Antropologia e religione*

di *Manfredo Araújo de Oliveira*

The essay is a theoretical effort to investigate the ontology on the background of a theoretical turn from the viewpoint of subjectivity to the semantic stance. This way the A. points out the coextensivity of human being with being itself and its totality. Within this horizon the intelligibility involved in the relationship to the world on the theoretical and practical niveau opens to the dimension of original Being, i.e. to the Divine.

1. Il contesto in cui si pone oggi la riflessione sulla religione

Il contesto in cui oggi si può inquadrare una riflessione congrua sulla religione è stato reso possibile da una nuova rivoluzione tecnologica negli ambiti dell'informazione, dei trasporti e delle comunicazioni; essa ha gestito un nuovo modello di accumulazione e regolazione del capitale, vale a dire la globalizzazione o mondializzazione. Questa non si riduce a una trasformazione profonda a livello della conformazione della sfera economica ma è una realtà estremamente complessa. Essa è costituita da molti fattori e da molte dimensioni[1]. Ciò ha costituito lo sfondo che oggi contrassegna e trasforma profondamente la vita dei popoli, le loro istituzioni e i loro modelli culturali. La globalizzazione ha accelerato i processi di interconnessione economica, politica e culturale, provocando uno scambio maggiore tra i paesi, i popoli e le culture. Il risultato è stato una loro interdipendenza, sia pure asimmetrica. Una delle conseguenze di questo processo a livello economico è che è divenuta assai precaria la gestione dell'economia da parte degli Stati nazionali, rendendo molto vulnerabile l'azione di coloro

* Trad. it. di Sergio Sorrentino.

[1] Vari autori nella loro interpretazione parlano di cause molteplici come chiave di comprensione del fenomeno della globalizzazione. Cfr. O. Ianni, *A sociedade global*, Civilização Brasileira, São Paulo 1994; R. Ortiz, *Mundialização e Cultura*, Brasiliense, São Paulo 1994; B. S. Santos, *A globalização e a ciências sociais*, Cortez, São Paulo 2002[2].

che gestiscono i mercati globali[2]. Questo sistema è stato favorito, tra gli altri fattori, dal progresso tecnologico degli ultimi decenni e dalla rivoluzione dei mezzi di comunicazione; essi hanno eliminato i limiti del tempo e dello spazio, facendo diventare istantanea la comunicazione mondiale e gestendo una internazionalizzazione del mercato culturale di massa[3]. Con ciò tutto il pianeta è stato raggiunto dalla diffusione non solo di immagini e suoni attraverso un assedio pubblicitario senza soluzione, ma altresì di capitali, tecnologie, ordinativi di borsa e transazioni finanziarie, informazioni, ecc.

Molti analisti che hanno studiato la nostra situazione[4] affermano che ci troviamo nel passaggio dall'era moderna, industrializzata, all'era dell'informazione[5], della rivoluzione genetica e delle nuove esperienze spazio-temporali; esse rendono possibile una grande evoluzione nella conoscenza. Perciò saremmo al passaggio da società industriali a società post-industriali. Oggi di fatto siamo una società di conoscenza e di informazione, una volta che la conoscenza è diventata la risorsa determinante della produzione industriale, e il lavoro manuale diventa sempre più superfluo[6]. Tutto questo ha provocato quella che si è convenuto chiamare la "rivoluzione comunicativa", prodotta dallo sviluppo dei mezzi di comunicazione di massa. Nelle società contemporanee questo processo ha alterato in modo significativo la comunicazione umana, e ha riconfigurato radicalmente le relazioni tra le persone[7]. È questa la ragione per cui le nostre società sono denominate società mediatiche, società elettroniche, dell'informazione, delle immagini, dello spettacolo[8]. La grande novità in tale contesto è la possibilità di trasmettere contenuti simbolici a soggetti distanti nello spazio e nel tempo. Ciò per qualcuno giustifica l'affermazione secondo cui il complesso mediatico-culturale assume oggi la funzione di chiesa nel campo culturale[9]. Uno degli

[2] Perciò si può parlare di una imposizione totalitaria. Cfr. R. Fornet-Betancourt, *Interculturalidad y globalización*, cit., p. 153: «In una parola, non è l'umanità che si globalizza, ma viene globalizzata attraverso l'espansione totalitaria di un modello di civilizzazione».

[3] Cfr. R. Ortiz, *op. cit.*, p. 111.

[4] Cfr. S. M. Castells, *A Sociedade em rede*, Paz e Terra, São Paulo 1999.

[5] Cfr. A. P. Galvão – G. Silva – G. Cocco (a c. di), *Capitalismo cognitivo*, DP&A Ed., Rio de Janeiro 2003.

[6] M. Waters, *Globalization*, Routledge, London-New York 1995.

[7] Cfr. J.B. Thompson, *A midia e a modernidade*, Vozes, Petrópolis 2001, p. 18 ss.

[8] Cfr. F. Jameson, *Pós-Modernismo. A lógica cultural do Capitalismo Tardio*, Ed. Atica, São Paulo 1996, p. 29.

[9] Cfr. A. da Silva Moreira, *O futuro da religião no mundo globalizado: painel de un debate*, in A. da Silva Moreira – I.D. Oliveira (a c. di), *O Futuro da religião na sociedade global: uma perspective multicultural*, Paulinas, São Paulo 2008, p. 30: «Queste istituzioni producono simboli, senso, credenze, spiegazioni sul reale e figure per l'imitazione, la fedeltà e persino l'imitazione delle persone».

effetti importanti di questo processo è il fatto che oggi gli individui di culture plurime si confrontano con differenti visioni della vita umana[10], con un'enorme molteplicità di proposte di senso, di credenze e di interpretazioni della realtà nella sua totalità e della collocazione dell'essere umano nel mondo. Con ciò si afferma la possibilità di costruire un dialogo critico rispetto ai valori essenziali della persona umana, e di conseguenza sull'orientamento fondamentale da dare alla vita.

Si discute molto tra gli analisti del nostro tempo sull'interpretazione del fenomeno religioso[11]. Una cosa comunque sembra riscuotere grande approvazione: l'affermazione che l'analisi del fenomeno religioso è un elemento imprescindibile per una comprensione adeguata delle società della tarda modernità. Tutto indica che si può parlare di un impulso nuovo e di una fioritura inattesa del fenomeno religioso nel mondo di oggi; esso è segnato da caratteristiche proprie e da un'enorme diversità, e ciò può rendere il religioso qualcosa di indeterminato e ambiguo. Si rafforza la comprensione della religione come spazio di articolazione del senso della vita[12], e per questa stessa ragione essa è capace di esercitare molte funzioni, benché alcuni di questi analisti ravvisino una perdita di autorità delle istituzioni religiose. A ogni modo si tratta di un modo nuovo di vivere e giudicare le istituzioni religiose e le esperienze religiose nel nuovo contesto della società[13]; esso adesso valorizza il simbolico, l'intuizione, l'esperienza, l'emozione, l'affettivo.

Nel contesto della nostra società le religioni posseggono tre tratti fondamentali[14]: 1) la privatizzazione, vale a dire la centralità dell'individuo autonomo, capace di scegliere tra diverse alternative religiose; ciò ha condotto a una specie di cultura di mercato dei beni simbolici; 2) l'attraversamento religioso di differenti sistemi di religione; 3) l'allargamento al di là delle frontiere

[10] Cfr. G. Vattimo, *A Sociedade Transparente*, Edições 70, Lisboa 1991, pp. 13-17; *Filosofia al presente: Conversazioni di Gianni Vattimo con Francesco Barone, Remo Bodei, Italo Mancini, Vittorio Mathieu, Mario Perniola, Pier Aldo Rovatti, Emanuele Severino, Carlo Sini*, Garzanti, Milano 1990, p. 17.

[11] Cfr. A. Oro – C.A. Steil (a c. di), *Globalização e religião*, Vozes, Petrópolis 1997; A. Pierucci – R. Prandi, *A realidade social das religiões no Brasil: religião sociedade e política*, Hucitec, São Paulo 1996.

[12] Cfr. S. Martelli, *A religião na sociedade pos-moderna: entre a secularizaçãoe a desecularização*, Paulinas, São Paulo 1995, p. 453: «La religione costituisce oggi una riserva di simboli e significati, riprodotti istituzionalmente o liberamente, ricercati dagli individui entro una molteplicità di percorsi e di livelli».

[13] Cfr. H. Küng, *Religiões do mundo. Em busca dos pontos comuns*, Verus Edit., Campinas 2004, p. 15: «Nei millenni tutte le religioni hanno avuto non solo una evoluzione organica, ma anche rotture, crisi e riformulazioni più o meno chiare, grandi mutamenti di paradigma... E tutte si trovano oggi in mezzo al guado verso una nuova epoca».

[14] Cfr. A. Oro – C.A. Steil (a c. di), *Globalização e religião*, cit.

della religione, verso altri settori della vita sociale, con incroci tra religione, economia, scienza, filosofia, ecologia, psicologia, ecc. Da un lato, in seguito ai processi inaugurati nella modernità, per Habermas[15] oggi dominano la scena i progressi nel campo della biogenetica, delle ricerche sul cervello e della robotica; esse sono alimentate da speranze terapeutiche e eugenetiche. Soggiacente a questa tendenza c'è una comprensione dell'essere umano quale oggetto manipolabile come gli oggetti delle scienze naturali. È questo che si nomina come "naturalismo scientista". Esso ha sviluppato una visione naturalistica dello spirito umano e della realtà nella sua totalità. In questo senso è come una religione, ovvero una "dottrina comprensiva", secondo l'espressione di J. Rawls, vale a dire una visione della totalità del mondo, quantunque costruita al di fuori delle frontiere della religione. Dall'altro lato, dopo la svolta del 1989/1990 nel mondo contemporaneo si nota su scala mondiale una «politicizzazione delle comunità di fede e delle tradizioni religiose»[16]. Questo, che è invalso di chiamare "rinascimento della religione", comporta la sfida di una critica fondamentale a una auto-comprensione post-metafisica e post-religiosa della modernità occidentale. Al di là di essa il fatto più sorprendente è la rivitalizzazione politica della religione nel cuore degli Stati Uniti, ossia nel centro della società occidentale.

Di qui l'ambiguità del fenomeno religioso oggi. Da un lato esso non sembra suscitare interesse in una società post-metafisica e post-religiosa. La religione è interpretata come una consolazione davanti ai mali e alle carenze della vita umana; ma in seguito al progresso tecnico-scientifico oggi ciò è totalmente privo di senso. Una metafisica materialistica volta alla soddisfazione immediata dei desideri ha reso la religione come qualcosa di fuori luogo per l'uomo attuale. Dall'altro lato, a causa di molti fattori sicuramente legati alla nostra civilizzazione tecnico-scientifica, dagli anni Novanta in poi del secolo scorso la religione è tornata a occupare un posto centrale nel contesto culturale delle nostre società. Ciò significa che oggi vi sono tanto fattori che riducono la religione all'insignificanza quanto fattori che ne favoriscono la rinascita sotto forme nuove[17]. Per Hervieu-Léger la secolarizzazione tipica

[15] J. Habermas, *O Futuro da Natureza Humana. A caminho de uma eugenia liberal?*, Matins Fontes, São Paulo 2004.

[16] Cfr. P.L. Berger (a c. di), *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*, W.B. Eerdmans Pub. Co., Washington 1999.

[17] Per H. Küng ciò ha le sue radici nell'autentica costituzione dell'essere umano. Cfr. *Religiões do mundo*, cit., p. 16: «In tutte le culture gli uomini si trovano di fronte alle stesse grandi questioni... alle questioni primordiali... sull'origine e il destino: il "da dove" e "verso dove" del mondo e dell'uomo; su come superare la sofferenza e la colpa; sugli standard del vivere e dell'agire; sul senso della vita e della morte».

delle società moderne oggi non si riduce al confinamento della sfera religiosamente connotata ma manifesta altresì una disseminazione dei fenomeni di credenza; oggi il religioso è dappertutto[18]. È difficile negare l'esistenza del fenomeno religioso come qualcosa che in qualche forma e in molte maniere segna la vita e la cultura dei popoli. Di fronte a una realtà siffatta il filosofo si chiede in primo luogo come interpretare questo fenomeno della vita umana.

2. L'umano in quanto essere coestensivo con l'essere in se stesso e nella sua totalità

La domanda che ora si impone è: qual è la forma adeguata per parlare filosoficamente della religione? Per pensare filosoficamente la religione si impone anzitutto non solo una considerazione sulla funzione esercitata dalla religione, e che può e deve esercitare nelle società moderne[19], oppure sulle domande delle scienze della religione e delle ricerche fenomenologiche sui princìpi per inserire in un ordine le differenti manifestazioni religiose. Questa è certamente una considerazione fondamentale e imprescindibile; ma in questa sede si rende necessaria una considerazione di ciò che costituisce la religione in quanto attività specifica nella vita umana, nonché la posizione della questione della sua pretesa di validità teoretica o pratica. Ciò costituisce propriamente un oggetto di riflessione filosofica. Si tratta in effetti di una riflessione sulla struttura specifica di questa attività, vale a dire una riflessione che ci colloca nel contesto più ampio di una considerazione dell'essere umano in quanto tale, della sua costituzione ontologica; essa si articola nel quadro teorico di una concezione complessiva della realtà, ovvero dell'essere in quanto tale e nella sua totalità. Il compito specifico di una teoria filosofica a questo livello consiste nella ricostruzione sistematico-concettuale delle categorie utilizzate nelle scienze; in altri termini si parte dalla concezione secondo cui la filosofia è in senso stretto un'attività teoretica[20] che si sviluppa nella forma del discorso metodico, organizzato con rigore e configurato da proposizioni meramente dichiarative. Nelle proposizioni teoriche non c'è alcun riferimento al soggetto, al parlante, a situazioni, in una parola a qual-

[18] D. Herveu-Léger, *La Religion en mouvement. Le pélerin et le converti*, Flammarion, Paris 1999, p. 22.

[19] In merito c'è una cospicua ricerca. Per il caso del Cattolicesimo cfr. soprattutto D. Hervieu-Léger, *Catholicisme, la fin d'un monde*, Bayard, Paris 2003.

[20] Cfr. L.B. Puntel, *Ser e Deus. Um enfoque sistemático em confronto com M. Heidegger, È. Lévinas e J.-L. Marion*, Ed. UNISINOS, São Leopoldo 2011, p. 146 ss.

siasi fattore esterno al puro *status* della teoria. Questo fatto mette in luce un aspetto fondamentale di una teoria: in quanto tale una teoria è del tutto indipendente dalla posizione dei soggetti nei suoi confronti; ciò è estremamente importante per la concezione adeguata di una teoria filosofica. Si verifica in tal modo una svolta radicale in rapporto al quadro teorico della filosofia trascendentale, la quale ha posto il soggetto al centro di ogni impresa teorica, e dunque della filosofia. La svolta si attua con un mutamento radicale del centro: non il soggetto ma il linguaggio costituisce il centro della formazione di una teoria; ciò ha come implicazione il depotenziamento del soggetto. Si palesa qui con chiarezza la posizione della filosofia sistematico-strutturale in relazione al problema del superamento della filosofia della soggettività. La filosofia si rivela dunque come la scienza universale, nel senso che tematizza le strutture universali dell'universo del discorso, essendo questo il dato comprensivo di tutto quello che può esserne oggetto, ossia di tutto quello che è linguisticamente articolato o articolabile.

Il suo lavoro comincia quindi con apprezzamenti fenomenologici rispetto all'agire umano, partendo dai dati ottenuti nell'esperienza quotidiana e dalle scienze. In primo luogo l'essere umano si manifesta come una realtà materiale-organica, spazio-temporale, come un fenomeno del mondo, qualcosa che emerge nel mondo tra altri fenomeni, e in quanto tale anzitutto come una parte della natura. È un fenomeno del mondo perché è un corpo organico[21], e perciò segnato da una determinazione corporale-biologica. Quando si parla di mondo di norma si intende per mondo quello cui l'essere umano si riferisce quando pensa e quando agisce, vale a dire il mondo che possiamo chiamare "oggettivo", il quale pertanto si rivela come l'altro rispetto all'essere umano. Il nostro essere si realizza dunque in quanto corporeità; questa è l'architrave di sostegno della realtà e della presenza di quello che siamo; in quanto tale esprime la finitezza specifica dell'essere umano. Di qui l'affermazione di Welte[22]: il corpo è ciò in cui e attraverso cui siamo, ossia il corpo è la mediazione essenziale del nostro essere. È in questo senso che inclina l'affermazione di Sartre[23]: «Il corpo ben manifesta la mia contingenza, esso addirittura non è altro che questa contingenza... esso rappresenta l'individuazione del mio coinvolgimento nel mondo». La

[21] In merito alla problematica di una comprensione meramente biologica dell'essere umano cfr. G. Häffner, *Philosophische Anthropologie*, Kohlhammer, Stuttgart-Berlin-Köln 1989², p. 20.

[22] Cfr. B. Welte, *Die Leiblichkeit als Hinweis auf das Heil in Christus*, in: *Auf der Spur des Ewigen. Philosophische Abhandlungen über verschiedene Gegenstände der Religion und der Theologie*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1965, p. 85.

[23] Cfr. J.-P. Sartre, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, Paris 1943, p. 372.

corporeità risulta quindi quella dimensione attraverso cui l'essere umano si apre effettivamente agli altri esseri. «È in quanto corpo che l'uomo si apre concretamente alle altre persone e alla natura, alle cose»[24], e in questo modo è un fenomeno del mondo e nel mondo. Peraltro quando agendo usciamo da noi stessi e ci espandiamo nel mondo, questo sviluppo ha la forza di una presenza, in quanto ci realizziamo corporalmente in azioni e movimenti. Dunque in quanto corporeità l'essere umano si manifesta bensì come qualcosa che si contrappone al mondo come a qualcosa cui si riferisce nella sua conoscenza e nelle sue azioni, ma anche come qualcosa che appartiene al mondo, che è una parte costitutiva del mondo; e ciò presuppone una unità di base tra essere umano e mondo medesimo.

La questione cruciale qui è chiedersi cosa si intende precisamente per essere umano e per mondo, quando si asserisce l'unità fondamentale tra essere umano e mondo. A questo livello non si può intendere per mondo meramente il mondo oggettivo, poiché la sua qualificazione è esattamente la contrapposizione all'essere umano. La questione perciò è anzitutto come pensare il mondo in quanto unità che include tanto il mondo oggettivo quanto l'essere umano nell'integralità delle sue dimensioni. È soprattutto questa la dimensione comprensiva che Puntel[25] nomina "mondo comprensivo"; sicché il quesito adesso è: come comprendere il mondo in quanto dimensione includente, una dimensione assolutamente universale? La discussione del quesito si esplica tornando a considerare il modo d'essere dell'essere umano nel mondo. Certo, gli aspetti fondamentali di questo modo d'essere non sono semplicemente riducibili a una spiegazione materiale o biologica. I suoi atti in effetti rivelano una struttura singolare. In che consiste questa singolarità? In tale contesto l'antropologia dell'inizio del sec. XX ha richiamato l'attenzione sulla cosiddetta "posizione eccentrica"[26] dell'essere umano, vale a dire la capacità che esso possiede di mantenersi a distanza dalla realtà immediata incontrata nel suo mondo e da se stesso. «Grazie alla ricerca l'uomo rompe la chiusura dell'orizzonte nel quale si colloca, del mondo complesso da cui emerge, e da cui quindi inizia a relazionarsi col proprio mondo»[27]. In tal modo risulta che la domanda rivela l'essere umano, in quanto essa costituisce

[24] Cfr. M.A. de Oliveira, *Filosofia Transcendental e Religião. Ensaio sobre a Filosofia da Religião em Karl Rahner*, Loyola, São Paulo 1984. p. 235.

[25] Cfr. L. B. Puntel, *O que è o ser humano? Problemas, perspectivas e esboço de uma resposta filosófica básica parcial* (mimeo), Brasília 2006, p. 8.

[26] Cfr. H. Plessner, *Lachen und Weinen*, Francke Verlag, Bern-München 1961[3]. M. Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Bouvier Verlag, Bonn 1988[11]; M. Müller, *Philosophische Anthropologie*, a c. di W. Vosenkhul, Alber, Freiburg-München 1974, p. 70 ss.

[27] Cf. M.A. de Oliveira, *Filosofia Transcendental e Religião*, cit., p. 212.

un'attitudine in qualche maniera paradossale, perché colui che solleva la domanda da una parte afferma implicitamente, nell'atto del domandare, la sua finitezza e contingenza, dato che riconosce il suo non sapere, ma dall'altra parte in quanto domanda trascende proprio il ristretto orizzonte specifico del mondo in cui si colloca. Ciò significa che il nostro agire non è regolato meramente dai meccanismi istintivi o dal binomio stimolo-risposta.

Come va intesa questa trascendenza che si palesa nel domandare? Nel considerare gli enti del mondo lo spirito umano normalmente parte da strutture ontologicamente semplici, come quegli individui nel mondo[28] che già configurano in se stessi molte dimensioni, oppure da una interconnessione di aspetti che può essere oltremodo complessa, come per es. nel caso dell'individuo umano. A loro volta gli individui sono inseriti in interconnessioni più larghe, sono per es. inseriti nella natura, e soprattutto si riconnettono a altri individui della stessa specie; e proprio insieme a essi formano quello che si può nominare un *dominio* del mondo (per es. il dominio degli esseri organici). I domini sono connessi tra loro, e in quanto tali formano quello che possiamo chiamare *mondo*, vale a dire l'interconnessione tra tutti i domini. Ora in questo procedimento si pone una questione decisiva; la seguente: la riflessione attuata evidenzia che la considerazione dell'universo, oggetto del lavoro delle scienze e della filosofia in quanto teoria, non risulta da una mera descrizione o da un atto di riprodurre un mondo già pronto, né dalla realizzazione di una soggettività, ma è il risultato di una coniugazione tra un insieme di dati e la dimensione teorica. In una parola tutto questo procedimento si è sviluppato presupponendo un quadro di riferimento, una chiave di intelligibilità, le strutture fondamentali espresse nel linguaggio; insomma, quella che chiamiamo la "dimensione teorica", senza la quale nulla è intelligibile. In tal modo la domanda che qui emerge è la seguente: come comprendere la relazione tra le due dimensioni che qui sono in gioco, la dimensione teorica e la dimensione del mondo? È chiaro che questa relazione non è possibile se tra le due dimensioni non si presuppone qualcosa di fondamentale in comune; invero un'unità che renda possibile la coniugazione tra esse.

Questa meta-dimensione viene chiamata da Puntel la dimensione dell'Essere, ma più esattamente andrebbe chiamata la dimensione dell'Essere originario (per distinguerlo dall'uso del vocabolo *essere* che si fa per designare quello che qui è stato chiamato *mondo*, vale a dire l'interconnessione di tutti i domini del mondo oggettivo), essendo l'interconnessione assolutamente universale, ovvero l'interconnessione di tutte le interconnessioni, la connettività

[28] Cfr. L.B. Puntel, *Ser e Deus*, cit., p. 183 ss.

assolutamente comprensiva. In questo significato assolutamente universale essa è presupposta in tutte le attività teoriche e pratiche; ciò significa che qui il tutto o la totalità non sono intesi in alcun modo come una somma di parti[29]. Affermare che lo spirito umano è coestensivo all'essere in quanto tale significa dire che egli ha già sempre attinto il punto di arrivo di questo processo, vale a dire ha già sempre toccato l'interconnessione di tutte le interconnessioni[30], ovvero è già in se stesso questa trascendenza all'essere nella sua totalità e in quanto tale. «Pensare è dunque rendere presente il senso degli individui attraverso il loro riferimento al senso globale»[31].

È proprio questa coestensività intenzionale[32] con l'essere che apre lo spazio per la storicità della vita umana: «Il processo storico di costruzione di mondi differenti inquadrato da un orizzonte che oltrepassa per principio ogni e qualunque mondo: la storia finita è dunque il processo di effettuazione di un orizzonte infinito... Per questa ragione la storia non rimane umana che come movimento di permanente oltrepassamento... Ciò è possibile grazie alla coscienza della sua limitazione, e questo a sua volta è reso possibile grazie alla coscienza della libertà assoluta, che così appare come ciò che rende possibile il suo processo storico»[33]. Quella coestensività significa innanzitutto che l'essere umano può in linea di principio prendere le distanze da sé, districarsi criticamente da tutto, persino da se stesso, dalle sue rappresentazioni, motivazioni, dai suoi impulsi e modelli di comportamento, ecc. A partire di qui può porre una differenza tra se stesso e tutto, tutto beninteso in quanto contenuto delle sue differenti azioni che egli compie mediante la conoscenza e l'azione. Domandare implica che l'essere umano è segnato essenzialmente da una distanza rispetto a ogni e qualsiasi fatticità, sia pure essendo sempre inserito in essa e da essa dipendente. In questo senso egli si contrappone a tutto, sta sempre al di là di tutto, persino di se stesso in quanto è questo particolare essere finito e limitato; facendo così emergere la differenza tra soggetto e oggetto, sia in quanto *domanda*, nella sfera dell'intelligenza, sia in

[29] In merito ai problemi logici, matematici e semantici che queste espressioni possono provocare cfr. C. Schneider, *Totalidades: um problema lógico-metafisico*, in G. Imaguire – C.L.S. Almeida – M.A. de Oliveira (a c. di), *Metafisica Contemporanea*, Vozes, Petrópolis 2007, pp. 123-134.

[30] Cfr. L.B. Puntel, *O que è o ser humano?*, cit., p. 10.

[31] Cfr. M.A. de Oliveira, *Filosofia Transcendental e Religião*, cit., p. 219.

[32] È questo che J.A. Mac Dowell chiama "esperienza trascendentale". Trascendentale qui non è inteso nel senso kantiano ma intende esprimere la trascendenza come caratteristica ontologica dello spirito umano; cfr. J.A. Mac Dowell, *A experiencia de Deus à la luz da experiência transcendental do espirito humano*, in "Sintese", 93 (2002), pp. 5-34.

[33] Cfr. M.A. de Oliveira, *Ética e Religião*, in *Ética e Racionalidade Moderna*, Loyola, São Paulo 2002, pp. 128-183.

quanto *desiderio*, nella sfera della volontà, nella misura in cui nessun obiettivo limitato lo soddisfa.

Per poter prendere le distanze da tutto, dunque, l'essere umano si manifesta non come l'ente ristretto a un territorio specifico del mondo oggettivo, a un ambiente circoscritto, come nel caso dei vegetali e degli animali, ma come l'ente che grazie alla domanda si rapporta al mondo senza restrizione, illimitato, inclusivo; vale a dire al mondo come quella dimensione che abbraccia tanto l'essere umano quanto tutti gli altri esseri, e per questa ragione egli merita di essere chiamato in maniera più adeguata come essere. Questa apertura all'essere nella sua totalità[34] implica in se stessa la negazione di qualsiasi limite e esteriorità: l'essere soggettivo si rivela coestensivo all'essere nella sua totalità, inserito nell'essere nella sua totalità, determinato dall'essere nella sua totalità, costituzionalmente aperto all'essere. Possiamo denominare "spirito" questa dimensione della costitutività dell'essere umano che è coestensiva all'essere nella sua totalità; essa gli rende possibile distanziarsi da tutto mediante la riflessione critica. Dunque, per dirla nel linguaggio di Puntel, al soggetto in quanto essere spirituale compete una *coestensività intenzionale con l'universo del discorso privo di restrizione ovvero con l'essere*[35]; vale a dire con quella «totalità che abbraccia semplicemente tutto»[36], non solo con l'universo esistente, poiché la potenzialità dello spirito va al di là dell'esistente, includendo tutte le possibilità di infiniti altri universi non realizzati[37]in quanto meramente intelligibili. In tal modo si può dire che la coestensività intenzionata all'essere in quanto tale e nella sua totalità è un costitutivo strutturale dello spirito umano, sicché lo spirito umano può essere pensato unicamente come quello che è in se stesso a partire dall'essere in quanto tale. In questo senso «l'essere umano è quella "cosa" (nel) del mondo che si distingue per essere coestensiva intenzionalmente con il mondo-tutto, con

[34] Questa è una tesi fondamentale della tradizione filosofica occidentale. Così Aristotele afferma dello spirito ovvero del pensiero che è in certo qual modo tutto, per quanto egli qui parli espressamente di enti e non di essere. Cfr. *De anima* III.8.431 b 21 («e psyché ta onta pos esti panta»). Cfr. in merito M. Müller, *Philosophische Anthropologie*, cit., p. 43 ss. Per Leibniz l'essere umano è una monade la cui specificità consiste nello specchiare o rappresentare il tutto (cfr. *Monadologie*, Reclam, Stuttgart 1998, p. 62 s., 83).

[35] Cfr. L.B. Puntel, *Totalidade do Ser, o Absoluto e o tema "Deus": um capitulo de uma nova metafisica*, in *Metafisica Contemporanea*, cit., pp. 191-222. H.C. de Lima Vaz, *Antropologia Filosófica I*, Loyola, São Paulo 1991, p. 223: «L'universalità dello spirito nell'uomo è una universalità *intenzionale*; questo denota la *finitezza* dell'uomo come essere tra gli esseri, o come essere *situato*. Nell'uomo lo spirito è *formalmente* identico all'essere universale, essendo egli capace di pensarlo. Però è *realmente* distinto dagli esseri nella sua perfezione esistenziale».

[36] Cfr. L.B. Puntel, *A Totalidade do Ser*, cit., p. 200.

[37] Cfr. A. Plantinga, *The nature of necessity*, Clarendon, Oxford 1982².

l'universo»[38]. D'altra parte, nella misura in cui questa direzionalità all'essere in quanto tale è un momento costitutivo dell'essere umano, essa è una componente del mondo (dell'universo), un fenomeno reale, un fenomeno nel mondo e del mondo; un fenomeno che integra il mondo comprensivo, una dimensione di questo mondo. In questo senso è una struttura ontologica, è il mondo che possiede questa coestensività intenzionale.

3. Come interpretare filosoficamente il fenomeno religioso?

Una comprensione filosofica della religione la intende come una dimensione dell'essere umano interpretabile partendo dal tratto caratteristico fondamentale della costitutività ontologica dell'essere umano in quanto essere spirituale, ossia partendo dalla coestensività dello spirito con la realtà in quanto tale, con l'essere in se stesso e nella sua totalità. Ciò significa che la religione, in quanto attività umana correlata all'Essere assolutamente necessario possiede un ampio spettro di presupposizioni; e spetta alla filosofia pensarla a partire dalla tematizzazione di questi presupposti. Secondo Puntel[39], quello che lo studioso deve in ultima analisi spiegare, esplicitare e determinare è la connessione assolutamente universale, la connessione di tutte le connessioni, l'Essere originario. Questo va compreso sia nella sua peculiarità come essere (essere in quanto tale, nelle sue caratteristiche immanenti, nei suoi momenti strutturali), sia nel suo carattere di abbracciare semplicemente tutto, come essere nella sua totalità; vale a dire essere non come la totalità di tutti gli enti in un senso meramente estensivo, ma essere nella sua relazione con gli enti, essere come interconnessione degli enti[40], degli elementi del mondo, degli esistenti. Qui dunque la questione che si pone per una prima tematizzazione di questi presupposti è la seguente: come intendere l'Essere nella sua totalità, ossia nella sua relazione con gli enti?

Una delle questioni centrali in tale contesto richiama il problema delle modalità, ossia possibilità, contingenza, necessità. L'Essere originario è possibile, contingente, necessario? Oggi c'è una vasta letteratura in merito a un approccio modale[41], con posizioni che vanno dal suo rifiuto radicale (Quine)

[38] Cfr. L.B. Puntel, *Estrutura e Ser. Um quadro referencial teórico para uma filosofia sistemática*, Ed. UNISINOS, São Leopoldo 2008, p. 468.

[39] Cfr. Id., *Ser e Deus*, cit., p. 187 ss.

[40] Cfr. Id., *Estrutura e Ser*, cit., p. 556.

[41] Cfr. J.M. Arruda, *Mundos possíveis: realismo modal extremo e atualismo*, in *Metafísica Contemporânea*, cit., pp. 361-375.

alla sua considerazione come fondamentale nella trattazione di problemi filosofici (Lewis). Nel contesto della filosofia analitica[42] le modalità sono concepite come "modi di verità". Ciò significa che esse sono interpretate normalmente come qualificazioni di sentenze/proposizioni. In fondo qui si parla di tre tipi di modalità: quelle "aletiche o metafisiche", ossia le necessarie o contingenti; quelle "epistemiche", a priori e a posteriori; quelle "semantiche", ossia analitiche o sintetiche. Nell'argomento da esporre entrano in gioco solo le modalità *aletiche* o quelle epistemiche. Peraltro nel contesto della filosofia analitica c'è un problema, nel senso che informalmente si parla di modalità metafisiche, in quanto modalità applicate alle cose. Pur occupandosi innanzitutto della questione della conoscenza delle modalità metafisiche, Williamson è un chiaro esempio (come lo è soprattutto Kripke[43]) di una concezione metafisica delle modalità comprese come qualcosa che dice riferimento alle cose stesse. «È tipico dei filosofi chiedersi non solo se le cose si comportano in questo o quel modo, ma anche se avrebbero potuto comportarsi in altro modo. Quello che avrebbe potuto essere diversamente è metafisicamente contingente; quello che non avrebbe potuto è metafisicamente necessario. Noi abbiamo una certa conoscenza di cose del genere. Sappiamo che Enrico VIII avrebbe potuto avere più di sei mogli, ma anche che tre più tre non può fare più di sei»[44]. Ma normalmente le modalità metafisiche sono intese come modalità *aletiche*, che perciò sono attribuite unicamente a sentenze/proposizioni.

Per l'obiettivo che qui ci si propone diventa impossibile entrare nei dettagli di questa discussione. Basta dire che nel quadro teorico nel quale stiamo lavorando si asserisce una stretta relazione tra semantica e ontologia. In poche parole, la semantica[45] di cui qui si parla è orientata alla "cosa", nel senso che le sue componenti, cioè le proposizioni teoriche, esprimono qualcosa che costituisce ciò che quelle proposizioni articolano. In tal senso le strutture semantiche sono uno spazio di mediazione, in quanto esse mirano al di là di se stesse; ovvero esercitano un ruolo di mediazione tra le strutture formali, le più astratte, e le strutture ontologiche, le più determinate. Questo qualcosa, questo al di là è il piano ontologico. Pertanto la tesi fondamentale in questa sede è che le strutture semantiche pienamente determinate sono identiche al piano ontologico. Ciò significa che semantica

[42] Cfr. D. Murcho, *Modalidades*, in *Enciclopédia de termos lógico-filosóficos*, Martins Fontes, São Paulo 2006, p. 526 s.

[43] Cfr. A. Leclerc, *O essencialismo desde Kripke*, in *Metafisica Contemporânea*, cit., pp. 376-399.

[44] Cfr. Th. Williamson, *The philosophy of philosophy*, Blackwell, Oxford 2008, p. 134.

[45] Cfr. L.B. Puntel, *Ser e Deus*, cit., p. 158 ss.

e ontologia sono i due lati di una medesima cosa. In tale contesto teorico dunque le modalità non si riducono a quelle soltanto *aletiche*, nel senso che sono attribuite solo a sentenze o proposizioni, bensì sono considerate in senso stretto come modalità metafisiche, ossia possiedono uno statuto ontologico; esse fanno riferimento alle cose stesse. In questa sede si sostiene la tesi che le modalità sono elementi irrinunciabili di una teoria filosofica, e in modo speciale nella questione centrale della delucidazione dell'Essere originario, ossia nel contesto di una teoria dell'Essere nella sua totalità.

Il punto di partenza della riflessione è la tesi, oggi molto diffusa anche tra scienziati e filosofi, secondo cui "tutto è contingente", cioè è contingente l'essere in quanto tale e nella sua totalità. L'argomento per confutare questa tesi è una *prova indiretta*, secondo la figura del *modus tollens*: «Se *p*, allora *q*; ora, se non *q*, allora *p*»[46]. Secondo Puntel il nocciolo della dimostrazione lo si può esprimere come segue: «Se tutto (l'Essere in quanto tale e nella sua totalità) fosse contingente, sarebbe possibile il nulla assoluto (*nihilum absolutum*). Ora il nulla assoluto non è possibile. Dunque nemmeno tutto è contingente»[47]. Siccome tra contingenza e necessità non si può dare un terzo, ne deriva l'esigenza di accettare una dimensione necessaria dell'essere. L'argomento rappresenta quindi in primo luogo una conseguenza assolutamente fondamentale della tesi secondo cui tutto è contingente: ammettere questa tesi sarebbe ammettere la possibilità del nulla assoluto, ossia significa che l'essere come tale e nella sua totalità sarebbe contingente, e dunque potrebbe essere stato che né l'Essere in quanto tale né qualsiasi ente venisse all'essere. Ora l'intento è dimostrare in primo luogo che la tesi della contingenza di tutto non riesce a liberarli da questa implicazione. È assai importante badare al fatto che qui l'argomento si limita strettamente alla modalità delle "possibilità": "allora il nulla assoluto sarebbe possibile". La pura possibilità del nulla assoluto fa emergere la contraddizione insita nella tesi secondo cui tutto è contingente. Pertanto questa tesi implica una conseguenza assurda, e perciò è inaccettabile. Ne consegue che non si può intendere l'Essere nella sua totalità senza affermare una dimensione assolutamente necessaria, che è quindi fondamento e significato ultimo della dimensione contingente.

Il peso decisivo dell'argomento sta proprio nella seconda premessa; essa rende esplicita la negazione di quel che consegue dalla prima premessa, cioè il nulla assoluto non è possibile. Puntel rende esplicite almeno tre ragioni per dimostrarlo. 1) Il concetto di nulla assoluto è un concetto auto-contraddittorio perché se lo si potesse pensare in qualche modo ciò sarebbe possibile

[46] Cfr. *ivi*, p. 214 ss.
[47] *Ivi*, p. 215.

menzionando un qualcosa. Ora tutto e qualcosa sarebbe un determinato modo di essere; ciò equivarrebbe ad attribuirgli ciò che esso esclude. 2) Il concetto di *possibilità* del nulla assoluto è paradossale, auto-contraddittorio, poiché possibilità è sempre possibilità di essere. 3) Se si accetta la tesi che tutto è contingente, bisogna ammettere che gli enti potrebbero passare dal nulla assoluto alla dimensione dell'essere. Ma qualcosa non può uscire dal nulla assoluto e entrare nella dimensione dell'essere; nulla diviene *dal* nulla assoluto; la dimensione dell'essere e il nulla assoluto sono incompatibili in tutti i sensi.

In questo modo una considerazione radicale dell'essere in se stesso e nella sua totalità a partire dalle modalità ci conduce a comprendere che l'essere in se stesso e nella sua totalità è intelligibile solo in quanto lo si concepisce come costituito da una duplice dimensione: una dimensione assolutamente necessaria e una dimensione non assoluta, e quindi contingente. L'argomento modale ci conduce a affermare necessariamente una dimensione necessaria dell'Essere originario. Assoluto denota indipendenza completa di qualcosa distinto da sé, non condizionato. Ora questo è deducibile dal concetto di *necessario*. «Come effetto l'Essere necessario non può, a partire da se stesso e in alcuna circostanza, non essere, essendo così totalmente indipendente da chicchessia. Da ciò consegue che l'Essere necessario non è e non può essere condizionato da qualcosa di diverso, non essendo beninteso relativo a qualcosa di differente. Ma è proprio questo che esprime il concetto di assoluto»[48]. Tutto questo evidenzia il carattere in apparenza paradossale della relazione tra la dimensione assoluta e la dimensione contingente. L'Essere assolutamente necessario e quindi assolutamente trascendente a tutto il contingente è perciò immanente all'uomo e al mondo, ovvero a tutto il contingente; senza di esso il contingente è inintelligibile. Si può dunque dire con Siewerth[49] che il contingente è sempre maggiore di se stesso, riflettendo esso in se stesso il fondamento assoluto. Questa posizione si contrappone in modo radicale alla posizione non-cognitivista, per la quale la dimensione assoluta della totalità del reale non può essere dimostrata in modo razionale. Tale tesi è oggi sostenuta persino da alcuni teologi cristiani[50].

Pertanto l'esperienza della contingenza radicale e l'esigenza di intelligibilità sono la mediazione per affermare una dimensione assolutamente

[48] *Ivi*, p. 218.

[49] G. Siewerth, *Der Thomismus als Identitätssystem*, Gerh. Schulte-Bulmke, Frankfurt a.M. 1961, p. 13.

[50] Cfr. H. Küng, *Projeto de Ética Mundial. Uma moral Ecumênica em vista da sobrevivência humana*, Paulinas, São Paulo 1993, p. 80.

necessaria come condizione di possibilità per la comprensione dell'essere come tale e nella sua totalità[51]. In tal modo la costituzione dello spirito in quanto spirito implica la coestensività con l'universo, la quale a sua volta implica l'apertura radicale alla dimensione assolutamente necessaria, giacché questa è una dimensione senza la quale l'universo è inintelligibile. Perciò la questione dell'Essere assolutamente necessario, che è la questione centrale della religione, è inseparabile dalla questione centrale della filosofia, ossia la questione dell'essere in quanto tale e nella sua totalità. È in questo senso che Zubiri asserisce che la questione di Dio non è a ben vedere una questione religiosa, piuttosto precede le religioni[52]: «Quello che tentiamo qui è un'analisi dei fatti, un'analisi della realtà umana in quanto tale, presa in e per se stessa. Se in questa realtà scopriamo qualche dimensione che di fatto coinvolge in maniera costitutiva e formale un confronto inesorabile con la dimensione ultima del reale, questa la possiamo chiamare, in modo puramente provvisorio, Dio; questa dimensione la chiameremo *dimensione teologale* dell'uomo. La dimensione teologale è quindi un momento costitutivo della realtà umana, un suo momento strutturale».

L'essere umano nel più profondo di se stesso, nella sua struttura costitutiva, è dunque relazionalità essenziale con la dimensione assolutamente necessaria[53]; e questo costituisce il presupposto antropologico fondamentale per comprendere l'attività religiosa. Per questa ragione, come dice Lima Vaz[54], la riflessione filosofica sulla religione può attuarsi solo andando alle radici dell'essere umano. «In tal modo la riflessione sulla trascendenza, lungi dall'essere un cammino di alienazione, ci fa andare alle radici del nostro

[51] Cfr. H.C. de Lima Vaz, *Transcendência: Experiência historica e interpretação filosófico-teológica*, in "Sintese" n.s., 19 (1992), p. 448: «Concludiamo che l'evidente finitezza del nostro spirito, situato nella contingenza del Mondo e della Storia, può essere compatibile con la sua altrettanto evidente infinitezza intenzionale testimoniata dal pensiero dell'essere, se accettiamo di obbedire all'esigenza logica ed esistenziale di affermare il Trascendente come Assoluto dell'essere».

[52] Cfr. X. Zubiri, *O problema teologal do homen*, in M. Oliveira – C. Almeida (a c. di), *O Deus dos Filósofos Modernos*, Vozes, Petrópolis 2003², p. 14.

[53] Lima Vaz chiama questa relazionalità fondamentale come dimensione assoluta della «relazione di trascendenza». Tra le due forme di fondo che organizzano la struttura relazionale dell'essere umano, ovvero la relazione di oggettività, che lo lega al mondo, e la relazione di intersoggettività, che lo lega all'altro, essa esprime esattamente l'eccesso ontologico per il quale il soggetto si sovrappone al mondo e alla storia, e «così procede aldilà dell'essere-nel-mondo e dell'essere-con-l'altro nella ricerca del fondamento ultimo per l'Io sono originario che lo costituisce» (Cfr. H.C. de Lima Vaz, *Transcendência*, cit., p. 444). La relazione di trascendenza *sovradetermina* (*aufhebt* nel senso di Hegel) in qualche modo le altre due. Cfr. Id., *Mística e Política: a experiência mística na tradição occidental*, in "Sintese", n.s. 19 (1992), p. 500.

[54] Cfr. *Transcendência*, cit., p. 447.

essere, laddove l'Assoluto è presente come principio sorgente». In poche parole la religione afferisce alla questione decisiva per l'intelligibilità delle realtà nella sua totalità, e perciò su questo piano è in gioco il senso della vita umana e il suo destino; il che non significa affermare che l'essere umano non possa vivere senza porre esplicitamente tale questione. Con ciò si è reso palese che la forma corretta per parlare adeguatamente dell'Essere assolutamente necessario, e di conseguenza della religione, è una concezione comprensiva della realtà: l'Essere assolutamente necessario appare come il punto finale di una teoria filosofica dell'essere in se stesso e nella sua totalità. Detto succintamente, il fenomeno religioso è comprensibile soltanto partendo dalla costitutività strutturale dell'essere umano[55] e dalla comprensione dell'essere in se stesso e nella sua totalità. Ciò avviene precisamente, come dice Pannenberg, in virtù del discorso su Dio, che è assolutamente centrale nella religione; poiché laddove Dio e la Totalità del reale non sono pensati nella loro reciproca appartenenza e nello sbocco dell'uno nell'altro, il discorso su Dio rimane una vuota parola[56]. In quanto essere intelligente, pratico e estetico, l'essere umano è radicalmente posto in relazione con la dimensione assolutamente necessaria, ossia le sue domande, le sue conoscenze, i suoi atteggiamenti esistenziali, le sue prese di posizione in quanto umane sono in una relazione essenziale con tutto, e perciò intrattengono una relazione con la dimensione assolutamente necessaria, la quale quindi si palesa come il punto di riferimento fondamentale dell'intenzionalità dello spirito umano[57]. È questa la ragione per cui in linea di principio la religione permea tutte le dimensioni della vita umana, e interpreta tutta la realtà contingente partendo dalla sua relazione con l'Essere assolutamente necessario. In questo caso non ha senso parlare dell'essere umano e del cosmo senza fare riferimento ultimativo alla dimensione assolutamente necessaria. Ciò significa, come dice Lima Vaz[58], che «la figura dell'assoluto, multiforme e unica, abita l'universo

[55] Cfr. M. de França Miranda, *Religiões e promoção da justiça*, in R.A. Ulmann (a c. di), *Consecratio Mundi*, (vol. in omaggio di Urbano Zilles), Edipucrs, Porto Alegre 1998, p. 148: «Pertanto l'esperienza di fondo dell'essere umano è quella che dà fondamento e determina la sua religiosità. Allorché accoglie il trascendente che gli offre *senso* e *salvezza*, realizzando tale accoglimento nella professione di fede e nella vita, egli vive la religione come attitudine fondamentale della sua esistenza».

[56] Cfr. W. Pannenberg, *Theologie und Philosophie. Ihr Verhältnis im Lichte ihrer gemeinsamen Geschichte*, V&R, Göttingen 1996, p. 16.

[57] In merito all'interpretazione agostiniana di questa tesi fondamentale della tradizione metafisica cfr. H.C. de Lima Vaz, *Mística e Política*, cit., p. 497: «Nel più intimo della mente – *aditum mentis* – che è altresì il suo vertice – *apex mentis* – l'assoluto è presente nella sua trascendenza radicale – *superior summo* – e nella sua radicale immanenza – *interior intimo*».

[58] Cfr. *ivi*, p. 500.

intenzionale della persona umana, e accompagna come un'ombra tutte le sue forme di auto-espressione, della sua auto-posizione come soggetto grazie alla quale si rende presente tra gli esseri».

Resta dunque da chiarire una questione che è fondamentale per pensare la religione: come va intesa questa dimensione assolutamente necessaria dell'essere? Per Puntel «il punto di partenza è di fatto, e senza dubbio, la dimensione assolutamente universale dell'essere, ma già definita più precisamente come bidimensionalità»[59]. Per tale ragione la prossima tappa nella riflessione consiste nello spiegare questa bidimensionalità, ossia nello spiegare la relazione tra le due dimensioni. Egli svolge qui due argomenti a favore della tesi secondo cui la dimensione assolutamente necessaria dell'essere va intesa come Essere spirituale assolutamente necessario, ossia Essere dotato di intelligenza, volontà e libertà. 1) Argomento indiretto. Supponiamo che la dimensione assolutamente necessaria non sia spirituale. Saremmo allora di fronte a una situazione strana: enti spirituali finiti in quanto esseri spirituali sono coestensivi all'essere senza la sua totalità, e perciò anche coestensivi alla dimensione assolutamente necessaria dell'essere. Se tale dimensione non fosse concepita come spirituale, non sarebbe coestensiva con se stessa, e molto meno con l'essere nella sua totalità. Per Puntel la tesi secondo cui la dimensione assolutamente necessaria dell'essere possiede una costituzione spirituale ha un'intelligibilità senza confronti più elevata della tesi contraria. Primo, perché dal punto di vista rigorosamente ontologico la dimensione contingente è totalmente dipendente dalla dimensione assolutamente necessaria, vale a dire che tutto il suo essere dipende interamente e in tutti i suoi aspetti dalla dimensione assolutamente necessaria. Come intendere allora la dipendenza, se secondo l'ipotesi in questo caso lo spirito finito avrebbe potenzialità che l'Essere assolutamente necessario, da cui quello dipende totalmente, non avrebbe? Questo creerebbe tra i due un abisso metafisico del tutto inesplicabile. Secondo, in conformità con la tesi dell'esprimibilità universale dell'essere, l'Essere assolutamente necessario che non è spirituale sarebbe esprimibile unicamente "in se stesso"; egli infatti non conoscerebbe se stesso e non esprimerebbe se stesso come tale, mentre lo spirito finito avrebbe uno statuto più elevato, essendo esprimibile e soggetto che esprime. Il che ripropone l'argomento precedente. 2) Secondo argomento. Partiamo dal principio del grado ontologico come principio di fondo; è un principio indispensabile per qualsiasi ontologia che voglia rendere giustizia a tutti i domini dell'essere. Tale principio va così formulato[60]: «(PGO) Una cosa di gra-

[59] Cfr. L.B. Puntel, *Ser e Deus*, cit., p. 219 ss.
[60] *Ivi*, p. 223.

do ontologico più elevato o superiore non può venire all'essere oppure essere spiegato esclusivamente partendo da qualcosa di grado ontologico inferiore o più basso». Applichiamo tale principio al problema della relazione tra la dimensione assolutamente necessaria e la dimensione contingente dell'essere. Ebbene nel contesto della supposizione avanzata, che cioè la dimensione assolutamente necessaria non sia spirituale, si arriverebbe a affermare che la dimensione assolutamente necessaria possiede un grado ontologico inferiore a quello dello spirito umano contingente. La conseguenza sarebbe che la dimensione contingente non potrebbe essere spiegata a partire da essa; il che è insostenibile in base a quanto argomentato finora.

Perciò per Puntel la spiegazione più convincente di questa dimensione consiste nel mostrare che essa è determinata come Essere personale spirituale assolutamente necessario, vale a dire come un essere dotato di intelligenza, di volontà e libertà; dunque come un essere spirituale capace di conoscere e amare. Pertanto non può essere inteso come una forza cieca che agisce per necessità. Non si tratta di un ente in più né di un ente supremo o primo; per cui si scarta *a priori* la possibilità di interpretare questa posizione come una variante di "onto-teologia". Ciò è decisivo per pensare la relazione fondamentale tra le due dimensioni. La dimensione assolutamente necessaria, pensata come Essere spirituale o personale assolutamente necessario, va pensata più precisamente come libertà assoluta, di modo che il problema qui è come vada compresa la relazione tra l'Essere libero assolutamente necessario e la dimensione contingente degli enti. Prima si è affermato che la dimensione contingente è del tutto dipendente dalla dimensione assolutamente necessaria. Ciò significa che il fatto che "essi esistono" non è spiegabile a partire da loro stessi. Se gli enti contingenti non vengono all'essere a partire da se stessi o attraverso se stessi, vengono all'essere a partire da un altro fattore; questo non può essere, secondo quanto già detto, che l'Essere assolutamente necessario. Siccome l'Essere assolutamente necessario è "Libertà assoluta", la dimensione contingente dell'essere viene all'essere grazie alla libertà assoluta dell'Essere assolutamente necessario. «*L'assoluto porre nell'essere, operato dall'Essere assolutamente necessario e libero mirando alla dimensione contingente*, nel senso evidenziato, è il significato dell'idea di creazione espressa in modo adeguato»[61]. Fin qui può giungere la riflessione che parte dalla prassi storica umana nella direzione delle sue radici ultime. Avendo pensato come creatore assoluto l'Essere assolutamente necessario, si pone ora il quesito se è possibile procedere a esplicitare le sue determinazioni.

[61] *Ivi*, p. 229.

La domanda, in base a quanto già detto, va formulata come segue: è possibile esplicitare in maniera più determinata la libertà assoluta[62]? Una risposta a tale quesito parte dal considerare la specificità dell'essere umano come essere di libertà. Come si esplicitano le determinazioni dell'essere umano libero? La via qui è considerare la storia delle sue decisioni libere. Per analogia si può affermare che la via per esplicitare le determinazioni più dettagliate della libertà assoluta è la stessa: attraverso la considerazione della *storia* della sua libertà. In questo modo non c'è altra possibilità di manifestare all'essere umano il senso dell'Assoluto se non quella della sua manifestazione a partire dalla storia umana. Se così è, la filosofia ci indirizza nella direzione della propria storia per raccogliere ivi i tentativi di esplicitazione del senso della libertà assoluta. In questo orizzonte le religioni si rivelano portatrici della pretesa di tematizzare l'auto-manifestazione della libertà assoluta nel processo storico. Le religioni si presentano come attività che portano alle estreme conseguenze l'autocoscienza della storia, poiché ne tematizzano l'istanza di unificazione, cioè l'esperienza fondante di tutta la prassi storica; essa rende possibile interpretare il mondo partendo dalla sua origine nella dimensione assolutamente necessaria. A sua volta le teologie delle differenti religioni sono in questo senso una determinazione più imponente del senso dell'Assoluto a partire dall'esperienza storica degli esseri umani. Nel caso del Cristianesimo, per es., la storia della libertà assoluta viene interpretata come una libera auto-comunicazione di Dio nella storia della salvezza. «A partireda Dio stesso si annuncia all'uomo il senso definitivo della totalità della sua realtà»[63]. La fede consiste nell'accettazione di questo senso che si esprime nel seno della religione in un linguaggio simbolico, e in sede teologica in un linguaggio concettuale.

Perciò la parola della filosofia non è tutto quello che si può dire dell'Assoluto, fondamento e riferimento ultimo del contingente; perché la filosofia non può affatto dare conto della storia, e meno ancora della libera auto-comunicazione dell'Assoluto in quanto salvezza dell'essere umano. L'Assoluto ha una storia di libertà, la storia dell'auto-comunicazione a una libertà finita; e questa storia esplica più riccamente le determinazioni dell'Assoluto ottenute dalla mera riflessione filosofica. Di conseguenza l'accettazione di una specifica articolazione di questa determinazione più ricca è una decisione libera dell'essere umano. Ciò apre lo spazio per un nuovo sapere, il sapere su Dio, cioè sull'Assoluto che si è rivelato liberamente nella sua storia

[62] *Ivi*, p. 246 ss.

[63] Cfr. M.A. de Oliveira, *Mediação filosófica no trabalho teológico*, in *A Filosofia na crise da modernidade*, Loyola, São Paulo 2001[3], p. 179.

di libertà; è lo spazio della teologia, nel nostro caso la teologia del Cristianesimo, in quanto sviluppo teorico della fede cristiana. Si tratta perciò di un'ermeneutica della Parola di Dio, della sua delucidazione comprensiva e critica, con l'intento di collocare nell'orizzonte di una fede riflessa la prassi storica dei cristiani nel mondo. In questa prospettiva bisogna dire che la teologia filosofica (teoria dell'Assoluto) e la teologia delle religioni (teoria riguardante Dio) costituiscono un'*unità* tematica, ossia parlano in ultima analisi della medesima realtà, ma dentro una *differenza* di orizzonte; giacché la prima lavora su questa realtà fondamentale unicamente partendo dalla riflessione umana, la seconda invece tematizza le determinazioni maggiori di questa medesima realtà partendo dalla storia umana, in quanto spazio di una possibile manifestazione dell'Assoluto, e soprattutto, nel caso del Cristianesimo, dall'affermazione dell'auto-comunicazione dell'Assoluto.

Possiamo dunque affermare, e questo è un asserto fondamentale nella presente riflessione, che la religione ha sempre a che vedere con l'universo, con l'essere nella sua totalità[64], con l'interpretazione della totalità dell'essere. Perciò la sua comprensione della storia, dell'individuo, della società, del dolore, della sofferenza e dell'ingiustizia, del bene e del male, della fluidità del tempo, della vita e della morte, della felicità e della sventura, dell'universo, della totalità dell'essere, in una parola delle domande radicali dell'essere umano, deriva dal suo riferimento alla dimensione assolutamente necessaria dell'essere[65], in una forma definita che specifica la comprensione di questa dimensione della totalità e del suo rapporto con quella assoluta. È nell'orizzonte di questo riferimento esplicito e specifico a quella realtà sorgiva che l'uomo religioso trova una risposta *al perché* e *a quale fine* dell'essere nella sua totalità, e partendo da questo orizzonte trova motivi per vivere e lottare. Siccome l'essere umano è fondamentalmente coestensivo sul piano intenzionale con l'essere in quanto tale, egli è strutturalmente aperto alla dimensione assolutamente necessaria, senza la quale l'essere nella sua totalità è inintelligibile. Ciò significa che la religione pensa l'unità dell'universo partendo da un riferimento esplicito e specifico alla dimensione assolutamente necessaria e dalla ricerca di una comunione con tale realtà. In questo quadro l'uomo religioso concepisce il senso del processo della propria vita umana individuale e collettiva, ossia esprime la sua comprensione peculiare del senso e del

[64] Cfr. L.B. Puntel, *Struktur und Sein. Ein Theorierahmen für eine systematische Philosophie*, Mohr Siebeck, Tübingen 2006, p. 441 ss.

[65] Cfr. M. de França Miranda, *Religiões e promoção da justice*, cit., p. 148: «L'esperienza religiosa sul piano fenomenologica si comprende come la tematizzazione della forma di trascendenza che è costitutiva dell'esistenza. Il religioso non è la determinazione contingente della trascendenza umana, bensì la forma che attua la sua struttura essenziale».

valore della vita umana e di tutte le cose. In tal senso la religione è l'attività mediante la quale l'essere umano cerca di esplicitare e configurare questa relazione con l'Assoluto che è costitutiva del suo essere ed è implicitamente presente in tutte le sue attività, e di conseguenza si adopera in qualche modo per entrare in comunione esplicita con questa realtà originaria.

Orbene la dimensione religiosa quale fenomeno della vita umana denota che l'essere umano intende questa dimensione assolutamente necessaria dell'essere nella sua totalità non meramente come una dimensione astratta qualsiasi, bensì come una dimensione che determina tutta la sua vita in modo tale che la religione appare come lo sforzo di configurare tutta l'esistenza umana in tutte le sue dimensioni partendo dal riferimento fondamentale a questa realtà fondante[66]. In poche parole, la dimensione religiosa investe la totalità della persona e concerne, in linea di principio, tutte le sue dimensioni. «Se il discorso filosofico può giungere all'esistenza dell'assoluto come principio di intelligibilità del processo storico, soltanto la religione è in grado di tematizzare, nell'unità di teoria e prassi, le manifestazioni storiche dell'Assoluto nel processo storico»[67]. Possiamo dunque dire che la religione è un'espressione dell'esperienza onniabbracciante, quale esperienza umana fondamentale nella quale l'essere umano si scopre essenzialmente in riferimento alla totalità del reale, e grazie a questo riferimento si rapporta alla dimensione assoluta. In tal senso la religione non si riduce a teoria, poiché «non è semplice risposta razionale ai problemi umani, bensì in essa si miscelano elementi emozionali, affettivi, intuitivi, immaginativi, sensoriali, ecc.»[68].

[66] Cfr. J.A. Estrada, *Imagens de Deus. A filosofia ante a linguagem religiosa*, Paulinas, São Paulo 2007, p. 26: «La religione è figlia del desiderio, della carenza e della speranza, e non solo una costruzione della ragione». È in questo senso che Estrada parla di una duplice dinamica, intellettuale e affettiva, della religione; ciò spiega la «capacità di interpretare l'insieme della personalità umana e il suo enorme potenziale di fascino» (*ivi*, p. 31).

[67] Cfr. M.A. de Oliveira, *Ética e Religião*, in *Ética e Racionalidade Moderna*, cit., p. 185, nota 15.

[68] J.A. Estrada, *Imagens de Deus*, cit., p. 87.