

## CREATURALITÀ ED ESISTENZIALISMO

In alcuni testi precedenti<sup>1</sup> abbiamo cercato di riflettere sul valore anche critico della dimostrazione aristotelica e tomista dell'esistenza di Dio. E ci sembra che chiunque possa vederne la validità, anche oggi. Ma abbiamo anche constatato come, per motivi psicologici, una dimostrazione metafisica discorsiva possa non appagare l'animo contemporaneo, come un tempo. Ed è per questo motivo che nel primo testo avevo accennato più che all'esistenza della creatura, alla creaturalità esistente. Le pagine che seguono sono dedicate perciò più a coloro che credono maggiormente nella percezione, o immediata o riflessa, che nel raziocinio e nel ragionamento. L'esistenzialismo moderno, infatti, è un po' scettico dinanzi ad ogni logica troppo ferrea e stringente, e non si sente pienamente capito ed appagato. Ma se noi partiamo appunto dalla percezione della creaturalità esistente, vediamo dove possiamo arrivare. Spieghiamoci meglio.

La creaturalità pur essendo identificata con la creatura aggiunge qualche cosa al suo concetto. Per creatura infatti si intende ciò che viene visto, percepito, nel mondo esistente, come qualche cosa di prodotto che non ha in sé una ragione sufficiente; ed è per questo che nelle prove medievali dell'esistenza di Dio, partendo dalla creatura, si dimostrava anche che non vi può essere una sua origine da una serie infinita di cause ordinate tra loro, e che quindi occorre arrivare ad una causa che sia al di sopra della serie e che dia una spiegazione logica della creatura.

<sup>1</sup> Cf. P. Foresi, *È possibile conoscere l'esistenza di Dio? È possibile una metafisica?*, in «Nuova Umanità» XXIX (2007/1), n. 169, pp. 9-18; Id., *La conoscenza*, in «Nuova Umanità» XXIX (2007/2), n. 170, pp. 155-168.

Quando, perciò, avveniva il processo, il passaggio dalla serie infinita di cause, che non spiegavano ugualmente la creatura, alla causa efficiente, sussistente per sé, e che era il concetto razionale e metafisico che ce ne dava una ragione, si poneva una relazione logica e stretta tra l'effetto e la causa. Questo avviene chiaramente nella dimostrazione dell'esistenza di Dio in san Tommaso. Appaiono chiaramente i tre elementi di questo ragionamento: l'effetto, quindi la relazione, quindi la causa. E questo concetto può essere appunto applicato alla causa efficiente, alla causa finale ecc.

Nella dimostrazione tentata da Scoto, il quale incominciò a completare i punti non sviluppati insiti nella dimostrazione precedente, egli, con una intuizione genialissima per il suo tempo, non partì dalla creatura fisica ma dall'idea dell'effettuabile. Egli affermava: tutti ammettono che qualcosa può essere effettuata, quindi c'è un effettuante. Sottraendo così la *res creata*, egli metteva in grande evidenza la relazione immediata tra l'effettuabile e l'effettuante che egli intuì poteva essere il principio di una vera metafisica e di una più convincente dimostrazione dell'esistenza di Dio. Mi sembra che qualche volta non siano stati colti il valore e l'acutezza delle osservazioni di Scoto, se il suo argomento lo si è voluto considerare solo come una prova dell'esistenza di Dio inquadrabile a metà fra la prova aristotelica e quella anselmiana, perché partiva da un ente possibile pensato invece che da un ente materiale ed esistente.

Sicuramente Scoto non approfondì tale intuizione, poiché anch'egli ci parla lungamente delle cause ordinate all'infinito e che non spiegano l'effettuabile ecc.; e pur essendo un notevole passo avanti nella comprensione della dimostrazione aristotelica, questo nuovo filone non venne poi sviluppato dai filosofi successivi. Purtroppo la carenza di edizioni critiche delle opere di Scoto e dello studio dei suoi testi ci hanno precluso uno sviluppo che sarebbe stato interessantissimo sotto molti aspetti per una nuova filosofia di ispirazione teista.

Però non è neanche in questo senso scotista che si può parlare a degli esistenzialisti di creaturalità esistente. Non è l'*essere contingente*, poiché, partendo dall'*essere contingente*, io colgo, è vero, la *res* nel suo elemento di non necessità, ma la considero

tuttavia come esistenza già nel concetto separata dall'*esse a se existens* che la crea, e quindi solo dopo un ragionamento e un'astrazione potrà arrivare all'essere *per se existens*. Come si vede chiaramente, saremmo ancora nel conoscere sensibilmente le cose, nel ragionare e nell'astrarre. Si è già oggettivamente nel vero, ma non si coglie unitariamente la creatura esistente com'è, la si coglie già scindendola, nell'atto stesso che poniamo il problema, in sensibile-esistente-razionale-contingente. E anche il soggetto conoscente è scisso in senso-intelletto-volontà: cioè non è più l'uomo uno.

Esaminiamo il concetto di creaturalità.

Se si esclude quanto sopra detto, ciò che io colgo e percepisco è il punto terminale dell'atto creativo di Dio. Vorrei notare che dico «punto», non per parlare di una realtà pensata a sé stante, dico «punto» per esprimere con parole ciò che in realtà non è pensabile neanche come punto, pur mostrandosi come creatura, essendo il termine dell'atto creativo. Se io lo considerassi già come una *res* relativa a Dio prima che termine della relazione, mi troverei non più nella percezione confusa ma nella sensazione e nel raziocinio, con l'effetto distinto dalla causa che necessita di una spiegazione della causa. Percepisco invece l'effettualità dell'atto creativo come il *motivo* dell'esistere e dell'essere della creatura. In questo senso si parla di creaturalità esistente. La parola *esistente* è un aggettivo, *creaturalità* è il sostantivo.

Ma analizziamo meglio quanto fin qui è stato detto: colgo la «creaturalità esistente»; cioè nell'atto stesso che l'esistente, proprio perché esiste, mi si presenta intelligibile, mi pone un problema ancora prioritario: qual è l'intelligibilità dell'esistente? E questo me lo dice la natura di ciò che vedo, l'essenza della cosa creata, che mi rende intelligibile ciò che è esistente, al tempo stesso che l'esistente mi rende intelligibile la creatura che percepisco.

Queste due realtà, però, sono due intelligibilità che percepisco nell'unico oggetto, nell'unica casa, nell'unica pianta che vedo. L'unico oggetto percepito mi si presenta perciò come qualcosa di profondamente «uno» in sé, ma al tempo stesso «relazionato» in sé stesso, e colgo allora e comprendo, in una vitalità pulsante e trabocante le parole stesse, quella che fu chiamata *l'essenza* e *l'esistenza* della creatura, come relazione interna strettissima e di-

stinguentesi: le percepisco «uno» sentendole distinte, proprio per l'intelligenza reciproca l'una dell'altra.

Ma mi si affaccia immediatamente un problema; io comprendo come l'una è l'intelligenza dell'altra, colgo due realtà distinte in *relazione unitaria* tra loro: ma l'intelligenza di questa relazione unitaria chi me la dà? È allora che colgo la vera essenza della creaturalità percepita in confuso; l'intelligenza dell'unità colta nella creatura tra la sua essenza e la sua esistenza non può essere che un *Intelligibile* che ha risolto in sé questo problema per poter dare un senso all'intelligenza della creatura, un *Essere* la cui essenza è la sua esistenza. La relazione con Dio mi dà così la chiave della spiegazione della relazione della cosa in se stessa. Ma, mentre nelle cose queste due intelligenze sono disgiungibili e per questo chiedono aiuto fuori di loro, nell'*Intelligibile* sono identiche, altrimenti non mi farebbero percepire l'intelligenza della creatura stessa nel suo essere uno. Ed è per questo che la creaturalità è l'anima profonda che illumina tutto ciò che io percepisco.

Arrivato però a questo punto, mi nasce spontaneo un altro problema: perché io non sono riuscito a trovare la chiave dell'intelligenza della relazione unitaria fra l'essenza della cosa che vedevo – la casa – e la sua esistenza? E mettendomi a pensare alla mia stessa umanità, che sono io, m'accorgo che essa è identificata nel mio io – che pensa e percepisce – ma al tempo stesso ne rimane distinta, pur rimanendo in me, proprio perché rimane sempre oggetto, anche se pensato, anche se uno con me. Non diventerà mai, l'oggetto, soggetto del pensare in sé il soggetto come oggetto, completando oggettivamente così la conoscenza soggettiva che ho di me stesso. Quello che colgo, cioè, della mia umanità, lo percepisco distinto dalla mia esistenza. E quindi quel contrasto, quella non-spiegazione che avevo visto nella cosa esterna, quel buio, me lo ritrovo proprio in me stesso, ché non posso rendere intelligibile a me completamente me stesso; mi colgo sempre da una prospettiva soggettiva, proprio perché sono in me stesso qualcosa di non completamente intelligibile, proprio perché il mio io pensante mantiene sempre una relazione interna, pur unificando l'oggetto *me* nel soggetto *io*.

È a questo punto, pensando a come l'Intelligibile in sé era stato la chiave per rendermi comprensibile la realtà della cosa che percepivo, che mi viene spontaneo un altro pensiero. Nell'Intelligibile assoluto l'oggetto è totalmente posseduto dal soggetto, ma anche l'oggetto possiede totalmente il soggetto, perché sono identici, e se pur fossero pensabili, queste relazioni, come nel mio io, vi sarebbe un'identità nell'essere fra il pensato e il pensante. Io non arrivo con questo ragionamento a conoscere l'esistenza della Trinità, però l'analisi della percezione della «creatralità esistente» mi renderà il mistero trinitario non impossibile, anche se la conoscenza vera come mistero rimarrà sempre irraggiungibile proprio per la differenza insita nell'essere-creatura e nell'Essere-Creatore. E soprattutto mi farà sempre sentire presente nel mondo l'amore di Dio che continuamente dona alle creature di esistere.

Come si vede il concetto di creaturalità esistente differisce sostanzialmente da ogni forma di ontologismo sia giobertiano che rosminiano.

Gioberti affermava che vi era intuizione diretta della proprietà d'essere di Dio, mentre quanto è stato sopra descritto non è altro che la percezione, atto naturale dell'intelligenza dell'uomo, con la quale si coglie la creatura nel suo rapporto con Dio e non Dio direttamente, mettendo in luce così quanto scrisse san Tommaso: «La creatura ha relazione a Dio secondo la sua sostanza, come causa della relazione, come relazione essa stessa formalmente»<sup>2</sup>.

Percepisco perciò anche il salto enorme fra il Creatore e la creatura. Ma l'atto creativo nel suo termine e la cosa creata si identificano nell'oggetto che vedo, immedesimati nella creazione stessa, che da una parte mi si presenta creatura distinta, dall'altra atto creativo di Dio che me la porge.

Colgo perciò nella stessa creaturalità esistente due aspetti assolutamente contrastanti, e per questo mi trovo davanti il Mistero. Mi rendo conto cioè che percepisco la relazione tra la creatura e il Creatore; ed è questa relazione che fa essere esistente la creatura e al tempo stesso distinta dal Creatore.

<sup>2</sup> *Pot.*, q. 7, a. 9, ad 4.

Per questo trovo nella creatura l'elemento finito, e l'infinito al tempo stesso come suo presupposto, ma un presupposto non estrinseco all'intelligibilità della cosa creata, anche se disgiunto infinitamente da essa.

Quello che è il Principio della relazione che colgo, mi si presenta come il Buio esistente, mentre la cosa che vedo la capisco come la creaturalità esistente. E mi sto accorgendo, a questo punto, che la nozione per la quale l'essere è, nella creatura, è la nozione di relazione.

Per questo non parlavo di creatura ma di creaturalità perché, oggettivizzando troppo e concretizzando troppo, *ipso facto* mi rendo meno immediata la strada per giungere alla *Primitas*, come dicevano nel Medioevo, cioè al Principio della relazione dalla quale dipendo, che è un mistero per me – ma già questo mi aiuta a capire che Dio mi si potrà rivelare come mistero. Altra realtà che colgo con questo atto percettivo è che si può parlare di relazione da parte di Dio verso la creatura solo in un senso sostanzialmente diverso da quello della relazione della creatura verso il Creatore. Si potrà parlare solo di relazione pensabile ma non reale, poiché l'essere diviene solo nella creatura e non c'è uguaglianza tra il principio e il termine della relazione.

La percezione della creaturalità ha impliciti anche i principi di causalità efficiente e finale; e comprendo allora chiaramente come essi sono i primi principi dell'essere perché sono i primi principi della creaturalità stessa che è esistente, e quindi hanno un valore che valica il mio modo stesso di vedere la creatura come separata dal Creatore.

E nel concetto di creaturalità esistente io ritrovo gli altri primi principi della metafisica, il buono, il vero, l'uno, il bello.

*L'uno*, però, mi si biforca immediatamente: io percepisco la creatura *una* – come distinta da Dio e dalle altre realtà –, ma al tempo stesso la percepisco anche *una* nel senso di relazionata rispetto al Creatore e alla creatura<sup>3</sup>. Percepisco perciò la creazione

<sup>3</sup> Generalmente si dice che *uno* implica una distinzione da ogni altro. E questo non potrebbe essere se non fosse presupposta una relazione, poiché distinguere è già un modo di relazionare.

come un'unità rispetto al Creatore, quindi distinta, e percepisco però anche la molteplicità nella creazione stessa, in una relazione unitaria fortissima in sé, relazione unitaria che ha il suo fondamento metafisico nell'atto creativo di Dio, che è unico per la semplicità stessa della *Primitas* divina, anche se questo atto di Dio è molteplice nei suoi effetti che però hanno una razionalità solo nella loro unità. Il mistero della creatura continua, come si vede.

Ma nella percezione, poiché è esistenziale, io non colgo solo la creaturalità, sento anche la malattia presente nella creatura esistente, non soltanto nel senso di «caduca», ma nel senso di «caduta».

La creatura – intendo la creazione nella sua autocoscienza nell'uomo – dovrebbe essere lieta della sua creaturalità, e si ripresenterebbe con un atto di ritorno a Dio. Si scoprirebbe felice l'uomo di essere quello che è, appunto perché ha percepito come inherente alla creaturalità esistente la bontà, la verità, il bello.

Ma l'esperienza di ogni uomo ci rivela che non è affatto così. Io sento non solo un buio-mistero, ma sento una frattura nella relazione tra me e il mistero; cioè, se ho ben spiegato che cosa è la creaturalità, sento una frattura anche nell'essere stesso della creatura.

Per questo ho notato che l'essere è malato in sé, pur essendo buono. E non è, il peccato originale, solo un fatto dell'uomo. È la creazione che si è ammalata e percepisce questo suo disagio. San Paolo disse: la creazione *ingemiscit*, è straziata<sup>4</sup> perché aspetta d'essere sanata attraverso l'uomo e nell'umanità e con l'umanità.

E quello strazio, come di partoriente, della creazione, diventato autocoscienza nell'uomo, è stato chiamato *angoscia dell'essere* non solo finito ma caduto. È la presa di coscienza, nel buio e nell'oscurità, che siamo tagliati, spezzati in noi stessi, naturalmente e soprannaturalmente.

Da qui tutto l'essere umano, tutta l'umanità, che dovrebbe essere nell'uomo spiritualmente presente come *una*, si trova frazionata e dispersa in ognuno. Ogni uomo non solo non è tutta l'umanità ma in un certo senso ognuno è solo un pezzo d'uomo,

<sup>4</sup> Cf. *Rm* 8, 22.

un brandello che anela, nell'unità con tutti gli altri uomini, a ricostruirsi uomo e, possedendosi così, a ripresentarsi a Dio.

E invece ogni uomo si coglie creatura, sparsa in una pianura gelida, e si sente in solitudine, non solo perché manca di relazione con gli uomini ma perché manca di qualcosa che dovrebbe avere in sé, e per questo raggela. L'uomo si accorge e prova lo stupore, la sorpresa d'essere «nudo». Questo, penso, è il senso profondo delle parole della Bibbia, dopo il peccato di Adamo e di Eva. Non era solo pudore morale, quello dei primi coniugi; provarono il freddo, la vergogna, la miseria di non essere più pienamente «uomini», e sentirono la necessità di coprirsi e di nascondersi, speravano di trovare qualcosa che surrogasse quanto d'umanità avevano perduto quando s'erano allontanati da Dio.

Per questo, all'angoscia dell'uomo si contrappose la ricerca disperata in un superamento continuo di ciò che è; ed è per questo che qualcosa di più dell'uomo noi lo cogliamo solo nella storia.

La fede, nell'oscurità, dà la pace a questa ricerca angosciosa nel recuperare brandelli del nostro io che abbiamo perduto per strada; la fede ci dà la pace, ci dà la serenità, la speranza; cessa l'angoscia e si comincia a sperimentare la gioia.

Ma finché saremo su questa terra l'uomo rimarrà con i suoi brandelli sparsi, e la ricerca e l'assillo, pur nella pace, rimarranno sempre; per illuminare e rendere comprensibile alla mente umana quella oscura verità che già posseggo ma che non mi si chiarirà e non diverrà pienamente umana senza l'aiuto di tutti i fratelli del mondo, che nell'errore o nella verità cercano di ricostruire quella creatura che, nel deserto del cosmo, si trova sparsa e isolata.

PASQUALE FORESI

## CONTENTS

*Continuing to reflect on the value of the various proofs of the existence of God, the author, aware of the difficulties of the Aristotelian and Thomist positions for contemporary mindsets,*

*starting from an existentialist point of view addresses those who believe more in perception, either immediate or reflected, than in reason and logic. Beginning with an examination of the perception of "existent creaturelity", the author sees in this the goal of God's creative act which brings about the creation's reason for existence and being. This perception of creaturelity implies the principles of efficient and final causality as well as the other primary principles of metaphysics, such as goodness, truth, unity, and beauty.*