

L'enciclica *Fides et ratio*: alcune riflessioni di teologia fondamentale

GIUSEPPE TANZELLA-NITTI *

Publicato in *Acta Philosophica* 9 (2000), pp. 87-109

Sommario: 1. Introduzione - 2. Significatività della nozione filosofica di Dio ed intelligibilità della Rivelazione - 3. Il libro della natura: la creazione, prima tappa della Rivelazione - 4. Il Dio di Abramo è il Dio dei filosofi e degli scienziati - 5. La dimensione religiosa del sapere filosofico - 6. L'apertura ad una filosofia universale nel quadro del dialogo interreligioso - 7. Osservazioni conclusive.

1. Introduzione

La pubblicazione dell'enciclica *Fides et ratio* ha suscitato numerose reazioni, sia nell'ambiente filosofico-teologico, sia in quello culturale in genere. La radicalità del tema attorno a cui essa ruota — la questione della verità — e la portata storico-concettuale del suo oggetto — il rapporto fra filosofia e teologia — ne fanno un documento di interesse generale. La cerchia dei suoi potenziali interlocutori è mantenuta volutamente ampia anche dal titolo proposto come *incipit*, confermato dal sottotitolo esplicativo «ai Vescovi della Chiesa cattolica circa i rapporti fra fede e ragione».

Allo stesso tempo non va dimenticato che il principale destinatario dell'enciclica resta senza dubbio la teologia, alla quale il documento pontificio ricorda quali sono le caratteristiche di una filosofia adeguata ad accogliere, comprendere e trasmettere il contenuto della Rivelazione. Questa finalità, espressa in modo riassuntivo nel cap. VI e poi soprattutto nel cap. VII (nn. 65-69 e 80-99), permea in realtà tutte le sue pagine. Quando il documento non chiama direttamente in causa la teologia con una riflessione sulla sua vicenda storica o con un riferimento preciso ai suoi compiti, lo fa in modo

* Pontificia Università della Santa Croce, Facoltà di Teologia.

indiretto ogniqualvolta parla della Rivelazione, perché questa costituisce la fonte principale del suo sapere e della specificità del suo metodo.

Molti autori hanno già avuto modo di sottolineare che il nucleo di questo richiamo, con parole dell'enciclica, concerne la necessità «di una filosofia di portata *autenticamente metafisica*, capace cioè di trascendere i dati empirici per giungere, nella sua ricerca della verità, a qualcosa di assoluto, di ultimo, di fondante» (n. 83)¹. La ragionevolezza dell'assunzione di questa prospettiva in sede filosofica viene fondata, come è noto, in tutta la prima parte del documento. *Fides et ratio* reca con sé una precisa visione epistemologica e gnoseologica: la conoscenza umana — vi si afferma in più luoghi — non è limitata all'ambito dell'empiria e della fattualità, ma è in grado di ascendere dall'esperienza del reale a conoscenze certe che trascendono l'ordine sensibile. La conoscenza umana ha la capacità di ascendere *dal fenomeno al fondamento*. Questo trascendimento è un aspetto proprio di quell'istanza metafisica presente nel cuore di ogni autentico filosofare, secondo la sua accezione aristotelica (*meta-physis* = al di là della fisica, al di là o dopo la sfera del sensibile), ma anche secondo quella tomista, come scienza delle cause ultime, scienza dell'essere partecipato ed analogico e dunque come spazio ad una predicazione dell'essere di Dio. Ai fini dell'intelligenza della fede, le scienze umane non possono sostituire il ruolo dell'analisi metafisica (cfr. nn. 61, 69, 84).

Ad essere interpellata dall'enciclica è in modo particolare la teologia fondamentale, perché tradizionalmente interessata al rapporto fra Rivelazione e filosofia². Ne viene interpellato anche il teologo ed il suo modo di fare teologia, le modalità con cui egli si pone di fronte al mistero di Dio e sa proporre il contenuto con un linguaggio significativo. Il valore *programmatico* del documento (cfr. n. 6) ed il respiro storico all'interno del quale si rileggono molti dei temi trattati (nn. 36-48 e 80-

¹ Cfr. ad esempio, R. FISICHELLA, *Introduzione e guida alla lettura della Lettera Enciclica "Fides et ratio"*, in GIOVANNI PAOLO II, *Fides et ratio*, Piemme, Casale Monferrato 1998, pp. 5-43; J.M. MCDERMOTT, *La teologia dogmatica ha bisogno della filosofia*, in «L'Osservatore Romano» [=OR], 28.11.1998; G. MURA, *L'universalismo della verità*, in M. MANTOVANI - NTOVHURUTHIYIL - URUTOSO (a cura di.), *Fede e ragione. Opposizione, composizione?*, LAS, Roma 1999, pp. 139-143; A. RIGOBELLO, *Il ruolo della ragione, la filosofia dell'essere, la comunicazione della verità*, in *ibidem*, pp. 131-137; M. SANCHEZ SORONDO, *Per una istanza metafisica aperta alla fede*, in OR, 16.12.1998; L. CLAVELL, *I diversi stati della filosofia in rapporto alla fede*, in OR, 23.12.1998.

² Cfr. al riguardo le riflessioni di A.-M. LÉONARD, *L'uomo in cammino verso la fede. Credenza e fede*, in OR, 7.11.1998.

91), non consentono letture circostanziali, ma obbligano la teologia ad una presa di coscienza, consapevole e responsabile, circa i temi affrontati.

Una volta reinquadrato da *Fides et ratio* il tema della verità e del suo rapporto con la storia e con l'ermeneutica, il tema della conoscenza naturale di Dio e dei rapporti fra libro della natura e libro della Scrittura, quello della necessità di una filosofia di portata autenticamente metafisica e di una gnoseologica capace di passare dal fenomeno al fondamento, è ancora la teologia a ricevere implicitamente il compito di ricostruire parte dei sentieri interrotti. In questa ricostruzione non le si chiede di offrire soluzioni semplicistiche, già pronte, ma, così lo intendiamo, la si invita implicitamente a farsi carico del travaglio intellettuale di questo secolo, avendo la pazienza di ripercorrere assieme al pensiero filosofico gli itinerari lungo i quali le viene adesso richiesto di dirigersi. È in questo senso che cogliamo anche i numerosi riferimenti a san Tommaso e alla filosofia dell'essere³, tesi non solo a ricordare un corpo dottrinale di indubbio valore, ma anche a favorire l'elaborazione di nuove sintesi, capaci di tener conto di quell'enorme allargamento di orizzonti ormai operato dall'antropologia, dalla storia e dalle scienze, nonché dalla stessa filosofia. La natura necessariamente limitata e mirata del documento lascia dunque spazio ad analisi più articolate, ad operazioni di *raccordo teologico*, che probabilmente è ancora la teologia fondamentale a dover studiare e sviluppare con maggiore sollecitudine.

In questo articolo cercheremo di segnalare quali siano, a nostro avviso, le piste che la teologia fondamentale viene invitata a percorrere e le implicazioni che ne derivano circa il suo discorso su Dio di fronte alla filosofia, alla cultura e alla religione. Data la natura necessariamente contenuta delle nostre riflessioni, ci limiteremo ad evidenziare alcuni passaggi cruciali del documento, associandovi poi alcuni suggerimenti per il lavoro teologico. Lasciamo ad altri il compito di trattare, meglio di quanto possiamo fare noi in queste pagine, quegli sviluppi che vi corrisponderebbero in sede filosofica e metafisica.

³ Cfr. nn. 13, 43-44, 57, 66, 76, 78, 79, 83, 97; cgr. anche la nota (84) richiamata dal n. 60. Si veda in proposito, G. COTTIER, *Tommaso d'Aquino, teologo e filosofo, nella "Fides et ratio"*, in M. MANTOVANI - NTOVHURUTHIYIL - URUTOSO (a cura di.), *Fede e ragione. Opposizione, composizione?*, LAS, Roma 1999, pp. 187-194; R. SPIAZZI, *L'opera del Dottore Angelico nell'Enciclica "Fides et ratio"*, in OR, 28.1.1999; M. PANGALLO, *Tommaso d'Aquino nell'enciclica*, in A. LIVI (a cura di.), *Dal fenomeno al fondamento*, suppl. al n. 119 di «Cultura e libri», 3/1998, pp. 33-38.

2. Significatività della nozione filosofica di Dio ed intelligibilità della Rivelazione

In merito al problema di Dio, nei suoi rapporti con la filosofia, la teologia del XX secolo ha cercato di muoversi fra Scilla e Cariddi. Da una parte, il desiderio di guadagnare intelligibilità nella comprensione dell'Assoluto le faceva correre il rischio di farsi debitrice ad un'immagine filosofica di Dio troppo astratta, che avrebbe finito — come è in realtà accaduto in più di un'occasione — col condizionare la specificità dell'immagine biblica di Dio, il mistero del Padre che si autorivela in Cristo e la novità di una parola che può comprendersi solo con la sapienza dello Spirito. Dall'altra, il desiderio di privilegiare il carattere paradossale e scandaloso della Rivelazione, e la radicalità dell'opzione della fede che essa reclama, consentiva certamente di rafforzare il carattere divino e gratuito del messaggio salvifico, ma ne indeboliva la capacità di presentarlo su basi sufficientemente universali, come qualcosa capace di legare tutti gli uomini e destinato ad essere comunicato in modo intelligibile e significativo. Nel primo caso si chiedeva alla ragione di poter *dire Dio*, accettando nel contempo la possibilità che un Dio detto fosse, proprio per questo, oggetto di critica filosofica, quando non di vera e propria negazione teoretica. Nel secondo caso si lasciava dire Dio solo alla fede, preferendo che Egli restasse, per la ragione, *non detto*, ma solo atteso nel silenzio, desiderato, forse invocato. Lungo il primo versante la filosofia era vista come qualcosa di estrinseco rispetto alla Rivelazione, mentre lungo il secondo, la teologia giungeva fino ad interrogarsi sulla reale necessità di far uso di una filosofia, se la Rivelazione conteneva già al suo interno un proprio sistema di pensiero. Ontoteologia ed apofatismo radicale hanno costituito così i due scogli del pensiero teologico, conducendo molti autori di operare una radicalizzazione dialettica che difficilmente ha ammesso sfumature. A ciascuno di questi due scogli, la cui inevitabile presenza lungo la navigazione del pensiero è implicitamente riconosciuta da *Fides et ratio* (cfr. n. 23), corrispondevano approdi diversi, quando non apertamente opposti, nel comprendere rapporti di ancor più ampio respiro, come quello fra creazione e alleanza-salvezza, o fra natura e grazia.

La teologia del XIX e del XX secolo ha conosciuto ambedue le derive celate dai due scogli, quella del razionalismo (teologico) e quella del fideismo. La mediazione del personalismo cristiano ha cercato di superarne l'opposizione, riconoscendo l'universalità e la comunicabilità della parola di Dio nell'universalità dei grandi temi dell'esistenza presenti nella natura umana e mantendendo inalterato nel contempo il carattere personale, gratuito ed eccedente dell'incontro col divino. La problematicità di questo raccordo, che resta in buona parte ancora incompiuto, fu testimoniata, proprio in apertura del XX secolo, dalla crisi modernista e dalla successiva difficoltà ad

incontrare un'affermazione non ambigua della categoria di esperienza, rivelando così il rischio di una nuova deriva, quella soggettivista, cui potrebbe condurre una rivalutazione del soggetto non sufficientemente equilibrata.

Uno sguardo all'*establishment* teologico della seconda metà del XX secolo mostra una tendenza a privilegiare una navigazione di tipo apofatico, nella quale il silenzio di Dio della ragione si raccorderebbe più facilmente con l'irruzione della parola di Dio nella storia della fede di Israele, anzi ne rappresenterebbe la sua necessaria preparazione. Una simile impostazione consentiva numerosi vantaggi. Facendo memoria della lezione kantiana, predicare un Dio non conoscibile a partire dall'esperienza del sensibile privava l'ateismo scientifico della sua forza, togliendo così conflittualità al rapporto fra religione da una parte e scienza e filosofia dall'altra. Basandosi poi sulla lezione heideggeriana, un Dio non detto consentiva di accomunare nell'attesa di un Dio sconosciuto una vasta gamma di correnti filosofiche, ma, soprattutto, una vasta gamma di immagini di Dio. La lezione di Wittgenstein, poi, rappresentava in fondo l'itinerario di questa doppia articolazione: la rinuncia a parlare di Dio in modo significativo all'interno di un linguaggio universale e comunicabile sarebbe stata l'unica garanzia per riconoscerlo significativo nel linguaggio della testimonianza personale.

Questo stato di cose raggiungeva la teologia fondamentale attraverso una domanda centrale: è necessario, ai fini della comprensione della Rivelazione, che la ragione filosofica possa accedere ad una qualche nozione di Dio? In altri termini, in che misura la significatività della Rivelazione, dunque anche del suo appello salvifico, dipende dall'intelligibilità di una nozione di Dio colta con la ragione? La teologia fondamentale ha cercato di rispondervi in modi diversi. A partire da Blondel, il metodo dell'immanenza ha inteso sottolineare che la significatività della Rivelazione veniva più facilmente colta se nel soggetto fossero già presenti quelle domande di senso e di compiutezza che la parola di Dio veniva a colmare. Seguendo tale direttrice, alcuni come Tillich e Rahner hanno poi voluto tematizzare una vera e propria svolta antropologica, attribuendo alla Rivelazione il significato che essa rappresentava per l'uomo e per la sua vicenda esistenziale. Dal canto suo, l'impostazione di Barth mirava invece a fondare la verità della parola divina proprio sulla sua eccedenza rispetto ad ogni logica ed aspettativa umane, allo scopo di salvarne tutta la trascendenza. È abbastanza chiaro che se da una parte si deve riconoscere che la Rivelazione *trasporta con sé il suo proprio senso*, perché il suo significato più profondo non può dipendere da quanto l'uomo le chieda o si attenda, dall'altro l'universalità e la comunicabilità richieste dallo stesso annuncio salvifico, nonché della ragione chiamata ad accoglierlo, richiede che vi sia una razionalità universale su cui basare l'intelligibilità del contenuto

che si sta annunciando. Dimensione gnoseologica e soteriologica restano reciprocamente coinvolte, così come lo sono la dimensione razionale-ontologica ed esistenziale-antropologica della significatività che si sta cercando.

Le pagine di *Fides et ratio* entrano in questa problematica, così rapidamente schizzata, fornendo precise istruzioni ai naviganti. Si ribadisce che Dio resta l'oggetto centrale di ogni riflessione filosofica (cfr. nn. 5, 15), non solo come possibilità od apertura atematica, ma come verità, causa e fondamento sulla cui realtà si può costruire la certezza del proprio agire e la sincerità del proprio sperare (cfr. n. 27). La capacità che la ragione ha di cogliere il significato e la portata della nozione di Dio non dissolve il mistero che questa nozione reca con sé, ma piuttosto lo indica come meritevole di essere cercato ed abbracciato con la fede (cfr. n. 13). La fede presuppone il linguaggio umano e quest'ultimo è adeguato ad esprimere la realtà divina e trascendente (cfr. n. 84). Un ruolo chiave lo riveste in proposito, come in altre tematiche suscitate dall'enciclica, l'utilizzo di una prospettiva metafisica, ove ciò che supera il sensibile non viene semplicemente indicato o ipotizzato, ma *conosciuto*. Privare la ragione di questa conoscenza, vorrebbe dire privarla della possibilità di riconoscere *di Chi* la Rivelazione stia parlando quando essa parla di Dio: «La parola di Dio fa continui riferimenti a ciò che oltrepassa l'esperienza e persino il pensiero dell'uomo; ma questo “mistero” non potrebbe essere rivelato, né la teologia potrebbe renderlo in qualche modo intelligibile, se la conoscenza umana fosse rigorosamente limitata al mondo dell'esperienza sensibile. La metafisica, pertanto, si pone come mediazione privilegiata nella ricerca teologica. Una teologia priva dell'orizzonte metafisico non riuscirebbe ad approdare oltre l'analisi dell'esperienza religiosa e non permetterebbe all'*intellectus fidei* di esprimere con coerenza il valore universale e trascendente della verità rivelata» (n. 83). Il legame fra significanza naturale dell'accesso a Dio ed annuncio della Rivelazione è inequivoco: «Per farsi comprendere dai pagani, i primi cristiani non potevano nei loro discorsi rinviare soltanto “a Mosè e ai profeti”; dovevano anche far leva sulla conoscenza naturale di Dio e sulla voce della coscienza morale di ogni uomo» (n. 36).

Nell'affermare — non con questa medesima espressione, ma sì nella sostanza — che il logos umano presuppone il Logos della Rivelazione, l'enciclica offre un punto fermo importante, esplicitando quanto già contenuto nel magistero precedente. Non si nega la tensione esistente fra i due poli prima delineati, ma si assicura che in mezzo ad essi è possibile dirigersi verso il mistero, non perdendo di vista, quali punti indispensabili per costruire la rotta, quanto di meglio sia presente nelle due diverse istanze. La teologia riceve nuovamente la consegna di muoversi lungo la filosofia dell'essere, impiegando il costruttivo ricorso all'analogia. La filosofia dell'essere

consente infatti di comporre la tensione nell'immagine di un Dio conoscibile ma non interamente detto, di una verità affermata ma non esaurita, perché filosofia mantenuta radicalmente aperta dalla ricchezza del reale e dalla trascendenza dello spirito umano.

Una possibile rotta per la navigazione è quella suggerita, a nostro avviso, dalla lezione tomista sulla triplice via *affirmationis, negationis et eminentiae*⁴, già presente nel pensiero platonico e neoplatonico, ed oggi certamente da rileggersi alla luce del pensiero filosofico e teologico posteriore a Tommaso⁵. Il momento dell'affermazione-negazione è capace di dare ragione sia delle esigenze della conoscibilità di Dio, sia di quelle della sua alterità dall'uomo, mentre il momento dell'eminenza si collega con l'eccedenza salvifica della Rivelazione rispetto alle aspettative umane, garanzia di un logos su Dio donato, che esca dalle barriere di un orizzonte ermeneutico ed antropologico chiuso. Il momento dell'«eminenza» riveste un'importanza del tutto particolare perché è in grado di assumere il discorso su Dio come *sapere di non sapere*, ed indica in definitiva la necessità di un linguaggio dossologico e non più solo analogico. È il momento dell'eminenza ad essere il vero momento del silenzio, il momento della ragione che tace e che si apre alla rivelazione dell'Altro, l'Unico che può dare la *misura* di quanto manca — per dirla con sant'Agostino — ad un amore capace di riconoscere il vero volto di Dio⁶. L'esistenza, in sede filosofica, di una *via eminentiae*, è proprio ciò che permette ad una retta ragione di non naufragare sullo scoglio della sapienza della Croce, ma di riconoscerlo come via di accesso verso quell'oceano di verità che neanche la teologia può vantare di possedere per intero (cfr. n. 23). La riscoperta dell'articolazione di questi due momenti, quello dell'affermazione-negazione e quello dell'eminenza, in particolare la necessità di *passare attraverso il primo per giungere al secondo*, riteniamo possa offrire all'epistemologia teologica, e dunque alla teologia fondamentale, una pista che consenta di indirizzarsi nella direzione segnalata da *Fides et ratio*.

⁴ «Noi possiamo nominare una cosa a seconda della conoscenza intellettuale che ne abbiamo [...]. Dio non può essere veduto da noi in questa vita nella sua essenza, ma è da noi conosciuto mediante le creature per via di causalità, di eminenza e di rimozione. Conseguentemente, può essere da noi nominato con termini desunti dalle creature; non però in maniera tale che il nome, da cui è indicato, esprima l'essenza di Dio quale essa è, [...] perché la sua essenza è al di sopra di tutto ciò che noi possiamo concepire o esprimere a parole» (*Summa Theologiae*, I, q. 13, a. 1, resp. e ad 1^{um}; cfr. anche *ibid.*, a. 8, ad 2^{um}).

⁵ Cfr. G. TANZELLA-NITTI, *La Teologia, discorso su Dio e annuncio del mistero*, in «*Annales Theologici*» 10 (1996) 505-520.

⁶ Cfr. SANT'AGOSTINO, *Confessiones*, XIII, 8, 9.

3. Il libro della natura: la creazione, prima tappa della Rivelazione

Il rapporto fra nozione filosofica di Dio ed intelligibilità della Rivelazione suscita di conseguenza il tema della conoscenza naturale di Dio. L'enciclica dedica ampio spazio all'argomento, sia come itinerario dalla ragione verso la fede — implicito *passim* nella questione sulla verità, esplicito ai nn. 24-35 —, sia come cammino discendente dalla Rivelazione verso l'universalità della ragione — riassunto ai nn. 16-19 — presentando poi il raccordo fra i due itinerari al n. 34. In tale insegnamento si ripresenta con un maggiore corredo biblico e filosofico quanto era già stato indicato dalla *Dei Filius* nel Concilio Vaticano I (nella quale ci si riferiva però solo alla *Lettera ai Romani* e non al *libro della Sapienza*, diffusamente utilizzato da *Fides et ratio*) e poi confermato dai successivi interventi in chiave antimodernista (*Pascendi* e *Sacrorum Antistitum*), dei quali non si ripropone questa volta il linguaggio scolastico⁷. Il tema aveva conosciuto un fugace accenno nel Concilio Vaticano II ed era poi stato toccato in rapporto al compito del teologo nell'Istruzione *Donum Veritatis* ⁸. Dal punto di vista terminologico va ricordato che i Padri del Vaticano I avevano utilizzato espressamente il verbo *cognosci* in luogo di *demonstrari* ⁹, utilizzato poi nel giuramento antimodernista, e che questa espressione non compare invece mai, in questo contesto, nella *Fides et ratio* ¹⁰.

La tredicesima enciclica di Giovanni Paolo II ribadisce in numerose pagine la capacità della ragione umana di giungere alla conoscenza dell'esistenza di Dio: sulla

⁷ Cfr. CONCILIO VATICANO I, cost. dogm. *Dei Filius*, DH 3004-3005; S. PIO X, enc. *Pascendi dominici gregis*, 8.9.1907, DH 3475; Motu proprio *Sacrorum Antistitum*, 1.9.1910, DH 3538.

⁸ Cfr. CONCILIO VATICANO II, cost. dogm. *Dei Verbum*, nn. 3 e 6; CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Istruzione sulla vocazione ecclesiale del teologo "Donum Veritatis"*, 24.5.1990, n. 10.

⁹ Cfr. J.D. MANSI, *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, Graz 1961, vol. 51, coll. 276 e 296.

¹⁰ Per una visione di insieme dell'itinerario del Magistero dal Concilio Vaticano I a *Fides et ratio*, cfr. M. MANTOVANI, *Là dove osa la ragione*, in M. MANTOVANI - S. THURUTHIYIL - URUTOSO (a cura di.), *Fede e ragione. Opposizione, composizione?*, op. cit., pp. 59-84. Per un inquadramento più ampio nel contesto della dottrina cattolica, con speciale attenzione al pensiero di san Tommaso, cfr. C. MOREROD, *Foi et raison dans la connaissance que nous avons de Dieu*, in «Nova et Vetera» 73 (1998), pp. 113-137.

scorta del Vaticano I essa va senza dubbio giudicata come un insegnamento filosofico trasmesso con certezza dalla Rivelazione. Ciò sanziona la non praticabilità di quelle interpretazioni *minimaliste* della *Dei Filius*, le quali suggerivano di vedere in questa capacità una mera possibilità della ragione, che di fatto non avrebbe mai potuto esplicarsi in pienezza nella storia umana, segnata dal peccato. Tale interpretazione muoveva dalla constatazione della presenza, tanto nel Vaticano I come nel Vaticano II, del riferimento tomista circa la convenienza morale della sua rivelazione¹¹, ma soprattutto dal contesto di *chiaroscuro* espresso dai passi biblici classici sulla conoscenza naturale di Dio (cfr. *Sap* 13,1; *Rm* 1,21; *At* 17,27): questi ultimi ci presenterebbero un'umanità la quale, pur potendo riconoscere il Creatore a partire dalle creature, non fu storicamente in grado di farlo. Dal canto suo l'*Humani Generis* aveva menzionato fra i motivi per cui non tutti gli uomini pervengono ad una conoscenza naturale di Dio, sia la profonda carica psicologica ed esistenziale del tema in questione, sia la necessità di ricorrere ad una retta formazione intellettuale¹².

In realtà, nei suoi numerosi interventi, compreso quello della *Fides et ratio*, il magistero della Chiesa parla di una capacità presente nella retta ragione e posta storicamente in atto; parla di una ragione che, anche se ferita dal peccato, ha compiuto più volte questo itinerario conoscitivo, in diversi luoghi geografici e in diverse epoche storiche, e grazie anche a diverse prospettive filosofiche, sebbene la volontaria permanenza nello stato di peccato e la concupiscenza verso beni finiti e limitati ne costituisca il principale fattore, anche totale, di oscuramento. Se il problema di Dio costituisce un tema propriamente filosofico e la nozione di Dio come il cuore della religione naturale e di ogni cultura, allora non possiamo di certo essere di fronte a un feticcio: l'esistenza di Dio rappresenta per l'intelletto umano una conclusione adeguata, termine dei due classici itinerari verso l'Assoluto, il cammino cosmologico e quello antropologico.

Coerente con questa impostazione, *Fides et ratio* presenta un'interessante precisazione — forse un vero sviluppo dogmatico — al parlare della creazione come *prima tappa della Rivelazione*. Fino a questo momento il magistero della Chiesa aveva preferito riservare il termine «Rivelazione», tanto più se con lettera maiuscola, alla Rivelazione storico-soprannaturale, attribuendo alla creazione le qualifiche di

¹¹ Cfr. *Summa theologiae*, I, q. 1, a. 1, resp.

¹² Cfr. Pio XII, enc. *Humani Generis*, 12.12.1950, DH 3875 e 3892.

testimonianza, attestazione oppure manifestazione di Dio¹³. Commentando *Sap* 13,1-5, Giovanni Paolo II afferma: «viene quindi riconosciuto un primo stadio della Rivelazione divina, costituito dal meraviglioso “libro della natura”, leggendo il quale, con gli strumenti propri della ragione umana, l'uomo può giungere alla conoscenza del Creatore» (n. 19). Mostrare la creazione come stadio iniziale della Rivelazione è pienamente conforme al suo legame costitutivo con la Parola, di cui la creazione è effetto, e ne rafforza in certo modo la sua valenza cristologica. Se la creazione è Rivelazione di Dio, essa ha allora la capacità di muovere e di interpellare, trasporta un significato, incarna un fine. L'uomo non può confinare la sua esperienza della creazione al piano estetico, ma deve ragionevolmente interrogarsi sull'Autore della bellezza (cfr. *Sap* 13,5). Per coloro che non sono stati raggiunti dalla Rivelazione storica di Dio, la parola creatrice può rappresentare una vera rivelazione salvifica, fare cioè le veci dell'appello recato dalla parola storico-prophetica, perché il suo legame con l'umanità di Cristo, centro e fine della creazione, ne fonda anche un'implicita valenza soteriologica.

Ne registriamo l'invito a riaprire quel *Libro della natura*, che le vicende della modernità avevano forse suggerito di chiudere: perché troppo difficile da leggere, perché ritenuto erroneamente oggetto di una conoscenza fittizia e sempre rivedibile, perché dopo Galileo e Darwin ritenuto dal teologo incerto fonte di guai piuttosto che di speculazione positiva. Il forte richiamo alla portata veritativa della ragione e l'appello alla ricerca appassionata della verità, di cui si fa interprete l'enciclica, portano necessariamente a rivalutare la verità contenuta in questo *libro* e a proporla alla riflessione della teologia. L'opportunità che la lettura del Libro della Scrittura, anche ai fini di una sua migliore comprensione, fosse associata a quella del Libro della Natura apparteneva già all'itinerario patristico, dai Padri Apologeti a Basilio, da Gregorio di Nissa ad Agostino: «Sia il tuo libro la pagina divina che devi ascoltare — segnalava il Vescovo di Ippona—; sia il tuo libro l'universo che devi osservare. Nelle pagine della Scrittura possono leggere soltanto quelli che sanno leggere e scrivere, mentre tutti, anche gli analfabeti, possono leggere nel libro dell'universo»¹⁴. In epoca medievale troverà grande sviluppo con Bonaventura, mentre comparirà gradatamente l'appello ad

¹³ «[...] e rebus creatis certo cognosci posse [...] *alia eaque supernaturali via se ipsum ac aeterna voluntatis suae decreta humano generi revelare*» (*Dei Filius*, DH 3004); «In rebus creatis perenni sui *testimonium* hominibus praebet» (*Dei Verbum*, n. 3); «Vocem et *manifestationem* Eius in creaturarum loquela semper audierunt» (*Gaudium et spes*, n. 36). Il corsivo è nostro.

¹⁴ SANT'AGOSTINO, *Enarrationes in Psalmos*, LXV, 7.

un terzo libro, il *Libro della Croce*. La natura è un libro scritto *fuori*, così come lo è l'umanità di Cristo, le cui pagine corrispondono ad un libro scritto *dentro*, quello che mistero del Padre ha impresso sul volto del suo Figlio increato. Ma a causa del peccato, il libro della creazione non è più facilmente leggibile e diviene necessario interpretarlo alla luce del libro della Croce¹⁵.

Non è senza interesse ricordare che sarà Galileo Galilei a riprendere la metafora, e in un clima certamente particolare, quello della sua difesa della compatibilità del sistema eliocentrico con le Sacre Scritture. Nella *Lettera a Maria Cristina di Lorena* (1615), Natura e Scrittura sono presentati da Galileo come due libri che procedono dallo stesso Verbo divino; la gloria di Dio si può conoscere attraverso le opere che Egli ha scritte sul «libro aperto del cielo»¹⁶. Qualche anno più tardi scriverà sul *Saggiatore* (1622): «La Filosofia è scritta in questo grandissimo libro che continuamente ci sta dinanzi agli occhi, io dico l'universo, ma non si può intendere se prima non s'impara a intendere la lingua, e conoscere i caratteri ne' quali è scritto»¹⁷. Johannes Keplero, un altro astronomo contemporaneo di Galileo, parlerà anch'egli diffusamente del *Libro della natura* come un libro lodato dalle Scritture, ove Dio si rivela al pari che nelle Sacre Lettere, un libro che ha i suoi sacerdoti, cioè coloro che, studiandolo, pregano e danno gloria a Dio¹⁸. Proprio a partire dalla rivoluzione scientifica, però, la storia dei due libri ha finito per svilupparsi in modo indipendente e la maniera più facile per affermarne la compatibilità è stata purtroppo quella di raccomandarne la separazione. Il tentativo di ricomposizione operato dall'apologetica settecentesca, affermata specie in ambiente anglicano, non fu in grado di offrire delle sintesi credibili, ma favorì paradossalmente una deriva verso il deismo e,

¹⁵ Cfr. SAN BONAVENTURA, *Collationes in Hexaëmeronem.*, XII, 12, Edizione Quaracchi, vol. V, pp. 389-390; *Sermones de Tempore*, Feria VI in Parasceve, Sermo II, II, *ibidem*, vol. IX, pp. 263-264; cfr. anche UGO DI SAN VITTORE, *De sacramentis*, lib. I, Pars VI, cap. 5 (PL 176,266-267).

¹⁶ Cfr. G. GALILEI, *Lettera a Maria Cristina di Lorena* (1615), in *Opere di Galileo Galilei*, ed. Nazionale, a cura di A. Favaro, Giunti Barbera, Firenze 1968, vol. V, pp. 309-348 (cfr. pp. 316 e 329).

¹⁷ G. GALILEI, *Il Saggiatore*, in *ibidem*, vol. VI, p. 232.

¹⁸ Cfr. J. KEPLERO, *Mysterium Cosmographicum. Praefatio*, «Gesammelte Werke», vol. I, p. 5; *Epitome Astronomiae Copernicanae*, *ibidem*, vol. VII, p. 25; *Lettera a Herwath von Hohenburg*, *ibidem*, vol. XIII, p. 193. Citazioni riportate da O. PEDERSEN, *The Book of Nature*, Lib. Edirice Vaticana e Univ. of Notre Dame Press, Città del Vaticano - Notre Dame (IN) 1992, pp. 44-45.

nell'ottocento, verso l'ateismo¹⁹. Il progressivo distacco della teologia dal contesto delle scienze naturali, cominciato nell'ottocento e poi rafforzatosi per tutto il novecento, non ha contribuito a ristabilire un collegamento fra i due Libri. Sono adesso le mutate condizioni dell'epistemologia scientifica ad offrire, nelle ultime decadi del XX secolo, una nuova occasione di confronto e di dialogo fra le scienze della natura e la teologia²⁰.

Riassumendo, la prospettiva adottata da *Fides et ratio* pare suggerire alla teologia fondamentale di ripercorrere il cammino dei *preambula fidei* (cfr. n. 67, alla luce della nota 90) e segnala nel libro della natura un interessante terreno di dialogo con le religioni della terra, perché tutte hanno già ascoltato, nel linguaggio della creazione, la parola dell'unico Dio. Se ne trae anche l'invito ad una ripresa della teologia naturale, un ambito speculativo che ha ricevuto nel XX secolo un interesse alquanto scarso, forse proprio a motivo di quella tendenza, già segnalata, a privilegiare una navigazione di tipo apofatico.

4. Il Dio di Abramo è il Dio dei filosofi e degli scienziati

Le scienze naturali non hanno in *Fides et ratio* il ruolo di un interlocutore diretto. Sebbene non vi manchino interessanti riferimenti, la vicenda del pensiero moderno e contemporaneo viene scansionata essenzialmente lungo la storia della filosofia, in attenzione ai suoi esiti relativisti e nichilisti, di cui si desidera mettere in luce l'intrinseca contraddizione con l'originaria vocazione filosofica alla ricerca e alla conoscenza del vero e del bene. Il pensiero scientifico ha conosciuto una storia che lo ha in parte distanziato da quanto è avvenuto in sede strettamente filosofica. Basti ad esempio registrare che mentre si parla oggi più facilmente della filosofia contemporanea come di una forma di pensiero debole, la riflessione scientifica conserva inalterato il suo statuto di pensiero forte. Lo conserva soprattutto perché la dimensione fallibilista — che resta, detto per inciso, solo una dimensione della conoscenza scientifica — viene recuperata come momento interno al processo scientifico e non come critica esterna; come ancora interni al metodo scientifico sono i

¹⁹ Cfr. M.J. BUCKLEY, *At the Origin of Modern Atheism*, Yale Univ. Press, New Haven - London 1987.

²⁰ Cfr. G. TANZELLA-NITTI, *Cultura scientifica e fede cristiana*, in «La nuova immagine del mondo. Il dialogo tra scienza e fede dopo Galileo», a cura di P. Poupard, Piemme, Casale Monferrato 1996, pp. 101-136.

stati i richiami epistemologici sull'incompletezza (in logica e in matematica) e sulla complessità (in fisica e in biologia). Questa diversità di esiti non costituisce un limite all'analisi offerta dall'enciclica, la quale, ripetiamo, non ha certo nel pensiero scientifico il suo interlocutore preferenziale; inoltre, Giovanni Paolo II conosce bene l'ambiente scientifico, al quale ha avuto modo di indirizzare un magistero specifico, sotto forma di importanti discorsi e significativi documenti²¹. Occorre solo prendere i richiami presenti in *Fides et ratio* all'attività delle scienze secondo il loro valore proprio, cogliendo la loro peculiarità, talvolta la loro distinzione.

Fatta salva l'opportuna critica allo scientismo (cfr. n. 88), che resta pur sempre una filosofia, i riferimenti dell'enciclica alle scienze naturali sono generalmente positivi e sottolineano spesso il modo con cui esse partecipano alla conoscenza della verità (cfr. nn. 25, 29, 31, 96, 106)²². In collegamento con le riflessioni che abbiamo precedentemente sviluppato sul rapporto fra immagine filosofica ed immagine biblica di Dio, riteniamo rivesta un notevole interesse quanto Giovanni Paolo II afferma al n. 34 della *Fides et ratio*: «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. Quest'unità della verità, naturale e rivelata, trova la sua identificazione viva e personale in Cristo». La nota (29) associata al passo citato rimanda ad uno storico discorso di Giovanni

²¹ Cfr. in primo luogo GIOVANNI PAOLO II, *Lettera al Direttore della Specola Vaticana*, 1.6.1988, «L'Osservatore Romano» 26.10.1988, pp. 5-7. Per la risonanza dei temi trattati, più recentemente: GIOVANNI PAOLO II, *Discorso alla Pontificia Accademia delle Scienze*, 31.10.1992, «Insegnamenti» XV,2 (1992), pp. 456-465 e *Messaggio alla Pontificia Accademia delle Scienze*, 22.10.1996, «L'Osservatore Romano» 24.10.1996, p. 7. Documentazione antologica in M. GARGANTINI, *I Papi e la Scienza. Antologia del magistero della Chiesa sulla questione scientifica da Leone XIII a Giovanni Paolo II*, Jaca Book, Milano 1985; *Discourses of the Popes from Pius XI to John Paul II to the Pontifical Academy of Sciences (1936-1986)*, «Pontificiae Academiae Scientiarum Scripta Varia» 66 (1986); A. STRUMIA, *L'uomo e la scienza nel magistero di Giovanni Paolo II*, Piemme, Casale Monferrato 1987. Commenti e dibattito in *John Paul II on Religion and Science*, a cura di R. Russell, W. Stoeger, G. Coyne, Univ. of Notre Dame Press and Lib. Editrice Vaticana, Notre Dame (IN) - Città del Vaticano 1990.

²² Va comunque registrato che al n. 5 si segnala che i risultati delle scienze non devono far dimenticare che esiste una verità che trascende l'analisi empirica e che i nn. 46 e 91 parlano della persistenza, nella ricerca scientifica, di una certa mentalità positivista.

Paolo II alla Pontificia Accademia delle Scienze e riporta un brano di Galileo tratto da una lettera ove compaiono frequenti riferimenti al Verbo divino come unico autore della Scrittura e della Natura²³. L'affermazione che lo stesso e identico Dio, che fonda e garantisce l'intelligibilità e la ragionevolezza della natura oggetto dello studio degli scienziati, sia il medesimo Dio che si è rivelato in Cristo, riporta alla mente il classico confronto fra il Dio di Abramo e quello dei filosofi e degli scienziati, stigmatizzato dalle parole del *Memoriale* di Pascal, ed utilizzato nella discussione teologica posteriore probabilmente al di là delle stesse intenzioni del filosofo e matematico francese. Siamo in fondo di fronte ad un nuovo modo di porre la questione circa la rilevanza della nozione filosofica di Dio per l'intelligibilità della Rivelazione, o circa il collegamento fra i libri della Natura e della Scrittura, rimesso in gioco dalla valenza rivelatrice della creazione naturale.

Non passa inosservato alla teologia che alcune riflessioni sulle scienze naturali, proposte dagli stessi scienziati, sono tornate in tempi recenti a tematizzare la nozione di Dio. Si tratta di una problematica certamente complessa, per la quale esiste ormai un'ampia bibliografia²⁴; una problematica che ammette diverse letture, ma dalla quale si può estrarre un'idea di fondo che proviamo a riepilogare così: nel contesto della razionalità scientifica odierna si registra il sorgere di interrogativi ultimi i quali, sebbene formulabili compiutamente solo in sede filosofica, già in sede scientifica rimandano al problema dei fondamenti e del significato e si aprono alla possibilità di un discorso su Dio²⁵.

²³ Il discorso pontificio è quello pronunciato in occasione del centenario della nascita di Einstein, nel quale si chiese di tornare a studiare il caso Galileo. In esso si parla anche della visione filosofico-scientifica di Albert Einstein. La lettera citata di Galileo è quella a P. Benedetto Castelli del 21.12.1613. Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Discorso alla Pontificia Accademia delle Scienze*, 10.11.1979, in «Insegnamenti», II,2 (1979), pp. 1115-1120.

²⁴ Per una visione di insieme, si possono vedere: J.F. HAUGHT, *God in Modern Science*, in «New Catholic Encyclopedia», The Catholic Univ. of America Press, Washington 1989, vol. XVIII, pp. 178-183; T. MAGNIN, *La scienza e l'ipotesi Dio. Quale Dio per un mondo scientifico?*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1994. Spunti sistematici in E. CANTORE, *L'uomo scientifico. Il significato umanistico della scienza*, EDB, Bologna 1987. Un esempio di quanto qui intendiamo in P. DAVIES, *La mente di Dio. Il senso della nostra vita nell'universo*, Mondadori, Milano 1993.

²⁵ Ne offriamo una breve analisi in *Il significato del discorso su Dio nel contesto scientifico-culturale odierno*, in «La Teologia, annuncio e dialogo», (a cura di G. Tanzella-Nitti), Armando, Roma 1996, pp. 61-82.

In questo caso, come nei precedenti, la teologia può muoversi secondo due possibili rotte. Da un lato, potrebbe ritenere che la nozione di Dio intravista dalle scienze — quel «Dio, che fonda e garantisce l'intelligibilità e la ragionevolezza dell'ordine naturale delle cose su cui gli scienziati si appoggiano fiduciosi», di cui parla *Fides et ratio* — non abbia nulla in comune con il Dio di Abramo, sottoscrivendo così una posizione che si coniuga con un approccio esclusivamente apofatico all'Assoluto. Dall'altro, potrebbe invece prendere coraggiosamente in esame, dopo un necessario chiarimento epistemologico, sia la domanda su Dio sorta nel contesto della razionalità scientifica, sia le deboli determinazioni filosofiche che essa va assumendo, nella certezza che se l'universo della scienza è reale, allora deve essere necessariamente anche lo stesso universo che Dio ha creato. Quest'ultimo tipo di navigazione, sebbene più impegnativa della precedente perché la obbliga ad evitare gli scogli del deismo e del panteismo, le assicura un minimo ma importante *raccordo di intelligibilità* perché il suo discorso su Dio — la cui giustificazione ultima giace sempre all'interno della Rivelazione — sia significativo anche per la razionalità della scienza. Una prova indiretta dell'importanza di non trascurare questo raccordo ci è fornita dalla frattura che molti scienziati avvertono fra una sorta di *unconventional God*, la cui nozione si fa strada nelle loro riflessioni, e l'immagine del *conventional God* associata alle religioni tradizionali. Quando la teologia presenta un'immagine di Dio staccata da quell'itinerario ascendente che ogni ricerca della verità sul mondo incarna ed esprime, non solo corre il rischio di un nuovo fideismo, ma paga in realtà anche il prezzo di un nuovo deismo, come unica via di uscita lasciata alla ragione.

Una nozione di Dio colta come «fondamento e garante dell'intelligibilità e della ragionevolezza dell'ordine naturale» si muoverebbe in un orizzonte metafisico, ma non resterebbe confinata in un'onto-teologia caratterizzata da un'immagine dell'Essere di tipo sostanziale, una sorta di Super Ente. Essa resterebbe invece aperta ad uno svelarsi in progressivi e sempre nuovi livelli di profondità dinamica, in accordo con l'itinerario di inesauribile approfondimento delle verità naturali. Sarebbe riconosciuta sempre come dono, perché la scienza ha la consapevolezza di trovarsi di fronte ad una natura ricevuta, aperta all'induzione e alla scoperta, non ad una *physis* chiusa in se stessa, proprietaria delle ragioni ultime del proprio essere. La nozione di Dio a cui si può accedere attraverso lo studio della creazione non si colloca necessariamente neanche nella linea di una nozione-*tappabuchi* o in quella di un *Deus ex machina*. Sarebbe invece una nozione associata ad un'*area di significato* che trascende la razionalità scientifica, un *logos* che non si presenta solo con i caratteri della *ratio*, ma anche con quelli del *verbum*, perché la creazione possiede una dimensione dialogica che rivela e che interpella. È un *logos* il cui appello parte dalla natura ma termina nella persona,

perché capace di suscitare, almeno in via di principio, domande ed esperienze di tipo esistenziale. Affermare che il «Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe» è *anche* il «Dio dei filosofi e degli scienziati» non penalizza l'immagine biblica di Dio, perché non si sta predicando l'identità di un'immagine, ma l'identità di un soggetto.

Compiuti gli opportuni scandagli epistemologici, la navigazione della teologia dovrebbe poi proseguire verso una rotta più propriamente dogmatica fino a sfociare nell'oceano del mistero del Verbo incarnato. È questa l'alterità, il *Logos*, verso cui ogni ricerca della verità — provenga essa dalle scienze, dalla filosofia o dalla teologia — si sente in definitiva coinvolta ed attratta. Poiché nel mondo della cultura scientifica rivestono un interesse decisivo i canoni dell'universalità e della generalizzazione, la teologia dovrà anche spiegare in modo convincente i rapporti fra il Logos cristiano e l'universalità della verità, fra il discorso sul Dio di Gesù Cristo ed il discorso su Dio presente nelle altre tradizioni religiose. Ciò vuol dire accettare fino in fondo lo scandalo ed il rischio che comporta l'affermazione che la pienezza di questo Logos su Dio è visibile e accessibile nel volto umano di Gesù di Nazaret, che quell'*universale* ammette un *concretum* storico e personale²⁶.

Non v'è dubbio che senza l'ermeneutica offertaci dal mistero pasquale noi non potremmo mai raggiungere una vera comprensione del mistero del mondo, perché il mondo non è il semplice effetto della dipendenza da un Assoluto, quale fondamento del sua esistenza e chiave del suo senso ultimo, ma è l'espressione di un *dono filiale*. Essendo stata la creazione voluta e realizzata nel mistero del Cristo (cfr. *Col* 1,16-17), la piena comprensione di tutto quanto procede dalla creazione si rende possibile solo grazie all'azione dello Spirito (cfr. *ICor* 2,1-14). Ma è proprio la corrispondenza in Cristo tra creazione e salvezza a suggerire che l'ermeneutica pasquale, le cui chiavi possiede solo lo Spirito, debba includere anche la possibilità di avvicinarsi al senso del mondo attraverso la ricerca dei suoi fondamenti naturali, mediante una conoscenza scientifica che sappia restare aperta al mistero e alla logica di un dono. Riteniamo che il citato n. 34 della *Fides et ratio* offra alla teologia un indirizzo decisivo in proposito.

²⁶ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Teologia della storia*, Morcelliana, Brescia 1964.

5. La dimensione religiosa del sapere filosofico

Accanto alla circolarità fra filosofia e teologia (cfr. n. 73), opportunamente sottolineata da molti commentatori²⁷, siamo dell'avviso che *Fides et ratio* contenga al suo interno una seconda circolarità, quella fra filosofia e religione. Non perché la religione sia un insieme di cognizioni o di tradizioni che debbano entrare necessariamente in rapporto (quando non in conflitto) con la ricerca filosofica in quanto ambedue impiegano la nozione di Dio, bensì perché le domande di fondo della filosofia sono, in ultima analisi, domande religiose: l'uomo non può interrogarsi sull'Assoluto astraendo dalla dimensione esistenziale e vincolante che tale domanda comporterebbe. La conoscenza filosofica, inoltre, si nutre anch'essa, come la religione, della credenza, dell'affidamento (cfr. nn. 31-32), strutturandosi come sapere in ricerca che non soltanto trova, ma anche riceve, accoglie, e quindi sa riconoscersi dipendente tanto dalla realtà che investiga come dall'esperienza umana di cui è debitrice. Quanto più marcata è la dimensione *esistenziale* e radicale della verità cercata, tanto più *personalista* è il modo di conoscerla e di farla propria. La filosofia non nasce dal clima di sospetto e dal dubbio, ma cresce piuttosto sul terreno della fiducia e dell'amicizia (cfr. n. 33), si nutre dell'amore e tende all'amore. Essa rispecchia le due dimensioni etimologiche della *religio*: l'atto di osservare, di compiere diligentemente il dovere di cercare la verità (*religere*) ed il legame fra l'uomo e la verità cercata (*religare*), espressione a sua volta del legame fra l'uomo e l'Assoluto, oggetto di riverente adorazione e garanzia dell'universalità della verità stessa. Fu questa la visione della tradizione socratica e platonica, ove la ricerca del vero era indissociabile dalla pratica del bene e dalla percezione di una corrispondente responsabilità verso il divino.

La circolarità fra filosofia e religione agisce anche nel senso che la filosofia, sorta sul terreno delle domande religiose, vi riflette sopra teoreticamente e ne vaglia successivamente la loro conformità all'autentica ricerca del vero. Ne troviamo un enunciato esplicito al n. 36 dell'enciclica, che ne mostra anche la rilevanza ai fini dell'annuncio evangelico: «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

²⁷ Cfr. R. FISICHELLA, *Introduzione e guida alla lettura della Lettera Enciclica "Fides et ratio"*, *op. cit.*, e IDEM, *Rapporti tra teologia e filosofia alla luce di "Fides et ratio"*, in M. MANTOVANI - NTOVHURUTHIYIL - URUTOSO (a cura di.), *Fede e ragione. Opposizione, composizione?*, *op. cit.*, pp. 177-185; A. ALES BELLO, *Reciprocità tra pensare e credere*, in *ibidem*, pp. 145-154; F. FRANCO, *La filosofia compito della fede*, in *ibidem*, pp. 155-175; R. SPAEMANN, *Il circolo ermeneutico*, in OR, 13.1.1998.

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. Il fine verso cui tale sviluppo tendeva era la consapevolezza critica di ciò in cui si credeva. La prima a trarre vantaggio da simile cammino fu la concezione della divinità. Le superstizioni vennero riconosciute come tali e la religione fu, almeno in parte, purificata mediante l'analisi razionale. Fu su questa base che i Padri della Chiesa avviarono un dialogo fecondo con i filosofi antichi, aprendo la strada all'annuncio e alla comprensione del Dio di Gesù Cristo».

La reciproca attinenza di filosofia e religione si evince anche dall'uso di una concezione piuttosto ampia di filosofia, capace di includere la saggezza religiosa, presentata da *Fides et ratio* proprio in apertura (n. 1). Sarà poi lungo le restanti pagine del documento ad emergere con forza sia la visione di un uomo *naturaliter philosophus*, sia la visione un essere umano *inseparabiliter philosophus et religiosus* (cfr. ad es. nn. 6, 27). Come in altri luoghi del suo magistero, Giovanni Paolo II fonda su basi antropologiche tanto la dimensione religiosa della persona, quanto la presenza di domande religiose all'interno delle molteplici espressioni dello spirito umano, non solo filosofiche ma anche artistiche e letterarie²⁸. Ne nasce così una più ampia circolarità: quella fra filosofia, religione e cultura. La cultura di un popolo, di cui la filosofia è certamente espressione, si struttura storicamente attraverso il sorgere delle domande ultime sull'uomo e sul mondo, attraverso la tematizzazione del problema di Dio²⁹. Le varie manifestazioni della cultura, dalle arti figurative alla musica, dalla letteratura alla poesia, dalla riflessione filosofica alla ricerca scientifica, non sono altro che manifestazioni dell'autotrascendenza dello spirito umano, della sua capacità di essere interlocutore dell'Assoluto, di potersi dirigere verso il mistero di Dio.

²⁸ Intenzione già programmatica in GIOVANNI PAOLO II, *Allocuzione all'Organizzazione delle Nazioni Unite per l'Educazione, la Scienza e la Cultura* (UNESCO), Parigi, 2.6.1980, «Insegnamenti» III,1 (1980), pp. 1636-1655.

²⁹ «[...] Al di là di tutte le differenze che contraddistinguono gli individui e i popoli, c'è una fondamentale comunanza, dato che le varie culture non sono in realtà che modi diversi di affrontare la questione del significato dell'esistenza personale. E proprio qui possiamo identificare una fonte del rispetto che è dovuto ad ogni cultura e ad ogni nazione: qualsiasi cultura è uno sforzo di riflessione sul mistero del mondo e in particolare dell'uomo: è un modo di dare espressione alla dimensione trascendente della vita umana. Il cuore di ogni cultura è costituito dal suo approccio al più grande dei misteri: il mistero di Dio» (GIOVANNI PAOLO II, *Allocuzione all'O.N.U.*, 5.10.1995, in «Insegnamenti» XVIII,2 (1995), pp. 738-739, n. 9).

La teologia viene così indirettamente invitata a considerare che il tema della verità è insieme filosofico e religioso. Restringerlo ad uno solo di questi ambiti non farebbe giustizia né della filosofia, né della religione. A volte può essere la filosofia, attestandosi su posizioni scettiche, a chiedere alla religione di farsi carico dell'onere di parlare all'uomo di verità, ma questo stato di cose è in fondo un modo per farle perdere quell'universalità che di diritto spetterebbe alla religione, trasformandola così in fondamentalismo. Quando è invece la filosofia, nella sua dimensione di sapere critico, a proporsi come unica strada di accesso al vero, la religione, fallito l'impossibile programma di ridursi entro i limiti della ragione, si trasforma in superstizione.

Rin vigorito dalla circolarità fra filosofia, religione e cultura, il sapere credente può impostare in modo più corretto i suoi rapporti con la società civile. La religione non è più solo una delle tante espressioni culturali di un popolo o di società, più o meno profondamente radicate, ma piuttosto l'orizzonte all'interno del quale ogni comunità civile può e deve autocomprendersi, se vuole essere pienamente umana. Una cultura che non è più capace di dire Dio — cogliendo per il momento questa nozione in tutta la sua generalità, ma anche in tutto il suo mistero — piaccia o non piaccia, non è più vera cultura. Quando la filosofia, in luogo di orientare con fiducia la cultura di un popolo verso la ricerca della verità, e dunque verso la ricerca di Dio, permette che questa si attesti su posizioni relativiste e convenzionaliste, sta tradendo la sua missione, ma sta tradendo anche l'umanità nel suo insieme (cfr. n. 6).

In sede filosofica, l'ancoraggio della verità alla filosofia dell'essere e al realismo conoscitivo, sul quale Giovanni Paolo II insiste non solo nella *Fides et ratio*, ma in generale in tutto il suo magistero indirizzato agli uomini di cultura, consente di impostare correttamente anche i rapporti tra verità e pluralismo³⁰. La compatibilità dell'affermazione della verità con il rispetto del pluralismo non è che una conseguenza dell'universalità e dell'intelligibilità dell'essere, cui ogni ricerca del vero necessariamente partecipa. I diversi volti della verità dell'uomo (cfr. nn. 28-30), non impediscono riconoscere che «di per sé, ogni verità anche parziale, se è realmente verità, si presenta come universale. Ciò che è vero, deve essere vero per tutti e per sempre» (n. 27). In sede teologica, il credente guarda con rispetto ed interesse ogni

³⁰ Rimandiamo al nostro lavoro, di poco precedente la pubblicazione dell'enciclica, *Passione per la verità e responsabilità del sapere. Un'idea di università nel magistero di Giovanni Paolo II*, Piemme, Casale Monferrato 1998, spec. pp.107-119 e 154-167.

sincera ricerca del vero, dell'uno, del buono e del bello, consapevole, sulla scia di Tommaso, che «*omne verum a quocumque dicatur a Spiritu Sancto est*»³¹ (cfr. n. 44).

Si tratta di considerazioni di cui la teologia fondamentale può giovare nel suo compito di sentinella alla frontiera fra cristianesimo e cultura³². Se infatti la teologia sa che il cristianesimo non si identifica con nessuna cultura ed esso stesso è più di una cultura, deve riconoscere al tempo stesso che ogni cultura è naturalmente aperta al problema di Dio, e dunque costitutivamente disposta ad ascoltare le risposte che le vengono offerte dalla Rivelazione. L'annuncio della fede ed il processo di evangelizzazione non possono essere visti come uno sradicamento o un esilio, ma come uno svelamento del volto del vero Dio, cercato come a tentoni e del quale si ignorava il nome (cfr. *At* 17,23.27). Il viaggio di Abramo e l'esperienza del deserto che la fede richiede a chi la accoglie, maturano nel cuore dell'uomo prima che in un contesto storico o geografico. Se la cultura di un popolo, per incarnare adeguatamente il Vangelo, deve purificarsi da quegli elementi che non sono espressione della ricerca di una verità universale, dell'adorazione di un Dio riconoscibile a partire dall'esperienza del mondo e della propria coscienza, o che non sono in accordo con la dignità della persona umana destinataria del mistero divino, essa deve farlo semplicemente perché si tratta di elementi che, in ultima analisi, non possono essere giudicati come culturali.

6. L'apertura ad una filosofia universale nel quadro del dialogo interreligioso

Un'interessante conseguenza della circolarità fra filosofia, religione e cultura potrebbe raccogliersi, a nostro avviso, nel terreno del dialogo fra cristianesimo e religioni. Si tratta di una questione che l'enciclica, per motivi di finalità e di pertinenza, non sviluppa³³. Il tema, come è noto, sta investendo con notevole forza la riflessione teologico fondamentale per le sue numerose implicazioni sul piano ecclesologico, soteriologico e, in certa misura, perfino sociale. Le principali coordinate entro cui

³¹ SAN TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 109, a. 1 ad 1^{um}.

³² Riprendiamo l'immagine da R. FISICHELLA, *Quando la fede pensa*, Piemme, Casale Monferrato 1997.

³³ Si notino però le espressioni di apprezzamento riservate alla tradizione filosofica e religiosa indiana al n. 72 dell'enciclica.

affrontare la tematica sono tuttora quelle offerte da un omonimo documento della Commissione Teologica Internazionale³⁴.

Il problema coinvolge due versanti, uno tipico della teologia della Rivelazione (come l'unico Dio si possa rivelare nelle religioni non cristiane), l'altro di tipo soteriologico (quale salvezza esse portino). Nella sua impostazione, la teologia prende ovviamente le mosse dallo studio della Rivelazione. Registrata la non percorribilità di un modello pluralista teocentrico, perché in disaccordo con la singolarità e l'unicità della mediazione di Cristo, la teologia cerca di rileggere le grandi religioni della terra, nella misura del possibile, all'interno di un modello inclusivista cristocentrico³⁵. In conformità con il metodo teologico, il dialogo si sviluppa abitualmente a partire dal dato rivelato, prendendo poi in esame il contenuto normativo presente nelle altre religioni sotto forma di testi sacri o di altre forme di rivelazione.

Accanto a questo procedimento, ed in certa misura previamente ad esso, riteniamo rivesta grande interesse enucleare quale insieme di verità filosofiche, *cioè universali*, siano contenute alla base delle varie tradizioni religiose. La convergenza fra filosofia e religione dovrebbe infatti assicurare che tale opera di delucidazione sia in fondo sempre possibile, sebbene col necessario aiuto delle scienze storiche. La natura *filosofica* dei contenuti cercati impone che essi mantengano un necessario collegamento con il reale, concedendo che ciò possa anche avvenire attraverso interpretazioni non sempre omogenee ed equipollenti, ma pur sempre riconducibili, in ultima analisi, all'esperienza della comune natura umana di cui si partecipa. Diverse forme di razionalità, possibili all'interno di popoli e culture diverse, non saranno infatti mai totalmente incommensurabili, perché esse richiedono il consenso di uomini che partecipano della medesima esperienza, in un mondo che è sotto gli occhi di tutti. In ogni tradizione religiosa, le grandi domande filosofico-religiose sull'origine e sul tutto, sullo scopo del mondo e sul senso della vita, devono possedere una qualche corrispondenza con la ricerca di una verità filosofica che rispetti i canoni della razionalità e dell'universalità. L'opera purificatrice che l'analisi filosofica compie sulla religione (cfr. *Fides et ratio* n. 36), azione che una pagina della *Gaudium et spes* non

³⁴ COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Il cristianesimo e le religioni*, «La Civiltà Cattolica» 148 (1997), I, pp. 146-183.

³⁵ Non esiste un parallelismo stretto fra teocentrismo-cristocentrismo e pluralismo-inclusivismo. Abbiamo avuto altrove occasione di segnalare una certa ambiguità di questo accostamento, che tuttavia utilizziamo perché largamente impiegato nel linguaggio teologico (cfr. G. TANZELLA-NITTI, *Cristocentrismo e dialogo interreligioso. Riflessioni sul documento della CTI "Il cristianesimo e le religioni"*, in «Annales Theologici» 12 (1998), pp. 113-129).

temeva di associare al progresso delle conoscenze generalmente inteso³⁶, agirebbe dunque come fattore di chiarificazione. Non si tratta di mettere in sospetto la religione o di sottoporla al vaglio del sapere critico, ma di enucleare l'universalità delle verità filosofiche che vi soggiacciono, per cominciare un dialogo sulla base di contenuti che certamente partecipano, se sono autentici, dell'unità della verità.

Va osservato che la tradizione ebraico-cristiana consente al pensiero filosofico di realizzare una simile operazione, sotto molteplici prospettive. Il Dio di Israele si rivela come il Dio di tutto e di tutti, Creatore del cielo e della terra, soggetto di un particolare legame con la storia. La Rivelazione reclama una convergenza fra la Parola di Dio e la verità delle cose ed assicura che esiste un cammino percorribile, quello della conoscenza naturale di Dio, che muove dalla fede verso l'universalità della ragione. L'appello alla ragione è stato un carattere decisivo della prima evangelizzazione, nell'incontro con la filosofia del mondo greco-romano. Sono questi dei requisiti che riguardano il Dio di Israele, ma che conservano tutta la loro validità anche quando riferiti al *Logos* cristiano. L'insegnamento riproposto da *Fides et ratio* mira in sostanza a ribadire proprio tale *universalità* della verità cristiana, che si apre al confronto con l'universalità dell'essere e della ragione. Tutto ciò potrebbe essere poi valutato anche sul terreno della storia, ricordando che il cristianesimo è divenuto oggetto di analisi della ragione critica nelle sue varie forme, dall'illuminismo all'ateismo positivo, dal razionalismo all'idealismo. Infine, le sue fonti documentali sono passate al vaglio della critica storico-letteraria. Con ciò non intendiamo dire che le altre religioni della terra debbano necessariamente attraversare lo stesso esercizio di razionalità che la storia del pensiero occidentale ha riservato al cristianesimo, spesso in circostanze che non avevano alcuna intenzionalità costruttiva; intendiamo solo dire che esse potrebbero, forse dovrebbero, avere analoghe occasioni di poter esplicitare, in dialogo critico con la filosofia, le ragioni universali che sostengono la verità del loro credo.

Svolta in termini costruttivi, una simile analisi comparata delle religioni non avrebbe il carattere di un confronto dialettico, ma porrebbe piuttosto le basi di un autentico dialogo, perché aiuterebbe ciascuna di esse a dirigersi verso una verità riconoscibile nel mondo e nella storia, come parte irrinunciabile della verità del proprio Dio. Il cristiano si presenta in proposito come persona naturalmente aperta a questo dialogo, perché sa che il Dio in cui egli crede è anche il termine di un cammino ascendente che *ogni uomo è in grado di percorrere*, sia partendo dall'intima voce della propria coscienza, sia risalendo dalla natura creata al Creatore. Un dialogo

³⁶ Cfr. CONCILIO VATICANO II, cost. past. *Gaudium et spes*, n. 7.

interreligioso che prescindesse a priori da questo ponte verso l'universalità della ragione potrebbe certamente percorrere il cammino della cooperazione sociale o forse anche quello dell'opportunità politica, ma non starebbe percorrendo la strada che porta all'unico Dio.

Osserviamo infine che, a motivo della circolarità fra filosofia e religione, chiedere alle grandi religioni della terra di enucleare quell'insieme di verità filosofiche universali presenti al loro interno, vuol dire chiedere loro di saper mostrare un chiaro raccordo con la religiosità naturale. Essendo ogni essere umano *naturaliter philosophus et naturaliter religiosus*, una religione rivelata non solo non può contraddire quanto la religiosità naturale si attenderebbe, ma deve soddisfarlo. Un esempio del cammino, insieme metafisico ed antropologico, qui brevemente accennato, può ritrovarsi nella *Grammatica dell'assenso* di Newman. Nelle pagine conclusive che si riferiscono all'assenso in materia religiosa³⁷, il teologo di Oxford utilizza la nozione di religione naturale col significato di retta filosofia, allo scopo di mostrare che una religione rivelata deve essere in grado di dar ragione dell'una e dell'altra. La coscienza è il cuore della religiosità ed è anche il centro dell'incontro con la verità. Tanto l'amore alla verità come il senso della religione sono preparazione alla Rivelazione³⁸.

7. Osservazioni conclusive

La finalità dell'enciclica *Fides et ratio* non è stata quella di fornire un'analisi completa di cosa sia la fede e di cosa sia la ragione, né di esaurire la dinamica dei loro rapporti reciproci all'interno del pensiero credente. Un certo numero di osservazioni critiche mosse da alcuni autori nascono probabilmente dall'averle assegnato tale compito.

Alcuni hanno segnalato l'impossibilità di trovarvi una ragione completa e storicamente esauriente della vicenda del pensiero filosofico, moderno e

³⁷ J.H. NEWMAN, *La grammatica dell'assenso* (1870), Jaca Book - Morcelliana, Milano 1980, pp. 253-305.

³⁸ «Uno dei poteri più importanti della religione naturale nel preparare la nostra intelligenza alla religione rivelata è nel sentimento d'attesa della Rivelazione che essa crea. È un desiderio appassionato che, in un animo religioso, apre la via a prevederla» (*ibidem*, p. 262). Nella sua opera *Un'idea di Università* (1852) Newman aveva associato in modo analogo il concetto di religione, di cui si difende la presenza nella formazione universitaria, a quello di vita virtuosa.

contemporaneo (all'interno del quale si sarebbe dovuto considerare con maggiore profondità il pensiero scientifico), e dei suoi rapporti con la fede. Nel parlare del *pathos* per la verità si sarebbe messo principalmente in luce il *patis* di fronte all'ostensione dell'essere e meno la tensione o perfino il dramma che accompagnano una ricerca che in non pochi casi può restare frustrata. Altri si sono interrogati circa il privilegio tributato ad alcune prospettive, come quella, ad esempio, di parlare della verità principalmente come *fondamento*, o quella di spiegare il confronto fra fede e ragione sottolineando il ruolo del loro contenuto oggettivo rispetto a quello della loro sintesi nel soggetto. Altri ancora, probabilmente fraintendendo lo scopo del documento, hanno segnalato il loro disaccordo metodologico con una visione della ragione “giudicata dalla prospettiva della fede”; oppure non penetrando sufficientemente nella nozione teologica di mistero, non hanno ritenuto possibile una composizione fra l'affermazione di una verità assoluta e la difesa di una filosofia sempre aperta alla novità della conoscenza e libera nella sua ricerca³⁹.

In realtà l'enciclica non intendeva offrire un'analisi completa della complessa vicenda del pensiero filosofico, sebbene contenga spunti preziosi per una lettura ponderata di alcuni suoi nodi principali. L'aver messo a tema in tutta la sua radicalità la questione sulla verità, ed averne riconosciuto la sua portata antropologica metastorica, le consente di sviluppare le sue riflessioni essenziali dirigendosi a valutazioni di ordine sintetico, senza sentirsi per questo obbligata ad analizzarle sulla filigrana di tutte le correnti filosofiche o nel contesto dei vari modelli gnoseologici. La stessa non univocità del termine *ragione*, così come viene utilizzato lungo l'enciclica, può essere ugualmente interpretata come una apertura alla sua necessaria dimensione analogica e al suo carattere incompiuto. Va in ogni caso ricordato che Giovanni Paolo II, specie nel suo magistero ordinario sotto forma di discorsi, catechesi od allocuzioni, era andato al di là della nozione di verità come fondamento, parlando ad esempio della convergenza fra verità e libertà; o aveva insistito sull'unità dell'esperienza intellettuale del soggetto credente, al di là di quel carattere essenzialista che il rapporto fra fede e ragione parrebbe forse a volte mostrare⁴⁰.

³⁹ La notorietà delle critiche rivolte, il cui dibattito è stato ospitato anche da numerosi quotidiani, ci dispensa qui dal darne puntuale memoria. Possono ricordarsi ad esempio le posizioni di Paolo Flores d'Arcais, Eugenio Scalfari, Gianni Vattimo ed Emanuele Severino, o degli scienziati Tullio Regge e Carlo Bernardini.

⁴⁰ Offriamo una rapida analisi di alcuni di questi interventi in *Passione per la verità e responsabilità del sapere*, *op. cit.*, pp. 159-167 e 201-213.

La profondità e l'inesauribilità dell'oggetto trattato implicano da sé delle scelte: il testo magisteriale doveva inevitabilmente operarne alcune, senza per questo precluderne altre, purché sempre compatibili con la dottrina di fondo lì esposta. Ciò vale, a nostro parere, anche per i diversi *modelli* che si possono utilizzare per descrivere il rapporto fra fede e ragione o fra filosofia e teologia. L'enciclica, forse di proposito, non pare volerne proporre alcuno in modo determinato. Accanto al superamento del modello ancillare, o quanto meno ad un suo sensibile ridimensionamento, troviamo proprio in chiusura del documento l'accento ad un modello sponsale-mariologico (cfr. n. 108), con espressioni che parrebbero ricordare assai da vicino quelle offerte oltre un secolo prima dal teologo renano Scheeben⁴¹. Riflessioni che potrebbero aprire con immediatezza, quale loro naturale sviluppo, ad un modello cristologico-incarnazionista, secondo un'analogia che Giovanni Paolo II ha mostrato di saper più volte impiegare nel contesto del rapporto fra fede e ragione o, anche, di quello fra natura e grazia⁴².

Vorremmo osservare, in conclusione, che la preoccupazione avvertita da *Fides et ratio* si muove lungo un piano metafisicamente più fondativo di quanto facciano molte

⁴¹ «Come Maria disposta allo Spirito Santo concepì da lui il Verbo dell'eterna Sapienza personificata per rivestirlo di carne presa *dal* suo seno e per dare forma a questa carne *nel* suo seno [...], così la ragione disposta nella fede al medesimo Spirito Santo mediante la grazia di lui, deve ricevere nel suo seno la divina verità contenuta nella parola di Dio per mezzo della luce della fede da lui diffusa, per offrire a sua volta a tale verità il materiale per la sua espressione concettuale» (M.J. SCHEEBEN, *Die Mysterien des Christentums*, Herder, Freiburg i.B. 1958³, Gesammelte Schriften, vol. II., § 109: tr. it. *I misteri del cristianesimo*, Morcelliana, Brescia 1960, p. 662). Leggiamo nella *Fides et ratio*: «Come la Vergine fu chiamata ad offrire tutta la sua umanità e femminilità affinché il Verbo di Dio potesse prendere carne e farsi uno di noi, così la filosofia è chiamata a prestare la sua opera, razionale e critica, affinché la teologia come comprensione della fede sia feconda ed efficace. E come Maria, nell'assenso dato all'annuncio di Gabriele, nulla perse della sua vera umanità e libertà, così il pensiero filosofico, nell'accogliere l'interpellanza che gli viene dalla verità del Vangelo, nulla perde della sua autonomia, ma vede sospinta ogni sua ricerca alla più alta realizzazione» (n. 108). Sul rapporto fra filosofia e teologia in Scheeben, cfr. G. TANZELLA-NITTI, *Mistero trinitario ed economia della grazia. Il personalismo soprannaturale di M.J. Scheeben*, Armando, Roma 1997, pp. 71-84.

⁴² Si ricorderà ad esempio l'espressione di Giovanni Paolo, riproposta in diversi contesti ed occasioni, circa la necessità, per la fede, di *incarnarsi* in una cultura o in un sistema di pensiero: «La Chiesa è dunque solidale con l'Università e con i suoi problemi, perché sa di avere bisogno dell'università stessa, affinché la sua fede possa incarnarsi e divenire cultura» (*Ai docenti dell'università di Bologna*, a San Domenico, 18.4.1982, «Insegnamenti», V,1 (1982), pp. 1223-1231, n. 2).

delle precedenti osservazioni o dei rilievi critici ad esse collegati. Ci sentiremmo di riepilogare liberamente tale preoccupazione come un richiamo a ricordare la perenne validità di due prospettive che prendiamo volentieri in prestito da Tommaso d'Aquino. La ragione umana deve conservare inalterati lungo la storia due ruoli fondamentali che le spettano di diritto: saper indicare «*et hoc omnes intelligunt Deum*»⁴³, ed assicurare che sia ancora possibile, nella ricerca della verità, «*ad naturalem rationem recurrere, cui omnes assentire coguntur*»⁴⁴. Il nocciolo più profondo di tale compito è espresso assai sinteticamente dalla radicale importanza di quel duplice «omnes», cioè *tutti*. Assume un grande valore che questo ruolo della ragione, che la filosofia contemporanea pareva in buona parte aver dimenticato, venga oggi ricordato in un documento ufficiale della Chiesa cattolica. Ne troviamo la felice conferma che la fede non ha nulla da temere da una ragione che si sappia capace di accedere alla verità; ma anche che la ragione non ha nulla da temere da una fede, quella cristiana, che parla di Dio non come qualcosa di privato o di sconosciuto, ma come di Colui che ha fatto il cielo e la terra.

⁴³ Cfr. SAN TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 2, a. 3. Come è noto, le cinque vie si concludono rispettivamente con le affermazioni: *et hoc omnes intelligunt Deum* (prima); *quam omnes Deum nominant* (seconda), oppure *dicunt* (terza); *et hoc dicimus Deum* (quarta e quinta).

⁴⁴ SAN TOMMASO D'AQUINO, *Summa Contra Gentiles*, liber I, caput II, n. 12.