

Introduzione

Possiamo introdurci al tema del volume citando l'incipit dell'enciclica *Fides et ratio* che costituisce lo sfondo sul quale intendiamo costruire le riflessioni che seguiranno. Scrive Giovanni Paolo II: «La fede e la ragione sono come le due ali con le quali lo spirito umano s'innalza verso la contemplazione della verità. È Dio ad aver posto nel cuore dell'uomo il desiderio di conoscere la verità e, in definitiva, di conoscere Lui perché, conoscendolo e amandolo, possa giungere anche alla piena verità su se stesso (cfr *Es* 33, 18; *Sal* 27 [26], 8-9; 63 [62], 2-3; *Gv* 14, 8; *I Gv* 3, 2)».

L'utilizzo della metafora delle due ali suggerisce alcune considerazioni immediate. Anzitutto in quanto due ali, fede e ragione si presentano come necessarie in vista dello scopo; propriamente esse hanno lo statuto del mezzo rispetto al fine, il quale è molto più importante e qualificante l'identità e il valore dello strumento (poiché il mezzo è per sua natura ordinato ad un fine, senza il quale perderebbe significato) e tale fine è rappresentato dalla verità. Lo scopo, ovvero ciò che muove lo spirito umano, è il desiderio di conoscere la verità, o, più esattamente, di contemplare la verità; infatti, la conoscenza di cui si parla nel testo non ha un carattere astratto o formale ma in quanto concerne la vita dell'uomo è il punto qualificante della sua identità ontologica; come a dire che lo statuto costitutivo dell'uomo, il segno distintivo della sua creaturalità è la tensione, il tendere necessario alla verità, ovvero, in definitiva, a Dio nella cui conoscenza l'uomo trova e incontra la verità su se stesso e pertanto comprende chi egli sia. Dunque la verità è lo scopo in vista e a servizio del quale si pongono la fede e la ragione.

La metafora delle ali, inoltre, suggerisce la necessità tanto della fede quanto della ragione: come nessun uccello potrebbe volare se fosse privato di un'ala, così senza la ragione o senza la fede l'uomo si preclude non solo l'accesso alla verità ma la possibilità stessa di conoscere la verità. In quanto entrambe necessarie, fede e ragione sono anche chiamate ad una collaborazione, ad una armonia nel rispetto dei ruoli loro assegnati, armonia da cui dipende l'esito della ricerca dello spirito umano. Pertanto accanto al primato della verità il testo suggerisce la necessaria collaborazione di fede e ragione poiché l'una non può escludere l'altra o, detto più radicalmente, l'una non avrebbe senso senza l'altra.

Se da un lato, dunque, è necessaria una collaborazione, dall'altro è evidente che fede e ragione restano due realtà distinte e irriducibili l'una all'altra: la fede è altra cosa dalla razionalità così come la ragione si costituisce in quanto realtà altra rispetto al credere. Con una simile affermazione non si intende negare il ruolo della fede come conoscenza indiretta, mediata, all'interno della ragione ma semplicemente ribadire la differenza irriducibile fra fede e ragione. Questa sottolineatura potrebbe sembrare scontata, addirittura ovvia, ma è bene ricordare che ovvia non lo è affatto, soprattutto se si considerano i ricorrenti tentativi nella storia di includere o ridurre la fede alla ragione (razionalismo) o la ragione alla fede (fideismo). Infatti il rapporto fra fede e ragione rimane una delle questioni più controverse nella storia del pensiero occidentale, soprattutto con l'avvento del cristianesimo, rapporto continuamente esposto agli estremismi riduttivistici che provengono non solo dall'esterno della fede cristiana ma anche dall'interno della prospettiva credente.

Sul piano della storia del pensiero filosofico la modernità resta l'epoca che ha teorizzato e declinato un pensiero spesso costruito sul presupposto della separazione, negando non di rado alla fede un valore conoscitivo, rivendicando alla ragione il ruolo di norma unica della verità sul piano teoretico, pratico (la morale) e finanche religioso (la religione naturale di contro alla religione rivelata), considerando impossibile il salto-passaggio dalla ragione alla fede, quell'orrendo fossato che separerebbe la fede dalla ragione e che Lessing vedeva nella pretesa del cristianesimo di far derivare dai fatti storici delle verità eterne. Il grande tema dell'autonomia caratterizza la filosofia della modernità compiuta (i "novatores" come li chiamerà a più riprese il magistero), fino a trovare forma esemplare in Kant presso il quale nulla si sottrae al tribunale della ragione la quale determina il vero: si pensi al modo con cui anche la figura di Cristo nella filosofia della religione kantiana viene minuziosamente riletta con gli occhi della sola ragione. Una modernità spesso segnata dalla

celebrazione del trionfo della ragione (sorgente di libertà) che o si è sbarazzata delle fedi oppure ha visto nella ragione l'inveramento della fede, la quale è stata così ridotta a propedeutica della ragione, una sorta di condizione infantile dell'umanità superata in quanto inverata dalla e nella ragione che va definitivamente a fondo dei contenuti della fede rendendoli pienamente intelligibili, riducendoli così a verità e contenuti di ragione. La tentazione di una riduzione-assorbimento della fede nella ragione ha attraversato anche il pensiero credente, si pensi al razionalismo teologico che il Concilio Vaticano I dovette fronteggiare, o il suo riapparire sotto altre spoglie nei primi decenni del sec. XX con la crisi modernista.

Storicamente, però, non si è stata solo la diffidenza della ragione verso la fede ma anche il sospetto della fede verso la ragione, il rifiuto della "collaborazione" proveniente dal fronte della fede. Questo aspetto è emerso soprattutto sul piano del rapporto tra sapere e credere, tra filosofia e teologia che strutturano tanto la fede quanto la ragione in una forma sistematica di pensiero. Se infatti non sono mancati coloro che hanno sostenuto e tematizzato la complementarità fra fede-ragione, teologia-filosofia – si pensi a Giustino che considerava la fede cristiana l'unica e vera filosofia o Clemente Alessandrino per il quale il vangelo era la vera filosofia e il la filosofia al pari della legge mosaica costituiva una *praeparatio evangelica*, o alla grande sintesi speculativa ed esistenziale di Agostino (cf FeR 38.40) o alle sintesi della filosofia medioevale da Anselmo a Tommaso – dall'altro la storia annovera figure fortemente polemiche come Tertulliano che nel *De praescriptione ereticorum* esclamava: «Che cosa hanno in comune Atene e Gerusalemme? Che cosa l'Accademia e la Chiesa?» per poi aggiungere: «La nostra disciplina viene dal Portico di Salomone, il quale aveva insegnato che si doveva cercare Dio in semplicità di cuore. Ci pensino coloro che hanno inventato un cristianesimo stoico e platonico e dialettico. Non fa per noi l'opera della curiosità dopo Gesù Cristo né l'investigare dopo il vangelo. Quando crediamo non desideriamo credere cose che solo al di là della fede» (VII, 9ss). Questo brano, che conclude il cap. VII, si colloca dopo una lunga requisitoria contro la filosofia accusata di essere l'istigatrice delle eresie; infatti da Platone proverrebbe la gnosi valentiniana, dagli stoici l'eresia marcionita ecc., fino ad esclamare: «Disgraziato Aristotele che hai insegnato loro [ai filosofi] la dialettica che discute di tutto per non concludere di nulla su alcun tema. Da qui derivano quelle favole, quelle genealogie interminabili, quelle questioni oziose, quei discorsi che strisciano come un cancro». In ogni caso vale il monito di 1Cor 1: la stoltezza delle croce confonde la sapienza mondana la cui materia è la filosofia¹.

Tertulliano non è il solo, si pensi ad Alano di Lilla nel Medioevo o, nella modernità, a Pascal con l'opposizione radicale fra il Dio dei filosofi e il Dio di Abramo, Isacco, Giacobbe e Gesù Cristo, o a Kierkegaard che ha rivendicato la paradossalità della fede e la sua irriducibilità ad ogni tentativo di interpretarla razionalmente. La questione non riguarda solo astrattamente il passato ma investe la concretezza del nostro tempo presente, in cui la riduzione del sapere al credere dà luogo, se estremizzata, finanche a forme di fondamentalismo, mentre la riduzione del credere al sapere determina la perdita del senso religioso e il diffondersi dell'indifferenza non solo verso Dio ma soprattutto verso la verità in quanto si tratta di un'indifferenza nei confronti di una possibile offerta di senso².

Che ci sia una tensione nel modo di intendere i rapporti tra ragione e fede e soprattutto un timore che l'ulteriorità conoscitiva della fede (quanto a contenuti di verità) si stemperi o sia cancellata, la si vede già nella Scrittura. I numeri 22 e 23 di *Fides et ratio* (d'ora in poi FeR) ricordano come da un lato all'uomo viene riconosciuta la capacità metafisica, cioè la «capacità della ragione di oltrepassare il dato sensibile per raggiungere l'origine stessa di tutto: il creatore» (22), capacità indebolita dall'esperienza del peccato che ha reso la ragione prigioniera di se stessa, ma

¹ Sul fronte opposto a Tertulliano, si potrebbero citare le seguenti parole dagli *Stromata* di Clemente Alessandrino: «La filosofia non è certo praticata dai malvagi. Al contrario è ai Greci migliori che è stata donata. L'origine anche di questo dono sembra dunque evidente: di sicuro la provvidenza che distribuisce a ciascuno secondo il suo merito. È dunque normale che la legge sia stata data ai Giudei e la filosofia ai Greci fino alla venuta di Cristo» (VI, 17, 159, 8-9).

² Cf A. FABRIS, *Teologia e filosofia*, Morcelliana, Brescia 2004, 46 e 152ss.

non cancellata; dall'altro lato, però, «il Figlio di Dio crocifisso è l'evento storico contro cui s'infrange ogni tentativo della mente di costruire su argomentazioni soltanto umane una giustificazione sufficiente del senso dell'esistenza. Il vero punto nodale, che sfida ogni filosofia, è la morte in croce di Gesù Cristo» (23).

Per quanto concerne il primo aspetto, i testi biblici a cui si fa riferimento sono Sap 13, 3-5 e Rm 1, 20-21, mentre il secondo aspetto trova il suo fondamento in quel *verbum crucis* espresso in 1 Cor 1, 18-21, testi tutti citati da FeR nei numeri indicati. È opportuno perciò lanciare uno sguardo più analitico a questa dialettica ragione-fede che trova formulazione in san Paolo nella dialettica tra possibilità e impossibilità di conoscere Dio³.

Per quanto riguarda il primo testo (Rm 1, 18ss), il contesto nel quale Paolo riconosce all'intelletto la possibilità di conoscere Dio come creatore *per ea quae facta sunt*, non è una difesa della ragione ma la polemica contro i Gentili e i Giudei che non hanno salvaguardato la dignità di Dio. È chiaro che la conoscenza di Dio ottenuta "naturalmente" non ha valore salvifico ed è piuttosto limitata se non addirittura sviante sul piano di un autentico rapporto religioso (cf 1, 21b-32); tuttavia i vv. 19-21a dicono a chiare lettere che raggiungere qualche aspetto della natura divina da parte degli uomini non è solo una possibilità ma un dato di fatto. Paolo si muove in questo caso nel contesto culturale del giudaismo ellenistico (si pensi alla somiglianza di argomentazioni sullo stesso tema contenuta in Filone Alessandrino) dal quale provenivano le due affermazioni del libro della Sapienza relative all'effettiva possibilità di risalire dalle cose create al loro creatore (cf Sap 13, 3-5) e all'inescusabilità di coloro che scambiano la bellezza del mondo con quella del suo fattore (Sap 13, 8).

La conclusione che traiamo dal testo della lettera ai Romani è duplice; «l'una, scrive R. Penna, negativa, consiste doppiamente nel fatto che la conoscenza di Dio raggiunta al di fuori della rivelazione biblica è imperfetta e che le conseguenze religiose ed etiche provenienti da essa sono deleterie. L'altra, positiva, consiste nel fatto che comunque una conoscenza di Dio a partire dal creato è possibile, per un doppio motivo: perché nel creato si dà una effettiva rivelazione divina, sia pure parziale e imperfetta, e perché la ragione umana può adeguatamente rapportarsi ad essa e interpretarla nella sua dimensione propria»⁴.

Nel secondo testo, invece, Paolo cambia decisamente accento; siamo in 1 Cor 1, 18-25.

Determinante è il riferimento al *verbum crucis*, alla croce di Cristo dinanzi alla quale naufraga ogni tentativo dell'umana sapienza di raggiungere Dio: la ragione da sola non può arrivare al vero Dio, rivelatosi nella croce di Cristo; il Dio vero è ben al di là di ogni presunzione intellettuale dell'uomo naturale. Infatti un crocifisso evoca delusione, rifiuto, scandalo, esso è sentito «come un inciampo nella ricerca di un Dio glorioso e gratificante, e insieme [è] giudicarlo una stoltezza, cioè commiserarlo come inutile e deviante sul cammino di una ragione trionfante. Alla potenza subentra di fatto l'impotenza, alla forza la debolezza, allo splendore della ragione la sua eclisse nella follia»⁵.

Dunque i riferimenti paolini ci aiutano e ci introducono nella complessa dialettica del rapporto tra ragione e fede sul piano della ricerca e conoscenza di Dio. La ragione di per sé non può rinunciare alla ricerca ed è sostenuta dalla certezza che il suo ricercare possiede un punto d'arrivo seppur costi fatica la sua conquista; tuttavia la rivelazione (cioè Dio che va incontro all'uomo in una dinamica opposta al dinamismo dell'uomo in cerca di Dio) oltrepassa quanto la ragione può conoscere: un Dio che si identifica con Gesù crocifisso non può essere raggiunto dai percorsi della ragione la quale invece tende a giudicare come stoltezza e follia il *verbum crucis* al centro del vangelo. Per accettare la novità e l'alterità introdotta dalla rivelazione, occorre che «la ragione faccia il sacrificio di riconoscere umilmente la propria limitatezza e insufficienza e si ponga su un

³ Per le riflessioni che seguono mi riferisco a R. PENNA, «La dialettica paolina tra possibilità e impossibilità di conoscere Dio» in *Rassegna di Teologia* 43 (2002) 659-670.

⁴ *Ibid.*, 663.

⁵ *Ibid.*, 665.

piano diverso: quello di un connubio con la sapienza divina le cui strade (bisogna avere l'onestà di ammetterlo) non corrispondono alle nostre»⁶.

Pertanto se da un lato lo scandalo della croce è lo scoglio contro il quale la ragione può naufragare, l'evento storico *contro* cui si infrange ogni tentativo della mente di costruire su argomentazioni soltanto umane una giustificazione sufficiente del senso dell'esistenza, allo stesso tempo la croce diventa anche lo scoglio *oltre* il quale può sfociare nell'oceano sconfinato della verità; nel crocifisso si mostra il confine tra ragione e fede ma si apre anche lo spazio in cui ambedue possono incontrarsi (cf FeR 23).

C'è quindi una dignità della ragione che è definita dalla ricerca della verità e della possibilità di attingerla, ma c'è anche un'infermità della ragione la quale storicamente rende tortuoso e difficile l'esito della ricerca, il pervenire alla verità: la ragione è *labefacta*, cioè segnata da una corruzione che la indebolisce anche se non le fa smarrire il senso del vero e di Dio; scrive FeR: «se l'uomo con la sua intelligenza non arriva a riconoscere Dio creatore di tutto, ciò non è dovuto tanto alla mancanza di un mezzo adeguato, quanto piuttosto all'impedimento frapposto dalla sua libera volontà e dal suo peccato» (19); la ragione dunque rimane una ragione creata, tale che, comunque, direbbe G. Vico, *Deum aspectu amittere non potest*.

Allo stesso tempo però la fede non è solo il soccorso della ragione, poiché la rivelazione di Dio che essa accoglie non contiene solo con chiarezza ciò che la ragione troverebbe da sé, ma offre delle verità che, dirà la *Dei Filius* del Vaticano I, *humanae mentis intelligentiam omnino superant* (DS 3005). Tommaso scriveva all'inizio della *Summa Theologiae*, nella quaestio 1 (“De sacra doctrina”), introduttiva a tutta l'opera: «La verità su Dio raggiunta attraverso la ragione sarebbe attinta soltanto da pochi, dopo lungo tempo e tra molti errori; tuttavia dalla conoscenza di questa verità dipende tutta la salvezza dell'essere umano che si compie in Dio. Pertanto affinché la salvezza raggiungesse gli uomini in modo più universale e più certo, fu necessario che noi venissimo istruiti sulle cose divine attraverso la divina rivelazione»⁷. La *Dei Filius* a proposito della rivelazione afferma all'inizio del cap. 2, dedicato proprio al tema della rivelazione:

«È grazie a questa divina rivelazione che tutti gli uomini possono, nella presente condizione del genere umano, conoscere facilmente, con assoluta certezza e senza alcun errore, ciò che nelle cose divine non è di per sé inaccessibile alla ragione. Non è, tuttavia, per questo motivo che la rivelazione deve essere detta assolutamente necessaria, ma perché Dio, nella sua infinita bontà, ha ordinato l'uomo a un fine soprannaturale, perché partecipi ai beni divini, che superano del tutto le possibilità dell'umana intelligenza; infatti, “quelle cose che occhio non vide, né orecchio udì, né mai entrarono in cuore d'uomo, queste ha preparato Dio per coloro che lo amano” [*1Cor* 2,9; cann. 2 e3] (DS 3005)».

Naturalmente avremo modo di analizzare approfonditamente questo testo di estrema importanza per il nostro tema.

Dal punto di vista storico, al di là delle sfaccettature e delle differenziazioni e sottolineature presenti nei singoli autori (filosofi e teologi) possiamo brevemente riassumere in tre forme o modelli il rapporto tra fede e ragione⁸.

Una prima forma può essere definita “legame nella separazione” (o forse si potrebbe dire meglio “distinguere per unire”). Essa, scrive Fabris, «emerge ogniqualvolta si vuole ribadire la specificità e la novità dell'annuncio cristiano, sia allo scopo di diffonderlo in una situazione che lo ignora, sia al fine di recuperarlo, qualora fosse diventato qualcosa di abitudinario o lo si ritenesse ormai già ben compreso. In questi casi, infatti, si fa leva con forza sulla paradossalità di un tale annuncio rispetto alla situazione»⁹. Dunque viene affermata la distinzione, l'alterità tra fede e ragione ma tale distinzione appare funzionale più ad un collegamento che ad una contrapposizione,

⁶ *Ibid.*, 670.

⁷ *Summa Theologiae* I, q.1, art. 1.

⁸ Mutuo la classificazione da A. FABRIS, *Teologia e filosofia*, cit., 88-93.

⁹ *Ibid.*, 88.

e da questo punto di vista sono significative le affermazioni paoline o le parole di Tertulliano richiamate prima o quelle di Ireneo, le quali tutte sollevavano riserve nei confronti di un'impostazione culturale che pretendeva di subordinare la verità della Rivelazione all'interpretazione dei filosofi (cf FeR 37). Per questo motivo, aggiunge FeR, l'incontro con la filosofia non fu né immediato né facile, anzi la filosofia non di rado venne considerata più un disturbo che un'opportunità per i primi cristiani; infatti per loro «primo e urgente dovere era l'annuncio di Cristo risorto da proporre in un incontro personale capace di condurre l'interlocutore alla conversione del cuore e alla richiesta del Battesimo. Ciò non significa, comunque, che essi ignorassero il compito di approfondire l'intelligenza della fede e delle sue motivazioni» (38).

Tuttavia, e ci introduciamo al secondo modello, il cristianesimo anziché cercare il dialogo con le altre religioni si è da subito mosso verso la filosofia. Si pensi già al tentativo di Paolo ad Atene in cui l'esigenza dell'annuncio incontra quali "dove" non il tempio pagano ma l'agorà, cioè il luogo del pensiero. Siamo dunque al modello del "legame al di là della separazione", il tentativo, cioè, di operare una sintesi tra sapere e credere. Basti pensare, per il periodo antico, al grande tema del Cristo *Logos*, come emerge nel pensiero di Giustino e di Clemente Alessandrino. Giustino (m. 165), definito da *Fides et ratio* il "pioniere" di un incontro positivo con il pensiero filosofico anche se nel segno di un cauto discernimento (cf n. 38), insisterà particolarmente sulla continuità fra ragione e fede, filosofia e teologia, attraverso la teoria dei "semina Verbi" che lo Spirito di Dio dissemina nella storia, frammenti di verità che si sono compiuti in Cristo il quale è il *Logos*, la verità in pienezza; semi di *Logos*, di ragione e di verità che egli vede presenti nella storia e visibili in quegli uomini che prima di Cristo hanno vissuto secondo ragione i quali vengono considerati da Giustino cristiani *ante litteram*. Un esempio concreto è rappresentato da Socrate che viene esplicitamente paragonato a Cristo. Scrive Giustino nella seconda *Apologia*:

«È evidente che la nostra dottrina è superiore ad ogni dottrina umana, poiché per noi la razionalità nella sua interezza si è manifestata in Cristo, in corpo, intelletto e anima. In effetti tutto ciò che di buono i filosofi e i legislatori hanno sempre scoperto e formulato, è dovuto all'esercizio di una parte del Logos che è in loro, tramite la ricerca e la riflessione. Però, dato che non hanno conosciuto la pienezza del Logos, che è Cristo, spesso hanno sostenuto teorie che si contraddicevano a vicenda. Coloro che hanno vissuto prima di Cristo, e che con le forze umane si sono sforzati di spiegare e contemplare la realtà secondo ragione, sono stati condotti in tribunale con l'accusa di essere empi e superstiziosi. Colui che si era posto con fermezza più di ogni altro questo obiettivo, Socrate, è stato vittima delle nostre stesse accuse: dissero infatti che introduceva nuove divinità e che non credeva negli dei riconosciuti dalla città» (10, 1-5).

Un'altra figura che ha insistito sulla teoria del *logos*, seppure con accenti sensibilmente diversi da Giustino, è stato Clemente d'Alessandria (m. 215 ca). Negli *Stromata* egli distingue fra una conoscenza comune di Dio acquisita mediante l'uso della ragione (*logos*) accessibile a tutti e perciò naturale, e, su un piano differente, l'azione personale del *Logos* che introduce gli uomini nei segreti di Dio altrimenti inaccessibili. Questa influenza del *Logos* raggiunge il mondo pagano la cui filosofia fu assistita da Dio e da Lui voluta come un'economia divina parallela che, al pari della economia ebraica della legge, deve cedere il passo a Cristo essendo questi la verità tutta intera¹⁰. Leggiamo negli *Stromata*:

«Prima della venuta del Signore, la filosofia era indispensabile ai Greci per condurli alla giustizia: ora diviene utile per condurli alla venerazione di Dio. Essa serve da formazione preparatoria (*propaidéia*) agli spiriti che volgono guadagnare la loro fede mediante la dimostrazione. [...] Dio è la causa di ogni cosa buona, di alcune in maniera immediate e di per se stesse come l'Antico e il Nuovo Testamento, di altre a mo' corollario, come la filosofia. Forse la stessa filosofia è stata data anche come un bene diretto ai Greci prima che il Signore elargisse

¹⁰ «Dio e l'unico ordinatore delle due alleanze e lui stesso ha donato ai Greci la filosofia greca» (*Stromata*, VI, 5, 42, 1); «ogni cosa necessaria e utile alla vita ci è venuta da Dio e la filosofia è stata data ai greci soprattutto come un'alleanza che è propria per loro» (VI, 7, 67,1); «non è strano ritenere che anche la filosofia sia stata donata all'uomo dalla Provvidenza divina come propedeutica alla perfezione portata da Cristo, a condizione che non si vergogni di farsi discepolo della conoscenza barbara per progredire verso la verità» (VI, 7, 153,1).

loro la sua chiamata, poiché fungeva da loro educatrice per andare a Cristo, come la legge dei Giudei. La filosofia è un lavoro preparatorio, apre la strada a colui che Cristo rende poi perfetto» (I, 5, 28, 1-3).

Naturalmente l'insistenza sul legame con la filosofia pagana non significa una sorta di diluizione della novità del cristianesimo o la semplice trasposizione delle verità di fede in categorie filosofiche (cf FeR 41), anche se il rischio che l'evento cristico perda la sua specificità è sempre in agguato. Scrive Fabris: «la traduzione della figura del Cristo nei termini di un *Logos* pensato prima attraverso le categorie del medio- o del neo-platonismo, e poi con l'ausilio della concettualità aristotelica, rischia di rendere del tutto secondario l'interesse per il Figlio di Dio nel suo essersi fatto carne. [...] Il riferimento alla storia, perciò, rischia di diventare accidentale; il particolare sembra essere già da sempre ricompreso – e perciò salvato – nell'universale; il tempo risulta un epifenomeno dell'eternità»¹¹.

Come si può facilmente intuire, questo modello ha conosciuto una grande fioritura nella teologia medievale basata sull'armonia fondamentale della conoscenza filosofica e della conoscenza di fede, armonia che FeR illustra con queste brevi parole: «la fede chiede che il suo oggetto venga compreso con l'aiuto della ragione; la ragione, al culmine della sua ricerca, ammette come necessario ciò che la fede presenta» (42). A mo' di esempio ci si può riferire alla figura di Anselmo presso il quale tanto la ragione quanto la fede hanno un'unica origine, Dio, e, quindi, non possono entrare in contrasto. Si badi bene che l'itinerario anselmiano e medioevale non va dalla ragione alla fede ma dalla fede alla ragione; è emblematico che il primo titolo del *Proslogion* era *fides quaerens intellectum*, la fede che cerca l'intelligenza, che cerca cioè di capire ciò che crede, di passare da una verità creduta ad una verità saputa. Non dunque la ragione che deve condurre alla fede, poiché si parte dalla fede per arrivare alla ragione, né il credere in virtù delle ragioni provenienti dalla ragione, ma si crede, e quindi si ragiona, per intendere pienamente ciò che si crede.

Anselmo non cerca di comprendere per credere ma di credere per comprendere; egli è colui che ha dato la formula definitiva del primato della fede sulla ragione, e questo perché, scrive E. Gilson, «se la ragione vuole essere pienamente ragionevole, se vuole soddisfarsi come ragione, il solo metodo sicuro consiste per lei nello scrutare la razionalità della fede. In quanto tale la fede basta a se stessa; ma essa aspira a trasformarsi in una comprensione del suo proprio contenuto; essa non dipende dall'evidenza della ragione, ma invece la produce»¹².

Accanto ad Anselmo si colloca Tommaso d'Aquino, il vero *exemplum*, colui che «ebbe il grande merito di porre in primo piano l'armonia che intercorre tra la ragione e la fede» (FeR 43). Sono significative le parole di FeR:

«La fede, dunque, non teme la ragione, ma la ricerca e in essa confida. Come la grazia suppone la natura e la porta a compimento, così la fede suppone e perfeziona la ragione. Quest'ultima, illuminata dalla fede, viene liberata dalle fragilità e dai limiti derivanti dalla disobbedienza del peccato e trova la forza necessaria per elevarsi alla conoscenza del mistero di Dio Uno e Trino. Pur sottolineando con forza il carattere soprannaturale della fede, il Dottore Angelico non ha dimenticato il valore della sua ragionevolezza; ha saputo, anzi, scendere in profondità e precisare il senso di tale ragionevolezza. La fede, infatti, è in qualche modo “ esercizio del pensiero ”; la ragione dell'uomo non si annulla né si avvilisce dando l'assenso ai contenuti di fede; questi sono in ogni caso raggiunti con scelta libera e consapevole» (43)».

La ragione così viene rispettata nei suoi principi e nel suo esercizio, e la fede si offre come compimento e risposta alle domande e ai limiti della ragione. Allo stesso tempo la ragione si pone a servizio della fede per una intelligenza dei suoi contenuti. Non bisogna pensare che questo modello sia finito con l'epoca medioevale, perché anche nella modernità, troppo spesso liquidata come atea ad anticristiana, incontriamo alcune figure significative di questo modo di intendere i rapporti tra ragione e fede. Basti pensare a filosofi come Malebranche o (per certi versi) Vico, o, soprattutto Rosmini che ha fatto dialogare fede e ragione a partire dalle istanze e dalla forma della ragione

¹¹ *Filosofia e teologia*, cit., 91-92.

¹² E. GILSON, *Lo spirito della filosofia medioevale*, Morcelliana, Brescia 1998⁶, 41.

moderna. In questo modello può essere collocato anche Hegel presso il quale, però, non avviene più il cammino dalla fede alla ragione, con quest'ultima che offre le ragioni di ciò che viene creduto, ma la ragione – e la forma del suo procedere, cioè la potenza onnivora del concetto – pretende di voler abbracciare la totalità della verità nella forma del sistema; in questo modo la fede non viene rifiutata ma inglobata dalla ragione. Infatti nella prospettiva filosofica hegeliana la ragione penetra i contenuti della fede dando loro quella formulazione perfetta (il concetto) rispetto alla forma imperfetta (la rappresentazione) nella quale la verità è colta nella religione cristiana.

L'ultimo modello è quello della "separazione senza collegamento", del divorzio tra sapere e fede che si afferma soprattutto nella modernità. Chi più di tutti ha teorizzato una separatezza e una inconciliabilità tra fede e ragione o, più propriamente, tra teologia e filosofia, è stato M. Heidegger nella conferenza *Philosophie und Theologie* tenuta a Tubinga il 9 marzo 1927 e ripetuta a Marburgo il 14 febbraio 1928, all'indomani della pubblicazione di *Essere e tempo*¹³. L'impostazione heideggeriana si basa fundamentalmente sulla distinzione fra scienze ontiche (le scienze positive, teologia compresa) e scienze ontologiche (essenzialmente la filosofia). Impostare quindi correttamente il rapporto tra filosofia e teologia richiede anzitutto il superamento della versione ordinaria che ricostruisce tale rapporto stabilendo come discriminante differenziante l'essere la filosofia una visione del mondo e della vita che prescinde dalla rivelazione, ed usa come presupposto la ragione, e l'essere la teologia l'espressione di una concezione della realtà conforme al contenuto della fede cristiana. Per Heidegger, invece, il problema è da affrontare sul piano del carattere scientifico di entrambe.

Assumendo come definizione formale di scienza «lo svelamento che fonda un ambito in sé conchiuso dell'ente o dell'essere, senz'altro scopo che la svelatezza stessa»¹⁴, le scienze si dividono in scienze degli enti, e quindi positive o ontiche, che hanno per tema un ente dato (*positum*) in un certo modo e già precomprensivamente svelato prima della sua apprensione in forma scientifica, e scienza ontologica, cioè dell'essere, dove non c'è più il dare forma strutturata alla conoscenza derivante dallo sguardo prescientifico verso un ente, ma un passare dall'ente all'essere.

Proprio perché la teologia è una scienza positiva, essa si distingue in modo assoluto dalla filosofia. Il *positum*, cioè l'oggetto della teologia, è la fede, intesa come quel modo di esistere dell'esserci umano che «non matura spontaneamente a partire dall'esserci, né per opera sua, ma a partire da ciò che si manifesta in e con questo modo d'esistere, cioè a partire da ciò che si crede»¹⁵, ovvero la rivelazione, in cui l'ente si svela e accade nel credere stesso; perciò la teologia può definirsi scienza della fede, di ciò che si svela nella fede, in altre parole ciò che si crede (*fides quae creditur*)¹⁶; per questa ragione la teologia ha un carattere essenzialmente storico-pratico e non è da confondere né con la conoscenza speculativa di Dio, né con la relazione in generale di Dio con l'uomo, né con una sorta di psicologia del vissuto religioso.

In che modo la teologia, come scienza positiva, entra in rapporto, ha bisogno della filosofia? Nonostante il *positum* non possa essere scandagliato o dimostrato con la ragione, tuttavia non si esclude una comprensione concettuale dell'oggetto, condizione necessaria per dare forma scientifica alla fede. In definitiva la filosofia rimane il fondamento ontologico, ovvero la comprensione dell'essere che l'esserci umano come tale ha da sé in quanto esiste, quel correttivo (ontologico, appunto) del contenuto ontico, cioè precristiano, dei concetti teologici fondamentali. Heidegger esemplifica l'affermazione con riferimento all'idea di peccato: la filosofia con la categoria di colpa, come concetto ontologico (in quanto determinazione ontologica originaria dell'esistenza dell'esserci, come indicato al § 58 di *Essere e tempo*), riempie e corregge il concetto

¹³ Per il testo cf M. HEIDEGGER, «Fenomenologia e teologia», in ID., *Segnavia*, Adelphi, Milano 2002⁴, 3-23. Una ricostruzione della posizione heideggeriana con uno sguardo globale all'intera sua opera è PH. CAPELLE, *Philosophie et théologie dans la pensée de Martin Heidegger*, Cerf, Paris, 1998.

¹⁴ *Ibid.*, 6.

¹⁵ *Ibid.*, 10.

¹⁶ Interessante l'avvertenza che Heidegger pone riguardo al credere quando afferma che «ciò che si crede non è qualcosa a cui noi ci limitiamo a dare il nostro assenso come a un insieme di proposizioni su fatti ed eventi che non sono evidenti teoreticamente, ma di cui ci si può appropriare nel modo appunto di questo assenso» (*ibid.*, 12).

ontico del peccato. Qui risiede l'unico punto d'incontro tra filosofia e teologia, però tale da non impedire affatto che la fede sia il nemico mortale della filosofia la quale, in quanto ontologia, sarà irrimediabilmente altra e diversa da ogni scienza positiva.

La posizione heideggeriana è esemplare dell'affermazione dell'estraneità di principio tra ragione e fede, dove la ragione diventa solo il garante della scientificità della teologia, ma del tutto inutile, se non addirittura estranea, alla fede. Tuttavia l'idea di una "separazione senza collegamento", storicamente la incontriamo già nella modernità compiuta, ovvero nel periodo illuminista, nel quale la distinzione tra fede e ragione, necessaria per salvaguardare la reciproca autonomia, diventa, come scrive FeR, una "nefasta separazione" che produce una filosofia separata assolutamente autonoma nei confronti dei contenuti della fede e non di rado esplicitamente contrapposta, con l'affermarsi di un progressivo discredito del legame della fede con la ragione (cf FeR, 45-46). È nella modernità, per una complessa molteplicità di ragioni di cui ci occuperemo, che la ragione diventa l'istanza suprema ed ultima per l'orientamento dell'esistenza, del conoscere e dell'agire dell'uomo. Alimentata dallo sviluppo delle scienze esatte nell'epoca dei Lumi, si afferma «una nozione di ragione, creduta unica e immutabile, che nel proprio espandersi cognitivo in tutte le diramazioni dell'esistente non si disperde, ma ritrova sempre se stessa con maggiore consapevolezza e più intensa coscienza di sé, delle proprie forze attive e delle proprie capacità intellettive, protese al dominio del tutto. Di questo tutto essa pretende (e ritiene di) poter scoprire la forma che lo pervade e governa, offrendone una sua determinazione matematica attraverso il numero e la misura»¹⁷.

Se l'idea moderna di ragione non lasciava legittimità e spazio alla fede e alla rivelazione quale sua origine, la crisi della ragione, o meglio dell'idea moderna di ragione, che si compie con l'avvento della postmodernità e la sua cesura epocale, non pare aver riaperto uno spazio significativo alla fede e ad una integrazione collaboratrice tra ragione e fede.

Quanto finora detto rappresenta inevitabilmente schematizzazioni che difficilmente riescono ad includere la complessità degli scenari che si sono affermati nella storia, ma che, se non altro, consentono di aver chiare le dinamiche dei processi.

Non ci si deve stupire se la problematica ragione-fede sorga nella modernità, essendo precedentemente piuttosto pacifico tanto il dato della fede quanto la sua significatività in termini di ragione. L'inizio sarà costituito da Pio IX, quindi ci sarà ampio spazio per il Concilio Vaticano I con un'analisi minuziosa dell'intero testo della *Dei Filius*; un momento successivo sarà Leone XIII con l'*Aeterni Patris* ed altri testi meno frequentati. Naturalmente tenderemo una puntuale esegesi di *Fides et ratio* che centra direttamente l'oggetto del nostro percorso. Da FeR, infine, muoveremo per un momento "sincronico" nel quale saranno evidenziati alcuni aspetti problematici ed alcune istanze del rapporto fede-ragione nel contesto della contemporaneità e un tentativo di ripensare tale rapporto rimettendo a tema l'identità della ragione, e la necessità di allargarne gli orizzonti, e l'implicazione necessaria della ragione che proviene dalla fede, recuperando l'invito e la "provocazione" dell'ormai celebre *lectio magistralis* di Benedetto XVI all'Università di Ratisbona.

¹⁷ A. STAGLIANÒ, *Su due ali. L'impegno per la ragione responsabilità per la fede*, Lateran University Press, Roma 2005, 77.

Indice

Introduzione

Ragione e fede nel Magistero da Pio IX a *Fides et ratio*

1. Pio IX (1846-1878) tra la *Qui pluribus* e il Sillabo

2. Fede e ragione al Concilio Vaticano I

2.1 Dal Sillabo al Concilio Vaticano I

2.2. La costituzione *Dei Filius*

3. Leone XIII e l'*Aeterni Patris*

4. Fede e ragione alla luce di *Fides et ratio*

4.1 *Fides et ratio* dopo *Dei Filius* ed *Aeterni Patris*: ragione e fede

4.2 Verità, fondamento e metafisica

4.3 La ricostruzione storica del cap. IV

4.3.1 Epoca patristica e medioevale

4.3.2 Fede e ragione nella modernità

5. Per una ripresa sintetica

5.1 Alterità e reciprocità di fede e ragione

5.1.1 La sottolineatura dell'alterità: S. Kierkegaard

5.1.2 La sottolineatura della reciprocità e circolarità

5.2 La crisi della ragione e del rapporto ragione-verità

5.3 La post-modernità come nome della contemporaneità. Una breve analisi

5.4 Oltrepassare il riduttivismo della ragione post-moderna

5.5 Necessità della ragione e di una ragione "aperta"

Bibliografia