

INTRODUZIONE

Metafisicamente abita l'uomo

Tra i fenomeni più rilevanti che caratterizzano il nostro tempo v'è la grande attenzione che è rivolta nel “dibattito pubblico” alla dimensione religiosa, alla quale è nuovamente riconosciuta una specifica dignità di presenza e una singolare capacità di aggregazione. La religione, quindi, viene chiamata a partecipare con pieno titolo non solo a discussioni di tipo più filosofico, allorquando ad esempio si tematizza il rapporto scienza/fede, ma anche ad altre di ordine più ampiamente culturale, particolarmente quando ci si interroga sul ruolo che le religioni sono chiamate a svolgere nelle sfere della vita sociale e politica¹.

Uno dei segni più noti di tale clima di maggiore attenzione, che si esprime certamente per il “fenomeno religioso” in quanto tale, ma che è mossa pure dallo scopo di assicurare una migliore salute al moderno stato democratico, è costituito dal dibattito che si è svolto nel 2004 tra l'allora cardinale Joseph Ratzinger e il filosofo Jürgen Habermas². Né è da passare sotto silenzio che l'attuale temperie culturale e religiosa ha riportato all'attenzione, anche in Italia,

¹ Un approccio al fenomeno religioso tra i più significativi, anche perché è svolto nella prospettiva della suddetta multidisciplinarietà, è quello operato di recente da C. TAYLOR, *L'età secolare*, ed. it. a cura di P. Costa, Feltrinelli, Milano 2009.

² Cfr. J. RATZINGER - J. HABERMAS, *Etica, religione e stato liberale*, Morcelliana, Brescia 2005. Il dibattito si svolse il 19 gennaio 2004 presso la Katolische Akademie in Bayern di Monaco.

la posizione espressa a partire dalla fine degli anni settanta del Novecento da Hermann Lübbe. Questi, interrogandosi sulle ragioni di una persistenza della dimensione religiosa dopo la critica effettuata dall'Illuminismo – il quale l'aveva giudicata illusoria – giungeva ad osservare che la religione, liberatasi di molte delle "funzioni" alle quali assolveva nella società premoderna, svolge meglio la funzione sua propria di indicare l'impossibilità di un superamento totale della "contingenza" che caratterizza la situazione umana³. Si consideri, poi, come nel contesto di tale ritorno a una rilevanza pubblica della religione, si ponga inevitabilmente anche la questione inerente al pluralismo religioso nelle nostre società, dal momento che si esige di trovare un punto di equilibrio tra la "pretesa di verità" che ognuna delle religioni non può non avanzare per se stessa e l'altrettanto necessario "dialogo" tra i diversi credo religiosi⁴. Questo "ritorno della religione" presenta dunque molte variazioni sul tema, a seconda degli ambiti in cui la dimensione religiosa viene ad esprimersi volta per volta, ma anche delle rispettive provenienze culturali dei diversi interlocutori.

L'intento di questo libro è quello di offrire un contributo alla discussione affrontandola dal versante della riflessione filosofica. Intendo soffermarmi sul tema antico della metafisica, sottolineandone

³ Cfr. H. LÜBBE, *La religione dopo l'illuminismo*, a cura di A. Aguti, Morcelliana, Brescia 2011.

⁴ Anche su questa importante problematica aveva richiamato l'attenzione alcuni anni or sono l'allora cardinale Ratzinger (cfr. J. RATZINGER, *Fede, verità, tolleranza. Il cristianesimo e le religioni del mondo*, tr. it. di G. Colombi, Cantagalli, Siena 2003).

l'intima "vocazione teologica", nella meditata convinzione che questo esercizio di pensiero corrisponda a un autentico ed eminente *interesse della ragione* e costituisca il primo e più fondamentale contributo che la filosofia possa offrire allo stesso dibattito sul ruolo pubblico della religione. Il libro, perciò, si pone consapevolmente a distanza rispetto alla più urgente attualità del dibattito culturale sulla religione, anche se in qualche modo potrà essere ritenuto a esso contiguo⁵. La serie di riflessioni che propongo vorrebbe contribuire alla suddetta discussione dal versante specificamente *filosofico-metafisico*, non sempre tenuto in adeguata considerazione anche da parte di chi conferisce un senso genuinamente religioso alla propria vita.

Parlo di "metafisica teologica" per riferirmi a una posizione di pensiero puramente *filosofica*, che vede il compimento della metafisica nell'affermazione del Principio assoluto della realtà nella sua trascendenza rispetto al mondo, così che *la teologia filosofica è considerata l'apice della metafisica*⁶. Nello stesso tempo, è opportuno evidenziare che la "questione" su

⁵ Cerca di abbracciare entrambi questi versanti un recente libro a cura del Comitato per il Progetto culturale della CEI, *Dio oggi. Con lui o senza di lui cambia tutto*, Cantagalli, Siena 2010. Un andamento analogo caratterizza un altro recente volume: V. POSSENTI (ed.), *Ritorno della religione? Tra ragione, fede e società*, Guerini e Associati, Milano 2009.

⁶ Nel libro, perciò, il sintagma "metafisica teologica" non possiede lo stesso significato che ha in Erich Przywara, cioè di un discorso su Dio svolto in riferimento a «un'autorivelazione dell'assoluto divino "in base a se stesso"» (E. PRZYWARA, *Analogia entis. Metafisica. La struttura originaria e il ritmo cosmico*, introduzione e traduzione di P. Volonté, Vita e Pensiero, Milano 1995, p. 57).

Dio viene affrontata avendo sullo sfondo, quanto alla dimensione critica con la quale è parso opportuno confrontarsi più direttamente, le ombre lunghe costituite dalle figure di Immanuel Kant, Friedrich Nietzsche e Martin Heidegger. L'orientamento fondamentale che viene proposto consiste, perciò, nell'affrontare la questione alla luce dell'orizzonte aperto da *alcune domande* che scaturiscono dalle critiche alla metafisica svolte dai pensatori che sono stati appena richiamati.

Tenendo conto dell'attuale temperie filosofica, la scelta di riproporre la linea di pensiero apertamente *teoretico-metafisica* deve essere, sia pure per accenni, giustificata. Essa, innanzitutto, pur essendo senza dubbio minoritaria nell'attuale panorama filosofico, particolarmente in Italia continua tuttavia ad essere presente⁷. Il pregio maggiore di questa tradizione è di preservare una concezione della filosofia come autentico *sapere costruttivo* e non, semplicemente, come "riflessione" su un ambito di contenuti conosciuti che è stato previamente stabilito al di fuori dell'orizzonte filosofico (filosofia ermeneutica), oppure come "analisi" dei diversi contenuti proposizionali offerti dai singoli saperi (filosofia analitica). D'altra parte, è altrettanto vero che le obiezioni che sono state portate, soprattutto nel corso dei due ulti-

⁷ Questa linea teoretico-metafisica della filosofia italiana non è messa in risalto da un pur pregevole saggio di Roberto Esposito, nel quale la specificità della filosofia italiana dell'epoca moderna, nel contesto del panorama europeo, è colta essenzialmente in una maggiore aderenza del pensiero alla vita, all'esperienza storica, in una felice simbiosi con la letteratura (cfr. R. ESPOSITO, *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*, Einaudi, Torino 2010).

mi secoli, alla filosofia intesa come sapere costruttivo e incontrovertibile non possono essere sottovalutate. Anzi, con ogni probabilità, l'esito teoretico di queste critiche resta *la* questione con la quale, innanzitutto, oggi il sapere filosofico deve continuare a confrontarsi per non subire la critica di persistere in una ingenua fede nel proprio valore. Si tratta di obiezioni che sono nate sul terreno stesso della filosofia, ma sono maturate talvolta anche in relazione all'affermazione sempre più potente della conoscenza scientifica, quando – e non è accaduto di rado – esse non sono state avanzate pure in nome di una più pura fede religiosa. Tutto questo, quindi, non poteva non avere un qualche riflesso nell'andamento della trattazione, che ho condotto tenendo quelle obiezioni ben presenti e adottandole, sia pure non sempre in modo esplicito, all'interno delle questioni con le quali mi sono confrontato.

Passo, ora, a delineare brevemente, attraverso l'indicazione di alcune domande, l'*orizzonte problematico* più immediato di questa indagine.

La prima domanda, che sta sullo sfondo delle mie riflessioni, ha a che fare con la dimensione del contenuto del pensiero filosofico. Essa recita: è possibile giustificare la distinzione "speculativa", cioè non meramente empirica, tra scienza e filosofia *quando sia stato escluso il valore della conoscenza metafisica* e, quindi, il valore dell'affermazione secondo la quale l'essere trascende l'esperienza? La seconda domanda è strettamente connessa alla prima, dal momento che concerne la dimensione formale in relazione alla misura più alta di quel medesimo contenuto: *il pensiero filosofico su Dio può ambire a una qualità rigorosamente teoretica* e cioè, come si sarebbe

detto una volta, ci si può orientare su questo tema in una riflessione che sia “puri intellectus”? La terza domanda, infine, allarga lo spazio del suddetto orizzonte, in virtù di un interrogativo che conduce oltre l’ambito rigorosamente filosofico: *l’esito “teologico” al quale il pensiero metafisico conduce ha una qualche parentela con il Dio della fede religiosa?*

La struttura del libro, il quale per certi versi può esser considerato una introduzione al “pensare metafisico”, è costituita da due parti, ciascuna con una sua peculiare configurazione. La prima parte fornisce alcuni elementi di non lieve importanza che scaturiscono dal plurisecolare dibattito sul sapere metafisico e, in particolare, sulla teologia filosofica, portando l’attenzione su quanto è emerso al riguardo nella riflessione moderna e contemporanea. Essi ambiscono ad essere valutati in se stessi, ma stanno pure a indicare più da vicino il quadro di riferimento circa il “problema” al quale si intende rispondere con la trattazione successiva. Quanto ai capitoli che costituiscono il contenuto della seconda parte, essi intendono proporre alcune essenziali puntualizzazioni sulla natura del pensiero metafisico e su un gruppo di suoi concetti chiave. In particolare, i primi due capitoli sono stati costruiti armonicamente con il pensiero del mio maestro Aniceto Molinaro, per diversi anni titolare della cattedra di metafisica presso la Università Lateranense. Tale circostanza mi sollecita a dichiarare un affettuoso debito di riconoscenza nei suoi confronti. Quello che ho cercato di fare nella seconda parte è, essenzialmente, offrire una “mappa” che possa risultare utile per una conoscenza basilare dell’articolato territorio del sapere metafisico, inclusa la teologia filosofica svolgendo la quale, come ho

già indicato, la metafisica esprime la sua più autentica “vocazione”⁸. Attraverso tali chiarificazioni mi auguro, tra l’altro, di contribuire ad avvicinare a questa dimensione essenziale della filosofia quanti stentano a riconoscerle un *significato* meritevole di esser preso in attenta considerazione e un *valore* ancora attuale anche nel “tempo della scienza”.

Sullo *sfondo* dell’intera trattazione – considerata ora non più in quanto determinata dalle questioni che ho indicato in precedenza e che richiamavano i nomi di Kant, di Nietzsche e di Heidegger, ma come un orizzonte che è qualificato per la *risposta* che viene offerta – sta con un suo singolare rilievo la figura e l’opera di Gustavo Bontadini. Nel panorama della filosofia del Novecento, Bontadini ha svolto il ruolo prezioso di affrontare, con sicura conoscenza dei filosofi moderni e contemporanei e rara acutezza di pensiero nella valutazione critica, le difficoltà più importanti che impediscono di discutere in modo adeguato le tesi fondamentali della metafisica classica. In aggiunta, preciso che il Bontadini al quale faccio riferimento è un pensatore che da me viene riletto e ripreso, oltre che per i cospicui guadagni teoretici conseguiti in proprio, anche alla luce della sua celebre disputa con il suo discepolo Emanuele Severino, facendo quindi contemporaneamente i conti pure con l’imponente teoresi sviluppata dal filosofo

⁸ Questo è vero non soltanto per il pensiero classico, ma fondamentalmente anche per quello moderno, il cui centro, pur con le dovute differenze rispetto alla metafisica classica, è occupato ancora da Dio (cfr. W. SCHULZ, *Il Dio della metafisica nell’età moderna* (1957), tr. it. di E. Babini, Lateran University Press, Città del Vaticano 2008).

bresciano. Una sintesi molto stringata relativa agli esiti di questo duplice rapporto, che intrattengo ormai da diversi anni, può essere trovata nelle riflessioni che ho svolto nel terzo e conclusivo capitolo della seconda parte. Sempre nell'orizzonte della "lezione" metafisica di Bontadini vorrei, poi, sommessamente richiamare l'attenzione del lettore anche sul fatto che il progetto sottostante al libro non ha affatto un carattere di "retroguardia", né tanto meno vuole essere espressione di una sorta di "fondamentalismo" teoretico. Sotto tale aspetto, desidero nuovamente sottolineare che la riproposta della sostanza del pensiero classico a riguardo della teologia razionale e, prima ancora, relativamente all'affermazione della metafisica come "filosofia prima", è stata svolta tenendo conto almeno di alcune tra le più significative obiezioni che a tale pensiero sono state rivolte dalla filosofia moderna e contemporanea.

* * *

Come possibile argomento per una presa di distanza dal contenuto di questa mia proposta teoretica, si potrebbe rilevare nel panorama contemporaneo la presenza di altre voci che sostengono la possibilità di riprendere un discorso filosofico su Dio senza passare attraverso le "maglie" della metafisica. Secondo tale più recente prospettiva resterebbe confermata, in primo luogo, la critica di matrice heideggeriana nei confronti della *onto-teo-logia*, cioè della metafisica vista come quel pensiero che sottomette il divino (teo) alle esigenze del "dare ragione" (logia) dell'essere dell'ente (onto). Sto pensando qui, in particolare, alla cosiddetta "svolta teologica" della fenomenologia – una locuzione che, peraltro, inizialmen-

te è stata introdotta in un'accezione essenzialmente polemica⁹ – della quale un esponente particolarmente incisivo è senza dubbio Jean-Luc Marion¹⁰. Tuttavia, nell'accostarsi criticamente a tale pur significativa posizione, si tratterebbe in ogni caso di controllare se una teologia filosofica svolta in chiave puramente “fenomenologica”, come Marion ritiene si possa e si debba fare dopo il necessario venir meno della onto-teo-logia, sia poi effettivamente *comparabile* con la metafisica teologica che intendo riproporre; così che, il “luogo teoretico” da occupare sia da considerare in modo *univoco* e, di conseguenza, ora si tratti solo di giustificare una nuova teologia filosofica, che vada ad insediarsi nel posto finora rimasto vuoto dopo la critica moderna e contemporanea al pensiero metafisico.

In realtà, se si va a vedere più da vicino come stanno le cose, la tematizzazione di Dio proposta da Marion, come esito ultimo del rinnovamento di una fenomenologia che è posta husserlianamente come “filosofia prima”¹¹, non consente di affermare una perfetta *simmetria* tra la “teologia” che potremmo chiamare fenomenologica e quella metafisica. L'argomentazione di Marion, in estrema sintesi, consiste fondamentalmente in due mosse, che possono essere considerate la “*pars destruens*” e la “*pars construens*”

⁹ Cfr. D. JANICAUD, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, L'Éclat, Combas 1991.

¹⁰ Si vedano, in particolare, J.-L. MARION, *Il visibile e il rivelato*, prefazione di G. Dalmasso, Jaca Book, Milano 2007; IDEM, *Dialogo con l'amore*, a cura di U. Perone, Rosenberg & Sellier, Torino 2007.

¹¹ Cfr. J.-L. MARION, *Dialogo con l'amore*, cit., p. 36.

del suo discorso. La prima mossa sta nel mostrare la *dogmaticità* di una identificazione dei “fenomeni” con gli “oggetti” – quella di chi identifica il contenuto dell’apparire unicamente con ciò che è sottoposto alle “condizioni di possibilità” di un oggetto stabilite da Kant¹² – ma anche l’esigenza di superare l’Io quale soggettività trascendentale “costituente” i contenuti dell’apparire, come invece sostiene la “ortodossia” husserliana¹³. In relazione a questo *depotenziamento* del soggetto, l’apporto della fenomenologia alla “teologia” proposto da Marion – sul fondamento della sua dottrina del “fenomeno saturo”¹⁴, vale a dire ciò che *eccede* l’ambito degli oggetti costituiti dalla coscienza, e della dottrina corrispettiva dell’“adonato”¹⁵, cioè dell’io depotenziato appunto del rango di soggettività trascendentale – consiste unicamente, come a me pare, *nel mostrare la “possibilità” della eccedenza manifestativa della Rivelazione cristiana*¹⁶. Stante, dunque, la suddetta configurazione del discorso filosofico su Dio, resta oggettivamente in piedi

¹² Cfr. J.-L. MARION, *Il visibile e il rivelato*, cit., pp. 152-156.

¹³ Cfr. *ivi*, pp. 27-28; 36-37; 61-62; 164-168.

¹⁴ «Il fenomeno saturo rifiuta di lasciarsi guardare come oggetto, precisamente perché appare con un eccesso molteplice e indescrivibile che annulla ogni sforzo di costituzione» (J.-L. MARION, *Dato che. Saggio per una fenomenologia della donazione*, tr. it. di R. Caldarone, S.E.I., Torino 2001, p. 263).

¹⁵ «L’ego, spogliato della sua porpora trascendentalizia, deve ammettersi come ciò che si riceve, come un adonato: colui che riceve se stesso da ciò che riceve, colui al quale ciò che si dona come un sé primo – ogni fenomeno – dona un me secondo, quello della ricezione e della risposta. L’ego serba tutti i privilegi della soggettività, tranne la pretesa trascendentale d’origine» (*ivi*, p. 266).

¹⁶ Cfr. J.-L. MARION, *Il visibile e il rivelato*, cit., pp. 87-88.

quanto meno la plausibilità di una rinnovata discussione che entri più direttamente *nel merito* circa il “valore” della teologia filosofica nel suo significato più genuinamente metafisico a riguardo di un trascendimento dell’esperienza sul piano della pura ragione dimostrativa¹⁷.

* * *

Avviandomi alla conclusione di queste riflessioni introduttive, aggiungo alcune rapide indicazioni che vorrebbero costituire un ulteriore orientamento per la lettura del testo. L’insistenza sul valore della conoscenza metafisica intende essere un invito ad amare la “luce intellettuale” e a lasciarsene illuminare; questo, non di certo nello spirito di una sorta di *imposizione* della verità dall’“esterno” alla ragione dell’uomo, ma piuttosto nello spirito di un nuovo illuminismo, di un rinnovato “sapere aude”. Su questo punto vorrei svolgere qualche considerazione a partire dal fatto che l’espressione “nuovo illuminismo” è stata utilizzata di recente anche da Jean Petitot, che l’ha posta come titolo di un libro che possiede un indubbio interesse¹⁸.

Petitot adotta questa espressione per orientare la ragione verso un campo *unificato* di conoscenze il quale, giusta la nota architettonica stabilita da Kant, non separi gli ambiti del “sapere”, del “dovere” e

¹⁷ In realtà, si dovrebbe aggiungere, è proprio la metafisica a giustificare, sul piano della ragione filosofica, la “possibilità” della Rivelazione.

¹⁸ J. PETITOT, *Per un nuovo illuminismo. La conoscenza scientifica come valore culturale e civile*, a cura di F. Minazzi, Bompiani, Milano 2009.

dello “sperare”. Egli, infatti, sottolinea criticamente che proprio questo è, invece, accaduto nel corso della storia del pensiero, con l’esito di separare l’ambito scientifico da quello filosofico e di non riuscire a scorgere la dimensione autenticamente “umanistica” della conoscenza scientifica¹⁹. In questa posizione traspare il riconoscimento di come non sia più possibile affidare le sorti dell’uomo unicamente alla scienza e alla tecnica. Quando, tuttavia, Petitot si sofferma sull’ambito del *sapere*, criticando sul piano epistemologico la concezione *positivista* della scienza, egli si limita a proporre un rinnovato “trascendentalismo” *à la Kant*²⁰. In tal modo anche Petitot viene a sostenere la tesi che l’ambito del *sapere*, quanto ai suoi contenuti, coincide con la “oggettività scientifica”²¹, senza però offrire una critica aderente a riguardo di un sapere metafisico che si ritiene in grado di trascendere la suddetta oggettività. Egli, più semplicemente, si ritiene pago di difendere la propria posizione tanto nei confronti dei “grandi racconti” forniti dal pensiero idealistico dell’Ottocento, quanto dalle varie forme del “pensiero genealogico” fiorite nel Novecento al seguito di Nietzsche²².

Si può facilmente intuire che il “nuovo illuminismo” al quale intendo riferirmi sia diverso (*non* opposto) dalla forma di razionalismo critico indicata da Petitot. Come ha opportunamente osservato Bernard Welte, anche al seguito di Pascal, viviamo in un mondo che è in se stesso “illuminato”, ma che è cir-

¹⁹ Cfr. *ivi*, pp. 153-182.

²⁰ Cfr. *ivi*, pp. 127-152.

²¹ Cfr. *ivi*, pp. 193-195.

²² Cfr. *ivi*, pp. 186-192.

condato dalla più profonda “oscurità”²³. A partire da tale situazione che caratterizza il nostro tempo – che è, lo si ripeta, il *tempo della scienza* – Welte da parte sua si orienta a chiarire quale luce possa provenire proprio da tale oscurità – dal “nulla” che, heideggerianamente, circonda le cose – e approda con la sua riflessione a una nuova “esperienza religiosa”.

È possibile, però, riferirsi a un trascendimento del mondo configurato scientificamente anche attraverso un vero e proprio itinerario “metafisico”. Si può, cioè, non dare per scontata *la determinazione kantiana dell’ambito del “sapere”*, non fosse altro perché altrimenti diventerebbe difficile sottrarsi a quella caratteristica “dialettica dell’illuminismo” messa in luce da Hegel, quando rilevava l’inevitabile riferimento del “sapere”, in quanto unicamente rivolto al *finito*, all’ambito della “fede” in ciò che sta *al di là di* un siffatto sapere e, questo, proprio allorquando l’illuminismo aveva presunto di essersi lasciato alle spalle la dimensione della fede²⁴. In altri termini, il nuovo illuminismo al quale faccio riferimento si propone di valorizzare la capacità conoscitiva della ragione umana e, in tale contesto, deve essere precisato che la metafisica si riferisce al “mondo” nel senso di *mostrarlo nel suo fondamento* e non di depauperarlo della ricchezza delle sue determinazioni.

²³ Cfr. B. WELTE, *La luce del nulla*, postfazione di G. Penzo, Queriniana, Brescia 2005³, p. 31.

²⁴ Cfr. G.W.F. HEGEL, *Fede e sapere*, in IDEM, *Primi scritti critici*, a cura di R. Bodei, Mursia, Milano 1971, p. 124. Oltre allo scritto citato, è da vedere il capitolo “Il rischiaramento e l’illuminismo” in IDEM, *Fenomenologia dello spirito*, a cura di E. De Negri, introduzione di G. Cantillo, vol. II, Edizioni di Storia e letteratura, Roma 2008, pp. 86-124.

* * *

Infine, presento una indicazione di accostamento al testo che si rivolge più direttamente a un lettore non filosofo di professione. La filosofia è un *attuarsi del pensiero* il quale è ogni volta una sfida che ciascun uomo ingaggia con se stesso per trovare la risposta alla domanda che, forse, egli potrà non pronunciare con una piena consapevolezza e che, tuttavia, in modo costante silenziosamente lo attraversa: “chi sono io”? A questo attuarsi del pensiero, nel quale s’illumina la vita dell’uomo, potranno essere dati i nomi più diversi, ma si tratterà pur sempre di un “itinerarium mentis in Deum”. «*Noverim me, noverim Te (Deum meum)*. E non conoscerò me, veramente, finché non conoscerò Te»²⁵.

In questo atto del pensiero, poi, ognuno può trovare la risposta della quale è in cerca, soltanto perché quella risposta *precede da sempre* il suo stesso domandare, così che, quando quell’itinerario sarà stato concluso, si comprenderà che è stato possibile compierlo soltanto perché si era già da sempre *in Deo*. «*Ubi ergo te inveni ut discerem te, nisi in te supra me?*»²⁶.

Si potrebbe certo osservare, a ragione, che propriamente il nome “Dio” appartiene, almeno originariamente, all’ambito della *coscienza religiosa*. Ebbene, questo stesso rilievo può essere una buona indicazione per non considerare oramai trascurabile,

²⁵ G. BONTADINI, *Saggio di una metafisica dell’esperienza*, introduzione di V. Melchiorre, Vita e Pensiero, Milano 1995, p. 33. È qui immediatamente percepibile il riferimento all’Agostino dei *Soliloquia*.

²⁶ AGOSTINO, *Confessiones, liber X, XXVI, 37*; corsivo mio.

anche nell'età della scienza e degli "dèi fuggiti", il problema metafisico; cioè per andare a vedere se, abitando unicamente all'interno della realtà del "nostro mondo" la ragione dell'uomo stia effettivamente in pari con se stessa, ovvero *se il "Dio" che, allorché egli pensa, non può pensare non esistente* – come Anselmo d'Aosta ha messo in luce – *sia questo mondo*, considerato nella sua unità, *oppure lo trascenda*, come la metafisica teologica si propone di accertare secondo la "verità del pensiero".

Noi riteniamo di essere a casa nostra unicamente quando abitiamo il mondo dell'esperienza (e della scienza). La metafisica, in accordo con la coscienza religiosa, pone come un pungolo a una siffatta convinzione.

Questo libro vorrebbe suggerire alcune ragioni per lasciarsi effettivamente toccare da quel pungolo e a rendersi meglio conto di quale sia la dimora nella quale più originariamente abitiamo²⁷.

²⁷ Nella stesura delle pagine che seguono mi sono avvalso di taluni miei precedenti scritti, che ho opportunamente rielaborato e sottoposto qua e là ad integrazioni.