

# Metodo trascendentale e problema di Dio in J. Alfaro

di GIORGIA SALATIELLO\*

All'inizio di questa riflessione è indispensabile precisarne l'obiettivo per evitare eventuali equivoci dovuti all'espressione "problema di Dio", che non intende, in alcun modo, portare l'attenzione sulla possibilità di provare l'esistenza di Dio, ma su quella che, rispetto a qualsiasi prova, è questione preliminare, ovvero la legittimità di porsi il problema di Dio senza cadere in speculazioni che, per l'essere umano, non abbiano un'importanza vitale.

A partire da questo chiarimento preliminare, risultano di primaria rilevanza i due testi di Alfaro che si prenderanno in considerazione, uno più da vicino e l'altro più sinteticamente, poiché spianano la strada ad ogni ulteriore approfondimento dell'umano discorso su Dio<sup>1</sup>.

Nel primo di essi, *Dal problema dell'uomo al problema di Dio*, Alfaro traccia il percorso che può far emergere la rilevanza e la significatività della domanda su Dio, mentre nel secondo, *La dimensione trascendentale nella conoscenza umana di Dio secondo S. Tommaso*, cronologicamente anteriore all'altro, la teoria della conoscenza e l'antropologia di S. Tommaso forniscono le basi per individuare nel soggetto un'apertura trascendentale e aprioristica a Dio.

\*\*\*\*\*

Alfaro, nella sua indagine sul problema di Dio, muove dalla constatazione che l'intera esperienza umana attesta «che il domandare illimitato su tutto il reale è una dimensione costitutiva (ontologicamente *apriori*) dell'uomo»<sup>2</sup>, poiché qualsiasi conoscenza e qualsiasi azione si configurano come risposta ad una previa domanda e, a loro volta, forniscono il punto di partenza per un ulteriore interrogare che, in sé, non ha termine e si sviluppa incessantemente.

\* GIORGIA SALATIELLO, Professore ordinario di Filosofia presso la Pontificia Università Gregoriana, [salatiello@unigre.it](mailto:salatiello@unigre.it)

<sup>1</sup> ALFARO J., *Dal problema dell'uomo al problema di Dio*, Brescia 1991; ID., *La dimensione trascendentale nella conoscenza umana di Dio secondo S. Tommaso*, in SALATIELLO G. (Ed.), *Il soggetto religioso. Introduzione alla ricerca fenomenologico-filosofica*, Roma 1999, pp. 99-138. Questo secondo testo è la traduzione dallo spagnolo di un articolo apparso su *Gregorianum* 55(1974), pp. 639-675.

<sup>2</sup> ALFARO J., *Dal problema dell'uomo al problema di Dio*, cit., p. 10.

Vi è, tuttavia, una domanda che si differenzia radicalmente da ogni altra e che non costituisce chi la pone come colui che interroga di fronte ad una realtà che è interrogata: si tratta di quella situazione nella quale l'essere umano si coglie come problema a se stesso, in una piena coincidenza tra soggetto ed oggetto, che «esclude cioè la possibilità di un atteggiamento neutro del soggetto»<sup>3</sup>, interpellato nella sua intelligenza e nella sua libertà.

Alla radice dell'esperienza ora rilevata vi è un altro sperimentare assolutamente originario, ovvero l'autocoscienza riflessiva che fornisce la sicurezza dell'identità personale, ma, proprio nel cuore di questa certezza, si percepisce anche la tensione verso un continuo diventare sempre più pienamente se stesso, con il raggiungimento di mete che, però, si rivelano sempre penultime e spingono «verso un oltre di tutto ciò che è stato conseguito»<sup>4</sup>.

Il porsi come problema a se stesso costituisce, d'altra parte, la condizione di possibilità di tutti gli altri interrogativi, dal momento che fornisce il movente dell'incessante ricerca che caratterizza tutti gli ambiti dell'esistenza, sempre orientati verso il superamento del già dato.

Alfaro sottolinea immediatamente che, ad un'attenta analisi, emerge che la domanda su di sé, al suo livello più vero e più profondo, è un interrogativo sul perché della vita che, racchiusa tra un inizio non scelto dal soggetto ed una fine che la segna ineludibilmente, si rivela priva di fondamento in se stessa<sup>5</sup>.

Si ha qui a che fare con una domanda che si configura nel duplice aspetto del "da dove" e del "verso dove", dal momento che «l'esperienza della nostra esistenza è limitata dal suo inizio nel tempo passato e dalla sua fine nel tempo futuro: esperienza della negatività del nostro ancora-non-essere-nel mondo e del nostro futuro non-vivere-più»<sup>6</sup>.

La domanda sul perché della vita, tuttavia, mostra il suo reale significato quando si considera che essa, in ultima analisi, si interroga sul senso di quest'esistenza che non ha in se stessa fondamento e che è orientata verso la morte come termine definitivo ed inevitabile: dal perché vivere si è subito portati a chiedere se questo vivere abbia un senso.

L'interrogativo sul senso della vita non è un fra gli altri, ma «è *apriori*, cioè *struttura ontologica permanentemente presente nell'atto stesso di esistere*»<sup>7</sup>, poiché esso è sempre implicato nella soggettiva coscienza di sé senza la quale non sarebbe possibile né alcuna conoscenza, né alcun atto della libertà.

Si illuminano qui le riflessioni dalle quali si è partiti, dal momento che, rilevando che l'essere umano pone incessantemente domande, si è pervenuti a cogliere che alla radice di queste vi è la domanda su di sé, che le fonda tutte, e che quest'ultima non è un interrogarsi astratto, ma rivolto precisamente al senso totale della vita che non può accontentarsi di sensi parziali e limitati, che si rivelano sempre incapaci di orientare l'intera esistenza.

<sup>3</sup> Ibidem.

<sup>4</sup> Ibidem, p. 11.

<sup>5</sup> Ibidem, pp. 11-13.

<sup>6</sup> Ibidem, p. 11.

<sup>7</sup> Ibidem, p. 16.

L'interrogativo sul senso della vita «ha dunque un carattere trascendentale in quanto è condizione previa di possibilità delle questioni particolari e le supera verso un oltre»<sup>8</sup>, impedendo che qualche ambito dell'esistenza non sia coinvolto in questa tensione che è «atto indiviso di conoscenza-decisione-azione»<sup>9</sup>.

Di fronte al problema del senso si impone, quindi, un'ulteriore, cruciale considerazione, poiché esso, per la sua radicalità e per la sua trascendentalità, non è, alla fine, sollevato dal soggetto, ma, al contrario, è quello che costituisce la soggettività medesima in ciò che essa ha di più peculiare, interpellandola e fondando l'imperativo non solo di trovare il senso (conoscenza), ma di impegnarsi per “dare” senso al vivere e all'agire (libertà).

\*\*\*\*\*

L'esperienza umana concreta, attuata inscindibilmente dall'esistenza, ha costituito, fino a qui, l'oggetto dello studio di Alfaro, ma, nello sviluppo ulteriore della ricerca, l'indagine su tale oggetto si rivela inseparabile dall'analisi del metodo utilizzato, poiché «il metodo condiziona il processo della riflessione, la sua validità e i suoi risultati: è già incluso e preannunciato nelle strutture proprie del conoscere umano, è cioè anteriore alla sua espressione riflessa»<sup>10</sup>.

Il metodo trascendentale, che fino ad ora ha guidato implicitamente il lavoro nella sua fase iniziale, è così esplicitato in vista dei successivi passi da compiere e ne è giustificato l'uso che è richiesto dalla struttura stessa del processo della comprensione umana.

Al momento dell'attenzione alla concretezza dell'esperienza deve, quindi, fare seguito quello della descrizione fenomenologica degli ambiti nei quali tale esperienza è vissuta e, pertanto, lo sguardo si volge al rapporto dell'essere umano con il mondo, con gli altri, con la storia e, infine, con quella situazione apicale che è la morte.

Se ciascuno di questi ambiti potesse, da solo, fornire risposta alla ricerca del senso ultimo della vita, non sarebbe legittimata l'intenzione di voler procedere oltre, ma poiché ognuno di essi rinvia al di là di se stesso, rivelando, quindi, “segni di trascendenza”, l'indagine non può arrestarsi e deve proseguire cercando «i presupposti ontologici necessari per la comprensione dell'esperienza manifestata nel fenomeno»<sup>11</sup>.

L'utilizzo del metodo trascendentale, in questo modo, non è altro che la fedeltà alla struttura della conoscenza che vuole penetrare fino in fondo la realtà, non arrestandosi, di conseguenza, al livello dell'empirico fattuale quando questo non può rispondere alle domande che in esso si pongono: « “Metodo trascendentale” non vuol dire altro se non procedere secondo le esigenze del comprendere umano nel suo dinamismo di chiedere e cercare sempre di più»<sup>12</sup>.

\*\*\*\*\*

<sup>8</sup> Ibidem, p. 17.

<sup>9</sup> Ibidem.

<sup>10</sup> Ibidem, p. 19.

<sup>11</sup> Ibidem, p. 21.

<sup>12</sup> Ibidem.

L'esplicitazione del metodo seguito apre la strada all'impostazione del problema di Dio, con l'obiettivo di verificare se esso possa legittimamente essere posto, o se, invece, debba essere considerato come un falso problema per il quale è impossibile voler cercare una risposta: infatti «Il problema di Dio potrà essere giustificato solo in quanto implicito e preteso dal problema del senso ultimo della vita umana»<sup>13</sup>.

Ripercorrendo, quindi, i passaggi precedenti, si sottolinea che l'essere umano non può sottrarsi alla ricerca del senso ultimo della sua esistenza, ma che non lo trova negli ambiti nei quali questa si attua, poiché ciascuno di essi, in quanto finito e limitato, non può essere portatore di un senso totale e definitivo.

Ogni singolo ambito, cioè, rinvia oltre se stesso, mostrando quelli che Alfaro, come già ricordato, indica quali "segni di trascendenza" e il soggetto è indirizzato a proseguire la sua ricerca del senso, appunto, nella direzione del trascendente che si colloca su di un piano radicalmente diverso rispetto all'immanenza intramondana: la domanda su Dio, pertanto, nasce da quella sul senso ed è in essa implicata.

Il metodo trascendentale giunge qui al suo esito più radicale, perché consente di verificare che, ponendosi il problema di Dio, non si fa altro, in effetti, che portare alle sue ultime conseguenze la ricerca del senso che, come si è visto, è struttura costitutiva, ontologicamente a priori, che condiziona tutte le altre domande che incessantemente sono sollevate dal conoscere e dall'agire nel mondo.

Conseguentemente, «Se il problema di Dio è implicito nel problema dell'uomo, e questo è ontologicamente a priori, lo stesso varrà per il problema di Dio»<sup>14</sup> ed esso si configura come un'interpellanza radicale alla quale ci si può sottrarre solo rinunciando a cercare fino in fondo il senso della vita.

D'altra parte, però, pur essendo problema a priori, la verifica della sua legittimità può essere compiuta solamente a posteriori, «mediante la constatazione previa delle domande che la comprensione della realtà impone all'uomo»<sup>15</sup>, nel momento in cui non riesce a rendere ragione di se stesso nel chiuso dell'esistenza intramondana.

Infine, proprio come era emerso per il problema del senso, che si era rivelato come quello che interpella il soggetto e non come quello che quest'ultimo autonomamente pone, così anche la domanda su Dio risulta essere originariamente rivolta all'essere umano, costituendolo in ciò che peculiarmente lo fa essere se stesso e si può giungere ad affermare che «Più esattamente, non sarebbe l'uomo che cerca Dio, ma sarebbe Dio che viene incontro all'uomo»<sup>16</sup>.

La riflessione di Alfaro, sviluppata mediante l'uso del metodo trascendentale, non si arresta, però, qui, ma prosegue con un progressivo e coerente approfondimento di ciò che è rilevato muovendo dall'iniziale momento della concreta esperienza, sempre data inseparabilmente dall'esistenza.

<sup>13</sup> Ibidem, p. 276.

<sup>14</sup> Ibidem, p. 285.

<sup>15</sup> Ibidem.

<sup>16</sup> Ibidem, p. 23.

Riportando, quindi, l'attenzione sui diversi ambiti nei quali tale esperienza si attua, la relazione con il mondo, con gli altri, con la storia e con la morte, diviene possibile cogliere come in ciascuno il rinvio al trascendente nella ricerca del senso consenta di porne in evidenza i tratti nel suo presentarsi e come essi possano essere interpretati come altrettanti caratteri con i quali Dio si manifesta al soggetto.

Dio, pertanto, nel rapporto con il mondo si rivela come Realtà fondante, in quello con gli altri come Amore originario, in quello con la storia come Futuro assoluto ed in quello con la morte come Speranza ultima, ma tutti questi aspetti si implicano reciprocamente e Dio appare come Libertà assoluta, ma «*Libertà assoluta* vuol dire Pienezza di vita: Fonte vitale in Sé, in forza di Se stesso, e per l'uomo»<sup>17</sup>.

D'altra parte, tutti i rilievi precedenti consentono un'ulteriore, cruciale sottolineatura perché «dove c'è libertà c'è coscienza: se Dio è Libertà assoluta, è anche Coscienza piena di Sé, Pienezza personale»<sup>18</sup> ed il suo manifestarsi si configura come autodonazione ed autorivelazione che interpellano la libera risposta del soggetto nella sua responsabilità di fronte al Mistero.

Ogni atteggiamento davanti a Dio è, dunque, una risposta alla Sua iniziativa da parte di colui che è «fondamentalmente aperto all'eventualità di un'autorivelazione di Dio nella storia»<sup>19</sup>, mediante quella parola che è l'unico tramite per mezzo del quale la manifestazione storica del Dio personale diviene umanamente accessibile<sup>20</sup>.

\*\*\*\*\*

L'utilizzo del metodo trascendentale ha consentito di tracciare un percorso rigorosamente filosofico che, nel suo momento apicale, si apre alla prospettiva di ulteriori riflessioni teologiche che consentano di passare dall'eventualità di un'autorivelazione storica di Dio all'evento concreto di tale rivelazione di fatto avvenuta in Gesù Cristo.

Sulla base dei risultati conseguiti con tale percorso emerge l'immagine di un soggetto intrinsecamente dinamico, costitutivamente orientato alla ricerca della risposta alla questione del senso della vita e, quindi, come si è visto, a Dio come unico garante della possibilità del senso medesimo.

D'altra parte, però, si è anche rilevato che, in realtà, non è l'essere umano a porre la domanda, ma che è quest'ultima che lo costituisce in quella che propriamente è la sua umanità e, conseguentemente, il dinamismo che è affiorato si presenta con un andamento circolare, poiché, muovendo dalla domanda che è ontologicamente a priori, si torna intenzionalmente ad essa per rispondervi.

Il principio ed il fine del movimento, cioè, si corrispondono e, considerando questo, non può non venire alla mente la spiritualità ignaziana della Compagnia di Gesù alla

<sup>17</sup> Ibidem, p. 287.

<sup>18</sup> Ibidem, p. 288.

<sup>19</sup> Ibidem, p. 290.

<sup>20</sup> Cfr.: RAHNER K., *Uditori della parola*, Torino 1988. Significativamente, l'uso del metodo trascendentale porta sia Alfaro che Rahner a cogliere la costitutiva apertura umana ad un'eventuale, imprevedibile rivelazione di Dio nella storia.

quale Alfaro apparteneva, poiché il movimento circolare che va da Dio alla creatura e da questa ritorna al Creatore è quello che informa, negli *Esercizi Spirituali*, tanto il Principio e fondamento, quanto la Contemplazione per giungere ad amare<sup>21</sup>, in una grandiosa visione che riconosce in Dio l'origine di ogni relazione e nel soggetto colui che è capace di rispondere alla chiamata divina.

Sorge qui un preciso interrogativo che Alfaro solleva nell'altro dei due testi citati inizialmente, ovvero *La dimensione trascendentale nella conoscenza umana di Dio secondo S. Tommaso*, cioè quello circa l'effettiva capacità umana di apertura a Dio, ed ora è necessario, per completare queste riflessioni, portare sinteticamente l'attenzione su alcuni punti essenziali di tale scritto, senza, tuttavia, soffermarsi sull'analisi di singoli passi, trattandosi di un serrato commento di numerosi scritti di Tommaso.

In queste pagine Alfaro distingue con precisione due differenti tipi di conoscenza di Dio, uno trascendentale a priori ed uno categoriale a posteriori, che è quello sotteso a tutti gli argomenti volti a provare l'esistenza di Dio muovendo dall'incontro con le realtà finite del mondo, e rileva che il primo di essi è la condizione di possibilità del secondo, poiché attesta nel soggetto un orientamento costitutivo che lo abilita al passaggio dal relativo all'Assoluto.

Un solo brano, prima della conclusione, deve essere, però, riportato per esteso, in quanto si presenta come la sintesi di tutte le argomentazioni svolte e, certificando l'apertura dello spirito, certifica in pari tempo che l'essere umano è "imago Dei", proprio per la sua spiritualità e, quindi, "capax Dei": «La dimensione trascendentale è condizione di possibilità di quella categoriale: l'uomo non può conoscere oggettivamente (espressamente), nè volere concretamente alcunché (neppure Dio stesso) se non in virtù della sua intenzionalità illimitata all'essere e, nella mediazione formale dell'essere, a Dio»<sup>22</sup>.

Ogni incontro con Dio nell'esperienza mondana è, pertanto e rigorosamente, un riconoscimento di quella conoscenza implicita di Dio che è anteriore alla conoscenza riflessa, ma che non contiene alcun pericolo di ontologismo perché non conduce all'esplicita affermazione d'esistenza di Dio, possibile solo a posteriori.

Concludendo il testo, infine, Alfaro sottolinea, e bisogna tener presente che esso è anteriore rispetto a quello precedentemente studiato e, dunque, ne può costituire la premessa, che «La presenza trascendentale e atematica di Dio nell'uomo lo rende radicalmente capace ("immagine di Dio", "capace di Dio") della grazia come autorivelazione e autodonazione di Dio»<sup>23</sup>.

I due scritti considerati, dunque, muovendosi in ambiti differenti e da prospettive diverse, pervengono al medesimo esito, poiché mostrano come l'orientamento a Dio non sia estrinseco rispetto all'umana struttura costitutiva, ma sia, al contrario, la trascendentale condizione di possibilità di ogni conoscenza e di ogni atto propriamente umani.

<sup>21</sup> IGNAZIO DI LOYOLA, *Esercizi spirituali*, nn. 23 e 230-237.

<sup>22</sup> ALFARO J., *La dimensione trascendentale nella conoscenza umana di Dio secondo S. Tommaso*, cit., pp. 135-136.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 138.