

Scienze, ragione e fede: un rapporto sempre in costruzione

Camillo Ruini

Premetto la mia inadeguatezza a questo tema e specialmente a trattarlo con voi: non ho infatti alcuna vera formazione scientifica, mentre per la filosofia e la teologia sto cercando di recuperare una pausa di venticinque anni. Ho però sempre avuto un grande interesse alle scienze, come terreno fondamentale del confronto tra fede e ragione oggi; inoltre i miei studi si concentrano attualmente sulla questione di Dio, che per sua natura ha a che fare con tutto l'umano, inclusa la comprensione delle scienze. Vi esporrò dunque, con poca organicità, alcune idee e convinzioni che mi sembrano significative.

1. La prima di esse riguarda l'importanza delle scienze, che emerge di continuo nella nostra vita. Sappiamo tutti, inoltre, che le scienze, e gli uomini di scienza, hanno oggi un grande peso presso l'opinione pubblica, tanto che si parla di una loro *leadership* culturale. Ma io mi riferisco a qualcosa di diverso e, per così dire, di più intrinseco: i procedimenti euristici che caratterizzano le scienze moderne ci consentono una nuova e più precisa conoscenza dell'indole e dei modi di procedere della nostra intelligenza. Sono quindi assai rilevanti per la gnoseologia e in genere per la filosofia. Questa è la lezione che ho appreso da B. Lonergan, in anni remoti mio professore di teologia all'Università Gregoriana. I primi cinque capitoli della sua celebre opera *Insight* sono pertanto dedicati a cogliere il "proprium" dell'atto di capire attraverso la riflessione sulle strutture del metodo empirico. Ritengo che questo sia tuttora un grande compito per la filosofia, nell'adempimento del quale siamo probabilmente ancora agli inizi: un compito che non può non avere un forte significato anche per la teologia e al quale la teologia stessa può recare quel contributo di luce rischiarante e risanante che la fede offre alla ragione.

Se è vero che la riflessione sulle scienze moderne consente alla ragione una nuova e più approfondita comprensione di se stessa, ne risulta confermata l'indole storica della nostra ragione, nel senso del suo progressivo rivelarsi a se stessa.

2. Una seconda considerazione, in certo senso complementare alla prima, è che il rapporto della fede, e della teologia, con le scienze ha bisogno di essere mediato dalla filosofia: in concreto da un esercizio della ragione filosofica che, da una parte, è "interno" alla teologia, poiché la teologia è "fides quaerens intellectum"; dall'altra parte deve essere autonomo rispetto alla fede e alla teologia, perché la filosofia è autonoma o non è filosofia. Qui ci imbattiamo però nella celebre obiezione di Heidegger (nella sua Introduzione alla metafisica), secondo la quale l'"interrogarsi" proprio della filosofia e il "credere" proprio della teologia sono due atteggiamenti che si escludono reciprocamente, perché il credente non può porsi la domanda fondamentale della filosofia ("perché esiste qualcosa piuttosto che nulla?") senza rinunciare al suo atteggiamento di credente. Egli può solamente comportarsi "come se" si interrogasse, dato che ha già nella fede la risposta a quella domanda, che per lui è dunque superflua. In realtà questa tesi di Heidegger dimentica ciò che distingue la fede autentica dal fanatismo e dal convenzionalismo, ossia l'amore per la verità e la ricerca sincera di essa, la sincerità con noi stessi. Il credente può conservarsi cioè coerente con la propria fede soltanto se si chiede senza finzioni che cosa crede e perché crede. La fede, dunque, non solo rimane aperta alla domanda radicale della filosofia ma, pur dandole una precisa risposta, al tempo stesso la ripropone continuamente al proprio interno.

Già S. Tommaso, del resto, afferma che il credere è atto dell'intelletto, avendo per oggetto il vero, la verità divina, ma precisa contestualmente che tale atto si compie per il comando della volontà mossa dalla grazia di Dio e attratta dal bene della vita eterna promessa al credente. Perciò è

caratteristico della fede che in essa l'assenso e l'indagine procedano "quasi ex aequo": l'assenso fermissimo dell'intelligenza alla verità, provenendo non dall'evidenza intrinseca di ciò che si crede ma dalla decisione della volontà, lascia infatti spazio all'ulteriore indagine e all'inquietudine intellettuale (cfr *Quaestiones Disputatae de Veritate*, q. 14, a. 1 c; *Summa Theologiae*, II-II, q. 2, a. 1 c; a. 9 c; q. 4, a. 2 c). In certo senso, S. Tommaso ha dunque prevenuto il problema sollevato da Heidegger.

3. Per chiarire meglio questa problematica può essere utile un piccolo approfondimento sulla struttura della fede cristiana. In primo luogo essa è la nostra risposta alla rivelazione che Dio fa di se stesso, una risposta a sua volta resa possibile dall'intervento di Dio in noi, cioè dal suo Spirito che con il dono della grazia è presente e opera in noi. In quanto nostra risposta, la fede è però anche un atto pienamente umano, è la scelta fondamentale con la quale l'uomo, nell'integralità della sua persona, si affida a Dio e decide così del senso ultimo della propria esistenza. Nella fede ha quindi un ruolo intrinseco ed essenziale la nostra libertà, secondo la dinamica del rapporto interpersonale tra Dio che liberamente e gratuitamente si rivolge all'uomo e l'uomo che, liberamente e sotto l'influsso della grazia, accoglie la rivelazione portatrice di salvezza. Quella della fede è dunque una questione non settoriale ma globale, non puramente intellettuale e teorica, ma eminentemente concreta, vitale, pratica.

Nello stesso tempo, e per il medesimo motivo della piena umanità della fede, è essenziale il ruolo della ragione all'interno della scelta di credere e nel cammino verso di essa. La fede richiede infatti almeno una qualche conoscenza di ciò che si crede, di colui a cui si crede e dei motivi che giustificano la scelta di credere. Come ha detto S. Agostino, "nessuno crede qualcosa, se prima non ha pensato che debba essere creduto" (*De praedestinatione sanctorum*, 25). Una fede completamente mancante di giustificazione razionale sarebbe priva di senso. Ciò diventa ancora più chiaro alla luce della portata della scelta di fede, come decisione sul senso ultimo della nostra esistenza. Una tale decisione richiede infatti di essere motivata nel modo più rigoroso possibile, senza sottrarsi alle domande più radicali circa la realtà a cui si crede – in primo luogo la realtà di Dio e di Gesù Cristo –: in caso diverso la fede decade nell'assurdità e nel fanatismo. Nell'atto di fede viene dunque alla luce molto chiaramente l'immanenza reciproca del comprendere e del volere, nel loro vicendevole condizionamento di conoscenza impegnata e di decisione consapevole delle sue motivazioni. In concreto, non crede l'intelletto né la volontà, ma l'uomo, il soggetto umano nella sua intrinseca unità.

Un discorso in qualche misura analogo va fatto per il rapporto, nella fede, tra la grazia di Dio e la nostra ragione e libertà. Certamente dobbiamo anzitutto essere consapevoli che il fondamento della fede è soltanto Dio che si rivela a noi in Gesù Cristo e che apre alla fede la nostra intelligenza e la nostra volontà attraverso la grazia dello Spirito Santo. Solo così si può in qualche modo comprendere la differenza ineliminabile che sussiste tra la certezza senza riserve che appartiene alla fede (e che la rende incompatibile con il dubbio, anche se sempre sottoposta alla tentazione del dubbio) e la certezza sempre condizionata della nostra conoscenza dei motivi che rendono ragionevole la scelta di credere. Quella certezza piena è infatti opera di Dio in noi, scaturisce dal contatto misterioso che nella fede realizziamo con Lui. Da una parte, quindi, va accolta fino in fondo la radicale novità e trascendenza della fede rispetto alla nostra ragione e libertà – anzi, meglio, rispetto all'intera nostra umanità –, fino a quella "rottura" nei confronti di ogni sapienza umana che si manifesta nella "sapienza della croce" (cfr 1Cor 1,17-25), cioè nell'accettazione credente del mistero della morte e risurrezione di Cristo per la nostra salvezza. Ma, nello stesso tempo, va riconosciuto che vi è anche una profonda affinità e "continuità", in quanto il soggetto umano, creato a immagine di Dio, è capace della grazia della fede in virtù della sua ragione e libertà. E' questo il senso del principio, classico nella teologia, secondo il quale la grazia presuppone la natura e la perfeziona, la porta a compimento.

4. Quando si parla dei rapporti tra scienze e fede, non bisogna dimenticare l'importanza che vi assumono le scienze storiche, sicuramente non minore di quella delle scienze naturali e delle

matematiche. Il Concilio Vaticano II, nella Costituzione dogmatica Dei Verbum (n. 2), afferma che la rivelazione di Dio a noi “avviene con eventi e parole intimamente connessi tra loro” e che Gesù Cristo “è insieme il mediatore e la pienezza di tutta la rivelazione”. Anche rispetto alla nostra situazione concreta, il Dio di cui attualmente si discute in Occidente è tuttora, in maniera preponderante, il Dio entrato efficacemente nella nostra storia tramite il cristianesimo, il Dio di Gesù Cristo. D'altra parte, la moderna questione del “Gesù storico”, che da più di due secoli ha prodotto una letteratura immensa, agita la teologia e non lascia tranquilla la coscienza dell'Occidente, è radicalmente condizionata dalla questione di Dio. E' infatti per lo più assoggettata al criterio della cosiddetta visione moderna del mondo, secondo la quale tutti gli eventi della storia fanno parte di un contesto omogeneo e uniforme, rigorosamente interno al mondo. Il metodo storico, o “storico-critico”, dovrebbe quindi prescindere dall'ipotesi Dio, e in ogni caso Dio non potrebbe agire nella storia. Perciò tutto quel che lo riguarda non potrebbe essere realmente storico, ma andrebbe collocato in un ambito puramente soggettivo. Per conseguenza, il “Gesù storico” che emerge dall'uso esclusivo di un tale metodo ha ben poco a che fare con il Gesù in cui crediamo. Ma è anche poco attendibile sul piano della storia perché, quando si vuole afferrarlo escludendo ogni intervento di Dio in lui, Gesù finisce per diventare un personaggio troppo poco significativo per aver potuto esercitare quell'efficacia storica che pure ha innegabilmente esercitato, dalle origini del cristianesimo a oggi.

Parecchi importanti studiosi del Nuovo Testamento, tra i quali in particolare Joseph Ratzinger-Benedetto XVI con i due volumi del suo Gesù di Nazaret, ritengono pertanto che si debba superare un approccio esclusivamente storico-critico, nel senso indicato, congiungendo invece all'ermeneutica storica un'ermeneutica propriamente teologica. In ogni caso, l'indagine storica non può essere necessariamente assoggettata alla precomprensione del non intervento di Dio nella storia: almeno altrettanto legittimo è un approccio che non esclude a-priori e non mette tra parentesi un tale intervento, ma al contrario ne cerca le tracce, con onestà intellettuale unita al desiderio di trovarle.

Come a proposito del rapporto tra fede e filosofia va presa in considerazione l'obiezione di Heidegger, così per il rapporto tra fede e storia bisogna fare i conti con la, ancora più celebre e influente, obiezione di Lessing. A giudizio di Lessing verità storiche non possono diventare una prova per verità eterne e la distanza storica che continuamente si allarga tra l'evento della rivelazione e la comprensione attuale di esso rappresenta inevitabilmente un allontanamento dalla sua verità. Possiamo rispondere che lo svolgersi della storia non comporta necessariamente un indebolirsi della verità di un evento, e in particolare di quell'evento che si è verificato “una volta per sempre” (Eb 7,27 ecc; Rom 6,10) nella morte e risurrezione di Gesù, ma può portare invece ad una sua comprensione più profonda. Questa possibilità trova spazio nell'ermeneutica recente, sulla base della dimensione storica della ragione, delle “comunità di interpretazione” e del valore ermeneutico delle tradizioni. La certezza del suo verificarsi risiede però in ultima analisi nella promessa dello “Spirito di verità”, che ci “guiderà alla verità tutta intera” (Gv 16,13) conferendo il carisma della verità alla concreta comunità storica della Chiesa, “colonna e sostegno della verità” (1Tim 3,15). Anche la prima parte dell'obiezione di Lessing, per la quale verità storiche non possono mai diventare una prova di verità eterne, presuppone un'alternativa secca tra storico e metastorico, che non può darsi per scontata riguardo all'evento della rivelazione, e in particolare a Gesù Cristo, vissuto nel passato ma vivente e operante anche oggi, nella gloria di Dio come nei sacramenti della Chiesa e nel servizio al prossimo.

5. Il rapporto tra fede e storia non riguarda soltanto la rivelazione, che si attua negli eventi della storia, ma ha anche a che fare con le espressioni della fede che propongono la verità immutabile in forme concettuali e linguistiche umane, che vivono nel divenire della storia, come ha spiegato con grande profondità ad esempio J. H. Newman nel suo saggio sullo sviluppo della dottrina cristiana.

Negli ultimi decenni la teologia cattolica si è trovata a confrontarsi con forti spinte che, anche al suo interno, sembrano accentuare, o meglio concepire erroneamente, la dimensione dello sviluppo

dottrinale, al punto di compromettere la sostanza della fede. Già quarant'anni fa B. Lonergan (*Ragione e fede di fronte a Dio*, pp. 112-122) faceva risalire queste difficoltà al passaggio dalla concezione classica a quella moderna di cultura, passaggio a cui la filosofia e la teologia neoscolastiche si sarebbero sottratte per troppo tempo e che, alla fine, avrebbe provocato il loro forte e repentino indebolimento. Secondo Lonergan, di per sé si tratta di un cambiamento dei paradigmi culturali e non di una crisi della fede, ma questo passaggio, già di suo assai impegnativo dato che aumentano a dismisura, anche in ambito teologico, le conoscenze disponibili mentre mancano, almeno per ora, adeguati criteri per valutarle, ha comportato non poche situazioni di crisi e perfino di abbandono della fede. Questa diagnosi di Lonergan, certo non esauriente e neppure del tutto condivisibile, non è però facilmente accantonabile. Il quadro culturale, infatti, è sicuramente assai cambiato nei suoi assetti e ciò ha inevitabili implicazioni per la comprensione della fede, come dell'uomo e di tutta la realtà, quindi per la filosofia e la teologia: pone dunque un grande compito davanti a noi. Si può aggiungere che, trattandosi di cambiamenti profondi, sarà necessario un tempo non breve per metabolizzarli. Inoltre, poiché un motore assai influente di questi cambiamenti è certamente costituito dai rapidi sviluppi delle scienze e delle connesse tecnologie, si può comprendere perché ho ritenuto di qualificare, nel titolo di questa conversazione, le relazioni reciproche tra scienze, ragione e fede come "un rapporto sempre in costruzione".

6. In relazione a questo grande compito, o problema, vengono avanzate, fondamentalmente, due diverse proposte di soluzione: la prima fa leva sulla cosiddetta "ragione debole" e, per quanto riguarda la conoscenza scientifica, su una sua interpretazione fallibilista, convenzionalista o provvisoria, secondo la quale tale conoscenza non sarebbe in grado di accedere alla verità, perché limitata all'ambito dei fenomeni e interessata solo alla coerenza formale delle proprie rappresentazioni. Un sincero credente che difende con forza questa posizione è oggi in Italia Dario Antiseri, con il quale mi sono confrontato in un libro che Antiseri pubblicò nel 1994 dandogli il titolo, abbastanza curioso, di *Teoria della razionalità e ragioni della fede. Lettera filosofica con risposta teologico-filosofica del card. Camillo Ruini*. Antiseri riprende espressamente il programma di Kant (nella prefazione alla seconda edizione della *Critica della ragion pura*) di "sopprimere il sapere per sostituirvi la fede".

L'altra proposta fa conto invece sulle capacità della ragione o, per usare l'espressione cara a Benedetto XVI, sulla necessità di allargare gli spazi della razionalità: quindi, per quanto riguarda la conoscenza scientifica, sulla rivalutazione del suo contenuto veritativo e sul superamento del riduzionismo. Per mostrare le potenzialità di dialogo delle scienze con il pensiero filosofico questa proposta insiste pertanto non sui limiti delle scienze stesse, bensì sui loro fondamenti gnoseologici e anche sulle loro aperture antropologiche. Non ho bisogno di soffermarmi sulle ragioni a favore di questa seconda posizione, che sicuramente vi sono state illustrate dai Proff. Tanzella Nitti e Strumia assai meglio di quel che saprei fare io. Mi limito a sottolineare un dato che mi sembra difficilmente discutibile: nessuna critica epistemologica può farci dimenticare quella capacità di penetrazione della natura che, per quanto parziale, imperfetta e sempre in divenire, consente alle scienze di non limitarsi a descrivere i fenomeni direttamente osservabili, ma di indagare su di essi per concludere ad altri fenomeni, di cui si ottiene spesso conferma sperimentale, e per conseguire tramite le tecnologie sempre crescenti risultati pratici. Proprio questa esperienza, che fanno nel loro lavoro, spinge gli uomini di scienza verso una concezione fondamentalmente realista.

Tutto questo non significa però in alcun modo perdere di vista quei limiti che sono intrinseci alle scienze in ragione della loro metodologia, o ritenere quella scientifica l'unica forma rigorosa di razionalità. In particolare, bisogna guardarsi dall'illusione di poter costruire una specie di "filosofia scientifica", illusione che fu già di Marx e che P. Ricoeur (*Science et ideologie, Revue Philosophique de Louvain* 1974, pp. 328-355) ha mostrato ridursi ad un'ideologia. E' vero piuttosto che, come ha scritto J. Ratzinger (*Fede Verità Tolleranza*, pp. 201-204), dobbiamo interrogarci "se e come la verità

possa tornare a essere ‘scientifica’”, ma non elevando a canone “di scientificità, anzi di razionalità in assoluto” la limitazione metodologica delle scienze naturali a ciò che è controllabile sperimentalmente, bensì mantenendo chiaro, con l’ampiezza della razionalità, il carattere analogico della stessa razionalità e della scientificità, che si realizzano in forme euristiche plurali e diverse. Di più, il cammino storico sia delle scienze sia della filosofia e della teologia può comportare – a mio parere – l’insorgere, anche nel futuro, di tensioni reciproche, attraverso le quali ciascuna di queste discipline può giungere a una migliore comprensione di sé.

7. Torniamo ora a riflettere sui rapporti tra la fede e la ragione, accolta e valorizzata in questa sua ampiezza. Al riguardo mi ritrovo pienamente nella posizione di J. Ratzinger (op. cit., pp. 141-142), secondo il quale il razionalismo ha fallito nel suo tentativo di dimostrare le premesse della fede – i “*praeambula fidei*” – mediante una ragione rigorosamente indipendente dalla fede, e sono ugualmente destinati a fallire altri eventuali tentativi analoghi. A sua volta, però, è fallito il tentativo opposto di Karl Barth di concepire la fede come un puro paradosso, che può sussistere solo in una totale indipendenza dalla ragione. In realtà “la ragione non si risana senza la fede, ma la fede senza la ragione non diventa umana”. Dobbiamo dunque sforzarci di costruire un nuovo rapporto tra fede e ragione, fede e filosofia, perché esse hanno bisogno l’una dell’altra.

Ciò non comporta alcuna confusione tra fede e ragione, teologia e filosofia, e tanto meno un circolo vizioso che volesse dimostrare la ragione con la fede e la fede con la ragione. Si tratta piuttosto di tener presente, anche qui (cfr sopra, 3.), l’unità del soggetto umano, razionale, libero e credente. Di fronte a quella dicotomia che nell’epoca moderna tende spesso a instaurarsi tra l’“oggettività” della ragione e la “soggettività” della fede, va ricordato, come sottolineava già Hegel (sia in *Crede e sapere* sia nell’*Introduzione alla storia della filosofia*), che la frattura, o l’antagonismo, tra soggettività e oggettività costituisce forse il più grave problema della stessa epoca moderna: un problema che oggi abbiamo più che mai bisogno di lasciare alle nostre spalle, superandolo a partire dalla struttura stessa del soggetto umano, con la sua apertura all’essere e al dono della fede.

8. La questione dei “*praeambula fidei*” comporta anzitutto la domanda sulla conoscibilità razionale di Dio. Questa conoscibilità va riconosciuta senza esitazioni, nonostante opinioni in contrario oggi largamente diffuse, non solo perché è fortemente affermata dal magistero della Chiesa (Concilio Vaticano I, Costituzione dogmatica *Dei Filius*, DS 3004-3005; 3026; Concilio Vaticano II, Costituzione dogmatica *Dei Verbum*, 6) e già dalla S. Scrittura (Sap 13, 1-9; Rom 1, 18-32), ma perché la sua negazione, che da Kant in poi ritiene di scaturire da un uso della ragione autenticamente critico e autocritico, nasce in realtà dalla decisione di porre dei limiti alla nostra tendenza a conoscere. L’ambito delle nostre capacità di porre domande non ammette però restrizione alcuna, per il semplice motivo che ogni restrizione provocherebbe automaticamente una nuova domanda riguardo alla sua legittimità. Perciò vietare alla nostra ragione di interrogarsi sul fondamento ultimo della realtà risulta essere un atteggiamento non “più”, bensì “meno” criticamente consapevole: è questo il vero significato del tanto criticato uso trascendente del principio di casualità – espressione gravata nel corso della storia da mille equivoci –.

Al tempo stesso, la questione di Dio coinvolge radicalmente la questione dell’uomo e del mondo, il senso e l’orientamento della nostra esistenza. Perciò non si può giungere a riconoscere l’esistenza di Dio attraverso un percorso puramente intellettuale, senza mettere in gioco tutta la persona e in particolare la nostra libertà. Le argomentazioni che l’intelligenza propone nel cammino verso Dio non sono quindi costringenti, ma richiedono l’assenso e l’impegno di tutta la persona e preservano lo spazio della nostra libertà. In questo senso J. Ratzinger, dopo aver argomentato a favore del Logos creatore a partire dall’intelligibilità dell’universo, afferma che questo Logos “rimane, più che mai, l’ipotesi migliore, benché sia un’ipotesi... che esige da parte nostra di rinunciare a una posizione di

dominio e di rischiare quella dell'ascolto umile" (L'Europa di Benedetto nella crisi delle culture, pp. 122-124).

Sebbene la fede e la conoscenza razionale di Dio rimangono nettamente e strutturalmente distinte, bisogna dunque riconoscere che esiste tra loro una profonda e non casuale analogia: in entrambe ritroviamo infatti l'intimo nesso di ragione e libertà in rapporto alla domanda sul senso ultimo della nostra esistenza. D'altra parte, è giusto aggiungere che nel nostro tempo il passaggio alla trascendenza si è fatto più esigente e più critico, essendosi in qualche modo oscurata la sua continuità con la comprensione che l'uomo ha di se stesso e del mondo. Perciò il Concilio Vaticano II osservava che "molti nostri contemporanei... non percepiscono affatto o esplicitamente rigettano" il legame intimo e vitale che unisce l'uomo a Dio (*Gaudium et spes*, 19): un legame che, contrariamente a quanto pensano molti, riguarda non solo la nostra libertà e il nostro sentire intimo, ma non meno la nostra intelligenza. Sia per l'analogia tra fede e conoscenza razionale di Dio, sia per la difficoltà del passaggio alla trascendenza, la nostra condizione è in realtà abbastanza diversa da quella che ha caratterizzato l'epoca di S. Tommaso d'Aquino e della grande scolastica.

9. A questo punto può essere utile una piccola riflessione sul carattere storico e però anche su una certa perennità della filosofia. Se tentiamo di cogliere sinteticamente le maggiori novità, e i maggiori apporti, del pensiero moderno, possiamo forse individuarli nella svolta verso il soggetto, che si è articolata nel grande sviluppo della dimensione critica della razionalità e nella centralità assunta dal tema della libertà. La nascita e lo sviluppo delle scienze moderne ha portato inoltre con sé un radicale cambiamento dell'immagine sia dell'universo sia anche dell'uomo, cambiamento con il quale la riflessione filosofica non può non confrontarsi.

In concreto, la filosofia è divenuta esistenziale e storica, considera l'uomo non solo secondo le sue strutture essenziali bensì nella concretezza del suo vivere e morire: pur essendosi assai allontanata e spesso contrapposta alla teologia, almeno da questo punto di vista essa è diventata in certo senso più affine alla teologia stessa. Giovanni Paolo II, nell'Enciclica *Dives in misericordia* (n. 1), ci ha offerto un criterio di grande validità ed efficacia per il nostro rapportarci al pensiero moderno. Scrive infatti: "Mentre le varie correnti del pensiero umano sono state e continuano ad essere propense a dividere e perfino a contrapporre il teocentrismo e l'antropocentrismo, la Chiesa invece, seguendo il Cristo, cerca di congiungerli nella storia dell'uomo in maniera organica e profonda". E aggiunge: "questo è anche uno dei principi fondamentali, e forse il più importante del Magistero dell'ultimo Concilio". Così è superata in radice la visione catastrofale della modernità antropocentrica – alla quale la nostra filosofia e teologia hanno dato nel passato uno spazio troppo grande –, a condizione però di cambiare segno all'antropocentrismo, rendendolo non alternativo ma tendenzialmente coincidente con il teocentrismo.

Venendo ora alle costanti obiettivamente sempre valide nella tradizione filosofica, sebbene spesso nascoste dall'irriducibile molteplicità di posizioni contrastanti che attraversa tutta la storia del pensiero filosofico, ritengo che tali costanti vadano individuate principalmente nel realismo ontologico e gnoseologico e nella libertà e responsabilità della persona umana: sono questi anche i fondamenti dell'apertura dell'uomo a Dio. Già Platone ed Aristotele hanno mostrato come la possibilità di conoscere la realtà non possa essere negata senza cadere in contraddizione. Penso che si incorra in una contraddizione analoga, non sul piano teoretico ma su quello pratico, negando la nostra libertà e responsabilità. In concreto, la perennità e la storicità della filosofia possono essere coniugate con frutto attualizzando, e per così dire "rigorizzando", il nostro grande patrimonio metafisico e, a partire da qui, accogliendo le fondamentali e irrinunciabili acquisizioni positive del pensiero moderno e contemporaneo; cercando però, al tempo stesso, di dare a questo pensiero un nuovo orientamento, che possa aiutarlo a superare le restrizioni di orizzonti di cui esso è stato e tuttora in larga misura rimane vittima.

10. Ch. Taylor, nel suo libro *L'età secolare*, sostiene con buoni argomenti che, sebbene non esista alcun rapporto automatico tra modernità e perdita o diminuzione della fede in Dio, si è verificato tuttavia nella società occidentale un cambiamento decisivo, che ha raggiunto dimensioni di massa verso la metà dell'ottocento, e che consiste nel passaggio da una società nella quale era "virtualmente impossibile non credere in Dio, ad una in cui anche per il credente più devoto credere in Dio è solo una possibilità umana – un'opzione – tra le altre". La ragione fondamentale di questo passaggio per Taylor non è principalmente di ordine teoretico, ma è consistita nell'affermarsi, nella vita concreta personale e sociale, di un "umanesimo esclusivo", per il quale la piena realizzazione di noi stessi, il "fiorire dell'uomo" non ha più bisogno di Dio o riferimento a Dio.

A una sfida di questo genere non si può rispondere limitandosi a criticare la sensibilità attuale, mettendone in evidenza gli indubbi limiti e contraddizioni. Bisogna soprattutto attingere alla ricchezza della proposta cristiana su Dio e sull'uomo per offrire a questa sensibilità una possibilità di realizzazione ben più piena e più grande. Si tratta cioè non solo di indagare e suffragare intellettualmente questa ricchezza, ma di incarnarla in persone e comunità che ne diano testimonianza con la loro vita, a livello sia esistenziale sia sociale e storico.

In concreto, la cosiddetta "riduzione dei desideri" sembra essere la via imboccata dalla nostra civiltà, in maniera sempre più chiara e consapevole negli ultimi decenni. Rinunciamo, cioè, a soddisfare quell'"anelito di pienezza" che portiamo dentro di noi, per prendere invece atto della nostra precarietà e finitezza, adeguando ad esse i nostri obiettivi e le nostre attese. In questo modo però il "fiorire dell'uomo" non può essere che un fiorire molto modesto, difficilmente attraente e tanto meno appagante, specialmente in un tempo come il nostro nel quale le esigenze del soggetto sono esaltate al di là di ogni limite ragionevole. Vi è in tutto ciò una logica profonda: se Dio non esiste e l'uomo è solo nell'universo, viene semplicemente dalla natura e alla natura ritorna – una natura che non sa niente di lui e non si cura di lui –, è difficile pensare che sia possibile soddisfare in qualche modo il nostro "anelito di pienezza". Non per caso, dunque, la post-modernità ha sviluppato una critica spesso spietata (valida da un lato, troppo radicale e "nichilista" dall'altro) nei confronti della modernità, anzitutto riguardo alla sua pretesa di autosufficienza del soggetto umano.

I credenti hanno nel Dio che è intelligenza e amore, e che ha pronunciato in Gesù Cristo un sì definitivo nei confronti dell'umanità (cfr 2Cor 1, 17-22), la base per aprire la loro vita a desideri più grandi, per coltivare, insieme all'umiltà, la virtù della magnanimità, che non teme di puntare ad obiettivi anche molto alti. E ciò riguarda ciascuno di noi, dentro le coordinate concrete della sua esistenza. Riguarda le scelte di vita ma anche, e non meno, le idee e i convincimenti (da questo punto di vista l'analisi di Taylor è un po' unilaterale e può essere ben integrata, ad esempio, con le riflessioni di R. Brague, *La Saggezza del mondo. Storia dell'esperienza umana dell'Universo*, come riconosce lo stesso Taylor). Riguarda in maniera peculiare chi, come voi, oggi intende dedicarsi alla ricerca scientifica nell'ampio orizzonte aperto dalla fede nel Dio di Gesù Cristo e da una razionalità non ristretta. L'augurio, e la preghiera, con cui vorrei terminare questa conferenza è che ciascuno di noi non abbia paura e non esiti a motivare e "saldare" il suo lavoro quotidiano con quella fiducia in Dio che rende possibile essere generosi con noi stessi e con gli altri.

(IV Workshop DISF Working Group, Roma, 28 maggio 2011)