

Pensiero filosofico e fede cristiana. A proposito dell'enciclica «Fides et ratio»*

© ANGEL RODRÍGUEZ LUÑO

Sommario: 1. Chiarimenti preliminari per la retta comprensione della «Fides et ratio». 2. Le diverse concezioni della relazione tra pensiero filosofico e fede cristiana: armonia, contrapposizione o reciproca irrilevanza?: 2.1. L'armonia tra pensiero filosofico e fede cristiana secondo la «Fides et ratio»; 2.2. La contrapposizione o incompatibilità tra filosofia e fede cristiana: «o filosofia o fede»; 2.3. La separazione tra filosofia e fede cristiana: «filosofia separata dalla fede», «fede irrilevante per la filosofia». 3. Approfondimento filosofico dell'armonia tra filosofia e fede cristiana: 3.1. La filosofia come «scienza della verità»; 3.2. Il rapporto positivo e intrinseco tra filosofia e fede cristiana. 4. La sfida lanciata dalla «Fides et ratio».

1. Chiarimenti preliminari per la retta comprensione della «Fides et ratio»

Il rapporto tra ragione e fede o, più in generale, tra la dimensione razionale e la dimensione religiosa della persona costituisce uno dei problemi più importanti e più universali con cui l'uomo deve confrontarsi. Non è un problema esclusivo del Cristianesimo né del nostro tempo. Si era posto già nella Grecia classica¹, svolse un ruolo di primo ordine nella filosofia araba medioevale², è continuato a porsi nell'idealismo tedesco³ e ancora oggi attira la nostra attenzione.

* Pubblicato dalla rivista «Acta Philosophica» IX (2000) 37-57.

¹ Sul rapporto tra il pensiero filosofico e le concezioni religiose della Grecia classica cfr. Giovanni Paolo II, *Lettera Enciclica «Fides et ratio» ai Vescovi della Chiesa Cattolica circa i rapporti tra fede e ragione*, 14-IX-1998, n. 36 (d'ora in avanti *Fides et ratio*).

² Cfr. Corbin, H., *Histoire de la philosophie islamique*, Paris 1964 (trad. italiana: Milano 1973); Campanini, M., *L'intelligenza della fede. Filosofia e religione in Averroè e nell'averroismo*, Bergamo 1989.

Il titolo di questo articolo annuncia che non intendiamo affrontare tale problema in tutta la sua ampiezza. Ci limiteremo infatti allo studio del rapporto tra il pensiero filosofico, che è soltanto una delle dimensioni della ragione umana, e la fede cristiana. Anche così circoscritto, rimane un problema di notevole complessità. La lettura attenta della *Fides et ratio* permette di capire che la tesi principale riguardante il nostro tema che l'enciclica intende affermare e motivare, vale a dire, la fondamentale armonia esistente tra pensiero filosofico e fede cristiana⁴, implica diverse questioni e viene sviluppata su diversi livelli. Mi sembra che è possibile individuare almeno tre nuclei problematici fondamentali.

Il primo riguarda la filosofia in quanto tale, e qui gli interlocutori sono i filosofi e gli uomini di cultura in generale, «cristiani o meno»⁵, che vengono ugualmente incoraggiati ad avere fiducia nella ragione. Scopo fondamentale di questi passi è mettere in luce che la filosofia, quale espressione più compiuta della capacità teoretica dell'uomo, è ricerca della verità dell'essere, considerato nella sua totalità e nelle sue dimensioni più profonde e universali.

Il secondo riguarda il rapporto tra filosofia e fede cristiana che si stabilisce nei credenti che sono filosofi o uomini di cultura⁶. La armonia fondamentale esistente, pur nella loro distinzione, tra riflessione filosofica e conoscenza di fede, dà luogo nel credente filosofo a una personalità intellettuale unitaria e coerente. Anzi, esistono valide ragioni per affermare che la concezione cristiana del mondo e dell'uomo pone le condizioni affinché l'esercizio filosofico della ragione umana raggiunga le espressioni più alte di cui è capace. La fede «produce pensiero»⁷ e allarga gli orizzonti teoretici della ragione umana.

³ Cfr. Borghesi, M., *L'età dello spirito in Hegel. Dal Vangelo «storico» al Vangelo «eterno»*, Studium, Roma 1995.

⁴ Cfr. *Fides et ratio*, nn. 15, 34, 42, 43, 73 e 100.

⁵ Cfr. *Ibid.*, n. 56. In questa ottica vanno lette, per esempio, quasi tutte le considerazioni dei nn. 3, 4, 5, 6 (soprattutto parte finale), 24, 25, 27, 28, 30, 46-48, 55-56, 83, 86-91.

⁶ A questo problema si riferiscono buona parte delle considerazioni dei nn. 14-23, 33-34, 36-48, 73 (in parte) dell'enciclica.

⁷ *Fides et ratio*, n. 15.

Il terzo ambito problematico è quello del rapporto tra teologia e filosofia⁸. Qui gli interlocutori ideali della *Fides et ratio* sono i teologi e gli studenti di teologia, ai quali viene detto che la filosofia «costituisce un aiuto indispensabile per approfondire l'intelligenza della fede e per comunicare la verità del Vangelo a quanti ancora non la conoscono»⁹. Anche se solo la Rivelazione è norma ultima della teologia, si deve affermare tuttavia che «la metafisica si pone come una mediazione privilegiata nella ricerca teologica. Una teologia priva dell'orizzonte metafisico non riuscirebbe ad approdare oltre l'analisi dell'esperienza religiosa e non permetterebbe all'*intellectus fidei* di esprimere con coerenza il valore universale e trascendente della verità rivelata»¹⁰. Giovanni Paolo II esprime le sue preoccupazioni con meridiana chiarezza: «Con meraviglia e dispiacere devo constatare che non pochi teologi condividono questo disinteresse per lo studio della filosofia»¹¹. «Confido vivamente che queste difficoltà siano superate da un'intelligente formazione filosofica e teologica, che non deve venire mai meno nella Chiesa»¹².

La struttura data all'enciclica non sempre permette di individuare immediatamente il problema al quale si riferisce ogni singolo passo della *Fides et ratio*. Tuttavia, la considerazione dell'andamento generale del discorso e l'analisi del contesto immediato permette di farsene un'idea sufficientemente precisa. In ogni caso, sembra fuori dubbio che se questi nuclei problematici non vengono adeguatamente differenziati, si incorre con facilità in malintesi o in letture manifestamente sbagliate o persino aberranti dell'enciclica, come talvolta è successo.

La nostra riflessione si muoverà soprattutto nell'ambito del secondo nucleo problematico, non tanto per realizzare un commento dell'enciclica, quanto per presentare le riflessioni che essa ha suscitato in uno che da anni si dedica all'insegnamento della filosofia.

⁸ Cfr. per esempio i nn. 5, 54-55, 61-62, 73, 92-99.

⁹ *Fides et ratio*, n. 5.

¹⁰ *Ibid.*, n. 83.

¹¹ *Ibid.*, n. 61.

¹² *Ibid.*, n. 62.

2. Le diverse concezioni della relazione tra pensiero filosofico e fede cristiana: armonia, contrapposizione o reciproca irrilevanza?

Come abbiamo appena detto, scopo principale della *Fides et ratio* è affermare che tra pensiero filosofico e fede cristiana esiste una fondamentale armonia. Ora intendiamo riflettere sul significato di questa tesi. La nostra riflessione seguirà due vie: in primo luogo spiegheremo positivamente quanto afferma la *Fides et ratio*; poi cercheremo un'ulteriore approfondimento attraverso l'analisi delle concezioni che negano la possibilità di tale armonia o ne propongono una comprensione insufficiente.

2.1. L'armonia tra pensiero filosofico e fede cristiana secondo la «*Fides et ratio*»

Parlare di armonia tra pensiero filosofico e fede cristiana significa fare almeno quattro affermazioni. 1) Filosofia e fede sono realtà diverse: la armonia è un tipo di rapporto tra diversi; senza distinzione non c'è armonia, c'è semplicemente identità. 2) Filosofia e fede hanno qualche punto in comune, in virtù del quale finiscono necessariamente per incontrarsi: esse non sono realtà reciprocamente irrilevanti. 3) Il rapporto che si instaura tra di loro è positivo: di collaborazione, di aiuto, di reciproco potenziamento. 4) Esiste un punto di vista più ampio a partire dal quale può essere istituita la loro distinzione e il loro rapporto positivo.

1) Cominciamo dalla distinzione tra filosofia e fede cristiana. La *Fides et ratio* ripropone nella sostanza l'insegnamento del Concilio Vaticano I: «Esistono due ordini di conoscenza, distinti non solo per il loro principio, ma anche per il loro oggetto: per il loro principio, perché nell'uno conosciamo con la ragione naturale, nell'altro con la fede divina; per l'oggetto, perché oltre le verità che la ragione naturale può capire, ci è proposto di vedere i misteri nascosti in Dio, che non possono essere conosciuti se non sono rivelati dall'alto»¹³. Viene certamente notato che con questo insegnamento si intendeva contrastare la critica razionalista che a quell'epoca era dominante in molti ambienti filosofici¹⁴, e si avverte la preoccupazione di mettere in luce l'ampliamento di prospettiva operato dalla Cost. *Dei Verbum* del Concilio

¹³ *Fides et ratio*, n. 9.

¹⁴ Cfr. *ibid.*, n. 8.

Vaticano II¹⁵. Tuttavia la sostanza di quanto affermato dal Vaticano I rimane valida, e la *Fides et ratio* ne tira tutte le conseguenze.

Da una parte, la verità rivelata «non è il frutto maturo o il punto culminante di un pensiero elaborato dalla ragione»¹⁶; non è possibile «subordinare la verità della Rivelazione all'interpretazione dei filosofi»¹⁷; va affermata «la distinzione dei misteri della fede dai ritrovati filosofici e la trascendenza e precedenza di quelli rispetto a questi»¹⁸; insomma, malgrado quanto alcuni frettolosi lettori hanno ipotizzato, l'armonia di cui parla *Fides et ratio* non significa né può significare che l'uomo possa o addirittura debba «conquistarsi» la fede attraverso la riflessione filosofica.

D'altra parte, la filosofia possiede una legittima autonomia che va in ogni caso mantenuta: la filosofia «deve procedere secondo i suoi metodi e le sue regole»¹⁹; «l'esigenza di corretta autonomia del pensiero va rispettata. L'argomentazione sviluppata secondo rigorosi criteri razionali, infatti, è garanzia del raggiungimento di risultati universalmente validi»²⁰; viene proposto l'esempio di sant'Alberto Magno e san Tommaso d'Aquino, che «furono i primi a riconoscere la necessaria autonomia di cui la filosofia e le scienze avevano bisogno, per applicarsi efficacemente ai rispettivi campi di ricerca»²¹.

2) Filosofia e fede cristiana finiscono sempre per incontrarsi in qualche modo: non sono reciprocamente irrilevanti. Questo è innanzitutto un fatto storico, che difficilmente potrebbe essere negato. Filosofia e fede biblica si sono già incontrate nel mondo veterotestamentario²² e nei primi pensatori e teologi cristiani²³, anche se l'incontro «non fu immediato né facile»²⁴, e forse

¹⁵ Cfr. *ibid.*, nn. 10-12.

¹⁶ *Ibid.*, n. 15.

¹⁷ *Ibid.*, n. 37.

¹⁸ *Ibid.*, n. 53.

¹⁹ *Ibid.*, n. 49.

²⁰ *Ibid.*, n. 75.

²¹ *Ibid.*, n. 45.

²² Cfr. *ibid.*, nn. 19-20.

²³ Cfr. *ibid.*, nn. 38-41.

non poteva avvenire in altro modo la comunicazione tra due realtà che sono veramente diverse. Punti particolari di incontro, sia tematici che strutturali, ce ne sono tanti: la conoscenza di Dio²⁵; la comprensione dell'uomo e del suo destino²⁶; i problemi etici²⁷; il fatto che «la verità che ci proviene dalla Rivelazione è, nello stesso tempo, una verità che va compresa alla luce della ragione»²⁸ e, consequenzialmente, la necessità della filosofia per l'intelligenza della fede²⁹, per la sua comunicazione (evangelizzazione)³⁰ e per il dialogo con i non credenti³¹.

Ma il motivo di fondo per il quale la filosofia e la fede cristiana sono destinate ad entrare in reciproca comunicazione risiede nel loro comune richiamarsi alla categoria di verità, la quale in ultima analisi è unitaria e universale. Filosofia e fede cristiana coincidono nella loro pretesa di verità: entrambe intendono dire come stanno veramente le cose. Pur restando ferma la differenza di principio conoscitivo e di oggetto sopra menzionata³², l'universalità e l'unità della verità le mettono necessariamente in contatto. «Di per sé, ogni verità anche parziale, se è realmente verità, si presenta come universale. Ciò che è vero, deve essere vero per tutti e per sempre»³³. «L'unità della verità è già un postulato fondamentale della ragione umana, espresso nel principio di non-contraddizione»³⁴. A ciò si deve aggiungere che filosofia e fede cristiana, in virtù della loro natura, tendono ad esprimere il significato ultimo e più profondo della totalità di ciò che ci viene incontro³⁵.

²⁴ *Ibid.*, n. 38.

²⁵ Cfr. *ibid.*, n. 53.

²⁶ Cfr. *ibid.*, n. 15.

²⁷ Cfr. *ibid.*, nn. 6, 25 e 98.

²⁸ *Ibid.*, n. 35. Cfr. anche n. 75.

²⁹ Cfr. *ibid.*, nn. 5 e 38.

³⁰ Cfr. *ibid.*, nn. 5, 99, 102 e 103.

³¹ Cfr. *ibid.*, nn. 36 e 104.

³² Cfr. *ibid.*, n. 9.

³³ *Ibid.*, n. 27.

³⁴ *Ibid.*, n. 34.

³⁵ Per quanto riguarda la prospettiva di totalità propria della filosofia, cfr. Pieper, J., *Per la filosofia*, Ares, Milano 1976, p. 20.

Filosofia e fede cristiana tendono di per sé a costituirsi come atteggiamenti ultimi e saperi definitivi. Come alla fin fine non è sostenibile la coesistenza di due saperi ultimi paralleli, si pone oggettivamente il problema della loro relazione, problema che diventa anche personale per l'uomo che, disponendo di una sufficiente conoscenza della fede, deve prendere posizione nei suoi confronti.

3) La terza affermazione riguarda il tipo di rapporto (reciproca esclusione, coesistenza sofferta, collaborazione, ecc.) che si instaura tra filosofia e fede cristiana. Fin dalla prima pagina, la *Fides et ratio* afferma l'armonia e la reciproca collaborazione tra filosofia e fede cristiana. «La fede e la ragione sono come le due ali con le quali lo spirito umano s'innalza verso la contemplazione della verità»³⁶. Tra la verità rivelata e la verità indagata filosoficamente non ci può essere contrasto³⁷; la luce della ragione e quella della fede provengono entrambe da Dio, e «perciò non possono contraddirsi tra di loro»³⁸; «poiché lo stesso Dio, che rivela i misteri e comunica la fede, ha anche depresso nello spirito umano il lume della ragione, questo Dio non potrebbe negare se stesso, né il vero contraddire il vero»³⁹. Anzi, oltre a non contraddirsi, filosofia e fede cristiana si aiutano e collaborano: la filosofia contribuisce alla comprensione e alla comunicazione della rivelazione divina⁴⁰; la fede sana e perfeziona la ragione senza alterarla⁴¹, allargando di fatto gli orizzonti dell'indagine razionale⁴². La Chiesa, insomma, è profondamente convinta «che fede e ragione “si recano un aiuto scambievolmente”, esercitando l'una per l'altra una funzione sia di vaglio critico e purificatore, sia di stimolo a progredire nella ricerca e nell'approfondimento»⁴³.

³⁶ *Fides et ratio*, capoverso iniziale.

³⁷ Cfr. *ibid.*, n. 34.

³⁸ *Ibid.*, n. 43. In questo passo viene riportato il pensiero di san Tommaso d'Aquino (*Summa contra Gentiles*, I, 7).

³⁹ *Ibid.*, n. 53 (si tratta di una citazione del Concilio Vaticano I).

⁴⁰ Cfr. *ibid.*, n. 43.

⁴¹ Cfr. *ibidem*.

⁴² Cfr. *ibid.*, n. 76. Si veda anche il n. 73.

⁴³ *Ibid.*, n. 100. La citazione interna è del Conc. Vaticano I, Cost. dogm. sulla fede cattolica *Dei Filius*, IV: DS 3019.

Più avanti ritorneremo sull'armonia tra filosofia e fede, che richiede senz'altro uno studio più particolareggiato. Ora vorremmo notare soltanto che, dal punto di vista della Chiesa cattolica, l'armonia tra filosofia e fede è una tesi irrinunciabile, in quanto essa è un'importante e necessaria conseguenza della legge dell'Incarnazione, secondo la quale è inaccettabile ogni contrapposizione di principio tra ciò che è umano e ciò che è divino, tra la ragione e la fede, tra la natura e la grazia. Una concezione che per affermare l'elemento divino non trovasi altra strada che la negazione o la sottovalutazione dell'elemento umano o che, viceversa, per affermare l'elemento umano fosse costretta a negare o a fraintendere l'elemento divino, non sarebbe compatibile con la realtà e con la logica dell'Incarnazione, vale a dire, con la realtà del Cristo come «*perfectus Deus, perfectus homo*»⁴⁴.

La sottovalutazione dell'esercizio filosofico della ragione umana non sarebbe teologicamente giustificabile neppure nella prospettiva della *theologia Crucis*. Se è vero che ci sono nell'uomo cose che devono morire sotto il segno della Croce, è anche vero che nel segno della Croce raggiunge il suo più compiuto sviluppo quanto nell'uomo c'è di buono e di virtuoso⁴⁵. Nella croce di Cristo deve morire l'uomo vecchio o l'*animalis homo* di cui parla S. Paolo⁴⁶, ma non ciò che nell'uomo è un vero valore quale la filosofia, che «si configura come uno dei compiti più nobili dell'umanità»⁴⁷. La *Fides et ratio* afferma che «la ragione umana non può svuotare il mistero che la Croce di Cristo rappresenta»⁴⁸, ma subito aggiunge che «la Croce può dare alla ragione la risposta ultima che essa cerca»⁴⁹, e così l'istanza razionale viene compiuta e ecceduta, ma non mortificata o alterata. A questo proposito sembra illuminante il modo di impostare il rapporto ragione-fede suggerito da Scheeben: tale rapporto non è dialettico, ma «sponsale», in modo che si può considerare Cristo, «l'Uomo-Dio quale risulta dai due principi di attività, quello della natura divina e quello della natura umana, come tipo della

⁴⁴ Simbolo *Quicumque*: DS 76.

⁴⁵ Cfr. Del Portillo, A., *Consacrazione e missione del sacerdote*, Ares, Milano 1990², p. 13.

⁴⁶ Cfr. *Rm* 6, 6 e *1 Cor* 2, 14.

⁴⁷ *Fides et ratio*, n. 3.

⁴⁸ *Ibid.*, n. 23.

⁴⁹ *Ibidem*.

relazione tra la ragione e la fede in quanto sono due principi di conoscenza»⁵⁰.

Queste considerazioni, valide in linea di principio, non intendono negare che nella pratica ragione e fede si comportano come due principi vitali il cui equilibrio può essere talvolta difficile da raggiungere o almeno difficile da mantenere libero da tensioni e difficoltà. I differenti organi e sistemi che compongono il corpo umano sono tra di loro compatibili e coordinati per sostenere la corretta e ottimale funzionalità del tutto. Ma nella pratica ci possono essere squilibri patologici più o meno gravi, e talvolta sarà necessario sacrificare una funzione o un organo meno importante per salvaguardare altri più necessari al bene del tutto. L'alterazione patologica di un organismo vitale non va tuttavia scambiata con il suo normale funzionamento.

4) Occupiamoci infine dal punto di vista a partire dal quale viene stabilito il rapporto tra filosofia e fede cristiana. Dopo la pubblicazione della *Fides et ratio* alcuni si sono chiesti se la armonia di cui parliamo viene stabilita dal punto di vista della filosofia o dal punto di vista della fede. Altri hanno affermato criticamente che un'armonia ipotizzabile solo dai credenti a partire dalla fede veniva illegittimamente proposta dall'enciclica come un'esigenza razionale universalmente valida. È evidente che un'armonia tra due elementi non può essere pensata come reale o valida se l'esistenza o la validità di uno di essi viene negata. Mi sembra anche vero che ci sono passi della *Fides et ratio* che affrontano il problema da una prospettiva teologica (anche noi l'abbiamo vista poc'anzi come un'esigenza irrinunciabile della logica dell'Incarnazione). Ma se si vuole andare al fondo del problema, la armonia tra filosofia e fede cristiana non può essere stabilita né dal punto di vista della filosofia né dal punto di vista della fede. Tale modo di porre il problema: «o dalla filosofia o dalla fede», presuppone già una concezione negativa ed aporetica del loro rapporto.

L'impianto fondamentale della *Fides et ratio* segue in realtà una via ben diversa. Essa si avvicina al problema da un punto di vista più ampio e più basilico, geneticamente anteriore sia alla filosofia che alla fede cristiana, che le comprende e nel contempo le eccede, e che è costituito dal rapporto

⁵⁰ Scheeben, M.J., *I misteri del Cristianesimo*, Morcelliana, Brescia 1960³, p. 797.

intenzionale originario della persona con la verità dell'essere⁵¹. L'intero capitolo III dell'enciclica sviluppa questo approccio. L'apertura originaria alla verità è parte essenziale e insopprimibile del modo specifico in cui l'uomo è e sta nel mondo e tra gli altri uomini. Le espressioni del rapporto originario con la verità sono molteplici, ed esse coinvolgono in modi diversi tutte le risorse dello spirito: la ragione speculativa e la ragione pratica⁵²; l'intelligenza, la volontà e i sentimenti; l'uso filosofico della ragione, l'uso scientifico e l'uso spontaneo o irriflesso⁵³; i rapporti interpersonali di testimonianza e affidamento⁵⁴, le diverse forme di tradizione⁵⁵, la cultura⁵⁶, la religione, ecc.

Uno dei temi fondamentali della *Fides et ratio* («un'argomentazione che perseguo da molto tempo e che ho espresso in diverse occasioni»⁵⁷) è che questo rapporto originario è animato da una tendenza «verso una verità ulteriore che sia in grado di spiegare il senso della vita; è perciò una ricerca che non può trovare esito se non nell'assoluto»⁵⁸. È questa una tematica che meriterebbe un approfondimento specifico. Ma ora ci interessa segnalare soltanto che il radicale interesse verso la verità dell'essere — senza il quale l'uomo non sarebbe uomo né potrebbe vivere da uomo — è l'unico presupposto necessario per capire che la verità rivelata, che «offre pienezza di luce sull'essere a partire dello splendore che proviene dallo stesso Essere

⁵¹ Uno sviluppo originale e interessante di questa prospettiva, che tuttavia ammette anche altre concettualizzazioni, si trova in Angelini, G. - Colombo, G. - Sequeri, P., *Teologia, ermeneutica e storia*, in Colombo, G. (a cura di), *L'evidenza e la fede*, Glossa, Milano 1988, pp. 102 e ss.

⁵² Cfr. *Fides et ratio*, n. 25.

⁵³ Cfr. *ibid.*, n. 30, dove si accenna alle diverse forme di verità, particolarmente all'ordine di verità «proprio della vita quotidiana e della ricerca scientifica».

⁵⁴ Cfr. *ibid.*, nn. 31-33.

⁵⁵ «Al di là dei sistemi filosofici, tuttavia, vi sono altre espressioni in cui l'uomo cerca di dare forma a una sua "filosofia": si tratta di convinzioni o esperienze personali, di tradizioni familiari e culturali o di itinerari esistenziali in cui ci si affida all'autorità di un maestro. In ognuna di queste manifestazioni ciò che permane sempre vivo è il desiderio di raggiungere la certezza della verità e del suo valore assoluto» (*Ibid.*, n. 27).

⁵⁶ Cfr. *ibid.*, n. 24. In questo passo si afferma che «la letteratura, la musica, la pittura, la scultura, l'architettura ed ogni altro prodotto della sua intelligenza creatrice sono diventati canali attraverso cui esprimere l'ansia della sua ricerca» della verità.

⁵⁷ *Ibid.*, n. 33, nota 28.

⁵⁸ *Ibid.*, n. 33.

sussistente»⁵⁹, sia armonicamente integrabile con la ricerca filosofica della verità.

2.2. *La contrapposizione o incompatibilità tra filosofia e fede cristiana: «o filosofia o fede»*

Ci sono e ci sono state diverse forme di negare o di comprendere insufficientemente l'armonia tra filosofia e fede cristiana. Semplificando un po' le cose, per motivi di spazio, è possibile distinguere due forme fondamentali: la «negazione forte» e la «negazione debole». La prima afferma l'assoluta incompatibilità tra filosofia e fede: «o filosofia o fede», «o filosofo o credente». La seconda ammette la coesistenza pacifica o almeno non belligerante tra una «fede irrilevante per la filosofia» e una «filosofia separata dalla fede». In questo sottoparagrafo ci occupiamo della negazione forte; nel successivo, della negazione debole.

Siamo costretti a rinunciare allo studio particolareggiato della storia del problema. La *Fides et ratio* colloca giustamente l'inizio della separazione moderna tra filosofia e fede nel tardo Medio Evo, con l'affermarsi della reazione volontaristica⁶⁰. Sarebbe davvero interessante poter approfondire la tematica. Forse non tutti sanno che il problema di fondo che ha condizionato la filosofia moderna è nato come una reazione prettamente teologica volta a salvaguardare sia la libertà e l'onnipotenza di Dio sia la necessità della Rivelazione, nei confronti delle pretese dell'averroismo latino e più in generale della recezione dell'aristotelismo nella teologia cattolica (le condanne del vescovo di Parigi Tempier), che veniva vista sostanzialmente come un pericolo per la fede⁶¹. In virtù di un'istanza teologica è stata limitata la portata dell'intelligenza umana, abbandonando la *theoria* greca (con il linguaggio di san Tommaso: *veritas supra ens fundatur*) per far spazio a una concezione «costruttiva» o «produttiva» della conoscenza⁶². E con la stessa

⁵⁹ *Ibid.*, n. 79.

⁶⁰ Cfr. *ibid.*, n. 45.

⁶¹ Un'analisi davvero utile del problema si trova in Polo, L., *Presente y futuro del hombre*, Rialp, Madrid 1993, e in ID., *Nominalismo, idealismo y realismo*, Eunsa, Pamplona 1997. Si veda anche Martínez, R. (a cura di), *Unità e autonomia del sapere. Il dibattito del XIII secolo*, Armando, Roma 1994.

⁶² Giustamente osserva la *Fides et ratio*, per scongiurare questa tentazione, peraltro mai del tutto scomparsa: «È illusorio pensare che la fede, dinanzi a una ragione debole,

motivazione teologica, la natura di Dio è stata pensata a partire dalla categoria di «potere» (onnipotenza), pensiero non proprio bello che tende a generare la contrapposizione concorrenziale tra Dio e l'uomo, tra la grazia e la libertà, tra la verità (alla fin fine fissa e immutabile) e la libertà divina e umana (concepite entrambe come indifferenza senza rapporto alla verità). Per rendere giustizia alla storia, si deve aggiungere almeno che la complessità del problema creatosi nel tardo Medio Evo rendeva difficile il raggiungimento di una posizione sufficientemente stabile e equilibrata.

Non ci sembra necessario soffermarci sulla nascita, la natura e l'attuale crisi del razionalismo classico, né sul fideismo che di solito ne costituisce la reazione da parte del credente. La *Fides et ratio* dice le cose essenziali, e avverte che sono posizioni non completamente superate dalla teologia odierna⁶³. Neppure consideriamo il tentativo hegeliano di superare la fede, quale momento valido ma provvisorio e imperfetto del sapere, in direzione di una compiuta autocoscienza dello spirito che si esprime nella speculazione filosofica.

Ci soffermeremo invece, a titolo di esempio, su una concezione più vicina a noi nel tempo, quale quella sostenuta da W. Weischedel⁶⁴. La tesi di Weischedel è che filosofia e fede cristiana sono per la loro essenza inconciliabili. «L'inconciliabilità tra fede cristiana e pensiero filosofico ha la sua radice nell'essenza del filosofare come interrogare radicale»⁶⁵. Ciò non significa che un filosofo non possa mai diventare cristiano, ma piuttosto che «nel passare alla fede chi ha fino a quel momento filosofato perde la sua essenza di filosofo, in quanto per lui d'ora in poi né l'esperienza filosofica

abbia maggior incisività; essa, al contrario, cade nel grave pericolo di essere ridotta a mito o superstizione» (n. 48).

⁶³ Cfr. *Fides et ratio*, nn. 8, 46, 52, 53, 55 e 91.

⁶⁴ Gollwitzer, H. - Weischedel, W., *Credere e pensare. Due prospettive a confronto*, Marietti, Casale Monferrato 1982. H. Gollwitzer è un teologo luterano, discepolo di K. Barth. W. Weischedel (1905-1975) studiò teologia con Bultmann e filosofia con Heidegger. Questo volume è la pubblicazione di un corso tenuto congiuntamente da entrambi gli autori nel primo semestre dell'anno accademico 1963-64 all'Università di Berlino. Il corso aveva due ore settimanali, delle quali ciascuno degli autori teneva una, stando presente l'altro. Oltre al materiale preparato da ciascuno di loro, è possibile vedere come ciascuno di loro reagisce all'impostazione e alle osservazioni dell'altro.

⁶⁵ Gollwitzer H. - Weischedel, W., *Credere e pensare...*, cit., p. 106.

fondamentale della problematicità né l'interrogare radicale che ne risulta stanno più al centro della sua esistenza e del suo pensiero»⁶⁶.

Le argomentazioni addotte da Weischedel in favore della propria tesi sono sostanzialmente due. La prima consiste nell'affermare che l'esperienza fondamentale del credente (incontro e accoglienza della fede) è diversa e incompatibile con l'esperienza filosofica fondamentale, che è l'esperienza della realtà come problematicità radicale. «Ora, problematico è appunto ciò in cui non si può aver fiducia. L'esperienza filosofica della problematicità radicale è quindi l'esperienza che nessuna cosa regge, che tutto è privo di fondamento, che proprio ciò che appare come affatto sicuro contiene in sé l'elemento dell'insicurezza, che noi non possiamo confidare assolutamente in nulla, che non possiamo aver fiducia assolutamente di nulla, che ogni certezza, appena la si considera più attentamente, si dissolve in insicurezza»⁶⁷

La seconda è fondata sul fatto che, anche se la fede offre delle risposte alle domande che emergono dalla situazione problematica dell'uomo e del mondo, tali risposte hanno la pretesa di essere assolute e sempre valide, e così entrano in insanabile contrasto con la filosofia, la quale è essenzialmente interrogazione radicale, che non può fermarsi davanti a alcuna possibile risposta, giacché la sua essenza consiste appunto nel mettere radicalmente in discussione ogni possibile risposta⁶⁸. A chi mette tutto in discussione non rimane che il nulla, e quindi il filosofare, dopo Nietzsche, è per forza nichilistico⁶⁹.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 331.

⁶⁷ *Ibid.*, pp. 189-190.

⁶⁸ Così lo spiega Weischedel: interrogare radicale significa «non lasciare qualcosa così come appare immediatamente, ma chiedersi se sia veramente così come appare. La domanda specificamente filosofica suona di conseguenza: che cos'è questo o quello in verità? Tale domanda è radicale, quando si estende a tutte le cose, quando non lascia nulla di indiscusso, quando trascina tutto nel vortice del problematizzare. Se un tale interrogare radicale coinvolge ogni cosa, in ciò allora è anche implicito che nessuna risposta possa acquietarlo. esso è sì alla ricerca di una risposta (...) Ma il filosofare, per la sua natura di interrogare radicale, rimette di nuovo in discussione qualsiasi risposta trovata. Chi filosofa, deve abbandonare ogni pensiero consolidato e ritornare sempre di nuovo a interrogare» (*Ibid.*, p. 105).

⁶⁹ Cfr. *ibid.*, p. 106. Per completezza aggiungiamo che Weischedel crede possibile una ricerca filosofica sul «da-dove» della problematicità, che ci condurrebbe ad una certa

È interessante capire i motivi per i quali Weischedel respinge un tentativo di conciliazione avanzato da Gollwitzer sulla base della distinzione tra filosofia e vita. Il filosofo o la filosofia — dice in sostanza Gollwitzer — è una parte dell'uomo. È pensabile pertanto ammettere che esista nell'uomo uno spazio libero, non toccato dall'interrogare radicale in cui consisterebbe il filosofare. In questo spazio libero potrebbe entrare la fede cristiana. Ma Weischedel non ammette che il filosofare sia una funzione umana da mettere accanto ad altre che non sarebbero toccate dalla prima. «Mi sembrerebbe — aggiunge Weischedel — il tradimento più grave nei confronti di ciò che la filosofia esige da me, se credessi di poter da un lato essere uno che filosofa, e dall'altro di poter poi ancora condurre un'esistenza che da ciò non sia toccata»⁷⁰. E ancora: «È questo [l'ipotesi proposta da Gollwitzer] secondo me un punto di vista insostenibile, che non rende in alcun modo giustizia alla disperata serietà del filosofare. Ciò non potrebbe condurre che ad una schizofrenia non giustificabile, provocata volontariamente e consapevolmente. Al contrario resta certo: se io filosofo, lo faccio — almeno idealmente — come uomo totale»⁷¹.

A mio avviso, il rifiuto di questa mediazione rende onore a Weischedel. Vedremo nel sottoparagrafo successivo come ciò che abbiamo chiamato «negazione debole» dell'armonia tra filosofia e fede è fondato su una mediazione di basso profilo simile a quella respinta da Weischedel: la «filosofia separata dalla fede» e la «fede irrilevante per la filosofia» possono coesistere perché la prima è ridotta a un «mestiere» e la seconda si accontenta dello «spazio lasciato libero» dalla prima. Se non si accetta l'armonia tra filosofia e fede, è assai più dignitoso mettere a fuoco la sostanza del problema, anziché arrivare ad un compromesso fondato sulla rimozione.

Veniamo anche noi al fondo del problema. La lettura attenta della posizione di Weischedel, molto vicina a quella di Heidegger, permette di

«teologia filosofica». Questa possibilità, che non ci convince, esula comunque dal nostro attuale oggetto di studio.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 165.

⁷¹ *Ibid.*, p. 170. Prima aveva osservato a questo proposito: «Constato con meraviglia e con una certa perplessità che recentemente si sta diffondendo un modo stranamente disimpegnato di far filosofia. In questo caso filosofare diventa un mestiere in un mondo dominato dalla divisione del lavoro; in questa visuale esso tuttavia perde il carattere che ha avuto alla sua origine presso i greci: quello di un agire che impegna e impronta tutto l'uomo» (*Ibid.*, p. 33).

capire che non vengono apportate prove o ragioni sufficienti per accettare che l'esperienza fondamentale che l'uomo ha di se stesso e del mondo sia un'esperienza di radicale problematicità nel senso prima spiegato, dalla quale seguirebbe che il filosofare deve essere per forza interrogazione radicale. Tutto fa pensare che sia piuttosto l'intenzionalità stessa del concetto di filosofia come interrogazione radicale a costituire la realtà come problematicità radicale. Vale a dire, è un'idea a priori di filosofia — e di ragione — a determinare la percezione della realtà come problematicità assoluta: «il nome di “ragione” piuttosto non è nient'altro che una denominazione per indicare il filosofare in quanto interrogazione radicale»⁷².

Siamo davanti ad un atteggiamento dogmaticamente precluso⁷³, perché si parte dall'assunto che il permettere ad una risposta di fissarsi o consolidarsi sarebbe per definizione la fine della filosofia, la fine della ragione e la fine dell'uomo⁷⁴. Weischedel propone un concetto fortemente riduttivo di ragione, perché l'interrogazione radicale di Weischedel non è l'unica operazione mentale esistente e neanche la più significativa, così come neppure le operazioni mentali (la conoscenza concettuale) sono gli unici atti mentali esistenti (l'abito dei primi principi, per esempio, non è un'operazione)⁷⁵. In favore di un simile concetto di ragione Weischedel non apporta delle argomentazioni convincenti, se non considerazioni storicistiche assai discutibili (dopo Nietzsche non è più possibile ...). Sono numerosi i filosofi che, prima e dopo Nietzsche, ritengono convincentemente che invece si può. Resta comunque da approfondire il concetto di filosofia e il concetto di ragione. Ci torneremo nel paragrafo 3.

2.3. La separazione tra filosofia e fede cristiana: «filosofia separata dalla fede», «fede irrilevante per la filosofia»

⁷² *Ibid.*, p. 104.

⁷³ Cfr. *Fides et ratio*, n. 75 *in fine*.

⁷⁴ Alla fine della filosofia porterebbe invece la pretesa, avanzata da Hegel, di averlo pensato tutto, in modo tale che dopo di lui non ci sarebbe altro compito che ripetere quanto è stato già pensato. Ma una tale pretesa viene esplicitamente respinta dalla *Fides et ratio* (cfr. n. 4).

⁷⁵ Cfr. Polo, L., *El conocimiento habitual de los primeros principios*, (Cuadernos de Anuario Filosófico: Serie Universitaria, 10), Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1993.

La coesistenza tra una «filosofia separata dalla fede» e una «fede irrilevante per la filosofia» costituisce in realtà la «negazione debole» oppure lo «sbocco concordista» della negazione dell'armonia tra filosofia e fede cristiana proposta dalla *Fides et ratio*. L'enciclica, come abbiamo detto, afferma in termini chiarissimi la distinzione tra filosofia e fede cristiana. Quando parliamo di «negazione debole» della loro armonia non vogliamo riferirci pertanto all'affermazione della loro non confusione, ma all'affermazione della loro reciproca irrilevanza. Si tratta di un compromesso tra filosofia e fede cristiana, mediante il quale entrambe autolimitano la loro naturale portata: la filosofia rinuncia ad affrontare le questioni ultime; la fede si occupa invece di esse, ma concede che il piano della verità universale e pubblicamente argomentabile è esaurientemente indagato dalla filosofia. In definitiva filosofia e fede, autolimitandosi, creano uno spazio libero l'una per l'altra.

Diciamo subito che questa soluzione appare spesso come portatrice di innumerevoli vantaggi sia per la filosofia che per la fede, e perciò viene a costituire una tentazione ricorrente per i credenti che sono filosofi o uomini di cultura. Quali sono i vantaggi per il filosofo e per la filosofia? Il filosofo prova la sensazione di poter sviluppare liberamente e autonomamente il proprio lavoro, senza limiti e senza condizionamenti per quanto riguarda l'orientamento e i contenuti della sua ricerca. Poi, date le autolimitazioni tematiche accettate allo scopo di non entrare in comunicazione con la fede, sente la tranquillità di sapere che non potrà entrare in contrasto con essa, così come è ugualmente sicuro di non commettere un'altra volta l'errore di Hegel con le sue pretese totalizzanti. In terzo luogo, risulta più facile la convivenza accademica e sociale con i colleghi, di qualsiasi orientamento o fede, con quanto questo significa nella sempre più difficile vita universitaria. Inoltre, si evita l'accusa di fare «cripto-teologia»⁷⁶. Infine, sembra essere un'opzione di pace, di rispetto e di dialogo con tutti. Se la fede nulla ha a che vedere con la

⁷⁶ Si veda in proposito Ricoeur, P., *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 1993, p. 101. Ricoeur spiega nelle pagine qui citate perché nella pubblicazione delle sue *Gifford Lectures* ha escluso le due ultime conferenze, che «scaturivano dall'ermeneutica biblica» (p. 99). Le conferenze pubblicate in questo volume «presuppongono la messa tra parentesi, conscia e risoluta, delle convinzioni che mi legano alla fede biblica» (p. 100). Si aggiunge però: «Non pretendo che, al livello profondo delle motivazioni, queste convinzioni siano rimaste senza effetto sull'interesse che nutro per questo o quel problema, fors'anche sull'insieme della problematica del sé» (*Ibidem*). Va detto comunque che Ricoeur sinceramente e onestamente afferma di sapere che la scelta di escludere quelle conferenze, a causa della loro tematica, è «discutibile e forse deplorabile» (*Ibidem*).

vita dell'intelligenza che l'uomo non può non vivere, non si è costretti a pensare e forse a dire che colui che la pensa diversamente riguardo alle questioni ultime ha oggettivamente torto anche come uomo, e non solo dal punto di vista particolare di una fede. Evadere le questioni ultime («ascetismo dell'argomentazione» secondo Ricoeur⁷⁷) diventa quasi una questione di educazione, di cortesia accademica.

E i vantaggi per la fede e la teologia? La fede e la teologia — si pensa — non sarà mai disturbata dalla filosofia né dai filosofi, i quali volentieri dichiarano di non aver competenza sulle questioni ultime⁷⁸. Ciascuno regna tranquillo nel proprio regno, senza comunicazione ma senza lotte. Il teologo crede di sentirsi più forte nei confronti di una filosofia debole⁷⁹ e nel contempo, disinteressandosi della situazione della ragione, evita in anticipo l'accusa di fare egli stesso «cripto-filosofia»⁸⁰. Anche dal punto di vista del teologo si tratterebbe, in definitiva, di una scelta di pace.

Ma per queste scelte filosofia e fede cristiana sono costrette a pagare un prezzo troppo alto. Se la filosofia rinuncia ad essere un sapere di totalità, diventa sapere particolare, esegesi dei testi filosofici, esercitazione accademica che non attira quasi nessuno, e d'accordo a la quale né si può né si deve vivere (il che significa: «non si vuole, non si può e non si deve prenderla sul serio»). Diventa, modificando le parole prima citate di Weischedel, un «triste mestiere», perché se i filosofi, amanti della sapienza, si fondano su preclusioni, che dire allora di coloro che amanti della sapienza neppure si chiamano? È ha pure ragione Weischedel quando parla della «schizofrenia» del filosofo che non rende tema della sua riflessione le sue più intime convinzioni, quelle che fondano in pratica la propria vita di uomo. Come scriveva Pareyson, «esistenzialmente parlando, “filosofia cristiana” e “filosofia d'un cristiano” sono la stessa cosa, a meno che il cristiano lo sia

⁷⁷ *Ibid.*, p. 101.

⁷⁸ Così ancora Ricoeur ritiene che l'ermeneutica filosofica debba «evitare la *hybris* che la indurrebbe a porsi quale erede delle filosofie del *Cogito* e della loro ambizione di autofondazione ultima» (*Ibid.*, p. 102).

⁷⁹ Valutazione che non è vera, secondo *Fides et ratio*, n. 48.

⁸⁰ Cfr. Ricoeur, P., *Sé come un altro*, cit., p. 101.

così poco da avere una doppia verità, il che, a dire il vero, è assai più diffuso di quanto non si creda»⁸¹. È in gioco la coerenza interiore dell'uomo credente.

La *Fides et ratio* descrive la situazione creatasi per la filosofia a causa dell'opzione di cui stiamo parlando. «Da saggezza e sapere universale, essa [la filosofia] si è ridotta progressivamente a una delle tante province del sapere umano; per alcuni aspetti, anzi, è stata limitata a un ruolo del tutto marginale»⁸²; «clima di sospetto e diffidenza»⁸³; «la ricerca della verità ultima appare spesso offuscata»⁸⁴; «indifferenziato pluralismo, fondato sull'assunto che tutte le posizioni si equivalgono»⁸⁵, ma che in realtà condanna la coscienza personale all'incomunicabilità e giustifica la pigrizia di non argomentare la propria posizione, che comunque sarà accolta o respinta come una semplice scelta personale; costi sociali da pagare quando i cittadini si sentono privi di punti di riferimento ben ragionati davanti a «la frammentarietà di proposte che elevano l'effimero al rango del valore, illudendo sulla possibilità di raggiungere il vero senso dell'esistenza»⁸⁶. Del prezzo che la fede cristiana deve pagare abbiamo già detto qualcosa, ed è il tema ricorrente della *Fides et ratio*⁸⁷. Non sembra necessario insistere.

Ma al di là della considerazione dei vantaggi e degli svantaggi, sta la questione della verità, alla quale la *Fides et ratio* si richiama insistentemente. Verità sia come coerenza interiore senza schizofrenie o sdoppiamenti intellettuali, sia soprattutto come rispetto integrale del rapporto originario della coscienza personale con la verità dell'essere, che viene indebitamente mutilato dal momento che la verità universale e pubblicamente argomentabile viene fatta coincidere con una filosofia «pura», tematicamente autolimitata in

⁸¹ Pareyson, L., *Filosofia e verità*, intervista in «Studi Cattolici» 193 (1977) 173. Se condividiamo il modo in cui Pareyson pone il problema, non ci sembrano interamente condivisibili le sue conclusioni riguardanti la conoscenza filosofica di Dio, troppo legate a Barth.

⁸² *Fides et ratio*, n. 47.

⁸³ *Ibid.*, n. 33.

⁸⁴ *Ibid.*, n. 5.

⁸⁵ *Ibidem*.

⁸⁶ *Ibid.*, n. 6.

⁸⁷ Cfr. per esempio nn. 48, 61, 62, 83.

partenza per motivi estrinseci alla naturale portata e dinamismo del pensiero teoretico.

Intendiamoci bene. Problemi come la pace, la libertà, il rispetto, il dialogo, la tolleranza, ecc. sono importantissimi, ma devono essere ben risolti. Se per gravissime ragioni etiche mi rifiuterei assolutamente di sacrificare la pace, la libertà, il rispetto, il dialogo, la tolleranza sull'altare della verità, per le stesse gravissime ragioni mai accetterei di sacrificare la verità sull'altare della pace, della libertà, del rispetto, del dialogo o della tolleranza. Insuperabili motivazioni filosofiche, antropologiche ed etiche impediscono di porre il problema in questi termini: «o verità o rispetto», «o verità o dialogo». Entrambi i termini dell'alternativa sono *di iure* inseparabili e non alternativi, come sono anche inseparabili e non alternative l'intelligenza e la volontà.

Come ho scritto altrove⁸⁸, in passato si sono commessi degli errori per la cui soluzione non si trovò subito la strada giusta. Nell'assumere progressivamente i valori della pace, della libertà, della giustizia e del rispetto come punto di riferimento fondamentale della convivenza sociale (anche nella comunità scientifica e accademica), la coscienza europea ha compiuto un importante passo in avanti, giacché ha messo a fuoco importanti esigenze della dignità della persona umana. Infatti, i rapporti sociali sono rapporti tra persone, e non tra proposizioni speculative, e le persone hanno in ogni caso la loro dignità e i loro diritti, dignità e diritti che vanno tutelati tanto se la persona si trova nel possesso della verità quanto se si trova invece nell'errore. In questa linea, il Concilio Vaticano II ha proclamato la libertà religiosa, vale a dire, l'assenza di coazione civile in materia religiosa, come un diritto fondamentale della persona⁸⁹.

Ma nel compiere questo passo in avanti, la riflessione filosofica moderna non seppe distinguere adeguatamente tra la logica propria dell'etica sociale e le regole essenziali del sapere speculativo e della ricerca collettiva della verità. Voler garantire la pace e la libertà relegando la verità sulle questioni ultime ad un ambito religioso filosoficamente irrilevante fu un proposito forse bene intenzionato, ma in ultima analisi autodistruttivo. Oggi è per tutti molto

⁸⁸ Cfr. Rodríguez Luño, A., *Significato della «Veritatis splendor» per l'etica contemporanea*, in Russo, G. (a cura di), *«Veritatis splendor». Genesis, elaborazione, significato*, Edizioni Dehoniane Roma, Roma 1995², pp. 67-83.

⁸⁹ Cfr. Conc. Vaticano II, *Dich. Dignitatis Humanae*, 7-XII-1965.

più chiaro che dal principio (vero) che il rapporto tra la coscienza personale e la verità non deve mai essere sottoposto a coazione, non segue la conclusione (falsa) che affermazioni contraddittorie su qualsiasi oggetto di indagine speculativa possano essere ugualmente valide o che, per evitare la legge speculativa della non-contraddizione, certe questioni teoretiche debbano essere accantonate. Una cosa è la libera discussione speculativa, e un'altra la regolazione secondo libertà e giustizia dei rapporti sociali. La non distinzione di questi due piani, e la strategia scelta per aggirare il problema che ne risulta, non ha fatto altro che deprimere la dimensione filosofico-sapienziale della ragione, fenomeno che ha dei costi personali e sociali assai elevati.

In definitiva, il fatto che nella pratica i due termini del problema (verità / libertà, rispetto, ecc.) siano stati talvolta separati o contrapposti lungo la storia, sia in favore del primo sia in favore del secondo, manifesta la fragilità umana e presenta l'auspicata armonia come un valore da realizzare e difendere ogni giorno, perché mai è definitivamente garantito. Senza questa consapevolezza la *Fides et ratio* non sarebbe mai stata scritta. Su questo punto peraltro si potrebbe registrare un ampio consenso. Ciò che in realtà divide gli uni dagli altri è l'ottimismo o il pessimismo con cui viene guardata la capacità umana di tenere insieme tutti gli elementi della questione.

3. Approfondimento filosofico dell'armonia tra filosofia e fede cristiana

Vogliamo ora approfondire la tesi dell'armonia tra filosofia e fede cristiana. Il nostro discorso si rivolge direttamente ai filosofi e uomini di cultura che sono credenti, vale a dire, che ritengono che quanto la fede cristiana afferma sia vero⁹⁰. Per coloro che non conoscono il messaggio cristiano o che, conoscendolo, ritengono che non sia ragionevole accoglierlo o comunque non lo accolgono, il problema non si pone. Una considerazione della storia del rapporto tra filosofia e fede cristiana mostrerebbe che persino le concezioni negative di tale rapporto sono nate in ambiente cristiano e sono state sostenute inizialmente da cristiani. La non credenza costituisce certamente un problema, ma è un problema diverso, che sarebbe del tutto fuorviante richiamare adesso.

⁹⁰ Questo non significa che la fede cristiana sia soltanto un «ritenere vere» certe proposizioni. È anche questo, ma non solo questo.

La tesi dell'armonia tra filosofia e fede cristiana, sostenuta dalla *Fides et ratio*, implica in primo luogo che la fede svolge la funzione di norma negativa del lavoro filosofico del credente: il credente ritiene che una proposizione sicuramente opposta alla fede, è falsa⁹¹. Ma implica anche che la fede aiuta positivamente al raggiungimento di alcune verità filosofiche⁹², senza che però venga meno la razionalità e la validità universale propria di queste ultime. Ci soffermeremo soprattutto su questo secondo aspetto.

La comprensione dell'armonia tra filosofia e fede cristiana dipende in buona parte dal concetto di filosofia. Secondo quanto abbiamo visto nel paragrafo precedente, possiamo almeno affermare che un certo concetto di filosofia renderebbe incomprensibile la tesi della *Fides et ratio*. Occorre cominciare pertanto da una breve considerazione sulla natura della filosofia.

3.1. La filosofia come «scienza della verità»

La filosofia, e più particolarmente la filosofia di portata metafisica⁹³, è vista nella *Fides et ratio* quale espressione rigorosa e sistematica della dimensione speculativa dell'intelligenza umana: «la capacità speculativa, che è propria dell'intelletto umano, porta ad elaborare, mediante l'attività filosofica, una forma di pensiero rigoroso e a costruire così, con la coerenza logica delle affermazioni e l'organicità dei contenuti, un sapere sistematico»⁹⁴. Perciò conviene capire innanzitutto che cosa è la dimensione speculativa o teoretica e come essa si esprime nell'attività filosofica⁹⁵.

Il sapere che attualmente chiamiamo filosofia teoretica era concepito da Aristotele come «ricerca della verità» (ἀληθείας θεωρία)⁹⁶ oppure come

⁹¹ Cfr. *Fides et ratio*, n. 50.

⁹² Cfr. *ibid.*, n. 76.

⁹³ Cfr. *ibid.*, n. 83; si vedano anche nn. 84, 96, 97 e 106.

⁹⁴ *Ibid.*, n. 4; cfr. anche n. 30.

⁹⁵ Seguendo l'uso normale della lingua italiana, come fa anche la *Fides et ratio*, usiamo il termine «speculativo» come sinonimo di «teoretico». In un discorso più specialistico andrebbe notato che la «rappresentazione speculare» non coincide con ciò che i greci chiamavano «*theoria*».

⁹⁶ Aristotele, *Metafisica*, a 1, 993 a 30. Citiamo il testo greco e la traduzione italiana dell'edizione maggiore rinnovata a cura di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano 1993.

«scienza della verità» (ἐπιστήμην τῆς ἀληθείας)⁹⁷. Così egli scrive che «è anche giusto denominare la filosofia scienza della verità (ἐπιστήμην τῆς ἀληθείας), perché il fine della scienza teoretica è la verità, mentre il fine della pratica è l'azione. (Infatti, coloro che hanno per fine l'azione, anche se osservano come stanno le cose, non tendono alla conoscenza di ciò che è eterno ma solo di ciò che è relativo ad una determinata circostanza e in un determinato momento)»⁹⁸.

Prima ancora che una tesi particolare sulle verità che possono essere raggiunte dall'uomo e sul rapporto tra verità ed essere, Aristotele sta definendo la filosofia teoretica come un atteggiamento dell'uomo — un modo di essere e di porsi — nei confronti di tutto ciò che lo circonda: è l'atteggiamento intellettuale teoretico, che è differente dall'atteggiamento pratico volto all'azione, e che consiste in un libero volgersi verso ciò che sta attorno con l'unico desiderio che le cose si presentino proprio così come stanno, senza preclusioni di sorta, ma caso mai con il proposito di non porre al sapere limiti estrinseci al sapere stesso, e quindi con la voglia di arrivare fino alle ultime cause. Per Aristotele esse sono «vere più delle altre», perché «ogni cosa possiede tanto di verità quanto possiede di essere»⁹⁹.

Prendendo lo spunto dalla concezione aristotelica, ma andando più in là, possiamo tracciare un abbozzo delle caratteristiche essenziali della conoscenza e della filosofia teoretica. Occorre tener presente, in primo luogo, che per Aristotele la *theoría* non è propriamente un mestiere o un'attività intellettuale specialistica. La *theoría* è un modo o un grado di vita; più concretamente, è il tipo di vita specifico dell'uomo. Oggi diremmo che essa rappresenta il modo specificamente umano di stare nel mondo e di vivere-con e tra gli altri uomini. La presenza dell'uomo nel mondo non è meramente fisica, e neppure è identica a quella dei vegetali e degli animali. La sua presenza nel mondo è qualitativamente nuova e superiore: è una presenza intellettuale¹⁰⁰, che si attua propriamente nella comprensione di sé, degli altri e del mondo; in definitiva, nella ricerca della verità che mette in luce la nostra

⁹⁷ *Ibid.*, 993 b 20.

⁹⁸ *Ibid.*, 993 b 19-23.

⁹⁹ *Ibid.*, 993 b 30-31.

¹⁰⁰ Questa prospettiva è ampiamente sviluppata da Millán Puelles, A., *El interés por la verdad*, Rialp, Madrid 1997.

trascendenza (e libertà) riguardo ai bisogni legati alla corporeità e ci distingue dal resto dei viventi. Essendo un'essenziale dimensione dell'umanità, il desiderio di sapere come stanno veramente le cose accompagna universalmente l'uomo: dove esso è presente, sono anche presenti alcune delle molteplici espressioni della conoscenza teoretica¹⁰¹.

Osserviamo in secondo luogo che Aristotele, per dare adeguato risalto all'essenza della conoscenza teoretica, la distingue innanzitutto dalla conoscenza pratica. Questo non significa che la *theoria* sia irrilevante per l'etica e per la tecnica né che queste lo siano per quella. Anzi, per Aristotele, la *theoria* è l'unica prassi perfetta che rende felice l'uomo¹⁰², e quindi essa ci porta al cuore dell'etica. Esiste quindi una connessione tra teoria e pratica, ma appunto perché tale connessione esiste risulta del tutto necessario distinguerle e difendere la loro reciproca e relativa autonomia. Nel testo citato poco fa, Aristotele intende sottolineare semplicemente che l'unica misura propria e intrinseca della conoscenza teoretica è il vero e il falso. Ciò potrebbe essere tradotto al linguaggio attuale con le seguenti parole: un pensiero contenente una tesi speculativa — una tesi filosofica, fisica, matematica, ecc. — non è né forte né debole, né pubblico né privato, né caldo né freddo, né conveniente né sconveniente, né violento né pacifico, né autoritario né democratico, né imposto né consensuale, né buono né cattivo. Una tesi speculativa è semplicemente vera o falsa e, come tale, essa è sottoposta alla ferrea logica della non-contraddizione. Certamente, sapere se una tesi speculativa è vera o falsa può non essere facile, può richiedere lunghe indagini oppure muoversi tra sfumature finissime. Ma la ragione speculativa alla fin fine deve dire come stanno le cose, deve affermare o negare, e ciò ci permette di sapere almeno che se uno afferma «A» e l'altro afferma «non A» entrambi non possono aver ragione.

Un'altra cosa — ma solo fino a un certo punto — è la ragione pratica. Le vie di mezzo, il compromesso, le mediazioni politiche, il negoziato, le interpretazioni concilianti, le piroette ermeneutiche a fin di bene, l'accontentare un po' tutti..., sono operazioni messe in atto dalla ragione pratica — molte volte giustamente — in vista del nostro vivere insieme, ma se esse vengono adoperate dalla ragione speculativa diventano espedienti

¹⁰¹ Cfr. *Fides et ratio*, nn. 1, 3, 25-29.

¹⁰² Cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea*, X, 8, 1178 b 7-23.

evasivi, incompatibili con l'atteggiamento veramente filosofico di colui che, malgrado i propri limiti, aspira semplicemente a sapere come stanno le cose. Richiamarsi a motivazioni di ordine pratico, anche in sé nobilissime, per inibire la ragione speculativa, o per farla entrare in un ricorrente cortocircuito, sarebbe qualcosa come privare l'uomo dagli occhi per eliminare a monte la possibilità che ne faccia un cattivo uso; sarebbe, in definitiva, privare l'uomo di una dimensione essenziale della sua esistenza, mutilarlo. Sulla base di questo principio, di natura filosofica, nel paragrafo precedente abbiamo espresso sostanziali riserve sulla «negazione debole» dell'armonia tra filosofia e fede cristiana. Essa rappresenta una soluzione che, per motivi di ordine pratico, intende sfuggire alla legge del vero e del falso, e perciò ci sembra teoreticamente inaccettabile.

Rileviamo, in terzo luogo, che è essenziale alla conoscenza teoretica umana, e alla sua espressione più rigorosa e compiuta che è la filosofia, la razionalità. Razionalità significa che l'intelligenza umana non solo afferma o nega come stanno le cose, ma che essa stessa deve essere in grado di controllare che la sua affermazione o negazione è vera. L'uomo non solo sa o non sa, ma sa di sapere o di non sapere. La regola suprema della conoscenza teoretica è l'evidenza razionale, che può essere immediata o mediata, e che quando è mediata può essere raggiunta attraverso lunghe e complesse procedure. Evidenza non significa ovvietà, ma fondamentale capacità di autocontrollo e di autocorrezione da parte della conoscenza. Questo è un punto assai difficile che non possiamo approfondire nel modo dovuto. È chiaro comunque che l'uomo non può mettere a confronto la «realtà conosciuta» con la «realtà in quanto tale» colta attraverso una via diversa dalla conoscenza stessa (siamo alla celebre aporia kantiana), ma la certezza dell'adeguamento tra la nostra conoscenza e la realtà è ottenuta all'interno della conoscenza stessa. La conoscenza umana è integrata da diverse e complesse operazioni e abiti conoscitivi, strutturati su livelli diversi, che ci mettono in grado tanto di raggiungere l'evidenza quanto di riconoscere e di correggere i nostri errori, talvolta con aiuto del tempo e di grandi sforzi.

Osserviamo infine che la razionalità della conoscenza teoretica non può essere identificata con un solo tipo di conoscenza o di operazione mentale, quale potrebbe essere per esempio il sapere concettuale, la negazione (quella usata nella dialettica hegeliana) oppure la deduzione a partire di un principio immediatamente evidente. La *theoría*, come tipo di vita specificamente umano, è molto più ampia, e corrisponde a quello che abbiamo denominato

nel paragrafo precedente rapporto intenzionale originario della persona con la verità dell'essere. Rientrano nella razionalità propria della *theoria* tutte le fonti apportatrici di vera conoscenza (tutti i modi di accertare come stanno veramente le cose) purché aperti alla comprensione o al controllo della ragione, sia questo immediato o mediato. Importanti oggetti del pensiero filosofico non sono concettualizzabili: per esempio, l'essere (in quanto diverso dall'ente) non può diventare il contenuto di un concetto, non può essere ciò che in senso gnoseologico rigoroso viene chiamato «oggetto intenzionale». In questo senso la critica heideggeriana, se riferita ad alcune espressioni della metafisica precedente, coglie nel segno. Ma ciò non significa che sulla conoscenza dell'essere (non dell'ente) non sia possibile dire un po' di più di quanto Heidegger ritiene di poter dire. In un ordine analogo di considerazioni (ma non identico) rientra il discorso sull'affidamento alla testimonianza altrui che abbiamo motivi per ritenere veritiera, e che lascia spazio per una qualche forma di controllo da parte della «peculiare attività critica del pensiero»¹⁰³.

Sulla base di questa e delle precedenti osservazioni possiamo ora passare allo studio dell'incidenza della fede cristiana nella filosofia teoretica.

3. 2. Il rapporto positivo e intrinseco tra filosofia e fede cristiana

Non tutto ciò che è ragionevole credere diventa perciò una verità filosofica o di ragione. Il cristiano pensa di avere validi motivi per credere nella Trinità, tuttavia essa non diventa mai una verità filosofica; rimane sempre una realtà la cui esistenza e comprensione, pur non essendo contraria alla ragione, sta al di sopra di essa. La distinzione tra le verità filosofiche e i misteri della fede rimane insuperabile. Ma può darsi che una verità in linea di principio filosofica (quindi non un mistero di fede) sia di fatto raggiunta dalla ragione solo se essa è stata prima posta davanti alla considerazione razionale per opera della fede cristiana: la storia del concetto di persona, oppure quella del concetto di amore che va al di là della *órexis* greca, sta a dimostrarlo. In questo senso la *Fides et ratio* afferma che tra fede cristiana e filosofia s'instaura un rapporto positivo, come evidenziato storicamente dagli «importanti sviluppi del pensiero filosofico che non si sarebbero realizzati

¹⁰³ *Fides et ratio*, n. 31.

senza l'apporto, diretto o indiretto, della fede cristiana»¹⁰⁴. In questo senso si afferma che la fede «produce pensiero»¹⁰⁵

Questo rapporto positivo s'instaura su due livelli. Uno soggettivo, di purificazione della ragione e affinamento del pensiero¹⁰⁶; e un altro oggettivo o contenutistico. Ci occuperemo in primo luogo del livello oggettivo o contenutistico.

1) La tesi della *Fides et ratio* è sostanzialmente la seguente: «la Rivelazione propone chiaramente alcune verità che, pur non essendo naturalmente inaccessibili alla ragione, forse non sarebbero mai state da essa scoperte, se fosse stata abbandonata a se stessa. In questo orizzonte si situano questioni come il concetto di un Dio personale, libero e creatore, che tanto rilievo ha avuto per lo sviluppo del pensiero filosofico e, in particolare, per la filosofia dell'essere. A quest'ambito appartiene pure la realtà del peccato, così com'essa appare alla luce della fede, la quale aiuta a impostare filosoficamente in modo adeguato il problema del male. Anche la concezione della persona come essere spirituale è una peculiare originalità della fede: l'annuncio cristiano della dignità, dell'uguaglianza e della libertà degli uomini ha certamente influito sulla riflessione filosofica che i moderni hanno condotto»¹⁰⁷.

Un possibile modo di capire più concretamente come avviene questo influsso oggettivo è quello proposto da Romano Guardini in un saggio del 1927¹⁰⁸. Guardini si poneva la seguente domanda: i diversi oggetti della mia conoscenza mi sono dati in eguale maniera? Rispondendo negativamente alla questione, Guardini distingueva tre diverse forme in cui qualcosa giunge ad esse data. In primo luogo c'è la forma *naturale* di conoscenza: le realtà esterne ed interne accessibili a me in quanto uomo. C'è poi un altro modo di

¹⁰⁴ *Ibid.*, n. 76.

¹⁰⁵ *Ibid.*, n. 15.

¹⁰⁶ Cfr. *ibid.*, nn. 16 e 76.

¹⁰⁷ *Ibid.*, n. 76.

¹⁰⁸ *Spirito vivente*, contenuto in Guardini, R., *Natura, Cultura, Cristianesimo*, Morcelliana, Brescia 1983. Riprendo ora nella sostanza alcune considerazioni già pubblicate in Rodríguez Luño, A., *La risposta del pensiero metafisico alla crisi di senso dell'etica contemporanea: l'essere come libertà*, in Chalmeta, G. (a cura di), *Crisi di senso e pensiero metafisico*, Armando, Roma 1993, pp. 73-89.

conoscenza, quello *soprannaturale*: si tratta di realtà, valori, relazioni che giungono a darsi grazie ad un peculiare evento chiamato Rivelazione, evento che viene colto solo nella fede. Rivelazione e fede procedono dalla medesima origine divina, sono realtà soprannaturali, accessibili soltanto per coloro che sono pronti ad aprirsi alla grazia.

Guardini parla ancora di una *terza forma di comprensione*, che è quella che qui più ci interessa. Esistono realtà, valori, esigenze, relazioni che sono in sé e per sé accessibili all'uomo in quanto uomo. In teoria dovrebbero giungere a darsi in modo pienamente naturale. Ma di fatto non vi si arriva, o per niente oppure non in modo chiaro. È come se il nostro pensiero, attuandosi sotto l'influenza di un principio del maggior risparmio possibile di forze, avesse la tendenza a trascurare i dati che esigono maggior sforzo, assimilandoli a quelli più facili da comprendere. Ciò potrebbe essere in parte dovuto al fatto che gli oggetti più alti richiedono, oltre a un maggior impiego di energie spirituali, anche un atteggiamento esistenziale qualitativamente diverso, un più generoso e disponibile impegno da parte dell'essere pensante concreto.

I dati di cui si tratta in questo caso sono i più alti della sfera naturale, appartenenti al supremo rango assiologico. Sono i dati con carattere personale-spirituale: Dio, la persona, lo spirito, la libertà, l'amore, le diverse forme di rapporto tra persone, ecc. Guardini si sofferma sulla descrizione di alcuni esempi storici concreti, riguardanti soprattutto il concetto di persona e le sue conseguenze etico-politiche. La sua tesi fondamentale è che la storia dimostra che queste realtà, quando si parta solo dai presupposti del mondo naturale, non giungono sufficientemente a presentarsi come dati. Affinché tali realtà siano colte con la necessaria chiarezza debbono non proprio essere rivelate in se stesse, ma sì essere come elevate, fissate davanti allo sguardo e protette da verità rivelate che stanno *in rapporto di analogia* con esse.

La conclusione di Guardini è che «un sapere totalmente indipendente [dalla visione di fede] sulle cose della sfera spirituale-personale non esiste. Gli oggetti di questa sfera sono naturali. In sé appartengono al campo della filosofia, psicologia, ecc. Alla condizione univoca e piena di dato giungono però non appena emergono dalla Rivelazione le realtà soprannaturali ad essi analoghe e sono afferrate nella fede. E restano puramente dati finché questa fede viene tenuta ferma. La chiarezza di questi oggetti cresce e diminuisce — presupposta la medesima facoltà conoscitiva naturale — con l'intensità e la purezza della vita di fede. Non appena la fede scompare, incorrono

nuovamente in quella peculiare penombra, si spostano lontano e scivolano via. Si possono citare insolite prove per questo, in mezzo al nostro presente»¹⁰⁹. Basti pensare a esigenze etiche naturali, ignorate dal mondo greco-romano, raggiunte successivamente dal pensiero filosofico cristiano, e la cui percezione comune torna oggi ad oscurarsi a causa del crescente processo di secolarizzazione.

Tutto ciò illustra l'esistenza di un rapporto positivo e intrinseco (e quindi non meramente negativo) tra fede cristiana e pensiero filosofico. Ma va chiarito che questo rapporto non significa che alla ragione le sono regalati dall'alto i suoi concetti filosofici. Rivelazione e fede non tolgono nulla al lavoro naturale della filosofia. Rimane l'intero compito di trar fuori dai dati del mondo, con i mezzi del pensiero, ciò che sta in essi, compito che la fede facilita, ma senza sostituirsi al pensiero. Il lavoro culturale non possiede un'autonomia assoluta, ma sì un'autonomia relativa, il cui riconoscimento è di vitale importanza, per la religione non meno che per la filosofia¹¹⁰.

Conviene forse sottolineare che affermare che esiste un influsso positivo delle verità rivelate sulla conoscenza filosofica di realtà naturali *ad esse analoghe*, e quindi sostenere che tale influsso è fondato sull'analogia, non è un'invenzione di Guardini. L'analogia costituisce il nucleo del metodo intellettuale del pensiero cristiano. Il conoscitore del pensiero di sant'Agostino o di san Anselmo di Aosta, autori che vengono citati proprio in questo senso dalla *Fides et ratio*, sa bene che entrambi impiegano un metodo che, a noi moderni, sembra circolare. Se pensiamo al *De Trinitate* di sant'Agostino, per esempio, troveremo dei passi in cui ci sembra trovare un eccessivo teologismo, in quanto la teologia trinitaria svolge il ruolo di fondamento di una gnoseologia umana; in altri passi, invece, la prospettiva si capovolge, e ci sembra trovare una forma di razionalismo esasperato, che si spinge fino al punto di plasmare sulla gnoseologia umana un'immagine della Trinità nell'uomo, la quale, in un secondo tempo, viene impiegata per fornire un fondamento metafisico a quella dottrina della conoscenza, da cui in realtà è

¹⁰⁹ Guardini, R., *Spirito vivente*, cit., p. 105. Se si guarda attentamente il testo e il contesto, risulterà evidente che quanto affermato da Guardini non si oppone alla definizione del Concilio Vaticano I riguardante la possibilità di una conoscenza naturale di Dio. Le affermazioni di Guardini si trovano in linea piuttosto con gli insegnamenti dello stesso Concilio sulla necessità morale della Rivelazione.

¹¹⁰ Cfr. *ibid.*, p. 106. Si veda anche *Fides et ratio*, nn. 49 e 75.

prodotta¹¹¹. In realtà non c'è né teologismo né razionalismo. C'è un modello di razionalità in cui non c'è posto per un'astratta separazione fra ragione e fede come quella odierna¹¹². Ragione e fede, senza confusione, agiscono circolarmente (in un circolo non vizioso, ma vitale). «Come in ogni percorso circolare, è impossibile definire un punto di partenza e un punto di arrivo, senza spezzare il complesso del percorso e trovarsi così a osservare un segmento di ragionamento che non rispecchia più l'andamento e il significato globale»¹¹³. In definitiva, la circolarità di cui parla la *Fides et ratio*¹¹⁴ ha una lunga tradizione nel pensiero cristiano, e in esso ha dimostrato di generare pensiero veramente filosofico. Sulle posizioni di sant'Agostino, di sant'Anselmo, di san Tommaso o di Giovanni Duns Scoto si può essere d'accordo o meno, ma nessuno che abbia veramente letto le opere di questi autori potrà negare il loro valore filosofico. La loro densità filosofica richiede un impegno teoretico assai arduo. Vale per tutti loro quanto affermava Gilson nel suo monumentale studio su Duns Scoto: di cento scrittori che hanno voluto mettere in ridicolo Giovanni Duns Scoto, non ce ne sono due che lo abbiano letto, e neppure uno che lo abbia capito¹¹⁵.

2) Un chiarimento sul modo in cui avviene l'influsso delle fede cristiana sulla filosofia sul piano soggettivo, cioè di purificazione della ragione e affinamento del pensiero¹¹⁶, richiederebbe un discorso di natura gnoseologica assai complicato, che la *Fides et ratio* non fa, e che qui non può ormai essere fatto per ragioni di spazio. Possiamo affermare soltanto che sarebbe necessario disporre di un quadro sufficientemente chiaro e completo del ruolo svolto dagli abiti, intellettuali e morali, nella conoscenza umana, teoretica e

¹¹¹ Cfr. Parodi, M., *Il conflitto dei pensieri. Studio su Anselmo di Aosta*, P. Lubrina Editore, Bergamo 1988, pp. 75-76.

¹¹² «In realtà, come avremo sempre più occasione per convincerene, S. Agostino non si pone mai in modo astratto il problema di quel che possono la ragione o la natura in generale» (Gilson, E., *Introduzione allo studio di Sant'Agostino*, Marietti, Genova 1989, p. 25). Cfr. anche Holte, R., *Béatitude e sagesse. Saint'Augustin et le probleme de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*, Etudes Augustiniennes, Paris 1962.

¹¹³ Parodi, M., *Il conflitto dei pensieri...*, cit., p. 99. Cfr. anche Gilson, E., *Introduzione...*, cit., pp. 273-274.

¹¹⁴ Cfr. *Fides et ratio*, n. 73.

¹¹⁵ Cfr. Gilson, E., *Jean Duns Scot. Introduction a ses positions fondamentales*, Vrin Paris 1952, p. 48.

¹¹⁶ Cfr. *Fides et ratio*, nn. 16 e 76.

morale, che poi andrebbe applicato con le necessarie cautele a un abito di natura così singolare come è quello della fede. Mi sembra tuttavia che un tale studio permetterebbe di capire con maggiore chiarezza che la soluzione non adeguata del rapporto tra filosofia e fede cristiana si ripercuote negativamente sull'attività filosofica del credente. La fede costituisce nel credente come un principio conoscitivo vitale che non è certo di natura filosofica, ma che s'inserisce a pieno titolo in ciò che prima abbiamo chiamato rapporto intenzionale originario della persona con la verità. Nell'intelligenza del filosofo pre-cristiano (si pensi a Platone o a Aristotele) la fede semplicemente non esisteva e non operava in alcun modo. Ma nel credente che è filosofo la fede esiste e di per sé opera. È vero che essa potrebbe essere neutralizzata volontariamente, ma ciò richiederebbe la messa in atto di un'intenzionalità negativa che, al di là delle motivazioni soggettive, sarebbe contraria all'apertura propria dell'atteggiamento teoretico, e alla fin fine non potrebbe non produrre un profondo scardinamento del rapporto intenzionale originario della persona verso la verità, con notevoli ripercussioni negative sulla susseguente attività filosofica. In altri termini, un credente non potrebbe filosofare come un «filosofo pre-cristiano» senza condizionare pesantemente la propria capacità teoretica.

4. La sfida lanciata dalla «Fides et ratio»

Vorrei concludere questa riflessione notando che la *Fides et ratio* non intende essere una parola che chiude definitivamente un problema, ma piuttosto una parola che apre e incoraggia una o più linee di ricerca anche filosofica. Da questo punto di vista sono assai significativi i ripetuti inviti a recuperare la portata metafisica della filosofia: «se tanto insisto sulla componente metafisica, è perché sono convinto che questa è la strada obbligata per superare la situazione di crisi che pervade oggi grandi settori della filosofia e per correggere così alcuni comportamenti erronei diffusi nella nostra società»¹¹⁷. Contestualmente si riaffaccia spesso la preoccupazione che questi inviti non portino a trascurare la tematica antropologica: «la metafisica non va vista in alternativa all'antropologia, giacché è proprio la metafisica che consente di dare fondamento al concetto di dignità della persona in forza

¹¹⁷ *Ibid.*, n. 83. Si vedano anche i nn. 84, 96, 97 e 106. Ci sono inoltre brevi ma significativi riferimenti sparsi lungo quasi tutta l'enciclica.

della sua condizione spirituale. La persona, in particolare, costituisce un ambito privilegiato per l'incontro con l'essere e, dunque, con la riflessione metafisica»¹¹⁸. Già nei passi iniziali dell'enciclica viene rilevato che «senza dubbio la filosofia moderna ha il grande merito di aver concentrato la sua attenzione sull'uomo [...] I positivi risultati raggiunti non devono, tuttavia, indurre a trascurare il fatto che quella stessa ragione, intenta ad indagare unilateralmente sull'uomo come soggetto, sembra aver dimenticato che questi è pur sempre chiamato ad indirizzarsi verso una verità che lo trascende»¹¹⁹.

Anche se esplicitamente non si aggiunge altro sull'argomento, mi sembra che comunque venga a gala un importante problema. La filosofia moderna ha sentito la necessità di affrontare in modo più ampio la tematica antropologica, il che viene a significare che prima essa non era stata affrontata in modo tale da mettere in luce sufficientemente l'essenziale emergenza del soggetto umano sulla natura fisica. Ma nella realizzazione di questo necessario compito, la filosofia moderna ha perso invece la prospettiva metafisica che si era consolidata nella filosofia classica, e così, anziché riuscire ad ampliare effettivamente e positivamente la tematica classica, gli orizzonti si sono ristretti: è stata persa la prospettiva metafisica senza riuscire a edificare l'antropologia su basi solide e durevoli. Quindi l'ampliamento positivo e non concorrenziale della visuale classica è ancora tutto da fare¹²⁰. Ciò richiederà in primo luogo uno sforzo diagnostico, per capire perché il progetto filosofico moderno non è stato bene impostato. Sarà necessario in secondo luogo uno sforzo propositivo, per stabilire le basi sulle quali la tematica antropologica moderna può essere elaborata in modo adeguato, senza limitarsi a un tentativo di pensare il soggetto umano mediante l'applicazione impropria e distorta delle categorie che la filosofia classica aveva coniato per comprendere filosoficamente il mondo della natura. Un ampliamento di prospettiva è molto di più di un semplice «giro copernicano». Non basta mettere al centro ciò che prima era contorno e viceversa, così come neppure basta «mettere dentro» del soggetto ciò che prima stava «fuori». L'impresa, certamente ardua, richiede un impegno filosofico più creativo, ma

¹¹⁸ *Ibid.*, n. 83.

¹¹⁹ *Ibid.*, n. 5.

¹²⁰ In questo senso si svolge un'importante ricerca che, anche se cominciata ormai molti anni fa, è stata pubblicata solo recentemente: Polo, L., *Antropología trascendental. Tomo I: La persona humana*, (Colección filosófica, 141), Eunsa, Pamplona 1999.

non ci sarà nessun amante della filosofia che non se ne renda conto che si tratta davvero di un tentativo che vale la pena.