

Lineamenti di *cristeologia*. «Fede critica» e umiltà epistemica: il rapporto ragione-fede al confine tra meta-teologia, metodologia e vita

DAMIANO MIGLIORINI

Università degli Studi di Verona

damiano.migliorini@univr.it

Riassunto: Il rapporto tra fede e ragione è la questione meta-teologica per eccellenza. L'autore si propone dunque d'indagare se il modello oggi prevalente di "ragione umile" – basato su *fallibilismo* e *umiltà epistemica* – sia il più adeguato per esprimere le verità teologiche, anche alla luce del dibattito interno al teismo contemporaneo (*teologia razionale*). Per rispondere a questa domanda è necessario esaminare lo statuto epistemologico della *verità umana* e della *verità di fede*, per poter elaborare un metodo comune alle discipline scientifiche, filosofiche e teologiche, capace di trovare un equilibrio tra fideismo e positivismo teologico. Dopo una breve panoramica storica dei rapporti tra fede e ragione nel pensiero occidentale (con particolare attenzione alla dottrina dei *praeambula fidei*), l'articolo cercherà di mostrare come, nel paradigma della *verità relazionale* e del fallibilismo sia necessario integrare il problema delle fonti, dell'autorità, del concetto di ispirazione e della nozione di "rivelazione", giacché contraddistinguono la teologia rispetto alla filosofia. Si mostrerà infine come la dimensione comunitaria e della *scelta* (appello alla libertà) siano connaturate alla teologia intesa come *fede critica*, la cui peculiarità è di collocarsi senza nostalgie nel mezzo tra *fideismo*, *razionalismo* e un certo *relativismo*. Dal percorso emergerà infine la proposta di una nuova *cristeologia*.

Parole chiave: fede e ragione, epistemologia, verità, fallibilismo, teismo

Introduzione

Quale sia il rapporto tra le discipline filosofiche e quelle teologiche è una questione dibattuta in ambito cristiano da quando è nata la teologia stessa (Kretzmann 1997, 1), ed è compresa all'interno del più ampio dibattito circa i rapporti tra fede e ragione, nel quale s'inseriscono le relazioni tra teologia, scienze moderne e filosofia della scienza: fino a che punto la teologia è contigua alle altre discipline del sapere umano, e a che punto del percorso essa assume, nei confronti della ragione, un suo punto di vista privilegiato, e un metodo suo proprio? Non può essere lo scopo di un semplice articolo fornire una risposta esaustiva a una domanda di tale portata. Credo sia importante, però, richiamare gli elementi che possono aiutarci a indirizzarci verso l'obiettivo – ri-

attualizzando un tema spinoso – e descrivere una prospettiva possibile. Consapevoli che una risposta alla domanda “qual è il rapporto tra fede e ragione?” è ancora del tutto aperta, e probabilmente lo rimarrà ancora a lungo, nonostante essa riguardi il fondamento stesso della nostra esperienza di fede; nel vissuto quotidiano essa si trasforma in un interrogativo profondamente esistenziale: in cosa credo e con quali ragioni o sentimenti? Fino a che punto sono tollerabili le mie opinioni nel professare una religione?

Evidentemente, s'intrecciano nel dilemma fede-ragione molte cose distinte: questioni teoretiche (circa i contenuti della nostra fede), epistemologiche (come accedo a quei contenuti), pratiche ed emotive (l'atto di fede), morali (i comportamenti in coerenza con la fede che professo). Cercherò di far emergere che qualsiasi pretesa di separarle nettamente è volta al fallimento. In un'ottica specificatamente cristiana, solo per fare un esempio, la verità teoretica è legata alla prassi di vita buona; in più, come vedremo, la verità cristiana sembra avere un proprio statuto che va ripensato, soprattutto nei suoi rapporti con gli altri tipi di verità umane. La difficoltà del tenere assieme tutte queste complesse interrelazioni giustifica in parte il carattere (e la lunghezza) di questo contributo, nonché la sua provvisorietà.

In che senso, allora, questo intreccio si configura come una questione meta-teologica? Se, con van Inwagen, identifichiamo la meta-ontologia con il tentativo di rispondere alla domanda «cosa stiamo chiedendo quando chiediamo 'Cosa c'è?'» (Inwagen 1998), allora, specularmente, una meta-teologia – intesa qui in senso molto ampio: come esperienza soggettiva, come insieme di contenuti e come disciplina (teologia, appunto) – non può che essere un approfondimento delle condizioni che permettono di porci le domande di fede e dare delle risposte. Come Dyck, ho qualche dubbio che sia possibile fare una distinzione netta tra *normative theology* e *meta-theology* (Dyck 1970): non esiste una domanda specificatamente meta-teologica (cosa *può* essere detto) e nemmeno affermazioni squisitamente normative (cosa *deve* essere detto)¹. Cercherò di mostrare nel contributo che la possibilità d'esprimere dei contenuti di fede, l'atto di fede previo, i contenuti stessi, e l'assenso finale a essi non sono momenti separabili tra loro. Per restare nelle categorie introdotte da Granrose, inoltre, ho l'impressione che la meta-teologia sia a metà strada tra una teoria naturalistica e una non-naturalistica (Granrose 1970, 450). Preferisco allora intendere la domanda meta-teologica non come *interna* alla teologia (che ne distingue differenti contenuti), ma come *esterna*, equivalente grossomodo alle seguenti: cosa stiamo facendo quando

¹ Potremmo anche chiederci se esista, effettivamente, una meta-filosofia: in che senso la filosofia si distingue dalle scienze dure, e in che senso essa è scienza? Secondo Hegel, la filosofia è una scienza a sé perché non accetta presupposti fondativi (o almeno li mette sempre in discussione) e perché si occupa del tutto (per questo è l'unica vera scienza); tuttavia, facendo riferimento all'esperienza, e cercando di spiegarla, la filosofia ha qualcosa in comune con le scienze empiriche (Illetterati 2016). Se la filosofia s'interroga sugli oggetti ma anche sul modo in cui essi si costituiscono per il soggetto, allora è già in se stessa una metateoria (Giuspoli 2016).

facciamo 'teologia'? Cos'è la teologia? Cosa la distingue dalle altre scienze?² Non solo: è necessario indagare quali siano le pre-condizioni per il darsi della teologia, quale modello di razionalità è oggi utilizzabile in questa disciplina; questione fondamentale, perché l'idea che abbiamo della ragione umana condiziona pesantemente il modo in cui intendiamo la teologia, le sue caratteristiche disciplinari e i suoi esiti.

Infine, una meta-teologia che escludesse l'indagine sulla fede come atto d'adesione non centrerebbe il suo obiettivo. Cercherò di mostrare, infatti, che non esiste alcuna teologia (o ateologia) al di fuori di un contesto previo di fede (qualsiasi esso sia) e di comunità. Questo implica che, «nella fede cristiana conoscenza e vita, verità ed esistenza sono intrinsecamente connesse» (istr. *Donum veritatis*, n. 1). Quest'affermazione, che dà il senso del titolo del contributo, è la convinzione che vorrei provare a indagare, mostrando a che livello si collochino quelle connessioni.

Affronterò la questione dall'angolatura specifica della teologia cristiana cattolica, ma tenterò di far emergere i tratti propri del procedere teologico che, credo, possano facilmente applicarsi a qualsiasi religione che accetti alcune premesse che saranno messe in luce a partire dal contesto di riferimento (cattolico). Ma in che senso la prospettiva è quella cattolica? Per un duplice motivo: il riferimento ai documenti del magistero e l'uso cospicuo di opere di autori cattolici (es. Toniolo e Antiseri). Certo, la teologia cattolica si può intendere in modi molti diversi. Nel caso del presente lavoro, i documenti del magistero (dal Catechismo alle Encicliche) saranno un riferimento assunto in modo critico; si può obiettare che questo non sia il modo corretto di fare teologia³ per un cattolico, ma corrisponde a quello che illustro nell'articolo: umile e rispettoso nei confronti delle autorità teologiche, ma libero d'esercitare la critica scientifica. Stando alle premesse che porrò strada facendo, sarà chiaro alla fine perché lo ritengo il modo migliore (forse l'unico) affinché si possa dare, oggi, una scienza teologica.

Il saggio è strutturato in modo prospettico e cumulativo: ciascuno dei paragrafi descrive alcuni *status quaestionis* su posizioni controverse inerenti il rapporto fede-ragione, ed è funzionale (se non indispensabile) a corroborare la visione finale; presi nel loro complesso, infatti, essi indicano una direzione precisa che la teologia potrebbe assumere: l'umiltà epistemica che conduce alla *cristeologia* (o *fede critica*) come opzione meta-teologica. Partendo proprio dalle domande meta-teologiche suesposte (par. 1-2) e dopo aver esaminato i limiti e le potenzialità della speculazione teistica odierna rispetto ai *praeambula* e alle verità di fede (par. 3) – mostrando in particolare che il problema del fideismo non è ancora risolto nel dibattito epistemologico – esaminerò alcune tesi di Rahner come esempio

² Che sono, appunto, le stesse domande che la filosofia pone a se stessa, quando si chiede in che senso essa sia scienza, e in che senso si distingua dalle altre scienze umane (cf. nota 1).

³ Come cercherò di mostrare in seguito, la specificità della teologia rispetto alle altre discipline sta anche nel suo rapporto con le fonti, la tradizione e l'autorità (ispirazione). In un equilibrio che va ripensato, anche alla luce del modello di razionalità che viene assunto. Posso escludere, comunque, che il compito del teologo sia solo quello di difendere una tradizione o di spiegare i documenti del magistero. Con entrambi, a mio avviso, il teologo non può che intraprendere un dialogo critico.

d'integrazione del fallibilismo epistemico, del relativismo moderato e del pluralismo nella teologia: un primo tentativo di conciliare la coscienza e la fede del singolo con la dottrina oggettiva, tenendo in considerazione la strutturale connessione teologia-dissenso e quindi il rapporto teologia-autorità (par. 4).

La parte successiva tornerà sui *praeambula* (par. 5) mostrando che la filosofia, oggi, non è più una buona ancella per la teologia (in realtà non lo è per sua natura intrinseca) e questo implica di cercare un modello di teologia fondamentale capace d'assumere la ciclicità dei famosi 'motti latini'. Nel par. 6 illustrerò come ci siano momenti di fideismo e di apofasi in ogni nostra conoscenza, e come la nozione di evidenza risulti oggi alquanto controversa. Su questa base, rifacendomi al pensiero di Antiseri (par. 7), mostrerò come la fallibilità conoscitiva nelle scienze moderne e nella filosofia richieda alla teologia di ripensarsi, in un modello di ragione umile nel quale vi sia coscienza dei momenti di fideismo presenti nella nostra struttura conoscitiva. Questo implica d'integrare una forma di relativismo (non assoluto) anche nella teologia, e di definire *un metodo* comune alle discipline scientifiche (filosofia e teologia comprese) rispettoso della fallibilità e allo stesso tempo fiducioso nella ragione: una *teologia critica*, fallibile, corrisponde alla natura stessa dell'impresa teologica.

Nel par. 8 esporrò un possibile modello teologico di *verità relazionale*, il quale implica di considerare la dimensione *affettiva* (vitale, esistenziale) della fede, superando ogni riduzione razionale: l'evidenza della fede e la verità (progressiva) cristiana sono qui comprese nell'atto della scelta di una relazione con Cristo che è opera (anche) della grazia. Indagherò infine come il modello di ragione fallibile abbia delle ripercussioni su alcune caratteristiche proprie della scienza teologica: le fonti, la tradizione e l'autorità (ispirazione e infallibilità), definendo cosa possano essere una verità e un'infalibilità *potenziali* (e ragionevoli). Emergerà da queste considerazioni che la teologia è scienza proprio perché accetta – implicitamente – un modello fallibilista: per essere scienza, la teologia deve accettare degli standard di libertà di critica e di confronto con la comunità dei pari, sapendo poi riconoscere alla Chiesa il momento decisionale. Il percorso intrapreso nel saggio conduce così a una risposta equilibrata – e pertanto innovativa – alle domande meta-teologiche iniziali, ed integra a mio avviso in modo nuovo le istanze della teologia dialettica e di quella razionale.

Il percorso renderà palese che la «fede critica» (detta anche 'fede agonica') è l'unica fede possibile, nonché l'unica forma che può assumere la teologia nel contesto post-moderno. Nelle conclusioni spiegherò dunque cosa intendo per *cristeologia* (un termine che conio e uso per indicare le varie prospettive nel loro insieme) e perché la ritengo un auspicio, una necessità e un dato di fatto: la teologia può integrare al suo interno il fallibilismo che oggi constatiamo in tutte le verità umane, senza per questo cadere in un relativismo assoluto o in un fideismo ingenuo, mantenendo le caratteristiche che la fanno essere scienza. L'assunzione di una ragione umile corrisponde profondamente alla natura della fede cristiana e quindi, lungi dall'indebolirla, permette d'integrare tutti i suoi momenti, tutelandola nella sua peculiarità. La tesi di fondo è che la (relativa) relatività-parzialità del nostro sapere non sono affatto contrarie alla speculazione teistica e teologica, poiché la dialettica tra

apofasi e catafasi che riscontriamo nel conoscere e parlare di Dio riguarda il nostro conoscere in generale.

Le conclusioni a cui perverrò – coerentemente con le idee espresse nel saggio stesso – non sono né definitive né sistematiche⁴. Spero siano però in grado, perché sufficientemente argomentate, di mostrare quali sono oggi le sfide della meta-teologia e alcune possibili risposte.

Teologia come «fede critica»?

Addentriamoci un po' negli elementi richiamati dal titolo. L'espressione «fede critica» potrebbe apparire fin dai suoi esordi ossimorica, composta da due termini, a dire di molti, già in netta contrapposizione; impressione che ereditiamo dal nostro passato, ed ha le sue buone ragioni. Potenzialmente, infatti, l'attività di critica⁵ è – come avremo modo di vedere in seguito – un procedere all'infinito; così, almeno, è intesa dai pensatori per i quali l'esperienza della critica – che viene spesso fatta coincidere con la stessa esperienza del fare filosofia – emerge come un interrogarsi continuamente su tutto, sui fondamenti, sull'ovvio. È un radicale 'mettere in discussione', un «domandare tutto che è tutto domandare».

Posta in questi termini – non certo gli unici possibili, come cercherò d'illustrare – la *critica* sembra opporsi del tutto alla *fede*⁶, dal momento che quest'ultima, anche etimologicamente, rimanda alla *fiducia*, all'abbandonarsi a una verità – di solito rivelata – che si accetta come tale. Essa non disdegna certo l'apporto della ragione, ma ne presuppone anche un superamento. Già qui s'intuisce perché si parlava d'ossimoro: sembra che, nella fede, si possano avere dei dubbi e delle incertezze, ma non si possa mettere radicalmente e costantemente in discussione tutto. Quel che cercherò di mostrare, invece, è che «fede critica» è esattamente l'unico atteggiamento che inerisce alla teologia, e l'unica connotazione che, costitutivamente, le è intrinseca.

A una prima analisi dei termini, quindi, sembra essenziale definire se possiamo tollerare una certa dose di critica nella fede, e una certa dose di fede nella critica. E sembra che il punto decisivo sia nel saper trovare un equilibrio tra le due realtà. La contraddittorietà tra fede e critica che è oggi percepita, si diceva, nasce dall'evoluzione storica del rapporto tra fede e ragione, da come noi lo interpretiamo, e come intendiamo questi termini. Esso dipende, a sua volta, da cosa intendiamo per *fede*, per *ragione* e, indirettamente, per *scienza*. Per scoprirlo, non c'è strategia migliore che scrutare il passato che ci costituisce e che ereditiamo.

⁴ Il saggio non può prendere in considerazione tutte le posizioni e le sfumature su un tema così ampio – e questo è senza dubbio un suo limite – ma credo riesca a dar conto almeno di alcune delle più significative in una cornice coerente.

⁵ Sia nel senso etimologico comune del 'distinguere' e 'valutare una posizione', sia nell'accezione kantiana (interrogazione sul fondamento della conoscenza umana).

⁶ Com'è noto, possiamo distinguere vari modelli di fede: puramente affettivo, della conoscenza, della credenza, della fiducia, dell'"impresa doxastica", dell'"impresa non doxastica", della speranza (Bishop 2016; Hick 1967), o modelli di fede tomista, luterana o pragmatica (Swinburne 2005, 137-158).

Fede e ragione: percorsi nel teismo contemporaneo

Vorrei allora partire da alcuni spunti attinti dall'enciclica *Fides et ratio* (1998), nella quale Giovanni Paolo II affermava che «la ragione non può svuotare il mistero d'amore che la Croce rappresenta» (n. 23)⁷ e Dio, prosegue il pontefice, «ha scelto per rivelare il mistero del suo disegno di salvezza proprio ciò che la ragione considera “follia” e “scandalo”. Parlando il linguaggio dei filosofi suoi contemporanei, San Paolo raggiunge il culmine del suo insegnamento e del *paradosso* che vuole esprimere: «Dio ha scelto ciò che nel mondo [...] è nulla per ridurre a nulla le cose che sono» (1 Cor 1, 28). [...] La filosofia [...] aiutata dalla fede può aprirsi ad accogliere nella «follia» della Croce la genuina critica a quanti si illudono di possedere la verità, imbrigliandola nelle secche di un loro sistema. Il rapporto fede e filosofia trova nella predicazione di Cristo crocifisso e risorto lo scoglio contro il quale può naufragare, ma oltre il quale può sfociare nell'oceano sconfinato della verità. Qui si mostra evidente il confine tra la ragione e la fede, ma diventa anche chiaro lo spazio in cui ambedue si possono incontrare» (n. 23).

Qui il papa esprime i limiti dell'indagine razionale riguardo alle verità di fede con un linguaggio poetico (lo scoglio e l'oceano) che può essere interpretato come il primo sintomo di una oggettiva difficoltà d'articolare con precisione il rapporto tra fede e ragione. Non bisogna illudersi nel credere – come il passo citato potrebbe suggerire – che i presunti limiti della filosofia siano facilmente superati nella teologia; sono superati nel salto della fede, certo, ma la teologia come disciplina e come scienza, se vuole rimanere scientifica e ragionevole, cosa può realmente fare di più della filosofia? Ancor più radicalmente: cosa distingue, propriamente, la teologia dalla filosofia circa i *punti di partenza*, gli *esiti* e gli *strumenti d'indagine*? In quanto *logos* umano applicato alle verità di fede, la teologia sembra avere in sé, già in partenza, gli stessi limiti della filosofia. Certo, la teologia può giungere a delle formulazioni affermative derivandole dalla Scrittura o da altre fonti ritenute vincolanti (ne parleremo), ed è questa è esattamente la sua peculiarità, ma “affermare” non significa immediatamente “giustificare”.

Sarà allora indispensabile verificare, strada facendo, dove si collocano il paradosso, la follia, e il salto. Notoriamente, alcuni li pongono solo a livello di *verità di fede*, ma non a livello di *praeambula* (esistenza di Dio, attributi divini etc.)⁸. Oggi non è però certo che lo scoglio sia così lontano: forse ci incagliamo ben prima! Proviamo a capire perché, ripercorrendo alcuni snodi del dibattito contemporaneo.

L'evidenza della necessità del “salto” emerge in quell'ambito d'indagine che, condividendo una sensibilità analitica, dovrebbe avere al suo interno una maggiore fiducia nelle capacità razionali umane: la filosofia analitica della religione, un campo

⁷ Temi sviluppati, non senza tensioni, anche nei primi numeri del *Catechismo della Chiesa Cattolica* (nn. 27-43).

⁸ Possiamo immaginare un percorso ascendente che vada dalla *teologia naturale* come base per una *teologia filosofica* la quale sostiene le affermazioni di fede della *teologia* (Cf. Micheletti 2014, 357), ma avremmo allora la difficoltà di delimitare l'ambito d'applicazione della razionalità.

d'indagine assai vasto e indefinito, che va dalla teologia razionale alla teologia filosofica (Flint-Rea 2009), dall'apologetica all'ateologia. Ed è proprio il teismo cristiano, che ne occupa grande spazio, ad essere scosso da innumerevoli dibattiti e proposte. Per esempio, di grande attualità è la questione del rapporto tra onniscienza divina e libertà umana (Migliorini 2014a; 2015a-b; 2016a-b). Dal dibattito su di esso è emerso che, circa il modo per conciliare queste due affermazioni di fede, navighiamo ancora nel buio, tornando forse alla posizione successiva alla *Congregatio de auxiliis*, nella quale è stata affermata – di fatto – l'impossibilità di venire a capo alla questione⁹, con la sola ragione e nella teologia¹⁰. Una palese impasse per la ragione che si ripercuote in molte questioni, ancora affermate in forma antinomica: il rapporto tra grazia e libertà¹¹ (responsabilità del peccato), immanenza-trascendenza-causazione divina¹², la dottrina della provvidenza e della predestinazione, la possibilità che esistano delle profezie, il problema del male¹³, la metafisica della creazione¹⁴, il rapporto volontà\intelletto in Dio¹⁵, solo per elencarne alcune. Ma esiti paradossali li riscontriamo anche nell'analisi di altri attributi divini: l'eternità, l'immutabilità, l'impassibilità (cf. Flint-Rea 2009). Nonché in molti dogmi di fede: l'incarnazione (la duplice natura di Cristo)¹⁶, la Trinità, i dogmi mariani. La stessa esistenza di Dio, ormai, è considerata come indimostrabile¹⁷: è ragionevole – nessuno lo nega – ma non vi sono dimostrazioni definitive (le famose "prove") in suo favore.

È del resto plausibile che fede e dimostrazione si escludano a vicenda, per principio. Un Dio "dimostrato" non è più Dio, e una fede "evidente" e "certa" non sarebbe neppure più fede, perché escluderebbe la libertà (cf. Ireneo, *Contro le eresie*, IV, 37, 5). A meno di non ammettere che la dimostrazione di "2+2=4" ha un grado di obbligatorietà (sono costretto a crederci) diverso da una definitiva prova dell'esistenza

⁹ In buona misura ciò è dovuto anche al fatto che non abbiamo, ancora, una soddisfacente spiegazione della libertà umana (De Caro 2004; Chierighin 1991) e dei rapporti tra determinismo e indeterminismo (Popper 1975; Inwagen 1982).

¹⁰ Già Leibniz riconosceva che la questione dell'onniscienza e della predestinazione è la più scottante e complessa, poiché in essa si scontrano due verità (l'onniscienza-eternità-immutabilità di Dio, e la libertà umana) irrinunciabili ma in opposizione tra loro (Leibniz 2007, 100-135).

¹¹ Irrisolto, e forse irrisolvibile, resta il mistero dell'*initium fidei* (Sanna 1994, 254).

¹² Sull'apofatismo intrinseco alla dottrina della *relatio realis* e *relatio rationis* (Ferri 2012), causazione (Shanley 1998) e partecipazione (Fabro 1938).

¹³ Nonostante i vari tentativi – anche recenti come quelli di Plantinga o Swinburne – il problema del male, almeno nella forma del *problema personale del male*, resta ancora senza soluzione, o con soluzioni parziali non universalmente condivise (Gevaert 1992, 193-213; Sanna 1994, 92-96; Inwagen 2006).

¹⁴ Che l'universo sia eterno o increato resta filosoficamente indecidibile. La metafisica creazionista è scelta (ragionevolmente) per fede (Sanna 1994, 85-87; Swinburne 2013, 15).

¹⁵ La dottrina (apofatica) degli *istanti di natura* di Scoto è un tentativo – non conclusivo – di risolverla (Gilson 2008; Bonansea 2001, 230-232).

¹⁶ Su incarnazione e Trinità: Murray-Rea 2015, Marmodoro 2014.

¹⁷ Le prove hanno perso il carattere dimostrativo, ma in quanto parlano di Dio, dicono molto (Küng 1979, 595). Seppur non vi siano dimostrazioni 'definitive' della realtà divina, ha comunque *sensu* ricorrere alle "prove" dell'esistenza di Dio – e forse pure a un'indagine dei *misteri* centrali della fede cristiana – almeno come compito di *chiarificazione* che si può svolgere a loro riguardo.

di Dio¹⁸. Se così non è, e se quindi avessimo vere e proprie dimostrazioni dell'esistenza di Dio, dovremmo tutti essere facilmente persuadibili circa l'adesione almeno al teismo. Le "prove", però, oltre che difficili da capire, non sono nemmeno conclusive¹⁹.

Il dibattito sull'onniscienza, in particolare, è stato così intenso e divisivo – e visti i precedenti storici, c'era da aspettarselo – da creare una vera e propria dottrina alternativa al teismo classico, nota come *open theism* (Pinnock-Sanders 1994; Sanders 1998; Hasker 1998), il quale però sembra creare più difficoltà metafisiche di quelle che cerca di risolvere (Migliorini 2014a). È allora davvero dubbio che si possano tenere assieme tutti gli attributi divini senza contraddizioni, e soprattutto metterli in relazione al mondo e ai principali dogmi senza entrare in situazioni dilemmatiche senza uscita²⁰.

Quelli che in passato erano definiti *praeambula fidei*, sembrano allora non essere poi così condivisi o dimostrati²¹. A partire da ciò, una sfida posta dall'*open theism* – ma anche da molte scuole teologiche – è l'abbandono di quella contaminazione che viene indicata con il lemma "ellenizzazione del cristianesimo", e che in buona misura coincide proprio con la formulazione\difesa dei *praeambula*. Ibridazione che andrebbe superata, si sostiene, per tornare a una visione più "biblica" o "evangelica" della divinità, meno compromessa con le categorie asettiche e alienanti della filosofia greca. Tuttavia, il risultato della de-ellenizzazione appare fragile dal punto di vista sistematico (Marcolungo 1981, 114-117) e problematico dal punto di vista dell'integrità

¹⁸ È vero d'altro canto, ci ricorda Newman, che il passaggio dalla conoscenza (intellettuale) all'adesione (alla verità) non è necessitante. Ad una verità evidente posso non assentire, se essa non è anche desiderabile; tuttavia, è allo stesso tempo difficile definire quando sopraggiunga l'assenso *nozionale* e quando quello *reale* (McInerney 2008, 33-34); se, dunque, l'assenso reale ha a che fare con un affetto, la teologia è frutto dell'amore per Dio.

¹⁹ Perché mai Dio avrebbe dovuto rivelarsi, se tutto sommato gli uomini potevano dimostrare la sua esistenza? Di per sé sarebbe sufficiente una filosofia *ben condotta*, integrata e culminante nella teologia naturale (Kretzmann 1997, 42). Sappiamo quanto Tommaso si sia impegnato a rispondere a questa domanda (cf. Wippel 2008).

²⁰ Rispetto alla discussione sugli attributi divini, è possibile che, se l'esistenza di Dio è sufficientemente ragionevole, sia altrettanto ragionevole sperare che "in qualche modo" i suoi attributi siano composibili tra loro e compatibili con il mondo creato. Ma è anche vero che, se l'esistenza di Dio è solo probabile, le problematiche interne agli attributi sono un elemento che rende l'esistenza di Dio alquanto controversa. Tra 'natura divina' ed 'esistenza di Dio' c'è una circolarità: secondo una comune obiezione degli ateologi naturali, è difficile pensare che esista qualcosa di perfetto (Dio) il cui concetto (la sua natura: la somma degli attributi) è contraddittoria o in contrasto con la fattura del mondo (es. con la libertà dell'uomo). Non è certo, quindi, se vi possa essere una trattazione realmente indipendente dei due temi. Dio è 'Dio' in quanto ha quegli attributi (sono essenziali, analitici): se uno di essi non risulta plausibile, è il concetto stesso di Dio a venire meno. E a questo punto potremmo al massimo dire che esiste qualcosa che gli assomiglia, ma non potremmo andare oltre.

²¹ In questa prospettiva il *tomismo analitico* è forse il sintomo di un disagio, dovuto alla recente incertezza teologica e filosofica; seppur non sia una posizione monolitica, c'è qualcosa che accomuna i vari autori: la sua fioritura (Micheletti 2007; Damonte 2011) sembra rispondere all'esigenza di un'elaborazione teoretica dove ogni problema abbia un suo posto e una sua risposta, e l'opera di Tommaso è un riferimento in grado di soddisfarla (Fanciullacci 2014).

della fede²². L'*open theism*, da questo punto di vista, è una delle tante forme che la moda de-ellenizzante ha assunto in teologia, e forse la più radicale. Sono persuaso, ad ogni modo, che il teismo cristiano classico sia ancora l'edificio speculativo più adeguato che la ragione umana (non la greicità...) abbia creato, partendo da alcuni presupposti di fede. Migliore, ma perfetto: sarebbe ipocrita nascondersi le sue difficoltà, e la necessità di integrarlo in un quadro veritativo più ampio.

Per restare nell'ambito della *teologia razionale* – sicuramente un punto d'osservazione privilegiato, oggi, per analizzare il rapporto tra fede e ragione – credo sia di notevole interesse l'attenzione posta nei confronti della teologia trinitaria (Tuggy 2014; Bertini 2015; Coda-Donà 2007; Sorrentino 1991). Essa non deriva solo dalla necessità di difendere un dogma cristiano dalle accuse d'irragionevolezza, ma piuttosto sembra caldeggiata in quanto, si dice, «un teismo tradizionale poco convincente [...] si risolve mediante la concezione trinitaria» (Panikkar 1989, 22). La Trinità è allora intesa come ipotesi filosofica, prima che teologica, per i suoi vantaggi esplicativi rispetto a svariati problemi teoretici (Cacciari 1990 e 1996; Migliorini 2014c; Swinburne 2007, 171-191)²³. L'ontologia trinitaria-relazionale che viene invocata (Hemmerle 1996) come soluzione al problema del divenire e delle incongruenze del teismo già richiamate, e che consiste nell'esprimere in senso ontologico l'*agápe* attraverso il trascendentale della relazionalità, non è però di facile formulazione. Il linguaggio relazionale-comunionale, *kenotico*, e del divenire-di-Dio è ormai considerato imprescindibile per descrivere la verità cristiana, ma il *social trinitarianism* – i cui esponenti sono autorevoli, come LaCugna, Balthasar, Daniélou, Moltmann, Greshake, Pannenberg, Zizioulas, Swinburne – non può mai del tutto sganciarsi dal *latin trinitarianism* (di Agostino e Tommaso, e oggi Leftow). Una coerente interpretazione del dato trinitario non è ancora stata fornita, così come una *metafisica trinitaria* è solo un auspicio. Restiamo dunque con un teismo classico poco convincente, e un'alternativa odierna poco persuasiva, giacché incompiuta.

Certo, le proposte teoretiche che vanno in quella direzione sono molteplici e promettenti (Schaab 2012; 2013), eppure, lamenta Ayres, «in chi difende un'ontologia relazionale trinitaria, la terminologia chiave è usata in modo impreciso, che rivela alla fine la mancanza di un'appropriata concezione dell'analogia. Forse, ancor più importante, non è chiaro in che modo la "relazione" può funzionare come un'utile generale descrizione dell'essere – divino, umano e non-umano» (Ayres 2010, 131-132).

A spingere nella direzione di una "relazionalità intrinseca" sono anche le acquisizioni più innovative nel campo della fisica, le quali parrebbero invocare un ripensamento della nostra ontologia (Marmodoro 2016; Wegter-McNelly 2011). Secondo Rovelli, ad esempio, l'aspetto relazione di tutte le cose è la chiave della *teoria quantistica*: «Il mondo della meccanica quantistica non è un mondo di oggetti: è un

²² Nella *Fides et Ratio* abbiamo un preciso monito contro il «biblicismo», di cui è affetto un certo teismo contemporaneo (n. 54).

²³ Per Swinburne la Trinità è il risultato di una speculazione razionale e, in accordo con questa premessa, ritiene che non sia facile distinguere tra dogmi di fede e dogmi raggiungibili attraverso la ragione naturale.

mondo di eventi elementari, e le cose si costruiscono sull'avvenire di questi "eventi" elementari» (Rovelli 2014, 118-119). Tuttavia, passare da una presunta relazionalità delle particelle elementari, alla relazionalità inter-umana, alla relazionalità intra-divina e cosmoteandrica, attraverso una generica idea di "relazionalità" (o di connettività) rischia di generare un'enorme suggestione²⁴, più che una reale metafisica (Coakley 2010, 184-199)²⁵ che possa sostenere una nuova impostazione teistica dei *praeambula*²⁶. L'ipotesi dell'intrinseca relazionalità divina, nella forma specifica dell'*agápe* – diffusa anche in altre religioni – serve, nell'*open theism*, a descrivere un divino capace d'espansione e novità, per poter risolvere le aporie degli attributi divini ormai ben note. Questo, in qualche misura, implica di allontanarsi da una certa visione dell'Essere Sommo. Ma l'ontologia della sostanza che sta alla sua radice, viene davvero ridefinita da un approccio relazionale? Essa è fondamentale per la speculazione teistica, oppure può essere efficacemente sostituita?

In alcune ipotesi teoriche legate al relazionismo, s'intravede l'antica disputa tra *sostanzialisti* ed *eventisti*, sebbene, nota Alston, chi oggi rifiuta la metafisica della sostanza per concepire la Trinità, lo fa perché ha frainteso tale metafisica (Alston 2002). In una prospettiva tomista, Dio non è del genere della sostanza (giacché questa caratterizza gli enti) e *l'actus purus* non ha quasi nulla della sostanza degli enti (Ventimiglia 2012; Berti 2007; 2012). Dio è Ente Sommo solo per analogia, e l'atto puro è quanto di più lontano dall'ente. Sebbene alcuni preferiscano parlare di Dio come "evento" d'amore trinitario (quindi relazionalità pura) – interpretando così in modo nuovo la metafisica della sostanza di matrice aristotelico-tomista – pare che questo sia solo un maquillage linguistico, che implica un fraintendimento²⁷ più che una rivoluzione, e comunque spinge nella direzione di uno sbilanciamento concettuale netto favore di una visione radicalmente apofatica (se Dio è allo stesso tempo sostanza e relazione, non è né l'una né l'altra).

Non che oggi la metafisica e l'ontologia offrano un panorama più confortante. L'esistenza di un gran numero di ontologie ragionevoli ma opposte, e i problemi circa i criteri d'identità, la vaghezza, l'individuazione, ci hanno insegnato che una metafisica e un'ontologia sono possibili (Lowe 2009), e che sono discipline sensate sia nelle loro

²⁴ Le cosiddette "ontologie relazionali" o "metafisiche delle relazioni" sono un campo di studio talmente recente da non consentire valutazioni conclusive (Marmodoro 2016, 1-19; Wegter-McNelly 2011, 102-103) né ripercussioni in teologia. Il punto ineludibile di ogni forma radicale di strutturalismo (cf. Landry-Rickles 2012), è che *se tutto è relazione, nulla è relazione*, e il monismo è inevitabile (Basile 1999; Rametta 2006; Bonino 2008; Henninger 1989; MacBride 2016; Blanshard 1967; Schaffer 2010).

²⁵ Vi è chi ha ipotizzato che le teorie più avanzate nel campo della quantistica, ipotizzando uno strutturalismo radicale, comporterebbero una dissoluzione dell'ontologia (cf. Dawid 2007) o almeno una trasformazione radicale del concetto di "costituente ultimo della materia" (Amaldi 1981, 88).

²⁶ Il passaggio dalla speculazione propria della filosofia della scienza circa l'*entanglement* a forme più o meno esplicite di *panenteismo* e *organicismo* (Wegter-McNelly 2011, 124-151), la cui fondatezza è lungi da essere dimostrata, mi sembra prematuro.

²⁷ Sembra che la speculazione tommasiana sulle *relazioni sussistenti* (da molti interpretata in modo piuttosto naïf) non abbia condotto l'Aquinate a mettere in dubbio la sua metafisica della sostanza e dell'atto d'essere (Jean-Hervé 1991; Emery 2007).

aspirazioni sia nei loro esiti, e tuttavia sono lontane da fornirci una visione d'insieme condivisibile da tutti, giacché in buona misura ogni metafisica si basa su un gran numero di premesse non controllabili²⁸. Se questo è vero, sembra piuttosto difficile che esista la concreta possibilità di elaborare una "metafisica teista" unica, cioè un'opzione metafisica a fondamento del teismo (anche cristiano).

Ai contenuti e le aporie dei *praeambula*, si sono quindi affiancate questioni di carattere epistemologico (Alston 1967, 411), e proprio in questo ritorno obbligato alle questioni inerenti l'epistemologia si può scorgere quello "strano" avvicinamento tra la filosofia analitica e le questioni religiose-metafisiche (Antiseri 1975; Micheletti 2002): in buona misura, la filosofia analitica della religione è una discussione epistemologica, oltre che contenutistica.

Su tale versante, il superamento del naturalismo, dell'evidenzialismo²⁹, del fondazionismo, dell'imperialismo epistemico e dell'idealismo (a favore dell'esternismo) avvenuto grazie a alcuni studiosi – tra cui Plantinga, Wolterstorff, Alston, Phillips, Wainwright (cf. Micheletti 2010) – è un buon punto di partenza per definire i livelli minimi richiesti al teismo per essere ragionevole. Sembra però che il discorso su Dio non si possa accontentare d'asserzioni 'garantite' (Plantinga 2000) sulla cui verità contenutistica si sospende il giudizio, né sia sufficiente il carattere cumulativo degli argomenti teistici di tipo induttivo (Swinburne 1993)³⁰ prodotti dall'apologetica sugli attributi divini. Per quanto sia fondamentale la funzione anti-idolatrca della teologia naturale e negativa (Zuanazzi 2005; Yannaras 1973), non ci si può affidare a una sorta di 'intuizionismo': le credenze teistiche appaiono *ragionevoli* perché garantite – e mai del tutto confutate (Micheletti 2012a) – ma sembrano pur sempre implicare il *salto della fede* (Lorizio 2004, 285), l'apertura all'ulteriorità (visione) del non-detto e del non-percepito. È necessario precisare, allora, in che modo tale salto sia conseguente temporalmente e logicamente (non contraddittorio) con l'imprescindibile percorso teoretico che l'ha preceduto.

Inoltre, un *realismo moderato epistemologico* ci permette abbastanza serenamente di garantire la plausibilità delle asserzioni su Dio, superando le obiezioni *de iure* di

²⁸ L'autore che più candidamente ammette la precarietà dell'incedere nel campo metafisico è forse van Inwagen (cf. Inwagen 2011; sul concetto di "fallimento" o "successo" di un argomento filosofico: Inwagen 2006, pp. 35-55).

²⁹ Il dibattito sull'evidenzialismo ha messo ben in luce, mi sembra, che la teologia razionale non lo implichi necessariamente e, allo stesso tempo, che altre forme di garanzia epistemica (non-proposizionali) non equivalgano alla negazione della teologia razionale (Cf. Micheletti 2012b). Riconoscere che la fede non si regge interamente sulla filosofia – bensì usa altre forme di conoscenza – non significa che si ponga al di fuori della riflessione metafisica, sebbene abbia, come vedremo, delle caratteristiche sue proprie.

³⁰ Anche l'ateo può vantare una buona serie di argomenti induttivi cumulativi che rendono l'esistenza di Dio – per lui – improbabile. Le credenze giustificate attraverso gli standard della maggior parte delle teorie rendono certamente *probabile* che siano vere (Swinburne 2001), per via induttiva, ma il processo induttivo è per sua natura aperto alla revisione in base all'evidenza disponibile, e non è mai completamente ateorico: l'ipotesi precede la conferma della realtà (cf. nota 131). Se si *crede* nell'esistenza di Dio, si troveranno sempre elementi induttivi in suo favore; e viceversa.

matrice humiana, kantiana, kierkegaardiana, logico-positivista, heideggeriana, moltmanniana³¹, blochiana³² alla teologia razionale, ma resta il problema della coerenza del concetto olistico di Dio, e l'appropriatezza delle parole che usiamo per definirlo. Se il teismo risulta alla fine incoerente (Kenny 1979; Russell 1927), potremmo concludere che ci siamo ingannati nel percepire la realtà e che il nostro *sensus divinitas* non sia che un'illusione, riabilitando così le critiche di Freud, Marx e Feuerbach. Il caso dell'onniscienza già richiamato è davvero indicativo a tal proposito. L'affidabilismo (Alston 1991; Goldman-Beddor 2015; Swinburne 2001), quindi, non è sufficiente, dal momento che la *ridefinizione continua* di 'Dio' lo rende un 'oggetto' talmente vago (Martin-Monnier 2003) da imporre un atto fideistico di adesione.

In altre parole: non possono essere ragionevoli solo le premesse e le procedure argomentative o conoscitive, ma anche le conclusioni³³. Come evitare, dunque, di ricadere nello *scetticismo epistemico*, da un lato, o in un latente *fideismo*, dall'altro? Forse, trovare una 'soluzione' implica la ricerca di un'ontologia nuova e di ri-articolare il rapporto tra realismo epistemologico, ontologico e filosofia del linguaggio, il ruolo dell'analogia (Perelman 1976, 392-432; Melchiorre 1991; 1996)³⁴, della *via triplex*, della teologia *hyperfatica* (sull'esempio di Plotino, Scoto Eriugena e dello stesso Tommaso) e della dizione simbolica all'interno del teismo. Un teismo *purificato*, infatti, rischia l'irrelevanza o l'ateismo, come ci ricorda la critica humiana ripresa da Findlay: un apofatismo pronunciato rischia di essere un 'ateismo equivalente' (Findlay 1949; Paganini 2014, 18-19)³⁵.

Come giustamente sottolineato da Micheletti, però, da queste considerazioni non si deve dedurre che l'ateo si trovi in una situazione privilegiata, giacché per affermare l'inesistenza di Dio egli deve in qualche modo essere materialista, naturalista o fisicalista, ma non è per nulla facile trovare argomentazioni schiaccianti a favore di queste posizioni (Micheletti 2012a). L'atto di fede sulle premesse, dunque, è dell'ateo quanto del teista. Restando negli standard ateistici, anche l'ateismo puro, proprio come il teismo, è del tutto irrilevante, in quanto ipotesi metafisica, e in fin dei conti mistica. È vero dunque che spesso l'ateo richiede agli argomenti teistici di raggiungere degli standard di chiarezza e di scientificità troppo elevati, che neppure l'ateo è in grado di mantenere. È vero d'altro canto che questa richiesta nasce forse dalla consapevolezza che il tema "Dio" è esistenzialmente ben più rilevante di qualsiasi altra discussione metafisica, giacché tolta l'ipotesi "Dio" sarebbero molte le caratteristiche della realtà che diverrebbero contraddittorie. Inoltre, il teismo,

³¹ Si veda Moltmann 2013, 231-255.

³² Ci riferiamo ovviamente alle tesi di *Ateismo nel cristianesimo* (Bloch 1977).

³³ Questa è l'obiezione *de facto* degli *ateologi naturali* (es. Kenny e Mackie): la nozione 'Dio' è incoerente e quindi le credenze teistiche sono false. Ad essi si contrappone l'*apologetica negativa*, che ha il compito precipuo di bloccare le argomentazioni che vogliono dimostrare la falsità di alcune credenze.

³⁴ Sarebbe fondamentale interrogarsi nuovamente su come poter porre in modo chiaro un confine tra l'analogo e l'equivoco.

³⁵ Potremmo qui ricordare le considerazioni di Jaspers, secondo cui non abbiamo la possibilità di cogliere la Trascendenza: il naufragio è inevitabile, l'indagine razionale lo può posticipare, ma prima o poi affonderà (Jaspers 2005).

implicando un'antropologia e una morale, ha una rilevanza pratica di prim'ordine (come l'ateismo, all'inverso)³⁶.

La strategia del teismo contemporaneo resta, ad ogni modo, piuttosto problematica: la prima fase (apologetica) consiste nel mostrare che il teismo ha significanza cognitiva, che gli attributi divini non sono incompatibili, che il concetto di Dio non è incoerente. Se questa prima fase fallisce, si ricorre all'irrilevanza, per il teismo, dell'obiezione scettica: giacché l'oggetto di conoscenza (Dio) è oltre la nostra conoscenza, non importa se il suo concetto non è mai comprovatamente esente da aporie, perché in fondo, alla fede, ci si arriva per vie diverse (è la posizione dell'Epistemologia Riformata, e già prima di Barth – Barth 2002; Cerasi 2006). Nel procedimento delineato, però, il teismo rischia di essere una teoria non-criticabile – e quindi irrazionale (Antiseri 1994, 58-61)³⁷ – poiché sfugge alle critiche, più che affrontarle nel merito.

È una strategia problematica perché ricorsiva: la fede nasce dall'esperienza soggettiva circa la presenza di Dio, e si conforta dell'appagamento interiore. Pur esibendo buoni standard argomentativi e una certa affidabilità, essa comporta un salto oltre la logica in ciascuno dei contenuti che afferma (che siano *praeambula* o meno). Attenzione: questa non è una posizione necessariamente debole, dal momento che non vi sono argomenti razionali cogenti (ateistici, materialistici e via dicendo) che possano negare la reale possibilità che certe esperienze umane costituiscano delle autentiche percezioni di Dio (magari con il sigillo escatologico all'ultimo angolo della vita, per dirla *à la* Hick). Per negarle, infatti, devo aprioristicamente ritenere che vi sia un autoinganno³⁸, dovrei presupporre la falsità del teismo, ma non la dimostro. Tuttavia, pur essendo questa una strategia vincente in senso apologetico, crea una frattura sulla quale è necessario soffermarsi a riflettere: in modo più o meno esplicito s'afferma, infatti, che l'esperienza del mondo dell'ateo e del teista sono diverse³⁹, e questo implica uno scetticismo epistemico di ritorno – e un fideismo – che non va sottovalutato. Non è un dramma di per sé, ma implica che ateo e teista vadano ognuno per la sua strada, e il passaggio da una posizione all'altra sarebbe forse davvero solo opera della Grazia.

³⁶ Anche se la rivoluzione antropologica cristiana è una novità culturale ormai imprescindibile per l'uomo moderno (Croce 1993) essa può essere mantenuta anche tralasciando una visione metafisica del mondo ben precisa, oggi poco condivisa.

³⁷ Tornano alla mente le taglienti parole di Erasmo (*Elogio della Follia*, 1994, cap. LIV: *I teologi, più matti di tutti*, 91-98) quando assistiamo al ritorno delle involuzioni scolastiche, al dividersi in realisti, nominalisti, tomisti, occamisti, scotisti, che già Erasmo apostrofava come coloro che cercano di «scorgere nelle tenebre qualcosa che non esiste» (*ib.* 92).

³⁸ «Il vero motivo per cui si accetta una religione non ha niente a che fare con le argomentazioni. L'adesione si basa su fattori emotivi». «Molti vi credono perché non sanno liberarsi degli insegnamenti appresi nell'infanzia. Nell'uomo c'è il desiderio di credere in Dio per bisogno di sicurezza e di protezione» (Russell 1927, 14, 11).

³⁹ L'ateo e il teista sono in disaccordo anche sulla *natura* (oltre che su Dio): per il primo vale il *naturalismo* \ *fisicalismo* (= tutto è descrivibile dalle scienze fisiche) mentre per il secondo la realtà è più ricca (= vi sono entità soprannaturali; soprannaturalismo in antropologia e in metafisica).

Il problema del fideismo qui emerso è ancora più che mai attuale, dunque, e il dibattito sull'epistemologia religiosa non sembra averlo ancora risolto. A me sembra che bisogna tornare a chiedersi come l'apofatismo possa essere reintegrato nel teismo. La via apofatica, del resto, sembra essere l'opzione di molti teologi del passato che oggi riemerge in autori analitici (Phillips 1970; Anderson 2007). In che modo, dunque, potremmo pensare un teismo postmoderno, cioè un teismo che sappia assumere il *fallibilismo epistemico* e il *linguistic turn*⁴⁰ come condizione del conoscere umano (anche scientifico), sia nelle questioni legate alla metafisica teistica, sia nel – e a partire da – l'indagine ontologica sulla realtà?

Un percorso possibile è quello di mostrare che i paradossi del pensiero, l'indagine sugli attributi divini, sulla Trinità e il pensiero metafisico, possono rivelare qualcosa di ragionevole del reale, dell'essere e di Dio. Nell'accettare l'insuperabilità dei paradossi forse si può affermare qualcosa di vero, una verità eccentrica: è plausibile che, proprio tramite il paradosso, noi possiamo sfiorare e "dire" qualcosa di appropriato sul divino, oltrepassando i muri dei nostri concetti. Avendo analizzato tutto ciò che non si può dire su qualcosa, forse avremo percepito e colto qualcosa di ciò su cui «si dovrebbe tacere» (Wittgenstein 1998; Kerr 1986).

Anche la metafisica, del resto, ha le sue regole e i suoi giochi linguistici da rispettare. Ogni *blik* – per richiamare Hare – ha la sua finalità intrinseca, che è quella di dire quel che non si può dire, cercando di rompere le gabbie linguistiche. Inspirandoci a Wittgenstein, allora, potremmo dire che il paradosso può essere ciò che corrisponde alla natura della ragione umana, che in quanto scintilla divina, è capace perfino di oltrepassare il linguaggio con cui s'esprime: il paradosso è sintomo di penetrazione linguistica, e l'inesprimibile può essere contenuto in ciò che viene espresso. L'inesprimibile è il senso del mondo (come totalità), che emerge e supera i fatti del mondo, ma questo senso non lo dimostro, lo *credo*. Etica e religione sono dunque degli *urti contro il linguaggio*, un compito pienamente umano e inderogabile, necessità stessa della dignità umana.

Questo percorso ci aiuta davvero a uscire dal fideismo? Forse, ma andrà approfondito. La nostra consapevolezza del paradosso potrebbe essere il sintomo di una capacità di percepire l'intero oltre il diviso⁴¹, secondo l'assunto fondamentale che la totalità non si dà nel linguaggio, ma siamo certi che la coscienza dei paradossi sia il manifestarsi del divino? La lezione più importante di Kant è che giungere ai limiti non equivale a dire qualcosa di ciò che c'è al di là di esso; non per via speculativa almeno⁴²: ciò che sorpassa la ragione posso intuirlo, ma non è garantito che sia Dio, e di esso posso dire solo che si trova al di là del muro. Sarebbe piuttosto magro come risultato.

⁴⁰ Ma anche la *svolta ermeneutica* (Geffré 2002; Moser 2008; Waismann 1970).

⁴¹ L'uomo è cosciente della totalità, e questo lo situa in un'inquietudine ontologica che lo spinge a interrogarsi su di essa, sebbene non arrivi a discorsi conclusivi: per questo l'uomo è intrinsecamente metafisico.

⁴² Per Kant le *idee della ragione* hanno un ruolo regolativo e diventano antinomiche quando vengono indebitamente sostanzializzate (diventano costitutive); esse ricevono però una realtà oggettiva per via pratica (*Critica della ragion pura*, 2005, 301-544; *Critica della ragion pratica*, 1995, 135-322).

Giunti a questo punto, potremmo allora chiederci cosa ci abbiano insegnato le discussioni all'interno della filosofia analitica della religione, qui riprese per sommi capi. La lezione, forse, è che abbiamo un disperato bisogno di tornare all'origine, alla domanda circa i nostri strumenti conoscitivi; dobbiamo tornare continuamente ad aggiornare la nostra concezione della ragione, dei suoi limiti e dei suoi confini, ora più che mai in relazione al linguaggio attraverso cui s'esprime. La possibilità di fare teologia si gioca qui⁴³.

È del resto una consapevolezza piuttosto diffusa, oggi, quella secondo cui la credenza è un atteggiamento epistemologico, prima ancora che religioso (lo vedremo in seguito). Non sorprende che, in questo quadro, anche la conoscenza esaustiva di Dio sia considerata impossibile per l'uomo. Una consapevolezza che, peraltro, è propria di tutta la riflessione teologica, dal momento che, già nel porsi della sua definizione, l'oggetto della nostra presunta conoscenza ("Dio") si pone al di là di tutto ciò che può essere detto. È questo – credo – il pensiero di fondo che il filone mistico della teologia occidentale, che indica nel *personalismo divino* solo un momento della speculazione su Dio (Panikkar 2009). Tale approccio, riconoscendo l'insufficienza del pensiero razionale, spinge ad affiancarne uno basato sull'intuizione del divino, una conoscenza attraverso l'illuminazione e la contemplazione.

Potremmo addirittura cercare di schematizzare questi andamenti – sempre coesistenti – del pensiero su Dio in due movimenti paralleli: (a) *Dio personale e rivelato*: tollera un certo antropomorfismo, perché è Dio che sceglie di rivelarsi in parole umane, e in forma umana (Cristo); rende possibile la teologia (riflessione umana su Dio), il teismo e la religione (un credo condiviso, socializzato, ritualizzato, "corporeo"); (b) *Dio trascendente e inesprimibile*: oltre-linguaggio, oltre-essere (come già in Eckhart), il "Dio prima di Dio" (Pareyson); si esprime nella mistica⁴⁴, nell'apofatismo, nella teologia negativa; spesso si traduce in una fede intimistica, per sua natura soggettivistica e intuizionistica.

Questi due movimenti – solo abbozzati e semplificati – corrispondono grossomodo all'approccio naturalistico⁴⁵ (a), e a una forma di fideismo (b), ed entrambi possono essere molto ragionevoli. Non è affatto semplice decidersi per uno dei due, perché entrambi sembrano essere imprescindibili per rendere conto della totalità dell'esperienza religiosa. Eppure restano inconciliabili. Se tra (a) e (b), tra teologia, religione e fede personale-mistica, c'è uno iato non superabile, se l'esperienza e la conoscenza del divino hanno un irriducibile carattere soggettivo, intuitivo,

⁴³ «La crisi della teologia filosofica ha contribuito alla riscoperta della centralità dell'interesse kerygmatico, e determinatamente cristologico della teologia cristiana» (Bof 2005, 90). Al contrario, c'è oggi, da parte dei filosofi analitici della religione, una certa insofferenza – *à la* Toland – nei confronti del mistero.

⁴⁴ Tra i tanti riferimenti possibili: «Quella fede si raggiunge rinnegando per mezzo di questa virtù la luce della ragione, perché quando, invece di rinnegarla, usiamo questa facoltà del nostro animo viene meno la fede» (San Giovanni della Croce, *Salita del Monte Carmelo*, II, 3.1-4, 70-73; II. 29.5, 201).

⁴⁵ Come mi è stato giustamente fatto notare, questo termine può generare degli equivoci. Qui è usato per indicare la posizione di chi ritiene possibile un discorso su Dio attraverso il lume *naturale* (conoscenza naturale di Dio. Cf. Granrose 1970, 450).

esistenziale, il cristianesimo si può allora racchiudere in formule teologiche universali? La consapevolezza che i dogmi e i *praeambula* sono intelligibili solo in parte apre uno spazio alla soggettività inedito, destabilizzante⁴⁶. Ma prima di cercare una composizione tra queste apparenti contraddizioni, vorrei introdurre alcune considerazioni di Rahner.

Rahner: la «struttura gnoseologicamente concupiscente» e l'umiltà epistemica

L'esistenza di una pluralità di metafisiche ragionevoli, si diceva, sembra essere un dato di fatto – su cui torneremo – la cui negazione appare oggi piuttosto ardua: non c'è, all'orizzonte, alcun sistema capace di semplificare il quadro delle opzioni proponendosi come più autentico degli altri. Ora, il problema del pluralismo è presente e discusso anche in ambito teologico, dove è invece da molti considerato una "minaccia". A tal proposito, vorrei soffermarmi su alcuni spunti forniti dai saggi di Karl Rahner, un buon esempio delle domande da porsi a livello di meta-teologia: «La teologia dell'avvenire sarà una teologia *plurale*, anche se dovrà garantire l'unità confessionale della Chiesa. [...] Il pluralismo è un fatto» (Rahner 1975a, 60), un fatto così descrivibile: proiettata nel contesto interculturale e mondiale, la teologia della Chiesa presenterà la più *ampia varietà di punti di partenza*, di orizzonti e di pensiero, di modelli rappresentativi, nonché le più diverse valutazioni della distinzione tra ciò che è evidente e ciò che è oscuro; saranno proprio tali presupposti a impedire che il pensiero teologico possa, in concreto e in pratica, essere racchiuso nell'unità di un "sistema"⁴⁷.

Sono considerazioni che ci risultano plausibili, se accostate al percorso del paragrafo precedente. È pertanto evidente, prosegue Rahner, che il problema del rapporto della teologia con il magistero verrà posto in termini nuovi, e sarà fondamentale, conclude, che le teologie mantengano aperto il dialogo, avendo l'umiltà di riconoscersi parziali (*ib.* 62-63; sul disaccordo teologico cf. Forrest 2014).

Scorrendo i saggi, è evidente che la pluralità della teologia si esplica in Rahner a due livelli: (1) del singolo fedele; (2) teologico-accademico e magisteriale. Circa il punto (1) Rahner chiama in campo la coscienza del cristiano, talmente condizionata storicamente da creare un divario incolmabile con la dottrina. Ciò è dovuto alla «struttura gnoseologicamente concupiscente» del singolo, la strutturale limitatezza dell'uomo a giungere alla sintesi a partire da una mole ingente di cognizioni.

⁴⁶ Naturalmente, è legittimo essere più fiduciosi (specialmente se si accettano standard non esageratamente rigorosi), vista anche la capacità dimostrata dai teologi naturali contemporanei di chiarificare le opzioni disponibili, affinando formulazioni e prove classiche. Questo permette anche – dopo il periodo di popolarità degli argomenti induttivi per l'esistenza (probabile) di Dio – di rivalutare le prove deduttive, almeno se basate su premesse rilevanti e plausibili. E tuttavia, dev'essere chiaro fino a che punto la fiducia può spingersi: la chiarificazione e l'affinamento odierni non possono farci ricadere nell'illusione che essi arriveranno a un punto definitivo. Di Dio non avremo né prove né smentite (non potremo escluderne l'esistenza).

⁴⁷ È una posizione espressamente condannata dal Magistero (in *Donum veritatis*, n. 34).

Rahner afferma che non accettare questa situazione è possibile solo a coloro che «per una mentalità di vecchio stampo, non percepiscono realmente il pluralismo odierno insuperabile presente nella nostra coscienza» (Rahner 1975b, 365). Oggi, invece, dobbiamo constatare con chiarezza e amarezza che non è più possibile raggiungere una compiuta visione del mondo, sopportando serenamente questo doloroso pluralismo: «Data la limitatezza e la soggettività della sua [del fedele] coscienza, [...] non tutto quel che esiste come dogma nella dottrina ecclesiale ufficiale deve per ciò stesso essere già stato fatto esistenzialmente proprio e capito» (*ib.* 366). Il divario tra fede personale («storia della propria autoidentificazione») e dottrina è quindi non solo inevitabile, ma anche legittimo, connaturato alla struttura gnoseologica dell'uomo: esiste, secondo Rahner, un'indifferenza legittima di fronte a questa o quella dottrina della Chiesa, un'indifferenza esistenziale di distensione⁴⁸. Ecco allora che alla strutturazione oggettiva della verità cristiana fa da contraltare una (altrettanto importante) soggettiva gerarchia delle verità (*ib.* 367-368).

Ciò che conta è di non rifiutare di lasciarsi introdurre da Dio al pieno della verità (*fides qua*), anche se non s'accede immediatamente a tutti i contenuti (*fides quae*). Alla base di ciascuna *fides*, infatti, c'è un atto di fede originario, tramite il quale si possiede la fede della Chiesa, tutta intera, nonostante la sua molteplice articolazione non sia accessibile in modo riflessivo (*ib.* 369-371).

Ancora una volta, decisiva è per Rahner l'*umiltà del fedele*, il quale può avere una sua opinione, a patto di riconoscere che non è assoluta⁴⁹, e che non può essere fatta valere contro la verità ecclesiale ufficiale⁵⁰. Solo in questo gioco di rispetto e apertura reciproca, volta a una futura maggiore comprensione, sia la coscienza del singolo sia la fede ecclesiale sono salvaguardate nella propria specificità⁵¹. Il conflitto tra singolo e comunità, quindi, è insanabile solo quando contaminato dalla superbia. Rifiutare di appartenere alla Chiesa solo perché in disaccordo su alcune dottrine è l'esito di questo ed è, conclude Rahner, altamente irrazionale; all'inverso, «si può fiduciosamente lasciar sussistere nella propria esistenza questo pluralismo oggi inevitabile». Così, nel fedele, prosegue, «la propria esistenza spirituale, con tutte le sue avventure, si misura con la dottrina ecclesiale ufficiale al fine di venire liberata dalla propria arbitrarietà soggettiva», ma allo stesso tempo può «portare il proprio contributo nella coscienza collettiva della fede della Chiesa». E laconicamente chiude con una battuta: si può ancora essere cattolici, oggi (*ib.* 375-379).

⁴⁸ A livello morale, questo indica un rifiuto dell'adeguamento alla "morale provvisoria" di Cartesio (*Discorso sul metodo*, parte III, 412-417) in favore del primato della coscienza rispetto alle consuetudini.

⁴⁹ «Chi ritiene di poter avere idee personali e di possedere fin d'ora le future e più profonde cognizioni della Chiesa, deve chiedersi [...] se egli [...] abbia veramente l'ampiezza e la profondità di dottrina necessarie per potersi allontanare dall'insegnamento del magistero» (Rahner 1975c, 408).

⁵⁰ «Lo sforzo serio di scoprire il pregio anche di un insegnamento temporaneo della Chiesa fa parte dell'atteggiamento retto di fede di un cattolico. [...] Lo sviluppo dottrinale in una Chiesa [...] non può realizzarsi più in fretta di quanto non lo permetta la sicura certezza che nulla andrà perduto della sostanza della fede cristiana» (Rahner 1975c, 408).

⁵¹ Su umiltà e consapevolezza del lungo percorso storico di accettazione ecclesiale di una dottrina: *Donum veritatis*, nn. 11-12, 25, 27 e 29.

Circa il punto (2), non sono pochi gli esempi di decisioni errate (Rahner 1975c, 415-422) o di dottrine che vengono cambiate radicalmente, emblematici di come nella Chiesa possano convivere dei pluralismi ai più alti livelli decisionali. Ciò che d'interessante emerge dall'analisi di Rahner riguarda una questione di merito, che ben si addice ai punti finora analizzati. Posto che il magistero è fallibile in molte sue decisioni, sembra infatti che la teologia, proprio come la filosofia, necessiti strutturalmente del dissenso: per accorgersi che alcune decisioni sono sbagliate «qualcheduno, e precisamente all'interno della Chiesa cattolica stessa, dovrà pur cominciare a dire a dimostrare che questo o quell'altro elemento non vanno» (*ib.* 417). Il *diritto al dissenso*, quindi, è indispensabile per la teologia cristiana. Rahner è però sufficientemente accorto per ribadire che tale aporia non ha una soluzione, se non pragmatica: non esiste una casuistica di come debba comportarsi il dissidente (*ib.* 414), ma solo considerazioni di buon senso.

La questione dell'autorità, dunque, è davvero centrale in ambito teologico, anche perché la dottrina è volta all'insegnamento e alla pastorale, e in questa "traduzione" da un piano all'altro, la domanda sull'incertezza dottrinale diventa la seguente: «È evidente che il magistero può insegnare solo quando è convinto di insegnare il giusto. Ma perché non potrebbe avere tale convinzione e nello stesso tempo essere cosciente che *può sbagliare*? Oppure in tal caso deve semplicemente rinunciare a insegnare?» (*ib.* 420). Anche se una risposta univoca è difficile da fornire, è chiaro, per Rahner, quale opzione dobbiamo escludere: «Se uno credesse di poter risolvere i problemi della chiesa occidentale con un rigido conservatorismo e confermare così la Chiesa nella fede e nell'unità, costui si ingannerebbe» (*ib.* 422). Dobbiamo farcene una ragione, e cercare di capire se non sia proprio così – plurale – che Dio ha voluto la teologia fin dall'inizio (Meeks 2000, 264-266). La pluralità di posizioni teologiche è inevitabile nel regno presente, e l'unità ecumenica sperata si deve basare su altri fattori, che vanno adeguatamente pensati⁵².

I problemi ancora aperti, però, sono numerosi: fino a che punto può spingersi questa pluralità? Nella *varietà dei punti di partenza* c'è la possibilità di rifiutare la metafisica dell'essere, i *praeambula fidei*, o alcune verità di fede consolidate (es. la divinità di Cristo)? Cosa è *evidente* e cosa *indispensabile* per la teologia cristiana?

Fede e ragione: alcune coordinate storico-concettuali

Torniamo ora per un momento alla questione del rapporto tra fede e ragione. La già citata enciclica *Fides et ratio* di Giovanni Paolo II descrive le tappe fondamentali della sua "storia". Essa è suddivisa, come di consueto, attraverso dei motti latini, rappresentativi di alcuni autori. Dei classici quattro motti "*Credo quia absurdum*"⁵³,

⁵² Non vi è, mi pare, un modo univoco per applicare i principi dell'*unitas veritatis* e dell'*unitas caritatis*: è un difficile lavoro di saggezza e discernimento.

⁵³ Più in sintonia con Taziano – e molto distante da Giustino, Clemente, Gregorio di Nissa o il Damasceno – questo motto è associato a Tertulliano: egli sottolinea con forza che il cristianesimo non è mai *riducibile* a una filosofia (Marcolungo 1981, 42; cf. Liébaert-Spanneut-Zani 1998): non si possono

“*Credo ut intelligam*”⁵⁴, “*Intelligo ut credam*”, “*Credo et intelligo*”⁵⁵ vorrei concentrarmi solo sul terzo.

L’espressione “*intelligo ut credam*” non vuole affermare che la nostra indagine razionale possa fondare filosoficamente la nostra fede, e dunque costringerci a credere in qualcosa di *dimostrabile*, ma attesta una sostanziale fiducia nella speculazione razionale, e la necessità di far collaborare proficuamente fede e ragione. Il motto trova la sua teorizzazione più sistematica prima in Abelardo (anche se moderata dalla teoria della *verosimiglianza*⁵⁶), e poi il suo araldo in Tommaso. All’Aquinata è ascrivibile – secondo una comune storiografia filosofica che qui non problematizziamo – la teoria dei *praeambula fidei* (*S. Th.*, II-II, q. 1, a. 5, ad 3; cf. Wippel 2008): la filosofia e la ragione, pur autonome e distinte dalla fede, non esauriscono tutto ciò che si può dire, ma vanno integrate con le dottrine di fede. La fede, dunque, migliora la ragione, come la teologia migliora la filosofia: l’indagine razionale – quando è *ben condotta* – è una preparazione alla fede. Tale atteggiamento nasce dalla constatazione – già di Scoto Eriugena – che fede e ragione sono entrambi doni di Dio, e pertanto non possono arrivare a contraddirsi in modo radicale (*concordismo*); eppure, vista la grande dissomiglianza tra creature e Creatore, di Dio possiamo cogliere «solamente ciò che Egli non è» (*Summa Contra Gentiles*, 1, 30). Tommaso conduce una sapiente opera di distinzione: vi sono verità di fede che possono essere raggiunte dalla ragione naturale (per esempio l’esistenza di Dio), e altre che invece superano ogni potere della ragione (la Trinità, per esempio). La teologia si colloca dunque tra la visione beatifica (supposta) e la ragione (presupposta); essa è una *scienza*, perché ha dei metodi standard, sebbene non dimostri. Nonostante le discipline teologiche s’avvicinino alle scienze empiriche resta, di fondo, per la teologia, il suo essere di carattere interpretativo, e profondamente legata all’interazione ermeneutica dei testi.

Nell’attuale filosofia analitica della religione c’è traccia, mi sembra, dell’ottimismo tommasiano circa la conciliabilità tra fede e ragione; l’ascesa del

sacrificare delle verità di fede per far rientrare il messaggio di Cristo in ciò che per noi è ragionevole. La posizione di Tertulliano è stata superata nella nostra contemporaneità, oppure ha ancora qualcosa da dirci? I dibattiti interni al teismo contemporaneo ci impongono di porci nuovamente la domanda sull’appropriatezza della posizione del pensatore latino. In antitesi al fideismo e alle “misteriose conciliazioni tra opposti”, non sono pochi gli autori che vorrebbero comprimere la verità cristiana all’interno delle categorie logiche o di una metafisica.

⁵⁴ L’espressione *credo ut intelligam*, nel senso con cui oggi la intendiamo, connota sinteticamente il pensiero di Anselmo (*Proslogion*, 1, 7) e di Agostino, il quale in più punti argomenta in tal senso (*De Trinitate* I, 1.1; I, 2.4; VII, 12; VIII 5.8; *Confessioni* I.1, 33-34). La conclusione a cui Anselmo giunge, è un caposaldo della teologia latina: «O Signore, tu sei non solo ciò di cui non può pensarsi nessuna cosa maggiore, ma sei anche più grande di tutto ciò che può essere pensato» (*Proslogion*, XV.1).

⁵⁵ Sempre seguendo una storiografia condivisa, i francescani Duns Scoto e Ockham distingueranno nettamente i percorsi della teologia e della filosofia (Sconamiglio 2009; Boulnois 2009). Il cardinale Niccolò Cusano, formulerà la dottrina della *dotta ignoranza* e della *coincidentia oppositorum* (Monaco 2010); Pascal parlerà del *Dio absconditus* (*Pensieri*, 1974, nn. 106-108, 128-144 e 559-565); Erasmo da Rotterdam definirà la fede come il culmine della follia (*Elogio della follia*, 1994, LXVI-LXVII, 129).

⁵⁶ Assieme a Giovanni di Salisbury, Abelardo è incline a preferire una conoscenza razionale solo probabile.

tomismo analitico in questa disciplina (Fanciullacci 2014; Micheletti 2007) è un sintomo piuttosto evidente di questa affinità. Bisogna notare, però, che la posizione tommasiana sui *praeambula* si basa, a sua volta, su un'antropologia ottimista circa le facoltà conoscitive umane (riflesso di quelle di Dio)⁵⁷, nell'idea che la natura abbia in sé delle tracce del divino (*vestigium*) e quindi in una gnoseologia realista (ed esternista); l'armonia di fede e ragione è possibile solo in questa intrinseca armonia: Tommaso va quindi accolto *in toto* (Livi 2008, 160), e questo può essere un problema se, come vedremo, far dipendere completamente la fede da una certa filosofia è quantomeno rischioso.

Oggi, tra l'altro, difficilmente troveremmo qualcuno disposto ad accettare che i nostri atti conoscitivi e le speculazioni filosofiche siano tasselli di un inevitabile *Itinerarium* verso Dio⁵⁸: il percorso nel teismo contemporaneo ci ha mostrato che siamo decisamente più disillusi, oltre che realisticamente pluralisti; la ragione umana non giunge a formulare certezze circa i *praeambula*, se non attraverso premesse indimostrate. Ammesso che ciò sia inevitabile, quanto possiamo rifiutare, allora, del sistema filosofico di Tommaso?

Certo, è piuttosto sensato ritenere che alcune verità ci sono giunte solo attraverso la Rivelazione, ma quali dogmi hanno queste caratteristiche? La risposta non è scontata. Un esempio per tutti: oggi si tende a rintracciare un pensiero trinitario in autori pagani (Li Volsi 2009), asserendo che forse l'ipotesi trinitaria sia una vetta che l'uomo poteva raggiungere *sola ratio*. Cosa ha aggiunto allora la rivelazione di Cristo? Le nozioni di Padre-Figlio-Spirito e di generazione-processione-spirazione? E che dire dell'Incarnazione? Le risposte a queste domande sono state abbastanza univoche nella storia del pensiero teologico (per una lista: Wipfel 2008, 61), ma forse oggi non sono del tutto scontate. Se, d'altro canto, *praeambula* e verità di fede condividono la stessa incertezza, possiamo ancora distinguerli davvero?⁵⁹

La distinzione tra *praeambula* e fondamenti (Galeazzi 2009), a mio avviso, indica che le verità di fede sono seguenti a quelle della filosofia, ma solo nel senso che non potremmo parlare dei dogmi di fede (es. Trinità) se prima non abbiamo accettato alcune premesse di ragione, come l'esistenza di Dio e un suo concetto adeguato (non

⁵⁷ In un'antropologia ottimistica le facoltà umane sono un riflesso di quelle divine, e quindi idonee a coglierne la realtà (i *praeambula*), anche se sfuggevolmente (Galeazzi 2009).

⁵⁸ Si ricordino i testi di Bonaventura, *De reductione* e *l'Itinerarium mentis in Deum* (Bonaventura 2012).

⁵⁹ Il problema profondo che qui si pone è se teologia e filosofia siano indistinguibili. Interpretando Tommaso, Kretzmann distingue tra teologia (*dogmatica*) *top down*, filosofia *bottom up*, e teologia *bottom up*, che è precisamente la teologia naturale (oggi anche *teologia fondamentale*). Quest'ultima è precisamente ciò che permette di formulare la metafisica del teismo (che è anche filosofia *top down*). La *teologia filosofica* rientra invece nella prima, e solo questa è *ancilla theologiae*. Quel che è curioso è che *teologia rivelata* e *teologia naturale* differiscono nel metodo, ma alla fine dovrebbero giungere alle medesime affermazioni contenutistiche. Ma se *teologia filosofica* e *teologia naturale* possono (devono) convergere, e se la teologia naturale è il culmine della metafisica, distinguere teologia e filosofia diventa complesso. Ma forse non è mai stato chiaro, e mai lo sarà, come sia possibile distinguere tra ontologia, metafisica, filosofia, teologia, teologia filosofica e teologia naturale, teologia fondamentale e dogmatica (Varzi 2007; Kretzmann 1997, 23-53).

antropomorfo). Questo non significa che la filosofia arrivi a certezze, giacché l'atto deliberativo (di fede) resta indispensabile sulle premesse. I *praeambula* sono conoscibili, ma vanno pur sempre scelti, perché non sono dimostrazioni obbliganti. La nostra è "solo" conoscenza, come ricorda Tommaso stesso, poiché manchevole, cioè ancorata alla fede (*ib.*). Oltretutto, nota Tommaso, i *praeambula* sono premissivi solo a livello logico, ma nel singolo fedele l'atto di fede può precedere la loro esplicitazione cosciente (Wippel 2008, 45).

Negli ultimi sessant'anni, per certi versi, il teismo cristiano ha ripercorso questi motti latini, fino al *Credo et intelligo*; tornando alla consapevolezza, cioè, che la filosofia è talmente plurale da non consentire di essere una buona ancella. Corsi e ricorsi della storia del pensiero? Probabilmente sì. Nella nostra epoca, la tensione tra questi motti, nonché la loro coesistenza e le nuove sollecitazioni provenienti da tutti gli ambiti del sapere, ci impongono di elaborare una visione capace di tenerli assieme tutti, perché ciascuno a suo modo contiene una parte di verità. Esiste un modello di teologia fondamentale capace di assumere la ciclicità di questi motti – il loro accentuarsi in determinate epoche o in alcuni contesti culturali – di ricomprenderli e superarli? È questo, forse, il compito di una riflessione meta-teologica?

Tra Hegel e fenomenologia: spunti su fede e sapere e sui presupposti dei fondamenti

Dei limiti della ragione nel suo approcciarsi al divino sarà consapevole anche Kant⁶⁰, e che la fede implichi un salto – che sia fondata su un'intuizione non altrimenti spiegabile (*sentimento*) – sta alla base del pensiero romantico sviluppatosi proprio dopo il criticismo (Schleiermacher, Jacobi, Kierkegaard⁶¹). Anche in Hegel il rapporto tra fede e ragione costituisce uno degli interessi primari: in *Fede e Sapere*, egli giunge alla conclusione che queste due categorie consentano addirittura d'interpretare criticamente la filosofia a lui contemporanea. Hegel individua proprio in Kant, Fichte e Jacobi gli esponenti della *filosofia della riflessione*, nella quale non si riescono a oltrepassare i limiti conoscitivi dell'intelletto. In particolare, egli denuncia la prospettiva kantiana d'una fede che deve subentrare e supplire al sapere e, volendola superare, afferma che bisogna ripensare i contenuti della vera religione (l'unica compiuta), il cristianesimo, nel *Venerdì Santo speculativo* richiamato al termine dell'opera. Quest'ultimo consiste nel chiarire in termini teoretici\filosofici il contenuto\significato di una *religione storica*, giacché per Hegel il rapporto religione\filosofia è un rapporto di sfida: la religione deve riuscire a giustificare la sua aspirazione alla verità e compiutezza, e accettare la sfida significa comprendere in termini speculativi la specificità della religione cristiana, cioè proprio il Venerdì Santo speculativo. Da questo punto di vista, Hegel è un esempio della possibilità – varie volte accennata in precedenza – di trasformare la *teologia dogmatica* in *filosofia*, e di

⁶⁰ Rimando a: Menegoni 2005.

⁶¹ Si veda: Kierkegaard 1962, sull'importanza del comprendere che non si può comprendere.

quanto alla fine i loro confini possano essere oltrepassati (operazione criticabile da un religioso, ma lecita dal punto di vista speculativo).

Secondo Hegel il contrasto tra filosofia e religione positiva ha nella sua epoca caratteristiche nuove perché viene interiorizzato in uno dei due poli, cioè la filosofia, la ragione (*Fede e Sapere* 1990, 163). L'antica opposizione (ragione ancella della fede) viene svuotata perché ricondotta all'interno della ragione, in quell'antinomia tra essere e pensiero che sta alla base della gnoseologia critica moderna, di cui Kant è l'apice: l'opposizione tra fede e sapere si trova ora trasferita all'interno della filosofia (*ib.* 123-124), e la ragione scopre il suo essere-nulla perché ha posto il meglio di sé in un al di là, in una fede al di fuori e non al di sopra di sé.

Porsi sul lato "Fede e Sapere" consente, secondo Hegel, di mettersi su un osservatorio speciale da dove è possibile cogliere i limiti della cultura illuminista: il nuovo che caratterizza la cultura contemporanea è l'affermazione della soggettività, che arriva a schiacciare l'oggettività, poiché all'individuo manca la facoltà di cogliere Dio come qualcosa di dato. Le filosofie di Kant, Fichte e Jacobi sono caratterizzate dalla rinuncia della ragione a cogliere l'oggetto più elevato, l'Assoluto (*ib.* 125-126). La ragione è quindi sbilanciata perché è soggettiva: l'ideale come sola finzione (Kant) diventa svuotamento della ragione.

Per Hegel, Kant ha posto un Dio inconoscibile al di là dei pali di confine della ragione, trasformata in un calcolare, tutto in funzione della soggettività (*ib.* 128-135); questa filosofia non può pervenire alla conoscenza di Dio poiché, mentre si fa consapevole del suo essere limitata al sensibile, si fa bella di un soprasensibile, rinviando alla fede in qualcosa di superiore (per via pratica). Dopo una lunga analisi del pensiero kantiano, Hegel coglie dunque in questa fede nell'"al-di-là" l'irrazionalità della fede kantiana. Hegel ha quindi colto gli elementi portanti della filosofia kantiana, che Jacobi e Fichte avrebbero solo radicalizzato (*ib.* 165, 185, 192): al fondamento di questa filosofia vi è un'esigenza di unità, ma essa è frutto di una somma di elementi originariamente divisi, il pensiero e l'essere. Qui sta il problema secondo Hegel: Kant tende all'unificazione ma non la prende come un fatto originario. Restando all'interno di questa struttura, l'unificazione viene sempre proiettata in un al-di-là mai raggiungibile. Per questo la fede è strettamente legata al sapere: sapere formale e sapere empirico sono integrati mediante la fede in un assoluto al-di-là.

In Hegel, invece, l'unità sintetica originaria viene chiamata totalità, intero, è l'uno che si differenzia in se stesso: questa relazione di una finitezza assoluta al veramente assoluto è la fede, in cui la soggettività si riconosce di fronte all'eterno come finitezza e nulla. L'identità tra libertà e necessità, tra pensiero ed essere è manifesta, secondo Hegel, già nella *prova ontologica*, la quale esprime la vera idea della ragione perché dice l'identità di pensare ed essere⁶². Sempre secondo Hegel, Jacobi sostiene che

⁶² Hegel difenderà la bontà della *prova ontologica* nelle *Lezioni sulle prove dell'esistenza di Dio* (tenute nel 1829).

la fede sarebbe l'elementare forma del *tener-per-vero*⁶³, ma questa "radicalizzazione" è un volgare empirismo: le filosofie di Jacobi e Kant finiscono col stabilire come fede l'immediata certezza del soprasensibile, e la ragione si rifugia nella fede per annientare la finitezza e togliere la soggettività (per questo paragrafo, *ib.* 197-206).

Queste critiche di Hegel sono di grande interesse per chiunque s'interroghi su come trovare un equilibrio tra conoscenza naturale di Dio e fideismo, che nella forma proposta da Jacobi può essere uno specchio su cui riflettere le posizioni contemporanee. Se la critica coglie nel segno, tuttavia, la soluzione che Hegel propone per superare il fideismo (chiaramente propensa a riconoscere la possibilità di una conoscenza naturale di Dio) è talmente legata alla sua prospettiva filosofica, da riuscire a noi problematica; in particolare, la sovrapposizione tra filosofia e religione⁶⁴ (trasformazione filosofica della religione cristiana positiva), risulta oggi quasi incomprensibile⁶⁵. Non è però intenzione di queste righe fornire una critica alla posizione hegeliana. Piuttosto, credo sia importante coglierne le provocazioni, che ancora una volta hanno a che fare con lo statuto proprio della teologia e della religione. Hegel si propone come un'alternativa a Kant-Jacobi (letti in continuità), tracciando una via d'uscita per le obiezioni *de iure* al teismo che forse va presa in considerazione anche in un contesto analitico; sarebbe interessante definire – lo lascio qui come un auspicio – in che modo il realismo oggi difeso dai teisti si allontani dalla posizione hegeliana. Non sarà proprio la consapevolezza che l'essere (e Dio) *eccede* il pensiero umano (e il linguaggio), che non si lascia catturare, a costituire il proprium della postmodernità?

Dal punto di vista gnoseologico, ciò che appare irrisolto, in Kant come in Hegel, è la possibilità di giustificare quella sorta di armonia prestabilita tra oggetti e rappresentazioni. È un problema condiviso anche dalla Fenomenologia. Questa corrente di pensiero, almeno ai suoi esordi, partiva da un presupposto realista, cercava cioè di superare l'idealismo e il soggettivismo attraverso il metodo fenomenologico, il quale doveva consentire – attraverso la nozione di intenzionalità – di poter arrivare alla conoscenza degli elementi ultimi della realtà: *l'Io conoscitivo puro* è proprio il residuo fenomenologico imprescindibile, unica garanzia della fondatezza delle nostre esperienze, l'anello mancante che permette il connubio tra fenomenologia e metafisica.

⁶³ La filosofia di Jacobi esprime nel modo più chiaro sia la soggettività teoretica e pratica, sia l'al-di-là della fede, ma è resa torbida perché l'anelito al religioso viene risolto con una divinizzazione del soggetto (*Fede e Sapere*, 1990, 212-216).

⁶⁴ Questa critica era già di Kierkegaard, per il quale Hegel è un falsario che ha giocato al cristianesimo, adattando il cristianesimo alla filosofia (*Antiseri* 1994, 208). Naturalmente, dobbiamo tralasciare il dibattito sulla compatibilità tra hegelismo e cristianesimo che, com'è noto, sta alla base della divisione tra *destra* e *sinistra* hegeliane.

⁶⁵ Altro prezzo da pagare, nel sistema hegeliano, è di mantenere la contraddizione, integrandola nell'automovimento del concetto, il quale può essere espresso solo da un linguaggio "altro" da quello lineare (la proposizione speculativa). È la critica di Popper: la contraddizione è il mezzo dell'argomentazione razionale (confutazione), ma non può esserne l'esito (Popper 1940). Il metodo dialettico descrive la contraddizione, e ne fa una sintesi accettandola come tale, in una sorta di intuizione comprensiva (Berti 2014, 143). In questo, mi pare, s'avvicini molto alle posizioni dei mistici tedeschi e alla dottrina classica della *coincidentia oppositorum* come corollario dell'*inopia vocabulorum*.

Eppure, anche la fenomenologia (o gnoseologia) pura come base di una metafisica radicale (Marcolungo 1980), si basa in fondo su un presupposto indimostrabile, implicito in Kant e Hegel: che abbiamo una conoscenza veritiera della realtà, la quale sta di fronte a noi e in qualche modo condiziona la nostra conoscenza. C'è un'armonia – se vogliamo evitare di parlare di coincidenza – tra pensiero ed essere.

Ecco allora che il nostro stare in “unità conoscitiva con la natura” (un Principio che chiameremo PUCN) è il vero mistero che né Kant (con la nebulosa appercezione trascendentale⁶⁶, un arco senza pietra di volta per: Jaki 1981, 177), né Hegel, né la fenomenologia husserliana possono realmente risolvere. Esso si dà come presupposto incondizionato, infondato ma inaggrabile⁶⁷. È ragionevole credere in tale unità? Sì, ma con la consapevolezza che è un atto di fede non ulteriormente giustificabile, e la cui negazione è legittima. Noi dobbiamo partire dalla fenomenologia (l'analisi intenzionale⁶⁸) come metodo di ogni filosofia – e presupposto di ogni metafisica – ma dobbiamo anche essere consapevoli che prima della fenomenologia sta un presupposto metafisico che la rende pensabile: l'armonia (o unità) conoscitiva, e il principio (qualcuno lo chiama Dio) che la rende intelligibile. Non esiste dunque un'evidenza, per quanto profonda, che non si basi sulla *credenza* che un'evidenza da qualche parte c'è e non tutto sia apparenza: l'evidenza non è evidente, è presupposta⁶⁹. L'evidenza apodittica (dei dati-residui, le essenze eidetiche che resistono all'*epoché*) è un limite insormontabile. In fondo, i grandi sistemi di pensiero si basano sull'intuizione o la negazione di *una* *cera* evidenza come presupposto.

Accettare che la nostra conoscenza si basi su alcune credenze metafisiche indimostrabili, significa svilire le capacità conoscitive umane? In realtà, già Aristotele redarguiva i suoi avversari circa l'irragionevolezza di voler dimostrare i principi che

⁶⁶ La stessa deduzione trascendentale appare fallace poiché, se è vero che i pensieri presuppongono l'Io-penso (centro unificatore delle rappresentazioni) e l'Io-penso presuppone le categorie, non si può dedurre che gli *oggetti* pensati presuppongono le categorie, ma solo che i *pensieri* le presuppongono. Non c'è modo, cioè, di attribuire le categorie alla stessa struttura della realtà. Fare ciò è possibile soltanto accettando il PUCN.

⁶⁷ Hume parlava, riguardo all'esistenza di oggetti esterni, di un'*istintiva credenza* (pur sempre illusoria). Rosmini pone invece a presupposto delle conoscenze l'*Idea di Essere*: dobbiamo presupporre che la realtà c'è. Questa *Idea* è innata, è un principio di cognizione, ed è la capacità di cogliere l'essere. È da questa idea che deriva il PNC, l'identità, le categorie di sostanza, causa, unità etc.

⁶⁸ L'intenzionalità, dunque, non risolve la disputa tra Idealismo e Realismo (sensibilità che divergeranno all'interno dello stesso movimento fenomenologico). L'intuizione che qualcosa esiste non ci esime dalla fatica di dire cosa esattamente esiste. La difficile soluzione della controversia tra idealismo e realismo è testimoniata anche dal passaggio di Putnam dal realismo metafisico al realismo interno (cf. *Ragione, verità e storia*, 1981), che oggi ritorna nelle discussioni epistemologiche (Swinburne 2001).

⁶⁹ Lo stesso Cartesio ci ha palesato che l'evidenza deve avere un fondamento che eviti il dubbio iperbolico. Se, però, oggi le soluzioni di Cartesio ci appaiono fragili (l'Io penso, l'idea innata di Dio e il “Dio-garante”), ne dobbiamo trovare altre di convincenti, oppure ne dobbiamo riconoscere l'assenza. L'occasionalismo che è seguito a Cartesio, non a caso, afferma che l'esistenza dei corpi è data dalla rivelazione, direttamente da Dio, con il quale l'anima è in un'unione immediata. Già Gassendi si era accorto, del resto, che vi è un circolo vizioso tra l'evidenza dell'Io-penso e la garanzia suprema di Dio (in *Obiezioni alle Meditazioni*).

stanno alla base della nostra conoscenza. Vi sono, infatti, delle premesse vere, indimostrabili e immediate (*Analitici Secondi*, I.2, 71b, 280-281; I.9, 75b, 299; I.33, 89a, 353-355) e tra queste, la più nota è il Principio di Non Contraddizione (*Metafisica*, IV.3, 1005b, 92-95), senza il quale non si potrebbe neppure parlare (*ib.* IV.4, 1008b, 104). Non è in alcun modo pensabile che sia un principio che, prima o poi, si potrebbe rivelare falso. Il suo superamento (secondo un modello fallibilista), per l'uomo, è impossibile.

Ci sono principi, dunque, ai quali è necessario *credere*, con una *convizione* incrollabile (*Analitici Secondi*, I.2, 72b, 282-283), anche se la loro intuizione sembra seguire un processo di tipo induttivo (*ib.* II.19, 99b-100a, 400-403). Tra questi principi vi è sicuramente il PNC (principio logico, e relativa versione ontologica)⁷⁰ e il principio di ragion sufficiente, ma potremmo certamente aggiungervi il PUCN (controparte fenomenologica del principio logico), e forse l'idea che la natura sia ordinata⁷¹ e finalizzata (Antiseri 1982), cioè il nesso di causa-effetto: sono tutti principi che esprimono, in fin dei conti, il mistero della contiguità di pensiero ed essere che Hegel ha sottolineato con forza in opposizione a Kant. Nel sistema aristotelico, quindi, nonostante si riconosca l'esistenza di principi immediati, non c'è spazio alcuno per il relativismo. Aristotele è comunque indulgente nei confronti dei "relativisti" che sono tali non per il gusto di parlare, ma perché si sono confrontati con problemi reali (*Metafisica*, IV.5, 1009a, 106; 1011b, 114); del resto è lui stesso a dover ammettere che i più acuti pensatori siano stati in buona misura relativisti (*ib.* 1009, 108). Prendendo a credito tale indulgenza, credo che il relativismo di oggi sia generato da problemi reali, che si sono accavallati nei secoli e hanno spinto vari pensatori a sospendere la validità universale dei principi su elencati.

Certamente una credenza è fondata quando è supportata da un'evidenza condivisa che la rende probabile, ma è proprio la nozione di evidenza che oggi ci risulta alquanto controversa⁷². Questo non implica disconoscere che le conoscenze sono probabili (e quindi credenze forti) in gradi diversi, o che le credenze giustificate attraverso gli standard della maggior parte delle teorie rendono (logicamente) probabile che siano vere (Swinburne 2001); e non c'è alcun dubbio che avere buone credenze sia possibile, utile ed efficace (*ib.* 54-55). E tuttavia, tra Aristotele, Tommaso e noi, sono passati molti secoli di fallimenti, nuovi metodi, critiche feroci e nuove scoperte. Non possiamo ignorarli.

Circa i principi primi, è interessante che Aristotele distingua tra premesse *vere* e *necessarie* (*Analitici Secondi*, 74b, 293). I principi immediati non sono "veri", essi sono

⁷⁰ Alcune preconoscenze sono necessarie in ogni apprendimento intellettuale, e tra queste vi sono le leggi logiche del pensiero (Tarantino 2011, 166). Un autore come Cusano, in realtà, sarebbe meno certo dell'impossibilità di superare il PNC, avendo avvertito fortemente che il PNC si sospende quando cerchiamo di parlare del divino (in *La dotta ignoranza*, 1988).

⁷¹ Con le sue specificazioni: il principio d'uniformità della natura e il principio d'induzione. O quella che Bateson ha definito la "speranza della semplicità" (Bateson 1984).

⁷² Il caso della teoria tolemaica è abbastanza eloquente. In effetti, i greci avevano tutte le evidenze necessarie per crederci, giacché rispettava i criteri di creazione di una credenza forte (era epistemologicamente probabile nella "loro" evidenza), ma questo non ha garantito che avessero una conoscenza vera.

“necessari” perché difesi da una confutazione per assurdo: senza di essi non sarebbe neppure dimostrabile che sono falsi. Ecco allora che ciò che è necessariamente causa di sé non è né un’ipotesi né un postulato; si parla, per esso, di una necessità di credere, legata in qualche modo a un discorso interiore (*Analitici Secondi*, I.10, 76b, 303).

La posizione di Aristotele, su questo punto, credo sia ancora condivisibile: un dubbio iperbolico (relativismo assoluto) è insostenibile, anche se un relativismo contingente è inevitabile⁷³. Anche se forse, su questo secondo, il Nostro sarebbe più ottimista: al fondo del suo argomentare vi è la fiducia nella possibilità, per l’uomo, di giungere a una filosofia vera e perenne, la quale precede il soggetto (nozione moderna, che ha segnato la svolta gnoseologica dopo Cartesio); fiducia che oggi è decisamente più sfumata. Pur non negando che dei principi incondizionati vi siano, oggi una sorta di *umiltà epistemica* (Matthews 2006; Ryan 2014; Kidd 2016) ci impone di essere più cauti circa la possibilità che tali principi conducano a un’unica filosofia \ metafisica⁷⁴. Il passaggio da idee semplici a idee complesse (come Dio, la sua esistenza, la creazione etc.), infatti, non sembra affatto scontata. È chiaro ai contemporanei, ad esempio, che due sistemi radicalmente opposti come il teismo e il panteismo, sono entrambi razionalmente difendibili⁷⁵, ed entrambi decisamente deboli quando cercano di difendere dai “dati” come la libertà umana. Quest’ultima impone al teismo di rinunciare a parte dell’onniscienza e dell’onnipotenza di Dio, e al panteismo di rinunciare all’*amor fati*. Ed entrambi non riescono, in ogni caso, a definire cosa sia la libertà umana, pertanto sono ancora incompleti. La nostra contemporaneità sembra dirci, in ogni disciplina scientifica, che il nostro argomentare logico e la fiducia nella razionalità e nell’ordine esterno non sono sufficienti: il mondo, l’uomo e Dio – ciascuno per sé, e nei loro rapporti – restano segnati da luoghi di incoerenza.

Sappiamo inoltre, dopo Kant, che il rimando all’*incondizionato*, sia esso un principio logico o il divino, crea un certo imbarazzo: il necessario è l’abisso della ragione⁷⁶, giacché è ciò che è, per definizione, senza-ragione. Il Necessario spiega perché qualcosa c’è, ma non spiega se stesso. Certo, risaliamo dal contingente al necessario, ma non sappiamo perché il necessario *sia*⁷⁷. Aristotele direbbe che porsi

⁷³ Come già sottolineava Putnam, si può essere *realisti moderati* e *relativisti concettuali* (in metafisica), senza essere *relativisti assoluti*. È l’irritazione del dubbio, ci ricorda Pierce, che ci spinge a metterci in ricerca, al fine di giungere a uno stato di credenza (attraverso tre metodi non funzionali: tenacia, autorità, a priori; e uno funzionale: quello scientifico guidato dalla regola pragmatica).

⁷⁴ Per fare un esempio: l’esistenza di Dio è “provata” e quindi capace di fondare il pensiero (Livi 2010) solo in un contesto di logica aletica dove si accettino premesse di senso comune (*ib.* 417-419), tra le quali l’esperienza metafisica essenziale che qualcosa c’è. Tuttavia, ciò non sembra sufficiente. Che il mondo sia un insieme di *enti* (separabili) *finiti* (*ib.*, 434) è tutt’altro che evidente e condiviso!

⁷⁵ Il panteismo si basa sul principio dell’univocità della sostanza, e trova una sua sistematizzazione coerente in Spinoza e Nietzsche. Il teismo, invece, sembra intrinsecamente legato alla dottrina (aristotelica) dell’analogia dell’essere.

⁷⁶ Kant 2005, sez. V (*L’ideale della ragion pura*), 489-490; cercherà di superare il paradosso del necessario *l’ontologia della libertà* di Pareyson, che pur genera altri concetti paradossali come quello di “Dio prima di Dio” (Pareyson 1995).

⁷⁷ Il “necessario” stoppa il regresso che sprofonda nell’abisso del “Dio prima di Dio” sfiorato da Plotino, Eckhart, Schelling, Pareyson; il necessario si pone a salvaguardia dell’atto di libertà originario in cui il

questo interrogativo è insensato, e forse ha ragione. Tuttavia, il necessario (un principio logico o un Dio) è davvero una vertigine del pensiero, è l'inspiegabile che dà un senso al mondo senza averne uno per se medesimo.

Del necessario, inoltre, non abbiamo alcuna nozione; e neppure di tutti i suoi corollari: eterno⁷⁸, infinito trascendentale⁷⁹, uno, semplice. Sono tutti termini che derivano dalla teologia negativa, ma se ci soffermiamo a riflettere su di essi, cercando di dire in cosa consistano, ci accorgiamo subito che sono termini antinomici di cui non sappiamo dire praticamente nulla⁸⁰. Basterebbe tornare alle *Enneadi* di Plotino⁸¹, o al *Parmenide* di Platone⁸² per rendersi conto che l'Uno non può essere pensato senza i Molti, che l'infinito è impensabile, che l'eternità come radicale a-temporalità applicata a qualcosa che è, è inintelligibile (ogni cosa che è, è nel tempo, fosse anche un istante)⁸³. Insomma, l'*Inizio* ci resta inattingibile, e lo pensiamo solo a partire dal *Dato*, con un ritardo di pensiero incolmabile: l'idea pura di Inizio esigerebbe di precedere le forme stesse del domandare. L'Inizio non è, allora, oggetto di dimostrazione, ma di rivelazione (Cacciari 1996, 23; Ambu 2008, 18-29). Ironia della sorte, proprio Dio – garante della nostra conoscenza – sembra sottrarsi, nei suoi attributi e nella sua essenza, al PNC: dalla *coincidentia* cusana in avanti, abbiamo un esempio lampante di come perfino il PNC abbia un ambito di applicazione circoscritto, precisamente al-di-qua del salto della fede. Che ne resta, dunque, dell'unità di pensiero ed essere, di ogni pretesa del realismo, e della presunta prosecuzione della filosofia nella teologia?

Porre degli incondizionati attraverso un procedimento di confutazione per riduzione all'assurdo, è legittimo e ragionevole, ma non ci risolve tutti i problemi. Ci permette, se vogliamo, di argomentare metafisicamente, ma non ci dispensa dalla fatica di *decidere* per una metafisica. Sono tutte questioni su cui torneremo nel prossimo

superessente decide di sé, in quanto cominciamento assoluto della propria positività (essenza), "dandosi" sia l'essere che l'esistenza.

⁷⁸ Pannenberg giunge alla conclusione che l'eternità non possa essere concepita né come atemporalità né come durata. L'eternità è qualcosa di infinitamente diverso dal tempo, ma non si oppone ad esso. Pannenberg, tuttavia, non ci spiega come ciò possa avere luogo (Pannenberg 1990, 458).

⁷⁹ Un Dio veramente infinito, secondo l'accezione di Pannenberg (1990, 444), finirebbe con il 'non-possedersi' mai. Inoltre, l'infinito è tale solo se al suo interno c'è anche il finito e Dio è Infinito proprio perché in Lui può contenere il contingente finito, inglobandolo ma rimanendo ontologicamente distinto da esso. L'Infinito comprende l'opposizione del finito in se stesso, comprende ciò che è da lui diverso (*ib.* 446-450; cf. Basti 2012).

⁸⁰ Ha senso, dunque, continuare ad usarli? Penso di sì. Noi non conosciamo tutti i decimali (infiniti) di π o di $\sqrt{2}$, eppure usiamo queste nozioni perché ci sono utili (hanno funzione regolativa). Non è detto che un concetto di cui non abbiamo una definizione completa (un concetto vago) sia di per sé falso o inutilizzabile.

⁸¹ In particolare V.4, 1; VI.2, 9; VI.5, 9; VI.8, 9-12; VI.9, 4 (*Enneadi*, 2000).

⁸² L'aporia dell'Uno-molti si trova nel *Parmenide* (137c-166c, 387-416): l'uno è comprensibile solo se è già molteplice, non è né illimitato né limitato, né in moto né in quiete. La tecnica argomentativa elenctica sommata alla *reductio ad absurdum* in questo caso non è sufficiente, poiché non giunge a una verità inconfutabile.

⁸³ Il tempo assoluto è difficilmente pensabile: il tempo è un fenomeno conseguente all'esistenza della realtà.

paragrafo. Quel che qui possiamo concludere è che qualsiasi forma di “nuovo realismo” post-kantiano che si volesse ragionevole, ma fosse inconsapevole di essere infondabile, rischierebbe di essere l’ennesimo ritorno dello stesso, di una filosofia che cammina sempre restando sullo stesso luogo⁸⁴. Certo «di fronte alla sorpresa di dover abbandonare il vecchio concetto di oggettività, è ben comprensibile che lo scienziato [*il teologo*] odierno provi un effettivo disorientamento, e, invece di limitarsi a concluderne l’impossibilità di mantenere in vita i dogmi del realismo ingenuo, si senta tentato di accogliere una concezione filosofica di carattere più o meno apertamente idealistico [*fideistico*]»⁸⁵ (Geymonat 1977, 61).

Le verità umane e la ragione umile

Questa rapida ricostruzione di alcuni tratti di storia della filosofia, che riprende in buona misura l’enciclica stessa⁸⁶, aveva lo scopo piuttosto minimale di richiamare alcuni elementi che riemergeranno nel prosieguo e di mostrare come la dialettica fede-ragione – mai ricomposta in una reale sintesi – possa intendersi come *la* questione meta-teologica per eccellenza.

Torniamo quindi alla *Fides et Ratio*: è necessario, troviamo scritto al n. 66, «che la ragione del credente abbia una conoscenza naturale, *vera e coerente* delle cose create» (corsivo nostro). Una fiducia che il pontefice ritiene essere definita dogmaticamente al Vaticano I⁸⁷ (cf. n. 53).

⁸⁴ In particolare, come già si sottolineava a suo tempo (Geymonat 1977, 56), sarebbe improponibile e indifendibile un ritorno a un “realismo ingenuo” (e all’alternativo “relativismo ingenuo”); «la controversia tra realismo e relativismo sembra aver raggiunto un congiungimento su molte questioni [...]. Le limitazioni del realismo ingenuo sono una di tali questioni, il ruolo della “convenzione” o della tradizione culturale è un’altra» (Ben-Menahem 1981, 241).

⁸⁵ Le parole tra parentesi quadre sono un’aggiunta, utile solo a creare un parallelo. La tendenza a confondere l’oggettività con la verità assoluta, o di pensare che oggettività e scientificità siano coestensive, è forse uno degli errori più diffusi oggi.

⁸⁶ A cui affiancare il saggio di Leibniz, per i numerosi autori citati (Leibniz 2007). Egli anticipa il dibattito epistemologico, distinguendo ad esempio tra *spiegare, comprendere, provare e sostenere*. I misteri, per Leibniz, possono essere spiegati quanto basta per crederli, ma non è possibile comprenderli; sono *al di sopra* della ragione, ma *non contro* di essa, cioè non sono afflitti da obiezioni insolubili (*ib.* 79, 99 e 123). L’apologetica deve mostrare che non esistono obiezioni invincibili che rendono i misteri assurdi (*ib.* 126-127); essi, per essere ragionevoli, devono essere semplicemente possibili (*ib.* 144). La posizione di Leibniz è per molti versi condivisibile, e tuttavia mi sembra molto difficile porre un confine tra ciò che è oltre e ciò che è contro la ragione: l’obiezione della torre di Bayle mi sembra resti insoluta (*ib.* 130-131 e 140-143). Del resto, se, come sembra, la Trinità ci obbliga ad abbandonare l’ortodossia logica (Hughes 2005, 141) – non a caso si serve di concetti ossimorici come *eterna generazione, relatio subsistens, pericoresi, communicatio idiomatum* – e se dalla dottrina trinitaria dipende la possibilità di spiegare l’incarnazione, la croce, la divinità di Cristo... cosa rimane di pertinente all’ortodossia logica che sia anche cristiano? Cos’altro serve – oltre all’uscita dall’ortodossia logica – per affermare che la dottrina teologica cristiana e i suoi misteri sono assurdi e *contro* la ragione?

⁸⁷ Concilio Vaticano I: H. Denzinger – A. Schönmetzer, *Enchiridion symbolorum*, 3004; per una discussione del dogma: Küng 1979, 568-572.

Qual è dunque il ruolo della ragione e della filosofia nella vita di fede secondo la tradizione della Chiesa esposta da Giovanni Paolo II? Il pontefice precisa che «la Chiesa non propone una propria filosofia né canonizza una qualsiasi filosofia particolare» (n. 49), ma nonostante ciò, una scelta è evidente nel testo, almeno nell'escludere buona parte delle correnti filosofiche che non si accordano col tomismo (n. 57 e 78). L'opzione per una ragione forte, inoltre, è già un'opzione filosofica determinante, ancor più se s'afferma che *l'intellectus fidei* (e la teologia dogmatica) richiede l'apporto di una *filosofia dell'essere* (n. 97).

La filosofia è quindi "buona" solo quando ritrova la sua dimensione sapienziale di ricerca del senso ultimo della vita (n. 81), e può esserlo in quanto «*sapere autentico e vero*, cioè rivolto [...] alla verità totale e definitiva [del reale]» (n. 82). È l'esigenza di una «filosofia di portata autenticamente metafisica» (n. 83) che passi «dal fenomeno al fondamento» grazie proprio all'«unità della verità» (naturale e rivelata) che è già un postulato fondamentale della ragione umana, espresso nel principio di non-contraddizione, alla quale la Rivelazione dà la certezza (n. 34).

L'insistenza sulla verità è oltremodo indicativa. Evidentemente, il modello di verità che, come cristiani, pensiamo di possedere è centrale per la fede e il procedere teologico; ma quanto è debitore – o succube – di idee storiche sulla verità, intesa in modo assoluto o relativo (ermeneutico)? Oggi, il dramma descritto da Hegel (il dissidio fede-ragione portato all'interno della ragione stessa), è condotto alle estreme conseguenze, ben oltre Kant, attraverso la svolta linguistica e le acquisizioni della più recente filosofia della scienza e della matematica (Antiseri 1994)⁸⁸. In che modo, dunque, la verità cristiana si rapporta alla contingenza veritativa che oggi si manifesta in qualsiasi ambito del sapere umano?

Il percorso tracciato dal pontefice è piuttosto lineare: (I) solo se credo in una ragione capace di verità posso formulare una corretta filosofia; (II) questa filosofia è un sapere autentico e coincide con la filosofia dell'essere aristotelico-tomista; (III) solo questa filosofia permette la formulazione dei *praeambula*, pertanto va salvaguardata per difendere la fede dal fideismo. Quali di questi passaggi sono oggi problematici?

Circa il punto (I), il nodo da risolvere è quale, tra i vari tipi di relativismo⁸⁹ (metodologico, etico, ontologico, linguistico, culturale, etc.) è necessario abbandonare per fare teologia o, con altre parole, definire i limiti entro cui applicare un sano relativismo nel pensiero teologico (Antiseri 2005). Ad esempio, per Berti, se anche il nostro accesso alla realtà passa per l'interpretazione, e se non sappiamo dire quale sia

⁸⁸ Tra cui: il principio della *teoreticità dell'osservazione*, della *sottodeterminazione di ogni teoria*, e il *relativismo ontologico*.

⁸⁹ Come già sosteneva Geymonat, superare un realismo ingenuo non equivale a una visione utilitaristica o agnostica, né a un convenzionalismo dogmatico o un pragmatismo\strumentalismo (Geymonat 1977, 66-68). Possiamo benissimo ipotizzare che vi sia un legame almeno potenziale tra verità e utilità (*ib.* 65), come peraltro aveva già intuito Duhem, parlando di una tendenza innata del fisico a passare dalla formulazione di teorie fisiche a ipotesi metafisiche (Duhem 1978, 335). È perfettamente plausibile che le conoscenze siano utili (ed efficaci) proprio in quanto "conoscenze vere", senza perciò essere né assolute né illimitatamente applicabili (Geymonat 1977, 65).

l'interpretazione giusta, possiamo pur sempre escludere quella *palesemente sbagliata* (Berti 2014, 85; *S.Th.*, II-II, q.2, a.10, ad 2)⁹⁰. Riprendendo il "realismo negativo" di Eco, Berti difende l'idea per cui ci siano interpretazioni, ma vi siano anche errori, e quindi un cammino verso la verità, che pur ci sfugge (Berti 2014, 86)⁹¹.

Quando si parla di verità, naturalmente, come abbiamo visto anche in Tommaso, è importante distinguere i diversi tipi di verità (*Fides et Ratio*, n. 30): di fatto, di ragione, scientifiche, di fede, poetico-artistiche. Circa le verità di fede, secondo Berti, è necessario un discorso che dimostri razionalmente non la verità, ma almeno la possibilità, cioè la non assurdità, di tali verità⁹². Tra le stesse verità di fede, inoltre, ve ne sono di natura diversa, come quella dell'esistenza di Dio (astorica) e dell'incarnazione (storica).

Sul punto (II), in modo analogo a Rahner, anche Berti ritiene che una stessa religione può avere più teologie (varie discipline e interpretazioni diverse di una stessa verità – Berti 2014, 107-110). Circa le potenzialità architettoniche e propedeutiche della metafisica, quindi, Berti è molto più cauto di Giovanni Paolo II, e propone una «metafisica debole» (che non ha nulla a che fare con il pensiero debole di Vattimo), una metafisica che s'accontenta di spiegare pochi fenomeni, ma almeno su quelle spiegazioni è logicamente forte (*ib.* 206-212).

Una posizione speculare, che vede proprio nella *ragione fallibile* la forma più adeguata per salvaguardare la fede, è quella di Antiseri. Egli parte da una posizione nettamente più disincantata circa le facoltà conoscitive umane (punto I). Ripercorrendo l'evoluzione della filosofia della scienza contemporanea, afferma con nettezza, con Tarski, che non abbiamo alcun modo (nessun criterio di verità) per sapere se la scienza sia vera o probabile, o si stia avvicinando alla verità; la scienza contemporanea ha dissolto perfino il concetto di evidenza e di fatto⁹³ (Antiseri 1994, 19-27). Esiti simili si riscontrano in etica⁹⁴, nella filosofia politica e in sociologia⁹⁵. Insomma, il *palesemente sbagliato* potrebbe non esserlo poi tanto, o solo temporaneamente; se ogni ambito di sapere è segnato da una debolezza, la conclusione del pensatore cattolico perugino è inevitabile: la ricerca di un fondamento assoluto ha

⁹⁰ Richiamando Aristotele: «Se, pertanto, l'errore di queste due persone non è della stessa gravità, è ovvio che una delle due sbaglia meno e, quindi, si accosta di più alla verità [...]. Allora ci dovrà pur essere una qualche verità alla quale è più vicino ciò che è più vero» (*Metafisica*, IV.4, 1009a, 105).

⁹¹ Berti richiama anche Pareyson, secondo il quale la pluralità dell'interpretazione non porta al relativismo (Pareyson 1971).

⁹² Cf. l'argomentazione di Leibniz alle note precedenti.

⁹³ Nel modello olistico Duhem-Quine non esiste nemmeno un vero e proprio *experimentum crucis*.

⁹⁴ Antiseri ritiene – seguendo una lunga tradizione – che la "legge di Hume" è la morte della dottrina della legge morale naturale (Lmn), e che nessun sistema etico è fondabile razionalmente (Antiseri 1994, 35-43). Non è chiaro tuttavia se la posizione di Tommaso – la più classica circa la Lmn – eviti o meno la fallacia naturalistica (per Vendemiatì 2011, la posizione dell'Aquinate la supererebbe), poiché la Lmn ha uno statuto epistemico ibrido, a metà strada tra un ragionamento a priori e uno a posteriori. Oggi i difensori della Lmn sono comunque numerosi (tra i più noti, Finnis 1996; Grisez 1993).

⁹⁵ Critica il costruttivismo con la nozione di 'conseguenze inintenzionali' (Antiseri 1994, 48-50).

sempre una struttura autoritaria⁹⁶, e la domanda da porsi è semplice: è razionale la ricerca di un fondamento? Sono razionali le pretese di un pensiero forte? (*ib.* 14-15).

È importante ricordare che neppure la matematica si offre oggi come un modello veritativo esente da dubbi: «Le pretese universali del pensiero matematico-scientifico sono state scosse dalle fondamenta» (Küng 1979, 49). La “regina delle scienze” (“esatta” per eccellenza) si fonda su delle evidenze che non sono ulteriormente dimostrabili: la matematica non può autofondarsi (Bocconi 2008, 558-580). Gli enunciati matematici sono veri – e funzionano – grazie a delle efficaci convenzioni che ne governano l’uso⁹⁷, ma non sappiamo bene quali siano i loro fondamenti, e oggi, in logica e geometria, ci sono sistemi alternativi, nati dalla messa in questione degli assiomi più evidenti.

Assumendo una posizione fallibilista, Antiseri propone, con Popper, una *teoria unificata del metodo*, capace di contraddistinguere tutta la scienza razionale, riassunta in tre parole: *problemi-teorie-critiche*. La scienza razionale propone ipotesi per la soluzione di problemi, le sottopone a controlli per scoprire gli errori (sono quindi criticabili) in un procedimento condivisibile da una comunità di pari (Antiseri 1994, 27-34). Esiste dunque la razionalità filosofica? Senza dubbio, risponderrebbe Antiseri, giacché la scoperta dei problemi filosofici esige la proposta di teorie filosofiche. Le teorie metafisiche non sono insensate e, seguendo Bartley, la loro razionalità consiste proprio nella loro *criticabilità*⁹⁸ (*ib.* 54-59): dobbiamo sempre tentare di dissentire su ogni teoria, giacché nulla vi è d’infallibile.

Esiste allora un’unica *metafisica valida e vera* (punto II)? Spesso, prosegue Antiseri, a farci scegliere una metafisica sono ragioni pragmatiche. L’ambiente culturale spinge a considerare convincenti delle premesse, che a loro volta ci fanno decidere tra metafisiche di per sé indecidibili, come quella ateista o teista; ed è proprio Kant a estirpare dalla radice la pretesa conoscitiva di metafisiche che pretendono di essere razionali e proibiscono lo spazio della fede (*ib.* 64-68). In linea con i metafisici e gli ontologi contemporanei, anche Antiseri è quindi molto cauto nel proporre sistemi metafisici incontrovertibili.

Il testo di Antiseri è davvero una controparte dell’enciclica laddove si chiede se ci è lecito fondare la nostra fede su costrutti filosofici (“discorsi brevi”) che possono crollare da un giorno all’altro. Non è maggiormente plausibile per un cattolico una filosofia la quale, eliminando le pretese di una ragione volta a popolare l’universo di entità meta-empiriche, sradica anche l’arroganza pseudo-razionale di qualsiasi posizione materialistica e atea, lasciando così libero lo *spazio della fede*? Se si pretende, infatti, che senza il fondamento di una qualche filosofia la fede cristiana sarebbe non più che una favola, allora la caduta di quella filosofia dovrebbe avere come immediata conseguenza quella per cui la fede è una pura favola (*ib.* 191).

⁹⁶ C’è un legame tra fallibilismo e democrazia? Forse sì. Il fallibilista, infatti, chiede la protezione del dissenso: «La democrazia è figlia del fallibilismo gnoseologico e del relativismo etico» (Antiseri 1994, 46).

⁹⁷ Era consapevolezza già di Pascal, Poincaré e poi di Putnam (cf. anche Geymonat 1977, 62-64).

⁹⁸ La criticabilità delle teorie metafisiche è una *criticabilità relativa*: relativa a quegli strumenti che, in precisi ambienti culturali, ne scanzano le pretese (Antiseri 1994, 61).

Il legame tra teologia e metafisica è, ad ogni modo, molto stretto (Kretzmann 1997, 1-53). Potremmo dire che fare teologia è possibile solo laddove vi sia la *disponibilità* a fare metafisica (con ovvi richiami a *Metafisica*, XI.7,1064a-1064b, 322-324). La teologia ha una vocazione sistematica⁹⁹, mira alla totalità, a trovare una cornice di senso complessiva a tutti i dati provenienti dalla realtà (elementi primi), dalla ragione (principi primi) e dalla rivelazione. Una vocazione che deriva dal suo oggetto (Dio), totalità per eccellenza e origine – presumibilmente coerente – di tutti quei dati. Una teologia che si limitasse a delle “teologie regionali” (il biblicismo è questo, alla fin fine), o a delle teologie esperienziali (o sperimentali), negherebbe la sua stessa natura. Se dimentichiamo questa vocazione della teologia, rischiamo di non comprendere perché la discussione sulla natura della ragione metafisica sia centrale anche per la teologia; eppure, oggi siamo costretti ad accettare che di metafisiche ne possono esistere diverse, e che l’oggetto (Dio) è Origine oltre ogni nostra razionalizzazione. La metafisica è, allora, un ideale regolativo indispensabile e una *speranza* irrinunciabile, anche se mai attuale.

Ora, va da sé che, se i punti (I) e (II) sono problematici, abbiamo serie argomentazioni per dubitare del punto (III), cioè della possibilità di fornire *praeambula* che si pongano a fondamento *certo* e *coerente* delle verità di fede. Che dire dunque, del rapporto tra teologia e pensiero contemporaneo? La risposta di Antiseri si muove sulla stessa lunghezza d’onda di Rahner: se muta l’idea di razionalità, non abbiamo di nuovo l’urgenza di ridisegnare i rapporti tra fede e ragione? (Antiseri 1994, 69). Riprendendo il pensiero del vescovo P-D. Huet (*ib.* 73-89), Antiseri sostiene che sono irrazionali quanti cercano una verità certa, chiara e costante, che non è alla portata dell’uomo. Questo non significa sostenere che l’intelletto umano non è capace di verità, bensì soltanto che non siamo capaci di verità assoluta¹⁰⁰. Proprio una ragione fallibile è una ragione che fa spazio alla fede, perché non è in grado di immunizzare la fede dal dubbio. *Dubbioso* non significa né senza senso, né irrilevante¹⁰¹. *Dubbioso* vuol dire soltanto *non-assoluto*¹⁰² (*ib.* 80-86, 108). Anche Küng parla di una via della razionalità critica, basata su un *sì fondamentale fiducioso alla realtà problematica*, che non è preceduto

⁹⁹ Come sappiamo, Kierkegaard si oppose alla teologia scientifica-sistematica, ritenendola insensata, nata dalla paura e dalla mancanza di fede. Questa sua provocazione va riconsiderata, se non altro per costruire una teologia sistematica che non sia ingenua o totalitaria.

¹⁰⁰ Dovremmo allora modificare la nostra concezione della verità (Geymonat 1977, 65), accettando che la dimensione storica entra a far parte della verità (*ib.* 74). La conoscenza umana è un illimitato *approfondimento*, processo incompatibile con il convenzionalismo e con il realismo ingenuo (*ib.* 70-73). Lo *status* di tale processo non impedisce un’autentica capacità conoscitiva umana, anche se i risultati dovranno essere intesi come ‘sempre più veri’ e non come ‘assolutamente veri’. Così, la conoscenza *non si adegua*, bensì *approssima* la realtà (*ib.* 74-75). Ma, l’*approfondimento* può comportare, a lungo termine, d’arrivare a conoscenze che contraddicono quelle precedenti, e quali\quante possano subire tale rovesciamento (potenzialmente, tutte)?

¹⁰¹ Anche il procedimento razionale di una ragione debole, potremmo dire richiamando la distinzione ripresa da Golding, permette di distinguere tra *fede* e *credenza* generica (Golding 2005, 535).

¹⁰² L’asserzione che tutto il nostro sapere è incerto, deve essere incerta, se si vuol essere coerenti (Antiseri 1994, 86).

da un dimostrare come evidente qualcosa capace di garantire tale fiducia; la razionalità della ragione può effettivamente venire ammessa soltanto come una decisione di fiducia. Questa fiducia non è però credulità, perché nonostante i dubbi, facciamo l'esperienza della fondamentale razionalità della ragione nel suo esercizio (Küng 1979, 502-504, 637).

Antiseri, nel suo capitolo dedicato alle encicliche contro Kant (Antiseri 1994, 117-123), ritiene che il rapporto tra Chiesa Cattolica e il pensatore di Königsberg sia un momento significativo del rapporto tra ragione e fede, e afferma che il compito oggi razionale e possibile di una filosofia che prenda sul serio la trattazione del rapporto tra ragione e fede è proprio quello di portare la mente umana fino al punto in cui questa debba scegliere tra l'assurdo e la speranza. Il filosofo ha il compito di liberare Dio dalle cianfrusaglie della nostra cultura, e Kant è stato il primo a liberare Dio da ogni filosofia. Ecco allora che il fideismo, tanto spesso criticato dai teologi contemporanei, si configura come un momento necessario, obbligatoriamente primo e, aggiungerei, anche ultimo: sta *ai capi* della scala nella quale ci arrampichiamo con la nostra filosofia (*ib.* 186-203)¹⁰³.

È soddisfacente pensare a una filosofia-teologia-metafisica *in fieri*, fallibile, compresa tra due momenti di fideismo? Per quanto sospetta, è un'ipotesi che va considerata, se non vogliamo sottovalutare ciò che oggi le varie discipline sembrano dirci circa la nostra capacità veritativa. Senza la paura che la filosofia e la ragione perdano la loro importanza, anche in ordine alla fede cristiana: sebbene non esista più "la grande filosofia", sostiene Antiseri, resta pressante la domanda filosofica, la richiesta di senso. Non sono alla portata della filosofia le grandi risposte, ma lo sono le grandi domande. Il ruolo affidato alla filosofia non è però quello di ancella, bensì quello umile di sentinella, contro gli errori e il fondamentalismo, a protezione della fede da se stessa¹⁰⁴. La teologia a sua volta, con le sue verità di fede e il suo richiamo al mistero ineffabile di Dio, si fa sentinella della filosofia che pretende di diventare ideologica, totalitaria, la filosofia che non accetta di essere strutturalmente un domandare¹⁰⁵. Qui la teologia svolge anche la funzione di quella stoltezza (1 Cor 1, 18-31), che impone la carità verso ogni persona prima delle certezze razionali, prima del sacrificio dell'altro in favore di presunte verità.

Riprendendo il pensiero di Giussani, infine, Antiseri sostiene che il senso religioso viene custodito proprio dalla ragione nel suo corretto utilizzo (*ib.* 215-221). La domanda di senso è una domanda ragionevole, legittima, e la filosofia la deve custodire dai dogmatismi irragionevoli e chiusi. La ragione lascia l'uomo sulla soglia del mistero, e la fede si configura come la scelta di un dono. L'uomo razionale non può negare che un senso possa essere donato, e la ragione resta *aperta* alla possibilità di tale

¹⁰³ Leibniz parlava di una catena, al posto della scala (Leibniz 2007, 128-130).

¹⁰⁴ Non è insensato ritenere che il ragionamento possa influenzare l'atto di adesione, rendendolo *proporzionale* alle evidenze ragionevoli (cf. Helm 2000).

¹⁰⁵ «La filosofia non ha competenze oggettive specifiche o contenuti epistemici suoi propri; non può presentarsi con pretese ontologico-descrittive» (Bof 2005, 89).

dono¹⁰⁶; la religiosità si configura allora come il culmine della razionalità, e l'apprendimento dell'uso ragionevole della ragione è un percorso di ascesi (cf. *ib.* 229-235).

Quest'ultima considerazione potremmo ricollegarla alle speculazioni inerenti la teologia negativa (Clément 1973). Il discorso filosofico, al pari di quello teologico, è necessario per arrivare al silenzio e all'estasi (razionale): giunti al vertice dell'ascesa si tratta di aspettare che Dio si manifesti, ma il momento dell'estasi, lungi dall'essere l'opposto del pensiero, potrebbe rappresentare il culmine, la possibilità suprema. L'estasi sarebbe così il coronamento meta-razionale di un percorso razionale (Zuanazzi 2005, 78 e 93). E non si può escludere, riferendoci a Pareyson, che dopo il momento dell'estasi non ci sia lo spazio per una riconcettualizzazione della ragione: «È discesa nell'abisso, ma per riemergere da quelle oscure profondità con accresciuta chiarezza e lucidità» (Pareyson 1995, 431).

Tirando le somme: oggi l'impossibilità di dire qualcosa di conclusivo su Dio si è trasferita alla conoscenza in generale (scientifica e filosofica). La svolta critica e poi quella linguistica hanno ormai sancito – credo irreversibilmente – che un accesso ingenuo alla realtà e alla verità è impossibile. Quel che noi osserviamo – con presunta evidenza – è sempre infarcito delle nostre teorie, dei nostri schemi mentali, mediato dai nostri strumenti conoscitivi, categoriali, tecnici, culturali, sociali. A livello ancora più profondo, non abbiamo un accesso infallibile all'essenza degli oggetti del mondo. Potremmo dire che, nella visione postmoderna, *tutto è credenza*, tutto si basa su atti di credenza conoscitivi, e ogni discorso nasconde un momento apofatico.

Personalmente, non trovo che l'acquisizione di tale svolta coincida con un relativismo radicale. Credo non vi sia contraddizione nell'affermare che abbiamo degli strumenti idonei (sia a livello d'indagine scientifica, che d'indagine metafisica) per attingere alla verità – una verità che si dischiude a noi attraverso il nostro linguaggio – e affermare, contemporaneamente, che tali verità sono comunque umane, cioè valide finché non le falsifichiamo, tramite un esperimento o tramite un'argomentazione più stringente. Per come l'ho intesa, una ragione fallibile non è una ragione che non giunga a delle verità. Le verità umane sono *potenzialmente vere*: sono vere tutte le conoscenze che permangono infalsificabili (in senso ampio, non solo empirico). Si noti che questo non è un criterio banale: nessuno ha il diritto di dire che qualcosa non è vero se non è in grado di mostrare argomenti o prove della sua falsità. In questo modo, si ammette che *possano* esservi verità indiscutibili perché indiscusse¹⁰⁷, anche se non avremo mai la certezza che siano assolute. Anche i *dogmi* sono una possibilità ragionevole, propria della teologia: essi posso esserci, sebbene nel nostro peregrinare terreno essi sono *veri* (anche per sempre) fintantoché non sono incontrovertibilmente smentiti (magari mai).

¹⁰⁶ Anche per Küng questa fiducia è un dono e un compito (Küng 1979, 506-507).

¹⁰⁷ «La verità rimane quindi un punto di riferimento oggettivo, anche se noi non siamo certamente in grado di esaurirla, impossessandocene in modo razionalistico: è questa la dimensione oggettiva che assicura l'adesione della fede, intesa come certezza, ossia come riconoscimento sincero e tranquillo possesso della verità, anche se aperto a un continuo approfondimento» (Marcolungo 1997, 74).

Un fedele può ragionevolmente aderirvi, e la Chiesa ha il diritto di chiedere che siano rispettati, finché sono i più fondati a disposizione¹⁰⁸.

È per evitare fraintendimenti, dunque, che preferisco parlare di *ragione umile*. A ciò si aggiunga che l'uomo percepisce l'esserci di una verità laddove una sua rappresentazione (mentale e mediata da un linguaggio in un concetto) gli sembra corrispondere alla realtà; ma allora il contesto storico-culturale condiziona la percezione dell'adeguatezza della rappresentazione. Ciò non esclude che possa essere definitivamente vera, ma neppure lo può fondare con certezza: che le nostre rappresentazioni siano le uniche possibili (costanti e adeguate) sembra essere una posizione di fiducia\speranza. O almeno, oggi, non siamo così sicuri di essere infallibili: tra Tommaso e noi ce ne sono stati troppi di fallimenti, e questo ci rende più guardinghi.

Se l'impostazione descritta è sostenibile, allora, perfino molti dei *praeambula* sono "probabilmente veri". Ma non sono né certi in senso assoluto, né determinanti per l'assenso di fede, né decisivi per affermare l'esistenza di Dio. Essi sono razionali, in quanto criticabili, e adeguate sentinelle contro le false idee di Dio, ma in nessun mondo sono dimostrati o esenti da contraddizioni. E sono parte della fede finché qualcuno non elaborerà qualcosa di migliore (e ciò può essere che non avvenga mai, ma noi non lo sappiamo).

È questa la classica posizione relativista auto-contraddittoria, che afferma come vera l'inesistenza della verità? Se ho interpretato correttamente il pensiero di Antiseri, mi sembra di poterlo escludere: egli non nega che vi siano verità, ma l'uomo è tenuto a lasciare aperta la possibilità che perfino le verità più evidenti non lo siano. Sono (potenzialmente) vere solo le verità non falsificate (ancora: non solo in senso empirico). Ci sono poi delle verità che sembrano possedere un margine di indecidibilità piuttosto alto: la struttura elementare del mondo, l'esistenza di Dio (e la sua natura), le norme etiche, l'anima, la coscienza, la libertà. Ironia della sorte, sono le essenze, o i fondamenti della realtà, che restano indecidibili e che più richiedono degli atti di fede in alcune premesse.

Perfino la tesi che non esistono verità, quindi, è solo potenzialmente vera. Qui s'aprirebbe un suggestivo parallelo con il paradosso del mentitore (Beall-Glanzberg 2014): "non esistono verità" è una frase che non è né vera né falsa. È falsa finché esiste una verità non falsificata, ma è anche sempre potenzialmente vera, se l'uomo possiede solo verità falsificabili (tutte, e sempre)¹⁰⁹. La conclusione più ragionevole, forse, è che non sappiamo (ma c'è) la verità sulla verità¹¹⁰.

¹⁰⁸ Anche una forma accentuata di *pirronismo cristiano* non implica che non si possano accettare dei dogmi (Paganini 2014, 38, 49, 73, 80). Lo *scetticismo* non è una dottrina, è un'attività.

¹⁰⁹ Considerazioni simili si potrebbero fare a partire dal noto paradosso degli *smeraldi blerdi* di Goodman, giacché esso mostra come possano convivere due ipotesi (smeraldi verdi e smeraldi blerdi), parzialmente vere entrambe al tempo t , ma possibilmente false al tempo $t+1$.

¹¹⁰ In questo modo *verità* e *validità* diventerebbero degli *ideali regolativi* dell'uso argomentativo e descrittivo del linguaggio, degli standards ideali evolutivi (Popper 1975, 310).

Questo non implica neppure di negare che l'uomo è stato creato per percepire la verità (*Donum veritatis*, n. 7): è molto probabile che lo sia, visto che abbiamo un buon numero di verità infalsificate. Tuttavia, l'umiltà epistemica ci impone un severo contegno nel trarre conseguenze troppo entusiastiche: un margine di falsificabilità resterà sempre.

Affermando – come ha fatto Antiseri nelle sue opere – che non sempre l'indagine razionale o le vicende esistenziali ci portano a consolidare le nostre verità di fede (né i dogmi né i *praeambula*), si apre il secondo modo di intendere la parola *critica*, quello oggi più comune: critica, in questo caso, vuol dire “dissidente”. Non è detto che la critica razionale conduca alla ribellione, ma è una possibilità che non possiamo escludere, come ci ha insegnato Rahner. E se si verifica, dobbiamo procedere cercando di definirne i contorni. Che resta quindi della fede? Per abbozzare una timida risposta, credo sia fondamentale interrogarsi ancora sulla natura della verità religiosa, cristiana.

La verità cristiana e la teologia come scienza

In teologia fondamentale già da tempo ci si è orientati verso un modello di *verità relazionale*, fondata sulla relazione con Gesù, unica in grado di mediare tra oggettività e soggettività, tra limiti conoscitivi e verità assoluta. La verità è una persona, prima che una dottrina, e le nostre verità si configurano al suo disvelamento, all'incontro con Lui¹¹¹. La verità cristiana, quindi, non può imporsi con la logica, né con il facile riferimento alle strutture del reale (che pur possono dare degli indizi). Dio e la sua Rivelazione sono delle possibilità di pensiero e nessuna riduzione razionale è possibile, perché la dimensione intellettuale della fede è sempre accompagnata (e preceduta) da una dimensione *affettiva*, e segue un processo ermeneutico infinito¹¹².

Dobbiamo avere il coraggio di accettare questa *tragicità* messa in luce dalla post-modernità: ogni nostra verità dipende da un'adesione che non sopraggiunge solo per via intellettuale, e anche la verità cristiana rende liberi perché spinge a decidere, è un appello alla libertà (Migliorini 2014b, 497-509). Credere significa innanzitutto compiere un atto di fiducia in Gesù e nei suoi mediatori: la Scrittura e la Chiesa (passata, presente, e futura). Questo atto, ricorda il Catechismo, si fonda su un *desiderio innato* di Dio, presente nell'uomo (n. 27). La plausibilità della domanda di senso – e delle relative risposte – si basa su tale propensione, chiamata spesso in modi diversi: nostalgia dell'Infinito, desiderio di felicità (piena e duratura), attrazione verso il Buono-Bello-Vero, o l'apertura trascendentale della persona¹¹³. Certo, vi sono ragioni per credere che questo desiderio sia un'illusione, ma ve ne sono per ritenerlo una struttura antropologica fondamentale capace di rivelarci qualcosa. In fondo, ce lo

¹¹¹ Prendo spunto liberamente, senza pretendere di riportare il pensiero dell'autore, da: Toniolo 2008, 77-103.

¹¹² Spesso si parla di *svolta ermeneutica* (Heidegger, Gadamer, Ricoeur), oggi in buona misura acquisita anche dalla teologia (Geffré 2002).

¹¹³ Ricordiamo che per Rahner la *fede categoriale* (credere nella rivelazione di Gesù) è legittima alla luce della *fede trascendentale* (dinamismo-apertura all'infinito).

ricordano gli epistemologici della religione (Plantinga 2010), la scelta si basa ancora una volta sull'adesione a premesse inconse (come la falsità del teismo).

Se questo desiderio è una possibilità, la verità, nel cristianesimo è una relazione, o meglio, la *scelta di una relazione*: desiderio e relazione non sono mai distinguibili, giacché il primo è per definizione la spinta alla seconda. L'accesso alla verità cristiana, è primariamente dovuto a una relazione umana (Benedetto XVI, *Deus caritas est*, n. 1), generata dal *fascino* provocante della persona di Gesù che manifesta l'amore di Dio. È la forma del Cristo, mediata dalla Scrittura e dalla Chiesa, come opera d'arte di Dio, che genera l'"evidenza" della fede (secondo Balthasar): Cristo manifesta l'amore – eterno, infinito – che percepiamo e comprendiamo essere il senso globale della nostra esistenza. È questo fascino che ci spinge¹¹⁴ ad accogliere il messaggio cristiano come verità e a identificare in Gesù il punto in cui questa verità si incarna. Verità che non potremo mai possedere ed esaurire, ma con la quale entriamo in una relazione (autentica e transpersonale, corrispondente allo sforzo di una professione di fede e di una sequela morale) lunga tutta la vita. Un cristiano, dunque, *per grazia* compie la *scelta* di cercare la verità in Cristo e nella sua Chiesa, perché la sua esperienza di vita lo ha persuaso che è lì che gli è possibile un progressivo accesso alla verità. Questo "già della fede" – la grazia della scelta – nell'*analysis fidei* è un tratto caratteristico di autori come Newman, Rousselot, Rahner, Balthasar e Jüngel (Toniolo 2008, 229-238) e non può in nessun modo essere trascurato, quando cerchiamo di capire in cosa consista il fare teologia¹¹⁵.

La questione delle fonti del sapere teologico, tuttavia, è inaggrabile. Se accettiamo la visione di *ragione umile* proposta in precedenza, l'accesso alla Scrittura, alla Tradizione e alle relazioni con Dio non può avvenire in forma diversa dal nostro modo consueto di conoscere. Le fonti, in più, hanno una gerarchia tra loro (spesso anche interna), sono molto diversificate, con un peso differente nelle diverse epoche storiche: si pensi solo al metodo dei generi letterari. Allo stesso modo, una fonte come la Tradizione, che si basa sull'*insegnamento costante*¹¹⁶, permette una discreta flessibilità nell'attingere ad essa. Non è infatti così facile trovare la continuità, ed essa sembra spesso volte un'interpretazione della storia delle dottrine, più che un fatto.

Inoltre, la selezione delle fonti in ambito cristiano, è alquanto "insolita". Il teologo utilizza solo le fonti su Gesù che sono state scelte – tra molte disponibili – dalla Chiesa (atto legato alla fiducia che quelle stesse comunità nutrivano per quelle fonti). Insomma, il problema delle fonti – che contraddistingue la teologia – è che non esistono fonti auto-evidenti. C'è una previa adesione ad esse, e l'accesso alle fonti è a sua volta mediato dall'accettazione di un'istituzione che le interpreti. Le fonti contengono già un'interpretazione di fede, nel loro costruirsi, nel loro selezionarsi, e

¹¹⁴ Senza dimenticare che tutto ciò è possibile *per grazia*, il grande mistero dell'*initium fidei* che nemmeno questo discorso sul fascino riesce in alcun modo a superare.

¹¹⁵ La consapevolezza di questa "fede previa" non vanifica del tutto la valenza della teologia naturale (si veda Hume 2014, 339-340), anche se, certamente, una teologia *solamente naturale* (senza il contributo della fede-grazia soprannaturale) è una contraddizione in termini.

¹¹⁶ La *regula fidei* trasmessa dagli apostoli per legittima successione e conservata nelle chiese.

nel loro tramandarsi (Fanin 1993): il Cristo storico, si vuol dire, è indistinguibile dal Cristo della fede, cioè quello narrato nei Vangeli (le quattro interpretazioni di fede della vicenda storica) da chi credeva in Lui; Cristo, Chiesa e Scrittura sono un tutt'uno inseparabile, sgorgante dall'unica grazia¹¹⁷.

Con ciò non si vuole affermare che i criteri di selezione del canone siano irrazionali; ma è giusto riconoscere che sono ragionevoli in un contesto di fede¹¹⁸. Se siano una falsificazione del messaggio di Cristo è indecidibile, nel momento in cui si ritiene che lo stesso processo di selezione e costruzione delle fonti sia stato voluto e guidato misteriosamente dallo Spirito (quindi da Cristo). La fiducia nell'unità, la coerenza, l'ispirazione (quindi l'autorità) delle fonti risiede ultimamente in un atto di fede tramandato, che integra alcune scelte ragionevoli, ma le supera¹¹⁹. Se tralasciamo d'indagare l'atto di fede suscitato dallo Spirito che sta alla base della disciplina teologica, rischiamo di non capirla affatto; nel caso della teologia cristiana (ma forse di ogni teologia) tale atto coincide con la sua essenza: la teologia può avere esiti diversi dalla filosofia (e quindi non sovrapporvisi) solo se cogliamo la specificità del suo inizio.

Un riferimento condiviso a delle fonti, assieme agli altri criteri condivisi con le scienze moderne (si veda il metodo unificato di Antiseri), rendono comunque appropriato l'attribuzione di scienza alla teologia: «Il sapere teologico avanza la pretesa di essere scientifico, perché procede secondo il metodo rigoroso dell'argomentazione e secondo la libertà e l'*ethos* di ricerca proprio della scienza» (Fanton, 2010, 8). L'esigenza scientifica della teologia non è fondante, poiché è la fede il fondamento, ma è fondamentale in quanto esigenza della stessa fede di presentarsi con una sua rilevanza e coerenza (Toniolo 2008, 289)¹²⁰. Ecco allora che la teologia può essere «una riflessione scientifica sul suo oggetto con un metodo corretto e adeguato a quest'ultimo» (Küng 1979, 379), laddove ha le caratteristiche proprie di ogni scienza: riferimento a una comunità di pari e a fonti condivise¹²¹, critica razionale, libertà di ricerca, autorità di garanzia (controllo della qualità della ricerca), continuità metodologica (almeno su alcuni aspetti essenziali). L'*ethos* della teologia e quello di

¹¹⁷ Questo conferma le due opzioni (a) e (b) che abbiamo stipulato, e fa propendere ad affermare l'intrinseca natura ecclesiale della teologia.

¹¹⁸ Semplificando, questa fede nasce dalla fiducia che degli uomini ebbero nei confronti dei Dodici, morti per testimoniare la resurrezione di Cristo. È da questa fiducia – che possiamo ritenere anche ispirata – nei Dodici e nei segni miracolosi che l'hanno accompagnata, che la fede cristiana ha preso avvio e si è poi strutturata. Secondo Swinburne vi è un accumulo di buone probabilità e indizi che partono dall'accettazione che Gesù era il Figlio di Dio e culminano con l'autorità della Chiesa nell'insegnamento (Swinburne 2011, 161-169).

¹¹⁹ Credo si possano interpretare in questo senso le parole di Newman: «Il cristianesimo differisce dalle altre religioni e dalle altre filosofie proprio per il fatto che alla sua forma terrestre si aggiunge qualcosa che viene dall'alto. [...] Infatti, è uniformato e vivificato da qualcosa che oltrepassa l'intelletto umano e cioè dallo Spirito divino» (*Lo sviluppo della dottrina cristiana*, 61-62).

¹²⁰ La teologia, per essere scienza in senso pieno, deve essere radicalmente critica (Salas 2006, 28-29).

¹²¹ Sul condizionamento del fattore sociale nell'obiettività della verità religiosa: cf. Elkana 1981, 167.

qualsiasi compito scientifico: per il teologo come per lo scienziato risultano naturali la ragione critica e il dubbio metodico (Salas 2006, 62).

La specificità della teologia rispetto alla filosofia e alle altre scienze, sta però nel suo oggetto d'indagine (Dio): il divino non è solo oggetto, ma è soggetto, che *guida il processo di conoscenza*. Inoltre, la teologia sembra più delle altre scienze legata all'autorità¹²² e alla prassi¹²³. Le "decisioni" dottrinali si fondano in ultima analisi su una nozione piuttosto generica di "ispirazione", dove è l'oggetto (Dio, il suo Spirito) a guidare il processo decisionale circa le affermazioni decisive sulla sua conoscenza. La 'struttura gnoseologicamente concupiscente' del singolo viene superata nell'istituzione in quanto quest'ultima – in modo misterioso – è emanazione del suo oggetto (Dio).

Ora, è innegabile che il concetto di ispirazione si presti a degli abusi (Mancuso 2011, 345-386). Per ovviarli, in una critica feroce al *positivismo teologico*, Salas propone di disfarsi di Rivelazione, deposito della fede e Magistero (Salas 2006, 70). Questo disfarsi richiede, sostiene Salas, una "rottura epistemologica", cioè l'abbandono dell'autorità in favore di una post-teologia più interrogativa che affermativa (*ib.* 75). Senza dubbio, ripensare l'idea di verità è ripensare il cuore stesso della teologia, ed è un'operazione epistemologica radicale. Tuttavia, possiamo pensare che la Chiesa sia *certamente* infallibile nell'intero suo percorso (perché *guidata*), ed è anche *potenzialmente* infallibile in ogni decisione¹²⁴, pur accettando che noi umani non sappiamo quale decisione sia infallibile: nel tempo terreno, l'infallibilità potenziale va verificata attraverso la libera discussione¹²⁵. Questa posizione di buon senso ci permette di mantenere il principio di autorità e di deposito della fede, limitandone gli abusi¹²⁶. Forse, il problema della teologia contemporanea è che non ha ancora voluto confrontarsi seriamente con il *fallibilismo*, preferendo affidarsi ancora a un concetto dubbio di infallibilità. Tuttavia, il concetto di autorità – se intesa come *autorità di Cristo* operante misteriosamente nella Chiesa e per fede (Tommasi 2009, 70) – non può essere del tutto abbandonato.

Richiamando l'arcinota *Dichiarazione di Colonia*, Salas sostiene infine che chiedere la libertà per la teologia è chiedere la sua verità (*ib.* 54). Probabilmente, ispirandoci a Rahner, un modo saggio di risolvere la tensione – e la dipendenza, strutturali in teologia – nei confronti dell'autorità è quella di riconoscere i propri ruoli: il magistero ha *libertà di decidere* quali dottrine sono confacenti al deposito di fede che

¹²² Per Pascal, ad esempio, il *principio d'autorità* è indispensabile per la teologia, e questo comporta la possibilità che le verità di fede siano eterne e immutabili (*Prefazione al Trattato sul vuoto*).

¹²³ La teologia non sembra poter essere – come già abbiamo sottolineato – del tutto a-valutativa, e questo crea un problema, perché restringe la libertà di ricerca, punto saliente delle altre scienze (secondo Weber).

¹²⁴ Già Ockham sosteneva che l'infalibilità spettasse alla comunità di fedeli.

¹²⁵ Il problema dell'infalibilità dell'istituzione religiosa è legata a doppio filo con la gnoseologia, e quindi con la filosofia. È un'istituzione (infallibile) a definire (infallibilmente) i criteri (infallibili) per definire le dottrine (infallibili)? Non si rischia un circolo vizioso, nel quale in sostanza ci si attribuisce un'infalibilità di principio?

¹²⁶ Il tema dell'infalibilità della Chiesa (e del papa) è oggi al centro di grandi scontri dottrinali. Nella *Mysterium Ecclesiae* (1973) si scorge non di rado la difficoltà di conciliare un fallibilismo innegabile con un altrettanto innegabile infallibilismo.

ritiene di salvaguardare; e il teologo ha la *libertà di discutere* di tutto, di ogni presupposto, nelle sedi adeguate.

Naturalmente, percorsi analoghi si possono ipotizzare come presenti in tutte le religioni. Credere è un'opzione fondamentale "rischiosa": credo in una *persona*, in una *speranza* e in un'*istituzione*; colgo per grazia che la fede crea per me un orizzonte di senso sul quale vale la pena scommettere, dato da argomentazioni ragionevoli, un'etica nel complesso umanizzante, gli incontri della mia vita. Un insieme eterogeneo di realtà che sviluppano quello che Newman chiamava *sensu illativo* (in *Grammatica dell'assenso*, 1870)¹²⁷, cioè la capacità di cogliere un senso complessivo. La verità cristiana è allora *una possibilità* (questa è la forma della verità cristiana), perché offre *un senso* che l'uomo può ritenere ragionevole se corrispondente alla propria umanità (Toniolo 2008, 86)¹²⁸. L'accoglienza della fede non si traduce poi in un'accettazione passiva e acritica degli insegnamenti: la fiducia nel complesso istituzionale-dottrinale in cui mi riconosco maggiormente (e che riconosco ispirato) non cancella l'autonomia della coscienza.

Tra noi e la verità c'è sempre la mediazione della soggettività, delle vicende esistenziali e dell'istituzione. Qui nasce propriamente il dramma di vivere la propria fede: nell'incontro tra due soggettività, tra oggettività e soggettività, tra sociale e individuale, finito e infinito, perfezione e gradualità. Quella cristiana è una *fede agonica*: «La verità è qualcosa di collettivo, sociale, perfino civile: è vero quello che accettiamo e su cui c'intendiamo. E il cristianesimo è qualcosa d'individuale e di non comunicabile. Ecco perché agonizza in ognuno di noi» (Unamuno 2012, 85). Secondo Unamuno, l'uomo si trova da solo di fronte al dubbio anche se Dio gli viene incontro con la sua Rivelazione e la sua Chiesa: la potenza e incomunicabilità del messaggio della Croce, tutte le sue contraddizioni e i suoi slanci, consegnano all'umanità l'*agonia* e non la pace. L'unico *modus vivendi* del cristiano è questo: la lotta (*ib.* 13) e la fede che non dubita è una fede morta (*ib.* 93).

Sempre per Unamuno, la *fede cieca*, quella che non si pone delle domande, è una fede anticristiana. Perché una fede come totale passività e abbandono implica la rinuncia disumanizzante della propria responsabilità circa l'agire e il credere. Per sua natura, quindi, il *cristianesimo universal(izzato)* agonizza – cioè lotta – sempre nel cuore di ogni singolo individuo. Chi è portatore del *dubbio agonico* (non quello metodico) tematizzato da Unamuno, non arriverà mai al "puro credere", alla pace che deriva dall'assenza del dubbio, e dunque la 'volontà di credere' (e cita James 1969) è l'unica

¹²⁷ Il senso illativo «è l'applicazione della prudenza, saggezza, al regno dello speculativo come del pratico. [...] La dottrina del senso illativo estende il tipo di giudizio della prudenza sulle problematiche teoretiche» (McInerny 2008, 35-36). Per una ripresa del pensiero di Newman nella disputa contemporanea: Forrest 2014.

¹²⁸ «Il concetto di verità coltivato dalla fede cristiana dovrebbe poter giovare anche ai filosofi. Certamente essa è vestita di caratteri trascendenti, il che non significa soltanto che è sempre anche misteriosa [...], fitta di paradossi e apparenti contraddizioni [...]. La vera sintesi a cui tende la verità cristiana non è quella di un sistema che armonizza idee, concetti; [...] bensì privilegia il dirsi e l'ascoltarsi» (Sartori 1997, 114-115).

fede possibile in un uomo che ha il senso dell'oggettività (*ib.* 213). Il momento "mistico" è di ciascuno, anche del teologo; il momento mistico è *parte della teologia*. La teologia è ecclesiale e mistica, senza possibilità di scorciatoie (Paganini 2014, 18).

Le convergenze tra Unamuno e Wittgenstein, in questo, sono davvero suggestive, e rendono ragione del perché, nel titolo di questo contributo, non poteva mancare un riferimento alla vita, cioè al contesto relazionale-esistenziale che una persona vive, teologi e filosofi compresi. L'atto di credere, un atto puntuale che attuiamo all'inizio del nostro cammino (anche se già preceduto dalla grazia) e va rinnovato ogni giorno di fronte al dubbio. Sarebbe quindi distorto credersi increduli solo perché agonici. La fede è sequela, è porsi dietro a Cristo, non già possederlo nella sua verità e perfezione. Pur ammettendo la necessità dei momenti (originario e finale) di "fideismo", Unamuno ci segnala che non c'è mai, nella fede, una deresponsabilizzazione, un affidamento cieco, un abbandono della razionalità, della critica, del dissenso. Il problema del fideismo, semmai, qui concordo con Salas, è quando parte dalla fede, passa dalla fede, e giunge alla sua destinazione che è la fede (Salas 2006, 66). Tuttavia, se è doveroso e urgente criticare la teologia positivista, questo va fatto criticando appunto il positivismo, non la possibilità di fare una scienza teologica. Bisogna negare le storture dell'autorità, del fideismo, dell'omogeneizzazione, senza negare che *ogni scienza* ne contiene una parte, strutturale. Una parte che forse determina il sottile confine tra libertà e anarchia, tra fede soggettivistica e fede critica.

Conclusioni? Verso una cristeologia

La fede cristiana sembra essere *nata critica*, perché la fede è crisi, e 'fede critica' è l'altro nome di ogni teologia e, come quest'ultima, tiene assieme i due poli, la *fiducia* e il *dubbio*, la parola e il silenzio, la fede e la ragione¹²⁹. La teologia è una fede critica, perché solo se liberamente criticabile (comunicabile) essa è scienza: la fede in Dio mantiene una sua ragionevolezza perché si può giustificare (difendere) di fronte a una critica razionale (Küng 1979, 642).

Abbiamo visto, inoltre, che conoscenza di Dio (teologia) e conoscenza del mondo (scienze) sono accomunate da un ineliminabile originario "sì fiducioso", che trova la sua ragionevolezza non negli esiti infallibili (esclusi per entrambi gli ambiti), ma nel produrre conoscenze capaci di fronteggiarsi nella critica razionale. L'esito è poi differente, per la teologia: essa giunge, nel singolo, a *un nuovo sì* (potenzialmente infallibile), motivato ma agonico. Sì, può sembrare bizzarro che l'incertezza conoscitiva sul mondo sia la migliore forma di giustificazione dell'incertezza conoscitiva su Dio, e che nel convergere di due incertezze, e di due fiducie, si possa scorgere la legittimità di discipline apparentemente così lontane come la scienza e la teologia¹³⁰.

¹²⁹ Senza dimenticare che "fede critica" può indicare anche la contestazione del mondo (Moltmann 1984).

¹³⁰ È curioso che il crollo dell'infalibilità delle scienze esatte – che avrebbe dovuto portare a una certa umiltà epistemica anche nelle scienze non-esatte – abbia incentivato la nostalgia di un'irragionevole "ragione forte" in filosofia e teologia.

È questa, tuttavia, una delle possibili strade per inculturare la teologia nel contesto post-moderno. La consapevolezza di una ragione umile ci svela che anche quella conoscitiva è una credenza: le nostre capacità conoscitiva e comunicativa si basano sulla fiducia che noi accordiamo loro in quanto ci consentono di afferrare – con dei limiti intrinseci, dovuti alla teoreticità delle nostre osservazioni¹³¹ – una parte della realtà in cui ci muoviamo. Il fenomeno è solo orma e vestigio, che ri-vela, mostra e nasconde (Ambu 2008, 41-49). È solo una parte, non il tutto: non solo Dio è mistero del mondo, ma il mondo stesso è mistero a se medesimo¹³². Ma la relatività e la parzialità del nostro sapere non sono affatto contrarie alla speculazione teistica, perché la dialettica tra apofasi e catafasi che riscontriamo nel conoscere e parlare di Dio riguarda il nostro conoscere in generale. La ricerca di un *metodo* per indagare la realtà ha scandito la storia della filosofia occidentale: se oggi ne dobbiamo cercare uno nuovo, unificante le diverse scienze, euristico, dobbiamo farlo con la consapevolezza della compresenza di fede, apofasi e catafasi in ogni nostro conoscere, cioè con la presa d'atto di una necessaria *umiltà epistemica*¹³³. La quale a sua volta poggia su una *ragione umile*, che è forte proprio per la sua umiltà.

L'umiltà epistemica è, naturalmente, una disposizione cautelativa, più che una vera e propria opzione metafisica o una teoria. Se lo fosse, si tradirebbe. Ma è una sensibilità che va presa sul serio, perché nasce da un senso illativo maturato nella constatazione di problemi teoretici e fallimenti conoscitivi reali¹³⁴. In quanto sensibilità, essa può concedere che una "ragione forte" sia possibile, ma vuole anche affermare che essa non sia affatto necessaria. *Credo ut intelligam*, allora, potrebbe essere la disposizione spirituale di permanere nella fede, con la fiducia che, in questo *restare*, in realtà continuiamo a camminare, nonostante tutti i fallimenti; più che il Venerdì Santo, è centrale la *via crucis*, il continuo cadere e rialzarsi, con la speranza di andare verso il compimento, che *il fallibile* è la nostra condizione, ma (forse) non è l'ultima parola.

¹³¹ Conseguente alle argomentazioni di Quine e Davidson (i famosi *due dogmi dell'empirismo*, e poi il *terzo*) e Popper (secondo il quale l'induzione pura non esiste; Russell aveva formulato la parodia del *tacchino induttivista*), nonché a quelle di Quine e Putnam che abbiamo già ripreso. Di per sé, la teoreticità dell'osservazione non confligge con l'impostazione fenomenologica di Husserl, ma ci sono delle differenze sostanziali. Per la fenomenologia, infatti, teorie e schemi sono legati alla coscienza, universali e fondanti la conoscenza del reale. In filosofia della scienza, invece, non siamo più così certi che tali intuizioni non siano falsanti: non c'è modo di stabilire perché dovremmo porci al di là dell'esperienza e dell'intelletto; tuttalpiù ci fidiamo, sia nel procedimento fenomenologico, sia in quello scientifico; e lo facciamo a buon diritto, visto che tutto sommato alcune verità che raggiungiamo *sembrano* essere utili e fisse.

¹³² In questa vicinanza tra due misteri, forse, cogliamo quella *correlatività* tra scienza e religione di cui parlava Spencer.

¹³³ «L'umiltà è razionale, se ragione è apertura alla realtà, disponibilità a imparare da essa senza preclusioni, ed è anche feconda perché conduce la ricerca a conseguire risultati veritativi» (Galeazzi 2014, 35).

¹³⁴ In questa direzione, mi sembra, va la proposta *anateista* del "Dio dopo Dio", successivo alla prese di coscienza del fallimento del "Dio tappabuchi" della metafisica e della teodicea (Kearney 2012). Alcune affinità con l'*agateismo* (Salamon 2015).

Il nostro incedere nella comprensione di Dio è un arrancare verso un infinito che ci sfugge (*Proslogion*, I.1), ma abbiamo pure la certezza che questo Dio si lascia accarezzare. È Cristo a imprimere alla ricerca questa fiducia di poter possedere un po' di quella verità. È quel fascino che ci fa proseguire in quella ricerca: «Non tento Signore, di penetrare la tua profondità, [...] ma desidero intendere *in qualche modo* la tua verità, quella che *il mio cuore* crede e ama» (*ib.* I.7). La fede che anticipa la ragione, indica che un punto di arrivo c'è, anche se ancora non riusciamo ad afferrarlo. *Credo ut intelligam*: una bestemmia filosofica, per chi non riesce a percepire il fascino del mistero di Cristo. Una profonda verità, per chi ne è partecipe e vive dal di dentro l'esperienza di fede¹³⁵.

Il "sì fiducioso" sta anche all'origine, nell'accettare un gioco linguistico in cui inserirsi. Non abbiamo alcun criterio cogente per definire quale sia il linguaggio migliore per parlare del divino, dato che ogni linguaggio, in riferimento a Dio, è il peggiore. Piuttosto, cerchiamo di escludere il meno appropriato, un po' in base alla *casa linguistica* (adattando Heidegger) in cui ci troviamo ad abitare; un po' con-*fidando* che in *certe* fonti Dio abbia selezionato tra le possibili parole umane quelle dal contenuto emotivo-concettuale più idoneo a esprimere la sua natura; un po' ragionandoci il più possibile (analisi critica del linguaggio religioso e dei concetti). Una circolarità incompiuta e ciclica di questi elementi che nel suo dispiegarsi cerca di mantenere (superandola) la tensione di quell'impossibile possibilità – o possibile impossibilità – che è per la ragione il voler pronunciare il nome di Dio (Melchiorre 2011, 196; Toniolo 2008, 87). Questa possibilità si fonda su una fede ereditata, comunitaria, primordiale: Dio esiste e *si è rivelato*. È la fede nell'esistenza di un Dio 'accondiscendente' (*Dei Verbum*, n. 13); un Dio ineffabile poteva tranquillamente stare nascosto, e la natura poteva solo offrirci illusioni: invece è sceso, e ci ha parlato.

Sì, aveva ragione Spinoza (*Trattato teologico-politico*, capp. XIII-XV, 612-642): teologia e rivelazione (come concetto e come azione divina) sono inseparabili, ma ciò non implica che la teologia sia al servizio dell'obbedienza, né che debba coincidere con la teologia cristiana. Ogni discorso sistemico che parli di Dio – a partire da certe premesse credute vere da una comunità e che conduce a credere nella sua esistenza – è teologia. Non servono, credo, altre restrizioni. Se poi è una "buona" teologia, questa sarà la grande sfida del confronto dialettico¹³⁶ (e che esso possa poi risultare decisivo per la conversione, resta comunque una pia illusione).

A livello meta-teologico dobbiamo avere il coraggio di ammettere che la necessità di *un certo tipo di ragione* (forte, debole, umile...) per il procedere teologico è una questione indecidibile, così come la necessità di una metafisica specifica o di un certo teismo. Questo vuol dire che il teologo dogmatico, quello dialettico o il teologo naturale (etc.) hanno tutti *buone ragioni* per contribuire al procedere teologico, ciascuno

¹³⁵ «Che il *credo* e l'*intelligere* mostrino questa loro corrispondenza, ecco ciò che non può mai essere definito, sì che l'attraversamento del tratto che li congiunge non cessa di rimandare al di là di sé» (Cerasi 2006, 88).

¹³⁶ Sapendosi aprire con fiducia anche alle speculazioni "altre", religiose e laiche, le quali «non raramente riflettono un raggio di quella verità che illumina tutti gli uomini» (*Nostra aetate*, n. 2).

a modo proprio. Il cristianesimo ha bisogno di ciascuno di loro, se con umiltà sapranno sopportarsi e convivere, perché il cristianesimo è *tutti e ciascuno, oltre tutti*, è pratica di convivenza, la sua verità sta nell'atto disponibile di accordarsi, più che nell'accordo.

Una tesi, forse un po' eccessiva, ma che va presa in considerazione, è che pure la separazione tra fede e ragione sia un'illusione che abbiamo ereditato. Non c'è fede senza ragione, e non esiste ragione senza atti di fede. La separazione è funzionale, ma fittizia. La fede senza la ragione è il Silenzio; la ragione senza un minimo di fede non saprebbe dove fondarsi, diventerebbe Irrazionalità. Sì, la dialettica tra *fede* e *ragione* è strutturale all'umana natura, giacché l'intelletto umano opera in modo sequenziale¹³⁷, ma è dialettica apparente. È quando le poniamo in concorrenza come se fossero realmente distinte che commettiamo un'ingenuità. *Fideismo* e *razionalismo*, sì, sono antitetici, così come il fondamentalismo e il relativismo. Ma nessuna di queste quattro posizioni è quella ragionevole, né filosoficamente, né teologicamente. Fede e ragione sono momenti di un unico percorso, e si salvano insieme. Non sempre è facile dire, nella vita del singolo (e forse nemmeno a livello disciplinare), come questi momenti si alternino, o si susseguano. Possiamo solo riconoscere che vi sono, e che in certi frangenti del nostro cammino emergono con più evidenza.

Non così in Dio, nel quale fede e ragione coincidono, ma proprio in questa coincidenza scompaiono in qualcosa che non è né l'uno né l'altro: la fede assoluta (contraddizione analitica) e la ragione assoluta (contraddizione sintetica) sono di Dio proprio perché *super coincidentia contradictorium*. È l'ipseità di Dio, certezza di sé e perfetta *scientia necessaria*, abisso della ragione.

Questo contributo non scioglie certo tutti i nodi. Per esempio, non è stato chiarito quale sia il perimetro di un possibile *dissenso leale* (Bianchi 2007). La svolta del cristianesimo del ventunesimo secolo – anche in una logica ecumenica – sarà quella di rinegoziare *intra ecclesiam* quali siano i punti essenziali (*Evangelii Gaudium*, n. 35) per definirsi cristiani. Operazione per nulla banale! La svolta coincide con una purificazione; non so, onestamente, se questa operazione sia fattibile – è possibile creare una reale gerarchia delle verità? – e neppure se sia auspicabile. Mi limito però a constatare che sembra essere questa la direzione intrapresa.

Altra questione che questo contributo lascia totalmente aperta è quella che riguarda il sottile confine tra *fede critica* e *fede ipocrita* (che non di rado coincide con la differenza tra *religiosità* e *fede* intesa come *fede operante*), cioè una fede che accetta per ragionevole ciò che fa comodo credere. È però una questione di coscienza che riguarda l'*ethos* della ricerca.

Ha quindi diritto, il teologo, di esprimersi *contro* un insegnamento? Quando avrà approfondito abbastanza? Quando oltrepassa la soglia e si pone fuori dalla Chiesa? Ci deve essere coerenza tra fede professata, fede argomentata e fede vissuta? Può esprimersi pubblicamente e ciò è un bene per i più deboli fratelli nella fede? Come

¹³⁷ Usiamo qui "intelletto" in senso kantiano, anche se potremmo intendere con esso – come fece Cusano (e in modo simile anche la tradizione che da Platone arriva a Spinoza) – la capacità di cogliere la radice del contraddittorio (e dunque Dio).

trovare un equilibrio tra unità e molteplicità? Tra obbedienza e libertà di pensiero¹³⁸? Il teologo deve solo spiegare i documenti del magistero? Vi è spazio per una teologia “laica” (senza vincolo d’obbedienza)?

Sono questioni pragmatiche solo in superficie; se ci si sofferma a riflettere sul ruolo che l’autorità, la grazia e la tradizione hanno nella teologia, cambiare i rapporti con esse – in senso più liberale – significa in buona misura ripensare la stessa teologia. Se vuole rimanere nell’alveo della Rivelazione (senza diventare una generica scienza della religione), essa sembra porsi dei limiti oltre i quali non può andare: il canone scritturistico e l’autorità ecclesiale, che come sappiamo sono legati a doppio filo (storico e concettuale). Questo limite, per quanto flebile, è sufficiente a definire la natura stessa della teologia? È troppo, o troppo poco? La risposta, ancora una volta, dipende da come ci avviciniamo al testo biblico (con quanta flessibilità ermeneutica) e all’autorità ecclesiale (fino a che grado di specificazione veritativa-dottrinale essa s’estenda). Nel contributo abbiamo fornito alcuni elementi per ripensare a questa problematica, senza pretendere di esaurirla.

Infine, riflettere sulla fede critica, sul rapporto fede-ragione, è un esercizio di metodologia, perché corrisponde ad interrogarsi sullo statuto epistemologico della teologia stessa. È quindi un’autentica domanda meta-teologica. Abbiamo visto che, forse, ciò che distingue la teologia dalla filosofia non sta nella speculazione o nel metodo, ma nell’atto-dono della scelta. La filosofia, per suo statuto, non sceglie *mai* una verità, non si affida mai totalmente a essa, giacché la sua natura è di essere un domandare infinito¹³⁹. La fede e la teologia, invece, mirano a una scelta, che è intrinseca a esse. Non esiste Rivelazione, se non *ricevo-scelgo* un certo libro come fondante; non esiste Tradizione se non *ricevo-scelgo* di fidarmi di un’istituzione; non esiste la fede senza una *grazia-scelta*, in qualsiasi punto del percorso la volessimo collocare.

Una teologia come scienza separata dalla fede, dalla Scrittura e dalla Tradizione (le due fonti normative, secondo la mentalità cattolica: cost. dogm. *Dei Verbum*, nn. 9-10) mi sembra difficilmente concepibile, giacché l’unico ad avere scienza teologica in senso pieno – non mediata dalle due forme di rivelazione accennate – è solo Dio stesso. Potremmo dire qualcosa di più: ogni speculazione (anche quella teista o deista)

¹³⁸ Gli spazi di manovra indicati dalla *Donum veritatis* 21-31 non sembrano consentire al teologo di dire qualcosa di innovativo.

¹³⁹ Abbiamo visto, nelle note iniziali, che parlare di una ‘filosofia della filosofia’ non è del tutto appropriato. La filosofia oscilla tra un polo soggettivo (essendo una tensione, un impegno di ricerca) e uno oggettivo (affermazione di un contenuto veritativo). La sua specificità disciplinare forse non sarà mai riducibile ad uno dei due poli, permanendo l’oscillazione tra la funzione critica e quella sistematica. Vivendo la filosofia come una disposizione spirituale, il filosofo toglie tutti i presupposti (lato soggettivo) anche se aspira a una verità (lato oggettivo). La dissociazione tra certezza e verità è forse ciò che distingue la filosofia moderna da quella antica, ed è una dissociazione che non è stata ancora metabolizzata in teologia. La teologia accentua il polo oggettivo, giacché in essa i contenuti sono fondamentali, e ha l’obiettivo di configurarsi come una guida alla volontà (contenuto pedagogico intrinseco) verso la salvezza.

diventa teologia quando *sceglie*, per fede, una fonte normativa come rivelativa¹⁴⁰, come canone e autocomunicazione di Dio, e *sceglie* una comunità in cui porre fiducia e esercitare il controllo delle proprie affermazioni. Come s'arrivi a questa scelta, lo abbiamo visto, è frutto di un percorso esistenziale (umano-divino) molto articolato e fallibile. Nonostante il suo intrinseco permanere in una fiducia, la teologia non perde però il suo essere scienza, se accettiamo come sufficienti i criteri di scientificità proposti da Antiseri.

La teologia, dunque, è possibile solo in un *atto di fiducia (donato) in una comunità*, o in un'istituzione, e nelle fonti condivise. La teologia è interpersonale, comunitaria per statuto (Ratzinger 1993, 45-65, 89-106). Solo in questo contesto di fiducia può darsi l'indagine razionale della teologia, e solo in esso possono anche esserci degli esiti positivi. Se vogliamo parlare di fideismo, dunque, dobbiamo ammettere che esso si dà inevitabilmente all'inizio e alla fine del percorso, ma non inficia la sensatezza dell'indagine razionale che sta tra i due poli.

Chi è dunque il teologo laico, e il teologo della post-modernità? Probabilmente è un figlio del proprio tempo. Il contesto culturale odierno, influenzato da un approccio vicino ad alcune forme di relativismo e di realismo moderato, veicolato sia dal tumultuoso sviluppo delle scienze (con tutte le loro rivoluzioni antropologiche e cosmologiche) sia dal pluralismo filosofico, ha già determinato la nascita del *teologo postmoderno* (post-teologo? Salas 2006, 9, 75): è già tra noi, forse è dentro di noi. Coerentemente con quanto detto, lo è sempre stato. Oggi è però evidente. La storia della teologia cristiana è la storia del Vangelo che entra in comunicazione con la cultura che trova, e la vivifica. Il cristianesimo ha dato prova – ed è questo che lo fa essere specificatamente una religione rivelata, e non una filosofia – di poter interagire positivamente con le culture più diverse. Con un pizzico di ottimismo, possiamo auspicare che la nostra era non farà eccezione.

La *cristeologia* è allora un auspicio, una necessità e un dato di fatto. È *cris-teologia*, perché accetta di assumere senza scappatoie la *crisi* della ragione forte, del dogmatismo e del fideismo ingenui, di una visione irragionevole della verità umana e cristiana. È *cris-teologia*, perché il riferimento a Cristo, alla relazione con lui, resta fondante, e s'esprime nei momenti di fideismo che pur sono specifici della speculazione umana su Dio. E infine è *teologia*, perché nella prospettiva di una ragione umile, non rinuncia affatto a un uso ragionevole della ragione e alle sue potenzialità.

Bibliografia

- Agostino. (1987). *Confessioni*. Milano: Paoline.
 Agostino. (2001). *La Trinità*. Roma: Città Nuova.

¹⁴⁰ Perfino la *natura*, quando è scelta come fonte (visto che fonte non è, se non in quanto scelta) oltre la sua inafferrabilità razionale come totalità, diventa rivelazione, permette il salto dalla filosofia alla teologia (e l'ateismo diviene religione).

- Alston, W.P. (1967), "Religious Language." In *Encyclopedia of Philosophy*, (2006) vol. 8, Thomson Gale, 411-417.
- Alston, W.P. (1991). *Perceiving God*. Ithaca: Cornell Univ. Press.
- Alston, W.P. (2002). "Substance and the Trinity". In Davis, S.T. & Kendall, D., *The Trinity*, Oxford: Oxford University Press: 179-201.
- Amaldi, U. (1981). "Il contributo concettuale della fisica delle particelle", in Rossi, P. (ed.), *La nuova ragione*. Bologna, Il Mulino: 77-89.
- Ambu, G. (2008). *Lo stupore della ragione dinanzi al dono dell'essere*. Rimini: Pazzini.
- Anderson, J. (2007). *Paradox in Christian Theology*. London: Paternoster Press.
- Anselmo, (2007). *Proslogion*. Milano: Rizzoli.
- Antiseri, D. (1975). *Filosofia Analitica*. Roma: Città Nuova.
- Antiseri, D. (1982). "Il ruolo della metafisica nella scoperta scientifica e nella storia della scienza". *Rivista di Filosofia Neoscolastica*. vol. 74: 68-108.
- Antiseri, D. (1994). *Teoria della razionalità e ragioni della fede*. Cinisello Balsamo: San Paolo.
- Antiseri, D. (2005). "Una spia al servizio dell'Altissimo". *Vita e Pensiero*, vol. 5.
- Aristotele, (1973). *Opere. Metafisica*. vol. 6, Roma: Laterza.
- Aristotele, (2011). *Organon. Secondi Analitici*. Milano: Adelphi.
- Ayres, L. (2010). "(Mis)Adventures in Trinitarian Ontology". In Polkinghorne, J. (ed.), *The Trinity and an Entangled World*. Grand Rapids, Eerdmans: 130-145.
- Barth, K. (2002). *Epistola ai Romani*. Milano: Feltrinelli.
- Basile, P. (1999). "Russell e il problema delle relazioni nella filosofia di Bradley". *Rivista di Filosofia*, vol. 90: 391-415.
- Basti, G. (2012). "Infinito". In *Dizionario Interdisciplinare di scienza e fede*, www.disf.org.
- Bateson, G. (1984). *Mente e natura*. Milano: Adelphi.
- Beall, Jc. & Glanzberg, M. (2014). "Liar Paradox". In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, E.N. Zalta (ed.), online.
- Ben-Menahem, Y. (1981). "Come sbucciare una cipolla. Realismo contro relativismo nella filosofia della scienza contemporanea". In Rossi, P. (ed.), *La nuova ragione*, Bologna, Il Mulino: 231-243.
- Berti, E. (2007). "Ontologia analitica e metafisica classica". *Giornale di Metafisica*, vol. 39: 305-316.
- Berti, E. (2012). "La critica dei filosofi analitici alla concezione tomistica dell'essere". *Rivista di Estetica*, vol. 49: 7-21.
- Berti, E. (2014). *La ricerca della verità in filosofia*. Roma: Studium.
- Bertini, D. (2015). "Il dibattito sulla Trinità nella filosofia analitica della religione". In Pozzoni, I.(ed.). *Frammenti di filosofia contemporanea*. vol. 6, Villasanta: Limina Mentis.
- Bianchi, E. (2007). "Dove finisce l'autorità della Chiesa". In *Repubblica.it*, 3 aprile, ricerca.repubblica.it.
- Bishop, J. (2016). "Faith". In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, E. N. Zalta (ed.), online.
- Blanshard, B. (1967). "Internal Relations and their importance to philosophy". *Review of Metaphysics*, vol. 21: 227-236.

- Bloch, E. (1977). *Ateismo nel cristianesimo*. Milano: Feltrinelli.
- Boccuni, F. (2008). "Matematica". In Ferraris, M. (ed.), *Storia dell'ontologia*. Milano: Bompiani, 558-580.
- Bof, G. (2005). "Critica teologica e teologia critica di Vittorio Sainati". *Teoria*, vol. 2: 75-98.
- Bonansa, B. (2001). *L'uomo e Dio nel pensiero di Duns Scoto*. Milano: Jaca Book.
- Bonaventura (2012). *Itinerario della mente in Dio. Riconduzione delle arti alla teologia*. Roma: Città Nuova.
- Bonino, G. (2008). *Universal/particolari*, Bologna: Il Mulino.
- Boulnois, O. (2009). *Giovanni Duns Scoto. Teologia critica e rigore della carità*. In Biffi, I. & Marabelli, C. (eds.), *Figure del pensiero medievale*. vol. 5, Milano, Jaca Book: 461-538.
- Cacciari, M. (1990). *Dell'Inizio*. Milano: Adelphi.
- Cacciari, M. (1996). *Trinità per atei*. Milano: Cortina.
- Cartesio, (2006). *Discorso sul metodo*. In Cartesio, vol. 8, *I grandi filosofi*, Sole24ore: 399-452.
- Cerasi, E. (2006). *Teologia dialettica*, in *Il paradosso della grazia. La teo-antropologia di Karl Barth*. Roma: Città Nuova.
- Chierighin, F. (1991). *Il problema della libertà in Kant*. Trento, «Pubblicazioni di Verifiche», vol. 17.
- Clément, O. (1973). "Introduzione". In C. Yannaras, *Ignoranza e conoscenza di Dio*, Milano: Jaca Book.
- Coakley, S. (2010). "Afterword: "Relational Ontology"". In Polkinghorne, J. (ed.), *The Trinity and an Entangled World*, Grand Rapids, Eerdmans: 184-199.
- Coda, P. & Donà, M. (2007). *Dio-Trinità tra filosofi e teologi*. Milano: Bompiani.
- Croce, B. (1993). *Perché non possiamo non dirci cristiani*, in *La mia filosofia*. Milano: Adelphi.
- Cusano, N. (1988). *La dotta ignoranza. Le congetture*. Milano: Rusconi.
- Damonte, M. (2011). *Una nuova teologia naturale. La proposta degli epistemologi riformati e dei tomisti wittgensteiniani*. Roma: Carocci.
- Dawid, R. (2007). "Scientific realism in the age of string theory". In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, E.N. Zalta (ed.), online.
- De Caro, M. (2004). *Il libero arbitrio, un'introduzione*. Roma-Bari: Laterza.
- Duhem, P. (1978). *La teoria fisica*. Bologna: Il Mulino.
- Dyck, A. J. (1970). "A Comment on the Distinction between Normative Theology and Meta-Theology". *The Harvard Theological Review*, vol. 63: 453-456.
- Elkana, Y. (1981). "La ragione astuta". In Rossi, P. (ed.), *La nuova ragione*, Bologna, Il Mulino: 155-175.
- Emery, G. (2007). *The Trinitarian Theology of Saint Thomas Aquinas*. Oxford: Oxford University Press.
- Erasmus da Rotterdam. (1994). *Elogio della Follia*. Verona: Demetra.
- Fabro, C. (1938). "Intorno alla nozione «tomista» di contingenza". *Rivista di Filosofia Neoscolastica*. vol. 30: 132-149.

- Fanciullacci, R. & Bettineschi, P. (2014), *Leggere Tommaso oggi*, in Fanciullacci, R. & Bettineschi, P.. *Tommaso d'Aquino e i filosofi analitici*, Napoli, Orthotes.
- Fanin, L. (1993). *Come leggere "il Libro"*. Padova: Messaggero.
- Fanton, A. (2010). *Metodologia per lo studio della teologia*. Padova: Messaggero.
- Ferri, R. (2012). "La relazione tra Dio e il creato secondo Tommaso d'Aquino". *Filosofia e Teologia*, vol. 26: 93-103.
- Findlay, J.N. (1949). "God's No-Existence". In *Mind*, vol. 58: 352-354.
- Finnis, J. (1996). *Legge naturale e diritti naturali*. Torino: Giappichelli.
- Flint, T.P. & Rea, M.C. (2009). *The Oxford Handbook of Philosophical Theology*. Oxford: Oxford Univ. Press.
- Forrest, P. (2014). "The Epistemology of Religion". In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, E. N. Zalta (ed.), online.
- Galeazzi, U. (2009). "Sulla conoscenza di Dio in Tommaso d'Aquino. Praeambula fidei, critica del fideismo e dell'agnosticismo teoretico neopositivistico". *Reportata*, mondodomani.org.
- Galeazzi, U. (2014). "Introduzione". In Tommaso d'Aquino. *Il male e la libertà*, Milano: Rizzoli, 7-90.
- Geffré, C. (2002). *Crede e interpretare. La svolta ermeneutica in teologia*. Brescia: Queriniana.
- Gevaert, J. (1992). *Il problema dell'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica*. Torino: Elledici.
- Geymonat, L. (1977). *Scienza e realismo*. Milano: Feltrinelli.
- Gilson, É. (2008). *Giovanni Duns Scoto*. Milano: Jaca Book.
- Giovanni della Croce (2009). *Salita del Monte Carmelo*. In *Opere*, Roma: OCD.
- Giuspoli, P. (2016). *Realtà idealizzata: 10 tesi sulla comprensione concettuale in Hegel*, testo presentato al workshop internazionale *La filosofia di Hegel come metateoria*, Verona 14 luglio (non pubblicato).
- Golding, J. L. (2005). "Faith [addendum]". In *Encyclopedia of Philosophy*, (2006) vol. 3, Thomson Gale: 534-537.
- Goldman, A. & Beddor, B. (2015): "Reliabilist Epistemology". In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, E. N. Zalta (ed.), online.
- Granrose, J. T. (1970). "Normative Theology and Meta-theology". *The Harvard Theological Review*, vol. 63: 449-451.
- Grisez, G. (1993). *The Way of the Lord Jesus*. Vol. II, *Living a Christian Life*, Chicago: Franciscan Herald Press.
- Hasker, W. (1998). "The Openness of God". *Christian Scholar's Review*, vol. 28: 111-139.
- Hegel, (1990). "Fede e Sapere". In *Primi scritti critici*. R. Bodei (ed), Milano: 121-261.
- Hegel, (2009). *Lezioni sulle prove dell'esistenza di Dio*. Brescia: Morcelliana.
- Helm, P. (2000). *Faith with Reason*. Oxford: Oxford University Press.
- Hemmerle, K. (1996). *Tesi di ontologia trinitaria*. Roma: Città Nuova.
- Henninger, M. G. (1989). *Relations. Medieval Theories 1250-1325*, Oxford: Clarendon Press.
- Hick, J. (1967), "Faith". In *Encyclopedia of Philosophy* vol. 3: 529-534.

- Hughes, Ch. (2005). *Filosofia della religione. La prospettiva analitica*. Roma: Laterza.
- Hume, D. (2014). *Dialoghi sulla religione naturale*, Milano, Rizzoli.
- Illetterati, L. (2016). *On Hegel's Metaphilosophy*, testo presentato al workshop internazionale *La filosofia di Hegel come metateoria*, Verona 14 luglio (non pubblicato).
- Inwagen, P. Van (1982). "The incompatibility of free will and determinism". In *Free Will*, Oxford, Oxford University Press: 46-58.
- Inwagen, P. van (1998). "Metaontology". *Erkenntnis*, vol. 48: 233-250.
- Inwagen, P. van (2006). *The Problem of Evil*. Oxford: Oxford University Press.
- Inwagen, P. van (2011). *Metafisica*. Siena: Cantagalli.
- Ireneo di Lione, (1979). *Contro le eresie e gli altri scritti*. Milano: Jaca Book.
- Jaki, S. L. (1981). *La strada della scienza e le vie verso Dio*. Milano: Jaca Book.
- James, W. (1969). *La volontà di credere*, Milano: Principato.
- Jaspers, K. (2005). *La fede filosofica*, Milano: Cortina.
- Jean-Hervé, N. (1991). *Sintesi Dogmatica. Dalla Trinità alla Trinità*, vol. I, Città del Vaticano: Libreria Ed. Vaticana.
- Kant, I. (1995). *Critica della ragion pratica ed altri scritti morali*. Torino: Utet.
- Kant, I. (2005). *Critica della ragion pura*. Torino: Utet.
- Kearney, R. (2012). *Ana-teismo*. Roma: Campo dei Fiori.
- Kenny, A. (1979). *God and the Philosophers*. Oxford: Oxford University Press.
- Kerr, F. (1986). *Theology after Wittgenstein*. Oxford, Blackwell.
- Kidd, I.J. (2016). "Inevitability, contingency, and epistemic humility". *Studies in History and Philosophy of Science*, vol. 55: 12-19.
- Kierkegaard, S. (1962). *Postilla conclusiva non scientifica*. Bologna: Zanichelli.
- Kretzmann, N. (1997). *The metaphysics of Theism*. Oxford: Clarendon Press.
- Küng, H. (1979). *Dio esiste?*. Milano: Mondadori.
- Landry E. M. & Rickles, D. P. (2012). *Structural Realism*. Dordrecht: Springer.
- Leclerc, Q.J. (1965). *Cultura monastica e desiderio di Dio*. Firenze: Sansoni.
- Leibniz, G. W. von (2007). *Discorso preliminare sulla conformità della fede con la ragione*. In *Saggi di teodicea*, Milano, Rizzoli: 75-150.
- Li Volsi, R. (2009). "Prefigurazioni e realtà della Trinità divina e della incarnazione del Verbo nel pensiero platonico". Atti del Convegno «La Trinità», Roma 26-28 maggio, mondodomani.org.
- Liébaert J. J. & Spanneut, M. (1998). *Introduzione generale allo studio dei padri della Chiesa*. Brescia: Queriniana.
- Livi, A. (2008). "La teologia di oggi ha bisogno di una nuova interpretazione filosofica della dottrina tommasiana dei "praeambula fidei". *Doctor Communis*, vol. 1-2: 151-175.
- Livi, A. (2010). "L'esistenza di Dio come fondamento del pensiero. Rilettura del «Proslogion» di Anselmo d'Aosta alla luce delle nuove frontiere della logica aletica. *Filosofia Oggi*, vol. 33: 413-436.
- Lorizio, G. (2004). *Principio e fondamento nella logica della fede cristiana*. In A. Ales Bello – L. Messinese (eds.). *Fondamento e fundamentalismi*. Roma: Città Nuova: 285-322.
- Lowe, E.J. (2009). *La possibilità della metafisica*. Soveria Mannelli: Rubbettino.

- MacBride, F. (2016), "Relations". In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. E. N. Zalta (ed.), online.
- Mancuso, V. (2011). *Io e Dio. Una guida per i perplessi*. Milano: Garzanti.
- Marcolungo, F.L. (1980). "Fenomenologia, esperienza, metafisica". *Aquinas*, vol. 23: 234-250.
- Marcolungo, F.L. (1981). *Cristianesimo e metafisica classica. Per una critica ai presupposti filosofici della deellenizzazione*. Rimini: Maggioli.
- Marcolungo, F.L. (1997). "Una fede tra certezza e dubbio". *Studia Patavina*, vol. 44: 69-75.
- Marmodoro, A (2014). "La metafisica dell'Incarnazione". *Aphex*. vol. 10 (online).
- Marmodoro, A. & Yates, D. (2016). *The Metaphysics of Relations*. Oxford. Oxford University Press.
- Martin, A. & Monnier, R. (2003). *The impossibility of God*. Amherst: Prometheus.
- Matthews D., (2006). "Epistemic Humility. A View from the Philosophy of Science". In J.P. van Gigch (ed.), *Wisdom, Knowledge, and Management*, Springer: 105-137.
- McInerny, R. (2008). "Newman and Natural Religion: *ex umbris et imaginibus*". *Doctor Communis*. vol. 1-2: 29-37.
- Meeks, W. A. (2000), *Le origini della morale cristiana. I primi due secoli*, Milano, Vita e Pensiero.
- Melchiorre, V. (1991). *Analoga e analisi trascendentale*. Milano: Mursia.
- Melchiorre, V. (1996). *La via analogica*. Milano: Vita e Pensiero.
- Melchiorre, V. (2011). *Il nome impossibile*. Milano: Vita e Pensiero.
- Menegoni, F. (2005). *Fede e Religione in Kant 1775-1798*, Trento: Verifiche,.
- Micheletti, M. (2002). *Filosofia analitica della religione. Un'introduzione storica*. Brescia: Morcelliana.
- Micheletti, M. (2007). *Tomismo analitico*. Brescia: Morcelliana.
- Micheletti, M. (2010). *La teologia razionale nella filosofia analitica*. Roma: Carocci.
- Micheletti, M. (2012a). "Nuovo ateismo, ateologia naturale e "naturalismo perenne"". *Hermeneutica*, Morcelliana: 93-135.
- Micheletti, M. (2012b). "L'esperienza religiosa come garanzia epistemica e come evidenza della realtà divina". *Fogli Campostrini*: 7-19.
- Micheletti, M. (2014). "Fede, esperienza religiosa e garanzia epistemica nella recente filosofia analitica della religione". *Aquinas*, vol. 52: 345-368.
- Migliorini, D. (2014a). "Dall'incompatibilismo di Pike all'Open Theism: il dibattito sull'onniscienza divina nella filosofia analitica della religione". *Rivista di Filosofia*, vol. 105: 273-288.
- Migliorini, D. (2014b). "Parola e Silenzio, figure di fede e libertà". *Vivens Homo*, vol. 25: 497-509.
- Migliorini, D. (2014c). "Trinità per filosofi? Lineamenti di un teismo trinitario". *Studia Patavina*, vol. 61: 471-482.
- Migliorini, D. (2015a). "L'ockhamismo nel dibattito analitico contemporaneo sull'onniscienza divina. Un bilancio". *Laurentianum*, vol. 56: 33-86.

- Migliorini, D. (2015b). "Prospettive del molinismo nel dibattito contemporaneo sull'onniscienza divina". *Verifiche*, vol. 44: 71-106.
- Migliorini, D. (2016a). "La soluzione di Boezio nel dibattito contemporaneo sull'onniscienza divina: un bilancio". *Rassegna di Teologia*, vol. 57: 19-53.
- Migliorini, D. (2016b). "La «soluzione tomistica» nel dibattito analitico contemporaneo sull'onniscienza divina e la libertà umana". *Divus Thomas*, vol. 119: 359-395.
- Moltmann, J. (1984). "Teologia". In *Enciclopedia del Novecento*, enc. Treccani, online.
- Moltmann, J. (2013). *Il Dio crocifisso*. Brescia: Queriniana.
- Monaco, D. (2010). *Deus Trinitas. Dio come non altro nel pensiero di Nicolò Cusano*. Roma: Città Nuova.
- Moser, P.K. (2008). *The elusive God*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Murray, M. & Rea, M. (2015). "Philosophy and Christian Theology". In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. E. N. Zalta (ed.), online.
- Newman, J. H. (2005). *Grammatica dell'assenso*. In *Opere*, vol. I, Milano: Jaca Book.
- Newman, J. H. (2010). *Lo sviluppo della dottrina cristiana*, in *Il primato della coscienza. Testi scelti*, P. Lazzarin (ed). Padova: Messaggero.
- Paganini, G. (2014). "Lettura dei Dialoghi". In D. Hume, *Dialoghi sulla religione naturale*, Milano. Rizzoli: 5-83.
- Panikkar, R. (1989). *Trinità ed esperienza religiosa dell'uomo*. Assisi: Cittadella.
- Pannenberg, W. (1990). *Teologia sistematica*, vol. I. Brescia: Queriniana.
- Pareyson, L. (1971). *Verità e interpretazione*. Milano: Mursia.
- Pareyson, L. (1995). *Ontologia della libertà*. Torino: Einaudi.
- Pascal, B. (1974). *Pensieri*. Torino: Einaudi.
- Perelman, C. (1976). *Trattato dell'argomentazione. La nuova retorica*. Torino: Einaudi.
- Phillips, D.Z. (1970). *Faith and Philosophical Enquiry*. New York: Schocken Books.
- Pinnock, C. & Sanders, J. (1994). *The openness of God: a biblical challenge to the traditional understanding of God*. Downers Grove: InterVarsity Press.
- Plantinga, A. (2000). *Warranted Christian Belief*. Oxford: Oxford University Press.
- Plantinga, A. (2010). *Reformed Epistemology*. In C. Taliaferro – P. Draper (eds.), *A companion to Philosophy of Religion*. Oxford: Blackwell: 674-680.
- Platone, (2000). *Parmenide*, in *Tutti gli scritti*. Milano: Bompiani: 373-424.
- Plotino, (2000). *Enneadi*. Milano: Bompiani.
- Popper, K. (1940). "What is dialectic?". *Mind*, vol. 49: 403-426.
- Popper, K.R. (1975). "Nuvole e orologi. Saggio sul problema della razionalità e della libertà dell'uomo", In Id., *Conoscenza oggettiva. Un punto di vista evoluzionistico*. Roma: Armando: 277-340.
- Rahner, K. (1975a). *Sulle vie future della teologia*. In *Nuovi saggi*. Milano: Paoline.
- Rahner, K. (1975b). *La fede del cristiano e la dottrina della Chiesa*. In *Nuovi saggi*. Milano: Paoline.
- Rahner, K. (1975c). *Discussioni attorno al magistero ecclesiastico*. In *Nuovi saggi*. Milano: Paoline.
- Rametta, G. (2006). *La metafisica di Bradley*, Padova: Cleup.

- Ratzinger, J. (1993). *Natura e compito della teologia. Il teologo nella disputa contemporánea*. Milano: Jaca Book.
- Rovelli, C. (2014). *La realtà non è come ci appare. La struttura elementare delle cose*. Milano: Cortina.
- Russell, B. (1927). *Perché non sono cristiano*. Milano: Longanesi.
- Ryan, S. (2014). "Wisdom". In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. E. N. Zalta (ed.), online.
- Salamon, J. (2015). "Atheism and Agatheism in the Global Ethical Discourse". *European Journal for Philosophy of Religion*. vol. 7: 197-245.
- Salas, L.G. (2006). *Liberare la teologia*. Molfetta: La Meridiana.
- Sanders, J. (1998). *The God Who Risks, a theology of divine providence*. Downers Grove: Intervarsity Press.
- Sanna, I. (1994). *Chiamati per nome, antropologia teologica*. Milano: San Paolo.
- Sartori, L. (1997). "Considerazioni teologiche". *Studia Patavina*. vol. 44: 109-116.
- Schaab, G. (2012). *Trinity in Relation: Creation, Incarnation, and Grace in an Evolving Cosmos*. Winona: Anselm/St. Mary's.
- Schaab, G. (2013). "Relational Ontology". In Runehov, A.L.C. & Oviedo, L. (eds.), *Encyclopedia of Sciences and Religions*. Dordrecht: Springer 1974-1975.
- Schaffer, J. (2010), "The Internal Relatedness of All Things". *Mind*, vol. 119: 341-376.
- Sconamiglio, E. (2009). "Originalità e fecondità della teologia di Giovanni Duns Scoto". *Il Santo*, vol. 49: 99-119.
- Shanley, B. J. (1998). "Divine Causation and Human Freedom in Aquinas". *American Catholic Philosophical Quarterly*, vol. 72: 99-122.
- Sorrentino, S. (ed.) (1991). *La teologia in discussione*. Napoli: Guida.
- Spinoza, (2005). *Trattato teologico-politico*. In Cantoni, R. & Fergnani, F. (eds), *Etica. Trattato teologico-politico*. Torino: Utet.
- Swinburne, R. (2013). *Esiste un Dio?*. Città del Vaticano: Lateran University Press.
- Swinburne, R. (1993). *The Coherence of Theism*. Oxford: Clarendon Press.
- Swinburne, R. (2001). *Epistemic Justification*. Oxford: Clarendon Press.
- Swinburne, R. (2005). *Faith and Reason*. Oxford: Oxford University Press.
- Swinburne, R. (2007). *The Christian God*. Oxford: Oxford University Press.
- Swinburne, R. (2011). *Was Jesus God?*. Oxford: Oxford University Press.
- Tarantino, P. (2011). "La formazione del metodo aristotelico della dimostrazione". *Humanitas*, vol. 63: 157-173.
- Tommasi, R. (2009). *La forma religiosa del senso*. Padova: Messaggero.
- Tommaso D'Aquino, (1975). *Summa Contra Gentiles*. Torino: Utet.
- Tommaso D'Aquino, (1996). *La Somma Teologica*. Bologna: ESD.
- Toniolo, A. (2008). *Cristianesimo e Verità*. Padova: Messaggero.
- Tuggy, D. (2014). "Trinity". In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, E. N. Zalta (ed.), online.
- Unamuno, M. de (2012), *Agonia del cristianesimo*, Milano, Bompiani.
- Varzi, A. C. (2007). "Sul confine tra ontologia e metafisica". *Giornale di metafisica*, vol. 29: 285-303.

- Vendemiati, A. (2011), *San Tommaso e la legge naturale*. Città del Vaticano: Urbaniana Univ. Press.
- Ventimiglia, G. (2012). "To be o esse? La questione dell'essere nel tomismo analitico". *Rivista di Estetica*, vol. 49: 23-54.
- Waismann, F. (1970). *Analisi linguistica e filosofica*. Roma: Ubaldini.
- Wegter-McNelly, K. (2011), *The entangled God: divine relationality and quantum physics*. Oxford: Routledge.
- Wippel, J.F. (2008). "Philosophy and the Preambles of Faith in Thomas Aquinas". *Doctor Communis*, vol. 1-2: 38-61.
- Wittgenstein, L. (1998). *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*. Torino: Einaudi.
- Yannaras, C. (1973). *Ignoranza e conoscenza di Dio*. Milano: Jaca Book.
- Zuanazzi, G. (2005). *Pensare l'Assente, alle origini della teologia negativa*. Roma: Città Nuova.

Documenti

- Benedetto XVI. (2005). lett. enc. *Deus caritas est*, 25 dicembre, EnchVat 23/1539.
- Catechismo della Chiesa Cattolica* (1992), Città del Vaticano: Libreria Ed. Vaticana.
- Concilio Vaticano I. (1869). cost. dogm. *Dei Filius*, in H. Denzinger – A. Schönmetzer, *Enchiridion symbolorum*, Herder 1976.
- Concilio Vaticano II. (1965), cost. dogm. *Dei Verbum*, 18 novembre, AAS vol. 58, 817-830.
- Concilio Vaticano II. (1965). dich. *Nostra aetate*, 28 ottobre, AAS vol. 58: 740-744.
- Congregazione per la Dottrina della Fede. (1973). dich. *Mysterium Ecclesiae*, 24 giugno, AAS vol. 65: 396-408; EnchVat 4: 1660-1685.
- Congregazione per la Dottrina della Fede. (1990). istr. *Donum veritatis*, 24 maggio, in AAS vol. 82:1550-1570; EnchVat 12: 188-233.
- Dichiarazione di Colonia. Per una cattolicità aperta contro una cattolicità messa sotto tutela*. (1989). *Il Regno-Attualità*, vol. 4: 71-74.
- Francesco, (2013). *Evangelii Gaudium*, 24 novembre, AAS vol. 105: 1019-1137.
- Giovanni Paolo II. (1998). *Fides et Ratio*, 14 settembre, AAS vol. 91: 5-88.