

Modernità, postmodernità e antropologia cristiana

Si prendono in esame due recenti opere di Ignazio Sanna e si analizzano di temi di antropologia filosofica e teologica in essi affrontati sulla scorta del pensiero filosofico moderno e postmoderno.

L'antropologia cristiana tra modernità e postmodernità e L'identità aperta. Il cristiano e la questione antropologica, due volumi entrambi editi dalla Queriniana,¹ costituiscono, per ammissione dello loro stesso autore: Ignazio Sanna (docente di 'Antropologia teologica' presso l'Università Lateranense a Roma), l'uno la "continuazione ideale" dell'altro.² Il lettore infatti di entrambi i volumi trova una riflessione continua sui temi e sui problemi che hanno contrassegnato il plurisecolare sviluppo del pensiero filosofico e antropologico dell'età moderna e di quella contemporanea e "postmoderna".

Nel volume del 2001, Ignazio Sanna esordisce ponendo in rilievo che l'enciclica *Fides et ratio* di Giovanni Paolo II (1998) "ha sicuramente inaugurato un nuovo capitolo nella storia del pensiero cristiano ed ha precisato quali debbano essere i capisaldi per stabilire un giusto rapporto.... tra il dono della fede e la fatica del concetto".³

Sanna sottolinea, sempre nella stessa pagina, che in questo "giusto rapporto" non ci può essere "né confusione, né divisione tra la fede e la ragione" e, pur rilevando il moltiplicarsi dei saperi sempre più specializzati e particolareggiati, ricorda che "l'enciclica ribadisce che non ci si deve arrestare davanti alla complessità della situazione culturale contemporanea e che siamo chiamati a rendere ragione della nostra speranza a questo areopago postmoderno" secondo quanto rilevava già s. Pietro (*Epistola I*, c.3, v. 15).

Sulla base di questo preciso e doveroso impegno, chiaramente proposto anche nella *Fides et ratio*, I. Sanna spiega che l'intento di questo primo volume sarà quello di esaminare criticamente gli asserti principali della antropologia nell'età moderna e contemporanea, tenendo conto delle indicazioni della citata *Fides et ratio* e delle provocazioni che emergono dall'indagine su la modernità e la postmodernità. Conseguentemente l'analisi contenuta nel libro in questione si articola in un attento esame della cronologia e della natura della "modernità", condotto anche sulla scorta dei noti studi di Romano Guardini,⁴ e proteso ad evidenziare le caratteristiche della *antropologia della modernità* che si è fondata sul primato del *soggetto*, della *ragione*, della *scienza sperimentale*, degli ideali di *libertà e democrazia* (cfr. pp. 97-116). Tutto questo è poi messo da I. Sanna a confronto con la concezione cristiana, analizzando come essa si sia rapportata nei secoli passati e come si debba rapportare oggi nella "stagione della postmodernità" (cfr. pp. 116-140).

Successivamente, in un lungo paragrafo: *Cristianesimo e modernità oggi*,⁵ l'autore mostra quali siano state le carenze e gli equivoci di quel rapporto e come oggi si debba distinguere tra un'affermazione di "sana laicità" e un secolarismo ateo, tra libertà di coscienza e ricerca sincera della verità, sulla base dell'acquisizioni e dei documenti del Concilio Vaticano II e degli insegnamenti dei pontefici Giovanni Paolo II (e, ora, Benedetto XVI).

¹ Brescia, 2001 e, rispettivamente, 2006.

² Cfr. *Introduzione* del secondo volume, edito nel 2006, p. 9.

³ Cfr. *Introduzione* del primo volume, p. 5.

⁴ *L'antropologia cristiana tra modernità e postmodernità*, cit.; vedi § *Il carattere ontologico della modernità: Romano Guardini*, pp. 76 – 84.

⁵ *L'antropologia cristiana ecc.*, cit.; cfr. pp. 140-145.

Segue nella complessa analisi di Sanna un'ampia panoramica sulla "postmodernità",⁶ vista come sospesa tra una "modernità superata" e una "modernità incompiuta", in cui l'autore, dopo aver indicato come "padri della postmodernità": Fr. Nietzsche, M. Heidegger, L. Wittgenstein (cui aggiunge poi G. Vattimo con il "pensiero debole"), passa in rassegna la dimensione *pluralistica* della realtà e della verità, la dimensione *estetica* nei vari campi del sapere e la dimensione *nichilistica*, come suo esito finale, avendo però l'avvertenza di richiamare un passo della citata *Fides et ratio*, in cui Giovanni Paolo II mette in luce la necessità di passare, nella genuina ricerca della verità, dal *fenomeno* al *fondamento* e, per l'indagine *filosofica*, la necessità di attingere il livello del discorso metafisico.⁷

L'analisi di I. Sanna continua con il rilievo del progressivo "indebolimento", nella cosiddetta *postmodernità*, della concezione di Dio, dell'uomo e del cosmo, che costituivano invece, nell'età moderna, tre "soggetti forti" della riflessione filosofica.⁸ Vengono qui prese in esame come cause dell'eclissi della concezione di Dio la riflessione teologica sulla tragedia di Auschwitz, la cosiddetta "fine della metafisica" (che a nostro avviso, come vedremo in seguito, meritava un maggiore approfondimento, rispetto alle pagine ad essa dedicate) e la diffusione dell'analisi linguistica che (aprioristicamente) ritiene di escludere la possibilità di un discorso sensato sulla realtà di Dio.⁹

Contestualmente a questa eclissi teologica si attua una progressiva riduzione dell'uomo a "frammento della natura", totalmente spersonalizzato e privo di ogni memoria storica che è vista come qualcosa che ostacola il progresso, mentre la realtà del cosmo è ridotta a qualcosa di indefinitamente manipolabile dalle escogitazioni della tecnologia e dell'ingegneria genetica.¹⁰

Necessità di un profondo ripensamento dell'antropologia in connessione con la fede cristiana

Dopo queste analisi segue, sempre nel citato primo volume, un settimo conclusivo capitolo inteso a delineare un "*Ricentramento del messaggio cristiano sull'uomo*",¹¹ che l'autore ravvisa come una capacità di pensare e ri-pensare la fede cristiana, ma "con la mediazione della riflessione filosofica, così come è avvenuto con i Padri della Chiesa, nel primo impatto del cristianesimo con la cultura ellenistica, con s. Tommaso d'Aquino, nella stagione delle grandi sintesi medievali di fede e ragione, con A. Rosmini, nel tentativo di conciliare cultura laica e pensiero cristiano del secolo scorso, con i grandi teologi 'conciliari' (con il Vaticano II) che hanno cercato di impostare in termini dialogici il rapporto della Chiesa con il mondo".¹²

Su questo tema I. Sanna propone due paragrafi: *Pensare la fede: la circolarità tra filosofia e teologia* e *Ri-pensare la fede: la circolarità tra filosofia e cultura* (pp. 424-431) che esigono un confronto più analitico tra quanto Giovanni Paolo II ha proposto nella *Fides et ratio*, specialmente sulla riconosciuta *autonomia* della ricerca *filosofica* e quanto viene proposto nella prospettiva della *rivelazione cristiana*.

⁶ *L'antropologia cristiana ecc.*, cit. cfr. c. III: *La postmodernità: modernità superata o modernità incompiuta?*, (pp. 146-250).

⁷ Si rinvia a *Fides et ratio*, § 83.

⁸ Cfr. c. IV, pp. 253- 255.

⁹ Cfr. c. IV, pp. 276-280: § *L'indebolimento della concezione di Dio*.

¹⁰ Cfr. c. VI, pp. 391- 404.

¹¹ Cfr. c. VII, pp. 410-460.

¹² Cfr. c. VII, p. 422. qui l'Autore cita, per il secolo XIX, solo Antonio Rosmini, ma si dovrebbero ricordare altri nomi come V. Gioberti, J. H. Newman, ecc.

Anche Sanna (cfr. p. 431) riconosce che: “Rimane da vedere dove si debba collocare la *distinzione* tra verità filosofica e verità di fede, che la tradizione cristiana ha sempre ribadito e difeso, e la tradizione filosofica, come abbiamo già visto, ha trasformato in *separazione*”. Anzi, come precisa la *Fides et ratio* (c.IV, §45): “la legittima distinzione tra i due saperi si trasformò progressivamente in *nefasta separazione*”, mentre Giovanni Paolo II presenta, proprio qui (c. IV, § 48): il “suo richiamo forte e incisivo affinché la fede e la filosofia recuperino l’unità profonda che le rende capaci di essere coerenti con la loro natura nel rispetto della *reciproca autonomia*. Alla franchezza della fede deve corrispondere l’*audacia della ragione*”, essendo “la ragione per sua natura è orientata alla verità (*ratio natura sua ad veritatem vergit*) ed è inoltre in se stessa fornita dei mezzi necessari per raggiungerla” (c. V, § 49).

Sanna, proseguendo la sua esposizione, propone poi come ulteriore “principio *teologico*” quello che consisterebbe nella “traduzione dell’ontologia dell’essere in una *ontologia trinitaria*” (cfr. *Introduzione* e pp. 435-45). Secondo questa prospettiva: “è necessario – a suo avviso – percorrere *non* un itinerario filosofico-aristotelico, ma un itinerario *biblico-storico-salvifico*, che parta dalla rivelazione¹³ di *Esodo*, c. III, 13-15”. Sanna insiste in questa prospettiva e scrive: “Questa *rivelazione divina* presenta, sì, Dio come *sovrabbondanza di essere*, ma lo presenta anche e soprattutto come *sovrabbondanza di amore*”. (cfr. p. 440).

Sanna qui fa rilevare che il Dio biblico (YHWH) va inteso non tanto come “colui che è”. (...) “Il nome divino, quindi, più che un’essenza esprime un rapporto, una relazione, un ‘*sono presente*’. In questo modo l’ontologia di Dio è espressa da un’economia. L’essere di Dio è espresso dalla sua azione a favore del popolo oppresso e si confonde, alla fine, con l’amore stesso”. (cfr. p.440).

I. Sanna, appellandosi anche agli apporti di altri studiosi,¹⁴ scrive: “L’uso delle categorie metafisiche, che si rende necessario (!) per la mediazione della ragione *filosofica* nel comprendere le verità di fede, *non dovrebbe impedire* di per sé di indicare nell’*amore l’essenza di Dio*”.

Siccome l’essere di Dio – rileva Sanna – viene colto sempre in una “relazione”, sia quella intratrinitaria, sia quella creativa che redentiva, “la metafisica dell’essere *può e deve* elaborare – a suo dire - un’*ontologia trinitaria dell’amore*, che sappia cogliere l’unicità di ogni persona (divina)”.¹⁵

Equivoci da chiarire

Ora qui è necessario un chiarimento, per evitare equivoci su questa tesi dell’*essere di Dio colto sempre in una relazione*.

Quando la “metafisica dell’essere”, intesa nella sua essenziale struttura e compito di *fondazione*, ha operato – a partire dagli enti finiti e divenienti – l’inferenza teologica, ha già attuato tutto il suo compito, proprio presentando la “Realtà divina *creante e libera*” come realtà liberamente *operante* e non certo *statica od inerte*, come lascia troppo spesso supporre una presentazione, superficiale ed erronea, del discorso metafisico che indica appunto il *Proton àkineton* come Essere *immobile*, nel senso di *statico, inerte, irrelato*, mentre questo va invece inteso come Essere assoluto, non afflitto da alcun limite, bisognoso di nulla, anzi come *energia e perfezione completa*, che *dona*,

¹³ Ma se “parte dalla rivelazione di *Esodo*”, allora non siamo più in ambito *filosofico*; siamo passati ad un ambito di “rivelazione biblica” che va tenuto distinto da quanto è elaborabile ed acquisibile con la sola indagine del pensiero filosofico-metafisico su l’Essere assoluto.

¹⁴ Si vedano le numerose citazioni bibliografiche elencate a p. 440-441 dall’autore.

¹⁵ Cfr. c. VII, p. 440.

scientemente e liberamente, l'esistenza ad altri, secondo l'ottica del *bonum diffusivum sui* e quindi supremamente *in relazione* con ciò che Egli crea e sostiene nell'essere.

Per passare però ad un'ontologia *trinitaria*, la “metafisica dell'essere”, che, già di per sé, istituisce la fondamentale *relazione ontologica creativa*, ha bisogno di far leva su una “rivelazione divina”, frutto di una libera e (filosoficamente) indeducibile (anche se *ipotizzabile*) *iniziativa di Dio*, che si rivela, si manifesta, come relazionalità *intra trinitaria*. Non si può quindi imputare alla “metafisica classica”, come fosse una sua colpa, di *non* pensare alla relazionalità *intratrinitaria*, giacchè questo *non* è di sua pertinenza e non è ad essa imputabile come sua carenza teoretica.

Il discorso metafisico, correttamente inteso e non forzato inutilmente, non può portare, con le sue sole forze logico-razionali, ad interpretare l'Essere assoluto come intimamente e *trinitarianamente* relazionato *ad intra*.

Già Giovanni Duns Scoto, robusto pensatore medievale francescano, avvertiva che la riflessione *filosofica* giunge ad inferire il *Deus unus*, ma non può riuscire ad inferire il *Deus trinus*, senza una rivelazione divina, senza una rivelazione che viene dall'alto.

Non ha senso contrapporre come fa I. Sanna la “struttura ontologica della teologia naturale”,¹⁶ che “ha retto bene per tanti secoli”, ma che ora, con l'avvento dello scientismo, del neopositivismo, della psicanalisi, dell'esistenzialismo, avendo “esaltato come verità indubitabili la scienza, la storia, la psicologia” avrebbero opposto “gli assoluti terrestri all'assoluto trascendente”.¹⁷

Sanna scrive che: “l'impianto metafisico è entrato in crisi e si è cercato di sostituirlo con altri schemi(?) di pensiero più storici e più esistenziali”, sicchè tutto questo avrebbe “indotto una parte dei teologi del XX secolo a cercare un'interpretazione *esistentiva* della fede cristiana, in contrapposizione ad una esposizione *metafisica* della medesima”.¹⁸

Non risulta peraltro né solutivo, né chiarificatore il passo che I. Sanna desume (ritenendolo una riprova della sua tesi sulla *fine della metafisica*) e riporta qui¹⁹ dal noto volume di P.A. Sequeri: *Il Dio affidabile*,²⁰ in cui Sequeri, con sbrigatività, sostiene che: “l'esigenza, universalmente acquisita(?), di sottrarre il sapere della fede e della teologia all'*esasperato intellettualismo* del modello teologico *scolastico*, si salda (*si salderebbe!*) qui con la necessità di uscire dalla *equivoca assicurazione metafisica(?)* di quel sapere che finisce per alimentarsi ad una *ratio* filosoficamente determinata, *invece* che nutrirsi del proprio fondamento nella parola *teologicamente istituita dalla rivelazione biblica*”.

Non solo, ma poi – sempre secondo Sequeri – ci sarebbe un'altra istanza che “collude (*colluderebbe!*) con la necessità del *superamento della metafisica*”. cioè “quella del necessario (!) abbandono di una concettualità *sostanzialistica e oggettivante*, che imprigiona(?) e mortifica nella definizione metafisica dell'*essere divino* le figure bibliche della *sua* trascendenza dinamica assoluta e della *sua* relazione vitale con la storia. (...) In breve – conclude Sequeri sicuro di sé e, con lui, Sanna – l'uscita oltre che dall'ingenuo antropomorfismo della lingua naturale, dal sofisticato *onto-morfismo* della lingua metafisica”.²¹

Questa dell'*onto-morfismo della metafisica* come accusa al discorso della “teologia filosofica” non l'avevamo ancor sentita, né letta altrove e documenta solo la

¹⁶ *Rectius*: della *teologia filosofica* che ha come compito essenziale l'esecuzione della inferenza dell'Essere as-soluto, cioè trascendente il mondo dei divenienti e dei finiti.

¹⁷ Cfr. il paragrafo intitolato da Sanna: “la fine della metafisica”; qui p. 268-69.

¹⁸ *Ibidem*. p. 269.

¹⁹ I. Sanna, *L'antropologia cristiana ecc.* cit., pp. 270-71. Egli ritiene che questo passo citato conforti la sua tesi, mentre prova solo una prevenzione e un pregiudizio contro il genuino discorso metafisico.

²⁰ Ed. Queriniana, Brescia, 1996; v. pp. 488-89.

²¹ Cfr. Sequeri, p. 488 e Sanna, p. 270-71.

stravaganza teoretica e la supponenza di chi dimostra solo di non aver, forse, mai capito che il *discorso metafisico*, rigorosamente inteso, non si sogna di “imprigionare e mortificare nella definizione metafisica *l'essere divino*” per il semplice motivo che si guarda bene dal fornire una “definizione” positiva dell'*essere divino*, ma continua a sostenere che dell'*essere divino* il rigoroso *discorso metafisico* non dice mai ciò che esso è, ma solo ed *unicamente* quello che *Egli non è*: l'*in-diveniente* (*a-kìneton*), l'*in-causato*, l'*in-temporale*, l'*in-effabile* (*àr-reton*), ecc..²²

Si può chiedere di far esporre sul rigoroso discorso metafisico (ossia sulla *teologia filosofica*) quello che effettivamente esso intende sostenere e *non* le stramberie che uno gli vuol affibbiare, pretendendo poi di squalificarlo?

Su l'identità aperta e la questione antropologica

La seconda fatica di I. Sanna: *L'identità aperta. Il cristiano e la questione antropologica*,²³ costituisce un interessante approfondimento delle tematiche affrontate nell'opera da noi precedentemente esaminata, con un rilevante approfondimento delle difficoltà odierne per delineare una precisa concezione dell'uomo, così come essa è oggi costruibile di fronte ai processi di globalizzazione economica, culturale, giuridica, etico-politica ed a seguito dello sviluppo ingente delle biotecnologie, due fattori che mettono in serio pericolo l'acquisizione e la fondazione di un'*identità* umana e la dignità stessa della “persona” e del suo futuro.

I. Sanna passa in rassegna questi reali processi di disumanizzazione in atto, li denuncia acutamente nelle loro presunte sufficienze acritiche e propone, in alternativa, la tesi dell'uomo che va inteso come “immagine di Dio”, recuperata dopo i tentativi *postmoderni* di liquidazione dei nuclei metafisici riguardanti le realtà di Dio, dell'uomo e del cosmo: realtà queste oggi tutte appiattite in una “natura impersonale”, indefinitamente manipolabile dalle escogitazioni prometeiche di un'ingegneria genetica, che presume di non dover rendere conto a nessuno del suo arbitrario operato. Solo l'uomo inteso, in sede filosofica e biblica, come “immagine di Dio” può veramente salvare l'uomo dal suo odierno annichilimento, dalla eliminazione della sua dignità.

I due volumi sono quindi da leggere per questi motivi in sequenza ed esigono una conoscenza delle problematiche scientifiche, filosofiche e teologiche proprie del pensiero contemporaneo, qui documentato anche da una vasta e aggiornata informazione bibliografica, che completa la complessa e meritoria indagine.

²² Occorre ricordare a questi proclamatori della cosiddetta “fine della metafisica”, (*metafisica* configurata come un mulino a vento da abbattere con donchisciottesca supponenza!) che proprio Tommaso d'Aquino – un esponente del cosiddetto “esasperato intellettualismo del modello teologico *scolastico*”, sopra deprecato – ha scritto: “...*per effectus enim de Deo cognoscimus quia est, et quod aliorum causa est, aliis supereminens et ab omnibus remotus. Et hoc est ultimum et perfectissimum nostrae cognitionis in hac vita*, (...). *Quod quidem contingit dum de eo quid non sit cognoscimus, quid vero sit penitus manet ignotum* ». (*Summa c. Gentis*, lib. III, c. 49).

Ci permettiamo di rinviare qui al saggio di C. Vigna: «Su Dio», ora felicemente raccolto in: *Il frammento e l'Intero*, Milano, Vita e Pensiero, 2000 (pp. 135-170). Esso si apre proprio menzionando questo passo di Tommaso d'Aquino.

²³ Brescia, ed. Queriniana, 2006; pp. 449.