

Ragione strumentale, ragione “aperta” e agape. In ascolto di Benedetto XVI

Giorgio Sgubbi

Facoltà Teologica dell'Emilia Romagna (Bologna)

Per una ragione “razionale”

Il frequente invito di papa Benedetto XVI a “purificare la ragione” per consentirne un esercizio “aperto” e “allargato” e l’argomentata critica a tutte le restrizioni che certe correnti neoilluministiche vorrebbero imporre, suscita spesso reazioni di sospetto e talvolta anche di rifiuto. Ma tutto questo, oltre che dal pregiudizio che identifica ogni intervento della Chiesa con un atto di “ingerenza”, dipende anche dall’istintivo disagio che si annuncia ognqualvolta il termine “ragione” viene associato ad altre specificazioni. Si pensa, infatti, che se la ragione necessita di ulteriori attributi e aggiunte, ciò equivale a negarne l’autonomia e la sovranità, come accade appunto quando si parla di “ragione aperta” o “ragione credente”¹. Alla Chiesa Cattolica, poi, viene rimproverato l’ostinato tentativo di costringere la ragione al “servizio” della fede, negandone sistematicamente autonomia e libertà: si rende pertanto necessario, dopo la denuncia del “sequestro”, riscattare la ragione dal dominio ecclesiastico che, nonostante le di-

¹ Un esempio significativo si trova nell’articolo in cui Kurt Flasch commenta la “lezione di Regensburg”. Cfr. K. FLASCH, *Von Kirchenvätern und anderen Fundamentalisten. Wie tolerant war das Christentum, wie dialogbereit ist der Papst? Der Schlüssel liegt in der Regensburger Vorlesung*, in Süddeutsche Zeitung, 17.10.2006, 11. Cfr. anche P. FLORES D’ARCAIS, *Gesù e Ratzinger tra storia e teologia*, in MicroMega 3 (2007) 3-52; R. BUSSE – H. ROTT, *Bedarf die moderne Philosophie einer Ausweitung des wissenschaftlichen Vernunftbegriffes?*, in C. DOHLEN (hg.), *Die “Regensburger Vorlesung”. Papst Benedikt XVI. im Dialog der Wissenschaft*, Regensburg 2007, 86-99; H. E. BREKLE, “Weite der Vernunft” in der universitas scientiarum, *ibid.*, 160-164.



chiarazioni di segno contrario, continua a degradarla a servile "ancella", togliendole così forza e dignità².

È sempre conveniente, di fronte a errori e pregiudizi, cercare innanzitutto di capire e, per quanto possibile, salvaguardare quella *particula veritatis* che mai è destinata a mancare e che, in queste critiche, ci sembra di poter individuare nella giusta preoccupazione di sottrarre la ragione ad istanze non "razionali", non guidate cioè dalla verità ma da scopi e calcoli strumentali. Occorre tuttavia ricordare che l'esigenza di una ragione "autonoma" non è stata scoperta dalla modernità, ma caratterizza la nascita della filosofia in quanto tale, quando cioè l'uomo dichiarò di volere «lasciarsi persuadere solo dal *lògos* (*peithestai logo*)»³: ma, a differenza dei razionalismi autonomisti contemporanei, fu proprio nel "logos" che i Greci incontrarono e affermarono il Divino e la sua pensabilità⁴. Questo dipende dal fatto che «gli antichi sapevano studiare l'uomo, sotto certi aspetti, più e meglio di quanto non si faccia oggi, proprio perché cercavano di muoversi non solo alla superficie delle apparenze, ma mirando ai fondamenti metafisici della condizione umana»⁵. L'orizzonte cristiano non solo non si distacca da questa fondamentale prospettiva, ma l'assume e la conferma: sant'Ilario, per citare un solo esempio, dichiara che «la ragione umana conosce solo ciò che realmente comprende in quanto ragione»⁶ e Giovanni Paolo II, per venire ai nostri giorni, ha ribadito che «di poco aiuto sarebbe una filosofia che non procedesse alla luce della ragione secondo propri principi e specifiche metodologie»⁷. La ricerca di una ragione "autonoma", pertanto, non solo non è temuta, ma è addirittura richiesta e praticata dalla fede cristiana⁸.

² Il testo cui ci si riferisce è la *Fides et ratio* in cui Giovanni Paolo II, riferendosi all'espressione *philosophia ancilla theologiae*, riconosce che tale locuzione è «oggi difficilmente utilizzabile in forza dei principi di autonomia» della ragione stessa (*Fides et ratio. Lettera enciclica circa i rapporti tra fede e ragione*, n. 77).

³ PLATONE, *Critone*, 46 b, in *Opere*, Torino 1987, 91.

⁴ Cfr. W. JAEGER, *La teologia dei primi pensatori greci*, Firenze 1982; E. BERTI, *Il "Dio dei filosofi"*, in E. BERTI – C. VIGNA, *Il "Dio dei filosofi". Dio e il silenzio*, Parma 1992, 43-70.

⁵ G. REALE, *Saggezza antica. Terapia per i mali dell'uomo d'oggi*, Milano 1995, 8.

⁶ «Humana mens solum hoc sapit quod intelligit», *De Trinitate*, I, 15.

⁷ *Fides et ratio. Lettera enciclica circa i rapporti tra fede e ragione*, n. 49. Anche Benedetto XVI ha ribadito che «l'*ethos* della scientificità è volontà di obbedienza alla verità e quindi espressione di un atteggiamento che fa parte delle decisioni essenziali dello spirito cristiano», BENEDIKT XVI, *Glaube und Vernunft. Die Regensburger Vorlesung*, Freiburg i. B. 2006, 29.

⁸ Cfr. J. RATZINGER, *Die in den 1990er Jahren aufgebrochenen neuen Fragestellungen. Zur Lage von Glaube und Theologie heute*, in *Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen*, Freiburg 2003, 109. Scrive von Balthasar: «Essendo la domanda sull'essere in quanto essere la questione fondamentale

È opportuno, a questo punto, chiarire anche l'altro tacito pregiudizio che ispira non poche obiezioni e critiche al magistero di Benedetto XVI quando tratta il rapporto fede-ragione, e che consiste nell'affrettata identificazione di "autonomia" della ragione con "indipendenza" da ogni istanza o riferimento altro da sé, attribuendo così all'autonomia della ragione il valore di suprema autoreferenzialità e autosufficienza. Questo pregiudizio, oggi divenuto dogma, dimentica che anche solo dal punto di vista etimologico il termine *ratio* è già di per sé gravido di relazionalità, di riferimento "ad altro" da sé, e che il *logos*, fin dai suoi inizi, ha sempre trovato nella realtà il referente proprio e irrinunciabile della sua consistenza e attività⁹; la *ratio*, quindi, è l'esatta negazione di un pensiero presuntivamente solitario e monadicamente rinchiuso in se stesso, e si manifesta come quel legame originario, vitale e inscindibile di essere e pensiero, in cui l'essere si configura come l'orizzonte in cui il pensiero vive e opera, e il pensiero come il luogo manifestativo e donativo dell'essere stesso¹⁰. Si può anche dire che l'autonomia della ragione coincide con la sua "dipendenza" dall'essere¹¹: la ragione è "autonoma" in quanto "obbedisce" alla realtà.

Immanuel Kant, convinto assertore dell'autonomia della ragione, ci ha lasciato una suggestiva immagine di tutto ciò: «La colomba leggiera – scrive – mentre nel libero volo fende l'aria di cui sente la resistenza (*Widerstand*), potrebbe immaginare che le riuscirebbe assai meglio volare nello spazio vuoto di aria. Ed appunto così Platone abbandonò il mondo sensibile, poiché esso pone troppo angusti limiti all'intelletto (*so enge Schranken setzt*); e si lanciò sulle ali delle idee al di là di esso, nello spazio vuoto dell'intelletto puro. Egli non s'accorse che non guadagnava strada, malgrado i suoi

della metafisica, il teologo non la può evitare e, anzi, ne consegue ex professo che non può essere teologo senza essere al tempo stesso metafisico allo stesso modo in cui, viceversa (i greci lo sapevano assai bene e la teologia patristica e dell'Alta Scolastica non certo di meno) una metafisica che si rifiutasse di essere teologia, misconoscerebbe e tradirebbe il proprio oggetto», *Trinitarische Differenz und Seinsdifferenz*, in *Wahrheit Gottes. Theologik II*, Einsiedeln 1985, 59.

⁹ «Lo stesso è il pensare e ciò in funzione del quale è il pensiero, perché senza l'essere nel quale è espresso, non troverai il pensare. Infatti nient'altro è o sarà all'infuori dell'essere», PARMENIDE, *Sulla natura*, in H. DIELS – W. KRAZ (a cura di), *I Presocratici*, Bari 1986, framm. 8; 28 B 8, 34-37. E anche Plotino afferma: «È per questo che (Platone) ha ragione di mettere l'alterità là dove c'è pensiero ed essere: il pensiero deve sempre cogliere le cose come identiche (*tautoteta*) e come diverse (*heteroteta*) quando pensa», *Enneadi*, VI, 7, 39, tr. it. Torino 1997, vol. I.

¹⁰ «La verità è il rapporto pericoretico nel quale l'essere determina la sua conoscibilità, e il conoscere l'entità dell'esistente. Il pensiero è nell'essere, l'essere è nel pensiero, e così nel pensiero e nell'essere sta la verità», K. HEMMERLE, *Wahrheit und Liebe - Ein perichoretisches Verhältnis*, in *Unterwegs mit dem dreien Gott. Beiträge zur Religionsphilosophie und Fundamentaltheologie*, Freiburg 1996, 318-319.

¹¹ Resta ancora attuale in merito l'opera di Étienne GILSON, *L'Etre et l'essence*, Paris 1981, in particolare 335-349. Cfr. anche, del medesimo, *Réalisme Thomiste et Critique de la Connaissance*, Paris 1986.



Articoli

sforzi; giacché non aveva, per così dire, nessun appoggio (*keinen Widerhalt*), sul quale potesse sostenersi e a cui potesse applicare le sue forze per muovere l'intelletto»¹². Pur nel rammarico che lo stesso Kant abbia poi ristretto questa fondamentale convinzione all'orizzonte naturale-empirico e prescindendo dalla lettura da lui fatta del pensiero di Platone, resta il chiaro riconoscimento da parte di Kant di una "autonomia" della ragione che sussiste nel suo riferirsi alla realtà: un suo presunto emanciparsi da essa non può che condurre la ragione a situazioni aporetiche ed insolubilmente problematiche. Possiamo così vedere come nemmeno un appassionato teorico dell'autonomia della ragione, quale fu appunto Kant, riteneva possibile operare una cesura della ragione dall'esperienza, anche se poi ridusse la prima a mera facoltà ordinatrice della seconda. In breve: quell'irrinunciabile e fecondo sentiero che scoprì il *logos* come epifania dell'essere e che fu percorso già da Parmenide, Aristotele e molti altri, è giunto, nonostante molteplici traversie, fino a noi anche grazie alla fede cristiana e alle sue grandi sintesi, fino a trovare nella fenomenologia e nel pensiero personalista e dialogico una matura e significativa espressione¹³.

Quanto ci proponiamo con il presente contributo è indicare come le perorazioni di Benedetto XVI in favore di una ragione "aperta" e "allargata", capace cioè di trascendere il mero dato orizzontale per accedere all'Assoluto, non solo non attentano all'autonomia della ragione né operano per una surrettizia sottomissione di questa alle istanze della fede, ma, al contrario, costituiscono un benefico e opportuno invito ad una ragione semplicemente "razionale", cioè integrale e libera da tutte le riduzioni e deformazioni nelle quali si trova da più parti costretta¹⁴. In questa prospettiva, allora, espressioni quali "ragione aperta", "ragione allargata", ecc., sono efficaci pleonasmî che non aggiungono nessun contenuto all'idea di ragione, ma ne rivendicano quell'esercizio pieno e integrale che, solo, è realmente conforme e connaturale alla ragione stessa.

Ora, però, il fatto che ad esortare ad una ragione integrale sia un Pontefice, cioè un evangelizzatore dell'Agape di Dio, genera la sensazione che la posta in gioco sia

¹² I. KANT, *Critica della ragion pura*, 1975, vol. I, Introduzione, sez. III, 45.

¹³ Cfr. J. B. LOTZ, *Die Identität vom Geist und Sein. Eine historisch-systematische Untersuchung*, Roma 1972; J.-F. COURTINE, *L'essere e l'altro. Analogia e intersoggettività in Husserl*, in V. MELCHIORRE (a cura di), *Studi di filosofia trascendentale*, Milano 1993, 189-213.

¹⁴ Condividiamo i rilievi critivi di Hansjürgen Verweyen circa il rischio di una sommaria riduzione della filosofia moderna a "cartesianismo" che antepone il *cogito* al *cogitor*, anche se, a nostro avviso, il giudizio sulla negazione dell'autonomia della filosofia, nel contesto globale del pensiero ratzingeriano, andrebbe alquanto sfumato. Cfr. H. VERWEYEN, *Joseph Ratzinger - Benedikt XVI. Die Entwicklung seines Denkens*, Darmstadt 2007, 32. 53.

davvero grande: e infatti, pur essendo la ragione al centro dell'esortazione, l'orizzonte ultimo che contiene e giustifica questo invito è l'Amore di Dio e la sua comunicabilità. E quando si tratta di Dio come Amore, vuole dire il Papa, la ragione non solo non è da considerare come un ospite abusivo e indesiderato, ma, al contrario, va letta e accolta come la dimensione intelligente di quella libertà che, in quanto chiamata a comprendere e a valutare l'offerta che le si dona, è chiamata innanzitutto a conoscere, pensare e valutare il dono stesso: là, dove Dio vuole «che tutti gli uomini siano salvi e giungano alla conoscenza della verità» (1 Tim 2,4), la *questio de veritate*, unico vero compito della ragione, acquista tutto il suo peso e la sua decisività. Scriveva anni fa Joseph Ratzinger: «L'amore, che la fede esige e che appartiene alla sua intima essenza, non mette fuori gioco il bisogno di verità nell'altro, (...) la fede, che va incontro all'altro, va necessariamente incontro anche alle sue domande, al suo bisogno di verità...»¹⁵.

È la stessa natura dell'autocomunicazione dell'Agape di Dio a istituire l'“apertura” della ragione, poiché dove il dono è pieno, definitivo e assoluto, è proprio qui che è richiesta quell'intelligenza senza della quale il Dono stesso resterebbe oscuro o non percepito secondo la ricchezza della sua reale intensità¹⁶. Ne consegue che ogni forma contratta o ridotta della ragione non può non ripercuotersi sulla comprensione dell'assolutezza del Dono e sull'intensità dell'Amore: una ragione cieca nei confronti dell'essere, infatti, non potrà non diventare una ragione cieca anche nei confronti dell'Agape, allo stesso modo in cui «una ragione aperta per la totalità del reale non può, a partire dalla sua stessa natura, non incontrare la realtà della fede»¹⁷.

2. Il “logos” dimensione dell’“agape”

All'indomani dell'elezione di un teologo a pastore della Chiesa universale, non erano pochi coloro che auspicavano che, dopo il magistero di un filosofo come Giovanni Paolo II, le tematiche genuinamente teologiche tornassero al centro dell'interesse. Lasciando per ora da parte un giudizio sulla correttezza e legittimità di simili aspettative, si può dire che Joseph Ratzinger non ha certo deluso le attese: l'annuncio ripetuto

¹⁵ J. RATZINGER, *Das anthropologische Bezugsfeld der Theologie*, in *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, München 1982, 353.

¹⁶ Cfr. T. SÖDING, *Die Lebendigkeit des Wortes Gottes. Das Verständnis der Offenbarung bei Joseph Ratzinger*, in F. MEIER-HAMIDI – F. SCHUMACHER (hg.), *Der Theologe Joseph Ratzinger*, Freiburg i. B. 2007, 12-55.

¹⁷ W. KASPER, *Glaube und Vernunft. Zur protestantischen Diskussion um die Regensburger Vorlesung von Papst Benedikt XVI.*, in *Stimmen der Zeit* 4 (2007) 224.



Articoli

dell'Agape divina, unitamente alla sua intrascendibile e definitiva autocomunicazione in Gesù Cristo, costituiscono infatti il nucleo che ispira, sostiene e anima i pronunciamenti di Benedetto XVI¹⁸.

Occorre però aggiungere che la centralità cristologica dell'Amore divino, assunta dal Pontefice a tema-guida della propria predicazione, non solo non ha segnato alcun ridimensionamento del ruolo della ragione, ma, al contrario, ha acquistato – proprio in forza della centralità dell'Agape – una rilevanza raramente riscontrabile nella predicazione di un Papa¹⁹; e anche se le diagnosi e gli auspici del Pontefice non hanno trovato, com'era prevedibile, consensi unanimi, è ugualmente evidente che il rapporto fede-ragione costituisce il punto fermo dell'attività evangelizzatrice di Benedetto XVI, e non è esagerato leggervi il centro nodale della sua predicazione e del suo pensiero²⁰.

Di fronte all'evidente rifiuto del dualismo, razionalista e romantico al tempo stesso, che vuole appaltare l'Amore al sentimento e la verità ad una ragione calcolatrice e autosufficiente, sorge spontanea la domanda: perché è proprio l'Agape ad esigere un ruolo così decisivo della ragione? Perché non è possibile, in forza e in nome dell'Amore, liquidare o ignorare la ragione? Perché non è possibile dire "Amo, quindi non penso" ed il teologo dell'Agape deve essere anche filosofo dell'integralità della ragione? Cosa significa, infine, questa ragione "purificata", "allargata" e "aperta", alla quale il Pontefice continuamente rimanda?

Al fine di una risposta adeguata, può essere istruttivo osservare che l'Enciclica *Deus caritas est* non contiene la menzione della ragione e l'auspicio di una sua «purificazione» nella prima parte dell'Enciclica, quella caratterizzata da «un'indole più spe-

¹⁸ Thomas Söding cita un articolo del giornalista Alexander Smoltczyk (apparso in *Der Spiegel*) che commenta la pubblicazione della *Deus caritas est* con il titolo *Love, love, love*. Cfr. T. SÖDING, *Aufklärung über Jesus. Das Jesus-Buch des Papstes und das Programm seines Pontifikates*, in *Herder-Korrespondenz* 61 (2007) 281-285; qui 282. Cfr. Anche H. ZABAROWSKI, *Ein Intellektueller auf dem Stuhl Petri? Das theologische Profil von Benedikt XVI.*, in *Herder-Korrespondenz* 7 (2005) 356-359; E. JÜNGEL, *Aufklärung im Lichte des Evangeliums*, in *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 17.5.2005, 8.

¹⁹ Heino Sonnemans ha messo giustamente in evidenza la natura genuinamente teologica dell'importanza attribuita alla ragione da J. Ratzinger. Cfr. H. SONNEMANS, *Postfazione*, in J. RATZINGER-BENEDETTO XVI, *Il Dio della fede e il Dio dei filosofi. Un contributo al problema della theologia naturalis*, Venezia 2007, 83.

²⁰ Riferendosi al rapporto fede-ragione, lo stesso Ratzinger scrive: «...mi sono reso conto pienamente, per la prima volta, in quale misura le domande poste allora siano rimaste fino ad oggi, per così dire, il filo conduttore del mio pensiero. Queste domande ritornano nella mia *Einführung in das Christentum* (1968), ma specialmente nella conferenza da me tenuta nel 1999 a Parigi, alla Sorbona, sotto il titolo *Das Christentum – die wahre Religion? (...)*, naturalmente aggiornate e opportunamente presentate nei nuovi contesti dei rispettivi tempi», J. RATZINGER-BENEDETTO XVI, *Il Dio della fede e il Dio dei filosofi*, 7-8.

culativa», ma nella seconda, quella che il Papa qualifica di «carattere più concreto»²¹: ma non si tratta né di una svista né di uno sbaglio di collocazione. Infatti, parlando di parte «speculativa» e parte «pratica», il Papa non intende dividere lo scritto in due capitoli separati, di cui il primo, teorico-astratto, contiene quelle verità che il secondo, operativo-pratico, deve poi tradurre in prassi: una simile lettura dell'Enciclica costituirebbe un suo totale fraintendimento, assai più deleterio di altre letture parziali o riduttive. In realtà, la *Deus caritas est* non consta di due tematiche, una teorica e l'altra pratica, ma contempla il mistero dell'unico Dio che, in Gesù Cristo, diventa visibilità, sperimentabilità ed efficacia storica²²: l'unico Dio, che è amore, *Agape*, diventa *Emmanuele*, cioè esperienza umana, Chiesa e fruibilità di Sé. Nell'orizzonte di papa Benedetto, in altre parole, non ci sono il “teorico” e il “pratico”, che sono categorie non bibliche, ma l’“assoluto” e lo “storico”, il divino e l'incarnato, cioè l'unico Dio vivo e vero che, in Gesù Cristo, ammette l'uomo all'esperienza di Sé²³. La scelta di papa Benedetto di collocare l'appello alla ragione “aperta” nel contesto storico-ecclesiale della rivelazione dell'amore di Dio si attesta alquanto illuminante: l'importanza della ragione è decisa dall'Amore che si vuole donare, facendosi riconoscere come Amore di Dio e, più ancora, Amore che è Dio. In altre parole, il discorso sulla ragione è incluso nel discorso sull'amore di Dio, al punto che, ricorda sempre il Papa, ad una ragione debole, asfittica e difettosa, corrisponderà necessariamente un Dio distante, quando addirittura non arrogante o malvagio.

Nel solco di una genuina tradizione agostiniana e, soprattutto, francescana-bonaventuriana, il Papa sottrae la ragione ad ogni concezione essenzialistica e logicistica, ed inserisce il discorso sul *verum* nel contesto del *Bonum*, la dignità e l'importanza del logos nell'orizzonte dell'*Agape*. Quando, a distanza di trent'anni dalla sua prima

²¹ «La prima avrà un'indole più speculativa, visto che in essa vorrei precisare – all'inizio del mio Pontificato – alcuni dati essenziali sull'amore che Dio, in modo misterioso e gratuito, offre all'uomo, insieme all'intrinseco legame di quell'Amore con la realtà dell'amore umano. La seconda parte avrà un carattere più concreto, poiché tratterà dell'esercizio ecclesiale del comandamento dell'amore per il prossimo», Lettera enciclica *Deus caritas est*, n. 1.

²² Cfr. B. J. HILBERATH, *Ein Hohes Lied der Liebe*, in *Theologische Quartalschrift* 186 (2006) 160-161; G. ANGELINI, «*Deus Caritas est*. Una preziosa sollecitazione al pensiero teologico», in *Teologia. Rivista della Facoltà teologica dell'Italia settentrionale* 1 (2006) 3-10; C. DOTOLI, *Lo specifico della carità cristiana. Elementi di riflessione sull'essenza del Cristianesimo*, in *Euntere docete* 1 (2007) 135-152.

²³ Scrive il Papa: «Sì, esiste una unificazione dell'uomo con Dio il sogno originario dell'uomo, ma questa unificazione non è un fondersi insieme, un affondare nell'oceano anonimo del Divino; è unità che crea amore, in cui entrambi Dio e l'uomo restano se stessi e tuttavia diventano pienamente una cosa sola», Lettera enciclica *Deus caritas est*, n. 10. E per questo può anche aggiungere che «il modo di amare di Dio diventa la misura dell'amore umano» (n. 11).



Articoli

edizione, Joseph Ratzinger ripubblicava nel 2000 lo scritto che lo rese giustamente celebre, *Introduzione al Cristianesimo*, l'unica novità che l'Autore presentava era un saggio introduttivo che, ricordando come scopo fondamentale del Vaticano II fosse la restituzione della forza originaria e generatrice di storia del Cristianesimo, ne paventava il rischio di una deriva individualistica e intimistica, che avrebbe relegato la fede nella sola sfera del privato e avrebbe così finito per consegnare la salvezza dell'uomo al mito di nuove ideologie, immanentiste e disumane. Al contrario, ricorda Ratzinger, «Dio è "pratico" (*praktisch*), cioè agisce e interviene nella storia (...) e non è la semplice conclusione teorica di un'immagine del mondo, con cui ci si consola, alla quale ci si arresta o si passa oltre»²⁴.

Queste parole ci aiutano ora a meglio comprendere la qualifica di "pratica" attribuita dallo stesso Pontefice alla seconda parte della sua enciclica: non si tratta di aggiungere una parte organizzativo-programmatica alla trattazione teorico-astratta, quanto piuttosto di considerare che il Dio "pratico", attributo che qualifica l'Agape nella sua efficacia e creatività concreta, è un Dio non del solo pensiero, ma della storia, non della teoria, ma della comunione. Detto in termini più direttamente biblici: il Dio che è *Agape* e che si fa *Emmanuele*, genera storicamente l'*Ecclesia*, cioè la partecipazione alla sua stessa vita agapica che, conformemente alla sua natura, genera storia di comunione²⁵.

Abbiamo così una prima e fondamentale risposta circa l'insistenza del Papa sulla ragione: poiché Dio come Amore agisce praticamente, cioè dentro la storia, una conoscenza di Dio, della sua singolarità e della sua trascendenza fa parte delle condizioni che consentono di riconoscere e di distinguere, nella scena della storia, l'agire di Dio da qualunque altro agire che aspiri a presentarsi come "divino". La ragione deve svolgere quindi un duplice ruolo: attingere la singolarità di Dio e al tempo stesso sotoporre a rigorosa critica demistificatrice ogni presunta "divinità"; in questo senso il Papa parla anche di una «ragione che agisce storicamente» (*geschichtlich handelnden Vernunft*), intendendo così richiamare la dimensione "pratica" della ragione, cioè il ruolo che la conoscenza della verità assume nello spazio della scelta libera e responsabile²⁶. La posta in gioco, dunque, non è un discorso teorico sull'esistenza di Dio, ma

²⁴ J. RATZINGER, *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis*, München 2000, *Vorwort zur Neuauflage 2000*, 15.

²⁵ Come è stato opportunamente notato, al Papa non interessa mettere in vetrina la Chiesa e le sue prestazioni, ma esortare la Chiesa ad essere sempre più consapevole di essere l'efficacia storica dell'Amore di Dio. Cfr. L. ACCATTOLI, *Amore, utopie, politica: l'Enciclica di Ratzinger*, in Corriere della Sera, 26.1.2006, 5.

²⁶ Cfr. J. RATZINGER-BENEDETTO XVI, *Jesus von Nazareth*, Freiburg-Basel-Wien 2007, 159.



Giorgio Sgubbi

Articoli

il ruolo esistenziale e storico che la conoscenza razionale di Dio, quella cioè sottratta all'arroganza autoreferenziale dell'arbitrio, viene a giocare in ordine alla possibilità di aderire responsabilmente e secondo verità al Dio che rivela e si offre sovranamente come Agape. Vorremmo citare un passo che contiene e riassume tutto quanto stiamo dicendo: «Se la fede non sta nella luce della ragione, essa sprofonda nella mera tradizione e con ciò dichiara la sua profonda arbitrarietà. La fede ha bisogno del coraggio della ragione per se stessa. Non è contro di essa, ma la sollecita a pretendere da sé le grandi cose per le quali è stata creata. *Sapere audet!* Pretendi da te stessa di poter fare grandi cose! A questo sei destinata». E a proposito di tutte le riduzioni della ragione, messe in atto dai razionalismi di ogni tempo, aggiunge: «La fede (...) non vuole far tacere la ragione, ma la vuole liberare dal velo della cateratta che, di fronte alle grandi domande dell'umanità, è steso ampiamente su di essa. Ancora una volta si vede che la fede difende l'uomo nel suo essere uomo (...) Senza la ragione la fede va in rovina: senza la fede la ragione rischia di atrofizzarsi. Ne va dell'uomo. Ma perché l'uomo sia redento c'è bisogno del Redentore, abbiamo bisogno di Cristo, uomo, che è uomo e Dio "in modo inconfuso e indiviso" in un'unica persona, *Redemptor hominis*»²⁷.

L'Agape esige il Logos: ben lungi dal congedare la ragione o dichiararla inutile, ben lungi dal presentarsi come scorciatoia che offre agevolmente e senza fatica le risposte che la ragione affannosamente ricerca e insegue, l'Agape si manifesta in realtà come la sorgente più severa ed esigente della ragione, risiedendo nella natura dell'amore né di poter essere cieco né di sopportare l'inganno quando si tratta del volto dell'Amato. *Ubi amor, ibi oculus*, ha efficacemente sintetizzato Riccardo di San Vittore²⁸.



3. La “dialettica dell'illuminismo”

È sempre riduttivo, oltre che rischioso, costringere la complessità del reale in descrizioni sommarie e semplicistiche. A maggior ragione quando si tratta di un'epoca così articolata, composita e variegata qual è appunto la modernità. Pur senza cedere a questa tentazione, è tuttavia possibile affermare che la lunga parabola della “ragione chiusa”, che attraversa la modernità e giunge fino alla “dialettica dell'Illuminismo”, ha

²⁷ J. RATZINGER, *L'unità di missione e persona nella figura di Giovanni Paolo II*, in *Giovanni Paolo II. Il mio amato predecessore*, Milano 2007, 48.

²⁸ *De præparatione animi ad contemplationem (Benjamin minor)*, c. 13; PL 196, 10.



le sue radici in quella dissociazione di ragione ed esperienza che viene a caratterizzare gli inizi dell'epoca moderna²⁹.

L'intera storia del pensiero occidentale ha mostrato come i concetti di ragione ed esperienza sono sempre stati correlati e interdipendenti e come la definizione dell'uno si ripercuota necessariamente su quella dell'altro³⁰. Questo si manifesta con particolare evidenza nell'epoca moderna, in cui l'idea di una ragione dominatrice dell'esperienza, da essa slegata e ad essa preposta, termina inevitabilmente negli eccessi del razionalismo³¹; al tempo stesso, però, la reazione antirazionalista affidata ad una rivendicazione unilaterale del ruolo e dell'esperienza e della sua priorità sul soggetto, approda ineludibilmente alle secche dell'empirismo, dal quale la ragione è ridotta a organo puramente inerte e passivo³². In entrambi i casi, la contrazione/riduzione della ragione e dell'esperienza, che nella modernità acquista perfino tratti conflittuali, è provocata dalla dissoluzione di quel loro legame originario all'interno del quale ciascuna attinge la propria configurazione ontologica nel suo essere riferita all'altra; si tratta di un passaggio le cui premesse, già latenti in istanze del tardo nominalismo, che propugnavano una cultura staccata dall'ascolto e imperniata sull'autonomia, troverà espressione matura in Cartesio e, più ancora, in Kant³³. Un tratto caratteristico di questo rivolgimento, che segna il passaggio da una ragione "contemplativa" alla ragione "strumentale", è il profondo cambiamento che vengono ad assumere i concetti di "realta", "intelletto" e "ragione": infatti, mentre la ragione (*ratio*) classico-medievale rappresentava la maturità e il compimento dell'*intellectus essendi*, cioè dell'originale capacità di assumere, penetrare e comprendere l'esperienza fin nelle sue origini ultime, fino a Dio, la ragione moderna non è più l'aspetto discorsivo dell'intelligenza dell'essere, ma va progressivamente trasformandosi in istanza calcolatrice e orga-

²⁹ Sull'analisi di Ratzinger in ordine alla ragione illuminista nei suoi rapporti con la Rivelazione cristiana cfr. K. HÜBNER, *Vernunft der Aufklärung und Vernunft der Offenbarung. Joseph Ratzinger*, in *Irrwege und Wege der Theologie in die Moderne. Ein kritischer Leitfaden zu einer Problemgeschichte*, Augsburg 2006, 257-293. Cfr. P. HENRICI, *Vernunftreich und Staat-Kirche. Das Reich Gottes im neuzeitlichen Denken*, in Internationale Katholische Zeitschrift "Communio" 15 (1986) 131-141.

³⁰ Cfr. R. SCHAEFFLER, *Die Selbstgefährdung der Vernunft und der Gottesglaube*, in J. BEUTLER – E. KUNZ (hrsg.), *Heute von Gott reden*, Würzburg 1998, 31-56.

³¹ Cfr. J. BRUN, *Attesa di verità. Il destino della filosofia nella modernità*, Roma 1996.

³² Cfr. G. PENATI, *Classicità, modernità, postmoderno. Quale saggezza oggi per l'uomo?*, Brescia 1997.

³³ Cfr. M. PAOLINELLI, *Il filosofo e il tecnico della ragione. La filosofia secondo Kant*, Milano 1993.

nizzatrice della realtà, che offre il materiale, secondo una prospettiva pragmatica e operativa³⁴.

Chi ha particolarmente sottolineato questo mutamento di paradigma è stato Ernst Cassirer, che nella sua celebre ricerca sulla filosofia moderna mette in luce il ruolo decisivo avuto dalla "scienza nuova" in questo processo; la mutata sensibilità nei confronti della realtà provoca anche un diverso modello di conoscenza, una nuova gnoseologia, che contribuisce decisivamente a creare un orizzonte scientifico nuovo e diverso, che funge anche da humus vitale e culturale della cosiddetta svolta del soggetto³⁵. Percorrendo alquanto rapidamente alcune figure di questo momento decisivo dell'Occidente, è possibile ravvisarne gli inizi già nel pensiero di Francesco Bacone, che accusa la scienza degli antichi e l'idea di ragione che la sostiene di essere fondamentalmente sterile e operativamente inefficace; e se i filosofi sono coloro che, nella loro attività, assomigliano piuttosto ai ragni amanti della solitudine e fabbricatori di quelle tele in cui essi stessi, talvolta, si impigliano, gli scienziati sono piuttosto delle formiche che vivono e lavorano in perfetta aderenza alla terra, riuscendo a trarre da essa gli elementi e gli oggetti che poi elaborano in costruzioni e combinazioni nuove³⁶. Una scienza "nuova", capace di agire sulla realtà e interagire con essa, dovrà pertanto fare meno sillogismi e meno deduzioni, e concedere assai più spazio all'osservazione, trasformandosi da scienza contemplativa a operatività pragmatica³⁷. Chi tuttavia realizzerà i desiderata di Bacone in ordine alla "nuova scienza" sarà Galileo, per il quale la ragione si configura soprattutto come concatenazione e organizzazione in sistema dei dati dell'osservazione al fine di poter prevedere e anticipare con perfetta sicurezza il movimento delle cose dell'esperienza³⁸: se però Bacone auspicava una riduzione della deduzione in favore dell'osservazione, Galileo, in termini più radicali, prescrive il congedo dalle "essenze", cioè dagli aspetti qualitativi dei corpi, per limitare l'analisi

³⁴ Cfr. P. HENRICI, *Verstand und Vernunft*, in *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg-Basel-Wien 1986, vol. X, 720-724.

³⁵ Cfr. E. CASSIRER, *Storia della filosofia moderna*, vol. I.

³⁶ Bacone contesta una ragione che non coglie la vera essenza delle cose e che porta a concludere affrettatamente a principi universali: le forme che Bacone chiama «nature semplici», vengono scoperte ora con l'induzione che coglie il modo o la legge con cui viene prodotta una certa proprietà specifica. La novità del metodo annunciato nel *Novum Organum* si può così leggere nella dichiarazione che il momento fondamentale è l'induzione, non la deduzione o il sillogismo. Cfr. F. BACON, *Novum Organum*, in *Works*, London 1857-59, II, 11-16.

³⁷ «Activum et contemplativum res eadem, et quod in operando utilissimum, id in scientia verissimum», F. BACON, *Novum Organum*, ed. cit., II, 4.

³⁸ Cfr. GALILEO GALILEI, *Dialogo. Seconda giornata*, in *Opere*, Firenze 1929-1939, vol. VII, p. 171.



Articoli

alla sola dimensione quantitativa esprimibile in termini matematici³⁹. Questo comporta il passaggio dall'esperienza all'assioma, dalla definizione al calcolo/descrizione del movimento: per formulare la legge della gravità dei corpi, ad esempio, non è affatto sufficiente procedere dalla definizione di cosa sia il "grave", ma sarà necessario partire dal fatto che i corpi cadono, analizzando la dinamica della caduta e traducendola in termini matematici. Solo questa scienza, che sarà la fisica in senso moderno, fondata sugli aspetti esclusivamente quantitativi, potrà realmente accreditarsi come "nuova scienza" e, di conseguenza, quale reale conoscenza della natura.

Se Galileo avesse limitato il proprio discorso al solo orizzonte scientifico, la discussione si sarebbe contenuta nei limiti della ricerca sulla natura e della scienza empirica: ma dalla negazione che non si possano avere «notizie intrinseche» delle qualità, Galileo inferisce la non esistenza delle qualità, poiché queste «tengono solamente la loro residenza nel corpo sensitivo, sì che rimosso l'animale, siano levate ed annichilate»⁴⁰. Anche se la *forma mentis* di Galileo non è certo quella di un sensista o di un empirista radicale, l'esclusione dell'esistenza extrafisiologica delle qualità corporee diede un notevole contributo a quel processo che, identificando la "realità" con la sua "misurabilità", terminò poi nella tendenza a dichiarare esistente solo ciò che cade sotto i criteri umani di verificabilità empirica e, di conseguenza, a dichiarare inesistente tutto ciò che non può essere intelligibile per l'uomo⁴¹.

Un autore che ha espresso in modo efficace il passaggio dalla ragione "contemplativa" alla ragione "pragmatica" è stato Giambattista Vico, con un'espressione che Joseph Ratzinger legge come paradigmatica circa la fine dell'antica metafisica e l'inizio del pensiero moderno: sostituendo l'adagio scolastico *verum est ens* con il detto *verum est factum*, Vico dichiara realmente conoscibile in senso pieno soltanto ciò che l'uomo

³⁹ Scrive Galileo in un celebre brano: «O noi vogliamo specolando tentar di penetrare l'essenza vera ed intrinseca delle sostanze naturali; o noi vogliamo contentarci di venire in notizia d'alcune loro affezioni. Il tentar l'essenza, l'ho per impresa non meno impossibile e per fatica non men vana nelle prossime sostanze elementari che nelle remotissime e celesti: e a me pare di essere egualmente ignaro della sostanza delle Terra che della Luna, delle nubi elementari che delle macchie del Sole (...) E se domando io qual sia la sostanza delle nugole, mi sarà detto che è un vapore umido, io di nuovo desidererò sapere che cosa sia il vapore; mi sarà per avventura insegnato, esser acqua, per virtù del caldo attenuata, ed in quella resoluta; ma io, egualmente dubioso di ciò che sia l'acqua, cercandolo, intenderò finalmente, esser quel corpo fluido che scorre per i fiumi e che noi continuamente maneggiamo e trattiamo: ma tal notizia dell'acqua è solamente più vicina e dependente da più sensi, ma non più intrinseca di quella che io aveva per avanti nelle nugole», *Delle macchie del Sole*, in *Opere*, vol. V, 187.

⁴⁰ Cfr. GALILEO GALILEI, *Saggiatore*, in *Opere*, vol. VI, 348. Cfr. M. MALAGUTI, *Il tempo della libertà*, Bologna 1983.

⁴¹ Cfr. S. VANNI ROVIGHI, *Filosofia della conoscenza*, Bologna 2007, 125.



produce e inventa⁴². Come Bacone, anche Vico crede che la definizione di scienza data da Aristotele, *scire per causas*, sia troppo inficiata di teoreticismo: una reale scienza, infatti, può dire di conoscere in modo compiuto non quando “trova” qualcosa (la *Vorstellung* di Hegel), ma in quanto fa e produce ciò che considera, poiché così soltanto ne domina gli elementi e le componenti fin dagli inizi. Ne consegue allora che non è più la riflessione sull’essere a costituire il compito della ragione, ma la produzione-organizzazione del fatto: comincia così ad affermarsi quella che potrebbe essere definita la “signoria del fatto”, cioè quella tendenza a considerare reale solo ciò che può essere dominato, ignorando o considerando come forma spuria di conoscenza ogni realtà irriducibile al dominio del pensiero.

Nello spazio concesso al presente contributo non è possibile percorrere l’intera parabola del mutato paradigma che, in non pochi casi, ha condotto a veri e propri esiti nichilisti; vorremmo, tuttavia, accennare, pur brevemente, alla posizione di Immanuel Kant che, se da un lato compie in modo coerente alcune fondamentali premesse tipicamente moderne, dall’altro manifesta parimenti anche le aporie e i disagi di una ragione che, se rinchiusa nella sola sfera del misurabile e dell’organizzabile, quasi si ribella e anela in modo naturale a riconquistare il proprio legame con l’Assoluto (come la Critica della Ragion pratica e la Critica del Giudizio testimoniano)⁴³. Il pregiudizio che Kant condivide con la modernità è quel tipico dualismo gnoseologico che, già presente in certe frange decadenti della tardo-scolastica, caratterizza sia il razionalismo che l’empirismo moderni⁴⁴: pur tentando una mediazione tra queste due opposte tendenze, anche Kant si muove nella convinzione che il soggetto conoscente non afferra le “cose stesse”, la realtà per ciò che essa è, ma solo l’azione che le cose esterne al pensiero esercitano su questo. La “cosa”, non a caso definita dalla “scienza nuova” come *res naturae*, è infatti capace di esercitare sui nostri organi delle azioni fisiche che danno origine alle sensazioni; e poiché il senso, che per sua natura è passivo e recettivo, ci trasmette solo le azioni delle cose in quanto causano sensazioni, la realtà

⁴² Cfr. J. RATZINGER, *Die Grenze des modernen Wirklichkeitsverständnisses und der Ort des Glaubens*, in *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis*, München 2000, 52 ss.

⁴³ Cfr. J. SEIFERT, *Überwindung des Skandals der reinen Vernunft. Die Widerspruchsfreiheit der Wirklichkeit*, Freiburg i. B. 2001; N. FISCHER, *Kants These vom Primat der praktischen Vernunft. Überlegungen zu ihrem Sinn und ihrer Reichweite*, in A. RAFFELT (hg.), *Weg und Weite. Festschrift für Karl Lehmann*, Freiburg-Basel-Wien 2001, 231-246.

⁴⁴ Il dualismo gnoseologico, scrive Gustavo Bontadini, «si pone, nell’ambito della filosofia moderna, come la sostanza o almeno come il tema speculativo, rispetto a cui gli altri motivi appaiono relativamente contingenti o accidentali», L’“esplosione” del gnoseologismo nella critica kantiana, in *Studi di filosofia moderna*, Milano 1996, 285.



conoscibile viene a ridursi all'azione delle cose sul soggetto, cioè ai "fenomeni". Il risultato di tutto ciò è evidente: poiché la realtà è ridotta alla determinazione meccanistica delle cose sul soggetto, conoscere non significa più lasciar apparire ciò che è in quanto è e come è, ma si riduce a un semplice registrare l'azione fisica delle cose alle quali le categorie dell'intelletto danno poi forma e ordine: l'"esperienza" (*Erfahrung*) non è più, per Kant, l'apparire dell'essere, ma il darsi del molteplice unificato secondo leggi universali⁴⁵.

Le celebri pagine in cui Max Horkheimer e Theodor Adorno accostano Kant, il rigoroso professore prussiano, aristocratico e consacrato all'etica del dovere, al marchese De Sade, il libertino amorale e dedito alla perversione e al male, suscitano immediatamente una reazione di stupore e incredulità, dando l'impressione di trovarsi di fronte ad un eccesso di originalità, provocatoria e compiaciuta⁴⁶. Percorrendo il testo con attenzione, pur nella paradossalità che lo contraddistingue, l'intento degli autori emerge con chiarezza: kantismo e sadismo, così diversi e perfino opposti, dividono in realtà il mito della ragione strumentale, teorizzata da Kant e realizzata da De Sade, come istanza di dominio e di potere. Nell'illuminismo, ed in particolare nella riflessione di Kant, trova compimento quel disegno di formalizzazione della natura iniziato con Machiavelli, Bacon, Galilei, Hobbes e altri, che procede dalla separazione dell'uomo dalla natura: la vecchia metafisica delle essenze viene soppiantata da una scienza quantitativa e meccanica, che traduce tutto in misurabilità e dominabilità⁴⁷. Il compimento dell'Illuminismo è quindi il trionfo della ragione strumentale su quella noetica, che la *Critica della Ragion Pura* presenta come identificazione di formalismo razionale e ideale scientifico. A questo punto, però, la dialettica dell'Illuminismo si sco-

⁴⁵ In Kant viene infatti alla luce la figura che rappresenta l'essenza stessa del gnoseologismo moderno, la "cosa in sé" (*Ding an sich*), la cui rimozione, subito dopo Kant, costituirà l'obiettivo del pensiero moderno: la "cosa in sé" è infatti autocontraddittoria in quanto pensata come esistente e, insieme, come ulteriore rispetto all'esperienza, proprio quando lo stesso Kant investe numerose analisi e teorizzazioni per escludere che, al di fuori e oltre l'esperienza, il pensiero umano possa attingere o determinare l'esistenza di qualche cosa. L'idealismo tedesco si incaricò di denunciare e rimuovere questa contraddizione, specialmente con la riflessione di Hegel che rappresenta, il tentativo più rigoroso di superamento del dualismo gnoseologico. Cfr. G. BONTADINI, *Studi sull'idealismo*, Milano 1995, 21 ss.

⁴⁶ Cfr. M. HORKHEIMER – T. W. ADORNO, *Excursus II. Juliette, o illuminismo morale*, in *Dialettica dell'illuminismo*, Torino 1974, 90-129.

⁴⁷ Questo aspetto è stato evidenziato anche da Hannah Arendt, che mostra come la predilezione di Kant per l'intelletto (*Verstand*), capace di garantire risultati in vista di bisogni, corrisponde al primato del modello scientifico-naturale, dimenticando così che il pensiero e la ragione possono trascendere il mero ambito cognitivo. In questo modo, Kant non fece «spazio alla fede» ma ad un «pensiero» inteso come ricerca di «senso» e non più di «verità»: e, ricorda la Harendt, «verità e significato non sono la stessa cosa» (*La vita della mente*, Bologna 1987, 97 ss.).



pre: la ragione, scadendo a pura organizzazione tecnica, elimina dal proprio orizzonte la conoscenza dell'Assoluto: questo, tuttavia, non si risolve nella negazione dell'Assoluto come tale, ma nella sua sostituzione ad opera della stessa ragione. In forza del carattere naturalmente legato all'Assoluto, la ragione, orfana dell'Assoluto realmente tale, finisce per autoassolutizzarsi essa stessa: ora, però, senza reale Trascendenza alla quale riferirsi e dalla quale venire illuminata in ordine ai propri limiti, questa ragione autocelebrantesi finisce per diventare dogmatica e repressiva.

Lo strapotere della ragione strumentale, come Romano Guardini ha ricordato⁴⁸, tende ora a creare un mondo meramente "mondano", dove tutto è slegato e sfaccettato, un mondo che, non essendo più sacramento della presenza dell'Eterno, è soltanto luogo di raccolta e classificazione delle cose, valutate ora dalla sola azione pragmatica e utilitaristica dell'uomo stesso. Uomo e natura, privati del "Mistero", non costituiscono più un luogo d'invocazione e di fiducia, non più una norma stabile e un luogo di certezza, ma solo un materiale, vasto e informe, che attende la forma che l'uomo, senza alcuna legge o scrupolo, vorrà imprimergli. Nel mondo rimasto privo del Mistero, ogni cosa è ridotta a strumento dell'io, unico giudice dell'esistenza: ora, però, in questo stato di "assolutezza", cioè di solitudine, viene ad affermarsi la paura del proprio essere "assoluto", cioè quel sentimento profondo che afferra l'uomo che sa di essere solo e di non poter invocare più nessuno, specie nelle situazioni limite della propria esistenza.

Possiamo, a questo punto, meglio comprendere il paradossale accostamento di Kant a De Sade. L'apoteosi della ragione "autonoma", cioè sola e senza la guida di un altro, assume i tratti delle imprese di De Sade: se il soggetto è assoluta solitudine, per nulla determinata dalla presenza dell'altro, ogni altro che l'io incontra non è realmente un "altro", ma solo lo strumento necessario al dominio dell'io. L'altro, detto con parole diverse, è adeguato a sé dall'io, che lo attende non per incontrare una reale novità e una vera alterità, ma per dissolverlo nella funzione di offrire un contenuto alla struttura immodificabile delle proprie pretese; ogni altro, pertanto, è solo materia di dominio da parte dell'io e di adeguazione senza novità al suo status perenne, perfettamente indifferente e apatico nei confronti della reale alterità dell'altro: De Sade, infatti, non solo non si abbandona mai al sentimento e all'amore, ma è sempre per-

⁴⁸ Cfr. R. GUARDINI, *Das Ende der Neuzeit. Ein Versuch zur Orientierung*, Mainz 1989, 53-60.



fettamente padrone di sé, tutto teso a rendere impossibile ogni forma di sorpresa o di gioia, avendo sacrificato tutto alla razionalità del calcolo e del dominio⁴⁹.

Charles Taylor, non certo sospettabile di servilismo nei confronti della fede, dopo aver definito la «ragione strumentale» come «il tipo di razionalità cui ci rifacciamo quando calcoliamo l'applicazione più economica dei mezzi disponibili a un fine dato», osserva che esiste «la diffusa e sgradevole sensazione che la ragione strumentale non solo abbia allargato il suo raggio, ma minacci d'impadronirsi delle nostre vite. Il timore è che cose che dovrebbero essere determinate da criteri diversi vengano decise in termini di efficienza o di analisi costi-benefici, che i fini indipendenti che dovrebbero guidare le nostre vite si trovino eclissati dall'esigenza di massimizzare la produzione»⁵⁰. Con il disincantamento del mondo, gli assetti sociali e i modi di operare su di essi vengono concepiti senza riferimento ad un ordine oggettivo, diventando soltanto la materia prima e lo strumento che ottiene il proprio senso dall'uso che di essi viene fatto. Non si tratta quindi soltanto di un cambiamento di prospettiva nell'uso delle cose, ma di una profonda e reale mutazione di senso.

Tocchiamo qui un punto decisivo del nostro discorso: la vittima estrema e al tempo stesso immediata della ragione «chiusa» è il «tu», cioè l'altro nella sua alterità. Come la salute della ragione è la relazionalità all'essere, cioè il legame originario con la realtà che, offrendosi al pensiero, sostiene e dà al pensiero di essere pensiero della realtà, così ogni patologia della ragione manifesterà inevitabilmente i tratti della violenza, della solitudine, del dominio e della negazione dell'altro.⁵¹ È proprio questa la temibile conseguenza che il Papa denuncia quando mette in guardia contro le contrazioni della ragione: se la ragione non coglie razionalmente il senso assoluto e trascendente di Dio, come il «primo Altro» che garantisce e fonda ogni altra alterità, risulterà alquanto problematico ricondurre la ragione al riconoscimento di quella «limitatezza» che, in senso positivo, testimonia la sua natura di interlocutrice dell'Assoluto, ontologicamen-

⁴⁹ «La neutralizzazione della ragione, che la priva di ogni rapporto con il contenuto oggettivo e della sua capacità di giudicare quas'ultimo cui il come importa più del che, la trasforma in sempre maggior misura in un apparato buono solo a registrare dati. La ragione soggettiva perde di ogni spontaneità e produttività, ogni capacità di scoprire e affrontare contenuti nuovi: perde, in una parola, la sua soggettività», M. HORKHEIMER, *Eclisse della ragione*, Torino 1977, 52. Cfr. anche G. MORRA, *Kant e Sade tra illuminismo e nichilismo*, in *La scure del nulla. Nichilismo e società*, L'Aquila-Roma 1984, 35-52.

⁵⁰ C. TAYLOR, *Il disagio della modernità*, Bari 1993, 7-8.

⁵¹ Ratzinger si spinge ad affermare che l'assolutizzazione di un solo modo di conoscenza (*aus der Absolutsetzung einer einzigen Weise des Erkennens*) è una falsificazione della realtà che conduce, quale esito estremo, alla distruzione dell'uomo. L'uomo, infatti, così conclude il saggio, «necessita della Trascendenza» poiché «è fatto per più» (*Er ist für mehr geschaffen*). Cfr. *Abbruch und Aufbruch. Die Antwort des Glaubens auf die Krise der Werte*, München 1988, 15. 18.



te sottratta alla solitudine o alla pretesa di farsi *ab-soluta*, cioè slegata da ogni alterità e da ogni esperienza⁵². Quando la ragione, tradendo se stessa, si fa *ab-soluta*, questa ragione, senza Dio da pensare, finirà per pensare se stessa come Dio. Esattamente come ammoniva Max Horkheimer quando affermava che «voler salvare un senso incondizionato senza Dio è presuntuoso, vano»⁵³.

4. Ritorno al realismo dia-logale

Abbiamo considerato come la ragione strumentale, chiusa nella propria autoreferenzialità, si qualifica come movimento che solo apparentemente cerca l'altro e lo accoglie: infatti, incontrando l'altro a partire da intenzioni e regole da lei già precedentemente fissate, la ragione strumentale decide dell'altro, finendo così per riaffermare e riproporre il proprio dominio e la propria assolutezza. Occorre a questo punto riconoscere che questa prospettiva caratterizzante della modernità, che ha giustamente provocato reazione e rifiuto da parte della postmodernità, è originata dall'abbandono dell'orizzonte oggettivo dell'essere, che caratterizza invece la *ratio*, cioè la ragione classico-medievale, per sua natura “realista”, cioè legata e aperta all'alterità dell'esistente e capace di accoglierlo secondo l'identità e la misura sua propria⁵⁴; la ragione strumentale, in conclusione, non è più capace di pensare le cose nel loro valore oggettivo e, se di esse vuole occuparsi, ciò accade necessariamente come solo interesse e vantaggio per sé⁵⁵.

⁵² Non a caso Ratzinger, nel saggio *Freiheit und Wahrheit* (contenuto nel volume *Glaube-Wahrheit-Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen*, Freiburg 2003, 187-209), non parla più di «dialettica dell'Illuminismo», segnata dal dominio del pensiero tecnico, ma di «dilemma dell'Illuminismo», volendo così designare la tipica ondata di anarchia che travolge ogni ordinamento sconvolgendo gli stessi principi illuministici. Cfr. U. RUH, *Joseph Ratzinger – der Kritiker der Moderne*, in F. MEIER-HAMIDI – F. SCHUMACHER (hg.), *Der Theologe Joseph Ratzinger*, 125.

⁵³ Horkheimer Max, *La nostalgia del Totalmente Altro*, Brescia, Queriniana, 1972, p. 83.

⁵⁴ Il termine latino *ratio*, dotato di un assai ampio spettro semantico, è il *nomen actionis* di *reor*, “pensare”, cui viene dato prutropo il senso ridotto e contratto di “congetturare”, “ipotizzare”: così accaduto che, restringendo il senso originario del termine greco *logos*, la parola latina *ratio* ha unilateralmente privilegiato la facoltà umana del calcolo e della precisione, lasciando così in ombra l'aspetto intuitivo. In realtà, il termine *ratio* implica quello di *res* e rimanda implicitamente alla realtà quale misura della ragione. Cfr. A. YON, *Ratio et le mots de la famille de reor*, Paris 1933.

⁵⁵ Cfr. G. MUCCI, *Gli effetti della cultura dominante*, in *I cattolici nella temperie del relativismo*, Milano 2005, 232.



La ragione “realista”, al contrario, non pensa prima dell’altro o senza l’altro, ma è già da sempre insieme all’altro e grazie all’altro che, in questo modo, non diventa mai esito di una concessione della ragione, ma costituisce la ragione nella sua capacità di pensare la realtà e di pensarci come “diaconia” della realtà: “pensare” e “pensare l’altro” sono per lei la stessa cosa⁵⁶. Ma per recuperare questa dimensione essenziale e costitutiva, come ricorda Paul Ricoeur, «bisogna uscire deliberatamente dal cerchio incantato della problematica del soggetto e dell’oggetto, e interrogarsi sull’essere»⁵⁷; cosa che la ragione strumentale evita accuratamente di fare.

Ciò che la ragione strumentale dimentica, tutta protesa com’è a “creare” la realtà, è esattamente il fatto che la realtà accompagna già da sempre la ragione, e che la ragione non si estende progettualmente solo a ciò che le sta davanti, ma anche, e soprattutto, a ciò che la precede e le consente di pensare. Si tratta, in altre parole, dell’importante distinzione che Tommaso poneva tra *esse in veritate* e *cognoscere veritatem*: la condizione nella quale l’uomo pensa, e dunque è artefice del proprio conoscere, è una condizione che lo vede già situato nella verità, cioè in una condizione che egli non decide e tuttavia solo all’interno della quale egli può esercitare ogni forma di pensiero. Nessuna conoscenza della verità potrebbe mai realizzarsi, se all’origine l’uomo non fosse già dentro la verità.⁵⁸

Al lungo monologo della ragione moderna, che in quanto già totalmente strutturata e organizzata risulta refrattaria ad ogni reale sollecitazione dell’esperienza, ormai del tutto superflua a spiegare la sua costituzione interna⁵⁹, la ragione realista oppone il “dia-logo”, cioè un logos che tende all’altro e che vive come “sé” grazie alla presenza dell’altro e alla sua capacità di riconoscerlo⁶⁰. San Tommaso ha espresso questo ca-

⁵⁶ «Cognoscens natum est habere formam etiam rei alterius, nam species cogniti est in cognoscente (...) Propter quod dicit philosophus, III de anima, quod anima est quodammodo omnia», *S. Th.*, I, q. 14, a. 1. Ricorda in proposito Josef Pieper che «la verità delle cose è una datità originaria (*Ur-gegebenheit*) dalla quale non si può “metodicamente” prescindere», *Wahrheit der Dinge. Eine Untersuchung zur Anthropologie des Hochmittelalters*, München 1951, 59.

⁵⁷ *Il conflitto delle interpretazioni*, Milano 1986, 21.

⁵⁸ Cfr. TOMMASO D’AQUINO, *De veritate*, q. 15, a. 1.

⁵⁹ Si possono collocare qui l’ambivalenza e il tormento dell’uomo nato con la modernità. Egli è l’uomo che si è autoemancipato ed è diventato allergico a qualsiasi tipo di salvezza che non gli sia proposta dalla ragione. Nello stesso tempo, è caduta su di lui la dinamica del dubbio e del sospetto che ha creato le condizioni della sua estraneità al mondo e della sua solitudine teoretica ed etica: vagabondare o «nomadismo dell’iosi interseca». Cfr. C. DOTOLI, *Ermeneutica filosofica del pluralismo e processi di globalizzazione*, in Euntes Docete 58 (2005) 23-26.

⁶⁰ «Nam intellectus humanus, etsi seipsum cognoscere possit, tamen primum suae cognitionis initium ab extrinseco sumit», TOMMASO D’AQUINO, *Contra Gentes*, IV, 11.



rattere originariamente relazionale della ragione in termini difficilmente eguagliabili: «La conoscenza – scrive l'Aquinate – non è tanto un'uscita dal soggetto conoscente all'oggetto conosciuto, come accade nelle azioni naturali, quanto piuttosto l'esistenza stessa del conosciuto nel soggetto conoscente»⁶¹. E, con altre parole, anche un filosofo dichiaratamente distante dalla fede come Massimo Cacciari può affermare: «Non posso cercare me stesso che ospitando (...) La mia identità sono gli ospiti in me, tra cui il protagonista più straniero è l'Io stesso. Questa pluralità è tanto poco distruttiva dell'identità da costituirla»⁶².

Nella grande tradizione realista, che trova in Tommaso un acuto prosecutore e un originale interprete, l'intelletto, prima e fondamentale dimensione della ragione⁶³, il conoscere non si configura né come ricevere un'impronta né come produrre un'immagine, ma come, più profondamente, un “divenire”, un divenire l'altro da sé. Questo non significa affatto la perdita del proprio io (quale potrebbe essere, al massimo, l'intuizione di Bergson), in quanto un'eventuale perdita del proprio sé, come centro di afferenza e manifestazione dell'altro da sé, impedirebbe all'altro di avere un luogo di accoglienza e manifestazione: la permanenza del sé è quindi condizione per il susseguirsi dell'altro in quanto altro, dell'*aliud in quantum aliud*⁶⁴. E si può pertanto dire che se l'intelletto è *passivo* riguardo alla cosa che conosce, in quanto si lascia da essa determinare, al tempo stesso è *attivo*, vitale e spontaneo quanto ad accogliere l'altro per lasciarlo l'altro che è⁶⁵: in questo senso si dice che il conoscere è un'attività immanente, intransitiva, dal momento che il conoscere, divenendo l'altro, resta se stesso

⁶¹ «Cognitio non dicit effluxum a cognoscente in cognitum, sicut est in actionibus naturalibus, sed magis dicit existentiam cogniti in cognoscente», *De veritate*, q. 2, a. 5, ad 15^{um}. Tommaso mette anche in evidenza come alla natura dell'intelletto umano compete non solo di misurare, ma anche di essere misurato, in quanto “conoscere” è in certo qual modo essere misurati da ciò che si conosce: «res naturales, a quibus intellectus noster scientiam accipit, mensurant intellectum nostrum», *De veritate*, q. 1, a. 2.

⁶² *Della cosa ultima*, Milano 2004, 137.

⁶³ «Supremum autem in nostra cognitione est, non ratio, sed intellectus, qui est rationis origo. Dei igitur cognitio non est ratiocinativa, sed intellectualis tantum», *Contra Gentes*, I, 57, 8. Altrove Tommaso scrive che «ipsa ratio intellectus dicitur quod participat de intellectuali simplicitate, ex quo est principium et terminus in ejus propria operatione», *De verit.*, q. 15, a. 1. ad resp. E ancora: «ratio enim nihil aliud est nisi natura intellectualis obumbrata: unde inquirendo cognoscit et sub continuo tempore quod intellectui statim et plena luce confertur», *In Sent.*, d. 3, q. 4, a. 1, ad 4^{um}.

⁶⁴ Klaus Müller ha evidenziato come la teologia di Ratzinger sia fortemente improntata dalla teoria gnoseologica di Pieper, che si rifà a sua volta a Tommaso d'Aquino. Cfr. *Über das rechte Verhältnis von Philosophie und Theologie. Josef Pieper im Kontext einer neu entfachten Debatte*, in H. FLECHTRUP – F. SCHLUZE – T. STERNBERG (hg.), *Die Wahrheit und das Gute* (Dokumentation der Josef-Pieper-Stiftung 4), Münster 1999, 75-93.

⁶⁵ Cfr. J. MARITAIN, *Sulla conoscenza umana*, in *Ragione ragioni. Saggi sparsi*, Milano 1982, 20.



Articoli

e permane in sé. L'orizzonte realista ha sempre congiunto in modo armonico le due dimensioni, e cioè l'originalità e la vitalità che proviene dal soggetto e l'"informazione" e la specificazione che è data dall'oggetto: la ragione, intesa come facoltà conoscitiva in senso lato, è piuttosto una vitalità che attende di essere fecondata, e non appena ha ricevuto la *species intelligibile* dell'oggetto, diviene essa stessa tale oggetto, portando l'oggetto al massimo grado di intellezione e di attualità intelligibile. Non è azzardato affermare che, almeno in parte, Tommaso aveva già anticipato la tematica cara all'idealismo moderno, quella cioè dell'attività spontanea dello spirito, senza tuttavia fare concessione alcuna alla deriva idealista che fa dello spirito il creatore piuttosto che l'interlocutore della realtà⁶⁶.

Sulle orme di sant'Agostino, e in modo assai più profondo che non certi pensatori moderni, Tommaso distingueva alcuni gradi di conoscenza e ne articolava il dinamismo come *cogitare*, *discernere* e *intendere*: mentre il *discernere* conosce le cose nelle loro rispettive differenze e il *cogitare* le considera nelle loro parti e proprietà (onde per cui *cogitare* sembra quasi voler dire *coagitare*, cioè esaminare insieme), l'*intendere* è lo sguardo immediato e spontaneo dell'intelletto su ciò che gli è intelligibilmente presente⁶⁷. A partire dallo sguardo metafisico, cioè dal cogliere una realtà non come semplice presenza o fascio di dimensioni, ma come "essere ed esserci", l'intelletto procede come "ragione" (*ratio*)⁶⁸, cioè come elevazione discorsiva che perviene alla percezione dell'Essere infinito⁶⁹. Una volta affermata la "presa" dell'intelletto sulla

⁶⁶ Cfr. M. LUTZ-BACHMANN, *Christlicher Glaube und autonome Vernunft. Zur Aktualität des Thomas von Aquin*, in Id. (hg.), *Und dennoch ist von Gott zu reden*, Freiburg-Basel-Wien 1994, 172-185.

⁶⁷ «Secundum Augustinum differunt cogitare, discernere et intelligere. Discernere est cognoscere rem per differentiam sui ab aliis. Cogitare autem est considerare rem secundum partes et proprietates suas: unde cogitare dicitur quasi coagitare. Intelligere autem dicit nihil aliud quam simplicem intuitum intellectus in id quod sibi est praesens intelligibile», *In Sent.*, I, d. 3, q. 4, a. 5.

⁶⁸ «Intelligere enim est simpliciter veritatem intelligibilem apprehendere. Ratiocinari autem est procedere de uno intellecto ad aliud, ad veritatem intelligibilem cognoscendam», TOMMASO D'AQUINO, *S. Th.*, q. 79, a. 8, ad 1^{um}.

⁶⁹ «Da Kant in qua noi intendiamo con la parola intelletto la capacità di leggere il mondo secondo determinate categorie interpretative; e intendiamo per "ragione" la capacità di elaborare dialetticamente una teoria universale a partire dai concetti che l'intelletto ha raggiunto. Ma nel medioevo il rapporto era addirittura inverso. Con la voce "intelletto" si intendeva la capacità dell'uomo di volgersi intuitivamente e, in certo modo, partecipativamente all'essere come alla luce fontale, al principio di ogni visione o possibilità di vedere; e si chiamava "ragione" la capacità discorsiva di elaborare sistemi concettuali all'interno della luce intellettuale», M. MALAGUTI, *Liberi per la verità*, Bologna 1980, 98. Franco Volpi ha mostrato che il rovesciamento della tradizione operato da Kant e dall'idealismo nell'uso di intelletto e ragione, fu in realtà già preparata dalla scuola leibniziano-wolffiana e da Baumgarten, dove l'intelletto ha già perduto il carattere di intuizione dell'essere. Cfr. *La distinzione di ragione e intelletto in Schopenhauer e il suo rilievo nella storia dei due concetti*, in AA.VV., *Schopenhauer ieri e oggi*, Genova 1991, 277-299.

realtà, il cammino verso l'Infinito è già imboccato: fare l'esperienza che qualcosa esiste, che qualcosa “è”, è già avere incontrato il Mistero di Dio, poiché o è l'esistente che si conosce ad essere Dio in quanto esaurisce l'infinita estensione dell'essere (soluzione panteista), oppure è esso a rimandare “sacramentalmente” a Dio, manifestando la propria esistenza come “ek-sistenza”, cioè provenienza gratuita e non dovuta dall'Origine che è l'Essere stesso, ciò che la migliore tradizione scolastica ha definito *Ipsum Esse subsistens*⁷⁰. Si può allora comprendere come la ragione, quando si tratta di Dio, non deve né snaturarsi né affaticarsi per dimostrarne l'esistenza, poiché l'essere di Dio, pur in tutta la povertà in cui la ragione lo afferma, costituisce il termine naturale di ogni esperienza dell'essere: conoscere che qualcosa esiste e conoscere che Dio “è”, pertanto, non sono due operazioni diverse, ma l'unica conoscenza umana sviluppata nella sua portata metafisica⁷¹. Era esattamente questo ciò che Tommaso intendeva affermare, quando dichiarava che «ogni esistente dotato di conoscenza conosce implicitamente Dio in qualunque cosa esso conosca»⁷².

Possiamo comprendere, a questo punto, che il primo, grande deficit della ragione strumentale non è la negazione di Dio, ma la concezione stessa di ragione: si tratta infatti di una ragione priva dell'*intellectus essendi*, di una ragione che non è più *iter mentis in Deum*, cioè pellegrinaggio che muove dalla meraviglia per l'esistente alla gratitudine per l'Essere, ma di una facoltà ridotta a mera organizzazione, arido calcolo e arrogante manipolazione⁷³. Ha scritto san Bonaventura che «tutte le cose possono essere considerate o come cose o come sacramenti»⁷⁴: ciò significa che ogni esistente

⁷⁰ «Ipsum esse Dei distinguitur et individuatur a quolibet alio esse, per hoc ipsum quod est esse per se subsistens, et non adveniens alicui naturae quae sit aliud ad ipso esse», TOMMASO D'AQUINO, *De potentia*, q. 7, a. 2, a. 5. Scrive ancora l'Aquinate: «Ipsa autem natura vel essentia divina est eius esse; natura autem vel essentia cuiuslibet rei creatae non est suum esse, sed est esse participans ab alio. Et sic in Deo est esse purum, quia ipse Deus est suum esse subsistens; in creatura autem est esse receptum vel participatum», *De Ver.*, q. 22, a. 5, resp. Cfr. A. GHISALBERTI, *Dio come essere e Dio come uno. La sintesi di Tommaso d'Aquino*, in *Medioevo teologico*, Bari 1990, 85-112.

⁷¹ «Ratio ergo et intellectus et mens sunt una potentia», TOMMASO D'AQUINO, *S. Th.*, I, q. 79, a. 8.

⁷² «Omnia cognoscentia cognoscunt implicite Deum in quolibet cognito», *De veritate*, q. 22, a. 2, ad 1.

⁷³ «Il cristiano è e resta il custode della meraviglia metafisica con cui comincia la filosofia e nella cui persistenza la filosofia sussiste e vive. Tale meraviglia (*Verwunderung*) è sempre in procinto di tramutarsi in semplice ammirazione (*Bewunderung*) della bellezza dell'ente esistente, di quell'ordine fitto di leggi della realtà che risulta così già tutta “adornata” e “rifornita” (*kòsmos*) a indagare la quale le scienze singole sono tutte curiose fin troppo», H. U. VON BALTHASAR, *L'apporto cristiano alla metafisica*, in *Gloria. Nello spazio della metafisica. L'epoca moderna*, vol. V, Milano 1978, 579.

⁷⁴ «Omnia possunt considerari ut res vel sacramenta... Colligere possumus quod omnes creaturee istius sensibilis mundi (...) sunt umbrae, resonantiae et picturae, sunt vestigia, simulacra et spectacula nobis ad contuendum Deum proposita et signa data; quae, inquam, sunt exemplaria vel potius exemplata, proposita mentibus adhuc rudibus et sensibilibus, ut per sensibilia, quae vident, transferantur ad intelligibilia, quae



Articoli

è rivelatore di una Presenza che si annuncia in esso come altro da esso e che ogni esistente è sempre più della sua semplice presenza. Accade così che quando l'esistente appare (questo infatti significa "fenomeno" in un senso kantianamente non ridotto), lascia apparire anche di non esaurirsi nel suo apparire, ma di far apparire con sé il proprio fondamento, quello che si trova in esso come altro da esso; lo sguardo *metafisico*, allora, non è, come spesso viene frainteso, il tentativo *trans-fisico* di collocare o localizzare il fondamento dell'esistente in zone iperuraniche tangenti il mondo, ma la consapevolezza razionale che ogni esistente è capace di testimoniare l'Origine stessa del proprio apparire. Scrive Ratzinger: «È innanzitutto la chiamata dell'eterno che costituisce l'uomo in quanto uomo. Lo si potrebbe proprio definire come l'essere capace di Dio (*das gottfähige Wesen*) (...) l'uomo è conosciuto da Dio in modo diverso rispetto a tutti gli altri esseri sotto di lui, ed è conosciuto perché possa a sua volta conoscere, così come è amato affinché possa a sua volta amare»⁷⁵.

Tocchiamo qui il punto di massimo distacco della ragione realista da quella strumentale: mentre quest'ultima percorre un itinerario essenzialmente orizzontale, da sé verso ciò che le sta davanti e attende di assumere la forma che questa impone, la *ratio* realista ha un cammino sostanzialmente verticale: mentre pensa l'altro, cioè ogni esistente che le si mostra, scopre che in ogni altro si annuncia l'Altro, al punto che pensare e pensare il Mistero diventano una cosa sola⁷⁶.

Occorre a questo punto precisare, seppur solo per accenno, che "Mistero" non è affatto sinonimo di inconoscibilità, ignoto o percezione confusa, ma designa quella particolare forma di conoscenza in cui ciò che si dona al conoscente si rivela al tempo stesso come inattaccabile da ogni tentativo di dominio, di prevaricazione o di riduzione da parte del conoscente, come qualcosa che offre e custodisce il proprio contenuto come esclusivamente "suo" e inconfondibilmente altro, in breve: la conoscenza del "Mistero" coincide con la percezione di una Presenza che, nell'atto stesso di comunicarsi, comunica la propria impossibilità e inespugnabilità. Davanti al Mistero, inoltre, l'intelligenza è guidata a riconosce che un'eventuale e ulteriore conoscibilità

non vident, tamquam per signa ad signata», *Itinerarium mentis in Deum*, in *Opere*, vol. VI, ed. Quaracchi V, 1891, 302.

⁷⁵ *Die sakramentale Begründung christlicher Existenz*, Freising 1965, 18.

⁷⁶ «Der mittelalterliche Mensch sieht überall Symbole. Das Dasein besteht für ihn nicht aus Elementen, Energien und Gesetzen, sondern aus Gestalten. Die Gestalten bedeuten sich selbst, aber, über sich selbst hinaus, Anderes, Höheres; zuletzt das Eigentlich-Hohe, Gott und die ewigen Dinge. So wird jede Gestalt zum Symbol. Sie weist über sich hinaus. Mann kann auch, und richtiger, sagen: sie kommt von über sich herab, von jenseits ihrer hervor», R. GUARDINI, *Das Ende der Neuzeit. Ein Versuch zur Orientierung*, Mainz 1989, 27.

di Esso non sarà mai una “volontà di potenza”, cioè un’operazione di conquista dialettica, ma sempre e solo un ascolto, deciso dalla libertà dello stesso Mistero: e, come ricordava Luigi Pareyson, «la notte d’un Mistero non è mai così fonda che non se ne sprigionino barlumi o bagliori, e la stessa infinità d’un Mistero non è che la promessa d’infinte rivelazioni»⁷⁷. Il “Mistero”, dunque, non si sottrae alla conoscenza ma al calcolo e all’arroganza deduttiva. Il “Mistero” sconfigge non la conoscenza, ma ogni tentativo di ergersi a spiegazione dell’essere, senza passare attraverso la libertà dell’Origine stessa dell’essere, la sola che lo possa “spiegare” non solo come libertà ma anche in libertà. La “spiegazione” (*Aus-legung*) stessa dell’essere in quanto libertà, è essa stesso un atto di libertà, e come tale comunicabile a solo a partire dalla libertà stessa; e una volta che il Mistero si comunichi nelle sue ragioni, movimento che caratterizza la Rivelazione cristiana, esso non viene dissolto dall’atto conoscitivo dell’uomo che lo accoglie, ma, al contrario, è proprio nel suo comunicarsi che inizia e suscita una storia come Mistero, cioè una storia di libertà⁷⁸.

Sarebbe opportuno che coloro che oggi accusano la ragione metafisica di arroganza e violenza considerassero che “dimostrare” razionalmente l’essere del Mistero non significa affatto ricondurre il Mistero sotto la schiavitù della ragione, quanto piuttosto ricondurre la ragione alla libertà del Mistero: infatti, se l’affermazione del Mistero è un atto della ragione dimostrativa, il fatto che la ragione sia guidata dalla “necessità” rivela innanzitutto il carattere “obbedientiale” della ragione stessa, guidata a pensare non secondo l’arbitrio ma secondo la verità⁷⁹. Ciò significa che se la ragione “deve” pensare Dio, non è la ragione a stabilire che Dio debba essere pensato, ma è piuttosto Dio a stabilirsi come pensabile nella ragione: in altre parole, nel pensare secondo “necessità” (*ex rationibus demonstratiis*) si evidenzia che l’uomo non è esclusiva capacità di pensare ciò che lui stesso crea, ma anche ciò che esiste prima di lui e insieme a

⁷⁷ L. PAREYSON, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Torino 1995, 180.

⁷⁸ Una volta che si sia comunicato come tale, scrive Jüngel, «il Mistero non solo diventa esperibile, ma diventa addirittura anche minuziosamente conoscibile rimanendo tuttavia misterioso (...). Egli diventa tanto più misterioso quanto più uno lo capisce», *What does it mean to say, ‘God is Love’?*, in T. A. HART – P. D. THIMELL (edd.), *Christ in our Place. The Humanity of God in Christ for the Reconciliation of the World*, Exeter-Allison Park 1989, 302-303. Cfr. anche *Der Tod als Geheimnis des Lebens*, in *Entsprechungen: Gott-Wahrheit-Mensch. Theologische Erörterungen*, München 1980, 333.

⁷⁹ È la necessità la nota distintiva del metodo scientifico e, come Blondel ricorda, «nulla viene scientificamente dimostrato se non se ne stabilisce la necessità», *L’Action. Essai d’une critique de la vie et d’une science de la pratique*, in *Oeuvres complètes*. Tome I (1893), Paris 1995, 341.



Articoli

lui, e a cui, come nel caso di Dio, deve la sua stessa capacità di pensiero⁸⁰. Come anche Karl Rahner ha insistentemente ricordato, all'origine della «dimostrazione di Dio» sta la libertà con cui Dio ha sovranalemente deciso di coinvolgere l'uomo nella conoscenza di Sé, al punto che il Mistero si costituisce come l'orizzonte «in vista del quale l'uomo, nell'unità della sua trascendenza conoscitiva e liberamente amante, supera già da sempre se stesso»⁸¹.

Concludiamo riconoscendo allora che la conoscenza del Mistero appartiene costitutivamente all'esercizio integrale della ragione capace di pervenire al fondamento innegabile e ineludibile di ogni esperienza: c'è qualcosa che è, che esiste e che, ad uno sguardo intenso e profondo, suggerisce di esserci grazie all'Essere, al di fuori di ogni costrizione, necessità o bisogno. In una parola: che è dono⁸².

Possiamo ora meglio comprendere che quando Giovanni Paolo II, nella *Fides et ratio*, si rivolgeva alla ragione per invitarla a passare “dal fenomeno al fondamento” (*transitum facere [...] a phaenomeno ad fundamentum*)⁸³, non diceva nulla di diverso da quanto lo stesso Benedetto XVI esprime in termini di “allargamento” della ragione: si tratta, nell'uno e nell'altro caso, di riconoscere che il fondamento, cioè il Mistero di Dio, non proviene alla ragione *ab extrinseco*, cioè forzandone la natura o richiedendole un'operazione estranea, ma rappresenta il compimento di quel cammino genuinamente razionale che prende le mosse dalla manifestazione dell'essere dell'esistente. Si tratta, in altre parole, non di congiungere due realtà estrinseche o estranee, il fenomeno e il fondamento, quanto piuttosto di riconoscere che nessuna realtà esistente sarebbe pensata fino in fondo se non di giungesse a quella Presenza che è il messaggio razionale più vero e più certo che ogni esistente porta e manifesta: posando lo sguardo

⁸⁰ Scrive a ragione Vittorio Possenti: «Alla filosofia dell'essere non si può addebitare un rapporto dominativo con l'oggetto, come se nel conoscere accadesse il possesso dell'oggetto o un atto di appropriazione: accade invece l'ingresso in un più alto e spirituale modo d'essere, nel quale i soggetti conoscenti portano immaterialmente in se stessi natura e perfezione delle cose», *Il nichilismo teoretico e la "morte della metafisica"*, Roma 1995, 117.

⁸¹ «Das, woraufhin der Mensch in der Einheit seiner erkennenden und frei liebenden Transzendenz immer schon sich selbst übersteigt», K. RAHNER, *Geheimnis*, in *Lexikon für Theologie und Kirche*, vol. IV, Freiburg-Basel-Wien 1986, 594.

⁸² Come scrive Pascal: «Toutes choses couvrent quelques mystère; toutes choses sont de voiles qui couvrent Dieu», *Lettre a M.ille de Roannez*, ed. Brunsschwig, 215.

⁸³ «Una grande sfida che ci aspetta al termine di questo millennio è quella di saper compiere il passaggio, tanto necessario quanto urgente, dal *fenomeno* al *fondamento*. Non è possibile fermarsi alla sola esperienza; anche quando questa esprime e manifesta l'interiorità dell'uomo e la sua spiritualità, è necessario che la riflessione speculativa raggiunga la sostanza spirituale e il fondamento che la sorregge. Un pensiero filosofico che rifiutasse ogni apertura metafisica, pertanto, sarebbe radicalmente inadeguato a svolgere una funzione mediatrice nella comprensione della rivelazione», *Fides et ratio*, n. 83.

sull'esistente e pensandolo per quello che effettivamente è, cioè *ek-sistente*, la ragione non può non pervenire a Dio, come Origine di quell'esistente che, essendo, testimonia di non poter essere in forza di sé. "Dimostrare Dio", pertanto, non è un'azione di ingegneria concettuale, aggressiva, tecnica e pragmatica, ma "teoretica", nel senso originale del termine greco *theorein*, che non designa originariamente l'abilità di elaborare contenuti concettuali complessi, ma la natura specificamente metafisica di una ragione capace di "vedere" sempre la semplice presenza e la datità del reale, per attingere il "divino", cioè l'eterno, l'Assoluto e l'Uno, ciò che la tradizione classica chiama "Mistero"⁸⁴.

In questa prospettiva, la ragione realista e la razionalità metafisica che l'accompagna contengono già da sempre un'essenziale dimensione teologica, che le rende intrinsecamente aperte e disponibili ad un'eventuale e libera rivelazione del Divino⁸⁵: nel suo provenire, *ek-sistere* dalla libertà di Colui che è abissale Gratuità e libertà, l'essere si attesta come *potentia oboedientialis*, cioè come orizzonte pienamente disponibile ai progetti e alla intenzioni – come tali assolutamente indeducibili e imprevedibili – di Dio.

A nostro avviso è proprio qui, nella visione realistico-metafisica che legge l'intelligenza umana come co-originariamente (*gleichursprünglich*) coinvolta nel Mistero divino, che possono essere trovate le risposte alle istanze atee e anticristiane dell'Illuminismo e superato anche lo iato istituito da Lessing, che negava ad un fatto storico la possibilità di essere il fondamento di una verità universale e salvifica⁸⁶: è proprio qui, dove l'uomo scopre che la propria storia e la storia del mondo hanno origine nel

⁸⁴ Non a caso Aristotele dichiara che il *theorein*, quale contemplazione e visione sintetica del tutto, costituisce la più alta di tutte le attività umane. Cfr. P. AUBENQUE, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris 1962. Dal canto suo, Hans Georg Gadamer propone suggestivamente di collegare *theoria* alla comunione sacrale: il «teorico» è l'invito ad una festa, che motiva la sua presenza non con un'azione da compiere, ma per un semplice «essere insieme» («keine andere Funktion und Qualifikation als dabei zu sein») che lo coinvolge nel profondo («Theoria ist wirkliche Teilnahme, kein Tun, sondern ein Erleiden [pathos], nämlich ein hingerissen Eingenommensein vom Anblick», *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, in *Gesammelte Werke I. Hermeneutik I*, Tübingen 1960, 129 ss).

⁸⁵ Cfr. H. U. von BALTHASAR, *Theologie der Geschichte. Ein Grundriss* (Neue Fassung), Einsiedeln 1959, 53-54.

⁸⁶ Lessing ritiene infatti che sulle cose storiche, storicamente accertate, si costruisca poi «tutt'altre e più cose (ganz andere und mehrere Dinge) che si abbia mai il diritto di costruire su verità storicamente accertate. Se nessuna verità storica può essere dimostrata, allora neanche nulla può essere dimostrato per mezzo di verità storiche (Wenn keine historische Wahrheit demonstriert werden kann, so kann auch nichts durch historische Wahrheiten demonstriert werden)». E prosegue e conclude: «Verità storiche contingenti non possono mai diventare la dimostrazione di verità necessarie di ragione (das ist: zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von notwendigen Vernunftswahrheiten nie werden)», G. E. LESSING, *Beweis des Geistes und der Kraft*, in P. RILLA (hg.), *Gesammelte Werke*, vol. VIII, Berlin 1956, 12.



Mistero di Dio, che nasce il desiderio di ascoltarsi dal Logos creatore, alla luce del quale la storia dell'uomo e del mondo diventano «l'ascolto di una possibile rivelazione di Dio»⁸⁷.

Joseph Ratzinger, e non solo dalla sua elezione al ministero petrino, ha sempre richiamato l'importanza e l'irrinunciabilità di un esercizio integrale della ragione, affinché l'uomo, oltre che a difendersi da «divinità disumane e mendaci, non si dimentichi mai della sua singolare natura di <interlocutore del Mistero>: «Di fronte all'attuale crisi della ragione quest'essenziale natura ragionevole della fede deve tornare a splendere con chiarezza. La fede salva la ragione, proprio perché l'abbraccia in tutta la sua ampiezza e profondità e la protegge contro i tentativi di ridurla semplicemente a ciò che può essere verificato sperimentalmente. Il Mistero non si pone come nemico della ragione; al contrario, esso salva e difende l'intima razionalità dell'essere e dell'uomo»⁸⁸.

E, si può osservare, la storia gli ha dato ampiamente ragione.

5. Conclusione. Una ragione integrale per la pienezza dell'amore

Abbiamo considerato come il richiamo all'uso integrale della ragione, che caratterizza il magistero di Benedetto XVI, non deriva da opzioni filosofiche o anacronistiche battaglie culturali⁸⁹, ma sgorga piuttosto dal cuore stesso del Vangelo e dalle condizioni per un suo efficace annuncio: questo spiega la centralità della ragione nell'orizzonte della fede, un tema che lo stesso Pontefice ha definito «filo conduttore del mio pensiero»⁹⁰. Se l'intera produzione scientifica di Joseph Ratzinger ha sempre circondato di particolare attenzione il rapporto fede-ragione, c'è tuttavia un elemento specifico e originale che ne spiega tutta l'urgenza e la rilevanza: l'evangelizzazione, il suo soggetto e il suo destinatario.

Già nell'opera giovanile *Popolo e casa di Dio in S. Agostino*, il giovane Ratzinger evidenziava come già il grande Dottore avesse sottratto il Cristianesimo alla teologia

⁸⁷ K. RAHNER, *Uditori della Parola*, Torino 1967, 47-48.

⁸⁸ *Itinerari della fede tra i rivotamenti del tempo presente*, in *Svolta per l'Europa? Chiesa e modernità nell'Europa dei rivotamenti*, Milano 1991, 85.

⁸⁹ Così vorrebbe un "anonimo" autore del pamphlet intitolato *Contro Ratzinger*, Milano 2006. Su posizioni analoghe (e spesso ideologiche) è anche Paolo Flores d'Arcais: *Gesù e Ratzinger tra storia e teologia*, cit., 3-52.

⁹⁰ J. RATZINGER-BENEDETTO XVI, *Il Dio della fede e il Dio dei filosofi*, cit., 7.

politica e mitica, i cui contenuti potevano anche essere strumentalizzati dallo Stato, per affidarla alla teologia “naturale”, cioè alla filosofia confortata dalla sola istanza della verità⁹¹; ed è sempre lo stesso Ratzinger che, opponendosi a certe mode fideistiche e antifilosofiche, ha sottolineato come la predicazione cristiana ai popoli europei non solo non abbia rifuggito la filosofia, ma l'abbia addirittura elevata a suo partner e interlocutore, preferendola alle religioni e, anzi, abbandonando il tentativo di usare i miti religiosi per annunciare Cristo, cercando nella ragione e nella sua forza l'orizzonte adeguato per parlare di Dio⁹². È la filosofia, infatti, quale esercizio integrale della ragione, a giocare un ruolo critico circa la determinazione di ciò che è “vera religione” e a preservare l'uomo da concezioni arbitrarie e, in ultima analisi, violente e dannose di Dio: «Solo una ragione che sia aperta anche per Dio, una ragione che non relega la morale nel soggettivismo né la degrada a mero calcolo, è in grado di opporsi all'abuso del concetto di Dio e alle patologie della religione, offrendo purificazione (*Heilung*)»⁹³.

La ragione “aperta”, cioè la ragione metafisica, è essenzialmente una “ragione in ascolto” (*hörende Vernunft*), cioè una ragione ricettiva⁹⁴ che, nell'orizzonte di Ratzinger, è pressoché sinonimo di uomo in quanto capacità dialogale di verità. Come tale, la ragione non ha solo un compito liberatorio ma soprattutto preparatorio: rappresenta infatti la cifra dell'attesa dell'uomo nei confronti della Grazia⁹⁵. È in questo senso che vanno letti gli apprezzamenti del Pontefice a proposito della filosofia greca e delle giu-

⁹¹ «La fede cristiana non si fonda su poesia e politica, su queste due grandi fonti della religione, ma sulla conoscenza. Essa venera quell'Essere che sta a fondamento di ogni esistente, cioè il “Dio vero” (*den wirklichen Gott*). Nel Cristianesimo l'Illuminismo è diventato religione, e non più il suo avversario», *Das Christentum - die wahre Religion?*, in *Glaube-Wahrheit-Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen*, cit., 137.

⁹² I Padri trovarono infatti i *logoi spermatikoi* del Verbo non nelle religioni del mondo, ma nella filosofia, cioè nella storia della ragione e non della religione. Cfr. J. RATZINGER, *Christus – der Erlöser aller Menschen. Die Einzigkeit und Universalität Christi und seiner Kirche*, in *Unterwegs zu Jesus Christus*, Augsburg 2003, 73.

⁹³ *Gnade der Versöhnung. Worte auf dem deutschen Friedhof La Cambe bei Caen am 5. Juni*, in *Werte in Zeiten des Umbruchs. Die Herausforderungen der Zukunft bestehen*, Freiburg 2005, 133. Cfr. C. JAMBET, *I malintesi di Ratisbona: l'islam e il sonno della ragione*, in *Vita e Pensiero* 1 (2007) 9-19. Cfr. W. KASPER, *Glaube und Vernunft. Zur protestantischen Diskussion um die Regensburger Vorlesung von Papst Benedikt XVI.*, in *Stimmen der Zeit* 4 (2007) 219-228.

⁹⁴ Così scrive Erwin Dirscherl nel saggio *Die Überlegungen Benedikts XVI. zum Verhältnis von Glaube und Vernunft. Analogie und Korrelationalität als Ermöglichung von Beziehung*, in C. DOHLEN (hg.), *Die “Regensburger Vorlesung”. Papst Benedikt XVI. im Dialog der Wissenschaft*, Regensburg 2007, 27.

⁹⁵ Cfr. H. VERWEYEN, *Joseph Ratzinger - Benedikt XVI. Die Entwicklung seines Denkens*, Darmstadt 2007, 30.



Articoli

ste istanze dell'Illuminismo quali simboli della ragione metafisica e della centralità del soggetto universale, fondato non in sé ma nella verità⁹⁶; ed è questo, al di là di tutto il clamore suscitato, il reale senso del discorso di Regensburg, in cui il Papa, di fronte alle attuali patologie tanto della ragione che della religione, ha invitato all'esercizio di una ragione capace di oltrepassare le restrizioni positivistiche, nell'interesse delle stesse religioni e del dialogo tra le culture⁹⁷.

L'esercizio della ragione appartiene dunque tanto alla possibilità che Dio possa offrire la sua Agape, quanto alla chiamata dell'uomo ad aprirsi responsabilmente all'accoglienza di questo Dono. Non è difficile scorgere, come orizzonte ultimo del rapporto Vangelo-ragione, il fondamentale rapporto "Grazia-natura" che sostiene l'intera teologia cristiana: nel trovarsi legata al Mistero di Dio, riconoscibile nella sua assoluta singolarità, la ragione è sottratta ai "falsi dèi", e può così custodire l'uomo come interlocutore del "Dio vivo e vero"; nello stesso tempo, riconoscendo che il Dio "vivo e vero", creatore e origine dell'essere, la ragione appare come lo spazio in cui questo Dio può coinvolgersi nella storia dell'uomo, fino al punto di offrire ad ogni uomo la stessa Agape che ne definisce la natura. Come accade, appunto, in Cristo⁹⁸.

Una ragione "aperta", in conclusione, non è altro che l'invito all'uomo, chiamato al dono soprannaturale dell'Agape, a ritornare alla pienezza di sé, alla propria vocazione divino-filiale, riconoscendo nella propria natura i segni già presenti di questa gratuita e liberante destinazione⁹⁹. È questo, in ultima istanza, il motivo per cui «ragione e

⁹⁶ «La fede cristiana non ha né separato né contrapposto illuminismo e religione, ma li ha piuttosto congiunti in un organismo in cui entrambi devono sempre reciprocamente purificarsi e approfondirsi. Questa volontà di razionalità, che spinge sempre la ragione verso un autotrascendimento che essa amerebbe risparmiarsi, appartiene all'essenza del Cristianesimo. Potremmo anche dire: La fede cristiana, cresciuta dalla fede di Abramo, sollecita urgentemente alla questione della verità e di conseguenza a qualcosa che riguarda tutti gli uomini e tutti li riunisce. Pellegrini della verità dobbiamo esserlo tutti», J. RATZINGER, *Variationen zum Thema Glaube, Religion und Kultur*, in *Glaube-Wahrheit-Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen*, cit., 68. Cfr. E. JÜNGEL, *Aufklärung im Lichte des Evangeliums*, in Frankfurter Allgemeine Zeitung, 17.5.2005, 8. Non ci sembra pertanto giusta la lettura che di questo rapporto fa Jürgen Habermas in *Eine Bewusstsein von dem, was fehlt. Über Glauben und Wissen und den Defaitismus der modernen Vernunft*, in Neue Zürcher Zeitung, 10.2.2007.

⁹⁷ Cfr. U. RUH, *Der Papst und die Heimat. Benedikt XVI. besuchte Bayern*, in Herder-Korrespondenz 60 (2006) 497-501.

⁹⁸ Cfr. J. RATZINGER, *Gratia praesupponit naturam. Erwägungen über Sinn und Grenze eines scholastischen Axioms*, in *Dogma und Verkündigung*, München 1973, 158. Cfr. E. DIRSCHERL, *Gott und Mensch als Beziehungswesen. Die theologische und anthropologische Denkfigur Joseph Ratzingers ausgehend von der Christologie*, in F. MEIER-HAMIDI – F. SCHUMACHER (hg.), *Der Theologe Joseph Ratzinger*, cit., 56-72.

⁹⁹ Un vero paradigma di equivoci ci sembra la lettura che di questo invito ha fatto Herbert E. Brekle nel saggio "Weite der Vernunft" in *der universitas scientiarum*, in C. DOHLMEN (hg.), *Die "Regensburger Vorlesung". Papst Benedikt XVI. im Dialog der Wissenschaft*, cit., 160-164.



Giorgio Sgubbi

religione devono (*mü̟̈ben*) tornare ad incontrarsi. Non si tratta di difendere interessi di vecchie corporazioni religiose. Si tratta dell'uomo, del mondo. E l'uno e l'altro non possono certo essere salvati, se Dio non viene considerato in modo convincente»¹⁰⁰.

Articoli



¹⁰⁰ J. RATZINGER, *Glaube zwischen Vernunft und Gefühl*, in *Glaube-Wahrheit-Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen*, cit., 117.

