

LA DINAMICA DI FEDE E RAGIONE NELLA CONOSCENZA NATURALE DI DIO

G. Tanzella-Nitti

Pontificia Università della Santa Croce

Facoltà di Teologia

Pubblicato in P. Larrey (a cura di), “Per una filosofia del Senso Comune. Studi in onore di Antonio Livi”, Italianova, Milano 2009, 111-127.

Nonostante la lunga tradizione teologica che esso vanta e le radici profonde che lo collegano alla stessa nascita della filosofia, il tema della conoscenza naturale di Dio è sempre stato oggetto di dibattito critico, anche all'interno della teologia cristiana¹. La diversità delle prospettive riguarda in buona parte la diversa comprensione della dinamica fra fede e ragione che tale conoscenza certamente sottende, la quale a sua volta dipende, in modo implicito e delicato, proprio dal significato e dai contenuti associati a questi due termini. Alla possibilità di una conoscenza naturale di Dio sono collegate, come è noto, tematiche di grande rilievo sia per la filosofia che per la teologia. Da essa dipende, in modo radicale, il poter parlare di una “teologia naturale”, l'impostazione da dare all'epistemologia filosofica e a quella teologica, giungendo fino a condizionare il nostro modo di comprendere la soteriologia. Astraendo dalla discussione di quali siano le vie o le prove per giungere a tale conoscenza, in questo contributo offriremo una visione di insieme del problema, finalizzata soprattutto ad enuclearne le principali implicazioni per il rapporto fra fede e ragione. In senso propedeutico, di tale conoscenza riepilogheremo inizialmente l'articolazione interna, segnalando i quesiti che vi soggiacciono e fornendo, per quanto ci sarà possibile,

¹ È ben nota in proposito la differente prospettiva fra la posizione luterana classica, specie con Karl Barth, volta a negare questo accesso da parte della ragione non illuminata dalla fede, e quella cattolica, generalmente impegnata ad affermarlo. La tradizione presbiterano-calvinista si inclina anch'essa ad affermare tale accesso, sebbene preferisca itinerari filosofici diversi da quelli seguiti dalla maggioranza degli autori cattolici. All'interno della prospettiva della teologia evangelica, qui intesa in senso ampio, si assiste a posizioni diverse, che oscillano da visioni che i cattolici qualificerebbero come fideiste, a visioni in linea con il pensiero calvinista. Un itinerario sintetico in H. VERWEYEN, *La parola definitiva di Dio*, Queriniana, Brescia 2001, 83-128; cfr. anche J. MOLTMANN, *Dio nella creazione*, Queriniana, Brescia 1986, 75-80. In prospettiva più specificamente filosofica: C. FABRO, *L'uomo e il rischio di Dio*, Studium, Roma 1975; L. ELDERS (a cura di), *Quinque sunt viae*, LEV, Città del Vaticano 1980; A.L. GONZÁLEZ, *Filosofia di Dio*, Le Monnier, Firenze 1988; i contributi di F. Conesa, A.L. González, E.R. Moros, S. Sánchez-Migallón in *Sobre el conocimiento de Dios*, quaderno di «Scripta Theologica» 35 (2003). Per una rilettura del significato probativo delle vie verso l'esistenza di Dio, P. GILBERT, *Proveur Dieu et espérer en lui*, «Nouvelle Revue Théologique» 118 (1996) 690-708. Il tema impegna l'interesse di A. LIVI in *Razionalità della fede nella Rivelazione*, Leonardo da Vinci, Roma 2005, pp. 36-43.

alcuni chiarimenti. Ci occuperemo successivamente di riepilogare le linee essenziali suggerite in materia dal magistero della Chiesa, per fornire poi, nella terza ed ultima parte, una nostra lettura della dinamica fra fede e ragione nella percezione di un Logos riconoscibile a partire dallo studio del reale, ovvero del cosmo fisico.

I. I termini del problema e la sua articolazione interna

Un primo chiarimento riguarda la necessaria distinzione fra le due espressioni “conoscenza naturale di Dio” e “rivelazione di Dio nel creato”. Tali dizioni sono evidentemente collegate fra loro, ma risultano formalmente distinguibili. La prima è un itinerario filosofico che accede ad una immagine dell’Assoluto dipendente dallo specifico cammino prescelto (metafisico, fenomenologico, cosmologico, antropologico, ecc.); la seconda è una riflessione teologica che discende da una immagine di Dio consegnata, nel suo insieme, dal dato rivelato. Nella conoscenza naturale di Dio è il soggetto umano che, muovendo dal suo esercizio razionale, spontaneo o riflesso, si dirige verso una qualche nozione di Dio; quando parliamo invece di rivelazione di Dio nel creato, il soggetto agente è Dio che si rivela *a qualcuno* (e non in qualcosa), con una operazione che termina nella persona umana, anche se si tratta di un’operazione realizzata, appunto, attraverso la natura. In quest’ultimo caso, trattandosi dell’ascolto di una Parola, ne risulta necessariamente coinvolta, almeno a qualche livello, anche la nozione di fede, quale risposta a Dio che si rivela².

A ciò andrebbe aggiunto che l’espressione “conoscenza naturale di Dio” risente di tutta l’ampiezza dell’aggettivo *naturale*. Tale aggettivo convoglia infatti sia l’esercizio razionale di una ragione filosofica che si riconosce capace di raggiungere le sue conclusioni a partire dalla sola natura, ovvero da ciò che è frutto della sua esperienza sensibile senza l’aiuto di alcun dato rivelato, sia la ricca esperienza dovuta alla filosofia spontanea e al senso comune, con i suoi risvolti esistenziali, estetici, ma anche religiosi, che parte anch’essa, in definitiva, da una conoscenza della natura e sulla natura. La consapevolezza di un così ampio spettro di possibilità diviene importante, per il teologo, quando questi intende utilizzare il dato biblico a conferma dell’esistenza di una simile conoscenza, perché lo spinge a chiedersi di *quale conoscenza naturale* di Dio il testo sacro stia parlando. Non operando questo adeguato discernimento, un lettore frettoloso potrebbe ritenere di aver trovato nella Rivelazione un appoggio per sostenere la validità di specifici cammini filosofico-razionali a spese di altri, dimenticando che i diversi contesti e la diversità degli interlocutori ai quali quei passi si dirigono riguardano diversi versanti lungo i quali l’accesso a Dio, per

² Tranne alcune lodevoli eccezioni, la contemporanea teologia della Rivelazione non sembra purtroppo tributare speciale interesse a tematizzare una rivelazione di Dio attraverso il creato. Per un’analisi della presenza della rivelazione naturale nei trattati di teologia fondamentale, si può vedere J. SÁNCHEZ CAÑIZARES, G. TANZELLA-NITTI, *La rivelazione di Dio nel creato nella teologia della rivelazione del XX secolo*, «Annales Theologici» 20 (2006) 289-335.

l'Autore sacro, sembra in linea di principio possibile. E in modo previo, proprio in base alla distinzione appena ricordata fra conoscenza umana e rivelazione divina, il teologo dovrebbe anche esaminare se il particolare contesto biblico da lui considerato riguardi preferibilmente l'idea di una rivelazione di Dio nella natura creata oppure quella di una nostra conoscenza di Lui attraverso di essa³.

La complessità del problema emerge anche dal fatto che nessun itinerario filosofico che si proponga di accedere ad una "conoscenza naturale di Dio" può sviluppare le sue argomentazioni in modo totalmente autonomo entro lo specifico itinerario prescelto, né entro un orizzonte linguistico o concettuale del tutto indipendente rispetto alla dimensione religioso-rivelativa del problema di Dio. Il filosofo del linguaggio ha bisogno di elementi tratti dall'antropologia, il metafisico di quelli tratti dal senso comune, lo studioso di storia delle religioni ha bisogno di nozioni tratte dalla fenomenologia della rivelazione, e così via... In generale, la incompletezza di una razionalità filosofico-formale nell'abbordare il tema della conoscenza di Dio dipende da almeno due motivi, che qui richiamiamo.

In primo luogo, come messo opportunamente in luce da Etienne Gilson, ma anche da altri autori che hanno riflettuto sul tema, ogni conoscenza naturale di Dio, o più precisamente dell'Assoluto, necessita di un'articolazione ermeneutica che fornisca al soggetto conoscente una nozione previa di Dio, cogliendola da un terreno che appartiene *in primis* all'esperienza religiosa. Per dirlo con le parole del filosofo francese, «l'idea di Dio colma e corona le aspirazioni del metafisico, ma non è da lui che essa prende origine»⁴. L'esperienza religiosa, poi, si presenta in naturale collegamento con (e spesso difficilmente distinguibile da) una esperienza filosofica spontanea oppure derivata dal senso comune, consentendo pertanto un inevitabile ma anche fecondo travaso di nozioni fra questi ambiti, ciascuno dei quali offre all'altro un suo supporto di intelligibilità. Di questo stato di cose ne era ben consapevole Tommaso d'Aquino, quando sceglieva di operare un collegamento fra ciascuno dei termini ai quali approdava il cammino razionale delle sue celebri cinque vie verso l'esistenza di Dio e l'espressione "questo tutti comprendono, chiamano, dicono Dio"⁵. Va anche rilevato che se la nozione di Dio deriva preferibilmente dal mondo esistenziale e religioso del soggetto, allora essa risulta più congrua ad essere riconosciuta quale termine di una rivelazione divina (chiamando pertanto in causa un'articolazione con una "rivelazione di Dio attraverso il creato"); questa nozione potrebbe essere presente atematicamente nel soggetto, quale condizione di possibilità

³ Al primo caso riteniamo appartengano, ad esempio, i capp. 38 e 39 del *Libro di Giobbe*, il *Salmi* 8, 18, 103, i capp. 42 e 43 del *Siracide*, i numerosi testi sulla creazione presenti in Isaia e Geremia oltre, evidentemente, all'Esamerone genesiaco; mentre al secondo caso — generalmente il più discusso in sede filosofica — appartengono certamente, ma non esclusivamente, le pagine offerte dal libro della Sapienza, dalla lettera di Paolo ai Romani e dagli Atti degli Apostoli: cfr. *Sap* 13,1-9; *Rm* 1,18-20.28 e 2,14-16; *At* 14,15-18 e 17,22-34.

⁴ Cfr. E. GILSON, *L'essere e Dio*, in *Costanti filosofiche dell'Essere*, Massimo, Milano 1993, pp. 171-232, qui, 217.

⁵ Cfr. *Summa theologiae*, I, q. 2, a. 3.

della sua umanità, oppure percepita in forma categoriale quando egli osserva la natura, ascolta la propria coscienza, o riflette in modo spontaneo sui grandi temi dell'esistenza.

Vi è tuttavia una seconda ragione, maggiormente di fondo, che rende a nostro avviso impraticabile un itinerario filosofico-razionale verso l'Assoluto che si auto-comprenda in totale autonomia conoscitiva. Esiste infatti un "principio di creazione" che precede ogni interrogativo filosofico e dal quale lo stesso soggetto interrogante dipende, almeno nella misura in cui egli si riconosca onestamente non-competente a risolvere in modo autoreferenziale il problema della contingenza e della necessità di una fondazione causale dell'Essere. In sede filosofica, tale principio di creazione vuol dire semplicemente che la ragione umana, se non vuole cedere ad una deriva ideologica, deve restare aperta al riconoscimento di un fondamento che ne sani le aporie, restando pertanto disposta a lasciarsi svelare come ragione *creata*.

È facile capire che ci troviamo di fronte ad una tematica con diversi livelli gnoseologici ed ermeneutici, ed il cui lessico, spesso inconsapevolmente, non viene sempre impiegato in modo coerente. Non aver tenuto conto della delicata articolazione che la conoscenza naturale di Dio manifestava, ha dato storicamente origine a non pochi fraintendimenti, eccessive semplificazioni e qualche incongruenza. Ne sono derivati significativi contraccolpi sul modo di intendere il rapporto fra fede e ragione, come, ad esempio, quello di ritenere che non fosse possibile mantenere distinti i due ordini, quello filosofico e quello religioso, senza negare al contempo la praticabilità di "prove filosofiche" dell'esistenza *di Dio*. In realtà tali *prove* sono sempre possibili, purché si ammetta che la ragione filosofica può conservare il suo rigore anche quando collega il terreno epistemologico con quello antropologico-esistenziale, e purché si faccia attenzione ad esplicitare tutte le precedenti articolazioni, evitando equivoci sui contenuti da associare al termine "Dio", ovvero chiarendo sotto quale prospettiva e con quali attributi lo si consideri⁶. In contesti intellettuali nei quali si voglia sottolineare il fatto che la religione, in eccedenza rispetto alla filosofia, richiede che Dio sia una "persona", sia "totalmente Altro dall'uomo" e che a Lui ci si possa rivolgere con la "preghiera", diviene allora più corretto parlare di "prove filosofiche dell'esistenza di un Assoluto, di un Fondamento Incondizionato, di un Essere necessario, ecc."⁷.

Considerato all'interno della dinamica del rapporto fra fede e ragione, il tema della conoscenza naturale di Dio ammette due prospettive differenti fra loro intrecciate, due sguardi sul medesimo oggetto ma secondo due profili *concettualmente diversi*. Secondo una prima prospettiva, la conoscenza naturale di Dio potrebbe

⁶ Cfr. GILSON, *Costanti filosofiche dell'essere*, 230.

⁷ Sul fatto che il pensiero filosofico possa concludere che l'Assoluto sia un "essere personale", ovvero capace di relazioni personali, esiste, come è noto, un legittimo pluralismo di opinioni, dovute spesso alla indisponibilità di una nozione univoca di "persona". Quanto qui vogliamo indicare è soltanto che vi sono contesti religioso-esistenziali i quali lecitamente considerano insufficiente una tematizzazione filosofico-razionale in tal senso.

riconoscersi come tema *interno alla fede*: la nozione di Dio è in questo caso mutuata dall'esperienza religiosa associata ad una forma di credenza o di fede — fede teologale quando tale nozione la si riceve dalla Rivelazione ebraico-cristiana — e la conoscenza naturale di Dio assume pertanto il carattere di un cammino discendente, mediante il quale giustificare la ragionevolezza e l'universalità della fede nell'Unico Dio. Si mostrerà allora che il Dio conosciuto nella fede è capace di appagare le ansie della ragione che cerca un fondamento per l'essere del cosmo ed una fonte di senso per la vita dell'uomo. Da un'altra prospettiva, la conoscenza di Dio potrebbe concepirsi come un itinerario dell'intelletto *non illuminato dalla fede*, ed allora la garanzia che questo cammino ascendente esista e sia percorribile viene chiesta interamente allo sforzo del pensiero filosofico. Di conseguenza, sarà solo la razionalità filosofica, e non la Rivelazione, a dirci quale "immagine dell'Assoluto" si trovi al suo termine, i cui attributi (Essere necessario, principio e fine di tutte le cose, Intelligenza creatrice, Bene sommo, ecc.) varieranno a seconda del cammino filosofico prescelto. Vengono così poste le premesse perché il soggetto, una volta in possesso di un accesso religioso-esistenziale alla nozione di Dio, possa compiere un raccordo finale e giungere anch'egli alla conclusione "e questo tutti chiamano Dio".

L'intreccio delle due prospettive ed una loro attiva circolarità emergono però immediatamente non appena si passi dalla analisi di una conoscenza puramente teorica ad una descrizione del vissuto generato dalla fede. Una fede in Dio che voglia essere compiutamente intelligibile al soggetto che ne faccia esperienza, per divenire poi subito annuncio comunicabile e fede pensata, deve infatti potersi poggiare su una immagine di Dio conoscibile dalla ragione filosofica; d'altra parte, un cammino razionale che non voglia restare puro esercizio astratto ma proporsi come conoscenza rilevante per l'uomo, dovrà subito proporsi disponibile ad un raccordo con il mondo religioso del soggetto, magari appena incipiente, o forse rappresentato solo da una semplice ed umile apertura al mistero dell'esistenza⁸.

Tornando più specificamente al compito della teologia, essa entra nel dibattito circa la conoscenza naturale di Dio con il suo corredo specifico di opportunità, ma anche di interrogativi aperti. Una prima opportunità è senza dubbio quella di poter impiegare i canoni di tale conoscenza all'interno del dialogo inter-religioso, che ha nella ricerca di Dio attraverso la natura uno dei suoi principali punti di avvio. In secondo luogo, rivalutare la conoscenza naturale di Dio come preambolo della fede, sia in sede antropologico-religiosa che razionale-filosofica, fornirebbe un importante

⁸ In termini più generali, la corrispondenza fra le due prospettive viene indicata da Tommaso d'Aquino impiegando la metafora del "doppio moto", quello ascendente della filosofia e della conoscenza razionale di Dio, quello discendente della rivelazione divina, segnalando tuttavia che non si tratta di "due vie diverse", ma della medesima strada: «Siccome la ragione naturale sale alla conoscenza di Dio attraverso le creature, mentre la conoscenza della fede, in ordine inverso, discende a noi da Dio per rivelazione divina, essendo identica la via che sale e quella che discende, nell'espone le cose che noi crediamo superiori alla ragione, bisogna procedere per la medesima via, che sopra abbiamo percorso trattando le verità divine conoscibili con la ragione naturale», *Summa contra Gentiles*, IV, c. 1, tr. it. Utet, Torino 1997, 973; cfr. anche *ibidem*, II, c. 4.

supporto all'evangelizzazione, oggi resa più difficoltosa da un diffuso clima di relativismo e di indifferenza religiosa. Ne esistono, infine, interessanti ricadute per la nostra comprensione sacramentale del creato, espressione del suo legame con quel Verbo per mezzo del quale sono state fatte tutte le cose, e dunque di un cristocentrismo che della natura creata ne sottolineerebbe l'ordinabilità all'Incarnazione, con i suoi impliciti collegamenti ad una dimensione cosmica della soteriologia cristiana.

Fra gli interrogativi che la nostra tematica rivolge alla teologia vi è quello di un necessario approfondimento della dottrina circa la sufficienza di una conoscenza naturale, ma anche di una *rivelazione* naturale di Dio, per raggiungere la salvezza, dottrina che afferma come, in assenza di una rivelazione storica, una *recta ratio* possa riconoscere il vero Dio e la sua legge inscritta nel cuore di ogni uomo. Ciò implica un nuovo approfondimento dei rapporti fra filosofia, religione e rivelazione, la cui espressione più severa è forse quella di dover chiarire quale fede sia associata a questo genere di salvezza; e in che misura si tratti di una fede/risposta a Dio che si rivela e non di una mera credenza o di un semplice sentimento di stupore riverente di fronte ad una generica manifestazione del divino⁹. Se si accetta poi la visione secondo cui, al fine di comprendere di Chi e di cosa parli la Rivelazione quando questa parla storicamente di Dio, sia necessaria una previa conoscenza naturale di Dio, la teologia dovrebbe allora chiarire se per quella conoscenza sia sufficiente attingere al versante dell'esperienza religiosa e del senso comune, in eventuale collegamento con una rivelazione naturale, oppure ci si debba obbligatoriamente rivolgere anche all'esercizio di una razionalità filosofica riflessa. E ancora: in quale modo il peccato, originale ed attuale, influisce su entrambe queste forme di conoscenza offuscandone le capacità, e con quale grado di universalità tale offuscamento opera e ha storicamente operato sul genere umano?

La teologia del Novecento ha cercato in più occasioni di affrontare queste domande, con esiti e soluzioni diverse a seconda di quale dei due poli della tensione fede/ragione venisse sottolineato dai rispettivi autori, o quale punto di partenza si scegliesse, Dio o l'uomo, per ricostruire la trama di questi complessi rapporti. Non di rado, le risposte fornite hanno generato alcune pre-comprensioni nella lettura delle dichiarazioni del magistero della Chiesa in materia, oppure nell'ermeneutica da applicarvi. Le stesse dichiarazioni magisteriali risentono in parte del contesto filosofico-teologico entro cui hanno operato e dal quale attingono la loro terminologia, ma conservano al contempo una sufficiente omogeneità di fondo tale da poter individuare alcune linee direttrici di pensiero. Rileggiamone alcuni passi essenziali.

⁹ Sulla distinzione fra fede e credenza in merito al rapporto fra Rivelazione cristiana e religione/religioni, hanno fornito elementi di giudizio GIOVANNI PAOLO II, *Fides et ratio*, 14.9.1998, nn. 31-33, e CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Dominus Iesus*, 6.8.2000, n. 7.

II. Gli insegnamenti del magistero ecclesiale sulla conoscenza naturale di Dio: alcuni snodi storici

L'enciclica *Fides et ratio* (1998) si riferisce più volte alla possibilità che la ragione umana ha di accedere all'esistenza di un Assoluto e di riposare su una verità stabile al di là delle apparenze fenomeniche, del flusso del linguaggio, del succedersi delle interpretazioni e dello scorrere della storia, valutandone il problema sullo sfondo della vicenda filosofica del Novecento, in modo particolare quanto in essa attiene alla domanda sulla verità nelle sue risonanze sia metafisiche che esistenziali¹⁰. Si raccoglie così e si ripropone un convincimento che, sebbene con qualche esitazione e differenti interpretazioni, ha però sempre accompagnato, fin dai primi secoli dell'era cristiana, la riflessione teologica e la fede ecclesiale¹¹.

Se si omette il breve riferimento ad un errore del giansenista Quesnel, recensito da Clemente XI¹², nel contesto dei rapporti fra fede e ragione le prime affermazioni del magistero cattolico circa la conoscibilità naturale dell'esistenza di Dio sono assai probabilmente quelle contenute nelle tesi fatte sottoscrivere nel 1844 a Louis-Eugène Bautain e nel 1855 ad Augustin Bonnetty, rispettivamente dalla S. Congregazione per i vescovi e i religiosi e dalla S. Congregazione dell'Indice. Con esse si chiede «di non insegnare mai che, con le sole luci della retta ragione, prescindendo dalla divina rivelazione, non si possa dare una vera dimostrazione dell'esistenza di Dio»¹³, ovvero occorre sostenere che «il ragionamento può provare con certezza (*cum certitudine probari potest*) l'esistenza di Dio»¹⁴. Pochi anni dopo sarà il Concilio Vaticano I (1870) ad impegnare la sua autorità in materia, come è noto, attraverso le pagine della cost. *Dei Filius*, nella quale leggiamo: «Dio, principio e fine di tutte le cose, può essere conosciuto con certezza (*certo cognosci posse*) dalla luce naturale della ragione umana a partire dalle cose create»¹⁵. Tale affermazione verrà poi ripresa letteralmente dal Concilio Vaticano II (1965) nel n. 6 della costituzione *Dei Verbum*, e commentata nel n. 53 della *Fides et ratio*. Con questa dottrina il Vaticano I intendeva rispondere in modo efficace sia al razionalismo sia al fideismo. Ai razionalisti, che impiegavano la ragione in chiave anti-religiosa si ricordava che essa, anche senza l'aiuto della Rivelazione, aveva la capacità di giungere ad una conoscenza filosofica di Dio, richiamando così un preambolo di quella fede che quei pensatori negavano. Ai fideisti, che sottovalutavano il ruolo della ragione perché ritenuta superflua o poco significativa per la vita della fede, si chiariva che la fede non possiede l'esclusiva

¹⁰ Cfr. ad esempio *Fides et ratio*, nn. 24, 34, 36, 53, 67, 81, 83, ecc.

¹¹ Ne offre un utile quadro sintetico C. MOREROD, *Fede e ragione nella conoscenza che noi abbiamo di Dio*, «Nova et Vetera» 1 (1999) 75-99.

¹² L'errore segnalato è ritenere che «ogni conoscenza di Dio, anche naturale, anche nei filosofi pagani, non può venire se non da Dio», DH 2441.

¹³ Tesi sottoscritte da L.-E. Bautain, 26.4.1844, DH 2765.

¹⁴ Tesi contro il tradizionalismo di A. Bonnetty, 11-15.6.1855, DH 2812. Il testo riprende testualmente una tesi fatta sottoscrivere a Bautain dal Vescovo di Strasburgo (cfr. DH 2751).

¹⁵ CONCILIO VATICANO I, cost. dogm. *Dei Filius*, c. 2, DH 3004.

dell'accesso alla Verità. La sinteticità della dichiarazione non consente di riconoscervi un'articolazione fra dimensione religiosa e dimensione filosofica di tale accesso, sebbene l'inciso «Dio, principio e fine di ogni cosa, [...]» pare sottintenderla; nella formulazione del canone corrispondente ciò sarà meno evidente: l'espressione è ripresa quasi letteralmente, ma si modifica lievemente il soggetto in «Dio unico e vero, nostro creatore e Signore»¹⁶. Il Concilio si preoccupa inoltre di distinguere la “fede divina”, dalla conoscenza naturale di Dio e della legge morale, intendendo salvaguardare l'autorità di Dio quale ragione formale del nostro credere alle verità rivelate¹⁷.

Nel contesto della sua critica all'agnosticismo, l'enciclica *Pascendi* (1907) ribadisce le capacità della ragione umana di ergersi al di là dell'apparenza dei fenomeni, biasimando la posizione secondo la quale «non è dato a lei [ragione] di innalzarsi a Dio, né di conoscerne l'esistenza, sia pure per mezzo delle cose visibili»¹⁸, aggiungendo poi come da questa posizione si dedurrebbe erroneamente che Dio (da intendersi qui come “gli effetti della sua esistenza nell'ordine storico-fattuale”) non sarebbe oggetto di conoscenza e di sapere storico. Qualche anno dopo, nel Giuramento antimodernista *Sacrorum antistitum* (1910) si espone la medesima dottrina, impiegando un linguaggio più metafisico: «Dio, principio e fine di tutte le cose, può essere conosciuto, e pertanto anche dimostrato (*demonstrari etiam posse*), come la causa dai suoi effetti (*tamquam causam per effectus*) con il lume naturale della ragione, mediante le cose che sono state fatte, cioè mediante le opere visibili della creazione»¹⁹. Non è tuttavia senza interesse rilevare che il Concilio Vaticano I, come frutto di un dibattito in aula, aveva preferito l'espressione *cognosci* in luogo di quella *demonstrari*, qui utilizzata²⁰. Nel clima della reazione al modernismo e all'agnosticismo, l'ultimo riferimento che fa ricorso anch'esso ad un linguaggio specificamente filosofico lo troviamo in un decreto della già Sacra Congregazione per gli Studi con il quale si raccomandano *24 tesi tomiste* (1914), una delle quali, dedicata espressamente al nostro tema, recita: «Non percepiamo con intuizione immediata che Dio esiste, e neppure lo dimostriamo a priori, ma soltanto a posteriori, cioè “per mezzo delle cose che sono state fatte”, con una prova condotta dagli effetti alla causa»; nel suo immediato prosieguo, la tesi riepiloga le cinque diverse “cause” cui fanno accedere le 5 vie di Tommaso d'Aquino²¹. Includendovi anche quella del Vaticano I, possiamo dire che tutte queste dichiarazioni sono consapevoli della portata definita degli itinerari filosofici menzionati, precisando cioè quali sono le formalità sotto le

¹⁶ *Ibidem*, DH 3026.

¹⁷ Cfr. *ibidem*, DH 3032.

¹⁸ PIO X, *Pascendi dominici gregis*, 8.9.1907, DH 3475.

¹⁹ PIO X, *Sacrorum Antistitum*, 1.9.1910, DH 3538.

²⁰ Cfr. J.D. MANSI, *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, Graz 1961, vol. 51, coll. 276 e 296.

²¹ *Theses approbatae philosophiae thomisticae*, 27.7.1914, n. 22, DH 3622.

quali tali conclusioni razionali sembrano possibili (principio e fine di tutte le cose, causa a partire dagli effetti, o espressioni analoghe).

Di più difficile lettura è l'enciclica *Humani generis* (1950) di Pio XII, dovendo essa operare nel contesto degli sviluppi della polemica intorno alla *Nouvelle théologie*. Le espressioni impiegate in merito alle capacità della ragione umana e alla perenne validità degli «incrollabili principi della metafisica», sono di sicuro effetto. «Tutti sanno — vi si afferma — quanto la Chiesa apprezzi il valore della ragione umana, alla quale spetta il compito di dimostrare con certezza (*certo demonstrare*) l'esistenza di un solo Dio personale, di provare invincibilmente (*invicte comprobare*) per mezzo dei segni divini i fondamenti della stessa fede cristiana»²². Al tempo stesso, il documento offre una estesa analisi delle cause per le quali tale riconoscimento è spesso offuscato o addirittura fallisce: «Benché la ragione umana, assolutamente parlando, con le sue forze e la sua luce naturale possa effettivamente arrivare alla conoscenza, vera e certa, di Dio unico e personale, che con la sua provvidenza sostiene e governa il mondo, e anche alla conoscenza della legge naturale impressa dal Creatore nelle nostre anime, tuttavia non pochi sono gli ostacoli che impediscono alla nostra ragione di servirsi con efficacia e con frutto di questo suo naturale potere»²³. Pio XII citerà sostanzialmente due cause: la ragione umana necessita, per il suo corretto esercizio, di una formazione e di un'istruzione filosofica che non sempre viene fornita né cercata; inoltre, nei temi connessi all'esistenza di Dio e al riconoscimento di una legge morale, gli aspetti soggettivi ed esistenziali possono influire non poco sulla efficacia di tale conoscenza, trattandosi di argomenti ricchi di profonde implicazioni per il soggetto.

Il clima teologico che accompagnò lo svolgimento dei lavori del Concilio Vaticano II non era interessato a sviluppi in sede filosofica, perché intendeva privilegiare la dimensione storico-salvifica della Rivelazione ed il suo significato per l'uomo contemporaneo, maggiormente attento a tematiche di ordine antropologico-esistenziale. Da questo punto di vista, si potrebbe forse dire che il Concilio Vaticano II, specialmente nella *Gaudium et spes*, consegna nel suo insieme una dottrina sulla "ragionevolezza dell'esistenza di Dio" a partire dalla convergenza fra antropologia e cristologia: le domande dell'uomo circa le questioni ultime sul fondamento e sul senso dell'esistenza trovano in Gesù Cristo una risposta credibile e compiuta, mostrandoci che Dio, in Lui, è venuto incontro all'uomo. In ogni caso, come accennato in precedenza, la classica definizione del Vaticano I sulla conoscenza naturale di Dio viene riproposta nella *Dei Verbum* al n. 6, allegandole subito dopo, come già faceva il Vaticano I, la dottrina tommasiana circa la necessità *morale* della rivelazione di verità di ragione, e ciò a causa della condizione storica, limitata ed esposta all'errore, in cui versa l'uomo. Mentre all'inizio del capitolo dedicato alla Rivelazione la *Dei Filius* del

²² PIO XII, *Humani generis*, 12.8.1950, DH 3892. Circa la capacità della ragione di "provare i fondamenti della fede cristiana", va tenuto presente che vi opera la mediazione dei segni divini (che rimandano al fondamento primario, Dio). Ciononostante, il linguaggio dell'enciclica si distanzia in misura notevole dal modo con cui sia il Magistero, sia la teologia, spiegheranno la natura del fondamento della fede a partire dal Concilio Vaticano II.

²³ *Ibidem*, DH 3875.

Vaticano I aveva scelto di parlare della “conoscenza naturale di Dio”²⁴, il Vaticano II inaugura la descrizione della rivelazione storica, articolata in Antico e Nuovo Testamento, con un riferimento alla “rivelazione di Dio nel creato” (sebbene non impieghi formalmente il termine *rivelazione*), affermando che «Dio, il quale crea e conserva tutte le cose per mezzo del Verbo, offre agli uomini nelle cose create una perenne testimonianza di Sé»²⁵; e lo fa proprio impiegando un termine, quello di *testimonium*, che il Concilio utilizzerà diffusamente quale categoria privilegiata per la comprensione della rivelazione, la sua credibilità e la sua trasmissione. Se ne deduce, come previsto, che le due prospettive, pur essendo fra loro distinguibili, restano collegate: la conoscenza naturale di Dio è come l’effetto della rivelazione di Dio nella natura: perché sia possibile una conoscenza di Dio a partire dalle cose create occorre, appunto, che le cose siano *create*, e dunque vi si premetta una manifestazione/rivelazione di Dio originaria e originante.

In epoca più recente, l’interesse del Magistero ecclesiale e degli organismi ad esso collegati pare torni a coinvolgere più da vicino il contesto filosofico e le correnti che in esso si esprimono, come mostra l’accostamento del tema della conoscenza naturale di Dio alla questione della ricerca della verità, ricerca che non può restare frustrata perché adeguata, almeno in buona parte, alle capacità e alla dignità della ragione umana. Prima ancora della *Fides et ratio*, ove un simile accostamento è quasi programmatico, tale prospettiva è presente nell’istruzione della Congregazione per la Dottrina della Fede *Donum veritatis* (1990), diretta ai pastori e ai teologi. In dialogo critico con il relativismo filosofico e l’agnosticismo vi si afferma: «contrariamente alle affermazioni di molte correnti filosofiche, ma conformemente ad un retto modo di pensare che trova conferma nella Scrittura, si deve riconoscere la capacità della ragione umana di raggiungere la verità, così come la sua capacità metafisica di conoscere Dio a partire dal creato»²⁶.

Il rapporto con la filosofia è dichiarato nella *Fides et ratio* (1998). Come è noto, il documento è animato da un intento di fondo: riportare a tema la questione della verità come oggetto proprio della filosofia, e dunque la questione di Dio come oggetto adeguato della ragione. L’estensione e la poliedricità del documento, — quest’ultima riflessa anche dalle diversità/complementarietà delle accezioni del termine ragione consegnatoci dai vari capitoli — ci impediscono di darne in questa sede un puntuale riscontro; ci limiteremo pertanto ad alcune osservazioni di fondo²⁷.

²⁴ Cfr. CONCILIO VATICANO I, *Dei Filius*, cap. 2, DH 3004-3005,

²⁵ CONCILIO VATICANO II, *Dei Verbum*, n. 3.

²⁶ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Donum veritatis*, 24.5.1990, n. 10.

²⁷ Commenti e bibliografia delle analisi della Enciclica possono trovarsi in A. LIVI, G. LORIZIO (a cura di), *Il desiderio di conoscere la verità*, Lateran University Press, Roma 2005; M. MANTOVANI, S. THURUTHIYIL, M. TOSO (a cura di), *Fede e ragione. Opposizione, composizione?*, LAS, Roma 1999; J. RATZINGER ET AL., *Per una lettura dell’enciclica Fides et ratio*, Quaderni dell’Osservatore Romano, LEV, Città del Vaticano 1999; A. LIVI ne ha proposto commenti in *La filosofia nella Fides et ratio: un’analisi epistemologica*, «Divus

Fra i punti più espliciti in merito al nostro tema vi è senza dubbio il n. 67, ove si dice che «esistono verità conoscibili naturalmente, e quindi filosoficamente», «verità che la ragione già coglie nel suo autonomo cammino di ricerca», precisando che «la loro conoscenza costituisce un presupposto necessario per accogliere la rivelazione di Dio». Fra queste verità o conclusioni di ragione viene citata senza sottintesi «la conoscenza naturale di Dio». In altri luoghi, incontriamo espressioni quali: «capacità della ragione di innalzarsi al di sopra del contingente per spaziare verso l'infinito» (n. 24); «una filosofia che volesse negare la possibilità di un senso ultimo e globale sarebbe non soltanto inadeguata, ma erronea» (n. 81); «è necessaria 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); «saper compiere il passaggio, tanto necessario quanto urgente, dal *fenomeno* al *fondamento*» (n. 83). Pare anche esplicito, in proposito, l'insegnamento che un certo numero di verità di ragione, fra le quali la conoscenza naturale di Dio, siano necessarie per comprendere la rivelazione evangelica (cfr. nn. 36 e 67), sebbene si lasci intendere che a tale conoscenza si può accedere anche da versanti che non siano solo quello filosofico-speculativo. Quest'ultima considerazione è ben rappresentata, anche se talvolta in modo implicito, dai numerosi riferimenti alla religiosità umana, ai tesori della sapienza e della cultura dei popoli, per i quali la ricerca di Dio e delle risposte ai grandi interrogativi della vita umana costituiscono il primo oggetto di riflessione e di trasmissione sapienziale. Il valore positivo di tali esperienze religiose è anche confortato dal fatto che Dio si sia manifestato all'uomo proprio attraverso il creato, manifestazione alla quale, in questa sede, si attribuirà adesso senza sconti il termine di «rivelazione» (cfr. n. 19). Della ragione l'enciclica parla in modo storico e realista, consapevole delle difficoltà che incontra nell'elevarsi verso la ricerca del vero, trattandone con equilibrio capacità e limiti, senza rinunciare ad affermare che è proprio grazie alla Rivelazione che essa sana le sue aporie e le viene svelato il senso più profondo delle cose (cfr. nn. 23, 76).

Una lettura globale di questo importante documento del pontificato di Giovanni Paolo II pone certamente in evidenza la sua rilevanza al fine di impostare alcune delle domande che segnalavamo al termine della precedente sezione. Vi si contengono, in particolare, elementi utili per un chiarimento del rapporto fra Rivelazione, filosofia e religione, tutte lecitamente chiamate a parlare di Dio, ciascuna dalla prospettiva del suo specifico versante, secondo un'articolazione che l'enciclica non tematizza, ma della quale è certamente consapevole. Alla circolarità fra teologia e filosofia, oppure fra fede e ragione, spesso sottolineata dai commentatori di questo documento, occorre menzionare un'altra importante *triplice* circolarità, appunto quella fra Rivelazione, filosofia e religione, capaci di dialogare attorno alla nozione di Dio e di offrirne reciproche importanti condizioni di intelligibilità e di approfondimento.

Uno dei principali punti di dibattito teologico che, almeno fino a qualche anno fa, hanno condizionato l'ermeneutica da associare a questi documenti magisteriali riguarda la discussione se una conoscenza naturale di Dio si sia data realmente nella

Thomas» 102/3 (1999) 133-163; *Verità della fede e verità della ragione: considerazioni di logica aletica in margine alla Fides et ratio*, «Aquinas» 44 (2001) 175-198.

condizione storica dell'uomo, o non resti piuttosto soltanto una *possibilità*. In tale tipo di conoscenza entrano infatti in gioco, come riconosciuto dalla tradizione teologica ed ecclesiale, le disposizioni morali del soggetto e la considerazione delle ferite inferte dal peccato (originale ed attuale) all'intelletto umano. Anche i luoghi biblici sui quali si fonda di solito la dottrina sulla conoscenza naturale di Dio non mancano di segnalare il *chiaroscuro* in cui essa versa, ed anche il suo storico venir meno proprio a causa del peccato²⁸. Per comprendere la presenza e l'opera di Dio nel mondo occorrono umiltà, giustizia e rettitudine. A partire dal Vaticano I il Magistero della Chiesa ha infatti impiegato e ripetuto verbi che esprimono capacità (*cognosci posse*) in un contesto che è quello dell'esercizio razionale della filosofia, intesa in modo astratto (cioè impersonale). Inoltre, dal Vaticano I fino alla *Fides et ratio* compresa, questa problematica è stata certamente registrata, riproponendo puntualmente la dottrina tommasiana circa la «necessità morale» della rivelazione, «grazie alla quale tutti gli uomini possono, nella presente condizione del genere umano, conoscere facilmente, con assoluta certezza e senza alcun errore, ciò che nelle cose divine non è di per sé inaccessibile alla ragione»²⁹. Per questo motivo, la prospettiva scelta dalla *Fides et ratio*, nella quale si parte dalla trasmissione storica della sapienza umana nelle sue risonanze sia filosofiche che religiose, con frequenti citazioni delle esperienze dei popoli e di specifici autori, risulta a nostro avviso di estremo interesse. Una lettura attenta dell'enciclica pare infatti indicare che non siamo di fronte solo ad una possibilità, bensì ad una capacità realmente posta in atto dalla ragione umana, in diversi tempi e in diversi luoghi, sebbene si parli, anche in questo documento, di «un desiderio», ma un desiderio che la filosofia «ha espresso, con i suoi mezzi e secondo le modalità scientifiche sue proprie» (cfr. n. 24). Se alcune sue espressioni puntuali (fra cui l'aver voluto parlare di *desiderio*) offrono certamente il fianco a nuove precisazioni ermeneutiche, riteniamo che una valutazione di insieme del documento, e dunque la *mens* del suo autore, suggeriscano di superare ogni residua incertezza.

Si dovrebbe affermare che al di là della discussione teologica che ha accompagnato tutte queste dichiarazioni del Magistero, siamo certamente di fronte ad un insegnamento minimale, al di sotto del quale non è possibile scendere: la nozione di Dio, senza ombra di dubbio, è *una nozione intelligibile all'uomo*. La parola che la Rivelazione consegna quando associa all'immagine biblica del Dio di Israele, Signore

²⁸ In effetti, l'elemento è esplicito in *Sap* 13,1; *Rm* 1,21; *At* 17,27. Per la simultanea presenza della conoscibilità e inconoscibilità di Dio in s. Paolo, cfr. R. PENNA, *La dialettica paolina tra possibilità e impossibilità di conoscere Dio*, «Rassegna di Teologia» 43 (2002) 659-670.

²⁹ La frase è della *Summa theologiae*, I, q. 1, a. 1, resp: «Anche su ciò che intorno a Dio l'uomo può indagare con la ragione fu necessario che egli fosse ammaestrato dalla rivelazione divina, poiché una conoscenza razionale di Dio non sarebbe stata accessibile se non a pochi, dopo lungo tempo e non senza errori; eppure, dalla conoscenza di tali verità dipende tutta la salvezza dell'uomo, che è riposta in Dio. Quindi, per provvedere alla salvezza degli uomini in modo più conveniente e più certo, fu necessario che sulle realtà divine essi fossero istruiti per divina rivelazione». Le medesime considerazioni vengono sviluppate in modo più esteso in *ibidem*, II-II, q. 2, a. 4.

e Salvatore del suo popolo, il concetto di un Creatore, causa di tutto ciò che esiste, non è parola che cade nell'anonimato di una categoria ignota alla ragione, ma si colloca come contenuto di una nozione che l'intelligenza può cogliere con le sue forze. Se, procedendo oltre questa richiesta minima, si volesse sostenere (a nostro avviso più correttamente) che il Magistero afferma che la ragione umana, nonostante il suo indebolimento dovuto al peccato, ha storicamente compiuto un itinerario concettuale che conduce dalle cose create all'esistenza di un Assoluto, ciò non equivale ad asserire che una *conoscenza compiuta* della natura di Dio, comprendendo qui il termine anche nella sua valenza religiosa ed esistenziale, sia oggetto di una ragione non confortata da alcuna forma di rivelazione. Si intende solo affermare che la ragione può accedere ad un Assoluto incondizionato, conoscibile in quanto *principio e fine di tutte le cose*, in quanto *fondamento causale* del reale, in quanto *risposta di senso* all'auto-trascendenza e all'apertura all'infinito della libertà umana.

Pare chiaro che entro la dinamica del rapporto fra fede e ragione, un'argomentazione di carattere filosofico-razionale che concluda in favore di una conoscibilità naturale dell'esistenza di Dio non causerebbe, da se stessa, la fede in Dio, ma preparerebbe soltanto il soggetto a giudicare ragionevole l'annuncio di una Sua rivelazione nella storia, disponendolo ad accoglierla. L'analisi filosofico-razionale conduce il soggetto a riconoscere l'opportunità di un'opzione personale per la verità, la sensatezza di un'apertura umile verso il mistero dell'Essere. Sarà però soltanto la Rivelazione a dirci che il vero senso di questa *responsabilità della verità* è l'opzione per una Persona, il riconoscimento di una chiamata, l'invito ad una comunione di vita. Alla domanda se sia necessaria una conoscenza naturale di Dio per comprendere di Chi e di cosa la Rivelazione stia parlando, il Magistero della Chiesa sembra rispondere affermativamente, sia per il tono di alcune sue affermazioni, sia per la scelta, operata dai due Concili Vaticani, di parlare della conoscenza naturale di Dio entro la dottrina sulla Rivelazione, e in alcuni casi propedeuticamente ad essa. Una corretta ermeneutica, specie alla luce del contenuto della *Fides et ratio*, ci impone tuttavia di precisare che non si tratta di un accesso esclusivo dell'ambito teoretico e del sapere riflesso, perché può riguardare anche l'ambito di una conoscenza spontanea e di senso comune, e comunque dipendente, nell'immagine dell'Assoluto che ci consegna, dagli specifici itinerari prescelti. Della tematica della conoscenza naturale di Dio si conferma, in definitiva, la ricchissima articolazione, entro la quale Rivelazione, filosofia e religione restano intrecciate e reciprocamente coinvolte nel sostenere tanto la sensatezza dell'interrogare della ragione quanto l'intelligibilità delle risposte ricevute dalla fede.

III. Le caratteristiche di una ragione *capax fidei* e la sua percezione del Logos

Se non sono proposti ulteriori approfondimenti, una immediata valutazione della dinamica fra fede e ragione nella conoscenza naturale di Dio conduce con ogni probabilità a concludere che la fede, per tale conoscenza, non possiede alcun ruolo

specifico. Tale giudizio, valido nel suo ambito³⁰, sottintende in realtà una determinata comprensione del termine fede, inteso come risposta ad una rivelazione storico-categoriale, e probabilmente anche del termine ragione, inteso come esercizio di una razionalità filosofica indipendente da *qualsiasi* nozione di rivelazione. Tale pre-comprensione è lecita, ma occorre dichiararla, specie se si tratta di offrire l'ermeneutica di documenti del Magistero o anche di singoli autori. Chi, invece, desiderasse porre a tema una nozione di ragione sprovvista di un'autonomia *assoluta* o una nozione di rivelazione che inglobi una rivelazione di Dio nel creato, troverebbe spazio per individuare, anche nella conoscenza naturale di Dio, una certa dinamica, appunto, fra fede e ragione. Ciò è stato in parte già segnalato all'inizio della sezione I, quando osservavamo che nessun itinerario filosofico che si proponga di accedere ad una "conoscenza naturale di Dio" può sviluppare le sue argomentazioni in modo del tutto indipendente ed auto-referenziale, se esso vuole giungere in modo compiuto ad una conclusione sull'esistenza *di Dio*, e non a quella di semplici attributi filosofici dell'Essere; la compiutezza dell'articolazione richiede infatti di accedere ad una sfera religioso-esistenziale ove l'entrata in gioco di una nozione seppur generica di fede, o almeno di credenza, si rende necessaria. Inoltre, nella sezione II, riconoscevamo che l'espressione "conoscenza naturale di Dio" possiede un certo significato anche quando vista come itinerario dalla fede verso la ragione, quale garanzia di universalità di una nozione di Dio conosciuta per altra via; va infatti osservato che anche se la conoscenza razionale dell'Assoluto gode in genere di una priorità logica rispetto ad una conoscenza religioso-esistenziale della nozione di Dio, ciò non implica che, nel soggetto credente, quest'ultima non goda invece di una priorità cronologica, e che sia dunque la fede a cercare l'intelligibilità della ragione (*quaerens intellectum*).

Una ragione che si consideri capace di giungere all'esistenza di un Assoluto, di un Fondamento necessario, ecc., che la trascende, riconoscendo in ciò un suo oggetto adeguato, non opera certo entro una fede divino-teologale³¹ ma è indubbiamente una ragione capace di essa, è una *ratio capax fidei*. Una siffatta ragione comprende sé stessa in un modo né auto-referenziale né autosufficiente; essa può dirigersi incontro alla fede perché ragione non-ideologica, spogliata della sua *hybris*, consapevole della propria contingenza ontologica e del proprio orizzonte finito. Sono in fondo le caratteristiche che la tradizione teologica ed ecclesiale ha spesso indicato con l'espressione *recta ratio*³², e che qui comprendiamo come una ragione che resti *aperta*

³⁰ È l'ambito linguistico-concettuale nel quale si muovono preferibilmente le nozioni di fede e di ragione impiegate dai canoni sulla fede relativi alla *Dei Filius* del Concilio Vaticano I: «Se qualcuno dice che la fede divina non è distinta dalla conoscenza naturale di Dio e della morale e che, di conseguenza, non è richiesto per la fede divina che si creda la verità rivelata a causa dell'autorità di Dio che la rivela: a.s.» (DH 3032).

³¹ In accordo con quanto richiesto dal canone succitato del Vaticano I. Una nozione di fede teologale che presupponga una rivelazione storico-soprannaturale, ovvero risponda ad essa, è quella impiegata anche nelle tesi contro il fideismo: cfr. DH 2751, 2812-2813.

³² Cfr. ad es. *Fides et ratio*, n. 4, 41, 50; cfr. anche DH 2765; *Gaudium et spes*, n. 63. L'espressione *recta ratio* vanta tuttavia una maggior tradizione in ambito etico che

a lasciarsi svelare come ragione creata. È una ragione che inizia il suo cammino dal realismo delle cose e che ha l'umiltà di *lasciar parlare l'alterità del reale.* È una ragione posta di fronte ad una rivelazione naturale che la precede sempre e comunque, anche se il soggetto potrebbe non coglierla immediatamente come tale. È, nondimeno, una ragione *libera*, come mostra l'eventualità di un rifiuto, sempre possibile, ad una *apertura* verso un principio di creazione³³. Collocata concettualmente fra le due modalità dell'unica rivelazione, ovvero fra la rivelazione naturale e quella storico-soprannaturale, una conoscenza naturale di Dio, così come accade per altri "preamboli della fede"³⁴, può realizzarsi solo in una ragione disposta a ricevere il reale come dato, donato e dunque creato³⁵. La sua disponibilità a lasciarsi svelare come creata si pone in dipendenza logica da una rivelazione che realmente si è data e la ha preceduta (rivelazione naturale) e rappresenta la condizione di ascolto/compressione della Rivelazione stessa (rivelazione globalmente intesa), quando questa le parla di Dio.

Uno studio coerente della dinamica fra fede e ragione deve tuttavia giungere a chiedersi quale sia la *natura* dell'atto con cui l'essere umano riconosce il reale come dato, decide di lasciar parlare l'alterità del reale e si dispone all'esercizio di una ragione non auto-referenziale e non ideologica. È forse necessario, per questo atto, una qualche forma di fede, ad esempio in una rivelazione naturale, che è pur sempre una rivelazione divina? Chiarire questa dinamica diviene importante per evitare di incorrere in una sorta di *petitio principii*, evitando così la pericolosa circolarità di una ragione che, per essere capace di fede, una qualche fede debba previamente abbracciarla. Per rispondere a tale quesito, a nostro avviso occorre distinguere in quell'atto di riconoscimento *due momenti diversi*, con un diverso grado di compiutezza antropologica.

Il primo momento, quello che consente al soggetto di riconoscere la contingenza e il limite di una condizione creaturale, e con essa l'impossibilità che la parola umana si ponga come ragione dell'intero, *non costituisce né implica alcuna esplicita risposta* ad una rivelazione di Dio nella natura. Tale riconoscimento è oggetto proprio e adeguato di una razionalità capace di porre a tema l'esistenza di un Incondizionato e di un Assoluto necessario, quali risposte alla propria contingenza. L'umiltà qui richiesta (se di umiltà si vuole parlare) si chiama semplicemente oggettività e realismo. In questo primo momento il reale viene colto come un'alterità data e non posta dal soggetto,

gnoseologico; impiegata in rapporto alla nozione di diritto naturale, possiede certamente dei collegamenti con la *ractio sensus communis*, come discussa e sviluppata da Antonio Livi.

³³ Una certa corrispondenza fra principio di creazione e principio di rivelazione, come da noi qui impiegata, risulta comprensibile, e pertanto applicabile, alla luce di quanto detto circa l'autentico carattere di rivelazione della rivelazione naturale.

³⁴ Per una discussione sul rapporto fra fede e ragione nel contesto dei *praeambula fidei*, rimandiamo al nostro studio G. TANZELLA-NITTI, *La dimensione apologetica della Teologia fondamentale. Una riflessione sul ruolo dei praeambula fidei*, «Annales theologici» 21 (2007) 11-60, del quale riproponiamo qui alcune idee essenziali.

³⁵ Cfr. L. BACCARI, *Episteme e Rivelazione*, Borla, Roma 2000, 169-170; G. LAFONT, *Dio, il Tempo, l'Essere*, Piemme, Casale Monferrato 1992, 227-232.

come sorgente di razionalità che reclama un fondamento, e dunque come un *Logos ut ratio*. Alcuni autori hanno visto in tale riconoscimento un'opzione verso il reale, un assenso all'essere, una sorta di "fede" nella razionalità della natura. È il caso della "fede scientifica", come tematizzata ad esempio da Albert Einstein o da altri scienziati realisti³⁶, o della fede nei principi primi indimostrabili della conoscenza scientifica, come segnalato dalla teoria della conoscenza di Michael Polanyi o di Thomas Torrance³⁷. Si tratta solo di intendersi: allargando la semantica del termine "fede" potremmo qualificare come tale sia l'assenso del soggetto verso il reale (riconosciuto non autofondato), sia il rifiuto di ogni autoreferenzialità ideologica, sebbene altri potrebbero vedere in tutto ciò niente di più che un'opzione "ragionevole". Non si tratta certamente di fede teologale, ma sì di un atto libero del soggetto — sottolineare il ruolo di questa libertà, vedendo *la conoscenza come impegno*, è proprio il senso della riflessione di Polanyi — e pertanto parlare di un'opzione che supera i canoni di una conoscenza formale e sillogistica, per collocarsi sul terreno della credenza personale ed esistenziale, non sembra inopportuno.

Un secondo momento è invece rappresentato dalla *risposta che il soggetto formula ad una rivelazione di Dio ascoltata nel linguaggio del creato*. In tal caso il soggetto non coglie il reale solo come immagine di un *Logos ut ratio*, ma anche come effetto di un *Logos ut verbum*, non solo come alterità data, ma anche come alterità dialogica e carica di significato³⁸. Il grado di coinvolgimento del soggetto è qui maturo, perché responsabile (da *respondeo*) di fronte a Qualcuno: la meraviglia di fronte alla natura sfocia prima in riverenza, poi in adorazione verso il suo Autore³⁹. L'Assoluto è visto allora come Termine di un rapporto personale, e l'atto di riconoscimento del reale come donato e come creato, atto il cui esito compiuto si trova solo nel suo secondo momento, è pertanto ora qualificabile come *atto religioso* e non

³⁶ «Non potrebbe esserci scienza senza la certezza intuitiva che è possibile cogliere la realtà con le nostre costruzioni teoriche, senza la fede nella armonia intrinseca del mondo. Questa fede è e rimarrà sempre la spinta fondamentale di tutta la ricerca scientifica», A. EINSTEIN, L. INFELD, *The Evolution of Physics*, 1938, 312, cit. in T. TORRANCE, *Senso del divino e scienza moderna*, LEV, Città del Vaticano 1992, 289-290; cfr. anche M. PLANCK, *La conoscenza del mondo fisico*, Bollati Boringhieri, Torino 1993, 261.

³⁷ Cfr. M. POLANYI, *La conoscenza personale*, Rusconi, Milano 1990, 284-300, 472-507; T. TORRANCE, *Le certezze ultime e la rivoluzione scientifica* in IDEM, *Senso del divino e scienza moderna*, 284-315.

³⁸ Abbiamo esposto l'articolazione fra un Logos percepito come razionalità e come alterità, a partire dall'esperienza delle scienze naturali, nel nostro contributo G. TANZELLA-NITTI, *La dimensione personalista della verità e il sapere scientifico*, in V. POSSENTI (a cura di), *Ragione e Verità*, Armando, Roma 2005, 101-121.

³⁹ Sul senso di riverenza di fronte al reale come atteggiamento filosofico, cfr. W. DESMOND, *On the Betrayals of Reverence*, «The Irish Theological Quarterly» 65 (2000) 211-230. Sullo statuto filosofico della meraviglia e della riverenza a partire dall'esperienza delle scienze naturali, cfr. E. CANTORE, *Scientific Man. The Humanistic Significance of Science*, ISH Press, New York 1977, spec. Ch. 3: "Wonder and Awe: The Scientific Experience of Ultimates", 95-132.

come atto *mere philosophicus*⁴⁰. Soltanto questo secondo momento dell'atto di riconoscimento verifica il carattere di donazione/affidamento ed è dunque suscettibile di essere qualificato come atto di fede. In quanto atto religioso, l'atto di fede implica non solo il riconoscimento previo di un orizzonte di comprensione creaturale o l'ammissione della propria non autosufficienza, ma anche la disponibilità all'incontro con il mistero e, soprattutto, la libera donazione nell'accogliere quanto il mistero rivela. Il suo oggetto proprio non è più Dio in quanto conoscibile in modo naturale/razionale, ma l'Autore del mondo in quanto Soggetto al quale si indirizza la propria gratitudine e il proprio affidamento. La comprensione teologica di questo atto religioso può agevolmente confluire nella nota dottrina circa la fede e la salvezza di coloro che non entrano in rapporto diretto con la Rivelazione storico-soprannaturale, ma conoscono Dio attraverso il creato e attraverso l'esistenza di una legge naturale insita nel proprio cuore⁴¹.

L'interrogativo teologico prima segnalato, ovvero quale fosse la natura dell'atto con cui l'essere umano riconosce *il reale come dato* e si dispone dunque all'esercizio di una razionalità non ideologica, ammette dunque un'articolazione: si tratta di un atto ove l'umiltà della ragione non implica alcuna fede teologica e dunque non costituisce alcuna *petitio principii* nel suo comprendersi come *capax fidei*. Eppure si tratta di un atto nel quale, al riconoscere nel suo prosieguito *il dato come donato e dunque creato*, è misteriosamente presente anche la grazia divina⁴², perché senza di essa le forze naturali di una ragione ferita dal peccato potrebbero facilmente cedere alla tentazione di far sfociare l'esperienza del limite e della finitezza nel nichilismo e nel non-senso, in luogo di mantenerla aperta verso un principio di creazione. La dinamica in questione può essere ulteriormente chiarita suggerendo che la rivelazione naturale di Dio attraverso il creato andrebbe considerata secondo due angolature diverse. Secondo una modalità oggettiva, che qui potremmo anche indicare come *ex parte Creatoris*, essa coincide con quanto abbiamo chiamato "principio di creazione", o anche "principio di rivelazione". In tal senso, essa precede ogni filosofia di Dio, spontanea o riflessa, e dunque anche ogni conoscenza naturale di Dio, giustificando perché, al parlare di ragione, si debba parlare sempre di ragione creata. Una seconda angolatura è quella *ex parte subiecti*, e in tal senso una rivelazione naturale di Dio nel creato è in senso proprio distinguibile da un *principio* di rivelazione. Infatti, affinché la

⁴⁰ Siamo condotti ad operare tale distinzione solo mossi dall'esigenza di meglio comprendere la dinamica di tale atto, non per separare fra loro religione e filosofia; riteniamo infatti, come già sostenuto in altre occasioni, che esse possano e debbano convergere attorno alla loro domanda su Dio; cfr. G. TANZELLA-NITTI, *L'enciclica "Fides et ratio": alcune riflessioni di teologia fondamentale*, «Acta Philosophica» 9 (2000) 87-109, spec. 101-104; più diffusamente, *Il cristianesimo fra universalità della ragione e universalità della religione*, in "Il significato della religione. La specificità cristiana in contesto", a cura di G. Tanzella-Nitti e G. Maspero, Cantagalli, Siena 2007, 173-202.

⁴¹ Cfr. ad es. CONCILIO VATICANO II, *Lumen gentium*, n. 16.

⁴² La misteriosa presenza della grazia e dello Spirito, anche in un riconoscimento naturale di Dio, viene giustamente adombrata nella riflessione della Chiesa sulla salvezza (cfr. *Lumen gentium*, 16; *Gaudium et spes*, n. 22).

“rivelazione” di una Parola (*Wort*) non resti incompiuta occorre che il soggetto di fronte ad essa non solo percepisca o rifletta, ma eserciti anche la sua responsabilità (*Verantwortung*), giungendo a formulare la sua risposta (*Antwort*).

In chiave conclusiva, l’itinerario proposto in queste pagine ci consegna un risultato semplice ma importante: la conoscenza naturale di Dio è tematica troppo articolata e complessa per riferirvisi senza un sufficiente inquadramento contestuale, concettuale e terminologico. Se una discussione sulla sua pertinenza, per la ragione e per la fede, viene intrapresa senza un previo chiarimento ermeneutico, tanto per il filosofo come per il teologo, la possibilità di equivoci e di incomprensioni diviene un rischio tutt’altro che remoto. Questo stato di cose riteniamo posseda una suggestiva analogia con la diversificata e a volte contraddittoria ermeneutica cui parrebbe condurre l’analisi della conoscenza razionale di Dio in un autore come Blaise Pascal. Proprio la natura frammentaria dei suoi *Pensieri* e la difficoltà di ricostruirne sempre con sufficiente precisione il contesto e gli interlocutori hanno fatto sì che vari commentatori attribuissero al pensatore francese, su questo tema, posizioni assai diverse e perfino opposte⁴³. In fondo, accade qualcosa di simile quando differenti autori, non specificando sufficientemente il loro contesto e i loro interlocutori, ovvero l’orizzonte epistemologico ed antropologico entro il quale svolgono le loro riflessioni, si rassegnano anch’essi ad una sorta di frammentazione, giungendo così a risultati diseguali, oppure ad offrire ermeneutiche diverse degli stessi testi del Magistero. Quasi una *eco* della provocante dichiarazione aporetica di Pascal: «Incomprensibile che Dio sia, e incomprensibile che non sia»⁴⁴.

⁴³ Ne offre una sintetica ma efficace rassegna Adriano Bausola fra i commenti che arricchiscono il volume da lui curato, B. PASCAL, *Pensieri, Opuscoli, Lettere*, Rusconi, Milano 1997, 832-843.

⁴⁴ B. PASCAL, *Pensieri, Opuscoli, Lettere*, 571, n. 447.