

Il concetto di «filosofia cristiana» in *Fides et ratio*

Giovanni Paolo II indica come rilevante una ridefinizione del concetto stesso di «filosofia cristiana», alla luce della separazione tra fede e ragione avvenuta in epoca moderna¹.

Non ingenuamente Giovanni Paolo II ripropone un incontro pacificato tra fede cristiana e ragione nell'ambito della ricerca filosofica della verità; è consapevole sia delle odierne difficoltà ad articolare il rapporto tra fede e ragione, sia della sensibilità creatasi in ambiente cattolico, teologico oltre che filosofico, per il dibattito sulla possibilità di una «filosofia cristiana»².

Prima di rivolgerci all'esame del testo, facciamo una considerazione che serva da nota previa per una corretta interpretazione.

Il testo di *Fides et Ratio* nn. 75-79 sembra essere l'approfondimento di un'asserzione dell'enciclica che un commentatore ha definito “una delle frasi reggenti dell'enciclica, forse la più feconda e caratteristica”³: “la Rivelazione [...] immette nella nostra storia una verità universale e ultima che provoca la mente dell'uomo a non fermarsi mai; la spinge, anzi, ad allargare continuamente gli spazi del proprio sapere fino a quando non avverte di avere compiuto quanto era in suo potere, senza nulla tralasciare.”⁴.

Il papa trova sostegno per la sua affermazione in una celebre pagina del *Proslogion* di Sant'Anselmo di Canterbury, dove il maestro medievale indica di essere giunto al suo celebre *argumentum* dalla scoperta della presenza della Verità nella mente

¹ Cfr. FR, 75-78.

² Nelle seguenti riflessioni, non prenderemo in considerazione la “disputa” sulla possibilità e sulla eventuale natura della «filosofia cristiana», questione sorta in Francia a partire dalla fine degli anni Venti del secolo scorso e poi affrontata anche in Germania e Italia nei decenni successivi. Per una presentazione completa e una ampia bibliografia, cfr. L. BOGLIOLO, *La filosofia cristiana. Il problema, la storia, la struttura*, Libreria Editrice Vaticana, Roma 1995³; Y. FLOUCAT, *Per una filosofia cristiana. Elementi di un dibattito fondamentale*, Massimo, Milano 1987; G. FORNI ROSA, *La filosofia cristiana: una discussione, 1927-1933*, Clueb, Bologna 1988. Per un interessante e recente contributo sul tema, con particolare attenzione al confronto tra J. Maritain e É. Gilson, cfr. M. GROSSO, *Alla ricerca della verità. La filosofia cristiana in É. Gilson e J. Maritain*, Città Nuova, Roma 2006.

³ V. POSSENTI, *Filosofia e rivelazione. Un contributo al dibattito su ragione e fede*, cit., p. 89.

⁴ FR., 14.

come misura incommensurabile di ogni pensiero, presenza riconosciuta per la natura del pensiero che sarebbe in contraddizione con se stesso nel momento in cui ne negasse l'incontrovertibile realtà⁵.

Giovanni Paolo II distingue i “diversi stati della filosofia rispetto alla fede cristiana” dalla considerazione della “storia dei rapporti tra fede e filosofia”; è una distinzione mediante la quale si coglie la preoccupazione del papa di porsi al di là di ogni dibattito sulla legittimità di una «filosofia cristiana».

E' da notare subito come la scelta della parola “stato”, indichi l'intenzione di oltrepassare ogni eventuale caratterizzazione sincronica o diacronica della descrizione – gli “stati” della filosofia rispetto alla fede cristiana non sono “stadi” –, pur riuscendo a svilupparla non in termini astratti o «trascendentalistici».

Gli “stati” della filosofia rispetto alla fede cristiana sono così tre:

- **la filosofia totalmente indipendente dalla Rivelazione evangelica;**
- **la filosofia cristiana;**
- **la filosofia interpellata dalla teologia.**

Ci soffermeremo sul primo e sul terzo solo per sottolineare alcuni passaggi, utili per contestualizzare con precisione la riflessione del papa; sul secondo sosteneremo con maggiore attenzione e approfitteremo delle indicazioni più efficaci per il ripensamento della «filosofia cristiana» e il riconoscimento di nuovi orizzonti di ricerca.

Nel suo primo stato, la filosofia è descritta come storicamente e/o spazialmente esterna o indipendente da ogni contatto con il Vangelo di Gesù Cristo. Quella che Giovanni Reale e Vittorio Possenti⁶, con

⁵ Cf. *Proemio* e nn. 1. 15 (PL 158, 223-224.226; 235), citato in FR, 14.

⁶ Cfr. G.REALE, *Introduzione*, in AGOSTINO D'IPPONA, *Amore assoluto e “Terza navigazione”*, Bompiani, Milano 2000, pp.7-68; V.POSSENTI, *Terza navigazione. Nichilismo e metafisica*, Armando editore, Roma 1998; AA.VV., *La navicella*

accentuazioni differenti, hanno identificato come “terza navigazione” del pensiero (quella intrapresa avendo la Croce di Cristo come riferimento della ricerca della Verità), è successiva alla “seconda”, riconoscibile nei celebri testi platonici del *Fedone* e iniziata ben prima dell’annuncio evangelico⁷; diviene chiaro che “una separazione *a priori* da parte della ricerca razionale nei confronti della fede cristiana, o della religione in genere, caratterizza solo il tempo post-cristiano”⁸.

Enrico Berti nota che i Greci e non i moderni “sono i soli veri «laici» della storia della filosofia, gli unici che hanno veramente fatto uso della sola ragione, cioè delle sole capacità umane, naturali, senza pregiudizi a favore di alcuna religione (la religione greca era infatti del tutto priva di spessore dottrinale e come tale era scarsamente considerata dai filosofi) ed anche senza pregiudizi contro alcuna religione, in particolare contro la religione biblica, che essi non conoscevano”⁹.

La possibilità di una rivelazione divina come vertice della razionalità è stata colta dal pensiero indipendentemente dal fatto storico della Rivelazione; è un’esigenza della ragione umana che, conoscendo il proprio limite nella manifestazione dell’immanenza costitutiva e dell’eccedenza analogica dell’essere rispetto al pensiero umano, deve riconoscere il mistero della realtà come luogo di possibili inedite ulteriori.

Credere di sapere che ciò non sarà mai possibile, significa ritenere di conoscere più di quanto non si sappia realmente.

La sapienza precristiana, alla scuola del primo maestro e cioè dell’essere delle cose, ha scoperto che la realtà parla un linguaggio fatto di ordine e intelligenza e che l’incommensurabile mistero

della metafisica. *Dibattito sul nichilismo e la “terza navigazione”*, a cura di Vittorio Possenti, Armando editore, Roma 2000.

⁷ Cfr. G.REALE, *Per una nuova interpretazione di Platone*, Vita e Pensiero, Milano 2003, passim; ID., *Storia della filosofia greca e romana*, Bompiani, Milano 2004, vol.3, pp.51-64; ID., *Platone. Alla ricerca della sapienza segreta*, BUR, Milano 2004, pp.143-165.

⁸ R.DI Ceglie, *Cristocentrismo e “terza navigazione”*. *Sull’ipotesi di un ricentramento cristologico della questione della verità*, in AA.VV., *Ragione e Verità. L’alleanza socratico-mosaica*, cit., pp.152-153.

⁹ E.BERTI, *Il “Dio dei filosofi”*, in AA.VV., *Chi è Dio?*, a cura di A. Molinaro, Herder-Università Lateranense, Roma 1988, p.339.

potrebbe ragionevolmente svelarsi con sconosciuti orizzonti di sensatezza, capaci di soddisfare le domande ancora senza soluzione.

Lo slancio della ragione umana al di là dei propri limiti, esprime la pienezza della sua natura: tutti gli uomini desiderano sapere.

La verità è facile e al contempo difficile da raggiungere: “una prova di ciò sta nel fatto che è impossibile a un uomo cogliere in modo adeguato la verità, e che è altrettanto impossibile non coglierla del tutto”¹⁰. Non occorrono prove per dimostrare l’evidenza: tale profondità di intelligenza del mistero dell’essere scaturisce dalla disposizione naturale dell’uomo a conoscere e a conoscere tutto.

La libertà di questa incessante ricerca e l’esigenza di un “maestro”, ne disegnano la figura autonoma e non autosufficiente nei confronti della possibilità di una divina rivelazione.

La ragione umana, impegnata con tutte le forze a cercare e conoscere la verità, interessa da sempre i credenti in Cristo.

Il richiamo di Giovanni Paolo II all’importanza della filosofia per la teologia sottintende una preoccupazione sentita: l’incontro e la collaborazione, nella distinzione, delle due forme di conoscenza della verità.

Prima di tutto perché, nel caso di mancato incontro, la vita mistica – vera tappa conclusiva del cammino di conoscenza amorosa del mistero di Cristo in questa vita – verrebbe snaturata dall’annichilimento delle possibilità conoscitive dell’uomo¹¹.

¹⁰ ARISTOTELE, *Metafisica*, B, 993 a, 30- 993 b, 1.

¹¹ Cfr. K.WOITYŁA, *La dottrina della fede in San Giovanni della Croce*, in *Metafisica della persona. Tutte le opere filosofiche e saggi integrativi*, a cura di G.Reale e T. Styczen, Bompiani, Milano 2005³, p.228 : “La fede viene costantemente definita dall’Autore mezzo d’unione. Ma l’unione dell’intelletto con l’oggetto, necessariamente postula, secondo i principi del santo Dottore, un autentico congiungimento dell’essenza dell’oggetto. Da questi principi deriva la conclusione per cui, nella fede e attraverso la fede, l’intelletto attinge la sostanza delle verità rivelate e dunque si unisce all’essenza divina secondo la modalità corrispondente alle sue esigenze”. L’infusione della Carità, opera dello Spirito Santo nell’anima del giusto, influenza positivamente la conoscenza speculativa della verità rivelata [cf. BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *In III Sententiarum*, dist. 34, a. 2, q. 2, ad 2^{um} (*Opera Omnia*, Ad Aquas Claras 1887, vol. III, 748 : “Cognitio experimentalis de divina suavitate amplificat cognitionem speculativam de divina veritate”)] anche se, mentre il gusto della presenza viva del mistero di Dio in questa vita ha in un certo senso il primato nella vita mistica, nel regno, quando ogni desiderio sarà stato consumato, sarà la *visio beatifica*, la conoscenza piena di Dio, a sostanziare la perfetta beatitudine [cf. TOMMASO D’AQUINO, *In Psalmos*, XXXIII, 9 e XXX, 17 : “In rebus spiritualibus prius gustatur, postea autem videtur; quia nullus cognoscit qui non gustat; et ideo dicit prius, gustate, et postea, videte.”. “Hoc erit in futuro perfecte, quando videbunt eum facie ad faciem (...) sed in praesenti etiam abscondit, inquantum videmus aliquid de dulcedine gloriae suae contemplando.”]

In secondo luogo, perché un'eventuale filosofia programmaticamente “separata” dalla luce della Rivelazione, proponendo una visione parziale delle relazioni tra fede e ragione, ne condizionerebbe surrettiziamente gli esiti; anche attraverso l'esegesi biblica, là dove la conoscenza scientifica della Sacra Scrittura va a costituire i riferimenti sostanziali di ogni riflessione teologica, prospettive filosofiche connotate possono introdursi inavvertitamente nel cuore della teologia¹².

Nella descrizione che papa Giovanni Paolo II fa del secondo “stato” della filosofia rispetto alla fede cristiana, si ritrovano le maggiori novità, sia riguardo la valutazione critica del pensiero della modernità che in ordine ad un rinnovamento metodologico della ricerca.

L'espressione «filosofia cristiana» è riconosciuta come “legittima” ma non va equivocata attribuendole il significato di “una filosofia ufficiale della Chiesa, giacché la fede non è come tale una filosofia”.

La capacità di distinguere l'oggetto formale di due scienze è la condizione essenziale per difendere l'autonomia e la chiarezza delle acquisizioni di ciascuna, e tale capacità è custodita da una gnoseologia (e una metafisica) realista, idonea a riconoscere il fondamento della conoscenza nell'essere stesso delle cose; è per questa persuasione che il papa purifica l'espressione «filosofia cristiana» da ogni eventuale fraintendimento. Egli dà un primo contributo alla definizione di «filosofia cristiana», indicandola come “un filosofare cristiano, una speculazione filosofica concepita in unione vitale con la fede”.

L'uso della forma sostantivata del verbo, una particolarità dell'espressione che non può sfuggire all'attenzione critica e che richiama una precedente utilizzazione per certi versi parallela¹³,

¹² Cf. FR., 55.

¹³ Cf. FR, 4 : “ La capacità speculativa, che è propria dell'intelletto umano, porta ad elaborare, mediante l'attività filosofica, una forma di pensiero rigoroso e a costruire così, con la coerenza logica delle affermazioni e l'organicità dei contenuti, un sapere sistematico. Grazie a questo processo, in differenti contesti culturali e in diverse epoche, si sono raggiunti risultati che hanno portato all'elaborazione di veri sistemi di pensiero. Storicamente ciò ha spesso esposto alla tentazione

vuole sottolineare più l'azione che non l'oggetto indicato; non è una «filosofia», ma un «fare filosofia» concepito “in unione vitale con la fede”. Tale “unione vitale” non implica necessariamente, a questo livello della descrizione, l'adesione personale alla fede cristiana di chi «fa filosofia in unione vitale con la fede»; il papa rinvia a distinzioni e precisazioni ulteriori per illustrare il significato che la fede personale del pensatore ha per lo sviluppo della riflessione sui contenuti della fede e sul rapporto tra fede e ragione.

Il termine *vitale* pare riferito alla speculazione filosofica piuttosto che alla fede: si allude alla vita naturale del pensiero che si concepisce unito alla fede sia nel suo aspetto soggettivo (*fides qua creditur*) che in quello oggettivo (*fides quae creditur*).

Questa prima asserzione aprirebbe già implicitamente allo sviluppo della riflessione: dicendo «filosofia cristiana», “non ci si riferisce quindi semplicemente ad una filosofia elaborata da filosofi cristiani, i quali nella loro ricerca non hanno voluto contraddire la fede. Parlando di filosofia cristiana si intendono abbracciare tutti quegli importanti sviluppi del pensiero filosofico che non si sarebbero realizzati senza l'apporto, diretto o indiretto, della fede cristiana.”.

La prima importante conseguenza che si evince da queste affermazioni è che appartengono alla «filosofia cristiana» anche i pensatori che, in virtù del fatto storico della Rivelazione, non hanno potuto fare a meno di confrontarsi con i contenuti oggettivi del dato rivelato.

Che si voglia seguire la luce della Rivelazione o la si voglia negare, che la si voglia integrare in un sistema di pensiero o stravolgerla ideologicamente per le più diverse finalità, si deve fare riferimento a ciò che nella storia è accaduto; ogni negazione è

di identificare una sola corrente con l'intero pensiero filosofico. E però evidente che, in questi casi, entra in gioco una certa "superbia filosofica" che pretende di erigere la propria visione prospettica e imperfetta a lettura universale. In realtà, ogni sistema filosofico, pur rispettato sempre nella sua interezza senza strumentalizzazioni di sorta, deve riconoscere la *priorità del pensare filosofico*, da cui trae origine e a cui deve servire in forma coerente.” (Il corsivo è del Redattore).

sempre negazione di qualcosa che deve essere affermato, prima di essere negato.

In questo senso ogni affermazione sulla Rivelazione, anche la più discutibile o pittoresca, entra a buon diritto nella storia della «filosofia cristiana»; ogni stravolgimento “creativo” della Rivelazione cristiana è comprensibile solo a partire dalla stessa Rivelazione e proprio dal suo significato autenticamente trasmesso lungo i secoli¹⁴.

“Si può dire che, senza questo influsso stimolante della parola di Dio, buona parte della filosofia moderna e contemporanea non esisterebbe. Il dato conserva tutta la sua rilevanza, pur di fronte alla deludente constatazione dell'abbandono dell'ortodossia cristiana da parte di non pochi pensatori di questi ultimi secoli”; si può anche intravedere in questa osservazione l'origine del livore che talvolta anima alcuni avversari della Rivelazione e della vita che ne deriva: l'oggettività storica della Persona di Gesù Cristo e la sua pretesa di essere il vertice dell'automanifestazione divina, “misurano” ogni affermazione che si possa fare su di esse.

Fin qui ciò che si intende del testo per quello che esplicitamente afferma; potrebbero però esservi contenute, in forma indiretta, altre possibili conseguenze.

Il confronto con coloro che richiamandosi in qualunque modo ai contenuti della Rivelazione ne hanno abbandonato il senso originario, aiuterebbe ad una maggiore comprensione del pensiero umano oltre che dello stesso dato di fede; tale studio non sarebbe di carattere teologico (anche se contribuirebbe non poco alla riflessione teologica), ma eminentemente filosofico.

¹⁴ Cfr. S.NATOLI, *Su Fides et ratio*, cit., p.364: “La rivelazione cristiana ha costituito nella storia un punto di riferimento decisivo. [...] Il cristianesimo è stato decisivo soprattutto per la storia dell'Occidente: [...] in quanto *kérigma*, ha costituito un'apertura di senso, ha annunciato qualcosa di non ancora udito, o per lo meno non così esattamente. In quanto offerta di senso, il cristianesimo per un verso ha interrogato la filosofia, per l'altro l'ha prodotta” (il corsivo è dell'Autore, n.d.r.); G.VATTIMO, *Contro gli assolutismi di fede e ragione*, cit., pp.117.121: “Io credo che della razionalità occidentale sia parte integrante la tradizione ebraico-cristiana, senza la quale non avremmo la democrazia, l'idea di uguaglianza e nemmeno l'individualismo. [...] Non dimentichiamo che la tanto decantata civiltà greca aveva la schiavitù e se la teneva ben stretta, senza fare una piega. Difficile separare dal cristianesimo le idee moderne di libertà, uguaglianza e fraternità. [...] Sostengo che la razionalità moderna è figlia, legittima e non bastarda del cristianesimo. Non si può giocare la modernità contro il cristianesimo, come fa Flores, e il cristianesimo contro la modernità, come fa il papa”.

Il Magistero della Chiesa sarebbe direttamente coinvolto, là dove se ne vedesse la necessità e sempre dal punto di vista della fede mediante l'utilizzo degli strumenti della ragione naturale, nell'indicazione di ciò che in un pensiero o corrente filosofica si discosta dall'autenticità del dato rivelato; non primariamente in senso negativo, come condanna degli errori, ma come provocazione, promozione e incoraggiamento del pensiero filosofico all'autotrascendimento positivo verso gli orizzonti di ulteriorità esigiti dall'esercizio stesso dell'attività di ricerca intellettuale¹⁵.

La "Diaconia della verità" del magistero cattolico potrebbe così essere declinata in una modalità metodologicamente innovativa: i contenuti della Sacra Scrittura, della Tradizione e del Magistero cattolico, potrebbero essere oggetto di considerazione strettamente filosofica e utilizzati come *auctoritates* perché interpellanti il pensiero teoretico sul suo terreno di ricerca e senza costringere la filosofia a diventare teologia.

Se la filosofia si interessa di questioni antropologiche, gnoseologiche, teoretiche immediatamente o indirettamente collegate con i contenuti della Rivelazione cristiana, il discernimento e le valutazioni razionali del Magistero, alla luce della ragione naturale, possono avere un valore di autorevolezza filosofica che si può affiancare, senza sovrapporsi o sostituirsi alla considerazione che un credente deve avere dell'insegnamento autorevole della Chiesa.

Molte questioni e argomenti menzionati da Giovanni Paolo II come direttamente inerenti la «filosofia cristiana», appartengono alla tradizione della riflessione filosofica occidentale: il male e la sofferenza, il senso della vita, il concetto di persona, la creazione e la libertà, la dignità dell'uomo, la possibilità di una vocazione soprannaturale dell'uomo, ecc.

A questa lista si possono aggiungere anche i problemi strettamente filosofici suscitati dalla lettura della stessa *Fides et*

¹⁵ Cfr. FR, 51.

Ratio: l'«oblio dell'essere», l'interpretazione del nichilismo, la primazialità metodologica di carattere sapienziale della riflessione di Tommaso d'Aquino, ecc.

Abbiamo già notato, il legame tra il lungo brano dell'enciclica e il riferimento al *Proslogion* di Anselmo d'Aosta; ci spingiamo oltre, intendendo l'intera descrizione dei tre possibili “stati” della filosofia, come una particolare attualizzazione, di carattere storico-ermeneutico, dello stesso *argumentum* anselmiano¹⁶. Se la “pretesa” divina e veritativa di Gesù Cristo è storica e assoluta – fondante la fede cristiana –, nella storia del pensiero può e deve essere assunta come istanza critica e criterio valutativo della grandezza e verità di ogni pensiero su di essa: è l' *Is quo maior cogitari nequit* che, mentre trascende ogni riduzione interpretativa (non è un'idea o una cosa, ma un uomo che pretende di essere Dio, *maior*), “misura” ogni affermazione su di Lui (*Is quo*), sulla condizione presente e futura dell'uomo, sui nessi verità/libertà e verità/storia, configurando in maniera inedita ogni concezione precedente della verità.

¹⁶ Ci sembra di riconoscere, anche solo implicitamente, nei testi già citati e in alcune espressioni in particolare, l'andamento teoretico dell'*argumentum* anselmiano e della sua specifica articolazione di trascendenza e immanenza del Fondamento rispetto al fondato, di apofatismo e catafatismo nella predicazione della Realtà “più grande della quale non è possibile pensare nulla”. Come abbiamo più volte ricordato, FR afferma che «la Rivelazione [...] immette nella nostra storia una verità universale e ultima che provoca la mente dell'uomo a non fermarsi mai; la spinge, anzi, ad allargare continuamente gli spazi del proprio sapere fino a quando non avverte di avere compiuto quanto era in suo potere, senza nulla tralasciare. (n.14) [...] Sono compiti che provocano la ragione a riconoscere che vi è del vero e del razionale ben oltre gli stretti confini entro i quali essa sarebbe portata a rinchiudersi. Queste tematiche allargano di fatto l'ambito del razionale. (n.76) [...] allargando la loro indagine a nuovi ambiti del vero (ibid.)». Cf. H.U.VON BALTHASAR, *Gloria. Un'estetica teologica*, Vol.2 “Stili Ecclesiastici”, Jaca Book, Milano 1978, pp.189-234; B.WELTE, *Dal nulla al mistero assoluto*, Marietti, Casale Monferrato 1985, pp.84-101; A.STAGLIANÒ, *Fides quaerens intellectum. Fede cristiana e prove razionali dell'esistenza di Dio*, in A.ASCIONE-M.GIOIA, *Sicut lumen pax tua*, D'Auria, Napoli 1997, pp.253-280; A.STAGLIANÒ, *L'inevitabile carattere teologico della quaestio de veritate*, cit., pp.132-133 : «Il Dio che viene alla prova si lascia veramente comprendere, ma nella libertà di chi resiste ad ogni conclusiva comprensione: è questo non per un arbitrario decreto divino, ma semplicemente per una indiscutibile effettività ontologica, quella fondabile nella verità dell'essere che la mente alla ricerca di Dio trova in se stessa, come tensione verso l'illimitatezza “nella” autocoscienza della propria finitezza. La prova dell'esistenza di Dio sembra avere appena questo contenuto: l'autocertificazione che la struttura originaria della mente, definita nella dialettica finito/infinito (relativo/assoluto) ha fondamento nella realtà. Fuori dalla dimostrazione di questa esistenza la possibilità del vuoto della mente sarebbe inesorabile, ma a questo punto, in quanto tale, nemmeno tematizzabile. [...] L'*id quo maius cogitari nequit* misura la mente nelle sue capacità, è come uno sguardo puntato sull'assolutezza. Lo sviluppo dialettico, che la pratica logica consente, permette di risalire per implicazione “diretta” all'affermazione indubitabile dell'esistenza di un Assoluto, “indirettamente” esplicitata nell'impossibilità teoretica della mente di pensare la sua non-esistenza. [...] Nell'intento di Anselmo, la mente scopre in se stessa qualcosa di fondante che essa non produce, ma da cui si sente irrimediabilmente costituita, nell'immanenza di un principio che viene all'idea, proprio nella dichiarazione della sua indisponibile idealità».

Tutta la storia del pensiero – è compito della «filosofia cristiana» studiare e mettere in luce tutto ciò – è chiamata a lasciarsi misurare dal “segno di contraddizione”.

L’inaudita forma umana, “carnale” (cf. Gv. 1,14) della Verità e della Sua vicenda storica è lo scoglio contro il quale la filosofia può scoprire il limite che la distingue dalla fede, ma è anche il luogo nel quale, insieme alla fede, può spingersi nell’oceano sconfinato della verità stessa¹⁷.

Riportiamo due testimonianze filosofiche, affatto diverse tra loro e non prive di una certa drammatica problematicità, che sembrano non estranee a quanto affermato da Giovanni Paolo II.

*Anche noi, uomini della conoscenza di oggi, noi atei e antimetafisici, continuiamo a prendere il nostro fuoco dall’incendio che una fede millenaria ha acceso, quella fede cristiana che era anche la fede di Platone, per cui Dio è la verità e la verità è divina.*¹⁸

*La filosofia, quale solo potrebbe giustificarsi al cospetto della disperazione, è il tentativo di considerare tutte le cose come si presenterebbero dal punto di vista della redenzione. La conoscenza non ha altra luce che non sia quella che emana dalla redenzione sul mondo: tutto il resto si esaurisce nella costruzione a posteriori e fa parte della tecnica. Si tratta di stabilire prospettive in cui il mondo si dissesti, si estranei, riveli le sue fratture e le sue crepe, come apparirà un giorno, deformato e manchevole, nella luce messianica.*¹⁹

La “pretesa” veritativa di Gesù Cristo, l’identificazione perfetta della Verità con la Parola di Dio incarnata, sconvolge e riforma le categorie del pensiero umano.

¹⁷ Cf. FR., 23.

¹⁸ F.NIETZSCHE, *La gaia scienza*, 344, in *Opere*, V, II, p.207 (Il corsivo è dell’Autore).

¹⁹ T.W.ADORNO, *Minima Moralia*, Einaudi, Torino 1954, p.235s.

La sapienza cristiana è sempre stata consapevole della straordinarietà dello sforzo a cui è sottoposta: senza mai pretendere di ridurre l'oggetto alla misura dell'intelletto umano, deve tendere ogni propria risorsa alla comprensione, per quanto le è possibile, dello "scandalo" che l'Incarnazione della Verità in un uomo, in quell'individuo appartenente al genere umano, comporta.

L'invito di Gesù «venite dietro a me», è esigenza di un rapporto da persona umana a persona umana, esistente dentro un quadro di razionale comprensibilità ma, al tempo stesso, trascendente lo stesso orizzonte che permette di comprenderlo²⁰.

*Il limite insormontabile contro il quale urta la filosofia, è dovuto al fatto che questa conosce senza dubbio i soggetti, ma li conosce come oggetti, risulta totalmente circoscritta entro la relazione intelligenza-oggetto, mentre la religione si iscrive nella relazione fra soggetto e soggetto. Per questo ogni religione filosofica od ogni filosofia che pretenda, come quella di Hegel, di assumere in sé e di integrare la religione, è in definitiva una mistificazione.*²¹

L'appello all'umiltà che Giovanni Paolo II fa più volte ai filosofi, nasce dalla consapevolezza del servizio alla ragione umana compiuto dal dono della fede teologale nell'incontro personale ed ecclesiale con Gesù Cristo; i pensatori credenti hanno trovato lungo i secoli, nella luce della Rivelazione, la possibilità di vedere purificata la ragione umana dalla Persona di Gesù, e il coraggio intellettuale ed esistenziale di trattare questioni filosofiche la cui enormità non era di fatto affrontabile in maniera integrale senza un dono di luce divina.

L'aspetto soggettivo della «filosofia cristiana» mostra il rilievo che l'incontro personale ed ecclesiale, storico e trascendente, con la

²⁰ Per un'approfondimento sulla logica della Rivelazione in Cristo come logica di un "universale concretum", cfr. W.LÖSER, «*Universale concretum*» come legge fondamentale dell'«*oeconomia revelationis*», in *Corso di Teologia Fondamentale*, Queriniana, Brescia 1990, vol.II, pp.123-138; H.U.VON BALTHASAR, *Verbum Caro. Saggi teologici I*, Morcelliana, Brescia 1985⁴, pp.34-104.178-199.

²¹ J.MARITAIN, *Breve trattato dell'esistenza e dell'esistente*, Morcelliana, Brescia 1965, p.58.

Persona del Verbo incarnato ha per la storia del pensiero umano; chi “filosofa con Cristo”, insieme a Lui diventa “follia” e “stoltezza” davanti al mondo e in Lui, nonostante i peccati e i limiti, mostra al mondo la Sapienza più sapiente di ogni sapienza mondana (cfr. 1 Cor.1-3).

Il valore salvifico personale e universale dell’Incarnazione, Passione, Morte e Risurrezione di Gesù Cristo, assume anche un rilievo teoretico sul quale si potrà meditare a lungo.

Seguendo le argomentazioni di Giovanni Paolo II, è legittimo porsi una domanda: è possibile svolgere una ricerca *filosofica* che, pur sviluppandosi nella sua autonomia, non tenti di ridurre la realtà a sistema chiuso di pensiero ma si lasci tenere “sotto scacco” da un Fatto che, al termine della partita giocata, possa con-vincerla?

Non c’è modo di verificare una qualsiasi risposta a tale domanda, se non provando a giocare la partita: portando ininterrottamente ogni studio possibile e ogni considerazione critica al cospetto del Maestro, assistere alla possibile crescita sorprendente di un pensare veramente umano e quindi più che umano; non nella solitudine dell’esperimento del pensiero su se stesso ma nell’amicizia di una comunità di uomini e donne che si lasciano guidare da “chi è più io di loro” (P. Claudel).

Giovanni Paolo II chiede di ripercorrere all’indietro la storia del pensiero moderno insieme a lui e ritrovare la “pietra di scandalo” che è Gesù Cristo: uno scoglio contro il quale ci si può infrangere ma anche una pietra alla quale è possibile appoggiarsi per ritrovare il rapporto vivo e misterioso con la Verità fatta carne.

Un compito riservato non solo ai “credenti” ma a tutti gli uomini che non possono vivere senza conoscere e amare il rischio che solo li rende tali.