che c'è e lo conosce come *essente*. Le cose, allora, si *convertono* in enti. Ma l'essere presuppone sempre l'*esserci*. È possibile che poi coincidano; così, ad esempio, per Parmenide c'è solo ciò che è. Ma non si può convertire questa coincidenza in un'identità tra essere ed esserci, come fa lo stesso Parmenide, come se cosa ed ente fossero sinonimi.

E in effetti, già Platone, seguendo Democrito, intravedeva che «c'è» qualcosa che «non è», nel senso dell'ente, cioè della «cosa che è» scoperta da Parmenide. E Aristotele si sforza di mostrarci qualcosa che «c'è» ed è tuttavia affetto dal «non è», sia perché è sopravvenuto a ciò che propriamente «è», sia perché «ancora non è», ecc. Se la lingua greca non avesse avuto un solo verbo, il verbo essere, per esprimere le due idee dell'essere o dell'esserci (la stessa cosa accade in latino), si sarebbero semplificati e chiariti in misura notevole i grandi paradossi della sua ontologia. La necessità di servirsi solo dell'«è» obbliga Platone ad affermare che «è» anche ciò che «non è». Forse si potrebbe esprimere felicemente una delle grandi scoperte della filosofia post-elenica dicendo che vuol cogliere, dal punto di vista dell'essere, qualcosa che indiscutibilmente c'è, ma è «di ciò che non è».⁶

L'uomo, dunque, intende ciò che c'è e lo intende come essente. L'essere è sempre essere di ciò che c'è. E questo esserci si costituisce nella radicale apertura con la quale l'uomo è aperto alle cose e si ritrova in esse. Poiché questo trovarci si appartiene al suo essere, gli appartiene anche l'intellazione delle cose, cioè intendere che «sono».

Ormai dentro l'orbita dell'essere, e pertanto dell'intendere nel senso più lato, diciamo che le cose sono o non sono. Usiamo però il termine essere in molte-acccezioni: questo è un uomo, questo è rosso, è vero che due più due uguale quattro; ecc. A partire da Aristotele si dice, perciò, che è problematico che tutti questi saperi riguardando all'essere delle cose costituiscono una sola scienza, un solo sapere. E fin da Aristotele si è anche risposto affermativamente, dicendo che tutti questi significati del termine «essere» hanno un'unità analogica consistente nel *diverso* modo in cui tutti implicano *uno stesso* significato fondamentale: essere nel senso di cosa sostanziale. E dunque la cosa quella che propriamente «è», l'ente *primariamente tale*. Così abbiamo: 1) l'ente *simpliciter*, la *cosa o sostanza*; 2) tutto il resto che, nella sua diversità, offre anche una diversa *ratio entis*, a seconda delle relazioni con la sostanza. In virtù di ciò, i saperi riguardanti l'essere delle cose sono una sola scienza: la scienza dell'ente in quanto tale. Ia

⁶ I due verbi sono, come si diceva, *er* (essere) e *haber* (esserci, usato in forma imperonale) (NDT).

filosofia prima o metafisica. Per Aristotele, la filosofia non è una scienza dell'essere, probabilmente perché egli non è arrivato ad un concetto di essere.⁷ La filosofia è soltanto la scienza degli enti nella loro entità: indaga in che misura possiedono una *ratio entis*.

Poiché l'uomo è aperto «verso» le cose, l'essere inteso primariamente dall'intelletto è l'essere delle cose. Aristotele si limitò ad affermarlo. Tuttavia, la filosofia deve interpretare questo «fatto».

Dall'antichità si viene dicendo che il primo oggetto *adeguato* della conoscenza sono le cose esterne. E giocoforza aggiungere che questa adeguatezza si fonda sul fatto che l'esistenza umana, in una delle sue dimensioni, «consiste» nell'essere aperta, e pertanto costitutivamente diretta verso di esse. Perciò, ogni conoscenza di se stessi è costitutivamente un *ritorno* dalle cose verso se stessi. La maggiore difficoltà di questa conoscenza risiede nella necessaria inadeguatezza di questo «è» delle cose, quando lo si applica a ciò che non è una cosa, all'esistere umano. Allora, il «se stesso» non entra in quell'«è».

Ciò permette di rendersi conto del fatto che la dialettica ontologica non è una mera applicazione di un «un» concetto già fatto, il concetto di essere, a nuovi oggetti. Non è evidente che ci sia un «è» puro e astratto, che sia «uno». Perciò la dialettica dell'essere non è una semplice *applicazione* né un *ampliamento* di un'idea dell'essere a diverse regioni di enti, ma una progressiva costituzione dell'ambito stesso dell'essere, resa possibile, a sua volta, dalla scoperta progressiva di nuovi oggetti o regioni che ci obbligano a rifare *ab initio* il significato stesso dell'essere conservandolo, ma assecondandolo in una unità superiore.

Se si conserva l'idea dell'analogia, bisognerà dire che l'analogia non è una semplice correlazione formale, ma include una *direzione* determinata: si parte dall'«è» delle cose per *andare in casu* all'«è» dell'esistenza umana, passando per l'«è» della vita, ecc. Poiché questo «è» non può essere semplicemente trasferito all'esistenza umana dall'universo materiale, risulta intanto assolutamente problematica l'ontologia dell'esistenza umana. Supponiamo già risolto il problema. All'uopo sarà stato necessario tornare all'«è» delle cose per modificarlo, evitandone la circoscrizione al mondo fisico. È essenziale alla dialettica ontologica non solo la direzione verso la nuova meta ma anche questo *ritorno* alla sua prima origine. Nel ritorno ad essa ci vediamo costretti ad operare di nuovo sull'«è» delle cose. Vale a dire, terzo momento: c'è un momento di *radicalizzazione*. L'analogia insiste su ciò che è stato inteso nel punto di partenza, per modificarlo. In che consiste questa modifica? Non si tratta semplicemente di aggiungere o togliere delle note, ma di dare all'«è» un nuovo significato e una nuova ampiezza di orizzonti, che permettano di includervi il nuovo oggetto. Ma allora non si sarà ottenuto soltanto di scoprire un nuovo ente nella sua entità, ma anche una nuova *ratio entis*.⁸ E questo, permanendo nell'ente pre-

cedente, ma guardandolo a partire da quello nuovo. In tal modo, quest'ultimo ente, che all'inizio ci si era presentato come problematico, ha ora convertito in problema il primo. La soluzione del problema è consistita nel conservare il contenuto del *concetto*, sottomettendolo ad una nuova e più ampia *ratio*. Ritengo essenziale questa distinzione tra *concetto* e *ratio entis*. Ampliando la frase di Aristotele, bisognerebbe affermare non solo che l'essere, nel senso di concetto, si dice in molti modi, ma anche che, anzitutto, la ragione stessa dell'ente si dice in molti modi. Questo, in una maniera così radicale che abbraccerebbe forme dell'«è» non meno vere di quella dell'ente in quanto tale: la mitologia, la tecnica, ecc., operano anche con oggetti che presentano, dentro le loro operazioni, una propria *ratio entis*. La dialettica ontologica è anzitutto la dialettica di queste *rationes*.

Nel nostro caso, guardando le cose dal punto di vista dell'esistenza umana, troviamo che questa ci spinge a conservare l'«è» delle cose, eliminando tuttavia ciò che è peculiare alla «cosità» in quanto tale.

Ebene, l'intelletto trova che non soltanto «ci sono» cose, ma anche «c'è» ciò che religa e fonda l'esistenza: Dio. Però è un «c'è» in cui è problematico il suo stesso contenuto. Grazie alla religazione è dunque possibile e necessario al tempo stesso, porsi il problema intellettuale di Dio. La nostra analisi non solo non ha eliminato l'intelletto di Dio, non solo non l'ha resa superflua, ma conduce inesorabilmente ad essa con tutta la sua radicale problematicità: ci porta, senza remissione, a doverci porre il problema di Dio.

Intatti, se è stato radicale il ritorno che dalle cose ci ha portato ad intendere noi stessi, è ancora più radicale quel ritorno in cui, senza fermarci in noi stessi, siamo portati ad intendere non soltanto ciò che «c'è», ma anche ciò che «fa sì che ci sia». Ogni possibilità di intendere Dio dipende, dunque, dalla possibilità di includerlo (se mi si consente l'espressione) nell'«è». Non si tratta semplicemente di ampliare l'«è» per includervi Dio. La difficoltà è più profonda. Intanto non sappiamo se questa inclusione sia possibile. E questo in forma ben più radicale di quando si trattava dell'esistenza umana. Perché l'«è» si legge sempre in ciò che «c'è». E con tutte le sue peculiarità, l'esistenza umana appartiene a «ciò che c'è». Invece Dio, per una mente finita, non è «ciò che c'è», ma ciò che «fa sì che ci sia qualcosa». Cioè, non è che da un lato sia l'esistenza umana e dall'altra Dio, e che «dopo» si tenda il ponte dal quale «risultò» che Dio fa sì che ci sia l'esistenza. No: il modo primario in cui (se si vuole usare l'espressione) per l'uomo «c'è» Dio, è il fondamentare stesso, meglio ancora: dal punto di vista umano, la deità è lo stare fondamentando. Da qui deriva che sia un grave problema la possibilità di trovare un qualche significato dell'«è» per Dio. Che Dio abbia qualcosa a che vedere con l'essere, risulta già dal fatto

⁷ Mi interessa sottolineare che questa affermazione, secondo cui Aristotele non arriva ad un concetto dell'essere, ha una data: 1935.

⁸ Con *ratio* intendo qui qualcosa di anteriore al concetto: è ciò che consente di formare

il concetto in questione. In un certo senso, provvisoriamente, potrebbe esser preso come equivalente di «senso». Tuttavia, preferirei chiamarlo idea, sempre che il concetto sia distinto da questa. Il concetto è la nozione che elaboriamo quando consideriamo la cosa dentro una certa *ratio*, senso o idea.

che sono le cose che ci sono. Ma il problema sta appunto nell'accettare in cosa consista questo aver a che fare. L'essere della metafisica non si identifica in alcun modo con Dio. In Dio, l'averer (*el haber*) supera infinitamente l'essere. Dio è al di là dell'essere. *Prima rerum creaturum est esse, dicevano già i platonizzanti medievali. Esse formiditer non est in Deo... nihil quod est in Deo habet rationem entis*, ripeteva Meister Eckhardt e con lui tutta la mistica cristiana.⁹ Quando si è detto di Dio che è *l'ipsum esse subsistens*, forse se ne è detto il massimo che possiamo dire comprendendo quello che diciamo. Però non abbiamo toccato Dio nella sua ultimità divina. Non pretendo di suggerire nessun vago sentimento misticoidale, ma qualcosa di concreto e che si può cogliere perfettamente: Dio è conoscibile nella misura in cui lo si può includere nell'essere; è inconoscibile ed è al di là dell'essere, nella misura in cui non lo si può includere in esso. La possibile analogia, o unità ontologica tra Dio e le cose, ha un significato realmente diverso da quello dell'unità dell'essere all'interno dell'ontologia extra-divina. Al massimo si potrebbe parlare di una super-analogia.¹⁰ *Intanto*, non sappiamo se Dio è un ente; e se lo è, non sappiamo in quale misura. O meglio: *sappiamo che c'è Dio, ma non lo conosciamo*; tale è il problema teologico.

Ma questo non significa, ripeto, che si tratti di una semplice applicazione o di un ampliamento del concetto di essere. Si tratta di qualcosa di più: di scoprire una nuova *ratio entis* che renda tutto problematico; le cose stesse, gli uomini, la stessa persona. Da qui deriva che il problema posto da Dio non si riferisca solo a Lui, come se fosse un ente giustapposto e aggregato agli altri, ma si riferisce anche a tutto il resto, giacché nella sua luce tutto assume un significato diverso, senza per questo cessare di essere ciò che era prima.

Facciamo un esempio. Per Aristotele la sostanza è l'essere sufficiente che può esistere separatamente. Perciò si oppone all'accidente. Che cosa

⁹ Naturalmente, mi riferisco soltanto alla mistica speculativa, e soltanto nel senso generico di dichiarare Dio al di là dell'essere, lasciando da parte le stesse parole di Eckhardt. Pur avendo l'affermazione di Eckhardt suscitato una violenta reazione da parte di alcuni teologi francescani, senza dubbio per la sua forma drastica, è certo che ha radici antiche nella storia della teologia. Così, Mario Vittorino, nel IV secolo: «Dio non è "essere" (*on*), ma piuttosto "pre-essere" (*proon*)» (*P. L.*, VIII, col. 11, 29, D). Il discorso è insicuro. Giovanni Scotto Erigena diceva: «Sapendo che Dio è incomprendibile, non senza ragione lo si chiama il nulla per eccellenza» (*P. L.*, CXXII, col. 680 D). È certo che Erigena ha tendenze panistiche, però non è necessario interpretare queste frasi in senso peggiorativo. Lo stesso San Tommaso, parlando di Dionigi Areopagita, ci dice infatti: «Poiché Dio è causa di tutte le cose esistenti, risulta essere un "nulla" (*nihil*) delle esistenti, non perché gli manchi l'essere, ma perché è in modo supremamente "separato da tutte le cose"» (*Comm. De Divin. Nom.*, I, L, 3). Le espressioni tra virgolette, nel testo, sono riferite all'Areopagita. Si veda, inoltre, il testo di Cayetano, riportato nella nota seguente. Non è mia intenzione entrare in tale questione, ma solo far vedere che queste idee manifestano con chiarezza il problema a cui alludo: la difficoltà di applicare a Dio il concetto di essere, se non modificandolo radicalmente; e in questa difficoltà risiede appunto tutto il problema della teologia speculativa. Questo è tutto. Il resto, che se ne voglia inferire, resta a carico del lettore. Non è cosa mia.

¹⁰ Così Cayetano ci dice: «Res divina prior est ente et omnibus differentibus eius: est enim

Aristotele intenda con questa sufficienza e con questa separazione, se si vuol dare a queste parole un contenuto positivo, è qualcosa che si può intendere solo quando contempliamo in che modo le cose giungono ad essere le une dalle altre, in che modo sono soggette al movimento. La separazione e la sufficienza di cui si tratta si rivelano integralmente quando, nella generazione delle cose, queste giungono ad essere sufficienti a se stesse, in modo indipendente dai loro progenitori. Diciamo allora che le cose cominciano propriamente ad esistere, hanno consistenza propria, sono sostanze. Invece San Tommaso vede le cose mentre nascono da Dio. Definisce così la creazione: *emanatio totius esse a Deo*. Le cose, qui, si oppongono anzitutto al nulla, e si chiameranno allora sostanze quelle che possono ricevere esistenza diretta da Dio, senza necessità che Dio le produca o le *concreti* in un soggetto precedente. L'idea aristotelica di «sufficienza», pur conservata in tutta la sua integrità, acquista un significato diverso alla luce della nuova *ratio entis*: è una sufficienza riferita all'inesione, però puramente abituale. (La confusione di questi due punti di vista si manifesta nell'ontologia di Spinoza, e lo conduce al pantesimo). L'«è» del mondo fisico, allora, cambia radicalmente di significato. Per Aristotele acquistava un significato preciso a partire dal divenire; per San Tommaso, a partire dalla creazione *ex nihilo*, cioè da Dio. Prescindiamo dall'idea particolare di Dio, propria del cristianesimo, e consideriamolo soltanto un esempio di quanto stiamo dicendo: visto da Dio, il mondo intero acquista una nuova *ratio entis*, un nuovo significato dell'«è». Nel momento in cui è problema Dio, contemporaneamente lo è anche il mondo.

L'esistenza relegata è una «visione» di Dio nel mondo e del mondo in Dio. Certamente, non una visione intuitiva, come pretendeva l'ontologismo, ma la semplice manifestazione, che si verifica, della fondamentale religione. Essa illumina tutto con una nuova *ratio entis*. Quando cerchiamo di elevare questo a concetto e di dargli una giustificazione ontologica, allora, e solo allora — cioè supposta questa visione, supposta la religione — ci vediamo costretti a tentare una dimostrazione discorsiva dell'esistenza e degli attributi entitativi ed operativi di Dio. Questa dimostrazione non potrebbe mai essere la scoperta «primaria» di Dio. Ciò significherebbe che, una volta scoperto, Dio sarebbe vincolato al mondo «con la ragione dell'essere»: il «far sì che ci sia» si sarà trasformato e svuotato all'interno di un concetto di causalità divina. Questo, però, sarà sempre una spiegazione ontologica, ottenuta all'interno di una visione previa delle cose: la visione procurataci da quel vincolo primario attraverso il quale tutto ci si mostra relegato a Dio. La nostra analisi non solo non ha reso inutile il cammino dell'intelletto verso Dio, ma lo ha richiesto necessariamente. Reciprocamente, il fatto che l'intelletto umano possieda la nuda facoltà di

super eis et super unum, ecc.» (Q. 39, a. 1, VII). «La realtà divina è anteriore all'ente e a tutte le sue differenze: è infatti al di sopra dell'ente e al di sopra dell'uno, ecc.». Il consivo è di Cayetano.

dimostrare l'esistenza di Dio, non potrebbe mai significare che il discorso sia la prima via per arrivare intellettualmente ad essa.¹¹

Non pregiudichiamo con ciò quale sarà il risultato di questo inevitabile tentativo di conoscere Dio: non pregiudichiamo chi è Dio, dove si trova e che cosa fa. Cioè resta in piedi il problema della specifica natura della divinità. Perché non mi sono proposto di trattare di Dio, ma di chiarire la dimensione nella quale si trova, ed è già posto, il suo problema: la costituzione religiosa dell'esistenza umana. Dal momento che intendere è sempre intendere ciò che c'è, risulta che ogni esistenza ha un problema teologico e che, pertanto, ad ogni religione è essenziale una teologia. La teologia non si identifica con la religione, ma neppure ne è un'appendice riflessiva, tutta ed eventualmente aggiunta: ogni religione include costitutivamente una teologia. Non pretendevo altro.

V

Bisogna ora esaminare che significato ha l'ateismo. Prima, però, conviene completare ciò che si è detto a proposito della religazione con alcune considerazioni relative alla libertà. La religazione sembra opporsi alla libertà, però la libertà si può interpretare in molti sensi.

In primo luogo, la libertà può significare l'uso della libertà nella vita; parliamo così di un atto libero o non libero.

Però può significare qualcosa di più profondo. L'uomo può usare o meno la sua libertà, e può anche vedersene totalmente o parzialmente privato, sia da forze esterne, sia da forze interne. Ma non avrebbe senso dire la stessa cosa di una pietra. L'uomo non si distingue da una pietra per il fatto che compie azioni libere, del che la pietra non ha la possibilità, ma esiste per una differenza più radicale: la stessa esistenza umana è libertà; esiste per una differenza dalle cose, e grazie a questa liberazione possiamo trovarci rife- riti verso di esse, e intenderle o modificarle. Libertà significa allora liberazione, esistenza liberata.

Nella religazione, in nessuno di questi due sensi l'uomo ha libertà. Da questo punto di vista, la religazione è un limite. Però, tanto l'uso della libertà, quanto la liberazione emergono dalla costituzione radicale di un ente il cui essere è libertà. L'uomo è impiantato nell'essere. Però, questo impianto che lo costituisce nell'essere lo costituisce in essere libero. L'uomo sta essendo libero, lo sta essendo effettivamente. La religazione, grazie alla quale l'uomo esiste, gli conferisce libertà. Reciprocamente,

¹¹ Qualche teologo tomista, come Lepidi, è arrivato ad affermare: «Il movimento della nostra intelligenza, quando intende e ragiona, comincia dalla conoscenza implicita di Dio e termina in una conoscenza esplicita di Dio». Lo stesso San Tommaso tocca a volte questa dimensione del problema. «Secundum quod intelligere nihil aliud dicit quam intuitum, qui nihil aliud est quam praesentia intelligibilia ad intellectum quocumque modum, sic anima semper intelligit se et Deum, et consequitur quidam amor indeterminatus» (il corsivo è mio). Nell'amor indeterminatus è nell'intelletto, in quanto semplice intuizione, l'uomo è già rivolto verso Dio, quocumque modo.

L'uomo acquista la sua libertà, si costituisce in essere libero, grazie alla religazione. La religazione acquista allora un significato positivo. Come uso della libertà, la libertà è qualcosa di anteriore alla vita; come liberazione, è l'evento radicale della vita, è il principio dell'esistenza, nel senso di trascendenza e di vita; come costituzione libera, la libertà è l'impianto dell'uomo nell'essere come persona, e si costituisce là dove si costituisce la persona, nella religazione. La libertà è possibile soltanto come libertà «per», non solo come libertà «di», e in questo senso è possibile soltanto come religazione. La libertà non esiste che in un ente posto nella massima fondamentale del suo essere. Non c'è «libertà» senza «fondamento». L'ens fondamentale, Dio, non è un limite estrinseco alla libertà, al contrario, questa fondamentale conferisce la sua libertà; in primo luogo, per quanto riguarda l'uso effettivo della sua libertà; in secondo, per quanto riguarda la liberazione; e in terzo, perché costituisce l'uomo come essere fondamentale. Questa è una struttura essenziale che bisognerebbe approfondire di nuovo. Senza religazione e senza la realtà religante, la libertà sarebbe per l'uomo la sua più grande impotenza e la sua radicale disperazione. Con la religazione e con Dio, la sua libertà è la sua maggiore potenza, tale che con essa si costituisce la sua stessa persona, il suo stesso essere: intimo ed esteriore, di fronte a tutto, anche di fronte alla sua stessa vita.

Le azioni, infatti, sono azioni dei supposti, e nel nostro caso delle persone. Perciò, l'uomo non è la sua esistenza, ma piuttosto l'esistenza è sua. Ciò che l'uomo è non consiste nel corso effettivo della sua vita, ma in questo «essere suo». Quando si tratta del supposto umano, questo «essere suo» è qualcosa *totò coelo*, diverso al modo in cui un attributo è proprietà della sostanza. L'«essere suo» dell'uomo è qualcosa che, in un certo senso, è nelle sue mani, a sua disposizione. L'uomo assiste allo scorrere di tutto, anche della sua stessa vita, e la sua persona «è» al di là del passare e del restare. In virtù di ciò, l'uomo può modificare l'«essere suo» della vita. Può, per esempio, «pentirsi», e rettificare così il suo essere, arrivando fino a «convertirlo» in un altro. Ha anche la possibilità di «perdonare» al prossimo. Nessuno di questi «fenomeni» si riferisce alla vita in quanto tale, bensì alla persona. Mentre la vita scorre e passa, l'uomo «è» ciò che gli resta di suo dopo che gli è capitato tutto ciò che gli deve capitare.

Grazie a questa trascendenza dell'essere dell'uomo rispetto alla sua vita, la persona umana può volgersi contro la vita e contro se stessa. Ciò che *ci fa essere liberi*, ci fa essere liberi, esserlo effettivamente e, pertanto, poter operare effettivamente contro noi stessi. All'essere dell'uomo è essenziale l'anti-essere. Però l'anti-essere è piuttosto un essere-contro; dunque presuppone la religazione. L'uomo si volge contro se stesso nella misura in cui già esiste. Per il fatto di essere religato, l'uomo, come persona, in un certo senso, è un soggetto assoluto, sciolto dalla sua stessa vita, dalle cose, dagli altri. Assoluta, in un certo senso, anche di fronte a Dio, giacché, pur essendo posto nell'esistenza religatamente, lo è come qualcosa la cui condizione (*causa est*) è starsi facendo, e pertanto come qualcosa di costitutivamente suo. Nella sua religazione primaria, l'uomo acquista la sua libertà, il suo «relativo essere assoluto». Assoluta perché è «suo»; relativo perché è «acquistato».

VI

Se questo è così, se l'uomo è costitutivamente religato, ci si deve allora chiedere cos'è e come sia possibile l'ateismo.

Del resto, conviene certamente dichiarare che un vero ateismo è cosa difficile e sottile. Ciò che si suole chiamare ateismo consiste di solito, il più delle volte, in atteggiamenti puramente pratici, e quasi sempre in negazioni di una certa idea di Dio: per esempio, quella contenuta nel credo cristiano. Ma il non credere nel cristianesimo, e in generale il non accettare una certa determinata idea di Dio, non è rigorosamente ateismo *simpliciter*.

Ciò che bisogna chiarire è che cosa renda possibile un vero ateismo. Intanto, in tal modo, il problema è l'ateismo e non la situazione primaria dell'uomo. Se l'uomo è costitutivamente religato, il problema non consista nello scoprire Dio, ma nella possibilità di coprirlo.

Per questo bisogna ricordare che l'uomo è persona in un senso soltanto radicale: lo è già, però non può esserlo altrimenti che *realizzando* una personalità. Questa realizzazione si compie vivendo. Ne deriva che nell'essere persona è data la possibilità ontologica di «dimenticare» la religazione, e con ciò di perdere apparentemente la fondamentalità dell'esistenza. Apparentemente, perché questa perdita è soltanto il modo in cui sente la sua personalità colui che si è perduto nella complessità della sua vita. La personalità in quanto tale, è la massima semplicità, però una semplicità che si conquista attraverso la complessità della vita. La tragedia della personalità sta nel fatto che, senza vivere, non è possibile essere persona; si è persona nella misura in cui si vive. Però quanto più si vive, tanto più è difficile essere persona. L'uomo deve opporsi alla complessità della sua vita per assorbirla energeticamente nella superiore semplicità della persona. Nella misura in cui si è incapaci di realizzarlo, si è anche incapaci di esistere come persona realizzata. E nella misura in cui ci si è dissolti nella complessità della vita, si è prossimi a sentirsi slegati (*desligato*) e ad identificare il proprio essere con la propria vita. L'esistenza che si sente slegata è un'esistenza *atea*, un'esistenza che non è arrivata al fondo di se stessa. La possibilità dell'ateismo è la possibilità di sentirsi slegati. E ciò che rende possibile il sentirsi slegati è la «sufficienza» della persona nel farsi origine del successo delle sue forze per vivere. Il successo della vita è il grande creatore dell'ateismo. La fiducia radicale, il confidare nelle proprie forze per essere, e l'essere slegato (*desligation*) sono un unico fenomeno. Solo uno spirito superiore si può conservare religato in mezzo al complicato successo delle sue forze per essere.

Così slegata, la persona si impianta su se stessa nella vita, e la vita assume un carattere assolutamente assoluto. E ciò che San Giovanni, con una frase splendida, ha chiamato *la superbia della vita*. Grazie ad essa, l'uomo si sente fondato su se stesso. La teologia cristiana ha visto sempre nella superbia il peccato capitale tra i peccati capitali, e la forma capitale della superbia è l'ateismo.

La possibilità più vicina alla persona in quanto tale è la superbia. In essa, il successo della vita occulta il suo fondamento, e l'uomo si slega da tut-

to, impiantandosi in se stesso. Parodiando Eracito, si potrebbe dire che Dio ama nascondersi. E la Sacra Scrittura ci ricorda che Dio resiste ai superbi.

Ne risulta che la forma fondamentale dell'ateismo è la ribellione della vita. Questo si può chiamare un vero ateismo? Lo è in un certo qual modo, nel senso che ho appena indicato. In fondo, però, forse non lo è. E piuttosto la *divinizzazione della vita*. In realtà, più che negare Dio, il superbo afferma di essere lui stesso Dio, di essere totalmente sufficiente a se stesso. Ma allora non si tratta propriamente di negare Dio, bensì di mettersi d'accordo su chi sia Dio. E possibile dire che esista chi rinnuncia a tal punto a Dio da non ammettere nemmeno la divinizzazione della vita. Ma questo atteggiamento da dove riceve la sua forza e la sua possibilità, se non da quel totale potere di negare, dietro il quale si occulta l'onnipotenza stessa del negatore e della negazione? Negare la divinizzazione della vita, nell'ateismo, equivale ad espellere la vita fuori da se stessi e restare soli, senza la propria vita. Non si è divinizzata la vita, ma la persona. In una forma o nell'altra, l'ateo fa di se stesso un Dio. L'ateismo non è possibile senza un Dio. L'ateismo è possibile solo nell'ambito della deità aperto dalla religazione. La persona umana, nel porsi in se stessa, lo fa grazie alla forza che possiede e che essa scambia per il suo essere; iscrive il suo stesso essere nell'ambito della deità; testimonia tanto più eloquente di ciò che la fa essere, religatamente. Nel suo essere slegato, l'uomo viene reso possibile da Dio, è in Lui, sotto la paradossale forma consistente nell'essere lasciati stare, senza farci un problema di Lui o, come diciamo in spagnolo, «essere lasciati dalla mano di Dio». L'uomo non può sentirsi che religato o slegato. Pertanto, l'uomo è radicalmente religato. Il suo sentirsi slegato è già un essere religato.

Perciò, non c'è altro modo, per rendersi conto della vanità o mancanza di fondamento della superbia, che il *fallimento* di un'esistenza religata al suo puro *factum*. Non mi riferisco ai fallimenti che l'uomo può subire all'interno della sua vita, ma a quel fallimento che, anche non conoscendo «fallimenti», è «fallimento»: il fallimento radicale di una vita e di una persona che hanno tentato di sostantivarsi. A tempo debito, la vita *fondata* su se stessa appare internamente priva di fondamento e, pertanto, riferita ad un fondamento di cui, appunto, si vede mancante.

Non è l'angoscia cosmica il modo più profondo di imbarcarsi con il nulla e di ridestarsi all'essere. C'è un altro evento (chiamiamolo così) ancor più radicale: quello che ci invade quando, di fronte alla morte improvvisa di un essere amato, diciamo: «non siamo niente». Invece, sentiamo la realtà, il fondamento della vita, nei casi in cui chi muore fa sua la morte stessa, accettandola come giusto coronamento del suo essere, con la forza che gli viene da ciò a cui è religato.

Perciò, l'ateismo vero può cessare di esser tale solo lasciandolo essere vero, ma obbligandolo ad esserlo fino alle sue estreme conseguenze. Senz'altro, l'ateismo si scoprirà essere ateo in e con Dio. Il fallimento che costituisce ci insidia, assicura sempre la possibilità di una riscoperta di Dio.

Questa superbia della vita ha rivestito forme diverse. L'uomo possiede una vita; e c'è nella vita umana in quanto tale la possibilità di compiacersi

esautivamente di se stesso. In una forma o nell'altra, questo ci condurrebbe ad un ateismo originato da un *peccatum originale*.¹² Ma l'uomo, oltre ad avere vita, è persona, ed ha in massimo grado la possibilità di impiantarsi in essa. Questo ci porterebbe ad un ateismo personale, ad un *peccatum personale*. Ma l'uomo ha inoltre storia, uno spirito oggettivo, come la chiamava Hegel. Accanto al peccato originale e a quello personale bisognerebbe introdurre come tema, nella teologia, il peccato dei tempi, il *peccato storico*.¹³ È il «potere del peccato», come fattore teologico della storia, e ritengo essenziale suggerire che questo potere riceve forme concrete, storiche, a seconda dei tempi. In ogni epoca, il mondo è dotato di grazie e di peccati peculiari. Non è obbligatorio che una persona abbia su di sé il peccato dei tempi, né, se lo ha, è per questo lecito imputarglielo personalmente. Ebbene, io credo sinceramente che ci sia un ateismo della storia. Il tempo attuale è un tempo di ateismo, è un'epoca superba del suo successo. L'ateismo riguarda oggi, *primo et per se*, il nostro tempo e il nostro mondo. Quanti non siamo atei, siamo ciò che siamo a dispetto del nostro tempo, come gli atei di altre epoche lo furono a dispetto del loro.¹⁴ La nostra epoca abbonda di questo tipo di vite, esemplari sotto ogni riguardo, ma di fronte alle quali sorge sempre un'ultima riserva: «Bene, e allora?...»; esistenze magnifiche, dalla splendida figura, slegate da tutto, erranti ed errabonde... Come epoca, la nostra è un'epoca di slegamento e di mancanza di fondamento. Perciò il problema religioso odierno non è un problema di confessioni, ma è il problema: religione-irreligione. E naturalmente non possiamo dimenticare che è anche l'epoca della crisi dell'intimità.

Poiché questa non può essere una posizione ultima, l'uomo è andato ricorrendo ad ogni tipo di appoggio. Oggi sembra giunto il turno della filosofia. Da più di due secoli, la filosofia dell'ateo si è convertita nella religione della sua vita. Ed oggi ci stiamo quasi convincendo che la filosofia sia questo. Non sono ancora riuscito a condividere questa opinione. È possibile che l'uomo ricorra alla filosofia per poter vivere; è possibile che la filosofia sia persino una *héris* dell'intelligenza: ma è cosa ben diversa credere che la filosofia consista in un modo di vivere. Nel fondo di gran parte della filosofia attuale giace una surrettizia divinizzazione dell'esistenza.¹⁵

¹² Oggi sarei incline a trattare in altro modo il problema delle conseguenze «naturali» del peccato originale. Distinguendo, come faccio in un altro lavoro, le potenze naturali dell'uomo e le possibilità su cui può contare in ogni istante, risulta chiaro che se le prime rimasero intatte, le seconde cambiarono fondamentalmente con il peccato originale. Lo stesso San Paolo, che insiste sul fatto che l'uomo naturalmente può sempre conoscere Dio, non si ritrae insegnare nell'Atopago ateniese che, in conseguenza del peccato originale, l'uomo si ritrovò nella situazione di dover cercare Dio alla cieca, a tentoni. Questo non è tutto, ma è essenziale. Rimando l'argomento ad un'altra occasione.

¹³ Non mi voglio porre ora la questione di ciò che nell'ateismo, e in generale negli atti umani, vi possa essere di peccato *sensu stricto*. Ciò che mi interessa è la triplice qualificazione di personale, storico e originale.

¹⁴ Questa idea del peccato storico mi è stata suggerita da Ortega, che insiste frequentemente sul fatto che all'individuo non sono necessariamente imputabili i vizi della sua epoca o della sua società.

¹⁵ Non sono sospettabile di mancanza di entusiasmo per la filosofia attuale. Queste stesse note ne sono la testimonianza più eloquente; alcuni tra i presupposti che implicano le appartengono formalmente; chi conosce la filosofia del nostro tempo potrà identificarli a prima

Probabilmente è necessario indagare ancora di più l'esperienza. Sicuramente arriverà l'ora in cui l'uomo, nel suo intimo e radicale fallimento, si risveglierà come da un sogno, ritrovandosi in Dio e rendendosi conto che nel suo ateismo non ha fatto altro che stare in Lui. Allora si ritroverà religiato a Lui, non per fuggire dal mondo, dagli altri e da se stesso, ma al contrario per potersi conservare e sostenere nell'essere. Dio non si manifesta primariamente come negazione, ma come fondamentazione, come ciò che rende possibile esistere. La religazione è il rendere possibile l'esistenza in quanto tale.*

VII

Desidero concludere questa breve nota.

In essa non ho dato una *dimostrazione razionale* dell'esistenza di Dio. Non ho dato neppure un *concetto* di Dio. Non ho fatto altro che cercare di scoprire il punto il cui il problema nasce e la *dimensione* in cui è già posto: la costitutiva e ontologica *religazione* dell'esistenza. Ora comincerebbe a nascere una gran quantità di questioni. Se così fosse, questo dimostrerebbe l'utilità di questa piccola nota.

Questo è un problema per la filosofia? Evidentemente. Ma con ciò non si dice *in che senso* lo è, né che tutto ciò che si è detto fin qui su Dio appartenga allo stesso modo alla filosofia. Il problema di Dio potrebbe, in ultima analisi, oltrepassare la filosofia pura. Ciò potrebbe essere chiarito solo con un concetto adeguato della filosofia. Ma questo è un impegno ben più complesso di quello che mi sono proposto qui.

Madrid, dicembre 1935, e Roma, Marzo 1936.

vista. Però credo sinceramente che nella filosofia attuale sia stata commessa una dimenticanza attemperata sintomatica: si è sovravolto su questa religazione.
*Nota manoscritta di X.Z.: Sopprimere l'ultima frase.