



## La filosofia perché? Le sfide per la filosofia

Ramón Lucas Lucas, L.C. \*

Il mio intervento: la filosofia perché? potrebbe portare come titolo «Le sfide per la filosofia alle soglie del terzo millennio». La parola «sfida» mi sembra un buon termine per indicare il perché della filosofia oggi. Evoca un vocabolario di battaglia e contiene l'idea che la filosofia sia chiamata a «rispondere» ad un attacco. E quale attacco più violento può essere sferrato alla filosofia, se non quello di negare che essa possa raggiungere la verità? «Filo-sofia»: amicizia, vicinanza, empatia con la sapienza. «Tutti gli uomini desiderano sapere», dice Aristotele (*FR* 25), e l'uomo può essere definito come «colui che ricerca la verità». Nel millennio che finisce, l'unica roccaforte di certezze che emerge tra le macerie del nichilismo e del relativismo, sembra essere rappresentata dal Magistero della Chiesa. *Fides et Ratio* in continuità con *Veritatis Splendor* sono due torri di questa cittadella di granitiche certezze. Ma queste certezze sono reali o costruite? Riconoscono un'evidenza reale o sono frutto di processi di autosuggestione psicologica? È fuori dubbio che per il Magistero la fonte della certezza è la fede in Gesù, Figlio di Dio e Redentore dell'uomo. Ma *FR* spezza anche una lancia in favore delle certezze razionali e delle possibilità della ragione, rivendicando alla Chiesa di fine millennio il ruolo di *defensor civitatis*, baluardo di verità razionali su cui fondare le basi della convivenza civile. È mia intenzione in questa relazione cogliere, nel testo di *FR*, alcune delle sfide per la filosofia, ricavando così «il perché» del modo cristiano di fare filosofia.

### **Prima sfida: l'opposizione fede e ragione: l'antropocentrismo della libertà**

Giovanni Paolo II nel libro *Varcare la soglia della speranza* dice: «circa centocinquant'anni dopo Cartesio, constatiamo come tutto ciò che

---

\* Docente della Pontificia Università Gregoriana.

era essenzialmente cristiano nella tradizione del pensiero europeo sia già stato messo fra parentesi... Che cosa comportava ciò? Che l'uomo doveva vivere lasciandosi guidare esclusivamente dalla propria ragione, così come se Dio non esistesse »<sup>1</sup>. Queste parole sono profondamente vere, ma senza voler correggere il Papa, mi sembra che questa impostazione antropocentrica incominci già prima, nel Rinascimento, dove possiamo veramente trovare le radici della post-modernità. Sotto quest'angolatura, il Rinascimento implica due cose. Prima, l'abbandono del problema filosofico fondamentale del Medioevo che consiste nel rapporto tra fede e ragione, o se si vuole dirlo in un altro modo, l'elaborazione di un filosofare cristiano. Seconda, il far nascere di nuovo (rinascimento) l'umanesimo classico greco-latino, con il suo antropocentrismo nel quale «l'uomo è la misura di tutte le cose», secondo la frase che viene attribuita a Protagora<sup>2</sup>.

Ma la cosa più importante, decisiva e, se volgiamo pure, tragica non è il ritorno a quest'umanesimo ingenuo, ma il fatto che stando di mezzo quattordici secoli di cultura cristiana, non poteva essere un ritorno neutro e suppone un'opposizione tra il teocentrismo medioevale e il nuovo antropocentrismo, che necessariamente porta con sé la negazione di Dio per affermare l'uomo. Il Rinascimento rappresenta una negazione del teocentrismo della cultura medioevale, e dette origine, prima all'umanesimo paganizzante e, poi alla contrapposizione tra la nuova scienza della natura e la fede. La cultura rinascimentale non seppe coniugare più fede e ragione, e stabilì le basi di un processo antropocentrico che condurrà fino all'allontanamento tra Dio e l'uomo, prima in forza di un razionalismo chiuso che sfocia nell'indifferentismo e nell'ateismo, e poi per una tendenza fideistica troppo esasperata. È questa la conclusione alla quale arriva l'enciclica: «A seguito di un eccessivo spirito razionalista, presente in alcuni pensatori, si radicalizzarono le posizioni, giungendo di fatto a una filosofia separata e assolutamente autonoma nei confronti dei contenuti della fede» (FR 45). D'altra parte l'accentuazione del fideismo più che venir in aiuto della fede, si presenta ugualmente nociva per essa: «È illusorio pensare che la fede, dinanzi a una ragione debole, abbia maggior incisività; essa, al contrario, cade nel grave pericolo di essere ridotta a mito o superstizione» (FR 48).

La contrapposizione dell'uomo a Dio, implicita nella filosofia moderna, produrrà col passare del tempo i frutti che oggi vediamo. Per la

<sup>1</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Varcare la soglia della speranza*, Mondadori, Milano 1994, pp. 56-57.

<sup>2</sup> PROTAGORA: Πάντων χρημάτων μέτρων ἀνθρώπων εἶναι (citato da Platone nel *Teeteto* 151e-152a); Diels, 80 B 1.



prima volta dall'apparizione del cristianesimo, Dio comincia ad essere «sospettoso» e di ostacolo all'autoaffermazione dell'uomo. Il seme germoglia nel razionalismo col suo pensare autonomo nel quale ha senso solamente ciò che la ragione può raggiungere. Il razionalismo inaugura così il processo dell'*autonomia umana* che vede nell'Universo un insieme armonioso che spiega se stesso e che condurrà inevitabilmente, nel secolo XIX, alla «morte di Dio» solennemente proclamata da Nietzsche e alla divinizzazione dell'uomo («homo homini deus est») affermata da Feuerbach. Il terreno era preparato per raccogliere il frutto maturo di una posizione nichilista come quella di Sartre, nella metà del secolo che finisce. L'ideale razionalista è stato ridimensionato dalla esperienza della limitazione umana, ma l'arroccamento nell'imperativo antropocentrico di «bastare a se stesso», ha condotto l'uomo contemporaneo all'angoscia esistenziale e al nichilismo.

Queste posizioni sono state denunciate più volte da Giovanni Paolo II. Basti pensare al numero 32 di *VS*, dove si fa un richiamo generale a quelle correnti del pensiero moderno che sono giunte «a esaltare la libertà al punto da farne un assoluto»; o al numero 33, nel quale si palesa l'errore opposto: «Parallelamente all'esaltazione della libertà, e paradossalmente in contrasto con essa, la cultura moderna mette radicalmente in questione questa medesima libertà»; se si prende poi dal numero 36 in avanti si costata che «alcuni sono giunti a teorizzare una *completa sovranità della ragione* nell'ambito delle norme morali». Ora nella *Fides et Ratio*, con spirito di «diaconia alla verità» c'è un costante avvertimento dei pericoli che comporta l'opposizione della fede e la ragione: «La ragione, privata dell'apporto della Rivelazione, ha percorso sentieri laterali che rischiano di farle perdere di vista la sua meta finale. La fede, privata della ragione, ha sottolineato il sentimento e l'esperienza, correndo il rischio di non essere più una proposta universale» (*FR* 48). A più riprese dedica ben undici numeri per specificare alcuni di questi pericoli. Prima al capitolo cinque dedicato agli «interventi del magistero in materia filosofica», dal 52 al 56 parla del fideismo, tradizionalismo, razionalismo, ontologismo, modernismo, e agnosticismo. Poi al capitolo settimo sulle «esigenze e compiti attuali», nei numeri 86 al 91, intende «prevenire il pericolo che si nasconde in alcune linee di pensiero, oggi particolarmente diffuse», e cioè: eclettismo, storicismo, scientismo e pragmatismo, che conducono all'orizzonte comune a molte filosofie: il nichilismo, «che è insieme il rifiuto di ogni fondamento e la negazione di ogni verità oggettiva» (*FR* 90).

Se l'opposizione fede-ragione portò all'antropocentrismo, la separazione fede-ragione ha portato all'assolutizzazione della libertà umana,

che oltre a perdere la vera identità della nostra libertà, non può non condurre a una distruzione dell'uomo perché dissocia verità e libertà. La storia ci dà ragione; il «super-uomo» nietzscheano generò, più o meno direttamente, il nazionalsocialismo; e «l'uomo è un Dio per l'uomo» di Feuerbach è stato il padre dell'ideologia marxista. L'assolutizzazione della libertà umana nasce dalla perdita del senso della trascendenza. Scontrandosi con il Trascendente, l'uomo ha rimosso l'idea stessa di Dio ed è diventato un dio per l'uomo. Ma quando Dio fu cacciato dal cielo della trascendenza e rifiutato o ridotto all'immanente, sul trono vuoto si sedette l'ideologia, lo Stato, il Partito, che hanno usurpato il suo nome. Da allora ogni freno è venuto meno e si è aperto un varco al dilagare dell'ignominia. «Dio, dunque, viene a perdere il suo posto centrale; la conseguenza che ne deriva, però, è che l'uomo stesso viene a perdere il suo posto»<sup>3</sup>. Tutto perché non esiste più una Verità trascendente alla quale fare riferimento, e a cui appellarsi per definire ciò che è bene e ciò che è male; quello che entra nell'ampio campo della libertà umana ed il puro libertinaggio.

### **Seconda sfida: la separazione fede e ragione: dissociazione tra verità e libertà**

Ogni libertà che non penetri tutta la verità sull'uomo sarà solo apparente, e «una volta che si è tolta la verità all'uomo, è pura illusione pretendere di renderlo libero. Verità e libertà, in fatti, o si coniugano insieme o insieme miseramente periscono» (FR 90), perché «la libertà possiede una «logica» interna che la qualifica e la nobilita: essa è ordinata alla verità e si realizza nella ricerca e nell'attuazione della verità»<sup>4</sup>. Il rapporto di «dipendenza della libertà dalla verità» è stato pure, senza ombra di dubbio, uno dei punti nodali di VS: «conoscerete la verità, e la verità vi farà liberi» (VS 34).

La negazione di questo rapporto sta alla base di uno dei i più gravi problemi filosofici attuali: il nichilismo, il quale «prima ancora di essere in contrasto con le esigenze e i contenuti propri della parola di Dio, è negazione dell'umanità dell'uomo e della sua stessa identità» (FR 90). La tendenza nichilista va impostata soprattutto in rapporto alla questione del senso e significato dell'esistenza umana; «l'uomo dovrebbe ormai imparare a vivere in un orizzonte di totale assenza di senso, all'insegna del

<sup>3</sup> R. FISICHELLA, *Il secolarismo e la perdita di Dio*, in R. Lucas Lucas (cur.), *Commento Interdisciplinare alla «Evangelium Vitae»*, Libreria Editrice Vaticana, Vaticano 1997, p. 271.

<sup>4</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Messaggio all'assemblea dell'ONU*, 5 ottobre 1995, n. 12.



provvisorio e del fuggevole» (FR 91). La questione del senso dell'esistenza umana implica due aspetti; primo, se essa sia intelligibile e abbia un «perché» (questione riguardo la sua verità); secondo, se rappresenti un valore che interpelli la responsabilità (questione riguardo alla libertà). Senso dell'uomo vuol dire dunque *intelligibilità e valore* inseparabilmente uniti. Che l'esistenza umana «abbia senso» vuol dire che essa porta in sé strutture ontologiche che la rendono intelligibile. «Dare senso» all'esistenza vuol dire impegnare di fatto la libertà nell'assolvimento del compito configurato nelle strutture ontologiche che fondano la sua intelligibilità e il suo valore. «Aver senso» è dunque ontologicamente anteriore al «dare senso» perché fonda le condizioni necessarie perché l'uomo possa impegnarsi responsabilmente, cioè con una libertà fondata nella verità<sup>5</sup>.

La crisi di senso è una conseguenza diretta della dissociazione tra fede e ragione, perché esse sono due dimensioni costitutive dell'uomo senza le quali l'essere e l'agire umano diventano inintelligibili. Da cui il compito e la sfida di recuperare la dimensione sapienziale del filosofare come ricerca del senso ultimo e globale dell'esistenza: «tutti gli uomini desiderano sapere»<sup>6</sup> (FR 25), un sapere non soltanto teoretico, ma sapienziale. La ragione che segue questa strada diventa «recta ratio» e non fa altro che adeguarsi alla sua stessa natura. Le parole finali del n. 81 mostrano chiaramente quest'intenzione sapienziale della ragione: «La parola di Dio rivela il fine ultimo dell'uomo e dà senso globale al suo agire nel mondo. È per questo che essa invita la filosofia ad impegnarsi nella ricerca del fondamento naturale di questo senso, che è la religiosità costitutiva di ogni persona. Una filosofia che volesse negare la possibilità di un senso ultimo e globale sarebbe non soltanto inadeguata, ma erronea» (FR 81). La ragione profonda di questa verità si trova nella religiosità costitutiva dell'uomo, meravigliosamente espressa da sant'Agostino: «fecisti nos Domine ad te, ed inquietum est cor nostrum donec requiescat in te»<sup>7</sup>. Ne è prova eloquente «la sua ricerca sul *senso della vita*» (VS 1). Quando la Chiesa vuol offrire agli uomini la «diaconia della verità» non fa altro che aiutare l'uomo a dare una «risposta agli oscuri enigmi della condizione umana che, ieri come oggi, turbano profondamente il cuore dell'uomo: la natura dell'uomo, il senso e il fine della nostra vita...»<sup>8</sup>.

<sup>5</sup> Cf. J. ALFARO, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, Sígueme, Salamanca 1988, p. 19.

<sup>6</sup> ARISTOTELE, *Metafisica*, A, 1, 980a 21.

<sup>7</sup> S. AGOSTINO, *Confessiones*, I, 1, 1; PL 32, 661.

<sup>8</sup> Concilio Vaticano II, *Nostra aetate*, 1; citato pure in VS 30.

Accanto alla sfida nichilista, e come causa di essa, bisogna menzionare il relativismo, sia esso conoscitivo che morale, e le radici prossime del relativismo attuale le troviamo nei «paladini del soggettivismo»: Nietzsche, Feuerbach e Sartre. Il soggettivismo conoscitivo conduce all'individualismo della libertà. Esiste un libertinaggio conoscitivo che genera il libertinaggio morale. Il fulcro del libertinaggio conoscitivo è la negazione della verità oggettiva, sostituita dalle opinioni personali o ambientali<sup>9</sup>. La nascita della democrazia moderna è stata accompagnata da una ondata di relativismo. Secondo John Locke, l'uomo non arriva a una conoscenza certa della verità, e perciò deve essere tollerante con le idee e opinioni degli altri. Non è difficile vedere quanto radicata sia quest'idea nella nostra cultura attuale, e come il superamento di essa si ponga come una sfida per la filosofia. Chi osa dire «io ho la verità e tu sei nell'errore», è un fanatico e un intollerante. Il relativismo conoscitivo si pone come l'unico garante del pluralismo, presupposto essenziale della democrazia. Ma cosa succede quando non esiste un mondo comune di verità e valori? Si rinuncia a pensare, si vive nel fenomenico e non si va al fondamento: tanto, la tua opinione vale quanto la mia; quella è la tua verità, questa è la mia. Perché cercare «la» verità? Non c'è dubbio che uno dei mali di cui soffre la filosofia oggi è il rifiuto della ricerca del fondamento. Sotto la spinta di un pensiero debole, incapace di raggiungere verità solide, si rinuncia alla ricerca della verità. Ma dal più profondo della nostra razionalità, sorge il bisogno di organizzare i nostri pensieri e di trovare punti fermi. Come bene dice *FR* al n. 83: «Una grande sfida che ci aspetta al termine di questo millennio è quella di saper compiere il passaggio, tanto necessario quanto urgente, dal fenomeno al fondamento».

Al libertinaggio conoscitivo segue quello morale. Il libertinaggio morale nega l'oggettività e l'universalità di ogni norma, e la morale si riduce alla decisione personale. In questa «svolta antropologica» si sostituisce il rapporto conoscitivo «verità/falsità» con quello di certezza/incertezza, ed il rapporto morale «bene/male» con quello più efficientista di «giusto/sbagliato» (*VS* 65). I confini tra il bene e il male hanno perso ogni consistenza oggettiva e sono stati affidati esclusivamente all'arbitrio della decisione personale. Già l'utilitarista Jeremy Bentham sosteneva, alla fine del secolo dei «Lumi», che la morale è «ciò che piace al più grande numero», di modo che se la maggioranza di una popolazione si comporta male, il male messo in pratica diventa un bene, mentre il bene minoritario è considerato un male. Risultato, non c'è più bene né male prima che la maggioranza si sia pronunciata, e siccome essa può cambiare idea su uno stesso argomen-

<sup>9</sup> «Il rifiuto di ogni fondamento e la negazione di ogni verità oggettiva» (*FR* 90).



to, non c'è più una norma valida per sempre. Questo pensiero, a poco a poco, ha guadagnato tanto terreno che oggi è adottato dalla maggior parte delle democrazie occidentali. Si mette ai voti il bene e il male affidando al suffragio universale la decisione di ciò che è buono o cattivo. È evidente che alla base di questa tesi sta un'antropologia nella quale il soggetto morale, cioè la persona umana, è completamente sottratta alla conoscenza oggettiva. Un'etica costruita su tali presupposti antropologici, non riconoscerà all'uomo altro valore che quello di affermare la sua libertà individuale con lucidità e autenticità. La morale viene ridotta ad un'etica formale, cioè più attenta alla forma dell'azione che al suo contenuto. Non si tratta, dunque, di cercare regole di comportamento in un ordine ontologico oggettivo, ma di affermare la libertà individuale; poco interessa, infatti, il contenuto oggettivo dell'azione liberamente scelta ed il suo rapporto con la verità; è la sua forma che conta, cioè l'autenticità con cui manifesto la mia libertà. L'atto buono è quello in cui io agisco veramente da me stesso, autenticamente, seguendo la spontaneità immediata del desiderio; l'atto cattivo quello in cui mi lascio andare all'automatismo o al plagio di modelli estranei alla mia soggettività. Ciò che è decisivo non è essere oggettivamente nella verità, ma essere convinto di ciò che si fa. La soggettività individualista diventa così l'unico criterio della moralità. Il solo precetto morale è agire liberamente, sinceramente, come uno la pensa. L'atto buono è così identificato con l'atto libero.

Quanto lontano sia questo modo di pensare ed agire dalla «sana dottrina» lo si vede se si raffronta la libertà responsabile con la verità oggettiva del bene; questo raffronto è stato messo in luce da VS nei numeri 71-83 per quanto concerne la moralità oggettiva del atto umano. Vorrei cogliere qui altri aspetti legati soprattutto alla responsabilità della libertà.

Il rinascimento, l'illuminismo, la cultura contemporanea – chiamata da non pochi «post-modernità» – rappresentano altrettante tappe della separazione verità-libertà e, conseguentemente, fede-ragione. Questa dicotomia è un'altra delle sfide che la filosofia deve oggi affrontare, perché diventa chiaro che una cultura così sensibile alla libertà soggettiva corre il rischio di cadere «nella vita individuale, in licenza e, nella vita politica, nell'arbitrio dei più forti e in arroganza del potere»<sup>10</sup>. Una libertà sganciata da ogni criterio oggettivo di verità non può essere posta a fondamento dell'agire morale perché contraria alla visione totale dell'uomo. È fuori dubbio che la soggettività umana rappresenta una delle acquisizioni più alte dell'antropologia filosofica contemporanea. Essa differenzia l'essere personale dell'uomo da ogni altra realtà materiale. Unico tra gli esseri del

<sup>10</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Messaggio all'assemblea dell'ONU*, 5 ottobre 1995, n. 12.

mondo, l'uomo è soggetto e non oggetto; solo l'uomo costruisce se stesso perché solo egli è libero; mediante la libertà noi siamo, in certo modo, i nostri stessi genitori<sup>11</sup> (VS 71). Questa libertà è la ricchezza più grande ma insieme il rischio più drammatico dell'uomo. Grazie alla propria libertà, l'uomo può percorrere sentieri tortuosi fino perdersi. L'uomo si è perso già in molti campi, ma oggi sembra che ha perso la cosa più preziosa: il senso dialogico della sua libertà. Vi sono stati dei momenti nella storia in cui l'uomo non sapeva dove aggrapparsi; oggi la libertà individualistica lo porta a percorrere sentieri così ripidi che non sa dove appoggiare i piedi, col grande rischio di precipitare nello strapiombo dell'egoismo, nel quale un concetto sbagliato di libertà «che esalta in modo assoluto il singolo individuo, e non lo dispone alla solidarietà, alla piena accoglienza e al servizio dell'altro» (EV, 19).

Non si può negare che la vera libertà è il dono più bello che l'uomo abbia mai ricevuto, ma perciò stesso la libertà non si fonda su se stessa, bensì sulla razionalità dell'uomo ed è chiamata alla responsabilità. L'uomo non può intendersi racchiuso in se stesso. Da qui che l'esistenza umana, pienamente umanizzata è incontro e donazione all'altro uomo. Una antropologia individualistica, che non si occupi di nient'altro che del rapporto dell'individuo con se stesso, non potrà raggiungere una conoscenza completa di ciò che è l'uomo. Si rende necessaria l'analisi dell'individuo nella totalità dei propri rapporti essenziali con gli altri uomini. Soltanto l'uomo che realizza in tutta la sua vita e con tutto il suo intero essere i rapporti che gli sono possibili può aiutarci veramente nella conoscenza dell'uomo<sup>12</sup>. La libertà va vista, quindi, in rapporto alla responsabilità, che pur essendo una caratteristica del soggetto personale, in qualche modo, lo precede e ha valore oggettivo perché esiste nella natura stessa delle cose. Essere responsabile non vuol dire dover rispondere a qualcuno, ma essere fedele alla realtà delle cose, a me stesso, agli altri; vuol dire entrare con la libertà nel mondo dei valori e delle realizzazioni. È questo mondo di realtà oggettive ciò che fa vera, e quindi responsabile, la libertà legandola in modo indissolubile alla verità. Per questa ragione non basta far tutto ciò che si vuole, né agire «autenticamente» seguendo la spontaneità immediata del desiderio; è necessario che la logica interna della libertà conduca alla verità.

<sup>11</sup> S. GREGORIO NISSENO, *De vita Moysis*, II, 2-3: PG 44, 327-328.

<sup>12</sup> Cf. M. BUBER, *Das problem des Menschen*, Lambert Schneider, Heidelberg 1982<sup>5</sup>, p. 160.



### 3. Terza sfida: libertà di ricerca scientifica e terrorismo dei laboratori

Dal rinascimento, ma soprattutto dall'illuminismo in poi, la separazione fede/ragione si è manifestata, inoltre, nel contrapporre la scienza alla fede, creando un nuovo divario tra la verità scientifica e i contenuti essenziali delle verità della fede. Oggi viviamo ancora questa divisione espressa dal conflitto tra libertà di ricerca tecnico-scientifica ed esigenze legate alla verità e dignità della persona (*FR* 88). In che modo è ciò una sfida per la filosofia? Cioè, come la filosofia potrebbe risolvere quello che sembra un insanabile contrasto? Suggerisco due indicazioni, una di Galileo e l'altra di Pasteur che possono illuminarci. Questi grandi scienziati – credo che nessuno metta in dubbio questa loro qualifica – hanno considerato che «insanabile contrasto» non esiste veramente, e che il problema in realtà è un falso problema. È eloquente rileggere l'intera lettera che Galileo scrisse a Don Benedetto Castelli. La lettera, scritta il 21 dicembre 1613, «costituisce il testo programmatico dell'autonoma ricerca scientifica postulata dall'età moderna e affronta e risolve in modo spregiudicato e avanzato il difficile problema dei rapporti fra scienza e fede, sostenendo che la scienza naturale e la Sacra scrittura esprimono con due linguaggi differenti la medesima verità»<sup>13</sup>. Ecco le parole di Galileo: «contro la fermezza de' quali [le verità concernenti la fede e la Sacra Scrittura] non è pericolo alcuno che possa insorger mai dottrina scientifica valida ed efficace (...) perché procedendo di pari dal Verbo divino la Scrittura Sacra e la natura, quella come dettatura dello Spirito Santo e questa come osservantissima esecutrice degli ordini di Dio; (...) Stante questo, ed essendo di più manifesto che due verità non posson mai contrariarsi... »<sup>14</sup>, sarà impossibile che una verità scientificamente dimostrata contraddica il vero e certo senso della Sacra Scrittura (*FR* 34). E Pasteur consigliava ai suoi discepoli: «ricordatevi che poca scienza potrà forse allontanarvi da Dio, ma molta scienza vi riconurrà necessariamente a Lui». *FR* ha un brano eloquente: «Si deve costatare, purtroppo, che quanto attiene alla domanda circa il senso della vita viene dallo scientismo considerato come appartenente al dominio dell'irrazionale o dell'immaginario. Non meno deludente è l'approccio di questa corrente di pensiero agli altri grandi problemi della filosofia, che, quando non vengono ignorati, sono affrontati con analisi poggianti su analogie superficiali, prive di

<sup>13</sup> G. GALILEI, *Opere*, a cura di F. Brunetti, U.T.E.T., Torino 1980, Vol. I, p. 522: Nota introduttiva alle *Lettere copernicane*.

<sup>14</sup> G. GALILEI, *Lettera al Padre Benedetto Castelli*, 21 dicembre 1613, in *Opere*, a cura di F. Brunetti, U.T.E.T., Torino 1980, Vol. I, p. 528, 527, 528. Vedi anche *FR* nota 29.

fondamento razionale. Ciò porta all'impoverimento della riflessione umana, alla quale vengono sottratti quei problemi di fondo che l'*animal rationale*, fin dagli inizi della sua esistenza sulla terra, costantemente si è posto. Accantonata, in questa prospettiva, la critica proveniente dalla valutazione etica, la mentalità scienziata è riuscita a fare accettare da molti l'idea secondo cui ciò che è tecnicamente fattibile diventa per ciò stesso anche moralmente ammissibile<sup>15</sup>. Non sorprende che il senso di tutte le cose ne esca profondamente deformato quando si è rotta l'armonia con la natura per fare posto al primato della tecnica e si è escluso ogni riferimento a Dio. La natura *non più mater*, si è ridotta a *materiale* aperto a tutte le manipolazioni<sup>16</sup>. Molte realtà, e precisamente le più importanti per la vita e per l'uomo, non potranno essere mai raggiunte con il metodo della scienza. Richiedono altre vie d'accesso, come l'arte, la filosofia, la teologia. Al di là della conoscenza scientifica e delle possibilità tecniche, c'è la conoscenza per contemplazione, dove entra lo stupore, la meraviglia, l'amore, l'intuizione, l'emozione. Non riconoscerlo è, come diceva Pascal, non saper passare dal *esprit de géométrie* al *esprit de finesse*<sup>17</sup>, o chiudersi nel «terrorismo dei laboratori» come denunciò Ortega y Gasset<sup>18</sup>. «L'umanità non è destinata a perire per mancanza di conoscenza, ma soltanto per mancanza di contemplazione»<sup>19</sup>.

Già diceva Alfred Toynbee che «la scienza non ha mai soppiantato la religione e credo che non ci riuscirà mai. È mia convinzione che scienza e tecnica non soddisfino le esigenze spirituali alle quali tutte le religioni cercano di rispondere». Così *L'avvenire di un'illusione*, come Freud aveva definito la religione, si è ribaltata in *il passato di un'illusione*. La vera scienza non può essere mai in contrasto la spiritualità dell'uomo né con l'esistenza di Dio.

Questo falso contrasto, come dice l'enciclica al n. 54, era stato già denunciato da Pio XII quando, nella *Humani generis*, mise in guardia contro interpretazioni erranee, collegate all'evoluzionismo. Sarebbe eccessivo menzionare gli interventi pontifici che da allora si sono susseguiti. Faccio riferimento soltanto a uno che, per la vicinanza temporale e la gravità del problema, mi sembra particolarmente rilevante. Mi riferisco

<sup>15</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Fides et Ratio*, n. 88.

<sup>16</sup> Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Evangelium Vitae*, n. 22.

<sup>17</sup> B. PASCAL, *Pensee*, 512.

<sup>18</sup> J. ORTEGA Y GASSET, *Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia*, in *Obras Completas*, Alianza Editorial, Madrid 1983, vol. 5, p. 541?

<sup>19</sup> A.J. HESCHEL, *God in search of man*, Strous & Giroux, New York 1955 (trad. it., *Dio alla ricerca dell'uomo*, Borla, Torino 1969, p. 65).



alla verità sulla vita umana espressa nella *Evangelium Vitae*. Le attuali filosofie ed alcune interpretazioni scientifiche da esse influenzate non riconoscono alcuna identità personale all'embrione umano, mentre un'analisi oggettiva del dato scientifico e la Dottrina della Chiesa sostengono esattamente il contrario. Il diritto alla vita e la sua inviolabilità assoluta dal momento stesso del concepimento è il primo e principale di ogni uomo, indipendentemente dalla sua credenza religiosa o dalla sua situazione; egli lo possiede per il fatto stesso di essere uomo, individuo della specie umana, e come tale deve essere rispettato. Questa è una delle prime verità sull'uomo. In questo senso la Chiesa non tratta di imporre a nessuno il rispetto della vita umana in base a una norma morale che nasce da una visione di fede in Dio. Il rifiuto delle violazioni contro la vita e la difesa della stessa si fondano sulla natura stessa delle cose e sull'esperienza umana. Esiste un punto di razionalità comune in tutti gli uomini, che permette la comunicazione fra di loro, che è indipendente dalla fede ed al quale ci si può aderire mediante basi razionali. Il Magistero della Chiesa non si è mai impegnato con tesi di natura filosofica (FR 49) o biologica, e la sua posizione non andrebbe intesa come un tentativo di fondazione biologica del personalismo. Anche se la presenza dell'anima nell'embrione, e conseguentemente il suo essere persona fin dal concepimento, non può essere dimostrata con dati empiricamente sperimentabili, sono queste «stesse conclusioni della scienza sull'embrione umano a fornire un'indicazione preziosa per discernere razionalmente una presenza personale fin da questo primo comparire di una vita umana: come un individuo umano non sarebbe una persona umana?»<sup>20</sup>. La Chiesa riconosce all'embrione umano un'identità ed uno statuto di persona umana; chiede, conseguentemente, agli uomini e agli Stati che ogni embrione umano venga rispettato fin dal primo momento e gli venga riconosciuto lo statuto giuridico e i diritti di ogni persona. Per paradossale che possa sembrare, in questo campo si è verificato un capovolgimento delle posizioni riguardo al tempo di Galileo. Allora fu la Chiesa che, per ragioni più o meno ideologiche, si oppose alla scienza; oggi è precisamente la scienza, apertamente influenzata da posizioni ideologiche ed interessi economici, che non riconosce la stessa evidenza scientifica così fortemente difesa dalla Chiesa. La fede non si oppone alla ragione, «non ha dunque motivo di esistere competitività alcuna tra la ragione e la fede: l'una è nell'altra, e ciascuna ha un suo spazio proprio di realizzazione» (FR 17).

---

<sup>20</sup> *Evangelium Vitae*, 60.

### Conclusione: la Verità vi renderà liberi

«La fede e la ragione sono come le due ali con le quali lo spirito umano s'innalza verso la contemplazione della verità» (FR 1). Una ragione consapevole di questo suo statuto costitutivo non può non essere aperta alle indicazioni della fede, che «è la vera stella di orientamento per l'uomo che avanza tra i condizionamenti della mentalità immanentistica» (FR 15), e le dà l'impulso per capire meglio la realtà. Sotto questa luce illuminante della fede, vorrei fare un'ultima osservazione. Chi è e che cosa rappresenta Gesù Cristo per la filosofia e, più in generale, per la ragione? Mi viene in mente un bellissimo libro di Xavier Tilliette, *Le Christ de la Philosophie*<sup>21</sup> dove si presenta una accurata analisi del tema. Benché la filosofia sia opera della ragione e non debba eccedere quanto è possibile raggiungere con le sue sole forze, mi sembra che Gesù Cristo entri a pieno titolo nell'ambito della riflessione razionale filosofica. Il filosofo è un uomo e non può sottrarsi alla domanda che il Cristo pone: chi dici che io sia? Domanda rivolta ad ogni uomo e, dunque, anche ai filosofi, o meglio, soprattutto ai filosofi. Infatti, il vero punto nodale, che sfida ogni filosofia, è il Cristo crocifisso. Il dolore, la sofferenza degli innocenti, la morte sono sempre stati motivo di meditazione filosofica e di interrogazione sul senso della vita e l'esistenza di un aldilà: «Non è senza significato che il pensiero filosofico abbia ricevuto un suo decisivo orientamento dalla morte di Socrate e ne sia rimasto segnato da oltre due millenni» (FR 26). Davanti alla sofferenza e alla morte la ragione è rimasta sempre impotente e trova in esse «lo scoglio contro il quale può naufragare, ma oltre il quale può sfociare nell'oceano sconfinato della verità. (...) La ragione non può svuotare il mistero di amore che la Croce rappresenta, mentre la Croce può dare alla ragione la risposta ultima che cerca» (FR 23). A questi problemi nessuno può sfuggire, tanto meno il filosofo. Inoltre, il cristianesimo fondato da Gesù, ha segnato tutta la cultura occidentale, al interno della quale i filosofi hanno fatto filosofia. Il filosofo non può fare astrazione della sua storia e della cultura nella quale vive.

Ma c'è ancora di più. Gesù Cristo non è solo presente nella riflessione filosofica come un dato storico, ma è pure un «valore», la cui perdita per il filosofo sarebbe una perdita di cultura e di umanità. Senza il Cristo la filosofia sarebbe meno filosofia e l'uomo sarebbe meno uomo. Ciò non vuol dire che la filosofia debba convertirsi in teologia o in mistica. Secondo l'ammonimento di Hegel la filosofia deve guardarsi dall'essere

<sup>21</sup> Editions du Cerf, Paris 1990.



edificante. Dicendolo con una frase di Maritain, la filosofia non deve preoccuparsi di essere cristiana, ma di essere vera, e allora sarà per aggiunta cristiana.

Per ultimo, l'Incarnazione di Gesù Cristo è una linea di fatto che divide la storia. Essere uomo, essere pienamente uomo, ha un senso diverso prima e dopo Cristo. L'equilibrio e l'armonia dell'uomo è stato portato *più in alto* con l'avvento del Cristo. La verità sull'uomo viene pienamente rivelata in Cristo, fino a tal punto che «il nostro umanesimo si fa cristiano, ed il nostro cristianesimo si fa teocentrico»<sup>22</sup>. È fuori dubbio che questo pensiero costituisce un punto fisso nella mente e nel cuore di Giovanni Paolo II. Già nel Concilio Vaticano II era intervenuto nella redazione di *Gaudium et spes* e ci sono pochi dubbi che il numero 22 porti l'impronta del suo pensiero<sup>23</sup>. Poi durante il suo Magistero papale, già nella sua prima enciclica *Redemptor hominis* è chiaramente detto che «l'uomo che vuole comprendere se stesso fino in fondo... deve avvicinarsi a Cristo» (RH 10), perché solo Cristo rivela pienamente l'uomo allo stesso uomo, giacché «solamente nel mistero del Verbo incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo», ed è Cristo che «svela anche pienamente l'uomo all'uomo» (RH 8). La *Veritatis Splendor* riprende con forza questo concetto nel capitolo primo presentando il Cristo come chiave per la comprensione dell'uomo: «Cristo rivela la condizione dell'uomo e la sua vocazione integrale» (VS 8). In questo modo «ciò che l'uomo è e deve fare si manifesta nel momento in cui Dio rivela se stesso» (VS 10). Una verità così centrale nel messaggio cristiano, e tanto a cuore a Giovanni Paolo II, non poteva non essere posta al centro della nuova enciclica, il cui nucleo è la *rivelazione*<sup>24</sup>. In Cristo Dio rivela la verità definitiva su se stesso, sull'uomo e sul mondo: «La verità della Rivelazione cristiana, che si incontra in Gesù di Nazareth, permette a chiunque di accogliere il "mistero" della propria vita...», essa «è la vera stella di orientamento per l'uomo che avanza tra i condizionamenti della mentalità immanentistica e le strettoie di una logica tecnocratica» (FR 15).

<sup>22</sup> PAOLO VI, *Discorso di chiusura del Concilio Vaticano II*, 7 dicembre 1965.

<sup>23</sup> Cost. pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo *Gaudium et spes*, 22: «In realtà, solamente nel mistero del Verbo incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo...».

<sup>24</sup> R. FISICHELLA, *Rivelazione, fede e ragione*, in *L'Osservatore romano*, 28 Ottobre 1998, p. 1.