

PRESENZA DELLA TRADIZIONE FILOSOFICA MEDIEVALE NELLA "FIDES ET RATIO"

AURELIO RIZZACASA
Università di Perugia

1. *Considerazioni preliminari*

La «Fides et Ratio» promulgata, come è noto, da papa Giovanni Paolo II, il 14 Settembre 1998, si propone di fornire una sintesi dottrinale sul problematico rapporto tra le esigenze della fede e quelle della ragione, vale a dire tra conoscenza teologica e sapere filosofico. Ciò in un quadro di riferimento nel quale la cultura viene interpretata come una sistema unificato secondo un ordine gerarchico che, partendo dalla realtà del mondo e configurandosi via via attraverso la mediazione dell'uomo, inteso specificamente quale essere «pensante», giunge ad un approccio critico-riflessivo orientato a Dio.

È opportuno, comunque, ricordare che vi sono due documenti pontifici precedenti i quali svolgono il ruolo di itinerari propedeutici alla «Fides et Ratio» e che, in certo senso, caratterizzano le piste di riflessione perseguite dall'intero pensiero dottrinale di Giovanni Paolo II; essi sono la «Redemptor Hominis» e la «Veritatis Splendor». Il primo documento traccia l'idea della centralità della persona nel piano della salvezza e il secondo determina la posizione imprescindibile della «verità» in riferimento all'ordine ontologico del reale e all'ordine assiologico dei principi che regolano il comportamento umano. Questi presupposti di carattere teologico esigono il ritorno, nonché la riattualizzazione della filosofia cristiana medievale con tutte le implicazioni in merito al suo rapporto con la teologia e alla struttura gerarchico-piramidale del sapere considerato nei suoi diversi ambiti di ricerca.

Infatti, nell'enciclica «Fides et Ratio», la presenza ricorrente delle istanze fondamentali della filosofia medievale esprime anzitutto la volontà del Pontefice di recuperare e di riproporre, in senso complessivo, alla riflessione cristiana odierna la «mens philosophica» del pensiero cristiano medievale. Il problema metodologico di tale itinerario, si prospetta quindi attraverso una dupli-

ce via: quella ontologica e quella semantica. Il proposito del documento, cioè, mira a riconsiderare l'apporto positivo della filosofia greca, in particolare di quella platonica e di quella aristotelica, in merito alla comprensione e alla diffusione di una proposta interpretativa ispirata al messaggio salvifico del vangelo concernente Dio, l'uomo, il mondo e i valori.

Inoltre, tale proposta risulta chiaramente finalizzata alla formazione graduale di un pensiero cristiano di carattere filosofico a cui viene attribuito il compito precipuo di approfondire e articolare in forma sistematica i contenuti della rivelazione, mediante la collaborazione e la integrazione metodologica tra fede e ragione.

Da tale punto di vista, in particolare, il Pontefice, sulle orme della «Redemptor Hominis» e della «Veritatis Splendor», si ripromette di valorizzare il ruolo della persona umana quale essere interrogante-pensante e la sua connaturata «apertura» alla «Trascendenza» connotata dall'interrogativo fondamentale sul problema dell'essere. L'intento del Pontefice mira così ad evidenziare un certo realismo del pensiero cristiano, che trova nella fede e nella ragione due «vie complementari» atte a perseguire, attraverso tappe progressive e graduali, un itinerario di ricerca capace di stimolare l'uomo disponibile a porsi «in cammino» verso la verità.

È appunto in questo quadro di riferimento che si profila una prospettiva prevalentemente sincronica, la quale annulla, per così dire, le distanze della prospettiva diacronica. Ciò rende possibile alla filosofia medievale di configurarsi, paradigmaticamente, come un luogo privilegiato per aprire all'uomo di fede un orizzonte di ricerca animata dalla luce del messaggio cristiano che si traduce, a sua volta, in un impegno concreto configurabile come una vera e propria «diaconia della verità». Non a caso, dunque, Giovanni Paolo II, richiama le figure storiche di personalità emblematiche del pensiero cristiano quali testimoni di tale diaconia. Infatti, dopo aver fatto riferimento ai «Padri della Chiesa» in quanto «pensatori» dei primi tempi orientati a mediare il pensiero teologico con le categorie filosofiche della tradizione greca, richiama, poi, gli apporti specifici, sia per la filosofia che per la teologia, di Agostino di Ippona, di Anselmo d'Aosta, di Bonaventura da Bagnoregio, di Alberto Magno e di Tommaso d'Aquino. Inoltre, le riflessioni di fondo, sistematicamente elaborate di questi pilastri del pensiero classico cristiano, vengono prospettate in una certa continuità sostanziale con pensatori cri-

stiani contemporanei, quali ad esempio A. Rosmini, J. Maritain ed E. Gilson. Tutto ciò, nell'intento del Pontefice, ha lo scopo di porre chiaramente in luce come la «filosofia cristiana», nelle istanze fondamentali che la caratterizzano quale «*Philosophia perennis*», sia in grado di dare un fondamento sicuro alla metafisica e, pertanto, possa legittimamente costituire l'esempio e il modello più valido di ricerca teologico-filosofica atto a sottrarre la fede cristiana alle insidie delle attuali sabbie mobili presenti soprattutto nelle aree culturali del pensiero nichilistico e del pensiero debole.

Dopo aver ricordato, sia pure sinteticamente questi presupposti filosofico-teologici, è bene riferirsi, per via esemplificativa, all'analisi di alcuni momenti più significativi delle argomentazioni sviluppate nella «*Fides et Ratio*».

2. *Fede e Ragione. Teologia e Filosofia*

I termini in questione, dal cui rapporto prende origine la semantica complessiva del problema di fondo proposto dal documento pontificio sono, appunto, fede e ragione, teologia e filosofia. Essi rappresentano, per così dire, la dimensione soggettiva ed oggettiva di un impegno cristiano che dà luogo ad un vero e proprio «modello culturale», improntato all'universalità delle categorie utilizzate e al realismo delle conoscenze conseguite. Su tale linea, in senso del tutto preliminare, l'enciclica si apre con un riferimento di carattere metaforico, nel quale emerge l'immagine delle «due ali» che connota la complementarità dei due ambiti di riflessione sopra ricordati. Perciò, nella riflessione di apertura del documento, viene sottolineato che «la fede e la ragione sono le due ali con le quali lo spirito umano s'innalza verso la contemplazione della verità». Pertanto, ne deriva la proposta di un processo ascensivo del pensiero in cui l'uomo, illuminato dalla fede e sostenuto dalla ragione, si apre ad una forma di conoscenza che, nel suo significato più vero, appare come una vera e propria contemplazione. Qui, allora, emerge lo spirito del platonismo perenne che fa da substrato alla cultura cristiana e trova il suo inveroamento nell'atteggiamento mistico-medievale il quale include la ragione nella visione beatifica del divino.

In questo quadro, le categorie filosofico-teologiche coinvolte nel discorso dell'enciclica danno luogo ad una semantica dell'indagine che si concentra su una serie di termini considerati cen-

trali da tale visione cristiana del reale. In particolare, si tratta dei seguenti termini: la filosofia, la filosofia cristiana, la conoscenza dell'essere, l'intelligenza della fede. Ed, allora, risulta più chiaro come l'ancoraggio ontologico che fa da sostegno a tutta l'argomentazione sia dato, appunto, dal «realismo cristiano» espresso soprattutto dalla metafisica tipica della «*philosophia perennis*». Tale realismo, ovviamente, concerne una gnoseologia veritativa, configurata nei noti termini della «*adaequatio intellectus et rei*».

È appena il caso di ricordare qui i documenti pontifici che fungono da precedenti storici delle riflessioni sul rapporto tra filosofia e teologia in merito alla individuazione di una possibile filosofia da privilegiare per lo sviluppo del pensiero cristiano. Essi sono, in particolare, i seguenti: la costituzione «*Dei Filius*» del Concilio Vaticano I (1870); le costituzioni «*Dei Verbum*» e «*Gaudium et spes*» del Concilio Vaticano II, nonché l'enciclica «*Aeterni patris*» di Leone XIII (1879).

In tale panorama di pensiero, la visione del mondo e della vita che si può evidenziare nella «*Fides et Ratio*» si basa sulla centralità dell'essere, della persona e della rivelazione; categorie, queste, con le quali l'immagine filosofica del reale si fonde con il messaggio scritturale, in una dinamica ed armonica integrazione tra ragione e fede. Il contesto storico-culturale che fa da solido presupposto a questa concezione è costituito, come già ricordato, dalla cultura del Medioevo da intendersi, per il pensiero cristiano, quale centro di riferimento dell'indagine filosofica e della speculazione teologica nella loro peculiare oggettività ontologica.

Ciò permette l'articolazione di un itinerario di tappe di ricerca speculativa in cui si procede da una riflessione filosofica che muove dall'orizzonte della fede, ad un'argomentazione filosofica più specificamente intenzionata alla scoperta e alla chiarificazione della verità sul mondo, sull'uomo e su Dio. E tale itinerario si articola in base alla duplice prospettiva del senso dell'essere e del valore del bene.

Pertanto, a conclusione di queste considerazioni di natura introduttiva, possiamo ribadire in sintesi che la «*Fides et Ratio*», nel suo complesso, è armonicamente articolata in modo da esplicitare un significativo tentativo di recupero e di rivalorizzazione degli aspetti più salienti della plurisecolare «*Philosophia perennis*», che si può dire abbia il suo nucleo semanticamente sistematico in quello che E. Gilson indicherebbe come lo «spirito della filosofia medievale».

3. *I presupposti antropologico-esistenziali della «Philosophia perennis»*

La «Fides et Ratio» interpella la «Philosophia perennis» per giungere ad una sua riattualizzazione, a partire da una serie di interrogativi ineludibili nel nostro tempo, che indicano dei veri e propri presupposti di natura antropologico esistenziale. In ciò, quindi, il rapporto tra fede e ragione viene ricondotto all'interiorità dell'uomo evitando di rimanere sul piano semplicemente speculativo inerente alla complessiva visione del reale; posizione riduttiva, questa, che, invece, è presente tendenzialmente, in forme ora più ora meno esplicite, nelle varie elaborazioni sistematiche della metafisica cristiana tradizionale.

Da tale punto di vista, nell'Enciclica emerge, allora, l'ineludibilità degli interrogativi esistenziali che emergono lungo il cammino umano di ricerca della verità. Infatti, il Pontefice dichiara: «La verità inizialmente si presenta all'uomo in forma interrogativa: ha un senso la vita? verso dove andiamo?» («Fides et Ratio», testo italiano pubblicato dalla Libreria Editrice Vaticana, n. 26).

Queste domande fondamentali implicano necessariamente la riflessione su situazioni e problemi emergenti dalle vicende drammatiche del vivere umano, quali, ad esempio, «l'esperienza quotidiana della sofferenza», «l'inevitabilità della morte», l'esigenza di «conoscere la verità sulla propria fine», nonché «se la morte sarà il termine definitivo» dell'esistenza umana, e «se vi è qualcosa che oltrepassa la morte», vale a dire se all'uomo «è consentito sperare in una vita ulteriore oppure no» (Ibidem). Tali interrogativi esistenziali costituiscono il momento metodologico attraverso il quale il documento pontificio rinnova e riattualizza la tradizione ontologica di riferimento.

Così si configura, sulla medesima linea, il compito primario e la genesi esistenziale della filosofia in rapporto alla domanda sul «senso della vita». Infatti, l'enciclica sottolinea che «molteplici sono le risorse che l'uomo possiede per promuovere il progresso nella conoscenza della verità, così da rendere la propria esistenza sempre più umana. Tra queste emerge la 'filosofia', che contribuisce direttamente a porre la domanda circa il senso della vita e ad abbozzarne la risposta; essa pertanto si configura come uno dei compiti più nobili dell'umanità» (Ivi, n. 3). Quindi la verità, che è «dono» all'uomo di fede e che è «chiamata» scaturente dal messaggio cristiano, costituisce, anche sul piano filosofico-teologico, non una entità astratta da contemplare o da

concettualizzare, bensì un momento che ci interpella e ci coinvolge nel conferire il senso all'intera esistenza umana.

Ne risulta, dunque, una fondazione del pensiero cristiano ribadita e rivisitata alla luce degli interrogativi di partenza della «*philosophia perennis*», la quale appare, nel suo significato universale, come «filosofia implicita» in ogni sistema di pensiero, connotata da specifici presupposti ontologici che le sono del tutto peculiari. «In questo senso – precisa l'enciclica – è possibile riconoscere, nonostante il mutare dei tempi e i progressi del sapere, un nucleo di conoscenze filosofiche la cui presenza è costante nella storia del pensiero. Si pensi, solo come esempio, ai principi di non contraddizione, di finalità, di causalità, come pure alla concezione della persona come soggetto libero e intelligente e alla sua capacità di conoscere Dio, la verità, il bene; si pensi inoltre ad alcune norme morali fondamentali che risultano comunemente condivise» (Ivi, n. 4). Alla luce di questi elementi di fondo, l'intero testo dell'enciclica imposta la sua argomentazione ontologico-esistenziale del rapporto riattualizzato nel pensiero contemporaneo tra ragione e fede che, come noto, è classico nella tradizione medievale.

Ne deriva, in un senso più puntuale, la determinazione del compito specifico della filosofia secondo la concezione della Chiesa, dedotta dalla tradizione classica medievale, che risulta di una duplice natura. Innanzitutto, tale compito si specifica come «la via per conoscere fondamentali verità concernenti l'esistenza dell'uomo»; in secondo luogo, esso si delinea come «un aiuto indispensabile per approfondire l'intelligenza della fede e per comunicare la verità del Vangelo a quanti ancora non la conoscono» (Ivi, n. 5). Il duplice compito della filosofia, perciò, ribadisce l'orientamento antropologico della cultura cristiana, nonché il carattere propedeutico della filosofia ai fini dell'annuncio del messaggio salvifico proposto dalla fede evangelica.

4. *Le istanze emergenti dalla prospettiva della «philosophia perennis»*

Alla luce dei criteri indicati, l'enciclica interpella la verità ribadendo il ruolo imprescindibile della «*philosophia perennis*», nel riconfermare la sua funzione teoretica e gnoseologica nei confronti dell'indagine filosofico-teologica. Tuttavia, nel contempo, ne recupera, consapevolmente, le radici storiche collocandole nel contesto della rilettura della filosofia classica condotta alla luce

dei testi biblici; il che, ovviamente, valorizza l'opera culturale svolta dai padri della chiesa e dai filosofi della scolastica medievale.

Il discorso, quindi, mira a cogliere e a puntualizzare i «segni» della rivelazione da intendersi come «aiuto, stimolo e forza» propulsiva per la ragione umana nel suo cammino di ricerca dell'intelligenza del mistero. Ciò comporta, da parte del pensatore-credente, l'acquisizione di un atteggiamento di «ascolto» fondamentale nei confronti della parola rivelata che si traduce nell'«obbedienza razionale della fede». Infatti, essendo la fede la «risposta di obbedienza a Dio», ne consegue che «con la fede, l'uomo dona il suo 'assenso' a tale testimonianza divina» (Ivi, n. 13). Ciò, naturalmente, non può prescindere dal sottolineare le possibilità e i limiti della ragione in rapporto alla fede (n. 14).

In quest'ottica interpretativa, non va dimenticato che la verità ultima e universale proposta dalla rivelazione è uno stimolo perenne per la ricerca operata dalla ragione. Il testo dell'Enciclica ricorda, in particolare, che «la rivelazione immette nella nostra storia una verità universale e ultima che provoca la mente dell'uomo a non fermarsi mai; la spinge, anzi, ad allargare continuamente gli spazi del proprio sapere fino a quando non avverte di avere compiuto quanto era in suo potere, senza nulla tralasciare» (Ivi, n. 14). A tal riguardo, viene richiamata la testimonianza di Anselmo d'Aosta nel suo «Proslogion», dove egli esprime problematicamente la tensione della ricerca della ragione allorché si pone sulla scia della Rivelazione (il testo anselmiano citato nell'Enciclica è tratto dal «Proemio» e dai nn. 1.5).

Il tentativo di raccordo tra sapere filosofico ed ermeneutica della Rivelazione conduce a dare spazio ad elementi che costituiscono delle vere e proprie immagini allusive adatte ad addentrarsi nell'ambito del «mistero». Su questa linea, acquista rilievo la metafora della «stella polare» applicata all'impegno della ragione nel comprendere la semantica della rivelazione. In tal senso, allora, il Pontefice sottolinea che «la Rivelazione cristiana è la vera stella di orientamento per l'uomo che avanza tra i condizionamenti della mentalità immanentistica e le strettoie di una logica tecnocratica; è l'ultima possibilità che viene offerta da Dio per ritrovare in pienezza il progetto originario di amore, iniziato con la creazione» (Ivi, n. 15).

Nel quadro teleologico che orienta l'uomo ad un itinerario di chiarificazione della fede viene posto in primo piano il richiamo metodologico al principio di sant'Agostino da seguire nella ricerca della verità. A tale fine, l'enciclica richiama il motivo

cardine suggerito dal vescovo di Ippona concernente la necessità di valorizzare, da parte dell'uomo, l'interiorità profonda della sua coscienza spirituale, secondo la nota formula: «Noli foras ire, in te ipsum redi. In interiore homine habitat veritas» (Ivi, n. 15).

Secondo il medesimo criterio, viene impostato l'itinerario speculativo in base al quale, alla luce del principio «intelligo ut credam», viene affermata la forza dell'aspirazione umana di sapere attraverso la ricerca della «verità»; quanto sopra, in virtù del desiderio e della nostalgia di Dio insiti nel cuore umano, per cui nella ricerca filosofico-religiosa, si profila «un cammino che l'uomo, se vuole, può percorrere; esso prende il via dalla capacità della ragione di innalzarsi al di sopra del contingente per spaziare verso l'infinito» (Ivi, n. 24). Del resto, questo è il motivo costante dell'agostinismo di tutti i tempi, che valorizza, all'interno del cristianesimo, il socratismo presente nel mondo antico. Ciò emerge, ad esempio, in tutta quella linea esistenziale del pensiero cristiano che, da Agostino di Ippona attraverso Bonaventura da Bagnoregio, giunge a Pascal e, attraverso Kierkegaard, giunge infine allo spiritualismo filosofico del nostro secolo.

È appunto nell'orizzonte dell'antropologia filosofico-esistenziale, assunta dal Pontefice, che si colloca l'apertura della ragione verso la trascendenza dell'infinito, da cui consegue la possibilità di un itinerario particolarmente significativo della ricerca della verità esistenziale. Esso comprende infatti i seguenti momenti caratterizzanti: *a)* gli interrogativi fondamentali; *b)* le verità universali; *c)* un assoluto quale fondamento ultimo (Cfr. Ivi n. 27).

Questo contesto, pur essendo, come già detto, di natura esistenziale, viene tuttavia valorizzato, nell'enciclica, in riferimento ad un irrinunciabile punto di vista ontologico, che connota tutta la tradizione del pensiero cristiano a partire dal Medioevo. Ciò si realizza attraverso il postulato dell'unità della verità, suffragato con l'apporto dei principi della «philosophia perennis». In quest'ottica ispirata ad una consolidata tradizione del pensiero cristiano, l'Enciclica sottolinea che «l'unità della verità è già un postulato fondamentale della ragione umana, espresso nel principio di non contraddizione.

La Rivelazione dà la certezza di questa unità, mostrando che il Dio creatore è anche il Dio della storia della salvezza. Lo stesso e identico Dio, che fonda e garantisce l'intelligibilità e la ragionevolezza dell'ordine naturale delle cose su cui gli scienziati si appoggiano fiduciosi, è il medesimo che si rivela Padre di nostro Signore Gesù Cristo» (Ivi, n. 34). Così si ristabilisce, in modo sostanziale, l'accordo armonico e di dinamica complementarietà

tra ragione e rivelazione, da perseguire nel cammino comune dei due ambiti della ricerca umana verso la comprensione sempre più piena e chiarificatrice della verità. Tale accordo viene precisato dall'Enciclica con l'affermazione secondo la quale «la verità che ci proviene dalla Rivelazione è, nello stesso tempo, una verità che va compresa alla luce della ragione. Solo in questa duplice accezione, infatti, è possibile precisare la giusta relazione della verità rivelata con il sapere filosofico» (Ivi, n. 35).

5. *Problematicità storica del rapporto fede-ragione nei Padri della Chiesa*

Di fatto, sia nella tradizione storica, sia nella situazione attuale, il rapporto fede-ragione, da un punto di vista teoretico, possiede una problematicità intrinseca. Infatti, mentre di solito ne viene affermata la complementarità, da varie posizioni, invece, viene fatta emergere, in modo unilaterale, di volta in volta, la prevalenza, ora dell'uno ora dell'altro dei due aspetti. Da ciò deriva una visione diversa dell'intera cultura cristiana. In questa situazione, quindi, l'enciclica è chiamata a prendere posizione e a riaffermare l'equilibrio tra le varie interpretazioni contrapposte e spesso in polemica fra loro.

Da un punto di vista storico, quindi, il discorso si precisa, in tutta la sua complessità, sin dalle origini del cristianesimo. Non va dunque dimenticato che i padri della chiesa, quali padri della filosofia cristiana, evidenziano per primi il legame tra ragione e religione; ciò alla luce del concetto di «ragione universale». Al riguardo, il testo sostiene esplicitamente che «fu compito dei padri della filosofia far emergere il legame tra la ragione e la religione. Allargando lo sguardo verso i principi universali, essi non si accontentarono più dei miti antichi, ma vollero giungere a dare fondamento razionale alla loro credenza nella divinità. Si intraprese, così, una strada che, uscendo dalle tradizioni antiche particolari, si immetteva in uno sviluppo che corrispondeva alle esigenze della ragione universale» (Ivi, n. 36).

Così, si può sottolineare che, sin dall'inizio, l'apporto della filosofia cristiana si polarizza sull'affermazione dell'universale diritto di accesso alla verità, che implica la possibilità di raggiungerla attraverso molteplici «vie»; l'obiettivo comune, tuttavia, deve mirare ad un'unica meta finale (Cfr. Ivi, n. 38). L'itinerario della nascita del pensiero cristiano, orientato alla chiarificazione della

verità, viene caratterizzato da Giovanni Paolo II col riferirsi a posizioni emblematiche. Tra queste emergono: *a*) quella di san Giustino che, pur continuando a riconoscere alla filosofia greca un grande valore, afferma decisamente di aver trovato nel cristianesimo «l'unica sicura e proficua filosofia»; *b*) quella di Clemente alessandrino che scopre nel Vangelo «la vera filosofia», mentre attribuisce alla filosofia greca il compito precipuo di difesa della verità cristiana; *c*) quella di Origene che segna un decisivo passo in avanti nella integrazione tra pensiero filosofico e verità cristiana; ciò mediante l'assunzione critica del pensiero filosofico nella elaborazione del pensiero cristiano (Cfr. Ivi, nn. 38-39).

Ne deriva, sostanzialmente, una interpretazione che pone in rilievo il carattere pluralistico e critico del pensiero dei padri della chiesa nell'affrontare il rapporto tra pensiero cristiano e sistemi filosofici del tempo. Quanto detto, del resto, è riconfermato esplicitamente dal riferimento a posizioni di altri padri della chiesa, ai quali va il merito di aver consolidata e approfondita l'opera di cristianizzazione del pensiero greco, in particolare quello platonico e neoplatonico. Le personalità di rilievo menzionate dall'enciclica sono anzitutto quelle dei Padri Cappadoci che, come noto, sono quattro vescovi originari della Cappadocia uniti reciprocamente da un profondo legame personale e culturale; e cioè san Basilio di Cesarea, san Gregorio nisseno, san Gregorio nazianzeno e, il meno conosciuto, sant'Anfilochio d'Iconio. Accanto a questi, viene richiamata, con particolare attenzione, la grande figura di sant'Agostino; egli sostiene, appunto, in una stretta sintesi tra pensiero filosofico e dottrina biblica, la complementarietà tra ragione e fede all'interno della quale la Parola rivelata assume un ruolo prioritario di guida e di ispirazione illuminante. È, dunque, fuor di dubbio, sottolinea l'Enciclica, che la «sintesi compiuta da sant'Agostino rimarrà per secoli come la forma più alta della speculazione filosofica e teologica che l'Occidente abbia conosciuto» (Ivi, n. 40). Sulla medesima linea, si colloca la domanda di Tertulliano: «che cosa hanno in comune Atene e Gerusalemme? Che cosa l'Accademia e la Chiesa?», domanda che intende puntualizzare il carattere essenzialmente problematico e critico del rapporto tra ragione e fede nel quadro più ampio del rapporto tra filosofia e parola rivelata; rapporto attraverso il quale, indubbiamente, come riconosce la medesima enciclica, si fa strada, all'interno del cristianesimo, l'esigenza di una nuova «coscienza critica»; questa intende appunto rapportare i principi della religione cristiana ai concetti universali della cultura umana.

Dai riferimenti ora richiamati, si configura, dunque, la puntualizzazione degli aspetti peculiari dell'apporto nuovo dei Padri della Chiesa al problema del rapporto ragione-fede; filosofia-religione. Tali aspetti sono chiaramente espressi sia dal pluralismo, ricco e fecondo, delle loro posizioni e elaborazioni dottrinali, e sia dalla novità sostanziale del loro pensiero data dal fatto che «essi accolsero in pieno la ragione aperta all'assoluto e in essa innestarono la ricchezza proveniente dalla Rivelazione» (ivi, n. 41).

6. *Il rapporto ragione-fede nel pensiero della Scolastica*

Come è noto, è stato compito specifico della filosofia scolastica di configurare la struttura intramontabile della filosofia cristiana intesa come «*Philosophia perennis*». In quest'ottica, allora, viene superata la problematicità metodologica del rapporto tra ragione e fede, nell'intento di dar vita ad una visione del reale improntata alla luce della verità cristiana. In tale visione, filosofia e teologia si raccordano in un dinamico processo evolutivo ed integrativo di ricerca che contribuisce a costruire un panorama di continuità tipico di una cultura gerarchica e piramidale. Ed è appunto su questa base, come abbiamo già rilevato, che l'Enciclica pone in rilievo gli apporti universalmente validi della cultura filosofica medievale. Pertanto, alla luce di questo principio, essa prende in considerazione ulteriori contributi specifici presenti nelle posizioni speculative di noti pensatori della tradizione cristiana.

Innanzitutto è da tenere presente l'apporto di S. Anselmo elaborato mediante l'interpretazione del principio dell'«*intellectus fidei*». A tal riguardo, l'Enciclica sottolinea che, per lui, «la priorità della fede non è competitiva con la ricerca propria della ragione. Questa, infatti, non è chiamata a esprimere un giudizio sui contenuti della fede, in quanto ne sarebbe incapace, perché non idonea a tale scopo. Suo compito, piuttosto, è quello di saper trovare un senso, per scoprire delle ragioni che permettano a tutti di raggiungere una qualche intelligenza dei contenuti di fede. Sant'Anselmo sottolinea il fatto che l'intelletto deve porsi in ricerca di ciò che ama: più ama, più desidera conoscere» (Ivi n. 42).

Ma la svolta decisiva della Scolastica, intesa a stabilire la continuità e l'armonia tra ragione e fede, è senz'altro presente nel pensiero di Tommaso d'Aquino, considerato peraltro dal Magistero della Chiesa come il pilastro della filosofia cristiana.

Infatti, la novità del pensiero di Tommaso d'Aquino è data soprattutto dal principio che la fede suppone e perfeziona la ragione; infatti, precisa il testo pontificio, «la fede, dunque, non teme la ragione, ma la ricerca e in essa confida. Come la grazia suppone la natura e la porta a compimento, così la fede suppone e perfeziona la ragione» (Ivi, n. 43). L'armonia tra fede e ragione viene, in questo contesto speculativo, ribadita nel senso secondo cui «la fede è in qualche modo 'esercizio del pensiero'; la ragione dell'uomo non si annulla né si avvilisce dando l'assenso ai contenuti di fede; questi sono in ogni caso raggiunti con scelta libera e consapevole» (Ibidem).

Tuttavia, il quadro culturale di riferimento, in questo momento storico, si configura già più complesso; infatti, sia nelle posizioni di S. Alberto Magno che in quelle dello stesso san Tommaso, si fa strada l'esigenza particolare del riconoscimento dell'autonomia della filosofia e della scienza rispetto alle istanze peculiari della fede, della religione e della teologia cristiana (Cfr. Ivi, n. 45).

Il Pontefice, in ogni caso, conducendo le sue argomentazioni alla luce della centralità della cultura medievale per la costruzione di una visione cristiana del reale, si rende conto, nel contempo, dell'importanza e della precarietà dell'accordo e dell'armonia possibili nell'ambito del rapporto tra ragione e fede. Perciò egli riconosce, già nel contesto del pensiero tardo-medievale, l'emergere del «dramma» della separazione tra fede e ragione. Da esso, infatti, deriva poi, nel tempo, la problematicità della filosofia cristiana nel contesto del pensiero moderno (Cfr. Ivi, nn. 45-46).

Conclusione

L'esame analitico del testo dell'enciclica, compiuto nei limiti dell'argomento qui affrontato, pone in rilievo che la presenza, in esso, della cultura medievale fa da sfondo ontologico ed assiologico all'intera trattazione. Ma il Pontefice, affrontando il problema ragione-fede anche in riferimento alle problematiche teologiche del nostro tempo, ne modifica sostanzialmente l'interpretazione e il significato, collocando le argomentazioni di ordine metafisico in una visione esistenziale, in cui l'antropologia filosofica precisa un itinerario che trova al centro delle riflessioni la persona umana con tutte le istanze che la caratterizzano. Ne risul-

ta, allora, una prevalenza di riferimenti alla patristica rispetto alla Scolastica, nonché un'accentuazione e un rilievo particolare dato alle tematiche bibliche rispetto alle problematiche di una filosofia fondata semplicemente su dimostrazioni razionali.

Comunque, il confronto-scontro rimane al livello della divaricazione tra la cultura medievale e la cultura moderna, attraverso il consueto nodo problematico della cultura cristiana che fa sostenere a più autori, già nella tradizione, un atteggiamento pre-moderno o anti-moderno del Magistero cattolico. Il Pontefice, comunque, ponendo tra parentesi ogni atteggiamento polemico, affronta la situazione limitandosi a derivare le conseguenze problematiche, spesso connotate di istanze negative, del divorzio tra ragione e fede. Così, di fronte alle implicazioni argomentative della ragione illuministica, Giovanni Paolo II pone in evidenza l'unilateralità, negativamente contrapposta, del razionalismo e del fideismo. In particolare, egli sottolinea che «la ragione, privata dell'apporto della Rivelazione, ha percorso sentieri laterali che rischiano di farle perdere di vista la sua mèta finale. La fede, privata della ragione, ha sottolineato il sentimento e l'esperienza, correndo il rischio di non essere più una proposta universale. 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» (Ivi, n. 48).

Di fronte a queste emergenze negative, Giovanni Paolo II si riporta alla tradizione del pensiero cristiano occidentale allo scopo di riaffermare la positività e la fecondità del rapporto collaborativo tra fede e ragione, anche se non privo di difficoltà. Tale possibile collaborazione, come già evidenziato più sopra, è confermata anzitutto dalla testimonianza dei grandi maestri del pensiero cristiano classico; tuttavia essa è chiaramente ribadita e sostenuta anche da noti pensatori della cultura filosofica più recente. In modo più preciso, possiamo constatare che vengono richiamati tre momenti privilegiati del pensiero cristiano: quello dei padri della chiesa; quello dei dottori appartenenti alla scolastica medievale; quello di alcuni pensatori ritenuti particolarmente significativi per la cultura cristiana del nostro tempo.

A tale proposito, dunque, il Pontefice traccia in sintesi il seguente panorama storico evidenziando, appunto, le figure che potremmo definire «paradigmatiche» per il loro ruolo determinan-

te nello sviluppo e nell'approfondimento del grande problema in questione. Infatti, egli ribadisce che «ciò vale sia per i Padri della chiesa tra i quali bisogna citare almeno i nomi di san Gregorio Nazianzeno e sant'Agostino, sia per i dottori medievali, tra i quali emerge la grande triade di sant'Anselmo, san Bonaventura e san Tommaso d'Aquino». Tra i pensatori più recenti, vengono poi menzionati, «per l'ambito occidentale, personalità come John Henry Newman, Antonio Rosmini, Jacques Maritain, Etienne Gilson, Edith Stein e, per quello orientale, studiosi della statura di Vladimir S. Solov'ev, Pavel A. Florenskij, Petr J. Caadaev, Vladimir N. Lossky" (Ivi, n. 74).

A completamento del nostro itinerario di riflessione, è opportuno precisare che Bonaventura da Bagnoregio, nel contesto dell'Enciclica, viene collocato tra i «Dottori della Chiesa» e, quindi, la sua visione filosofico-teologica del rapporto ragione-fede, sia pure presente in forma implicita, è fuor di dubbio ritenuta dal Pontefice come una espressione paradigmatica e coerente della più autentica tradizione del pensiero cristiano.

Nell'avviarci ora alla conclusione della nostre riflessioni, vogliamo ancora rilevare che l'enciclica completa le considerazioni sul rapporto, dinamico e problematico, tra ragione e fede allargando l'orizzonte alla relazione tra fede e filosofia, per considerare, quindi, la relazione più specifica tra filosofia e teologia. In tale quadro di riferimento, ne deriva, pertanto, la possibilità di evidenziare tre «stati della filosofia» in rapporto ai principi e ai valori della fede cristiana. *a)* Lo stato della «filosofia totalmente indipendente dalla Rivelazione evangelica», caratteristico sia della filosofia antecedente la nascita di Gesù Cristo e sia di quella sviluppatasi successivamente nelle aree culturali non ancora raggiunte dal messaggio evangelico; *b)* lo stato della filosofia definito con «l'espressione 'filosofia cristiana'», che sarebbe da intendersi, in modo più appropriato non tanto come un "sistema" filosofico ufficiale della Chiesa, quanto piuttosto come un "filosofare cristiano" inteso quale riflessione-speculazione del pensiero filosofico ispirata alle istanze della Rivelazione; *c)* lo stato che si verifica quando «è la stessa teologia a chiamare in causa la filosofia», in cui la filosofia assume il ruolo peculiare di «interlocutrice» della teologia (Ivi, nn. 75, 76, 77).

Questi tre stati della filosofia si collocano, ovviamente, nell'ambito specifico del pensiero cristiano, stabilendo teoricamente una sincronia armonica di soluzioni che raccorda le varie fasi caratterizzanti la lunga tradizione della diacronia del pensiero filosofico.