

“La ricezione critica di *Fides et ratio* a cinque anni dalla sua pubblicazione”

di Antonio Sabetta

1. La ricezione di “*Fides et ratio*”: annotazioni generali

Ora che sono trascorsi poco più di cinque anni dalla promulgazione dell'enciclica *Fides et ratio* (FeR), avvenuta il 10 settembre 1998, è possibile tracciare un bilancio della sua ricezione; il documento di Giovanni Paolo II ha suscitato particolare interesse e vivaci reazioni come si può dedurre già considerando un dato: solo nelle lingue occidentali si contano oltre quattrocento titoli di ambito scientifico. Inoltre la *Wirkungsgeschichte* non è ancora terminata dal momento che le riviste continuano a pubblicare studi. Pertanto grazie al tempo, che ha permesso una maggiore e più attenta lettura del testo, è ora possibile tentare un bilancio¹ per verificare gli aspetti più recepiti e dibattuti, le questioni controverse che hanno spesso provocato reazioni piuttosto “risentite” da parte dei filosofi cosiddetti “laici” i quali in ogni caso hanno percepito la grande provocazione contenuta nell'enciclica e, sentendosi chiamati in causa, hanno reagito ora condividendo lo stile del testo, ora apprezzando prospettive e contenuti, ora rifiutando l'enciclica attraverso critiche di variegato tenore.

Non è mia intenzione recensire i numerosi interventi ma molto più modestamente raccogliere le linee interpretative attorno ad alcuni snodi importanti che hanno attirato l'attenzione degli studiosi. Tali temi sono: l'idea di ragione, la questione (decisiva e centrale) della verità, l'idea di filosofia e, soprattutto, la ricostruzione storica contenuta nel cap. IV nonché l'analisi della contemporaneità, questioni tutte che hanno rappresentato la provocazione più profonda per teologi e filosofi².

Il primo dato da considerare, quindi, è l'impressionante spessore (per quantità ma, forse, non altrettanto per qualità) delle reazioni e dei commenti. A parte le consuete ideologiche prese di posizione fatte proprie da chi si preoccupa di polemizzare con una veemenza “forte”³, anche coloro che hanno manifestato perplessità, forti critiche e dissensi, non hanno potuto non prendere sul serio le questioni poste dell'enciclica; ad esempio F. Savater, molto polemico con FeR, riconosce: «il meno che possiamo fare noi professionisti di questa corporazione impossibile è cercare di prendere

¹ In questa direzione si è svolto il Convegno Internazionale della PUL dell'ottobre 2003 dal titolo “Il desiderio di conoscere la verità. Teologia e filosofia a cinque anni da *Fides et Ratio*”, durante il quale si sono confrontati filosofi e teologi di diverse aree linguistiche e tradizioni culturali (gli atti sono in corso di pubblicazione).

² Non sono evidentemente il primo a tentare un bilancio della “storia degli effetti” di FeR; altri mi hanno preceduto ovvero: E.R. MOROS, «La enciclica “Fides et ratio”. Notas sobre su recepción», in *Scripta Theologica* 31 (1999) 867-889 (nel contributo si considerano i saggi dei mezzi di comunicazione di massa, la rete, i libri, le pubblicazioni delle riviste teologiche con buona ampiezza di riferimenti soprattutto per l'ambito di lingua spagnola e per l'italiano); N. GALANTINO, «La *Fides et ratio* tra nichilismo, postmodernità e ricerca del senso», in *Rivista di Scienze Religiose* 13 (1999) 251-263 (soprattutto il primo paragrafo sulla ricezione di FeR, 251-253); G. MUCCI, «Il nichilismo nell'enciclica “Fides et ratio”», in *La Civiltà Cattolica* 150 (1999), I, 359-369 (soprattutto la seconda parte dove si esaminano le reazioni limitatamente all'Italia, 363-369); G. TRABUCCO, «Considerazioni a margine della ricezione italiana della *Fides et ratio*», in *Teologia* 24 (1999) 356-366; G. SAVAGNONE, «Reazioni critiche della cultura non cattolica alla “Fides et ratio”», in *Nova & Vetera* 1 (1999) 101-116. Molto ampio il contributo di M. DA PONTE, «“Fides et ratio”: filosofi e teologi rispondono all'appello», in *Credere Oggi* 21 (2001) 73-98 che considera le posizioni di filosofi e teologi (anche oltre Italia) e gli interventi sull'identità delle diverse discipline teologiche a partire dall'enciclica. Tuttavia dal momento che tutti questi interventi sono stati redatti troppo a ridosso della pubblicazione e spesso con l'intento di recensire soprattutto le posizioni dei filosofi cosiddetti laici o laicisti, spesso trascurano, per evidenti ragioni cronologiche o perché esulanti dall'intenzione degli autori, i tanti saggi che si sono susseguiti soprattutto nell'ambito teologico. Tenterò con queste note di completare quanto iniziato dagli scritti citati. Molto di recente G. Trabucco in una “nota” è tornato sulla questione delle recezioni dell'enciclica; cf «Per una ricezione di *Fides et ratio*», in *Teologia* 28 (2003) 220-224.

³ Mi riferisco ai due contributi di P. Flores D'Arcais, «Aut fides aut ratio» e «Verità rivelata e verità tout court», comparsi in *MicroMega* 5/1998, 187-206 e 1/1999, 134-144.

la sua lettera pastorale tanto sul serio quanto lui fa con la nostra disciplina»⁴. Su questa linea altri due filosofi; P.A. Rovatti, teorico insieme a G. Vattimo del cosiddetto “pensiero debole” su *Aut-Aut* scriveva che FeR «da tutti, e in definitiva anche da coloro che non vi hanno riscontrato nessun elemento di particolare novità, è stato considerato un testo significativo, sintomatico, con una valenza culturale molto ampia»⁵. Infine S. Natoli su *Humanitas* ha rilevato: «*Fides et ratio*, nel suo complesso è utile. Ma non tanto per il modo in cui pone i problemi e neppure per i problemi che pone – che in fondo sono la riproposizione di una pur nobile tradizione – ma per il fatto stesso che li pone»⁶.

Per quanto riguarda l'Italia, ricordo che sono intervenuti G. Vattimo, E. Severino, M. Cacciari, R. Bodei, G. Reale, P.A. Rovatti, S. Natoli, C.A. Viano, C. Vigna, U. Regina, V. Vitiello, V. Possenti, C. Sini, G. Giorello mentre oltralpe ricordo L. Ferry, J.-L. Marion, Y. Labbé, A. de Libera, L. Kolakowsky, F. Savater, K. Flash⁷. È doveroso anche rilevare che, oggettivamente e senza polemiche, non sempre tali interventi sono stati all'altezza del valore dell'enciclica e talvolta hanno riproposto luoghi storiografici piuttosto stereotipati o fatto affermazioni spesso frutto di una lettura incompleta del documento⁸. È altrettanto doveroso aggiungere che la considerazione or ora enunciata va diversificata poiché alcune posizioni, al di là di tutto, si sono confrontate con l'enciclica (e cercherò, evidentemente, di tenerne conto) suscitando anche dibattiti con repliche e controrepliche⁹. Tra l'altro occorre rimarcare una distinzione: diversa è stata l'attenzione riservata a FeR a seconda dei contesti filosofici. In Italia, si chiedeva retoricamente G. Mucci su *La Civiltà Cattolica*: «potevano non reagire negativamente all'Enciclica, magari dopo averle reso qualche ossequio formale e qualche elogio su punti di dettaglio, una cultura e una filosofia che escludono in partenza la possibilità di una verità oggettiva e la validità della ricerca umana per raggiungerla?»¹⁰. Non si può però generalizzare se si considera quanto hanno scritto Natoli, Cacciari, Vitiello ecc., ma l'idea di fondo è che, come ha annotato G. Trabucco nel suo studio sulla ricezione italiana di FeR, «i diversi protagonisti della *koinè* filosofica contemporanea, segnatamente di quella italiana, non appaiono “disposti”, nonostante e al di là delle dichiarazioni di intenti, a recepire l'intenzione profonda che sta alla base della *Fides et ratio*»¹¹. Leggermente dissimile il tenore delle posizioni in Francia dove troviamo L. Ferry su *La Croix* ha elogiato di FeR la difesa della ragione, la

⁴ «La ragione secondo Woytila», in *MicroMega* 5/1998, 207-209, qui 208 (testo originariamente pubblicato su *El pais* del 15 novembre 1998, 13-14).

⁵ P.A. ROVATTI, «Le ragioni e le fedi», in *Aut-Aut* 291-292/1999, 5.

⁶ S. NATOLI, «Su *Fides et ratio*», in *Humanitas* 54 (1999) 366-367.

⁷ La maggior parte dei citati si è limitata a scrivere o a rilasciare un'intervista ai quotidiani mentre altri (è il caso di Cacciari, Possenti, Natoli, Vitello, Reale) hanno scritto testi più articolati e puntuali.

⁸ Lo notava già V. Possenti: «Ad alcuni mesi di distanza dall'uscita dall'enciclica prende corpo l'impressione, certo provvisoria e rivedibile, che la sua ricezione nella cultura sia stata per ora modesta e preconcepita. I principali quotidiani italiani al momento dell'uscita del testo se la sono sbrigata con qualche articolo estemporaneo, e interviste ad accademici che hanno dichiarato di non averne conoscenza e di non aspettarsi a priori nulla da esso. Quando vi è stata una considerazione meno estemporanea come nel caso di “Micromega” (n. 5, 1998), taluni interventi ospitati hanno dato l'impressione di voler colpire piuttosto che comprendere» (*Filosofia e rivelazione. Un contributo al dibattito su ragione e fede*, Città Nuova, Roma 1999, 5-6, n. 1).

⁹ Attivo su questo fronte è stato A. Marchesi che al primo intervento di P. Flores d'Arcais ha reagito pubblicando su *L'Osservatore romano* un lungo articolo riprodotto in *MicroMega* 1/1999, 109-116 («Una lettura laicista e preconcepita che porta solo al nichilismo») al quale, a sua volta, Flores ha controreplicato con il citato «Verità rivelata e verità *tout court*»; mentre a quanto scritto da Natoli su *Humanitas* ha dedicato gran parte del saggio «“Fides et ratio”: critiche e controcritiche», in *Aquinas* 42 (1999) 581-608. Nel luglio 2003 è apparso sulla rivista telematica di filosofia “dialegesthai” il contributo di F. GUSMANO, «La fede tra follia e violenza. *Fides et Ratio* nell'interpretazione di Emanuele Severino». *Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia* [in linea], anno 5 (2003), in <<http://mondodomani.org/dialegesthai/fg03.htm>>.

¹⁰ G. MUCCI, «Il nichilismo nell'enciclica “Fides et ratio”», *cit.*, 363-364. G. Trabucco ha “rincentrato” per certi versi la dose sostenendo che non solo la filosofia italiana (riconducibile alla triplice linea del pensiero debole, tragico e neometafisico) non avrebbe compreso il testo ma anche gli interpreti che l'hanno apprezzata: «l'enciclica non è migliore solamente dei suoi critici e dei detrattori, ma rimane ancora oggi pertinente alle sue letture riduttive da parte dei suoi estimatori o degli interpreti più impegnati» («Per una ricezione della *Fides et ratio*», *cit.*, 224).

¹¹ G. TRABUCCO, «Considerazioni a margine della ricezione italiana della *Fides et ratio*», *cit.*, 364.

sottolineatura della dimensione sapienziale come ripresa della questione del senso della vita e il *j'accuse* contro la deriva tecnicistica; anche A. Finkielkraut (il suo libro *L'imparfait du présent* merita di essere letto) ha evidenziato i pericoli del "tecnocosmo", di una tecnica onnipotente e priva di qualunque contraltare. Sensibile alla denuncia del nichilismo che si sottende allo scientismo è apparso, infine, J.-L. Marion su *Le Monde*¹² il quale tuttavia qualche settimana prima della pubblicazione di FeR, il 22 settembre, sempre su *Le Monde* aveva scritto che la fine della metafisica costituiva la condizione per l'apertura di un nuovo corso per la filosofia intendendo per metafisica l'idea storicamente compresa tra Duns Scoto, Hegel e, negativamente, Nietzsche e riprendendo, a riprova della sua tesi, l'affermazione della tecnica come scopo della metafisica. Marion qui si muove, evidentemente, nella prospettiva heideggeriana dell'identificazione fra metafisica e ontoteologia¹³.

Voglio però ora spostare l'attenzione all'ambito dei teologi poiché i saggi dati alle stampe sono stati veramente tanti ed ancora oggi a distanza di cinque anni capita, sfogliando le riviste, di incrociare note e articoli. Subito dopo la pubblicazione *L'Osservatore romano* ha dedicato alla presentazione e al commento dell'enciclica una serie di articoli raccolti poi nel n. 45 della serie "Quaderni de L'Osservatore romano"¹⁴. Le istituzioni teologiche hanno organizzato convegni sul tema dell'enciclica o promosso giornate di studio coinvolgendo i docenti. Da questo punto di vista ricordo: il seminario di studio del 29 ottobre 1998 promosso dall'Istituto di Scienze della Religione della Facoltà di Filosofia dell'Università Pontificia Salesiana¹⁵; la riflessione promossa dalla Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale (Milano) nell'aprile 1999 confluita con diversi altri interventi nel fascicolo 3/1999 della rivista *Teologia*, interamente dedicato a FeR¹⁶; il ciclo di lezioni pubbliche promosse dall'Università Lateranense dal 23 febbraio al 4 marzo 1999 pubblicato nel n. 1/2001 della rivista *Aquinas*; sempre un ciclo di studi realizzato nel secondo semestre dell'a.a. 98/99 presso l'Università Urbaniana (dove il Papa presentò l'enciclica FeR¹⁷) e pubblicati sotto la cura del decano della facoltà di Filosofia Mons. Guido Mazzotta¹⁸; il colloquio «La verità della filosofia e la verità della fede» organizzato il 28 maggio 1999 dalla sezione di Padova della Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale¹⁹.

Molto attivo il mondo iberico e latino-americano; qui ricordo la "Sessione Accademica dell'Università Raimond Llull" di Barcellona con interventi di R.M. Carles, S. Pié-Ninot, F. Torralba pubblicati nella rivista dell'università²⁰; il "Congresso Internazionale sull'Enciclica *Fides et ratio*" organizzato dalla Facoltà Teologica S. Damaso di Madrid del 16-18 febbraio 2000 i cui atti costituiscono un corposo volume dal titolo *La razon creyente*²¹; il primo simposio internazionale "Fede cristiana e cultura contemporanea" del 17-18 maggio 1999 organizzato dall'Istituto di Antropologia ed Etica dell'Università di Navarra²²; il seminario interdisciplinare dell'Università Cattolica Argentina i cui atti sono stati pubblicati nel 1999²³; gli interventi (molti dei quali su FeR)

¹² Una rassegna di posizioni si trova in R. RIGHETTO, «I laici contro l'enciclica», in *Avvenire* del 27 novembre 1998, 22.

¹³ Quasi tutto il primo capitolo del libro di F. GABORIAU, *Philosopher à l'appel de Jean Paul II*, Fac-édition 2000, Paris 1999 (13-35) si costruisce in dialogo critico con le posizioni sopra riassunte di Marion.

¹⁴ *Per una lettura dell'Enciclica Fides et ratio*, Quaderni de "L'Osservatore Romano", Città del Vaticano 1999.

¹⁵ Cf gli atti comprendenti altri interventi oltre quelli del seminario raccolti in: M. MANTOVANI - S. THURUTHIYIL - M. TOSO (edd.), *Fede e ragione. Opposizione, composizione?*, LAS, Roma 1999.

¹⁶ *Teologia* 24 (1999) 249-366

¹⁷ Cf il testo della prolusione

¹⁸ Cf G. MAZZOTTA (ed.), *Audacia della ragione e inculturazione della fede*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2003.

¹⁹ Cf gli interventi di G. Ferretti, M. Ruggenini e G. Segalla in *Studia Patavina* 47 (2000) 29-92.

²⁰ Cf gli atti in *Ars Brevis (Anuari de la càtedra Ramon Llull)* 4 (1999) 307-352.

²¹ Cf J. PRADES - J.M^À. MAGAZ (edd.), *La razón creyente*. Actas del Congreso Internacional sobre la Enciclica *Fides et Ratio*, Madrid, 16-18 de febrero de 2000, in *Revista Española de Teología* 60 (2000), n. 2-4.

²² Cf gli atti: J. ARANGUREN-J.J. BOROBIA-M. LLUCH (edd.), *Fe y razón*. I simposio internacional, Fe cristiana y cultura contemporánea, Eunsá, Pamplona 1999.

²³ Cf R. FERRARA-J. MENDEZ (edd.), *Fe y razón*. Comentarios a la Enciclica. Univ. Católica Argentina, Buenos Aires 1999.

in occasione della IX giornata Iberica di teologia fondamentale del giugno 1999 sulle relazioni tra teologia e filosofia²⁴.

Aggiungo i contributi del convegno di Bologna del giugno 1999 presso l'Istituto "Veritatis Splendor" per raccogliere la provocazione di FeR²⁵; il "Notre Dame Symposium" su fede e ragione²⁶; le giornate (5-6 marzo 1999) organizzate nella facoltà di filosofia dell'Università Complutense di Madrid dal titolo "Filosofia e rivelazione cristiana alle porte del nuovo secolo" i cui contributi sono stati pubblicati nell'edizione spagnola di *Communio*²⁷; il convegno dal titolo "Il modo cristiano di fare filosofia" del 23-24 novembre 1999 presso il Pontificio Ateneo "Regina Apostolorum"²⁸.

Segnalo i volumi di commento all'enciclica, in particolare il volume curato da Mons. Fisichella che oltre a riprodurre il testo dell'enciclica comprende due parti: scenario e contenuti²⁹. Mons. Fisichella è autore anche della robusta ed esauriente "Introduzione" a FeR nell'edizione Piemme (oltre 30 pagine); in italiano ricordo anche l'edizione introdotta e commentata da Mons. A. Livi³⁰ mentre sono da menzionare il commento di H. Waldenfels, T. Melenso, il "Dizionario di Fides et ratio" e le "lettture" di FeR di L.M. Billé et al.³¹. Da considerare poi i saggi raccolti nel volume pubblicato dalla Catholic University of America Press con due densi interventi del card. A. Dulles³² e il volume curato da un gruppo di teologi spagnoli (edito a Valencia)³³.

Da FeR sono nate delle monografie come quella di G. Lorizio, V. Possenti, F. Gaboriau, M. Cambula, il volume curato da R. Di Ceglie, e un'agile guida introduttiva all'enciclica quale quella di Testaferrì³⁴. Infine ricordo il documento della Commissione Teologica Austriaca dal titolo «*Fides et ratio. Inhalt und Würdigung*»³⁵.

Numerose le riviste teologiche e filosofiche che hanno dedicato più interventi o un numero monografico a FeR. Mi riferisco a *Gregorianum*, *Communio* (numeri monografici nell'edizione americana, francese e spagnola), *Nouvelle Revue Théologique*, *Nova & Vetera* (fasc. 4/1999), *Scripta Teologica* (con una serie di scritti in occasione del primo anniversario e due nel 2002), *New Blackfriars* (numero 955), *Theologica Xaveriana*, *Filosofia e Teologia*, *Per la filosofia* (2/1999), *Rivista di filosofia* (tre interventi), *Rivista di storia della filosofia*, *Aut-Aut*, *Il Nuovo Areopago*,

²⁴ Cf gli atti: AA.VV., *Fé e razão: caminos de diálogo*, organizado e apresentado por José Eduardo Borges de Piglio, Edições Didascalía, Lisboa 2000. Ho recensito questo testo in *Lateranum* 59 (2003) 267.

²⁵ Cf gli atti: G. SGUBBI - P. CODA (edd.), *Il risveglio della ragione*. Proposte per un pensiero credente, Città Nuova, Roma 2000.

²⁶ Cf T.L. SMITH (ed.), *Faith and reason*. The Notre Dame Symposium 1999, St. Augustine's Press, South Bend (In) 2001.

²⁷ Cf AA. VV., «Razon y fé», in *Communio. Revista Católica Internacional* 21 (1999) 264-339 (assieme ad altri testi su FeR).

²⁸ Cf gli atti nel numero 2/2000 della rivista *Alpha Omega*.

²⁹ Cf AA.VV., *Fides et ratio*. Lettera enciclica di Giovanni Paolo II e commento teologico-pastorale, a cura di Rino Fisichella, San Paolo, Cinisello Balsamo 1999.

³⁰ Si tratta del n. 118 della *Grande Enciclopedia Epistemologica* (1999).

³¹ Cf Cf H. WALDENFELS, "Mit zwei Flügeln". Kommentar und Anmerkungen zur Enzyklika „Fides et ratio“ Papst Johannes Paul II, Bonifatius, Paderborn 2000; T. MELENDO, *Para leer la Fides et ratio*, Rialp, Madrid 2000; L.M. BERTOLINO, *Diccionario de Fides et ratio*. 1033 referencias con el texto complete de la enciclica, CIES, Buenos Aires 1999; L.-M. BILLE ET AL., *Foi et raison*. Lectures de l'encyclique Fides et ratio, Cerp-Parole et Silence, Paris-S.Maur 1998.

³² Cf D. RUEL FOSTER – J.W. KOTERSKI (edd.), *The two wings of catholic thought*. Essays on *Fides et ratio*, The Catholic University of America Press, Washington (D.C.) 2003.

³³ Cf AA.VV., *De las criaturas a su autor*. Comentario y texto de la Encíclica "Fides et ratio" de Juan Pablo II, Edicep, Valencia 1999.

³⁴ Cf G. LORIZIO, Fede e ragione. Due ali verso il vero, Ed. Paoline, Milano 2003 che ho recensito in *Euntes Docete* 56 (2003) 155-156; V. POSSENTI, *Filosofia e rivelazione*, cit.; F. GABORIAU, *Philosopher à l'appel de Jean Paul II*, cit.; M. CAMBULA, *Sapere e credere*. Domande sull'Enciclica "Fides et ratio" di Giovanni Paolo II, Scala, Noci 1998; R. Di Ceglie (ed.), *Verità della rivelazione*. I Filosofi moderni della «Fides et ratio», Ares, Milano 2003; F. TESTAFERRI, *Fede e ragione*. Il problema alla luce della lettera enciclica Fides et ratio e del dibattito da essa suscitato, Ed. Porziuncola, Assisi 2002, da me recensito in *Lateranum* 59 (2003) 281-282.

³⁵ Cf il testo in *Zeitschrift für Katholische Theologie* 122 (2000) 265-280.

MicroMega, *Humanitas*, *Theologie und Glaube* (quattro interventi), *Theology and Philosophy* (1/2000), *Acta Philosophica*, *Doctor Seraphicus*, *Asprenas*, *La Civiltà Cattolica*, *Vivens homo*, *Euntes docete*, *Rivista di scienze religiose*, *Bulletin de Littérature Ecclesiastique*, *Forum Katholische Theologie*, *Theological Studies*, *American Catholic Philosophical Quarterly*, *Studium*, *Anuario Filosófico* ed altre ancora di cui si dirà nella bibliografia³⁶.

Vorrei infine ricordare che diverse università italiane (penso a Chieti, Padova ecc.) hanno promosso giornate di studio che non sempre hanno visto la pubblicazione degli atti.

2. Alcuni temi significativi

2.1 *Fides et ratio* dopo *Dei Filius* ed *Aeterni Patris*: ragione, fede, verità

L'enciclica FeR, circa i rapporti tra fede e ragione, si pone in continuità con altri due testi appartenenti entrambi al periodo della modernità (il sec. XIX) – quello in cui si è fatta più spesso sentire la parola del magistero nei confronti di determinate dottrine filosofiche (cf FeR 52): la Costituzione dogmatica *Dei Filius* del Concilio Vaticano I e l'enciclica *Aeterni Patris* di Leone XIII (1879). FeR è la seconda enciclica che si occupa esplicitamente di filosofia dopo l'*Aeterni Patris* anche se in quest'ultimo caso l'oggetto diretto era la *philosophia christiana ad mentem sancti Thomae Aquinatis in scholis catholicis instauranda*. FeR rimanda esplicitamente al testo di Leone XIII citando l'*Aeterni Patris* nel n. 44 dedicato a san Tommaso e nel n. 57 dove il Papa ribadendo la portata storica del testo ricorda che nonostante i 120 anni di distanza, «molte indicazioni contenute in quel testo non hanno perduto nulla del loro interesse dal punto di vista sia pratico che pedagogico».

La continuità con *Aeterni Patris* non azzera certo la novità di FeR. Sul rapporto fra questi due testi ha scritto un denso saggio G. Colombo³⁷ sottolineando il mutamento di prospettiva; mutamento visibile già nella "Introduzione" che nella *Aeterni Patris* ha carattere prioritariamente ecclesiologico, mentre in FeR non solo è più estesa ma assume carattere spiccatamente antropologico. L'introduzione di *Aeterni Patris* intendeva denunciare l'errore dei tempi moderni riconducibile alla pretesa autonomia della ragione, da cui sarebbe scaturito l'allontanamento della stessa ragione dalla verità³⁸. In un certo senso il problema è lo stesso di FeR ma l'intonazione squisitamente antropologica dell'introduzione evidenzia il cambiamento di atteggiamento dinanzi al problema «forse e sopra tutto per le implicazioni che di fatto comporta(no): l'ecclesiologia che, costituita in sé, presuppone pregiudizialmente la propria distanza – se non diffidenza – dalla filosofia (almeno dalla filosofia del "mondo"); e l'antropologia che viceversa riconosce pregiudizialmente la propria compartecipazione e quindi familiarità con la filosofia (in generale). Effettivamente la lettura integrale dei testi potrebbe confermare il passaggio dal distacco alla partecipazione, dalla diffidenza alla familiarità»³⁹.

³⁶ Mi ha colpito il fatto che la rivista *Asprenas* non ha pubblicato nessun intervento che fosse espressione della FTIM sez. S. Tommaso affidandosi a V. Vitello («E voi chi dite che io sia?» Riflessioni inattuali sulla *Fides et ratio* di Giovanni Paolo II», in *Asprenas* 46 [1999] 29-58) e al saggio molto polemico e non sempre corretto di G.M. Pizzuti («La ragione di fronte alla rivelazione. Una risposta filosofica alla *Fides et ratio*», in *Asprenas* 48 [2001] 59-82). Del tutto latitante *Rassegna di Teologia* che non è andata oltre un breve editoriale del suo direttore S. Muratore.

³⁷ Cf G. COLOMBO, «Dalla *Aeterni Patris* (1879) alla *Fides et ratio* (1998)», in *Teologia* 24 (1999) 251-272.

³⁸ Questi errori sono stati propugnati dai *novatores saeculi XVI*, ai quali *placuit philosophari citra quempiam ad fidem respectum*. Tale pensiero, nel momento in cui ha voluto recidere i ponti con la tradizione codificata nella filosofia scolastica, ha rivendicato un nuovo inizio del pensiero professando *solam sibi esse magistram ac ducem rationem* (cf *Aeterni Patris*, in EE 3, 101). L'esito di questa nuova filosofia è sia l'errore - comprovato dalla sua divisione in scuole e tesi molteplici, spesso contraddittorie e tali da generare progressivamente l'incertezza, il dubbio, e infine, appunto, l'errore - sia un aspetto pastoralmente preoccupante, cioè l'allontanamento degli animi dalla fede e l'odio per gli insegnamenti cattolici.

³⁹ G. COLOMBO, «Dalla *Aeterni Patris* (1879) alla *Fides et ratio* (1998)», *cit.*, 256.

Questo mostra l'intenzione di FeR di integrare consistentemente *Aeterni Patris*; tale integrazione deriverebbe per Colombo dall'aver posto al centro la rivelazione come punto di riferimento da cui l'uomo non può prescindere se vuole arrivare a comprendere il mistero della sua esistenza (cf n. 14), come vera stella di orientamento che, nel paradosso della sua suprema gratuità, «permette a chiunque di accogliere il “mistero” della propria vita» (15). FeR «capovolgendo l'impostazione di *AeP*, adotta l'impostazione moderna di non riconoscere la priorità alla ragione – la ragione “separata” – ma, resa consapevole dei limiti della ragione, riconosce la priorità alla Rivelazione, assegnando alla ragione solo la possibilità secondaria di “adeguazione/risposta”»⁴⁰.

Tuttavia FeR si pone in stretta relazione soprattutto con *Dei Filius*: proprio i rapporti fra questi due testi sono stati studiati da diversi autori come M. Mantovani, F. Testaferri e A. Dulles⁴¹. Del resto il proemio dell'enciclica richiama il titolo del cap. IV della *Dei Filius* e numerose sono le citazioni del testo conciliare⁴². Lo scenario con il quale si confronta FeR è segnato dal riaffacciarsi delle tentazioni del tempo del Vaticano I (cf 55) seppure con alcuni accenti nuovi il primo dei quali, secondo l'enciclica, è il loro essere passati da opzioni ristrette a mentalità diffusa. Proprio la continuità dello scenario ripropone l'importanza della vigilanza per tutelare i diritti della fede e della ragione, ma oggi, a differenza del Vaticano I, pare sia maggiormente avvertito il rischio di una delegittimazione della ragione piuttosto che della fede.

Cerco di chiarire. Anche oggi i rischi sono il fideismo «che non riconosce l'importanza della conoscenza razionale e del discorso filosofico per l'intelligenza della fede, anzi per la stessa possibilità di credere in Dio» (55) e che si incarna sia in certe forme di biblicismo, sia nella poca considerazione che viene riservata alla teologia speculativa, sia nel disprezzo per la filosofia classica (cf 55); e il razionalismo che assume come normativi per la ricerca teologica gli asserti ritenuti filosoficamente fondati. Si tratta delle due tentazioni costanti: preferire alla “circolarità dialettica” tra fede e ragione, con tutta la fatica del pensiero che questa comporta, la semplificazione *aut fides-aut ratio*⁴³. Solo che mentre nel periodo del Vaticano I era più vivo il rischio del razionalismo, dopo la stagione idealista e il positivismo con il trionfo della razionalità scientifica – che di lì a poco l'esperienza della grande guerra da un lato e l'indeterminismo probabilistico della meccanica quantistica dall'altro avrebbero contribuito in maniera decisiva a mandare in frantumi –, oggi la tentazione più immediata è il fideismo⁴⁴, ovvero una sopravvalutazione della fede utilizzando non di rado come “argomento apologetico” l'attuale crisi profonda della ragione, facendo leva sulla deriva ermeneutica della ragione stessa. Riprendo *en passant* una nota di W. Kasper il quale ha rilevato che oggi la tentazione fideista tende a diventare fondamentalismo⁴⁵.

Come nella *Dei Filius* il Concilio intendeva salvaguardare i diritti della ragione quanto alla sua capacità non solo di intenzionare il vero ma di conoscerlo realmente, e allo stesso tempo tutelare l'ulteriorità della fede minacciata tanto dal fideismo (*sola fides*) quanto dal razionalismo (*sola ratio*)⁴⁶, così FeR si fa carico della difesa della ragione⁴⁷ andata in crisi con la deriva moderna.

⁴⁰ *Ibid.*, 269.

⁴¹ Cf Cf M. MANTOVANI, «Là dove osa la ragione. Dalla “*Dei Filius*” alla “*Fides et ratio*”», in ID. - S. THURUTHIYIL - M. TOSO (edd.), *Fede e ragione*, cit., 59-84; F. TESTAFERRI, «*Dei Filius* e *Fides et ratio*. Convergenze e differenze di due testi importanti circa la reciproca posizione di fede e ragione», in *Convivium Assisiense* 2 (1999) 356-366; A. DULLES, «Faith and reason: from Vatican I to John Paul II», in D. RUEL FOSTER – J.W. KOTERSKI (edd.), *The two wings of catholic thought*, cit., 193-208.

⁴² Al n. 8 in nota si rimanda al cap. III (DS 3008); il n. 9 cita il cap. IV (DS 3015), la parte relativa al “duplex ordo cognitionis”; al n. 53, interamente dedicato a *Dei Filius*, in nota si rimanda al cap. II (DS 3004), al canone 2 del cap. I (DS 3026) e si cita il cap. IV (DS 3015 e 3017). La nota 72 nel n. 55 è una citazione del cap III (DS 3008 e canone tre del capitolo, DS 3032) e del cap. IV (DS 3018). Ancora al cap. IV rimanda il n. 83 (DS 3016) e 100 (3019). Come si vede *Dei Filius* attraversa ampiamente e direi omogeneamente FeR.

⁴³ Cf da questo punto di vista il titolo dato da Flores d'Arcais al suo secondo intervento su FeR.

⁴⁴ Lo ha puntualmente rilevato A. Livi nel suo intervento «Verità della fede e verità della ragione. Considerazioni di logica aletica in margine alla “*Fides et ratio*”», in *Aquinas* 44 (2001), 190 (cf anche 183).

⁴⁵ Cf W. KASPER, «Gli interventi del Magistero in materia filosofica», in AA. VV., *Per una lettura dell'Enciclica Fides et ratio*, cit., 115.

⁴⁶ Cf FeR 8.

Indicative le parole con cui J. W. Kotersky apre il suo intervento: «C'è una tremenda ironia all'opera in *Fides et ratio*: il papa, il vero simbolo della fede, è impegnato a difendere la ragione contro l'irrazionale. Un secolo fa avremmo dovuto trovare il papa a difendere la fede contro la ragione – o almeno contro le vaste richieste fatte alla fede e lasciar perdere alcune pretese della fede che erano ritenute irrazionali secondo gli standard del periodo. Ma la ragione è caduta in tempi duri in questa epoca di postmodernismo e così ora la ragione si ritrova nel bisogno di qualche difesa»⁴⁸.

Tuttavia, attraverso la difesa della ragione il Papa intende soprattutto tutelare la fede la quale – e qui incontriamo affermazioni direi “profetiche” – si è impoverita al seguito di una ragione a sua volta povera. Detto altrimenti: una ragione che si preclude l'accesso alla verità rende problematica la fede che ragionevolmente riconosce la verità come dono di Dio gratuito e vi si affida (si consegna) con atto di libertà. Devo qui riportare le esplicite parole del n. 48: «sia la ragione che la fede si sono impoverite e sono divenute deboli l'una di fronte all'altra. La ragione, privata dell'apporto della Rivelazione, ha percorso sentieri laterali che rischiano di farle perdere di vista la sua meta finale. La fede, privata della ragione, ha sottolineato il sentimento e l'esperienza, correndo il rischio di non essere più una proposta universale»; e subito dopo il passaggio cui alludevamo prima: «è illusorio pensare che la fede, dinanzi a una ragione debole, abbia maggior incisività; essa, al contrario, cade nel grave pericolo di essere ridotta a mito o superstizione. Alla stessa stregua, una ragione che non abbia dinanzi una fede adulta non è provocata a puntare lo sguardo sulla novità e radicalità dell'essere. Non sembri fuori luogo, pertanto, il mio richiamo forte e incisivo, perché la fede e la filosofia recuperino l'unità profonda che le rende capaci di essere coerenti con la loro natura nel rispetto della reciproca autonomia. Alla *parresia* della fede deve corrispondere l'audacia della ragione». La fede, si fa quindi «avvocato convinto e convincente della ragione» (56) per restituire alla ragione quell'audacia che essa le provoca, senza la quale è la fede anzitutto a snaturarsi.

Non è a caso che queste riflessioni si situino al termine del cap. IV ovvero al termine dell'analisi della modernità (nn. 45-48) e dell'implicito riferimento al post-moderno sul quale l'enciclica tornerà abbondantemente nel n. 91, presentando quindi la necessità della circolarità dialettica tra fede e ragione come il compito che l'esito della modernità – definibile nei termini del nichilismo in quanto crisi del razionalismo, esploso dinanzi alla pretesa della ragione moderna di essere l'unica norma della verità (cf n. 46) – rende oggi più urgente e irrinunciabile. Questo non solo per ridare dignità alla ragione ma anche per garantire un'esperienza di fede adulta cioè non confinabile nel regno dell'emozione, dell'affettività, della prassi o dell'irrazionalità, fede che tale è se rimane atto umano che coinvolge, quindi, ragione, sentimento ed azione; fede che, per riprendere lo studio di un commentatore dell'enciclica, se non è pensata è nulla⁴⁹.

Aggiungo che l'evidente delegittimazione della valenza conoscitiva della fede è legata al riduzionismo epistemologico che oggi restringe la verità, e quindi anche la razionalità, a quell'unica forma che è la razionalità scientifica, riduzionismo che prende il nome di “scientismo”, stigmatizzato da FeR e definito come quella concezione filosofica «che si rifiuta di ammettere come valide forme di conoscenza diverse da quelle che sono proprie delle scienze positive, relegando nei confini della mera immaginazione sia la conoscenza religiosa e teologica, sia il sapere etico ed estetico» (88). Non a caso la filosofia oggi è spesso ridotta a metascienza e privata della sua vocazione a porre il problema del senso (cf il “movimento ondivago” evocato nel n. 5). L'esito di questo “scacco” per cui la filosofia non offre più risposte definitive alle domande radicali, è una nuova forma di fideismo. Presentando l'enciclica il card. Ratzinger affermava: «se l'unico tipo di “ragione” è quello della ragione scientifica, la fede viene espropriata di qualunque forma di

⁴⁷ Il punto è stato ben colto dall'editoriale de *La Civiltà Cattolica* «Punti nodali dell'enciclica “Fides et ratio”», in *La Civiltà Cattolica* 149 (1998), IV, 108.

⁴⁸ J.W. KOTERSKI, «The challenge of metaphysics», in D. RUEL FOSTER – ID. (edd.), *The two wings of catholic thought*, cit., 22.

⁴⁹ Cf M. TOSO, «La fede se non è pensata è nulla», in M. MANTOVANI - S. THURUTHIYIL – ID. (edd.), *Fede e ragione*, cit., 119-130.

razionalità e intelligibilità ed è destinata a fuggire nel simbolismo non definibile o nel sentimento irrazionale». La capitolazione della ragione che rinuncia alla conoscenza della verità, sospinge la fede «dentro un cerchio chiuso in se stesso, relegato nel soggettivismo, nella privatizzazione intimistica, non più in grado di comunicarsi agli altri né di farsi valere sul piano culturale e razionale»⁵⁰.

Dinanzi ad una ragione che si autoesilia dal luogo che le compete e si condanna ad assistere muta alla banalizzazione del senso e alla liquidazione delle grandi domande che le conferiscono valore ed identità, non hanno significato né la rivalse né la rassegnazione. Come ha scritto L. Alici: «la crisi della ragione non si risolve con una semplice rettifica di confini e di competenze: ripensare in profondità la fisionomia impoverita e semplificata della ragione credente [...], e restituirle uno spessore sapienziale ed una lungimiranza veritativa capaci di rispettare le istanze critiche della modernità e di fortificare le debolezze scettiche della post-modernità. Lungo la strada che scende da Gerusalemme a Gerico la fede può farsi samaritana della ragione se ha olio e vino per le sue ferite, se sa presentarsi con il volto riconoscibile di un'intelligenza liberata, se sa parlare il linguaggio della prossimità fraterna, anziché quello dell'estraneità paternalistica»⁵¹.

È indicativo il fatto che dinanzi ai disastri del sec. XX (l'epoca non del "sonno della ragione" ma della sua "ora solare") sia tramontata non tanto l'idea di ragione che stava dietro al razionalismo quanto la ragione *tout court*. Questo è sintomatico del fatto che si conserva alla ragione lo statuto, l'idea fatta propria dal razionalismo senza rimetterla in discussione. Il punto nodale è proprio l'idea di ragione sulla quale tornerò tra breve.

Intanto è evidente che nella prospettiva di FeR questa crisi della ragione diventa un grave problema per la fede dal momento che, volendo parafrasare uno slogan, "senza ragione nessuna fede cristiana". La fede con la sua offerta di senso intende necessariamente interagire e provocare la ragione nella sua totalità come domanda sul senso/fondamento della realtà. Se la fede cristiana pretende di gettare la luce definitiva sul mistero dell'uomo (cf GS 22, tanto caro a Giovanni Paolo II), essa non può non incontrare la ragione che è definita proprio dalla domanda "chi sono". Non si tratta, pertanto, di intercettare un ambito – magari quello morale – della razionalità ma di costituire un rapporto circolare con tutta la ragione, un rapporto continuo (nel senso di rimandi continui nella dialettica del *credo ut intelligam* e dell'*intelligo ut credam*) e di continuità poiché l'ulteriorità della fede non costituisce l'abiura della ragione quanto piuttosto il suo compimento.

Non mi sembra corretta, da questo punto di vista, la posizione di M.C. Bartolomei che nel "Dibattito" a più voci pubblicato sulla rivista *Filosofia e teologia* definisce il rapporto filosofia-teologia, quindi ragione-fede, in FeR un rapporto di tipo circolare ma non dialettico, in quanto l'idea della ragione retta in quanto normata dalla fede escluderebbe che vi sia «alcuna possibilità di una autonomia, non già eteronormata ed eterodiretta, interlocuzione della ragione, nella sua fenomenologica finitezza umana, con la fede»⁵².

L'equivoco nasce dal permanere di un tratto dell'idea moderna di ragione nonostante la crisi della medesima. Infatti si continua a considerare la ragione unica norma del vero (e quindi facoltà dell'intero) che non può tollerare l'essere sottoposta ad un'istanza superiore; da ciò deriva la concezione della fede come alterità radicale rispetto alla ragione e quindi la negazione del suo valore conoscitivo. La legittimità della fede esula dall'ambito della ragione e tra le due non è possibile istituire una vera relazione trattandosi di due realtà-facoltà che intenzionano oggetti diversi. Di conseguenza o si pensa o si crede il che implica l'impossibilità per chi crede di filosofare e per chi è autenticamente filosofo di credere⁵³.

⁵⁰ J. RATZINGER, «Presentazione», in AA. VV., *Fides et ratio*, cit., 11.

⁵¹ L. ALICI, «La filosofia tra verità e sapienza», in *ibid.*, 246-247.

⁵² Maria Cristina BARTOLOMEI, in *Filosofia e Teologia* 14 (2000) 95.

⁵³ In fin dei conti era questa la conclusione di Heidegger nel riferirsi alla questione di una "filosofia cristiana" come ferro ligneo. Chi crede presuppone la risposta a ciò che il filosofo cerca e quindi è impossibile credere e filosofare. Cf ad esempio *Introduzione alla metafisica*, a cura di G. Vattimo, Mursia, Milano 1979, 18-19.

Riconoscere invece l'unità del soggetto che pensa e crede, nella fedeltà ad una corretta fenomenologia dell'esperienza umana, aiuta a capire la circolarità⁵⁴ di cui parla FeR. L'origine è l'uomo che crede pensando e pensa credendo. Per questo, come ha scritto F. Botturi, «la fede non è originariamente estranea alla ragione, bensì è *un certo modo della ragione stessa*»; essa, la fede, «è quel modo della ragione che consegue alla sua *conversione*, che le deriva cioè dal suo essersi “volta” ad una fonte di intelligibilità che non dipende da lei e a cui pure essa stessa riconosce il titolo della verità. La fede è ragione convertita, cioè divenuta credente. Per questo al fede non è come tale esodo dalla ragione o sua mutazione genetica, quanto piuttosto un suo diverso esercizio. La fede è *ragione credente*: è ragione divenuta (in sinergia con la volontà libera) *confidente* in Altri e *affermante* la validità universale della sua verità e bontà»⁵⁵.

Mi pare che il punto cruciale si trovi nell'idea di ragione che nella modernità compiuta si configura come unica e più adeguata norma della verità. La determinazione di ciò che posso conoscere passa attraverso la considerazione dei limiti e delle condizioni della “ragione pura”. Certo quando Kant si spostava nella seconda critica sul piano dell'esercizio pratico della *reine Vernunft* non intendeva negare valore conoscitivo ma distinguere la forma e l'ambito: conoscenza morale e non teoretica ma pur sempre conoscenza. Sta di fatto che l'illuminismo e soprattutto l'idealismo hanno fatto della ragione la forma conoscitiva più alta fino alla “celebrazione” hegeliana: la verità di ciò che si intuisce (arte) o si rappresenta (religione assoluta) viene inverata-superata nel concetto che è la forma più compiuta di conoscenza. La ragione, insomma, con lo strumento del concetto onnivoro resta supremo tribunale. Finché permane questa idea di ragione è inevitabile che la circolarità e la “superiorità” della fede significhino l'umiliazione della ragione. Non a caso secondo A. La Vergata il punto più controverso dell'enciclica sarebbe il passaggio del n. 125 in cui si esorta la ragione ad accogliere la rivelazione per una conoscenza più profonda della verità⁵⁶. Si vedano a tal proposito le affermazioni di C.A. Viano in *Rivista di filosofia*⁵⁷ dove si parla di una “resa della ragione”⁵⁸; o quelle di A. La Vergata che sulla stessa rivista ha scritto di una “ragione sotto tutela” e di un'autonomia della ragione rispetto alla fede che diventa una «servitù accettata liberamente e con gioia»⁵⁹.

A Viano, indirettamente, ha risposto Ghisalberti su *Rivista di storia della filosofia* sottolineando che a partire dalla rivelazione letta sotto la categoria biblica di mistero (in riferimento a *Dei Verbum*) non nel senso di irrazionale ma di “orizzonte non del tutto a noi dischiuso”, data l'inesauribilità della sua comprensione (“oceano sconfinato della verità”, FeR 23), l'apertura della ragione alla rivelazione non può costituire l'umiliazione della ragione.

Da un altro punto di vista, e con accenti ben diversi, S. Natoli ha contestato la continuità della ragione verso la fede come uno sbocco naturale e suo completamento, ribadendo che credere significa essere disposti al salto e perciò il rapporto fede-ragione non è di armonia ma di tensione, di battaglia⁶⁰. Tuttavia affermare il rimando dialettico tra ragione e fede non cancella quella dimensione di “salto” propria della fede: la fede non è l'esito di un'argomentazione stringente ma il gesto della libertà che riconosce la corrispondenza e la ragionevolezza, la con-facenza, della rivelazione di Dio offerta definitivamente in Gesù Cristo la cui storia è il dispiegarsi, lo squadernarsi di Dio stesso. Non basta la ragione per credere ma non si crede “quia absurdum”; si crede con delle ragioni e mentre si crede si cercano ragioni che sostengano la fede. Nulla dunque di scontato ed automatico. La grazia della fede viene incontro alla libertà onticamente situata e questo incontro, dall'esito non decidibile a priori, ha in sé il connotato del dramma, dell'azione. Per questo

⁵⁴ A giudizio di G. Ferretti la circolarità dialettica sarebbe comunque una figura teoretica piuttosto vaga (cf «Il problema della verità tra fede e filosofia», in *Studia Patavina* 47 [2000] 37).

⁵⁵ F. BOTTURI, «La ragione credente e i suoi nemici», in AA. VV., *Fides et ratio*, cit., 209.

⁵⁶ Cf A. LA VERGATA, «A chi si rivolge il Papa?», in *Rivista di Filosofia* 90 (1999) 186.

⁵⁷ Segnalo che questa rivista ha dedicato a FeR tre interventi, purtroppo tutti alquanto polemici e significativamente espressivi di quella chiusura della cultura filosofica richiamata all'inizio.

⁵⁸ Cf C.A. VIANO, «La resa della ragione», in *Rivista di Filosofia* 90 (1999) 216-217

⁵⁹ A. LA VERGATA, «A chi si rivolge il Papa?», cit., 190.

⁶⁰ Cf S. NATOLI, «Su *Fides et ratio*», cit., 367.

non è corretto, anzi è del tutto fuori luogo, sostenere che la “gravissima lacuna” di FeR sarebbe l’assenza del senso del dramma che è insito nella ricerca come nell’esistenza per cui «il recupero del fondamento, il salvataggio dell’Essere dall’oblio sa tanto di un acquetamento nell’Essere e di una fuga dal dramma della vita reale»⁶¹.

L’insistenza della priorità dell’atto del filosofare sui contenuti, della sapienza sul sistema, l’aver ribadito che la filosofia nasce dalle domande che ineriscono all’esistenza e costituiscono il motore della vita, l’aver declinato la filosofia nei termini di ricerca del senso che non esclude però la filosofia implicita (i principi primi e universali dell’essere), a tutto può far pensare tranne che all’astrattezza di un pensiero avulso dalla scena drammatica dell’esistenza. È, del resto, nell’unità della coscienza credente, che la persona verifica l’adeguatezza e verità dell’osmosi inevitabile e proficua tra ragione e fede. La distinzione non cancella l’unità e l’ulteriorità della fede rispetto alla ragione, fede che non ha nulla di mortificante l’autonomia della ragione (perché l’origine dell’autonomia è l’orientamento alla verità) o di umiliante la sua identità.

Sull’idea di ragione e sul rapporto ragione-fede quindi, teologia e filosofia, sono apparsi numerosissimi contributi che elenco sommariamente: Alves, Arano, Barrett, Biffi, Blasquez, Campodonico, Maggi de Gandolfi, Fisichella, Forte, Illanes, Ilunga, Llano, Mazzotta, Norris Clarke, Rota Scalabrini, Rouco Varala, Schindler, K. Schmitz, Seidl⁶².

2.2 Verità, fondamento e metafisica

Finora mi sono soffermato sul significato di fede e di ragione ma, come è stato rilevato ampiamente, il vero punto centrale dell’enciclica è la questione della verità. Una chiara indicazione ermeneutica e di metodo è rinvenibile nell’importante e significativo proemio: «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)».

In queste parole è contenuta un’affermazione importante: la ragione e la fede non appartengono all’ordine dei fini ma a quello dei mezzi. La ragione, la cui molteplicità di significati nell’enciclica è stata studiata da C. Marabelli⁶³, altro non è se non lo strumento al servizio della

⁶¹ A. LA VERGATA, «A chi si rivolge il Papa?», *cit.*, 194.

⁶² Cf A. ALVES, «O inquadramento formal da relação entre filosofia e teologia. A propósito da Encíclica *Fides et ratio*», in AA. VV., *Fé e razão: caminos de diálogo*, *cit.*, 147-171; J. ARANA, «La defensa de la razón en la *Fides et ratio*», in J. ARANGUREN-J.J. BOROBIA-M. LLUCH (edd.), *Fe y razón*, *cit.*, 279-287; R. BARRETT, «The Survival of Reason: Reflections on *Fides et ratio*», in *Blackfriars* 81 (2000) 360-385; I. BIFFI, «Senza filosofia nessuna teologia», in AA. VV., *Per una lettura dell’Enciclica Fides et ratio*, *cit.*, 228-335; N. BLAZQUEZ, «Razonabilidad de la fé y uso de la razón», in *Studium* 39 (1999) 3-34; A. CAMPODONICO, «Fede e ragione: un problema di tutti», in *Nova & Vetera* 1 (1999) 53-73; M.C. DONADIO MAGGI DE GANDOLFI, «La necesidad de revalorizar la razón humana», in *Sapientia* 56 (2001) 282-291; R. FISICHELLA, «Rapporti tra teologia e filosofia alla luce di “*Fides et ratio*”», in M. MANTOVANI - S. THURUTHIYIL - M. TOSO (edd.), *Fede e ragione*, *cit.*, 177-185; B. FORTE, «Fede e ragione: tra parola e silenzio. Nelle tradizioni religiose ebraica e cristiana», in *Humanitas* 54 (1999) 389-397; J.L. ILLANES, «Filosofía y teología. Consideraciones al hilo de la “*Fides et ratio*”», in *Scripta Theologica* 31 (1999) 783-820; A. LLANO, «La audacia de la razón», in *Scripta Teologica* 31 (1999) 105-113; G. MAZZOTTA «Audacia della ragione e nuove inculturazioni cristiane», in ID. (ed.), *Audacia della ragione e inculturazioni della fede*, *cit.*, 7-28; W. NORRIS CLARKE, «John Paul II: Complementarity of Faith and Philosophy in the Search for Truth», in *Communio. International Catholic Review* 26 (1999) 557-570; P. ROTA SCALABRINI, «*Fides et ratio*. Riconsiderazione alla luce dei testi biblici del rapporto tra fede e ragione», in *Teologia* 24 (1999) 296-303; A.M. ROUCO VARELA, «*Parresía* de la fé y acaucia de la razón», in J. PRADES - J.M^a. MAGAZ (edd.), *La razón creyente*, *cit.*, 163-176; D.L. SCHINDLER, «God and End of Intelligence: Knowledge as Relationship», in *Communio. International Catholic Review* 26 (1999) 510-540; K.L. SCHMITZ, «Faith and Reason: Then and Now», in *ibid.*, 595-608; H. SEIDL, «Riflessioni sul rapporto tra filosofia, religione, fede e teologia cristiana», in *Aquinas* 44 (2001) 111-127.

⁶³ Cf C. MARABELLI, «Semantizzazione della ragione nell’enciclica *Fides et ratio* di Giovanni Paolo II», in *Teologia* 24 (1999) 320-333.

verità, della sua ricerca e soprattutto della sua contemplazione. Il vero “oggetto” dell’enciclica, quindi, è la verità, come indirettamente conferma anche la ricorrenza della parola in 85 dei 108 numeri dell’enciclica⁶⁴. Ha scritto mons. Fisichella: «La parola più coerente, dunque, per comprendere il contributo di *Fides et ratio* a noi sembra essere: verità»⁶⁵. Il card. Ratzinger presentando l’enciclica rilevava: «il problema centrale dell’Enciclica *Fides et ratio* è infatti *la questione della verità*, che non è tuttavia una delle tante e molteplici questioni che l’uomo deve affrontare, ma è *la questione fondamentale*, ineliminabile, che attraversa tutti i tempi e le stagioni della vita e della storia dell’umanità»⁶⁶.

Questo significa che ogni discorso sulla ragione è inscindibilmente legato a quello sulla verità ed è sottratto a qualunque astrattezza o formalismo dato il carattere esistenziale della verità. Anche il tema della verità è stato ampiamente studiato; si vedano gli interventi di Cervera Barrando, Chenis, Clavell, Coutinho, Izquierdo, Largo Dominguez, B. de Leon⁶⁷.

Il primato della verità e la persona definita come servizio alla verità cui si “consacrano” tanto la ragione, in quanto ricerca della verità, quanto la fede come riconoscimento e accoglienza della verità donata è tema caro al Papa e strutturante anche altri documenti tra cui soprattutto l’importante enciclica *Veritatis Splendor*. Del resto lo stesso pontefice in FeR ha richiamato la continuità fra i due documenti: «Con la presente Lettera, desidero continuare quella riflessione concentrando l’attenzione sul tema stesso della verità e sul suo *fondamento* in rapporto alla *fede*» (6). Aggiungeremo che con FeR si conchiude il grande trittico rappresentato nelle sue altre due pale da *Redemptor hominis* e *Veritatis splendor*. Sul rapporto di continuità esistente fra *Veritatis splendor* e FeR hanno scritto R. Lucas Lucas e L. Melina⁶⁸.

Ciò che qualifica la ragione, dunque, è la ricerca della verità al punto che tutta la storia umana può essere ricondotta al cammino di ricerca della verità. Propriamente il testo latino parla di *studium veritatis*. Il termine *studium* oltre che ricerca indica desiderio e passione. La ricerca della verità è propriamente passione per la verità. Lo ha sottolineato mons. Fisichella nella sua “Introduzione” a FeR⁶⁹. Questa ricerca si declina come tentativo di dare risposta alle domande che ogni uomo porta con sé qualunque sia il tempo e il luogo in cui egli si collochi: “chi sono, da dove vengo e dove vado”. È, insomma, quello che potremo chiamare “il senso religioso” (cf FeR 2).

La ricerca della verità e tale identità si configura essenzialmente come domanda di senso con carattere universale. Questa ricerca scaturisce dalla meraviglia (*ex admiratione*) suscitata dalla contemplazione del creato. Senza il motore della meraviglia l’uomo si appiattirebbe e smarrirebbe la sua autenticità (cf FeR 4). Il primissimo sentimento dell’uomo è l’assoluto stupore di fronte alla realtà e non l’angoscia o la paura, le quali sorgono successivamente come timore che ciò che è originario, cioè l’attrattiva del reale, venga meno. Lo stupore, dunque, è la percezione della realtà e

⁶⁴ B. De Léon offre un’analisi statistica delle frequenze della parola verità e dei suoi derivati evidenziando come ricorra 400 volte, 373 nel testo e 27 nelle note. Cf «Algunos sentidos del término “verdad” en la “Fides et ratio”», in *Scripta Theologica* 34 (2002) 643-664.

⁶⁵ R. FISICHELLA, «Il contributo di *Fides et ratio* nell’attuale dibattito fra fede e ragione», in *Miscellanea Francescana* 100 (2000), 11.

⁶⁶ *Per una lettura dell’enciclica Fides et ratio*, cit., 9. Cf dello stesso Ratzinger, «Fe, verdad y cultura. Reflexiones a propósito de la encíclica *Fides et ratio*», in J. PRADES – J.M^A. MAGAZ (edd.), *La razón creyente*, cit., 142.

⁶⁷ Cf P. CERVERA BARRANDO, «Aspectos antropológico-gnoseológicos de la verdad subyacentes en la encíclica *Fides et ratio*», in J. PRADES – J.M^A. MAGAZ (edd.), *La razón creyente*, cit., 577-584; C. CHENIS, «“*Quid est veritas?*” Valore della “ratio” nei processi veritativi secondo la “mens” della Chiesa», in M. MANTOVANI - S. THURUTHIYIL - M. TOSO (edd.), *Fede e ragione*, cit., 85-105; L. CLAVELL, «L’istanza veritativa e la riflessione metafisica», in AA. VV., *Fides et ratio*, cit., 189-206; J. COUTINHO, «*Fides et ratio* e a “questio de veritate”», in AA. VV., *Fé e razão: caminos de diálogo*, cit., 189-215; C. IZQUIERDO, «Creer y saber: la autoridad de la verdad», in J. ARANGUREN-J.J. BOROBIA-M. LLUCH (edd.), *Fe y razón*, cit., 327-344; P. LARGO DOMINGUEZ, «La encíclica *Fides et ratio* : de la verdad y cuestiones afines», in *Ciencia Tomista* 90 (1999) 227-258; B. DE LEON, «Algunos sentidos del término “verdad” en la “Fides et ratio”», in *Scripta Theologica* 34 (2002) 643-664.

⁶⁸ Cf R. LUCAS LUCAS, «Verità e libertà: “Fides et ratio” in continuazione con “Veritatis splendor”», in AA.VV., *Fides et ratio*, cit.; L. MELINA, «Razionalità pratica, etica filosofica e teologia morale. Da “*Veritatis splendor*” a “*Fides et ratio*”», in *Anthropotes* 15 (1999) 125-143.

⁶⁹ Mi riferisco all’edizione per Piemme (11-12).

di sé come presenza che non si fa da sé ma si impone, della realtà che esiste indipendentemente da me e da cui io dipendo. Questa esperienza che Balthasar chiama “non assegnabilità dell’essere agli enti” ci dice che la realtà è data ovvero donata⁷⁰.

Per il Papa occorre riaffermare la necessità della riflessione sulla verità, dopo le contestazioni che l’età moderna ha mosso alla ragione quanto alla sua capacità di riconoscere e conoscere il vero. La Chiesa non può essere estranea alla ricerca dell’uomo, essendo il luogo dove abita Cristo che è la Verità. Di fronte alla ricerca sta il dono della rivelazione che si compie nel mistero dell’incarnazione. Attraverso di essa si vede attuata la sintesi definitiva che la mente umana non avrebbe potuto immaginare e viene offerta all’uomo la verità ultima sulla propria vita e sul destino della storia (cf FeR 12). Senza la rivelazione resterebbe incompiuto l’anelito umano, come afferma S. Tommaso⁷¹.

Tuttavia la rivelazione, cioè il dono dell’incontro con il Signore presente, resta pura grazia, dono incondizionato che rimanda nella sua origine al mistero della preferenza di Dio⁷². Sul rapporto fra ricerca del senso e fede nella rivelazione di Gesù si veda un saggio di J. Prades⁷³.

Accanto alla definizione di uomo come *ille qui veritatem quaerit*⁷⁴, l’enciclica ne offre una seconda: *ille qui vivit alteri fidens* (FeR 31), che vive di credenza, confidando nell’altro (su questo si veda il saggio di Martínez Camino)⁷⁵. Sarebbe interessante analizzare anche il valore che il testo riconosce alla fede come metodo di conoscenza. Lo ha fatto J.A. García-Cuadrado; discutendo, in uno dei suoi saggi su FeR, delle “chiavi” antropologiche dell’enciclica ha sottolineato la “credenza” (nel senso di “confidare nell’altro”) quale elemento strutturale accanto alla ricerca della verità; entrambi, poi, costituiscono l’apertura metafisica⁷⁶.

L’uomo è, dunque, colui che ricerca la verità. Il desiderio e la nostalgia della verità (che ultimamente sono desiderio e nostalgia di Dio) albergano nel più profondo del suo cuore. Questa ricerca, è il “motore” della vita umana. L’uomo, in quanto livello della natura in cui essa prende coscienza di sé (cf FeR 25) e si scopre come domanda, cioè mendicanza, avverte la domanda di senso come pressante e ineludibile. Dinanzi all’esperienza quotidiana della sofferenza, del dolore e della morte, egli cerca una risposta; non è una ricerca qualunque ma indirizzata verso un assoluto (cf FeR 27), il bisogno - cioè - di orientare l’esistenza alla verità che protegga proprio dal nulla.

C’è tuttavia un passo ulteriore da compiere: «Non è pensabile che una ricerca così profondamente radicata nella natura umana possa essere del tutto inutile e vana. La stessa capacità di cercare la verità e di porre domande implica già una prima risposta. L’uomo non inizierebbe a cercare ciò che ignorasse del tutto o stimasse assolutamente irraggiungibile. Solo la prospettiva di poter arrivare ad una risposta può indurlo a muovere il primo passo. Di fatto, proprio questo è ciò che normalmente accade nella ricerca scientifica» (cf FeR 29). Troviamo qui l’eco del topos

⁷⁰ Il riferimento è alla seconda delle quattro differenze ontologiche trattate nelle dense pagine conclusive del V volume di Gloria (*Gloria. Un’estetica teologica*. V. Nello spazio della metafisica: l’epoca moderna, Jaca Book, Milano 1975, 551-553).

⁷¹ «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» (S Th I, q.1, art. 1).

⁷²Cf FeR 15.

⁷³ Cf J. PRADES, «Busquesda del sentido de la vida y fe en la revelación de Jesucristo, según la Enciclica *Fides et ratio*», in AA.VV., *De las criaturas a su autor*, cit., 173-202.

⁷⁴ FeR 28; cf anche 33: «homo ex natura sua veritatem perscrutatur».

⁷⁵ Cf J.A. MARTINEZ CAMINO, «“Alteri fidens”: *Fides et ratio* 31. Sobre el acceso a la verdad en la Iglesia», in J. PRADES – J.M^A. MAGAZ (edd.), *La razón credente*, cit., 483-490.

⁷⁶ Cf J.A. GARCIA-CUADRADO, «Claves antropológicas de la *Fides et ratio*», in J. ARANGUREN-J.J. BOROBIA-M. LLUCH (edd.), *Fe y razón*, cit., 297-310 (soprattutto 300-307); sulla stessa linea C. IZQUIERDO, «Creer y saber: la autoridad de la verdad», in *ibid.*, 334-339 (l’intero saggio 327-344).

tomista secondo cui «naturale autem desiderium non potest esse inane» come notato da P. Colombo⁷⁷.

Portiamo in noi l'assillo delle domande ma custodiamo anche l'abbozzo della risposta, perciò essere cercatori della verità, implica anche riconoscere all'essere umano la capacità di pervenire alla verità (capacità metafisica). È importante chiarire a questo punto il significato della "capacità metafisica" dell'uomo a partire dalla quale viene richiamata la necessità di una filosofia di portata autenticamente metafisica. Al n. 22 commentando le affermazioni del primo capitolo della lettera ai Romani, il papa scorge in Rm 1,20 l'affermazione della capacità metafisica dell'uomo: «Alla ragione dell'uomo, quindi, viene riconosciuta una capacità che sembra quasi superare gli stessi suoi limiti naturali: non solo essa non è confinata entro la conoscenza sensoriale, dal momento che può riflettervi sopra criticamente, ma argomentando sui dati dei sensi può anche raggiungere la causa che sta all'origine di ogni realtà sensibile». Una capacità di oltrepassare agevolmente il dato sensibile che ha perso la sua "immediatezza di esercizio" con il peccato originale, il quale ha progressivamente reso la ragione prigioniera di se stessa.

Affermare la capacità metafisica è ben altra cosa dall'assumere una filosofia determinata e su questo l'inizio del n. 49. Inoltre il richiamo ad una "filosofia di portata autenticamente metafisica" al n. 83 vuol indicare soltanto la necessità di un sapere filosofico che, ponendosi come ricerca del senso (dimensione sapienziale, cf FeR 81) e riconoscendo la capacità dell'uomo di conoscere la verità (cf FeR 82), traduca il dato antropologico fondamentale della "capacità metafisica". FeR offre, a scanso di equivoci una precisa definizione di metafisica: «Non intendo qui parlare della metafisica come di una scuola specifica o di una particolare corrente storica. Desidero solo affermare che «la realtà e la verità trascendono il fattuale e l'empirico, e voglio rivendicare la capacità che l'uomo possiede di conoscere questa dimensione trascendente e metafisica in modo vero e certo, benché imperfetto ed analogico. In questo senso, 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 della sua condizione spirituale. La persona, in particolare, costituisce un ambito privilegiato per l'incontro con l'essere e, dunque, con la riflessione metafisica» (FeR 83).

Il "controverso" passaggio del n. 83, come annota A. Molinaro, fissa «l'attenzione su una assunzione *strutturale* della metafisica, anziché su una assunzione *storica*; vale a dire: mira a rilevare la presenza della *dimensione* metafisica dell'uomo, piuttostoché a fare affidamento su una qualche figura storica determinata di tale dimensione»⁷⁸. Le condizioni "minimali", sono il riconoscimento dell'ulteriorità del vero sul fattuale e l'affermazione della capacità umana di conoscere il vero. Sul tema della metafisica si vedano i saggi di Alarcón, De Lima Vaz, Mondin, Sanchez Sorondo, Selman, Valverde⁷⁹.

Per quanto finora detto mi paiono non corrette le posizioni di diversi interpreti, soprattutto filosofi cosiddetti "laici", che hanno visto in FeR la riproposizione nel linguaggio e nei contenuti della neoscolastica e del tomismo. La centralità attribuita a san Tommaso e il riferimento inevitabile e doveroso ad *Aeterni Patris* nonché un certo stile, non possono ridurre la questione al tomismo. Secondo G. Cottier dietro l'istanza metafisica auspicata da FeR ci sarebbe la riproposizione della filosofia tomista considerando anche l'ampiezza di riferimenti a Tommaso (per quanto è innegabile

⁷⁷ Cf P. COLOMBO, «La recezione del percorso storico della filosofia nell'enciclica *Fides et ratio*», in *Teologia* 24 (1999) 307. Per la citazione di Tomaso cf S Th I, q. 74, art. 6.

⁷⁸ A. MOLINARO, «La metafisica e la fede», in M. MANTOVANI - S. THURUTHIYIL - M. TOSO (edd.), *Fede e ragione*, cit., 114; dello stesso autore cf «La fede e la filosofia», in *Aquinas* 44 (2001)199-217.

⁷⁹ Cf E. ALARCÓN, «Sobre el método de la metafísica», in J. ARANGUREN-J.J. BOROBIA-M. LLUCH (edd.), *Fe y razón*, cit., 267-277; H.C. DE LIMA VAZ, «Metafísica e fé cristã: uma leitura da "Fides et ratio"», in *Síntese* 26 (1999) 293-305; B. MONDIN, «La metafísica, posibilidad della ragione, esigenza della fede», in *Per la filosofia* 45/1999, 40-50; M. SANCHEZ SORONDO, «Per una istanza metafisica aperta alla fede», in AA. VV., *Per una lettura dell'Enciclica Fides et ratio*, cit., 159-171; F.J. SELMAN, «The Recovery of Metaphysics», in *Blackfriars* 81 (2000) 387-399; C. VALVERDE, «El inevitable retorno de la metafísica», in AA.VV., *De las criaturas a su autor*, cit., 145-172.

la notevole presenza di Anselmo⁸⁰). Di diversa opinione A. Rigobello secondo il quale FeR «è pervasa dal riconoscimento di possibili aperture» e «pur ribadendo antiche dottrine, non si ribadisce in una loro formulazione né si lega ad alcuna scuola o corrente storicamente definita. Invita alla ricerca e insieme ammonisce. Nessuna chiusura verso le linee del pensiero moderno ma loro vaglio alla luce di ciò cui non si può rinunciare. La dottrina dell'Enciclica è contemporaneamente definita e aperta»⁸¹.

Del resto l'idea di metafisica proposta da FeR è piuttosto ampia ed estesa e mira ancora una volta a salvaguardare la capacità della ragione di conoscere la verità. Non bisogna nascondere che qui incontriamo, come ha scritto L. Alici, «uno dei punti di maggiore resistenza che il pensiero filosofico contemporaneo oppone all'appello, e persino al linguaggio, di questa enciclica [...]. Quella che l'enciclica presenta come una condizione irrinunciabile di una ricerca filosofica autentica e degna di questo nome, oggi in molti casi è considerato un obiettivo irraggiungibile, addirittura nemmeno legittimo: come si può addossare su spalle troppo fragili, e soprattutto gelose fino alla diffidenza della propria autonomia, un carico speculativamente insostenibile?»⁸². Certo, come ha scritto *La Civiltà Cattolica* nel suo editoriale di presentazione dell'enciclica, «ci vuole coraggio a rivalutare la ragione metafisica, perché si rischia di passare per una persona fuori della storia, aggrappata a concezioni filosofiche arretrate, ancora immersa nel “sonno metafisico” da cui Kant ha risvegliato il pensiero umano»⁸³.

Dunque, si può ritenere che il compito indicato per far fronte alle sfide della modernità e della contemporaneità stia nell'esercizio della diaconia alla verità mediante la restituzione alla ragione della sua vera identità, premessa necessaria per l'elaborazione di una filosofia di portata autenticamente metafisica che permetta il recupero della verità come orizzonte del pensare umano e il passaggio dalla frammentarietà di proposte che elevano l'effimero a valore, al fondamento. Dinanzi ad una modernità e ad una post-modernità, sinteticamente definibile come passaggio dal sistema al frammento, *Fides et Ratio* vuole ricostruire il percorso dalla frammentarietà del sapere – privo di unità perché privato della verità come orizzonte – al fondamento. Su fenomeno e fondamento ha scritto un significativo saggio A. Margaritti⁸⁴.

La modernità lascia in eredità una sfiducia nella ragione che ha finito con l'affossare anche l'identità della fede come richiamato al n. 48 (di cui mi sono occupato precedentemente). La fede è chiamata a restituire fiducia alla ragione (FeR 56), a ridonarle la dignità di “facoltà dell'intero, ma anche a preservarla dalla tentazione di quello che Ricoeur chiamava “l'appetito del sistema”, richiede in primo luogo il recupero della dimensione sapienziale della filosofia come «ricerca del senso ultimo e globale della vita» (FeR 81). Si tratta delle prima esigenza che la Sacra Scrittura pone alla filosofia. La crisi del senso, scoppiata nella contemporaneità e che radicalmente si pone nella forma della messa in discussione della stessa domanda sul senso, esprime l'avvento del nichilismo; mi pare anche che il venir meno della significatività della domanda sul senso sia la conseguenza della crisi della verità ormai ridotta a consenso e non all'adeguamento dell'intelletto alla verità oggettiva⁸⁵.

Uno degli aspetti più sottolineati dagli studiosi è stato il recupero della dimensione sapienziale della filosofia; mi limito a citare i saggi di A. Ales Bello, L. Alici, J.A. García Cuadrado, A.-P. Barrañón⁸⁶. Riconoscere il significato sapienziale significa affermare il primato

⁸⁰ Come sottolineato da B. POTTIER, «“Fides et ratio” dans le débat philosophique» in *Nouvelle Revue Théologique* 122 (2000) 396-397.

⁸¹ A. RIGOBELLO, «Il ruolo della ragione, la filosofia dell'essere, la comunicazione della verità. Luoghi speculativi per un confronto tra “Fides et ratio” e pensiero contemporaneo», in M. MANTOVANI - S. THURUTHIYIL - M. TOSO (edd.), *Fede e ragione*, cit., 136. L'autore, a proposito delle possibili aperture rimanda al pensiero heideggeriano.

⁸² L. ALICI, «La filosofia tra verità e sapienza», in AA. VV., *Fides et ratio*, cit., 255.

⁸³ «Punti nodali dell'enciclica “Fides et ratio”», cit., 116.

⁸⁴ cf A. MARGARITTI, «Fenomeno e fondamento», in *Teologia* 24 (1999) 334-355.

⁸⁵ Verità «ex consensu, non ex intellectu obiectivae realitati» (FeR 56).

⁸⁶ Cf A. ALES BELLO, «La sapienza tutto conosce e tutto comprende», in *Aquinas* 44 (2001) 23-34; L. ALICI, «La filosofia tra verità e sapienza», cit.; J.A. GARCÍA CUADRADO, «La dimensión sapiencial de la filosofía en la “Fides et

dell'atto del filosofare sul filosofare. Come ha annotato A. Bertuletti: «la precedenza della domanda rispetto alla sua tematizzazione riflessa è espressa nella stessa Introduzione mediante la distinzione fra i *sistemi filosofici* e il *pensare filosofico*, fra le diverse filosofie e il nucleo di conoscenze che sono come il patrimonio spirituale dell'umanità (FR 4). Ancor più esplicitamente nel n. 1 è enunciata la tesi dell'essenziale riferimento del *pensiero pensato* all'atto del soggetto che cerca la verità. L'Enciclica ha bisogno di questa tesi, poiché essa nomina il luogo in cui convergono i due poli – ragione e fede – di cui intende rivendicarne l'unità»⁸⁷. La domanda sul senso diventa decisiva solo se la verità è l'intenzionalità della coscienza e l'oggetto della conoscenza. Dunque bisogna «appurare la capacità dell'uomo di giungere alla *conoscenza della verità*; una conoscenza, peraltro, che attinga la verità oggettiva, mediante quella *adaequatio rei et intellectus* a cui si riferiscono i Dottori della Scolastica» (FeR 82). Opportunamente L. Alici commenta: «la dottrina medievale della *adaequatio rei et intellectus* non dice altro che questo: la capacità umana di giungere alla conoscenza della verità, a partire dal riconoscimento di una solidarietà originaria della ragione con il reale»⁸⁸. In questo orizzonte si giustifica la necessità di una filosofia di portata *autenticamente metafisica*, un pensiero, cioè, capace di risalire oltre l'esperienza dal fenomeno al fondamento, riconoscendo al fenomeno implicitamente lo statuto di “segno” dove l'apparire non tradisce ma manifesta.

In questo appello decisivo al recupero di una filosofia di portata autenticamente metafisica secondo H. Verweyen sta quasi il “testamento” di Giovanni Paolo II: «sono specialmente tali questioni centrali che consentono di considerare lo scritto come una sorta di disposizione testamentaria di Giovanni Paolo II. Con ciò *Fides et ratio* forse consegna il miglior metro e interpretazione delle numerose “obiezioni” con cui il supremo magistero negli ultimi secoli si è fatto sempre continuamente sentire; obiezioni che, considerate a partire dalle anguste prospettive delle rispettive situazioni, sono apparse a parecchi di noi spesso difficilmente comprensibili»⁸⁹. Nella caratterizzazione dello stato di crisi e nell'appello ad una filosofia metafisica, K. Hart ha visto echi dell'Husserl delle *Ideen I* (1913) e di “Filosofia e crisi dell'uomo europeo” (1935)⁹⁰; sul ruolo della fenomenologia, ben conosciuta e studiata da K. Woytila, nella riconsiderazione della metafisica ha insistito K.L. Schmitz (che scrive di un “tomismo esistenziale”)⁹¹ al pari di J.A. García Cuadrado per il quale «Giovanni Paolo II sembra proporre una articolazione della metodologia fenomenologia con una prospettiva metafisica»⁹².

Da più parti è stata percepita la novità dell'enciclica su temi quali metafisica, ragione, fede, verità; ma alcuni hanno rilevato anche una sorta di inadeguatezza del linguaggio. Mi riferisco ai teologi di Milano nei loro contributi sull'enciclica (posizione ripresa anche da M. Epis nel «Dibattito» sulla rivista *Filosofia e Teologia*). A loro giudizio FeR si esporrebbe a molteplici critiche per la «sproporzione fra ciò che è affermato e la strumentazione concettuale alla quale è fatto ricorso»⁹³. Afferma G. Colombo: «è a questo livello che possono emergere, fastidiose, le

ratio”», in *Scripta Theologica* 31 (1999) 821-852; A.-P. BARRAJÓN, «Dimensione sapienziale della filosofia. Una rilettura della *Fides et ratio* in chiave bonaventuriana», in *Doctor Seraphicus* 42 (2000) 79-88.

⁸⁷ A. BERTULETTI, «*Fides et ratio*. L'intenzione enunciativa dell'Enciclica e il suo modello concettuale», in *Teologia* 24 (1999) 290-291.

⁸⁸ L. ALICI, «La filosofia tra verità e sapienza», *cit.*, 253.

⁸⁹ H. VERWEYEN, «“Fides et ratio”: eine notwendige Wegweisung», in *Theologie und Glaube* 90 (2000) 495.

⁹⁰ Cf K. HART, «Fides et ratio et ...», in *American Catholic Philosophical Quarterly* 76 (2002) 214-215.

⁹¹ Cf K.L. SCHMITZ, «Dio, el ser y el amor. Nuevas perspectivas ontológicas procedentes de la filosofía», in J. PRADES – J.M^a. MAGAZ (edd.), *La razón creyente*, *cit.*, 329.

⁹² J.A. GARCÍA CUADRADO, «La dimensión sapiencial de la filosofía en la *Fides et ratio*», in *Scripta Theologica* 31 (1999), 843. L'annotazione è corretta e comprovata, ad esempio, da quanto il Papa ha detto nel «Discorso alla delegazione dell'Istituto Mondiale di Fenomenologia di Hanover (Stati Uniti D'America)» del 22 marzo 2003: «Per superare la crisi di senso, che segna una parte del pensiero moderno, ho voluto insistere nell'Enciclica *Fides et ratio* (cfr n. 83) sull'apertura alla metafisica, e la fenomenologia può offrire a tale apertura un significativo contributo» (*L'Osservatore Romano*, 23 marzo 2003)

⁹³ G. ANGELINI, «*Fides et ratio*. Il sapere della ragione e la sapienza», *cit.*, 275. Così anche S. NATOLI: «Da questo punto di vista il dialogo - o meglio il confronto con la filosofia contemporanea - è improbabile. E non tanto per cattiva

“incongruenze” della nuova enciclica, che, da un lato, “dovendo” mantenere la continuità dottrinale con il passato, non rinuncia talvolta a mantenerne la continuità anche linguistica; ma d’altro lato, non potendo ignorare la novità e conseguentemente la differenza culturale, deve cercarne l’adeguazione, quella possibile, rischiando la riuscita più o meno felice»⁹⁴. Tanto Angelini quanto Bertuletti evidenziano anche i numerosi esempi dell’eccedenza dell’enciclica rispetto al modello che la sostiene⁹⁵. Vi è dunque una certa tensione nell’enciclica la quale da un lato esprime continuità con l’*Aeterni Patris* e il Concilio Vaticano II e dall’altro cerca anche di correggere gli aspetti estrinsecisti nel momento in cui, ad esempio, si cambia la prospettiva ponendo al centro la Rivelazione rispetto alla quale ragione e fede hanno un compito di accoglienza e risposta. Un cambiamento che non fuga il dubbio che il rapporto fede e ragione sia inquadrato ancora a partire dal *duplex ordo* e non dall’unità della persona che pensa e crede anche se le parole di chiara eco rosenzweighiana sulla rivelazione come orientamento per l’uomo⁹⁶ rappresentano una novità rispetto al modo “scolastico” di procedere in passato⁹⁷. In questa direzione segnalo un interessante studio del card. A. Dulles citato in precedenza. A suo giudizio il duplice schema- *duplex ordo* – del Vaticano I, e più in generale della prospettiva scolastica, senza essere rigettato si attenua; questa attenuazione si evincerebbe anche nella “cristocentricità” di FeR che si trova in sensibile contrasto con ciò che Dulles chiama “teocentricità” del Vaticano I⁹⁸.

L’ultima questione da analizzare concerne l’ambito dell’ermeneutica, che da più parti oggi sembra essere considerata il nuovo modo di porre la domanda sulla verità nella filosofia, un modo alternativo a quella metafisica immediatamente identificata con l’ontoteologia dimentica dell’essere e caduta vittima dei “bombardamenti massicci” di Nietzsche e Heidegger. All’ermeneutica il Papa sembra non attribuire nulla di più che il ruolo di “scienza ausiliaria” utile per l’intelligenza della fede; inoltre mette duramente in guardia dalla rimandatività infinita del processo interpretativo che non approdi alle “strutture stabili” dell’essere: «L’interpretazione di questa Parola non può rimandarci soltanto da interpretazione a interpretazione, senza mai portarci ad attingere un’affermazione semplicemente vera; altrimenti non vi sarebbe rivelazione di Dio, ma soltanto l’espressione di concezioni umane su di Lui e su ciò che presumibilmente Egli pensa di noi» (FeR 84).

Il Papa, dunque, riconosce all’ermeneutica un valore regionale con il compito di fornire i canoni interpretativi di un testo e non fa cenno alla possibilità dell’ermeneutica come domanda sull’intero, come nome nuovo della filosofia prima del congedo dalla tradizione metafisica⁹⁹. FeR (n. 5) da subito giudica negativamente la tendenza della filosofia «a sviluppare considerazioni esistenziali, ermeneutiche o linguistiche che prescindono dalla questione radicale circa la verità della vita personale, dell’essere e di Dio». Eppure oggi solo l’ermeneutica come domanda sull’intero «appare il luogo di una possibile riappropriazione della fondazione teologica entro un orizzonte di

volontà o intolleranza, ma, come dire, per limiti di vocabolario, per estraneità semantica» («Su *Fides et ratio*», *cit.*, 366).

⁹⁴ «Dalla *Aeterni Patris* [1879] alla *Fides et ratio* [1998]», *cit.*, 272 ; cf anche G. ANGELINI, «*Fides et ratio*. Il sapere della ragione e la sapienza», *cit.*, 274.

⁹⁵ Cf A. BERTULETTI, «*Fides et ratio*. L’intenzione enunciativa dell’Enciclica e il suo modello concettuale», in *Teologia* 24 (1999) 289-295 che merita di essere letto.

⁹⁶ Anche secondo G. FERRETTI, «Il problema della verità tra fede e filosofia», *cit.*, 29-58, il *duplex ordo* è il modello concettuale di riferimento di FeR (cf 33) a cui, però, si affianca un approccio blondelliano presente nell’analisi fenomenologia del desiderio umano (cf FeR 24-33) che finisce col versare “vino nuovo in otri vecchi” perché si verifica un reale superamento collegando «ragione e fede come “desiderio-ricerca e compimento, alla Blondel, oppure, alla Tillich, come “domanda di senso e risposta adeguata”, al di là di quella forma di estrinsecismo tra ragione e fede che permeava la precedente posizione» (35).

⁹⁷ Cf FeR 15 ma anche 79: «La Rivelazione cristiana diventa il vero punto di aggancio e di confronto tra il pensare filosofico e quello teologico nel loro reciproco rapportarsi».

⁹⁸ Cf A. DULLES, «Faith and reason: from Vatican I to John Paul II», *cit.*, 201-202.

⁹⁹ Lo ha notato bene P. COLOMBO, «La recezione del percorso storico della filosofia nell’enciclica *Fides et ratio*», in *Teologia* 24 (1999) 319.

pensiero di indubbia carica innovativa rispetto alla tradizione di assonanza metafisico-scolastica»¹⁰⁰.

Non sembra, oggettivamente parlando, che FeR abbia voluto censurare e imbavagliare la questione ermeneutica né avallare una determinata scuola di pensiero metafisico; piuttosto ha messo in guardia (n. 84) dalla deriva ermeneutica cioè dall'interpretazione infinita, sempre ulteriore, mai ferma e senza approdo, che rinuncia a pensare "stabilmente" l'essere. L. Alici ha scritto che FeR manifesta una puntuale consapevolezza dell'attuale problema irrisolto relativo alla difficile saldatura fra significato (paradigma ermeneutico) e verità (paradigma epistemologico) in cui l'orizzonte del significato è assunto in una fragile cultura del racconto e le domande di senso confinate ad una sovrastruttura estetica. È la denuncia della "cattiva infinità" nella sua versione post-moderna: una dilatazione di significati senza verità, una «moltiplicazione di trame narrative e di scenari simbolici, sradicati da ogni consistenza ontologica e proprio per questo indifferenti. Quando il *signum* si rende autonomo rispetto alla *res*, esso perde ogni efficacia significante e con ciò si annulla nel suo stesso statuto di *signum*. La dialettica della ulteriorità, privata di ogni referente ontologico, si trasforma in un gioco di chiaroscuri fine a se stesso»¹⁰¹.

Se una filosofia ermeneutica salvaguarda la capacità di oltrepassare la dimensione empirica dell'essere, e dunque è aperta all'istanza metafisica (cf FeR 95), non c'è motivo di essere "preoccupati"¹⁰². Un'analisi esplorativa in tal senso è stata compiuta da F. Botturi, con riferimento al pensiero di L. Pareyson e H.G. Gadamer che, tra l'altro ha scritto: «non è l'ermeneutica che può essere aperta all'istanza metafisica, ma è la metafisica spontaneamente attiva nel pensiero e nel linguaggio che sta all'origine dell'istanza ermeneutica, nel senso che [...] è l'essere come "struttura euristica totale" (B. Lonergan) che sostiene e muove la tensione del comprendere»¹⁰³. Un'ermeneutica ontologica forse è la forma più adatta a rendere ragione della verità come evento su cui tanto insiste FeR. Del resto l'idea di metafisica fatta propria da FeR non sembra affatto del tutto e soltanto scolastica¹⁰⁴. Piuttosto credo che l'elaborazione di una filosofia di portata autenticamente metafisica indichi il compito del ritrovamento proprio della dimensione ermeneutica della verità come evento su cui ha insistito Scola¹⁰⁵. In ciò credo sia indicato in modo esplicito il compito di elaborare una nuova ontologia che consegua alla Rivelazione (cf FeR 15).

Il compito non è forse quello di pensare l'essere trinitariamente nell'orizzonte dell'identità fra essere e amore? In questo senso davvero fede e ragione – cioè, in definitiva, coscienza credente che non separa o dimentica quel che crede quando pensa – possono esercitare la diaconia alla verità, rendendo intelligibile la verità che è Cristo, rivelazione del Padre. In questa direzione, credo, chieda di andare P. Coda nel suo intervento sull'enciclica¹⁰⁶.

¹⁰⁰ *Ibid.*, 319.

¹⁰¹ L. ALICI, «La filosofia tra verità e sapienza», *cit.*, 252.

¹⁰² Sensibile alla fecondità dell'ermeneutica come luogo di incontro tra teologia e filosofia è G. FERRETTI, «Il problema della verità tra fede e filosofia», *cit.*, 55 e 58 che ha dedicato numerosi interventi alla tematica, da ultimo raccolti in *Filosofia e teologia cristiana*. Saggi di epistemologia teologica. I. Questioni; II. Figure, ESI, Napoli 2002-2003 (all'interno del primo volume è stato ripubblicato l'intervento in *Studia Patavina* con il titolo «La questione della verità tra fede e filosofia. In dialogo con *Fides et ratio*» [147-187]).

¹⁰³ *Ibid.*, 134.

¹⁰⁴ Molto interessante il contributo di G. SGUBBI, «"Reductio in Mysterium". Una metafisica della gratuità per la fondazione di un "pensiero credente"», in ID. - P. CODA (edd.), *Il risveglio della ragione*, *cit.*, 168-208. L'autore elabora una metafisica a partire dalle due evidenze originarie del metodo filosofico: che qualcosa esiste e che l'essere si manifesta come dono ricevuto da quell'origine puro Dono e Generosità, il mistero, appunto.

¹⁰⁵ Cf A. SCOLA, «Libertà umana e verità a partire dall'enciclica "Fides et ratio"», in AA. VV., *Fides et ratio*, *cit.*, 223-243. Per questo mi sembrano un po' esagerate le parole di S. Natoli: «La parola d'ordine della filosofia contemporanea "oltre la metafisica" si è molto spesso risolta nella trascrizione in altro linguaggio degli stessi problemi. E non solo in Heidegger, ma in Wittgenstein, nella stessa problematica epistemologica. L'enciclica – nel suo privilegiare una neotomistica "filosofia dell'essere" (cfr. n. 97) è del tutto estranea a questa trasposizione e non ne valorizza la possibilità nella direzione del religioso» («Su *Fides et ratio*», *cit.*, 366).

¹⁰⁶ Cf P. CODA, «Sapienza della croce e astuzia della ragione. Ovvero: teologia del Crocifisso e filosofia dell'essere», in *Aquinas* 44 (2001) 159-174.

2.3 La ricostruzione storica del cap. IV

Senza dubbio uno degli aspetti che più ha provocato e suscitato reazioni negli interpreti è stato il cap. IV dedicato alla ricostruzione storica dei momenti significativi del rapporto tra fede e ragione. Su questa ricostruzione si sono soffermati parecchi filosofi o storici della filosofia, non di rado pretendendo dall'enciclica quanto essa non voleva essere, ovvero un trattato di storia del pensiero, e incappando così in un fraintendimento del testo. Infatti spesso gli autori non hanno chiara la natura del documento, ovvero il trattarsi di un'enciclica, espressione magisteriale. È inevitabile una risonanza culturale ma tanti "rimproveri" il più delle volte sono nati dal non aver capito il senso del testo, la sua struttura e la tonalità delle sue affermazioni. Da questo punto di vista le critiche più serrate a FeR sono state riservate al cap. IV e, più in generale, all'analisi del moderno e della contemporaneità dimenticando che non ci si trovava di fronte ad un trattato ma alla illustrazione dal punto di vista storico delle affermazioni decisive svolte nei capitoli precedenti (1-3) e prima di indicare le piste di interazione fra filosofia e teologia nonché i compiti e le esigenze poste dal contesto odierno (capp. 6-7).

Per essere più precisi, se è abbastanza pacifica l'analisi del periodo patristico e della scolastica fino a Tommaso, le affermazioni sulla modernità risultano decisamente controverse e diversi hanno reagito commentando – talvolta criticando – l'analisi della modernità e i riferimenti alla contemporaneità¹⁰⁷. Ricordiamo qui gli interventi di C. Pavanetto, E. Dal Covolo, W. Turek¹⁰⁸ sui primi secoli cristiani, di P. Gilbert¹⁰⁹ sul periodo della scolastica, di A. Rizzacasa, M. Sweeney¹¹⁰, sul medioevo e quello di G. D'Onofrio¹¹¹ che, per quanto nel titolo dichiara di riferirsi a tutto il capitolo, in realtà concentra la sua attenzione sul periodo medievale. Tutti hanno valutato positivamente l'analisi dell'enciclica sul medioevo tranne M. Parodi¹¹² che su *Rivista di storia della filosofia* ha accusato il testo di fare non storia cioè di ripetere schemi vecchi a proposito del Medioevo, riproponendo l'interpretazione unitaria di tutto il pensiero medievale¹¹³. Sinceramente è una posizione che deriva dal fraintendimento della natura del testo già precedentemente ricordata e comunque non mi pare che il Papa abbia voluto ridurre il medioevo ad una categoria o ignorarne la ricchezza solo perché la prospettiva dell'analisi era il tema dei rapporti ragione e fede.

È interessante ricordare come D'Onofrio inizia il suo saggio; considerando il titolo del capitolo "De habitudine inter fidem et rationem", attraverso un'analisi filologica egli mostra come il termine "habitus" traduca l'idea di una relazione naturale, di un aversi reciproco originario e spontaneo; il venir meno di questi rapporti comporterebbe uno snaturarsi delle proprietà caratterizzanti i termini implicati nella relazione (cf 47-48).

All'interno del capitolo IV particolare rilievo è dato alla figura di Tommaso d'Aquino, a cui sono dedicati i nn. 43-44, del quale si riconosce anzitutto l'*habitus dialogica*, operativamente

¹⁰⁷ Per una trattazione più approfondita dell'interpretazione della modernità in FeR mi permetto di rimandare al mio *Teologia della modernità. Percorsi e figure*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2002, 216-244 e 274-284.

¹⁰⁸ Cf C. PAVANETTO, «L'apporto della cultura greco-romana alla diffusione del messaggio evangelico», in M. MANTOVANI - S. THURUTHIYIL - M. TOSO (edd.), *Fede e ragione*, cit., 29-36; E. DAL COVOLO, «"Fides et ratio": l'itinerario dei primi secoli cristiani», in *ibid.*, 37-44; W. TUREK, «"Fides et ratio": esemplificazioni patristiche del dialogo (Tertulliano e Origene)», in *ibid.*, 45-57.

¹⁰⁹ Cf P. GILBERT, «La ricchezza della scolastica», in AA. VV., *Per una lettura dell'Enciclica Fides et ratio*, cit., 92-102.

¹¹⁰ Cf A. RIZZACASA, «Presenza della tradizione filosofica medievale nella *Fides et ratio*», in *Doctor Seraphicus* 42 (2000) 65-78; M. SWEENEY, «The medievalism of *Fides et ratio*», in D. RUEL FOSTER - J.W. KOTERSKI (edd.), *The two wings of catholic thought*, cit., 163-176.

¹¹¹ Cf G. D'ONOFRIO, «"Notio fidei". La concordia di filosofia e religione. Lettura di "Fides et ratio", IV, 36-48», in *Aquinas* 44 (2001) 47-78.

¹¹² Cf M. PARODI, «La non-storia del pensiero medievale nell'enciclica *Fides et ratio*», in *Rivista di Storia della Filosofia* 54 (1999) 319-327.

¹¹³ «Esito inevitabile di questo modo di procedere è il progressivo ed evidente irrigidimento di tutto lo schema interpretativo che, diventando esplicitamente una sorta di inveroamento, raggiunge la propria meta nella straordinaria novità di un sistema di pensiero, quello di Tommaso, che non può essere, al tempo stesso, *perenne*» (*ibid.*, 324).

visibile nei rapporti con il pensiero arabo e ebreo del suo tempo. Mi sembra un elemento importante assieme agli altri aspetti a cui si riferisce l'enciclica: l'armonia tra fede e ragione, la ragionevolezza della fede, il ruolo dello Spirito Santo nel far maturare la scienza in sapienza, l'amore disinteressato alla verità che fanno della sua filosofia «vere philosophia essendi et non apparendi dumtaxat» (44). Tommaso e il suo modo di filosofare restano un modello, «la sintesi più alta che il pensiero abbia mai raggiunto, in quanto egli ha saputo difendere la novità portata dalla Rivelazione senza mai umiliare il cammino della ragione» (78); e tuttavia il Papa mette fermamente in guardia dal rischio di «cadere in sterili ripetizioni di schemi antiquati» (97) qualora la filosofia dell'essere, grande merito di Tommaso, non venisse riproposta con l'apporto di tutta la tradizione filosofica; «anche quella più recente» (97)¹¹⁴.

Alla figura di Tommaso sono dedicati gli studi di G. Cottier, M. Pangallo, J.A. Izquierdo Labeaga¹¹⁵, la Sessione Plenaria della Pontificia Accademia S. Tommaso (23-25 giugno 2000) i cui atti sono stati pubblicati nella rivista *Doctor Communis*¹¹⁶; aggiungo che l'intero terzo capitolo del libro di Gaboriau rappresenta una lettura di FeR nella prospettiva di Tommaso¹¹⁷.

Tuttavia vorrei concentrare l'attenzione sulla modernità che dal punto di vista della ricezione si rivela essere l'aspetto più controverso ed anche, per certi versi, più trascurato dal momento che diversi studi, presentazioni o convegni ignorano o ridimensionano di molto il riferimento alla modernità¹¹⁸. Al di là della latitanza di alcuni convegni o giornate di studio, devono essere ricordati gli studi del citato X. Tilliet (i più interessanti), G.B. Sala, P. Colombo (il contributo più ampio), V. Possenti, S. Pié-Ninot, M. Borghesi, S. Quinn, G.L. Brena¹¹⁹.

Nessun testo del magistero come FeR ha affrontato la modernità proponendone un'interpretazione retta da una intenzionalità chiaramente teologica; i riferimenti alla modernità sono molteplici nei diversi capitoli con due parti molto ampie rappresentate dal n. 5 e dai nn. 45-48, i due grandi «intermezzi» sulla modernità¹²⁰. L'ampiezza dei riferimenti, disseminati in vari punti del testo, manifesta il carattere articolato con cui il Papa considera e interpreta la modernità. Il tono appare mutato rispetto ad affermazioni magisteriali del passato. Siamo lontani da quelle espressioni

¹¹⁴ Cf quanto scrive K. HART, «Fides et ratio et ...», in *American Catholic Philosophical Quarterly* 76 (2002) 205-206.

¹¹⁵ Cf G. COTTIER, «Tommaso D'Aquino, teologo e filosofo, nella "Fides et ratio"», in M. MANTOVANI - S. THURUTHIYIL - M. TOSO (edd.), *Fede e ragione*, cit., 187-194; M. PANGALLO, «Tommaso d'Aquino nell'Enciclica», in *Grande Enciclopedia Epistemologica* n. 119, 33-38; J.A. IZQUIERDO LABEAGA, «S. Tommaso, Maestro di "Filosofia cristiana" nella "Fides et ratio"», in *Alpha Omega* 3 (2000) 239-272.

¹¹⁶ Cf «Fides et Ratio e San Tommaso», in *Doctor Communis* 1 ns (2001), in particolare il contributo di Z. ZDYBICKA, «San Tommaso nella "Fides et ratio"» (103-113).

¹¹⁷ Cf F. GABORIAU, *Philosopher à l'appel de Jean Paul II*, cit., 83-172.

¹¹⁸ Il caso più evidente è il seminario di Studio della Università Pontificia Salesiana; nella miriade di studi raccolti negli atti non ce n'è uno che si occupi della modernità.

¹¹⁹ Cf G.B. SALA, «Il dramma della separazione tra fede e ragione», in AA.VV., *Per una lettura dell'Enciclica Fides et ratio*, cit., 103-111; V. POSSENTI, «L'enciclica "Fides et Ratio" dinanzi al pensiero moderno e contemporaneo», in *ibid.*, 172-177; ID., *Filosofia e rivelazione*, cit., in particolare la prima parte del cap. II: «intermezzo sul pensiero moderno», 43-50; S. PIÉ-NINOT, «El drama de la separación fe-razón», in J. PRADES - J.M. MAGAZ, *La razón creyente*, cit., 191-202; P. COLOMBO, «La recezione del percorso storico della filosofia nell'enciclica *Fides et ratio*», cit., 304-319; C. TROISFONTAINES, «Foi et raison. Une vision personaliste de la révélation», in *Nouvelle Revue Théologique* 122 (2000), soprattutto 379-385; X. TILLIETTE, «Idealismo, esistenzialismo e cristianesimo», in *Euntes Docete* 52 (1999) 81-88; ID., «Il problema della filosofia cristiana», in *Per la filosofia* 45/1999, 51-58; ID., «La enciclica y el aislamiento de la filosofía», in J. PRADES - J.M. MAGAZ (edd.), *La razón creyente*, cit., 179-189; T. SEAN QUINN, «Infides and Unratio: modern philosophy and the papal encyclical», in D. RUEL FOSTER - J.W. KOTERSKI (edd.), *The two wings of catholic thought*, cit., 177-192. M. BORGHESI, «Cristianesimo e filosofia tra modernità e postmodernità» in *Il Nuovo Areopago* 1/2000, 30-43 e L. SANTORSOLA, «Ricerca filosofica e teologia. Tra recupero del pensiero tradizionale e dialogo col pensiero moderno», in *ibid.*, 44-66; G.L. Brena nel Dibattito su FeR in *Filosofia e Teologia* (105-106).

¹²⁰ Per indicare la modernità il testo usa l'aggettivo *recentior/ius* accompagnato da sostantivi diversi. Si scrive così di *philosophia recentior* (nn. 5,49,76,97), di *tempus recentior* (47), *philosophi recentiores* (52,75,77,87), *cogitationes philosophantium recentiores* (59,75), *docti recentiores* (74). Il testo italiano (al pari di quello francese, inglese e tedesco) traduce con «cultura moderna» anche l'espressione *hodierna cultura* (47, 62).

così forti usate da altri pontefici¹²¹ e l'orizzonte del dialogo, franco e rispettoso, orienta il modo e il tono delle analisi e delle considerazioni. Giovanni Paolo II è consapevole che questo è il metodo senza il quale non c'è possibilità di un incontro fecondo.

Con questo stile di dialogo, quale si addice necessariamente al momento dell'*auditus temporis*, il Papa si interroga e si confronta con la modernità interpretandola secondo il duplice registro della "prossimità simpatetica" e della "distanza critica". Questa prospettiva "ermeneutica" si evidenzia da subito al n. 5. Siamo all'interno della lunga e importante introduzione in cui il Papa esplicita il tema della verità come orizzonte tanto della ragione quanto della fede. Mentre viene constatata la nota dolente dei nostri giorni, cioè l'offuscarsi della ricerca della verità ultima, si ricorda il grande merito della filosofia moderna: l'aver spostato l'attenzione sull'uomo permettendo lo sviluppo della cultura e della storia.

Ma accanto al grande "segno" del recupero della centralità del soggetto e della domanda epistemologica, la problematica e dannosa dimenticanza della verità e dell'essere, che si pone come l'esito di una ragione troppo curvata su se stessa: «La filosofia moderna, dimenticando di orientare la sua indagine sull'essere, ha concentrato la propria ricerca sulla conoscenza umana. Invece di far leva sulla capacità che l'uomo ha di conoscere la verità, ha preferito sottolinearne i limiti e i condizionamenti».

Tuttavia è soprattutto al n. 48, all'interno del capitolo IV, che si ritrova il passaggio più importante e il riconoscimento di quei *semina Verbi* presenti nella modernità, i "germi preziosi di pensiero" (*magni pretii germina cogitationum nonnumquam ostenduntur*) che, se approfonditi e sviluppati con rettitudine di mente e di cuore, possono far scoprire il cammino della verità. La modernità non rappresenta solo il tempo dell'oblio di Dio, della nascita dell'ateismo e della lotta alla religione cristiana e alla fede. Per fortuna diversi commentatori si sono accorti di questo aspetto decisivo. F. Franco ha scritto che FeR non è una stereotipa ripetizione di una condanna univoca perché esiste una legittimità moderna del pensiero che viene difesa¹²². Anche B. Pottier pur registrando il tono severo e, a suo giudizio, pessimista (riferendosi ai nn. 45-48) riconosce che l'enciclica parla qualche volta con audacia¹²³.

È alquanto significativo, ad esempio, il riconoscimento al n. 59 dell'opera svolta per la ripresa del pensiero filosofico cristiano da quei filosofi cattolici che «recentioribus philosophantium cogitationibus innitentes, propria utentes methodologia, magnae auctoritatis duraturique momenti opera philosophica ediderant», hanno prodotto opere filosofiche di valore epocale. Non vengono citati nomi, ma gli ambiti di riferimento li lasciano facilmente individuare. È stato fatto notare che, tra i numerosi filosofi moderni citati al n. 74 come esempi di un filosofare che unisce ragione e fede, manca il nome di Blondel. Se manca il riferimento esplicito ciò non toglie che il nome di Blondel sia ben presente nell'enciclica dal momento che, come ha suggerito P. Henrici¹²⁴ almeno ai numeri 26 e 30 ci sono quasi delle citazioni tratte da Blondel. La presenza massiccia del pensiero di Blondel nella FeR è stata studiata da G. Coffele che scrive tra l'altro: «Il nucleo teoretico del pensiero blondeliano viene, in altri termini, non solo positivamente accolto, come un modello da imitare e da far imitare, ma lo stesso metodo di immanenza assurge a fasti che fine a qualche decennio addietro sembravano impensabili»¹²⁵. Tuttavia è a P. Henrici che bisogna tornare per

¹²¹ A mo' di esempio ricordiamo quanto scriveva Leone XIII nella lettera *Annum ingressi* in riferimento alla *pestes opinarum et doctrinarum*, al *venenum malumque errorum* diffusi tra le genti (Cf EE 3, 2146-2185); si aggiunga il disprezzo con cui si parlava dei moderni chiamandoli *novatores*. Altro esempio più recente sono le parole di Pio XII che nell'enciclica programmatica scriveva della miseria dei tempi propria di un mondo tanto lontano dalla pace di Cristo nel regno di Cristo, corollario inevitabile di quel «cumulo di mali che provocarono gli errori e le norme false» (EE 6, 59).

¹²² Cf F. FRANCO, «La filosofia compito della fede. La circolarità di fede e ragione», in M. MANTOVANI - S. THURUTHIYIL - M. TOSO (edd.), *Fede e ragione*, cit., 160-162.

¹²³ Cf B. POTTIER, «"Fides et ratio" dans le débat philosophique» in *Nouvelle Revue Théologique* 122 (2000) 388.

¹²⁴ Cf «La verità e le verità», in AA. VV., *Per una lettura dell'Enciclica Fides et ratio*, cit., 75-83.

¹²⁵ G. COFFELE, «"Fides et ratio" e la filosofia della religione contemporanea. L'esempio di Maurice Blondel (1861-1949)», in M. MANTOVANI - S. THURUTHIYIL - M. TOSO (edd.), *Fede e ragione*, cit., 234.

comprendere quanto l'“innominato”¹²⁶ Blondel sostenga l'ordito di FeR. Volendo poi dare una spiegazione dell'assenza del nome mentre rifiuta l'idea che abbia pesato su di lui il sospetto modernista scrive: «Le opere degli altri filosofi enumerati, mostrano allo sguardo dei ragionamenti di FeR meno affinità intima rispetto a *L'Action* di Blondel. Il fatto di nominarlo esplicitamente poteva sembrare in questo contesto come una approvazione o una raccomandazione. Ma al contrario di Leone XIII, [...] Giovanni Paolo II non vuole rendere obbligatoria ai suoi lettori alcuna filosofia specifica. Quest'apertura ad un'ampia gamma di filosofie cristiane [...] è uno dei vantaggi maggiori dell'enciclica del papa. Non bisognerebbe restringerli riconducendo forzatamente il progetto filosofico del papa in una sola direzione, per esempio quella di Blondel»¹²⁷.

Da ultimo è da sottolineare il riconoscimento del decisivo contributo della fede cristiana per gli sviluppi del pensiero filosofico moderno con la forte affermazione del numero 76, secondo cui «senza questo influsso stimolante della parola di Dio, buona parte della filosofia moderna e contemporanea non esisterebbe». Come faccia poi A. Turchi¹²⁸ a vedere in FeR 74 una celebrazione e un elogio del neotomismo non sono riusciti a capirlo; a meno che non si vogliano considerare Newman e Rosmini dei neotomisti. Del resto al n. 59, or ora considerato ma a cui Turchi mai rimanda, seppur non citati è chiaro il riferimento a Rosmini, Blondel, E. Stein, autori al di fuori del rinnovamento tomista e neotomista. A tutto questo si aggiungano le affermazioni contenute ai numeri 85 e 97. Dunque FeR riconosce il significato della modernità in ordine anche alla corretta comprensione dei contenuti della fede.

Tuttavia alla simpatia si affianca sempre la distanza critica. Nel capitolo IV si parla di *seiunctae a ratione fidei tragoedia*, sottolineando quella nefasta separazione (*nefastum dissidium*) operata da un eccessivo spirito razionalista (*nimia animi rationalistarum cupiditas*), per cui non è esagerato affermare che la gran parte (*magna ex parte*) «del pensiero filosofico moderno si è sviluppato allontanandosi progressivamente dalla Rivelazione cristiana, fino a raggiungere contrapposizioni esplicite»¹²⁹.

Sin dall'inizio, al n. 5, il Papa aveva affiancato ai segni positivi la constatazione degli aspetti problematici della modernità: «I positivi risultati raggiunti non devono, tuttavia, indurre a trascurare il fatto che quella stessa ragione, intenta ad indagare in maniera unilaterale sull'uomo come soggetto, sembra aver dimenticato che questi è pur sempre chiamato ad indirizzarsi verso una verità che lo trascende». Il dramma/tragedia della modernità starebbe proprio nella separazione fra la fede e la ragione il cui esito è stato la rinuncia della ragione a pervenire alla conoscenza dell'essere e della verità e la grande sfiducia nei confronti di se stessa che nell'intento di difendere i suoi diritti, si era voluta separare e porsi in opposizione alla fede.

A giudicare anche dallo spazio concesso, la “distanza” sembra ancora avere un peso preponderante¹³⁰, ma il cambiamento di prospettiva rispetto al passato è fin troppo evidente: lo stile è nuovo, le affermazioni non più quasi esclusivamente censorie e dure, il riconoscimento dell'opera dello spirito nei sentieri della storia è compiuto. Il giudizio sulla modernità non è quindi univoco né esclusivamente negativo. Il Papa, anzi, esorta a rinvenire anche in coloro che più contribuiscono a separare la fede dalla ragione dei “germi preziosi di pensiero”, che, «se approfonditi e sviluppati

¹²⁶ Cf «L'innommé. Maurice Blondel dans l'encyclique *Fides et ratio*» in *Communio. Revue Catholique Internationale*, 6/2000, 53-66 (versione inglese nell'edizione americana di *Communio*).

¹²⁷ *Ibid.*, 65-66.

¹²⁸ A. TURCHI, «La verità e l'uomo nella *Fides et ratio*», in *Vivens Homo* 11 (2000) 449-480.

¹²⁹ FeR 46. In italiano l'espressione *magna ex parte* viene tradotta con “buona parte” che forse non rende bene l'idea dell'ampiezza del riferimento dell'enciclica.

¹³⁰ Al n. 49 si ricordano gli errori e le deviazioni in cui è incorso il pensiero filosofico soprattutto moderno (*recentiore potissimum*); al n. 52 la gravità di questi errori è indicata come la ragione per cui il Magistero della Chiesa è intervenuto con più frequenza a condannare determinate dottrine filosofiche a partire dalla metà del secolo scorso, identificabile – secondo la prospettiva del testo – con il tempo della “modernità compiuta”. Al n. 75 scrivendo dei diversi stati della filosofia rispetto alla fede cristiana, si condanna quella filosofia “separata” perseguita da *complures philosophi recentiores* e al n. 76, subito dopo, si rileva la «deludente constatazione dell'abbandono dell'ortodossia cristiana da parte di non pochi pensatori di questi ultimi secoli (*complures philosophi novissimorum horum saeculorum*)».

con rettitudine di mente e di cuore, possono far scoprire il cammino della verità. Questi germi di pensiero si trovano, ad esempio, nelle approfondite analisi sulla percezione e l'esperienza, sull'immaginario e l'inconscio, sulla personalità e l'intersoggettività, sulla libertà ed i valori, sul tempo e la storia. Anche il tema della morte può diventare severo richiamo, per ogni pensatore, a ricercare dentro di sé il senso autentico della propria esistenza» (FeR 48).

Il passaggio verso il moderno si annuncia come trasformazione della legittima distinzione in nefasta separazione come ben analizzato da G.B. Sala¹³¹. La legittima distinzione, quindi, si trasformò progressivamente in una nefasta separazione per l'opera di certi pensatori che animati da uno spirito eccessivamente razionalista rivendicarono una filosofia separata ed assolutamente autonoma dai contenuti della fede; in tal modo si ruppe l'unità profonda garantita nella sintesi medioevale a vantaggio di una conoscenza razionale separata dalla fede e alternativa ad essa.

Il numero 46 ricostruisce in modo esplicito questo processo, le sue tappe e soprattutto il suo esito, indicato nel nichilismo. Sarebbero tre le direttrici che animano lo sviluppo della modernità e raggiungono il loro compimento (l'apogeo) nel secolo XIX, il secolo della "modernità compiuta": la direttrice *idealistica* caratterizzata dalla risoluzione-dissoluzione dei contenuti della fede che vengono ricompresi speculativamente nel pensiero; la direttrice dell'*umanesimo ateo* in cui la difesa dell'uomo avviene in opposizione alla posizione della fede cristiana; la direttrice del *positivismo scienziasta* che, smarrendo ogni riferimento filosofico, cioè metafisico, finisce con il perdere ogni misura e controllo valoriale sul suo potere di trasformare la realtà, abbandonandosi al delirio dell'onnipotenza proprio di chi considera la scienza unica risoltrice di ogni problema umano.

L'esito di questa deriva è il nichilismo che scaturisce dalla crisi del razionalismo e il cui aspetto caratterizzante è indicato nella negazione, non soltanto a livello concreto, ma nell'ambito della possibilità, di pervenire alla verità (il nichilismo come rifiuto di ogni fondamento e negazione di ogni verità oggettiva). Su questo tema nell'enciclica hanno scritto G. Mucci, V. Possenti, C. Dotolo¹³². Paradossalmente la modernità è pervenuta ad un radicale "declassamento" della persona, sebbene al suo sorgere fosse caratterizzata proprio da una tensione a promuovere la liberazione dell'uomo dalla schiavitù del cristianesimo, che si esprime in una distruttiva volontà di potenza e nella disperazione della solitudine. Il nichilismo è l'orizzonte comune a molte filosofie che hanno preso congedo dal senso dell'essere, e si dipana oggi attraverso determinati errori filosofici: eclettismo, storicismo, scientismo, pragmatismo. Un commento a questi "errori" è stato svolto da A. Staglianò¹³³.

Il movimento all'interno della modernità ha anche implicato la trasformazione del ruolo della filosofia. Quest'ultima ha smarrito il suo compito di sapere universale e ultimo e di sapienza ed è diventata una delle tante province del sapere umano, relegata ad un ruolo di marginalità rispetto ad altre forme di razionalità (cf FeR 47).

La trasformazione del senso della filosofia segue la riformulazione del significato della ragione: non più facoltà per la ricerca della verità e del senso, ma ragione strumentale, razionalità tecnica¹³⁴ difficilmente controllabile che, anziché liberare l'uomo, lo rende schiavo di sé prostrandolo nella paura. Questa idea di ragione come strumento per il raggiungimento della certezza soggettiva e dell'utilità pratica, ha nel tempo offuscato la sua originaria dignità di facoltà per ricercare l'assoluto e conoscere il vero¹³⁵.

¹³¹ G.B. SALA, «Il dramma della separazione tra fede e ragione», cit., 106.

¹³² Cf G. MUCCI, «Il nichilismo nell'enciclica "Fides et ratio"», cit., 359-369; di V. POSSENTI oltre ai testi citati Cf «Filosofia e nichilismo», in *Humanitas* 54 (1999) 354-363 e la versione spagnola modificata «Pensamiento moderno y nichilismo en la *Fides et ratio*», in J. ARANGUREN-J.J. BOROBIA-M. LLUCH (edd.), *Fe y razón*, cit., 181-200; C. DOTOLO, «Secolarismo e nichilismo in "Fides et ratio"», in AA. VV., *Fides et ratio*, cit., 245-258.

¹³³ Cf A. STAGLIANÒ, «I no di "Fides et ratio"», in AA. VV., *Fides et ratio*, cit., 275-289.

¹³⁴ «La filosofia non si interpreta più come la ricerca della verità ultima, limitandosi piuttosto a verità di carattere settoriale; da qui deriva ancora la profonda omologia, quasi fino all'identificazione, della filosofia con le *scienze umane* e con il loro carattere euristico ma non fondativi nell'accezione rigorosa del termine» (P. COLOMBO, «La recezione del percorso storico della filosofia nell'enciclica *Fides et ratio*», cit., 315).

¹³⁵ Cf FeR 47 e 81.

La circolarità fede-ragione, esemplarmente esemplificata dal pensiero di Tommaso, garantisce sia l'armonia che la legittima autonomia delle due facoltà. Gli inizi del processo di progressiva separazione sono nel Medio Evo e nella dissoluzione della grande sintesi scolastica, questione delicata che l'enciclica sembra solo sfiorare e non tematizzare adeguatamente.

Al numero 91 non manca il riferimento alla post-modernità, definita come «l'emergere di un insieme di fattori nuovi, che quanto ad estensione ed efficacia si sono rivelati capaci di determinare cambiamenti significativi e durevoli». E anche rispetto alla post-modernità il Papa richiama la necessità dell'*auditus temporis* - perché «le correnti di pensiero che si richiamano alla post-modernità meritano un'adeguata attenzione» - e della distanza profetica nel momento in cui si afferma che per la post-modernità «il tempo delle certezze sarebbe irrimediabilmente passato, l'uomo dovrebbe ormai imparare a vivere in un orizzonte di totale assenza di senso, all'insegna del provvisorio e del fuggevole». Ha scritto B. Pottier: «la situazione della post-modernità, che troppi teologi ignorano del tutto, meriterebbe di essere analizzata con cura e il papa sottolinea l'utilità delle correnti di pensiero più recenti (59). La sua descrizione non sposa il soggetto ma bisogna salutare questa volontà d'iscrivere la riflessione cristiana nell'attualità più bruciante»¹³⁶.

Alla luce di quanto considerato si può affermare che *Fides et Ratio* riconosce inequivocabilmente il nesso imprescindibile esistente fra modernità e cristianesimo quasi fino a determinare un rapporto genetico a prescindere dalla questione successiva se la modernità sia figlia legittima o illegittima del cristianesimo¹³⁷. Il riconoscimento del nesso ha carattere di biunivocità e si pone sotto una duplice prospettiva: positivamente e contestativamente. Positivamente: la modernità è nata e si è sviluppata a partire e come riflessione (spesso autonoma) sulle grandi questioni e verità cristiane. Influsso, questo, che negli stessi termini è stato riconosciuto anche da filosofi e commentatori affatto teneri verso l'enciclica; abbiamo già citato Vattimo¹³⁸, a lui si possono aggiungere, con prospettive ben diverse, anche S. Natoli e V. Possenti¹³⁹.

Il nesso, tuttavia, vale anche contestativamente: le provocazioni venute alla fede cristiana dalla modernità hanno spinto verso una nuova autocoscienza. In questo senso possiamo dire che la modernità è il "contesto" della fede cristiana; infatti centralità della persona, riproposizione urgente della domanda etica, recupero del valore della storia, sono tutti contributi della modernità. FeR rappresenta anche un modo nuovo di guardare e accogliere la modernità: non solo il luogo della tragedia della separazione fra fede e ragione ma anche la stagione la cui filosofia ha permesso il rinnovamento della teologia¹⁴⁰.

A questo punto non resta che considerare quelli che i recensori hanno identificato come presunti limiti presenti in FeR soprattutto nell'analisi della modernità. I toni sono stati duri sia da parte "laica-laicista" che da parte di alcuni filosofi e teologi. Così P.A. Rovatti: «non si possono fronteggiare le questioni cruciali di oggi (e forse non è neppure possibile scorgerle) con formule semplificate, reattive e difensive. Ma così, mi pare, si squalifica anche il ruolo della fede o delle fedi relegandole a una funzione sussidiaria, di supporto o di compensazione. La fede nei suoi effetti

¹³⁶ B. POTTIER, «"Fides et ratio" dans le débat philosophique», *cit.*, 396.

¹³⁷ «Sostengo che la razionalità moderna è figlia, legittima e non bastarda del cristianesimo. Non si può giocare la modernità contro il cristianesimo, come fa Flores, e il cristianesimo contro la modernità, come fa il papa» (G. VATTIMO, «Contro gli assolutismi di fede e ragione», in *MicroMega* 1/1999, 121).

¹³⁸ «Io credo che della razionalità occidentale sia parte integrante la tradizione ebraico-cristiana, senza la quale non avremmo la democrazia, l'idea di uguaglianza e nemmeno l'individualismo. [...] Non dimentichiamo che la tanto decantata civiltà greca aveva la schiavitù e se la teneva ben stretta, senza fare una piega. Difficile separare dal cristianesimo le idee moderne di libertà, uguaglianza e fraternità» (G. VATTIMO, «Contro gli assolutismi di fede e ragione», *cit.*, 117).

¹³⁹ Cf S. NATOLI, «Su *Fides et ratio*», *cit.*, 364; V. POSSENTI, *Filosofia e Rivelazione*, *cit.* 50.

¹⁴⁰ G. Colombo paragonando FeR alla *Aeterni Patris* fa notare la diversità di atteggiamento attraverso due sottolineature. La prima: «La "nefasta separazione" tra fede e ragione già rilevata da *AeP* non è più però addebitata "ai novatori (cioè ai protestanti) del sec. XVI"; la seconda: «d'enciclica non inferisce contro la "filosofia separata", nella quale riconosce anzi dei germi positivi, che si dilunga ad elencare» (G. COLOMBO, «Dalla *Aeterni Patris* [1879] alla *Fides et ratio* [1998]», *cit.*, 259).

pubblici verrebbe minorizzata a complemento ideologico, o peggio a uno strumentale supplemento d'anima»¹⁴¹.

Su questo critiche sono venute anche dalla Facoltà Teologica di Milano con P. Colombo che ha scritto della presenza in FeR «di un confronto a volte frettoloso e impreciso con le correnti filosofiche implicate nel dibattito»¹⁴² e se la finalità dello scritto – che non vuole essere una analisi filosofica puntuale ma una “ricostruzione sintetica della problematica in gioco” – attenua tale rilievo, «in ogni caso, certi passaggi sorprendono a livello di ripresa storiografica, «non tanto per i contenuti, quanto per la modalità espressiva impegnata». Giudizio simile riguardo alla post-modernità: «la rilettura delle tesi della post-modernità appare troppo affrettata nella sua ricostruzione salva l'univocità della conclusione per cui le correnti menzionate finiscono per “contestare le certezze della fede”. [...] Generica appare, poco prima, la carrellata sulle grandi linee tendenziali del pensiero filosofico della fine del XIX e della prima metà del XX secolo»¹⁴³.

Diversa è la posizione di V. Possenti che contesta la ricostruzione nella modernità del rapporto ragione e fede sottolineando l'effettiva presenza di un “salto” tra il sec. XIII e la metà del sec. XIX. Che lascia fuori pensatori del Rinascimento (Cusano, Ficino) e del Seicento (Malebranche, Vico) recuperando solo la filosofia della seconda metà del sec. XIX¹⁴⁴.

Alcune di queste affermazioni esprimono un certo disagio che effettivamente si avverte leggendo l'interpretazione e la ricostruzione dei sentieri della modernità. Il Papa scrive della “nefasta separazione” che ha trasformato in autonomia assoluta la distinzione necessaria fra fede e ragione ma non specifica esaurientemente le ragioni di questo evento epocale. Il n. 45 sembra attribuire la responsabilità del passaggio ad un “eccessivo spirito razionalista”, che avrebbe radicalizzato le posizioni fino alla separazione ostile. Manca nell'enciclica una indicazione chiara su come, ad esempio sia accaduto lo scivolamento verso l'identità e la crisi di una visione analogica dell'essere propria della grande sintesi di Tommaso. Già von Balthasar in *Gloria* annotava come la modernità fosse nata anzitutto sulle ceneri della rottura di questa sintesi e della sua dottrina sull'analogia. L'ontologia tomista secondo il teologo di Lucerna, si colloca in netta antitesi ad una filosofia dell'identità e nella direzione dell'essere. L'età che segue Tommaso non ha retto l'oscillazione essere/Dio finendo o con il livellare l'essere in un concetto essenziale (il razionalismo) o con l'identificarlo con Dio (l'idealismo panteistico)¹⁴⁵.

Molto vicine a queste considerazioni ci sembrano quelle svolte da M. Cacciari che, in un breve ma denso saggio di commento all'enciclica ha denunciato come la crisi da cui è sorta la tragedia della modernità separata sia venuta dall'interno della scolastica: «L'enciclica nasconde il grande dramma che ha sconvolto la *Summa* tomista – e nasconde il fatto che tale dramma non è il prodotto di un ‘assalto’ di scientismi, relativisti, nichilisti, ma di un disgregarsi *dall'interno* di quella straordinaria sintesi, proprio in forza delle tensioni e contraddizioni che la costituivano – o, se si vuole, della sua stessa audacia. La *ratio* della *Summa* tomista è l'*analogia*. Il crollo della

¹⁴¹ «Le ragioni e le fedi», *cit.*, 8. Cf con toni molto più volutamente polemici C.A.VIANO, «La fede senza carità», in *MicroMega* 1/1999, 126 (l'intero contributo 122-126). Polemico è anche A. Turchi che ritiene FeR incapace di offrire proposte e contenuti per un confronto critico e profondo con la filosofia non cristiana del tempo moderno (cf «La verità e l'uomo nella *Fides et ratio*», *cit.*, 459). Cf anche i rilievi critici di K. MÜLLER, «Filosofia e teologia. Annotazioni sull'enciclica *Fides et ratio*», *cit.*, 388.

¹⁴² «La recezione del percorso storico della filosofia nell'enciclica *Fides et ratio*», *cit.*, 316.

¹⁴³ *Ib.*, 317. Su questa linea anche G.M. PIZZUTI, «La ragione di fronte alla rivelazione. Una risposta filosofica alla *Fides et ratio*», *cit.*, che giudica severamente la ricostruzione del rapporto fra cristianesimo e modernità considerandola superficiale e contesta la figura dell'armonia tra fede e ragione.

¹⁴⁴ Cf *Filosofia e Rivelazione*, *cit.*, 48. Anche G. FERRETTI, «Il problema della verità tra fede e filosofia», *cit.*, ha sottolineato che la ricostruzione della modernità contenuta nel cap. IV è troppo schematica e non riesce a rendere conto del permanere dell'influsso della fede sul pensiero moderno che viene ricordato al n. 76.

¹⁴⁵ Questa è l'idea che sostiene l'analisi che Balthasar compie nel V volume di *Gloria*. Mi permetto di rimandare al cap. 5 del mio *Teologia della modernità*. Percorsi e figure, San Paolo, Cinisello Balsamo 2002, 465-582.

sintesi scolastica è il lacerante effetto della critica del discorso analogico compiuto dagli ultimi, grandi Dottori: Duns Scoto e Ockham, e non della “filosofia moderna”»¹⁴⁶.

Nulla viene detto sul significato per la nascita e lo sviluppo della filosofia moderna del movimento della Riforma come rottura dell’unità cristiana e dell’esperienza conseguente e tragica delle guerre di religione, che tolsero credibilità al cristianesimo spingendo altrove la ricerca del “fondamento” del vivere umano e della società.

L’autonomia della *ratio naturalis*, già riconosciuta in linea di principio da Tommaso d’Aquino, tende a trasformarsi in separazione già con Scoto e Occam, quindi si fa evidente nel Rinascimento e finisce per imporsi a livello generale allorché le guerre di religione, che insanguinano l’Europa per oltre un secolo e mezzo, sanciscono l’incapacità del cristianesimo a garantire una base effettiva per il vivere civile. Nella cultura europea del diciassettesimo secolo prende così gradualmente il sopravvento la razionalità filosofica che, con il suo appello a ciò che è comune a tutti gli uomini, si fa garante dell’autenticità stessa della religione, che viene espropriata dalla fede, marginalizzando di fatto la teologia.

Insomma, in FeR «difetta un momento di autocritica e del riconoscimento delle responsabilità attribuibili alla vita ecclesiale: L’allontanamento delle scuole filosofiche dalla Rivelazione e la condizione di povertà del pensiero cristiano (la mente corre in specie al secolo XVIII) costituiscono fenomeni interni, non solo esterni, alla Chiesa»¹⁴⁷.

Conclusione

Ho tentato di raccogliere l’abbondante bibliografia su FeR attorno a quei temi sui quali gli studiosi e interpreti so sono mostrati più sensibili e che, a io parere, costituiscono gli aspetti centrali del testo: anzitutto il tema della verità, quindi l’accesso alla verità ovvero fede e ragione (le due ali) come vie e la ricostruzione storica del rapporto tra fede e ragione nella ricerca della verità; è emerso con chiarezza come ad ogni idea di ragione e di fede corrisponde un determinato modo di intendere la verità.

Attorno a questi snodi decisivi non sono mancati studi su altri temi come, per esempio, la questione del pluralismo (che qualcuno ha giudicato il punto centrale dell’enciclica¹⁴⁸) sia in relazione alla verità e alla filosofia, sia al pluralismo religioso in cui collocare anche la questione dell’inculturazione¹⁴⁹. Così in relazione al rapporto fede e ragione nella ricerca della verità si incontrano studi su ragione e fede. Infine poiché le diverse discipline teologiche sono state

¹⁴⁶ «Il destino dell’analogia», *cit.*, 351. Secondo Cacciari la crisi dell’architettura tomista è “interna”, ovvero è la crisi della *ratio* costitutiva della figura dell’analogia. Mentre nella prova anselmiana l’essere di Dio è sempre oltre e dunque l’analogia si apre all’indicibile senza catturarlo ma conservandosi come ignoranza che ricerca – il senso mistico – in Tommaso l’analogia *entis* riduce alla verità della rivelazione (il *revelatum*) la rivelazione stessa, cancellando il senso dell’*adveniens*, dell’ulteriore. Questa tendenza è l’onto-teologia da cui poi nasce il nichilismo come equiparazione tra verità e sua manifestazione che riduce il Ni-ente sovraessenziale al nulla insignificante.

¹⁴⁷ V. POSSENTI, *Filosofia e Rivelazione*, *cit.*, 48.

¹⁴⁸ Cf P. ROSSI, «Ma quale pluralismo?», *cit.*, 202 per il quale il pluralismo della cultura sarebbe la preoccupazione sottintesa per quando secondo l’autore l’incontro del cristianesimo con le culture sarebbe un “abbraccio mortale” (204) per le altre culture.

¹⁴⁹ Cf gli interventi di J.L. ILLANES, ID., «La inculturación de la fe como problema teológico. Consideraciones a la luz de la enciclica “Fides et ratio”», in AA. VV., *Dos mil años de evangelización. Los grandes ciclos evangelizadores* (Actas del XXI Simposio Internacional de Teología, Facultad de Teología, Universidad de Navarra), Eunsa, Pamplona 2001, 401-412; S. THURUTHIYIL, «L’inculturazione alla luce dell’enciclica “Fides et ratio”», in M. MANTOVANI - S. THURUTHIYIL - M. TOSO (edd.), *Fede e ragione*, *cit.*, 249-255; M. MIDALI, «Evangelizzazione nuova. Rilevanti indicazioni di “Fides et ratio”», in *ibid.*, 257-276; G. DEL POZO ABEJÓN, «Acontecimiento de Cristo y diálogo intercultural e interreligioso», in J. PRADES – J.M^A. MAGAZ (edd.), *La razón creyente*, *cit.*, 483-490; B. ADOUKONOU, «Cristianismo y culturas: diálogo intercultural e interreligioso», in J. PRADES – J.M^A. MAGAZ (edd.), *La razón creyente*, *cit.*, 413-433.

interpellate e provocate dall'enciclica, sono stati pubblicati interventi sull'identità della teologia fondamentale¹⁵⁰, della teologia morale, della pastorale, della catechetica¹⁵¹ alla luce di FeR.

La ricerca non può certo dirsi conclusa dal momento che l'eco di FeR non pare ancora sopita visto che si continua ancora a scrivere sull'enciclica e questo è il segno più evidente del valore di un documento che mi auguro possa diventare termine permanente di paragone per la filosofia e la teologia.

¹⁵⁰ Ricordo soprattutto i due studi di S. PIÉ-NINOT, «La encíclica *Fides et ratio* y la Teología Fundamental: hacia una propuesta», *cit.*, 645-676 e «*Fides et ratio* y teología fundamental: la “circularidad” entre fe y razón: sus desafíos», in AA. VV., *Fé e razão: caminhos de diálogo*, *cit.*, 173-188 e quello di J. FERRER ARELLANO, «Objetivo y método de la teología fundamental según la *Fides et ratio*», in J. ARANGUREN-J.J. BOROBIA-M. LLUCH (edd.), *Fe y razón*, *cit.*, 119-133.

¹⁵¹ C. BISSOLI, «Le implicazioni filosofiche della catechesi», in M. MANTOVANI - S. THURUTHIYIL - M. TOSO (edd.), *Fede e ragione*, *cit.*, 291-306.