

Perché credere in Dio?

Juan José Sanguinetti

Pontificia Università della Santa Croce
sanguinetti@pusc.it

DOI: [10.17421/2498-9746-04-01](https://doi.org/10.17421/2498-9746-04-01)

Sommario

Le cause delle difficoltà per credere in Dio nella società occidentale sono di tipo culturale (la secolarizzazione). Questo fenomeno non cancella la persistenza e l'universalità della credenza in Dio, anche quando non è favorita dalla cultura. La radice di tale persistenza è la naturale inclinazione a credere in un assoluto, il quale normalmente è declinato come Dio, un Dio trascendente e veramente esistente. Alcune indicazioni di due filosofi, Xavier Zubiri e Leonardo Polo, danno luce sulle caratteristiche di tale inclinazione e possono anche spiegare, almeno in parte, il fondamento antropologico della difficoltà che una persona può trovare per credere in Dio (ateismo, indifferentismo religioso).

Parole chiave: Dio, fede, inclinazione metafisica e antropologica, secolarizzazione, cultura occidentale

Abstract

The causes of the difficulty to believe in God in Western society are cultural (secularization). This phenomenon does not cancel the persistence and universality of the belief in God, even when it is not favored by culture. The root of this persistence is the natural inclination to believe in an absolute, which is normally understood as God, a transcendent and truly existent God. Some indications of two philosophers, Xavier Zubiri and Leonardo Polo, shed light on the characteristics of this inclination and can also explain, partially, the anthropological foundation of the difficulty that a person can find to believe in God (atheism, religious indifferentism).

Keywords: God, faith, metaphysical and anthropological inclination, secularization, western culture

INDICE

1	Le difficoltà per credere oggi	6
2	Inclinati naturalmente a credere in Dio?	8
3	Zubiri: la dimensione teologale umana	9
4	Polo. La persona alla ricerca dell'Altro	11
5	Conclusioni	14
	Note	14

1 LE DIFFICOLTÀ PER CREDERE OGGI

Ogni via cognitiva e affettiva rivolta agli aspetti fondamentali della realtà è mediata dalla cultura. In questo senso si può dire che nel quadro culturale contemporaneo, limitando lo sguardo alla società occidentale di matrice cristiana, l'accesso a Dio non è facile.

Il motivo è la secolarizzazione, nel significato generico di una perdita della rilevanza della religione nell'ambito sociale e culturale. Pur tuttavia, il numero dei credenti più o meno praticanti in Occidente non è del tutto basso ma, anzi, in alcuni settori è in crescita negli ultimi decenni. Quello che oggi rende difficile credere in Dio o manifestare religiosità è la cultura secolarizzata più elaborata, di tipo scientifico, artistico, educativo, politico, economico, una cultura dove è frequente, a differenza di altri tempi, trovare esponenti autorevoli atei, agnostici, materialisti o che almeno non dimostrano una particolare sensibilità nei confronti delle tematiche religiose.

È vero che in tanti luoghi la religione è radicata nelle masse, anche in modo maggioritario, ma più come un fenomeno popolare o quanto meno relegato a circoli religiosi o ad ambienti di culto o privati. La nostra cultura "alta", peraltro, non è aristocratica come nel XIX secolo, poiché tramite i media arriva ampiamente a tutti i settori. Non molto tempo fa poteva succedere, ad esempio, che un giovane incontrasse facilmente Dio nella sua famiglia, anche se subito entrava in contatto con un mondo scolare e professionale religiosamente neutro, freddo, se non decisamente problematico, per la fede religiosa. Oggi invece tale cultura arriva al quotidiano privato e domestico.

Proprio questo è il secolarismo. Negli ambiti considerati "secolari", perfino privati come famiglie e circoli di amici, non si tiene conto di Dio. Farlo sembra strano e facilmente si incontrano persone che nutrono dei dubbi al riguardo. Del resto, la critica persistente o le difficoltà per credere sono accettate, per cui la vita religiosa in definitiva non è incoraggiata, ma piuttosto è considerata da molti con diffidenza o come qualcosa di speciale e non normale.

La mia presentazione fin qui è sociologica. Certamente è molto più complessa di quanto si possa esporre in un breve spazio di tempo. Per questo motivo cercherò di andare all'essenziale, tralasciando le analisi dettagliate o le sfumature.

La conclusione di quanto detto è a mio avviso chiara. La difficoltà per credere in Dio e di vivere in forma religiosa oggi è culturale, pur avendo un fondamento nella natura umana. Può darsi che in altri tempi fosse anche così in un certo grado, perfino nei periodi in cui la cultura sembrava più teologica o più religiosa, come avveniva ad esempio nell'epoca del barocco italiano o spagnolo.

Le cause storiche della secolarizzazione sono molteplici e non facili da analizzare. Sono da attribuire in parte all'emergenza della secolarità negli ambiti civili non controllati da strutture religiose, al senso di dominio sulla natura occasionato dai progressi della tecnoscienza, all'eccessivo benessere e alla preoccupazione predominante per mantenerlo e accrescerlo, alla diffusione del positivismo e quindi alla perdita del senso della metafisica e alla caduta dei valori morali nei costumi sociali, alle difficoltà — non soltanto di tipo morale, ma anche di linguaggio e di vicinanza alla cultura — a cui sono andate incontro le religioni istituzionali e che le hanno screditate.

Sono tutte circostanze variabili, non univoche, poiché possono essere occasione e non semplicemente causa di secolarismo e di ateismo pratico. In modo convergente, tutte quante finiscono per creare un'atmosfera culturale in cui la fede in Dio e la devozione alla religione cessano di essere una motivazione primaria e, quindi, se talvolta emerge con più forza in una persona o in un gruppo, viene subito ostacolata e criticata come un atteggiamento inadeguato, inutile e perfino dannoso.

Ciononostante, la gente continua a credere in Dio. Gli ostacoli culturali possono provocare alcune crisi, perché eliminano delle motivazioni estrinseche per credere, come in altri tempi erano le abitudini sociali, la formazione religiosa sin dall'infanzia, perfino le persecuzioni, che di frequente provocano la reazione contraria.

L'universalità della credenza religiosa e la facilità con cui i bambini credono in Dio non sono elementi da sottovalutare perché dimostrano che la persona umana non è inclinata primariamente ad essere materialista e atea (a ciò si arriva dopo una crisi). Questo fatto fa pensare a molti, perfino ai non credenti, che vi sia un'inclinazione antropologica a credere in Dio, modulata a seconda della religione in cui si è educati.

Questo punto ci porta al piano filosofico, concretamente alla filosofia della religione. La mia domanda adesso non è come si può giustificare razionalmente la credenza in Dio o come l'uomo potrebbe incontrare Dio, oppure

se le difficoltà contro la fede in Dio, ad esempio a causa del problema del male, sono superabili, bensì piuttosto perché le persone si sentono quasi universalmente spinte a credere in Dio, al di là o talvolta malgrado le circostanze culturali o educative positive o negative.

Se quasi tutti credono in Dio e trovano soddisfazione nelle religioni che accomunano milioni e milioni di persone, e se questo è sempre accaduto nella civiltà umana — tutte le culture antiche sono religiose —, vuol dire che accogliere Dio, solitamente nella religione in cui si è nati o alla quale si è convertiti, è una necessità.

Perché questa necessità? Perché le persone si sentono orientate — all’inizio più facilmente — a credere in Dio in qualunque forma si presenti, ma di solito come un essere non materiale, a credere in un essere intenzionale e agente da cui più o meno dipende la nostra vita, col quale si può entrare in rapporto (questa è appunto la natura della religione)?

La domanda se la pongono anche i non credenti, anzi per loro può essere più incalzante. Anche nel caso in cui si dovesse sostenere che la religione sta scomparendo nell’attuale società digitale e robotizzata, il che non è affatto vero, non di rado i non credenti si domandano perché uomini e donne hanno creduto in Dio — o negli dèi — durante tanti secoli, sin dalla comparsa dell’*homo sapiens*, e perché tale credenza è stata una motivazione fortissima per miliardi di persone, una credenza che dà un senso alla loro vita e anche al problema dell’esistenza dopo la morte, e perché le religioni hanno plasmato in una maniera così incisiva le culture dei popoli.

Inoltre, vorrei precisare che la fede in Dio in tutti i popoli è stata (ed è) sempre contrassegnata dal senso di una verità esistenziale forte. Nessun credente la vede come una pia illusione, come un semplice stimolo simbolico o come frutto dell’immaginazione, benché in molti casi sia stata utilizzata per giustificare comportamenti ingiusti, come guerre od oppressioni.

2 INCLINATI NATURALMENTE A CREDERE IN DIO?

La tesi secondo cui la fede in Dio nasce da una tendenza radicata nel profondo della persona è stata sostenuta da diversi filosofi della religione. Mi riferisco alla monumentale opera di Julien Ries (1920-2013) sull’antropologia del sacro e alla sua concezione dell’uomo come naturalmente *homo religiosus*, storicamente verificata¹.

Gli studiosi della neurobiologia cognitiva si interrogano ugualmente sull’eventuale base cerebrale del comportamento religioso (*neuroteologia*)². Sono ugualmente interessanti le ricerche delle scienze cognitive della religio-

ne, le quali intendono individuare gli elementi di base comuni a tutte le espressioni religiose, considerati a un livello pre-riflessivo e ritenuti la fonte profonda delle rappresentazioni di Dio nelle religioni³.

Le concezioni immanentistiche interpretano la credenza e le pratiche religiose universali come nate da esperienze umane che portarono alla creazione di finzioni religiose allo scopo di risolvere problemi umani, come potrebbero essere la sopravvivenza della specie o la soddisfazione di desideri, ad esempio di sicurezza, di amore o di sostegno esistenziale⁴. Considerando queste tesi nei diversi autori, ci si accorge che esse nascono spesso dal semplice fatto che essi non credono nell'esistenza di Dio. È questo il loro punto di partenza. Ma se Dio non esiste, automaticamente bisogna spiegare perché quasi tutti credono in Lui. La spiegazione non può essere se non una petizione di principio secondo la quale Dio è un'invenzione umana, sociologica, psicologica, epistemologica o, seguendo la tendenza attuale, biologica, ad esempio un tipo di inganno cerebrale come sono le allucinazioni non patologiche⁵. La coerenza teoretica esige inoltre che non solo Dio, ma ogni altra cosa che non risponda al termine della riduzione — di tipo biologico o economico — sia una creazione umana, come la morale, gli ideali, la scienza, la credenza in altre persone o nel proprio io⁶. In questi casi si erge comunque un assoluto al posto di Dio, una dimensione originaria che crea tutto e spiega tutto, anche al prezzo di eliminarlo: la capacità umana di inventare finzioni in mezzo a un mondo senza senso.

Difficilmente si rinuncia a dare una spiegazione ultima — creduta e non dimostrata —, quindi a prendere posizione nei confronti della realtà, sia pure per dichiararla in casi estremi come inesistente o priva di senso. Non è questa una sorta di istinto e in qualche modo la radice della religiosità? Le posizioni di Whately, Harari o di Metzinger, prima menzionate, non sono in fondo cripto-religiose? Forse non necessariamente, ma esse fanno del nostro io come un "dio" dal quale dipende tutto. Tali posizioni si collocano alla radice stessa del problema teologico.

3 ZUBIRI: LA DIMENSIONE TEOLOGALE UMANA

Fin qui ho parlato dell'inclinazione universale a credere in Dio e che è sostenuta non soltanto da autori contemporanei nel quadro della filosofia della religione, ma anche da classici quali Agostino⁷, Tommaso d'Aquino⁸ o Calvino⁹. Non intendo esaminare se essa offre un argomento favorevole all'esistenza di Dio. Peraltro non ha niente a che vedere con tesi ontologiche, cioè non comporta una conoscenza immediata o evidente di Dio. L'inclina-

zione comunque è intenzionale ed è orientata verso una trascendenza presente alla coscienza umana in modo oscuro o ancora da determinare, se non è stata già incontrata, come è più frequente, in una religione particolare.

Mi riferirò in seguito alla radice dell'inclinazione a credere seguendo alcune indicazioni di due filosofi spagnoli, Xavier Zubiri e Leonardo Polo. Le risposte al problema presentato dovrebbero essere in grado di spiegare non solo perché l'uomo tende costitutivamente a credere in Dio, ma anche perché può non farlo e quale valutazione antropologica merita il non credente, e anche per quale motivo, nonostante la radicalità della tendenza, esistono nella storia tante religioni diverse, spesso esperite a vicenda come incompatibili (da una prospettiva religiosa le altre appaiono come false).

Secondo Zubiri¹⁰ (1898-1983), la natura dell'inclinazione a credere è al contempo metafisica e antropologica. La persona umana è capace di comprendere e determinare se stessa. In questo senso si vede spinta a confrontarsi con la realtà in quanto tale, nella quale trova un fondamento ultimo di se stessa. La realtà-fondamento esercita sulla persona un potere, cioè abbiamo l'esperienza di essere ri-legati — legati, dipendenti in modo assoluto — dalla realtà.

Così l'essere umano ha l'esperienza del fondamento. La realtà si presenta alla nostra esperienza in un modo pre-riflessivo come enigmatica, problematica, onde nasce un'inquietudine radicale collegata a due domande esistenziali: che cosa sarà di me? che cosa farò di me? Le domande puntano al futuro ed esigono una risposta personale, un fare decisivo coerente con la realtà-fondamento. La risposta è il compimento dell'io umano. Quindi la persona si trova costitutivamente nella ricerca del fondamento del suo essere *relativamente assoluto*, ma non *assolutamente assoluto*, in quanto comprende di non essere lei stessa il fondamento, ma di stare in una situazione di *re-legatio* (in spagnolo: *religación*), il che è appunto l'origine delle religioni¹¹. “La realtà-fondamento rappresenta la soluzione dell'enigma della realtà e della mia realtà personale. Tale problematicità della realtà-fondamento non è qualcosa che implica il problema di Dio bensì è formalmente il problema di Dio”¹².

Dio può presentarsi dunque nel profondo della persona, nel vissuto originario e impellente — ma non costrittivo — della re-legazione in ordine alla “potenza” della realtà radicale e ultima. Non appare in un modo visivo, come un oggetto, altrimenti non sarebbe problematico, bensì come un problema costitutivo nella cui risposta la persona si gioca il senso della vita. Se si riconosce come fondamento della realtà un Essere assolutamente assoluto, allora si arriva all'esperienza di Dio personale e unico. In quanto “assolutamente assoluto”, la realtà divina non è cosmica, non è naturale, ma è una Persona

(assoluta). È trascendente *nelle* cose e *nella* propria persona, non separatamente, non come in un “al di là”, in quanto costituisce la realtà del mondo — in fondo è un’intuizione della creazione — in un modo radicale e ultimo, come fonte donatrice dell’esistenza, quindi come dono¹³.

La risposta umana al presentarsi di Dio come assoluto trascendente *nel* mondo è un’adesione personale di fede. Essa si snoda in tre momenti: a) come sottomissione portata all’adorazione; b) come fiducia in un Dio che può influire sulla propria vita, quindi portando alla supplica; c) come rifugio in Dio quale fortezza della vita¹⁴. Tale fede include una comprensione intellettuale di un Dio verso cui bisogna tendere, ma al contempo richiede un’opzione, una volontà di verità reale. Credere non è razionale in modo rigoroso, ma è ragionevole. Non esige dimostrazioni¹⁵.

L’adesione si può sospendere, come avviene nell’agnosticismo. L’agnostico conosce il problema di Dio, ma preferisce rimanere nell’ignoranza. È possibile anche disinteressarsi del problema — indifferenza —, optando per vivere nella superficie del reale, senza preoccupazioni, il che è una forma di ateismo. Un ateismo più radicale è volere positivamente che la vita riposi solo su se stessa.

Queste posizioni, secondo Zubiri, non possono evitare di confrontarsi con il problema del fondamento. La re-legazione come vissuto è inevitabile. Per questo motivo, l’ateo non può pretendere che solo il credente debba giustificarsi. Sia il credente che l’ateo compiono una scelta di fede e, se interrogati, devono giustificarla in qualche modo¹⁶. Per Zubiri, credente, la fede in Dio è la risposta vera. Ma un ateo potrebbe essere sincero e in questo caso potrebbe arrivare a Dio in qualche modo e senza saperlo. Le diverse religioni sono forme storiche situate in cui la spinta religiosa viene plasmata. Tutte hanno un elemento di verità, ma solo nel Cristianesimo Dio si rivela direttamente e in modo definitivo nella persona di Cristo¹⁷.

4 POLO. LA PERSONA ALLA RICERCA DELL’ALTRO

Zubiri, come abbiamo visto, concepisce l’accesso personale a Dio non come una semplice inclinazione psicologica innata, bensì come il confronto ineludibile della persona con la realtà trascendentale di cui si può quasi toccare (non vedere) il fondamento. L’uomo, teologale in quanto re-legato, deve dare una risposta teologica di fede.

In Polo, sintetizzando molto per mancanza di spazio, la prospettiva di Zubiri, benché non esplicita nei suoi scritti, sarebbe soltanto la prima via dell’accesso a Dio. È la *via metafisica* in cui, tramite *l’abito dei primi princi-*

pi, la persona avverte o “nota” in qualche modo l’atto di essere del mondo come creato, derivato da un Increato, quindi da Dio come fondamento ultimo della realtà¹⁸. Polo coincide con Zubiri nell’attribuire tale accesso alla *fede intellettuale* o *razionale* – Zubiri direbbe “ragionevole” – e non a una rigorosa dimostrazione. Tale fede è per Polo il momento culminante dell’attività intellettuale. Proprio per questo è una base necessaria per essere disponibili alla rivelazione e alla fede teologica¹⁹.

Dal fatto che tale fede è intellettuale, insieme ad essere un atto di libertà non basato sulla costrizione di un’evidenza, non si esclude l’intervento della ragione. Tommaso d’Aquino a questo punto collegherebbe l’*abito dei primi principi*, inteso come confronto immediato intellettuale con l’essere del mondo, con una ricerca ultima della causa di tutto, non scientifica ma sapienziale.

La mente umana secondo l’Aquinate è inclinata alla *sapienza* in quanto desidera conoscere l’origine di tutto l’essere. Questo fa pensare, e lo lascio come tema di discussione, che un certo ateismo, inteso come rifiuto esplicito del problema e come affermazione positiva dell’autoconsistenza del mondo, sarebbe sapienza vana o ciò che Tommaso chiama *insipientia, stultitia*²⁰, anche nella linea di quanto si legge in *Romani* 1, 18-23, dove l’Apostolo si fa eco di *Sapienza* 13, 1-9 (per non parlare del *Salmo* 13, 1 e 53, 1: “lo stolto pensa: non c’è Dio”). L’inclinazione naturale verso la sapienza è otturata a mio avviso quando l’abito della spiegazione scientifica diventa assoluto ed escludente. È questo uno degli elementi della secolarizzazione odierna. L’accesso a Dio è sapienziale, non scientifico. La scienza, però, può essere orientata alla sapienza, in corrispondenza con l’inclinazione antropologica verso Dio²¹.

Polo, distinguendo la *metafisica* come ricerca dell’essere del cosmo e l’*antropologia trascendentale* come studio dell’essere personale, più profondo dell’essere cosmico, propone una via caratteristica della persona per accedere a Dio. Non è una via semplicemente possibile, bensì è piuttosto la struttura esistenziale stessa della persona in quanto essere *intelligente, amante*, dotato di *interiorità, co-esistente e libero*, aspetti da lui chiamati “trascendentali personali”²². Così come Tommaso d’Aquino parlava di un desiderio naturale antropologico di vedere Dio²³, ricollegato alla tendenza naturale della volontà – tendenza preconsua – di amare Dio sopra ogni cosa²⁴, analogamente Polo sostiene che la persona, vista come atto esistenziale creato, contiene una sorta di spinta innata verso la ricerca di un Altro se stesso, quindi una persona capace di entrare nella propria interiorità, di conoscerla e di amarla, alla quale si possa corrispondere in reciprocità di amore.

Polo chiama questa spinta la *ricerca di una replica* all’interno della propria coscienza, come un altro Tu da cui dipendere nell’amore²⁵. Non è sol-

tanto un desiderio, ma piuttosto una forma di appartenenza interiore rivolta a un Ignoto, in qualche modo, portata quindi al futuro come speranza²⁶. Il compimento della ricerca avverrà in futuro (futuro escatologico) ed è la radice della religiosità personale. Con la rivelazione cristiana, tale ricerca appare più chiaramente come desiderio profondo della situazione filiale rispetto a Dio. Questo punto richiede, però, un passaggio dalla filosofia alla teologia, anzi si comprende molto bene alla luce della teologia trinitaria e cristologica.

Il rapporto amichevole e reciproco con gli altri appartiene pure alla condizione esistenziale della persona, ma non è in grado di soddisfare la ricerca dell'Altro, proprio perché tutti ci troviamo nella medesima condizione e l'amore umano non ha la forza di interiorità e di totalità capace di dare pienezza assoluta alla libertà personale, destinata all'amore divino.

Si potrebbe dire inoltre, a mio parere, che l'esperienza dell'amore umano e dell'amicizia possono veicolare in modo efficace la presa di coscienza della ricerca religiosa esistenziale, così come l'esperienza della bellezza del cosmo veicola la fede naturale in Dio come autore della realtà naturale. L'accesso a Dio dunque passa attraverso la cognizione contemplativa del mondo, ma anche, anzi soprattutto, attraverso l'esperienza profonda dei rapporti interpersonali. Gli elementi negativi di questi rapporti non nuocciono a tale esperienza, anzi sono di aiuto, così come i limiti delle realtà naturali rafforzano la fede in Dio. Sia le perfezioni che le imperfezioni create contribuiscono al vero accesso a Dio, in quanto impediscono di fare del mondo, dell'umanità e di noi stessi un Dio (*idolatria*).

La via cosmologica – metafisica – indicata da Zubiri, non esclusa da Polo, è più tradizionale e facilita in qualche modo la comprensione delle scelte religiose del politeismo e del panteismo, come si vede negli scritti di Zubiri²⁷, quindi potrebbe anche favorire la comprensione delle religioni non monoteistiche.

La via più personalistica di Polo evidenzia in modo più nitido le carenze del politeismo naturalistico e del panteismo (penso anche alla filosofia *New Age*). La sua proposta sembra ispirata più direttamente alla visione cristiana, forse anche alla filosofia platonica e aristotelica per alcuni aspetti, eliminando però l'intellettualismo di queste due filosofie in favore di un'antropologia in cui il centro è l'amore come donazione personale e non soltanto il desiderio di visione contemplativa. Nell'attuale situazione della cultura la via antropologica personalistica mi sembra soddisfi meglio le attese contemporanee e raddrizzi la possibile deviazione di vedere il compimento dell'umanità nel dominio della natura, oggi presente nella tentazione della fede nel transumanesimo.

5 CONCLUSIONI

Le risposte di Zubiri, Polo e tanti altri, come gli stessi Agostino o Tommaso d'Aquino, non si collocano a un livello psicologico cosciente. Non si può pretendere che tutti, tanto meno i bambini, sentano il desiderio di vedere Dio, di trovare un amore indefettibile, un assolutamente assoluto, ecc. Le vie indicate sono piuttosto lo sfondo ultimo della persona che dà ragione delle manifestazioni religiose concrete, sia a livello individuale che collettivo o istituzionale.

Il problema della fede personale o della risposta atea, indifferente, ecc., dipende dalle circostanze individuali e non saremo mai in grado di valutarlo in modo concreto, perché soltanto Dio conosce ciò che succede nell'intimo della coscienza umana.

L'uomo prova sempre qualche difficoltà per credere ed è attirato dall'immediato, così come può essere diffidente per timore di essere ingannato. Il secolarismo era una tentazione già conosciuta dai classici. La cultura occidentale contemporanea accentua questa tentazione, ma non per questo elimina il problema religioso, anzi lo rende più acuto. Può darsi che offra anche elementi per un accesso a Dio più purificato, più consapevole e più urgente²⁸.

NOTE

1. Cfr. J. Ries, *L'uomo religioso e la sua esperienza del sacro*, Jaca Book, Milano 2007. "Le esperienze religiose non sono riducibili a forme di comportamento non religioso": p. 8. Cfr. anche utilmente, dello stesso autore, *Vita ed Eternità nella grandi religioni*, Jaca Book, Milano 2014.
2. Cfr. E. D'Aquili, Newberg, A., *The Mystical Mind*, Augsburg Fortress Press, Minneapolis 1999; A. Newberg, D'Aquili, E., Rause, V., *Why God Won't Go Away*, Ballantine Books, New York 2001; M. Beauregard, O'Leary, D., *The Spiritual Brain*, Harper One, New York 2007; A. Newberg, *Principles of Neurotheology*, Ashgate, Farnham 2010; A. Newberg, Waldman, M. R., *How God Changes Your Brain*, Ballantine Books, New York 2010.
3. Cfr. J. Barrett, *Why Would Anyone Believe in God*, Altamira Press, Walnut Creek (CA) 2004; *Cognitive Science, Religion and Theology*, Templeton Press, West Conshohocken (PA) 2011; *Born Believers: The Science of Children's Religious Belief*, Free Press, N. York 2012; R. Trigg, J. Barrett, *The Roots of Religion: Exploring the Cognitive Science of Religion*, Routledge, London 2014.
4. Cfr. J. C. Whatey, *The Illusion of God's Presence*, Prometheus Books, New York 2016: "Religious belief, like any belief, is a phenomenon of the human mind and, therefore, of the human brain. Like all of our mental experience, it emerges

- from the electrical and biochemical activity of our immensely complex neural circuitry”, p. 19.
5. L’argomento secondo cui le scoperte scientifiche hanno confutato l’esistenza di Dio è una fallacia. Per motivi metodologici, le scienze non possono né dimostrare né confutare l’esistenza di Dio.
 6. A titolo di esempio: “Per comprendere la storia umana dei millenni successivi alla Rivoluzione agricola, basta una sola domanda: come fecero gli umani a organizzarsi in sistemi di cooperazione di massa se mancavano gli istinti biologici necessari a sostenere tali sistemi? La risposta, assai breve, è che gli umani crearono ordini immaginati ed elaborarono modi di scrittura. Queste due invenzioni colmarono i vuoti lasciati dall’eredità biologica”: Y. N. Harari, *Da animali a dèi. Breve storia dell’umanità*, Bompiani, Milano 2016, p. 167. Harari non crede in Dio, ma neanche crede nella persona umana o nel mondo ordinato. Tutto è frutto dell’immaginazione: “La maggior parte delle persone non vuole accettare che l’ordinamento che governa la loro esistenza sia immaginario. Ma in effetti ognuno nasce in seno a un ordine immaginato preesistente, e i suoi desideri sono modellati fin dalla nascita dai miti che caratterizzano quell’ordine. I nostri desideri personali, dunque, diventano le più importanti difese dell’ordine immaginato”: Harari, *ibid.*, p. 46. Ancora: “ogni significato che possiamo assegnare alle nostre vite è semplicemente un’illusione”: *ibid.*, p. 478. Per l’eliminazione del proprio io, cfr. Th. Metzinger, *La soggettività dell’esperienza soggettiva: un’analisi rappresentazionale della prospettiva in prima persona*, “Networks”, 3-4, pp. 1-32, 2004.
 7. *Fecisti nos ad Te et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te* (“Signore, tu ci hai fatto per Te, e il nostro cuore è inquieto finché non riposi in te”): Sant’Agostino, *Confessioni*, 1, 1, 1.
 8. *Homo habet naturalem inclinationem ad hoc quod veritatem cognoscat de Deo* (“l’uomo ha un’inclinazione naturale verso la conoscenza della verità di Dio”): *S. Th.*, I-II, q. 94, a. 3.
 9. “La conoscenza di Dio è naturalmente radicata nello spirito dell’uomo. Consideriamo fuori dubbio che gli uomini abbiano in sé, per naturale sentimento, una percezione della divinità”: *Istituzione della religione cristiana*, I, 3, in *J. Calvin*, Utet, Torino 1971. Su questo poggia in parte la tesi di Plantinga sulla giustificazione di credere in Dio anche senza prove: cfr. A. Plantinga, *Dio esiste. Perché affermarlo anche senza prove*, a cura di R. Di Ceglie, Rubettino, Soveria Mannelli 2011. Per questo motivo chi crede in Dio non sente la necessità di dimostrarlo, anche se può essere spinto a farlo per motivi dialettici o nel caso in cui abbia dei particolari dubbi.
 10. Cfr. X. Zubiri, *L’uomo e Dio*, Marietti, Genova-Milano 2003 (pubblicata come opera postuma in spagnolo, *El hombre y Dios*, nel 1984). Seguo principalmente quest’opera. Si può anche consultare, dello stesso autore, *Il problema filosofico della storia delle religioni*, Morcelliana, Brescia 2014 (originale spagnolo del 1993, risalente a corsi di Zubiri del 1965 e 1971).
 11. Cfr. X. Zubiri, *L’uomo e Dio*, *cit.*, pp. 91-143.

12. X. Zubiri, *L'uomo e Dio*, cit., p. 86. Tralascio l'eco in queste idee di motivi heideggeriani. Solo che in Heidegger il *Dasein* si trova gettato in un mondo dove si confronta con enti che non sono l'essere, in una prospettiva di futuro che va al di là di questa vita mortale. Il non confrontarsi con l'essere, l'oblio dell'essere, comporta una situazione negativa, che in *Sein und Zeit* era vista come vita inautentica (cfr. R. Morani, *Essere, fondamento, abisso. Heidegger e la questione del nulla*, Mimesis, Milano 2010). In Zubiri la situazione dell'uomo nel mondo si vede in rapporto alla categoria metafisica di *realtà*, non di ente. Tale situazione non è negativa, alienante, inautentica, ma piuttosto problematica. Il problema è essenzialmente il problema di Dio, un punto che in Heidegger rimane più sfumato e non collegato a una visione personalista come è quella di Zubiri. D'altronde, ritengo che la filosofia della religione di Zubiri superi le difficoltà di Heidegger nei confronti della cosiddetta onto-teologia.
13. Cfr. X. Zubiri, *L'uomo e Dio*, cit., pp. 119-120, 128-143.
14. Cfr. *ibid.*, pp. 160-161.
15. Cfr. *ibid.*, pp. 167-224.
16. Cfr. *ibid.*, pp. 221-243.
17. L'argomento è sviluppato in X. Zubiri, *Il problema filosofico della storia delle religioni*, cit.
18. Cfr. S. Piá Tarazona, *El hombre como ser dual, Estudio de las dualidades radicales según la Antropología trascendental de Leonardo Polo*, Eunsa, Pamplona 2001, pp. 249-263.
19. Cfr. L. Polo, *Epistemología, creación y divinidad*, Eunsa, Pamplona 2015, pp. 63-77.
20. Cfr. S. Brock, *Can Atheism Be Rational?*, "Acta Philosophica", 11 (2002), pp. 215-238.
21. La distinzione tra abito scientifico e sapienziale, tra scienza e sapienza, oggi è molto più profonda di quanto si riteneva tra gli antichi e i classici. La scienza moderna non si limita a cercare cause "prossime" o "particolari", ma si articola secondo una metodologia precisa che non può essere impiegata in alcun modo nel pensiero sapienziale. Per questo motivo, quando si dice che Dio è causa dell'universo, o che la ricerca della prima causa dovrebbe portare a Dio, la nozione di *causa* si impiega in un senso completamente diverso dalle cause intese in un senso scientifico. La donazione creatrice dell'essere non è una causalità così come si intende in fisica o nelle scienze naturali.
22. Cfr. L. Polo, *Antropología trascendental*, Eunsa, Pamplona 2016, pp. 299 ss.
23. Cfr. *CG*, III, 25; III, 57.
24. Cfr. *S. Th.*, I, q. 60, q. 5.
25. Cfr. L. Polo, *Antropología trascendental*, cit., p. 190; pp. 198-209 e, infine, pp. 241-278.
26. "La apertura interior es el descubrimiento de lo que he llamado carencia de réplica, y se dualiza con la apertura hacia adentro, que es el descubrimiento de que esa carencia no puede ser definitiva. Según este último descubrimiento se alcanzan los trascendentales en los que el carácter de *además* [è un'indicazione della persona umana, chiamata spesso da Polo *l'essere in più*, "*además*"] se

trueca en búsqueda, a saber, el intelecto personal y el amar trascendental”: L. Polo, *Antropología trascendental*, cit., p. 232. Il testo, nella sua densità, vuol dire che la persona, nella sua interiorità, è consapevole di non avere una replica di se stessa che pure cerca e che troverà nell’apertura a Dio tramite l’amore di donazione. Il seguente brano conferma la concezione di Polo della persona umana come ricerca libera di Dio: “la persona es el acto de ser segundo [il primo è la creatura cosmica] que se alcanza como co-existencia o como intimidad carente de réplica que no puede ser definitiva. Por eso es libre, y su conversión con los otros trascendentales antropológicos se ha descrito como continuación según búsqueda, es decir, como cierta futurización, la cual es activa de acuerdo con la libertad: *ibid.*, p. 238.

27. In particolare nella sua opera *Il problema filosofico della storia delle religioni*, cit.
28. Nel mio intervento non ho dato una risposta al quesito sopra menzionato sui motivi per i quali le religioni spesso sono in conflitto potenziale perché ritengo di avere l’esclusività della verità religiosa. Senza cadere in relativismo, si può ammettere che tutte le religioni abbiano elementi di verità, come ha segnalato il Concilio Vaticano II (cfr. Dichiarazione *Nostra aetate*, 1965, n. 2). Ma tra i sistemi cognitivi ci sono delle incompatibilità. Nel caso delle religioni, ad esempio, non è possibile che il monoteismo e il politeismo siano entrambi veri. La divisione di opinioni appartiene alla natura umana in questa vita. Il punto essenziale che si richiede alle religioni, oltre all’utilità del dialogo, è il rispetto della libertà dei credenti. L’imposizione costrittiva della fede e la persecuzione ad altre fedi, per motivi spesso politici, costituiscono un profondo snaturamento della religiosità personale.

© 2018 Juan José Sanguinetti & Forum. Supplement to Acta Philosophica



Quest’opera è distribuita con Licenza [Creative Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 4.0 Internazionale](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/).

[Testo completo della licenza](#)