



Nicola Fasciano

(dottorando di ricerca in Istituzioni e politiche comparate presso la
Facoltà di Giurisprudenza dell'Università degli Studi di Bari)

Non so se Gesù di Nazareth è
anche il Cristo. Né potrò mai
saperlo. Lo sento.

Professione personale di fede

**Dell'impossibile incontro tra fede e ragione.
Anatomia del discorso di Ratisbona**

SOMMARIO: 1. Ragione – 2. Numerologia – 3. Teodicea – 4. Politica – 5. Fede.

1 – Ragione

Sulla teologia razionalistica incombono ancora le condanne dell'arcivescovo di Parigi Étienne Tempier. Emesse tra il 1270 e il 1277, esprimono nei confronti dell'incalzante aristotelismo averroistico e, conseguentemente, di Tommaso d'Aquino, morto nel 1274, tutta la preoccupazione per la pericolosa commistione tra fede e scienza¹: l'introduzione nel cristianesimo di semi di immanentismo e razionalismo ha scatenato un desiderio teoretico vorace, potenzialmente distruttivo per le "Verità di fede"; all'acquisizione umana di sapere corrispondono, rispettivamente, un'assunzione umana di potere, come sosterrà Bacone, e un indebolimento della sovranità di Dio; come succede per qualsiasi fenomeno, quanto più conosciamo Dio, meglio lo dominiamo e meno lo temiamo; nel momento più delicato per la futura affermazione del tomismo, dimostra di essere l'intellettuale che lo ha capito meglio; sicuramente più degli epigoni, come anche degli interpreti ufficiali.

Sulla scia del *doctor angelicus* troviamo l'attuale pontefice. La celebre lezione di Ratisbona è il manifesto della rigida impostazione

1. P. ROSSI, C. A. VIANO (a cura di), *Storia della filosofia*, Roma-Bari, Laterza, 1995, vol. II, pp. 315 ss.



razionalistica della teologia ratzingeriana (nonché, quindi, attualmente ortodossa; l'ortodossia è un territorio dai confini storicamente variabili): al bando irrazionalismo, sentimentalismo, misticismo; siamo al trionfo del razionalismo, di un razionalismo onnipotente; Dio è perfettamente intelligibile dalla mente umana. Non c'è nulla di casuale secondo Ratzinger nell'incontro semioriginario del cristianesimo con il razionalismo ellenistico, a differenza di quanto pensa una recente teologia che tende a storicizzare tale «inculturazione»: «le decisioni di fondo che ... riguardano il rapporto della fede con la ricerca della ragione umana ... fanno parte della fede stessa e ne sono gli sviluppi, conformi alla sua natura»²; in altre parole, la fede è “ontologicamente” una branca dell'episteme.

Dio è razionalmente conoscibile. Lo afferma il papa-teologo. Ma in che modo possiamo sperimentare la sua esistenza? La citazione ratzingeriana dell'imperatore Manuele II Paleologo è quanto di meglio un razionalista, ateo, possa desiderare: «non agire secondo ragione è contrario alla natura di Dio»: equiparazione netta tra la “ragione” e “Dio” (nonché, incidentalmente, ammissione esplicita della sua non-onnipotenza); *ergo*, possiamo conoscere precisamente il secondo attraverso l'analisi della prima. Nello stesso senso procede anche questo sèguito, autenticamente di Ratzinger: «Modificando il primo versetto del Libro della Genesi, Giovanni ha iniziato il prologo del suo Vangelo con le parole: “In principio era il λόγος”. È questa proprio la stessa parola che usa l'imperatore: Dio agisce con logos. Logos significa insieme ragione e parola – una ragione che è creatrice e capace di comunicarsi ma, appunto, come ragione. Giovanni con ciò ci ha donato la parola conclusiva sul concetto biblico di Dio». È uno dei pochi teologi autorevoli a interpretare così apoditticamente l'*incipit* del vangelo di Giovanni: normalmente *logos* è tradotto con “parola” o “verbo” e non con “ragione”.

Ai tempi di Tempier come oggi, è chiaro dove conduce la teologia razionalistica. L'applicazione alle cose di Dio dell'organo logico, anche se dapprima consente di ottenere qualche vittoria in battaglia, una volta raffinosi, oltre a mandare in fumo qualche dogma, Gli si ritorce definitivamente contro, e porta a perdere la guerra.

2. La traduzione del «Discorso del Santo Padre» intitolato «Fede, ragione e università. Ricordi e riflessioni», tenutosi nell'Aula Magna dell'Università di Regensburg martedì 12 settembre 2006, è presa dal sito ufficiale della Santa Sede http://www.vatican.va/phome_it.htm.



Strategicamente, conviene puntare alle midolla: l'ipotesi irrazional-volontaristica, rispetto alla razionalistica, conserva l'enorme pregio di rendere imperscrutabili e imprevedibili le mosse di Dio sullo scacchiere umano; il "timore e tremore" che ne derivano sono l'unico alimento duraturo del sacro; anzi, per essere precisi, del demonico; e sono l'unica possibilità, quindi, della permanenza dell'utilità intermediatrice delle gerarchie. Una volta infatti che Dio fosse sottoposto a penetrante riduzione scientifico-razionalistica, forse potrebbe conservare un ruolo, ma perderebbe il fascino: nell'ipotesi migliore, come avvenne nell'Europa evoluta del XVII e XVIII secolo, più o meno finirebbe sempre per somigliare a quel freddo «grande orologiaio» di Leibniz che «prestabilisce l'armonia», ossia al capostipite, fuori dal tempo, di una sequela di fatti spazio-temporali meccanicamente necessari e, di conseguenza, freddamente calcolabili³.

Trattasi di ipotesi fideistica (e deistica) dirimente il cortocircuito presente in tutte le teorie scientifiche della storia dell'universo: se da una parte è contraddittorio ammettere (anche soltanto) un (primo) fatto aspaziale, atemporale e non causato (la teoria del fatto implica uno spazio-tempo in cui esso s'incardini nonché un omologo predecessore, oltre che un successore)⁴, dall'altra non è applicabile il concetto di infinito al mondo reale (il paradosso zenoniano di Achille e della tartaruga si squaglia constatando che l'infinito appartiene all'iperuranica costellazione della matematica), o meglio, è estremamente opinabile una sua accettazione. L'unica ipotesi nelle griglie sintattiche è l'universo senza *incipit*; eterno nel senso di Averroè⁵, ossia senza *dies a quo*, il mondo è pensabile solo come somma di fatti spazio-temporali, allo stesso tempo causati e causali, ed è esprimibile linguisticamente soltanto come somma di proposizioni che siano *a picture of them* (Wittgenstein *docet*)⁶. Ma dobbiamo postulare dogmaticamente l'infinito reale (o l'«infinito in atto», in linguaggio aristotelico), in quanto non sperimentabile per definizione: quella,

3. V. MATHIEU, *Introduzione a Leibniz*, Roma-Bari, Laterza, 2002, pp. 27 ss.

4. F. CORDERO, *Fiabe d'entropia. L'uomo, Dio, il diavolo*, Milano, Garzanti, 2005, pp. 53 ss.

5. Cfr. N. ABBAGNANO, *Storia della filosofia*, Roma, Gruppo Editoriale L'Espresso, 2005, vol. II, pp. 77 ss.

6. L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, 3-3.01, 4-4.01 e 5.61, Torino, Einaudi, 1989, pp. 32 ss.



positiva, che nel 1873 Cantor ha stipulato per la teoria dei numeri⁷, non è estensibile all'universo fisico; qui vige ancora quella negativa; ed è impossibile avere esperienza di qualcosa di cui si sa soltanto cosa non è. Difficoltà già evidenziate nella *Fisica* di Aristotele: «la speculazione sull'infinito presenta un'aporia: infatti in molte assurde conclusioni s'imbattono sia quelli che lo pongono sia quelli che non lo pongono»⁸.

Anche la preponderante teoria del Big Bang non risolve questo stallo: l'ipotetico punto dell'"inizio" dell'Universo, chiamato singolarità, non è il primo, fatidico, fatto incausato: è soltanto il momento di partenza del processo di espansione della densissima e caldissima materia primordiale. Innanzi all'*impasse*, o postuliamo un problematico «infinito in atto» o assumiamo una impensabile origine, chi ammette la creazione *ex nihilo*, elude la questione della contraddittorietà del concetto di "evento incausato al di fuori dello spazio e del tempo" (equivalente, a esempio, a quello di "scapolo sposato"), ma interrompe la serie interminabile di rimandi causali di antecedente in antecedente. Uno di questi è sicuramente Tommaso: nella *Summa theologiae* le dimostrazioni dell'esistenza di Dio, le cosiddette "cinque vie" che portano a Dio⁹, ridotte ai minimi termini, risultano essere tutte basate sull'ineluttabilità dell'intervento di un ente trascendente infinito come generatore dell'universo immanente finito; riduzione che lo stesso Tommaso effettua nel *Compendium theologiae*, riportando, rappresentativamente, soltanto la "via" *ex motu*¹⁰. Sia ben chiaro, lo spostamento dell'infinito da quaggiù a lassù non risolve il problema della sua non-sperimentabilità. Al contrario, lo blinda: il dogma, aderendo pienamente al suo statuto, si arrocca in una postazione ultraterrena inespugnabile. Come tutte le scorciatoie simili anche tale scelta imprime un morso al pensiero; ma, tutto sommato, il trasloco ha forse il merito di alleviare qualche affanno psicologico: è più difficile convivere con i dogmi nel mondo sublunare, ove, soprattutto oggi, progrediamo grazie alla falsificabilità.

Coloro in cui la sensibilità logica fa premio sulla fantasia speculativa discorrono dell'universo come se esistesse da sempre,

7. P. ODIFREDDI, *Le menzogne di Ulisse. L'avventura della logica da Parmenide ad Amartya Sen*, Milano, Longanesi, 2004, pp. 134 ss.

8. ARISTOTELE, *Fisica*, 203b, in *Opere*, III vol., Roma-Bari, Laterza, 2005, p. 60.

9. TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, parte I, quaestio 2, articolo 3, tr. a cura dei Domenicani italiani, Firenze, Salani, 1954, vol. I, pp. 80 ss.

10. IDEM, *Compendio di teologia*, parte I, cap. 3 e 4, Bologna, Edizioni Studio Domenicano, 1995, pp. 41 ss.



malgrado non possano provarlo¹¹. I manichei avevano già colto la debolezza logica della cosmogonia biblica quando avevano domandato: se, come insegna la *Genesi*, «in principio Dio creò il cielo e la terra», «cosa faceva ... prima»? Qualsiasi risposta negherebbe alla creazione l'instaurazione del tempo: la parola "prima" implica un'antecedenza temporale. Agostino, nell'XI Libro delle *Confessioni*¹², sul punto nominalista *ante litteram*, prova a dimostrare l'insensatezza della domanda: non ha senso dislocare cronologicamente Dio attraverso gli avverbi di tempo "prima", "dopo", "mai", ecc.; la sua eternità immobile non implica il tempo anzi lo nega; il tempo è ordine e misurazione della variabilità e della dinamicità, e perciò è variabile e dinamico esso stesso; innanzi alla staticità assoluta non c'è né passato né futuro, soltanto un eterno presente; è lui che ha avviato le lancette, come tutto il resto; e, a ben vedere, lo ha fatto soltanto creando l'uomo, essendo il tempo una illazione della psiche che, in possesso delle facoltà dell'attesa, dell'attenzione e della memoria, è capace di pensare diacronicamente. Non tarda molto ad accorgersi del vicolo cieco imboccato (sebbene la sua teoria soggettiva del tempo faccia parte delle perle della storia della filosofia, superando di gran lunga quella kantiana¹³): l'immobilità dell'eterno presente divino sta e cade con l'inattività assoluta; l'atto creativo, seppur come unico sussulto in un encefalogramma piatto, ci autorizza a parlare di un "prima", di un "dopo", di un "durante", e via di seguito, divini; ma, se non è il creatore del tempo, non è il creatore *ex nihilo* biblico: subisce il tempo come limite al di fuori di sé. La chiusura dell'XI Libro, tradendo lo scacco, affida all'apologia interiettiva l'offuscamento di tali palesi contraddizioni: «Come conoscesti *in principio il cielo e la terra* senza modificazione della tua conoscenza, così creasti *in principio il cielo e la terra* senza tensione della tua attività. Chi lo capisce ti confessi, e anche chi non lo capisce ti confessi. Oh, quanto sei elevato!»¹⁴.

Insomma, se ci è difficile assumere l'«infinito in atto», salvo l'arretramento su posizioni agnostiche, possiamo ricorrere al postulato teista della creazione. Con una precisazione: che sia oggetto di fede e

11. Che l'eternità del mondo non sia provabile con argomenti risolutivi lo sa certamente Tommaso: «non est igitur necessarium mundum semper esse. Unde nec demonstrative probari potest». TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, cit., parte I, quaestio 46, articolo 1, vol. IV, p. 75.

12. AGOSTINO D'IPPONA, *Le confessioni*, Milano, Mondadori, 1993, pp. 315 ss.

13. B. RUSSELL, *Storia della filosofia occidentale*, Milano, TEA, 2004, p. 345.

14. AGOSTINO D'IPPONA, *op. cit.*, p. 343.



non di discorso; la logica limita la lingua umana; è sempre possibile chiedersi cosa avviene “prima” poiché l’eternità del mondo è radicata nella nostra sintassi; anche il teologo meno eloquente deve presupporre l’universo averroistico; soltanto il muto può prescindere. Nondimeno, è di tutta evidenza il destino di questo iniziatore alogico della storia: nella sopravvivenza giornaliera ha una importanza pratica nulla la conoscenza della “causa prima”; i fatti contro cui cozziamo continuamente stanno tra loro in relazioni scientificamente determinabili che possono tranquillamente prescindere dal remotissimo antenato; e se Dio è tanto distante dalla quotidianità non si vede il perché si dovrebbe perdere tempo nel ringraziarlo, nell’ossequiarlo o nell’adirlo; conoscerebbe un declino simile alle svuotate monarchie costituzionali contemporanee; non sarebbe costretto ad abdicare dal trono dei cieli, ma, di certo, la sua immagine e, di conseguenza, il suo potere, subirebbero gravi danni; e, col tempo, perderebbe totalmente l’*appeal*. Insomma, una politica di conservazione a lungo termine del potere sacerdotale consiglierebbe alle istituzioni ecclesiastiche di affidarsi all’onnipotenza arbitraria del Dio di Isaia e Paolo, che “manda in fumo la sapienza dei sapienti”¹⁵, piuttosto che puntare sulla sua fissa e immutabile razionalità e, quindi, sulla sua intelligibilità. L’introduzione di una qualsiasi gabbia razionalistica limitante la potenza divina è il primo passo sulla strada che conduce all’ateismo¹⁶.

Ma c’è qualcosa di più in ballo del semplice *appeal*. Basta ancora un piccolo gesto e il razionalista impavido si sbarazza di Dio. Lo strumento logico lo fornisce quel guastafeste di Guglielmo d’Occam. In fondo la metafora del Dio-orologiaio è suggerita non tanto dalla domanda (fredda) sull’eventuale primo anello della catena causale storico-universale, quanto dalla meraviglia (calda) ingenerata dalla sperimentazione quotidiana della precisione meccanica con cui il mondo-orologio continua a funzionare. È sufficiente che un piccolissimo ingranaggio s’incastra e l’orologio si fermerebbe: perché non avviene? Il meccanismo deve essere opera di un sovraumanamente abile ingegnere. Ecco, in sintesi, l’argomento gnoseologico divino principale del discorso di Ratzinger. Sebbene lo annidi nelle falle metafisiche del positivismo (ottocentesco), è semplice rintracciarlo: il «concetto moderno della ragione si basa, per dirla in breve, su una sintesi tra platonismo (cartesianismo) ed empirismo, che il successo

15. Cfr. 1 Cor 1, 19, che cita Is 29, 14.

16. Cfr. U. GALIMBERTI, *Orme del sacro*, Milano, Feltrinelli, 2000, pp. 70 ss.



tecnico ha confermato. Da una parte si presuppone la struttura matematica della materia, la sua per così dire razionalità intrinseca, che rende possibile comprenderla ed usarla nella sua efficacia operativa: questo presupposto di fondo è, per così dire, l'elemento platonico nel concetto moderno della natura. Dall'altra parte, si tratta della utilizzabilità funzionale della natura per i nostri scopi, dove solo la possibilità di controllare verità o falsità mediante l'esperimento fornisce la certezza decisiva»; ciò considerato, «la moderna ragione propria delle scienze naturali, con l'intrinseco suo elemento platonico, porta in sé ... un interrogativo che la trascende insieme con le sue possibilità metodiche. Essa stessa deve semplicemente accettare la struttura razionale della materia e la corrispondenza tra il nostro spirito e le strutture razionali operanti nella natura come un dato di fatto, sul quale si basa il suo percorso metodico. Ma la domanda sul perché di questo dato di fatto esiste e deve essere affidata dalle scienze naturali ad altri livelli e modi del pensare – alla filosofia e alla teologia». In altre parole: «la struttura matematica della materia» è così stupefacente da risultare automutilante, per la ragione, la sua riduzione a semplice principio accettato senza discussione; e, se tocca alla teologia indagare il perché di cotanta complessità e precisione, vuol dire che già, implicitamente, gli si è riconosciuta un'ascendenza divina.

Tale argomento, qualora rimanesse silente sul legame genetico tra Dio e il mondo (Tommaso lo inserisce primariamente nel suo alambicco, ma, onestamente, solo come «articulum fidei»¹⁷), non evaderebbe dal pensabile, *ad litteram*, ossia non incorrerebbe nelle contraddizioni insite in tutte le cosmogonie (già viste) e nella tesi del mondo creato *ab eterno* (il participio passato del verbo transitivo "creare" necessita di un logicamente impossibile "al di qua" dell'eternità). Plotino, Avicenna e Averroè, sotto insegne diverse, lo difendono¹⁸. Ma, per restare nell'ambito del dicibile, devono scendere in quello del pleonastico: se si ammette che l'ammirevolissima razionalità

17. A chi crede di poter dimostrare razionalmente la creazione *ex nihilo*, Tommaso, specularmente all'ipotesi dell'eternità del mondo, risponde «quod mundum semper non fuisse, sola fide tenetur, et demonstrative probari non potest». TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, cit., parte I, quaestio 46, articolo 2, vol. IV, p. 83.

18. Il primo individua un rapporto di derivazione tra il "molteplice" e l'"Uno"; il secondo considera il mondo come un'emanazione divina; il terzo lo vuole retto secondo un ordine necessario e infallibile dalla scienza di Dio. Dietro le sfumature verbali un egual modo d'intendere il rapporto tra il mondo e Dio: Egli governa, muove, presiede, le cose; non le crea *ex nihilo*.



immanente di questo mondo non possa non essere che il riflesso della razionalità demiurgica di Dio (ma noi oggi sappiamo, più precisamente, che tale «struttura razionale della materia» non è altro che una mappa estrinseca alla natura, attraverso cui l'Io ha frantumato e poi collegato tra loro i frammenti del "Tutto" pre-cosciente, costruendo il mondo¹⁹), non tanto Lo si condanna all'inconoscibilità diretta (magari pensando all'uso, così escluso, delle sonde sentimentali), oppure diviene facile la dimostrazione della Sua inesistenza (gli assuefatti a Hume e a Popper sanno che anche il predicato di inesistenza, ammessa nel nostro caso con qualche fatica la sua accettabilità, non può essere assolutamente vero o falso: corrisponde, anch'esso, a un'induzione), quanto decade a premessa superflua. Infatti, se Dio non coincide con la razionalità dei fatti costituenti il mondo e se, però, non si dà Dio al di fuori di tale razionalità, Dio può essere tranquillamente espunto dal quadro teoretico con l'ausilio del canone della parsimonia logica, detto comunemente "rasoio di Occam": «pluralitas non est ponenda sine necessitate»²⁰. La domanda che precede il taglio è questa: ai fini della tenuta logica del discorso cambia qualcosa se spieghiamo la struttura del complesso degli eventi con X (Dio) più Y (razionalità), o soltanto con Y? La risposta è: no, l'espunzione dal discorso di X equivale alla sottrazione della quinta ruota dal carro. Quindi, la escludiamo. Perché se non escludessimo X, in quanto superflua, non potremmo escludere neanche Z (Elefante rosa) o P (Scimmia dispettosa), e via seguitando con i giochi di fantasia. Z o P tutt'altro che arbitrarie anche soltanto rimanendo nell'ambito dell'"inferenza" che lega X a Y: se Y è tanto stupefacentemente complessa da non poter non far pensare a un "progetto extranaturale" (qualcuno lo chiama "disegno intelligente") redatto da X, chi ha plasmato X, ancora più strabiliante nella sua complicatezza? Z, plausibilmente. E Z? P; e avanti così, all'infinito. Insomma, se si apre la porta anche soltanto a un ente non necessario è poi impossibile richiuderla. Nell'*Epistole* paoline l'esempio lampante di esplosione incontrollata di questa «pluralitas»: oltre i soliti noti, nel

19. Cfr. F. CORDERO, *Trattato di decomposizione*, Bari, De Donato, 1972; U. GALIMBERTI, *Psiche e techne*, Milano, Feltrinelli, 2004, pp. 175 ss.

20. Anche Tommaso lo conosce bene, e dice di tenerlo presente: «quod potest compleri per pauciora, non fit per plura». Ma non lo usa a dovere come il francescano nato successivamente nei pressi di Londra. TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, cit., parte I, quaestio 2, articolo 3, vol. I, p. 81.



mondo "invisibile" proliferano «Troni, Dominazioni, Principati, Potestà»²¹, nonché «gli spiriti del male che abitano le regioni celesti»²².

Innanzi a tale constatazione, il teologo-razionalista dovrebbe assumere quantomeno un atteggiamento agnostico: ha scoperto che la chiave con cui credeva di poter scardinare il mistero di Dio ha spalancato i battenti al politeismo, allo spiritismo, all'animismo, all'occultismo; all'"invisibilismo" *tout court*; non resta che richiuderli dopo aver espulso tutto l'universo trascendente. Come si vede, la teologia razionalistica espone il fianco all'attacco più duro: il grimaldello logico supera nettamente in efficacia l'argomento della non-sperimentabilità di Dio opponibile ai teologi sentimentalisti, alla Kierkegaard; questi, inserendosi tra le pieghe della convenzionalità del concetto moderno di oggettività della realtà, costruito attraverso l'intersoggettività delle esperienze approssimativamente simili, possono sempre asserragliarsi nell'eccezionalità inesprimibile dell'esperienza soggettiva.

Per il teologo-razionalista testardo, però, tale rasoiata non è sufficiente; dispone ancora di un passo; e, muovendolo, precipita in un panteismo che sa molto d'ateismo. Non gli resta che affermare: "Dio è la ragione". Ma, se Dio coincide con la razionalità immanente, allora va trattato alla stregua di uno dei tanti sinonimi o perifrasi: destino, fato, necessità, caso, storia, mondo, logica, somma di fatti legati tra loro dal rapporto di causalità, «struttura razionale della materia», «struttura matematica della materia», e simili, a seconda delle diverse accezioni; in questo senso, anche un ateo può usare, innanzi a un evento inatteso e gradito (ma non casuale, filosoficamente parlando), l'espressione "grazie a dio", interscambiabile perfettamente, a esempio, con "grazie al destino"; con il deterrente, riguardo al suo uso, di essere, rispetto agli altri termini, vago, non generalmente accettato, emotivamente denso per molti. È questa interscambiabilità (estensionale) tra i concetti di "ordine razionale universale" e di "Dio", il vero esito, ateistico *tout court*, del pensiero teologico greco. E sembra essere anche l'esito, involontario, della lezione di Ratzinger: «non agire secondo ragione è contrario alla natura di Dio» non equivale a dire "Dio agisce razionalmente"; il primo è un enunciato analitico, il secondo sintetico; la frase di Ratzinger, sfrondata dei residui di metafisica aristotelico-

21. Col. 1, 16.

22. Ef. 6, 12.



tomistica, stabilisce un rapporto *explicandum-explicatum*²³ tra i concetti di “Dio” e di “ragione” (in tutta la lezione non sono reperibili altri costituenti della definizione di “Dio”; anzi, «Giovanni con ciò ci ha donato la parola conclusiva sul concetto biblico di Dio»); per lui, affermare, a esempio, che “Dio agisce irrazionalmente”, non è empiricamente falso, bensì contraddittorio; ma, se Dio non può non “agire” se non, obbiettivamente e inesorabilmente, secondo ragione, perde i connotati dell’attore-persona e decade a una sorta di *machina machinarum*; più che “agire”, funziona; o, quantomeno, agisce nel senso di funzionare (è uno dei significati lessicali del verbo “agire”); in fondo, una delle tante ipostatizzazioni della, nostra, razionalità.

Un unico filo rosso unisce il *Logos* di Eraclito all’Armonia delle sfere di Pitagora, al *Nous* di Anassagora, all’*Anima mundi* di Platone e Plotino, al *Pneuma* degli stoici, allo Spirito Santo della scuola di Chartres, all’Intelletto Universale di Giordano Bruno, al *Deus sive natura* di Spinoza, all’*Élan vital* di Bergson, al *Logos* di Ratzinger: un ordine impersonale, prevedibile e tranquillizzante esautora qualsiasi dio-persona volubile e angosciante; non possono impugnare lo stesso scettro il Dio-*Logos* di Ratzinger e il Dio-aguzzino narciso, megalomane, ottuso e orgogliosissimo del libro di Giobbe.

2 – Numerologia

Si è già visto come il cavallo di Troia che consente a Ratzinger di insinuare la riflessione teologica razionalistica nel panorama moderno filosofico e scientifico sia il “platonismo-cartesianismo” del positivismo (inteso, *lato sensu*, come quell’orientamento di pensiero moderno tendente ad assumere la scienza come modello metodologico della filosofia, e, quest’ultima, non più come teoresi superiore alla conoscenza scientifica, meta-fisica appunto, bensì come disciplina servente le altre scienze): il «concetto moderno della ragione si basa ... su una sintesi tra platonismo (cartesianismo) ed empirismo»; e

23. «Si distinguono definizioni *lessicografiche*, che descrivono l’uso di una parola da parte di una comunità linguistica; definizioni *esplicative* o esplicazioni, che mirano a rendere rigoroso l’uso di un termine già in circolazione, accogliendo alcuni dei suoi modi d’uso e scartandone altri; e definizioni *stipulative* o stipulazioni, che introducono un termine nuovo, o un nuovo uso, ponendolo uguale a una determinata combinazione di termini il cui significato si suppone già determinato». *Definizione*, in G. VATTIMO, M. FERRARIS, D. MARCONI (a cura di), *Enciclopedia di filosofia*, Milano, 2001, p. 244.



«l'intrinseco suo elemento platonico, porta in sé ... un interrogativo che la trascende». Scelta astuta: gli consente di non negare, anzi, di esaltare i meriti dell'illuminismo, a differenza del predecessore che condannava tutta la filosofia post-medievale²⁴; si attribuisce l'etichetta di filosofo moderno («quello che nello sviluppo moderno dello spirito è valido viene riconosciuto senza riserve: tutti siamo grati per le grandiose possibilità che esso ha aperto all'uomo e per i progressi nel campo umano che ci sono stati donati») e di teologo progressista; incontra, sullo stesso terreno, uno stuolo impressionante di intellettuali contemporanei, soprattutto italici, autoproclamantesi scienziati, ma ancora affettivamente ancorati alle «essenze», alle «strutture ontologiche», alla «naturalità dell'universo del bene», se non ai «valori cosiddetti sostantivi, quali quelli espressi dalla morale del diritto naturale», e via sgrammaticando.

Era quell'ingenuo intellettualismo di stampo "platonico-cartesiano" (ma l'antesignano di tale stile di pensiero è Pitagora: «Non so di nessun altro uomo che abbia avuto altrettanta influenza nella sfera del pensiero», scrive acutamente Russell nella *Storia della filosofia occidentale*²⁵) il cromosoma pazzo di tale programma filosofico avviato nella prima metà dell'ottocento. Si riscontra già nel suo progenitore, Comte, *bête religieuse* aspirante a vita a una cattedra di matematica. Nel monumentale *Corso di filosofia positiva* si legge: «Noi abbiamo riconosciuto che la vera scienza, apprezzata secondo quella previsione razionale che caratterizza la sua principale superiorità nei confronti della pura erudizione, consiste essenzialmente di leggi e non già di fatti, sebbene questi siano indispensabili al loro stabilirsi e alla loro sanzione». E aggiunge: «Lo spirito positivo, senza misconoscere mai la preponderanza necessaria della realtà direttamente constatata, tende sempre ad aumentare il più possibile il dominio razionale a spese del

24. GIOVANNI PAOLO II, *Memoria e identità. Conversazioni a cavallo dei millenni*, Milano Rizzoli, 2005, pp. 15 ss.

25. È lui per primo che riduce la dottrina fideistica orfica dei due mondi a sistema filosofico. È ricorrente nella storia della filosofia il tic metafisico da parte dei matematici: nella perfezione non contingente di numeri, figure geometriche, teoremi, è facile, sebbene ingannevole, cogliere un livello di *verità* maggiore rispetto ai sempre traballanti enunciati empirici: dalla constatazione che «la geometria tratta di cerchi esatti, ma nessun oggetto è *esattamente* circolare», si passa a sostenere che «i ragionamenti rigorosi si applichino ad oggetti reali opposti a quelli sensibili», e, quindi, un passo dopo, che il «pensiero sia più nobile del senso e gli oggetti del pensiero più reali di quelli della percezione sensibile». B. RUSSELL, *Storia della filosofia occidentale*, Milano, TEA, 2004, pp. 49 ss.



dominio sperimentale, sostituendo sempre più la previsione dei fenomeni alla loro esplorazione immediata»²⁶. Paradossale per una filosofia che dichiara di muoversi nell'ambito delle scienze e, perciò, in chiave antimetafisica, l'ammissione decisa della prevalenza netta della costruzione razionalistica sulla scepri empirica. Ma tutt'altro che inspiegabile: l'intellettualismo è la malattia infantile di qualsiasi animale raziocinante; molti ne restano affetti sino alla tomba; solo in pochi riescono a seguire fino in fondo la terapia del "disincanto".

Naturale che tale tara ereditaria positivista possa alimentare ancora l'illusione di Agostino che il pensiero comunichi con le strutture dell'essere nel ragionamento matematico: opera dell'*intellectus*, organo di conoscenza intuitiva degli enti immateriali, in contrapposizione alla *ratio*, strumento di elaborazione empirica e, pertanto, di conoscenza dimostrativa²⁷. Dall'ontologia delle strutture a Dio il passo, o meglio, il salto, è corto: nella perfezione non contingente degli enti matematici è facile individuare i segni più evidenti dell'intervento divino; pertanto, attraverso essi, indirettamente, possiamo approssimarci alla sua conoscenza. La natura metafisica attribuita ai numeri risulta da un passo del *De Genesi ad litteram*, che ne parla come dei *software* che provvedono allo sviluppo futuro delle materie seminali sparse dalla creazione: « ... humida sunt, et ex humore concrescunt. Insunt autem illis efficacissimi numeri, trahentes secum sequaces potentias ex illis perfectis operibus Dei, a quibus in die septimo requievit»²⁸. Ecco sancito lo *status* privilegiato riconosciuto all'*intellectus*: strumento gnoseologico, attraverso cui, mediatamente, arriviamo a quel Dio che ha «disposto tutto con misura, calcolo e peso»²⁹. Nicola Cusano è il cantore sublime di questo stile di pensiero utilizzando la matematica come riserva di analogie per l'accesso intellettuale al divino, altrimenti inconoscibile e, comunque, direttamente insondabile³⁰. Nel *De docta ignorantia* anche questo scarto tra Dio e la nostra strumentazione

26. A. COMTE, *Cours de philosophie positive*, VI vol., Paris, 1908-1934, pp. 600 s., in N. ABBAGNANO, *Storia della filosofia*, cit., vol. IV, p. 501.

27. F. CORDERO, *Gli osservanti. Fenomenologia delle norme*, Milano, Giuffrè, 1967, pp. 309 s.

28. « ... sono umide e crescono nell'umore. Le accompagnano efficacissimi numeri, che portano con sé le virtualità di quelle opere già compiute, dalle quali il Creatore nel settimo giorno si riposò». AGOSTINO D'IPPONA, *De Genesi ad litteram libri duodecim*, libro V, 7, 20, in J.-P. MIGNE, *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, Parisiis, 1844-64, vol. XXXIV, p. 328.

29. *Sap* 11, 20.

30. Cfr. N. ABBAGNANO, *Storia della filosofia*, cit., II vol., pp. 505 ss.



teoretica, in materia limitata all'avvicinamento analogico, è espresso con una celebre metafora matematica: l'uomo, finché resta su questa terra, «habens se ad veritatem, sicut polygonia ad circulum, quae quanto inscripta plurium angulorum fuerit, tanto similior circulo, numquam tamen efficitur aequalis, etiam si angulos usque ad infinitum multiplicaverit, nisi in identitatem cum circulo se resolvat»³¹; cosa che accade al momento della dipartita. Sulla stessa linea, ma in chiave positiva, anche per Ratzinger la logica e la matematica costituiscono degli squarci vertiginosi nel tramezzo che divide noi e Dio: «la fede della Chiesa si è sempre attenuta alla convinzione che tra Dio e noi, tra il suo eterno Spirito creatore e la nostra ragione creata esista una vera analogia, in cui certo le dissomiglianze sono infinitamente più grandi delle somiglianze, non tuttavia fino al punto da abolire l'analogia e il suo linguaggio».

Illusione crollata recentemente; almeno per i più. Un colpo terribile per questa metafisica è stato inferto dalla scoperta del carattere convenzionale (non sembra decisiva la pur importante critica di Quine a tale convenzionalismo³²) delle cosiddette verità logiche, come anche delle matematiche: la constatazione che la somma delle aree dei quadrati costruiti sui cateti è (sempre) uguale all'area del quadrato costruito sull'ipotenusa, non costituisce uno spiraglio intellettuale sulle strutture eterne del mondo; è una inferenza involuta nelle 5 premesse-postulati della geometria euclidea (Hilbert scoprirà 2200 anni dopo che in verità sono 2033); Leibneiz l'aveva già intuito, più chiaro ancora Hume; basta rinunciare al quinto postulato degli *Elementi* (quello delle rette parallele), come fecero Gauss, Lobačevskij e Bolyai nella prima metà dell'Ottocento, fondando quella che verrà chiamata successivamente geometria iperbolica³⁴, e il teorema di Pitagora diventa falso; insomma, possiamo allestire quanti più sistemi formali vogliamo, egualmente intrisi di verità immutabili, eterne e indiscutibili, in quanto puri giochi di segni moventi da premesse arbitrarie; è vero

31. «ha con la verità un rapporto simile a quello del poligono col circolo: il poligono inscritto, quanti più angoli avrà, tanto più risulterà simile al circolo, ma non si renderà mai uguale ad esso, anche se moltiplicherà all'infinito i propri angoli, a meno che non si risolva in identità col circolo». N. CUSANO, *Della dotta ignoranza*, libro 1, cap. 3, Bari, Laterza, 1913, p. 7.

32. Ci riferiamo al celeberrimo saggio di W.V.O. QUINE intitolato *Two dogmas of empiricism*, originalmente pubblicato in *The Philosophical Review*, 60, 1951, pp. 20 ss.

33. P. ODIFREDDI, *op. cit.*, p. 170.

34. Ivi, pp. 171 s.



che $2+2$ è uguale a 4 nella misura in cui è vero che il cavallo degli scacchi si muove a "L": lo abbiamo stabilito noi, *a priori*.

Tra gli altri giustizieri di questa ontologia delle strutture ricordiamo due campioni del pensiero contemporaneo, tipici esponenti del weberiano "disincanto": Wittgenstein e Gödel. Il primo scoprì che le proposizioni della logica sono tautologie, definite come proposizioni sempre vere, indipendentemente dai valori di verità delle loro componenti: "piove o non piove" è vera a prescindere dalle effettive condizioni meteorologiche; attraverso simili proposizioni non-significanti, ossia non aventi alcun rapporto con il mondo, la logica, allo stesso tempo, accresce e delimita il pensabile. Il procedere logicamente equivale a muoversi *sur place*: dati degli enunciati su cui già siamo d'accordo, con l'ausilio di tautologie, ossia di puri ordigni sintattici artificiali stabilenti equivalenze (o non equivalenze) tra espressioni linguistiche, ci limitiamo a riformularli variamente; moltiplicando enormemente quello che sappiamo, ma senza aggiungere nulla a quello che già contengono³⁵. E siamo al *de profundis* per la concezione eidetica della logica; nonché, di conseguenza, a esempio, per il radicale programma gnoseologico panlogicista di Spinoza a essa ispirato, rivolto alla riduzione dell'intera conoscenza umana alla deduzione di tutti i predicati «della natura di Dio».

Ma, ancor più duro è stato il colpo inferto da Gödel alla matematica. Quantomeno, la logica, pur dovendo comunque fare a meno di una fondazione esterna, può sempre modestamente vantare una granitica tenuta interna (ossia annovera tra le sue caratteristiche la "completezza sintattica", intesa come capacità di dimostrazione o refutazione di ogni formula del sistema). La matematica, invece, deve rinunciare all'una e all'altra. Gödel, utilizzando una variazione sul tema del paradosso del mentitore di Eubulide («Questa frase non è vera»), opportunamente modificato in modo da trasformarlo in teorema (ossia rendendo in linguaggio formale la formula: «Questa formula non è dimostrabile»), "dimostrò" che ogni sistema formale contenente la teoria dei numeri (in quanto apportatrice del virus dell'infinito) è incompleto, ossia comprende formule valide che non sono né "dimostrabili" né "refutabili" nel sistema stesso. E siamo alla fine per una certa tecnica estasiante basata sulla contemplazione della perfezione sistemica dell'universo dei numeri. E all'annichilimento,

35. L. WITTEGENSTEIN, *op. cit.*, 4-4.661, pp. 42 ss.



inoltre, *en passant*, del sogno logicista di Frege e Russell: se la matematica non è analitica è opportuno assecondare l'illuminazione kantiana e classificarla, *tertium genus*, come sintetica *a priori* (benché, come abbiamo visto, più che «intuizione pura» sia meglio qualificabile come “convenzione utile”)³⁶.

Non rimane molto del mito ontologico della matematica e del suo divino creatore. Tutto quello che ci resta è uno strumento intellettuale utilissimo nella combinazione, scomposizione, misurazione, previsione (*tà mathémata* significa in greco “le cose anticipate”) e manipolazione dei fenomeni: artificiale e convenzionale, in quanto nostra creazione generalmente accettata; razionale, nella misura in cui rispetta le regole di inferenza da noi prestabilite; assiomatico, solo finché si riesca a stabilire un legame genetico tra gli assiomi e le formule del sistema, come abbiamo appena visto; e, quindi, incompleto, ossia intrinsecamente fallace oltre che estrinsecamente infondato. In definitiva, lo usiamo fino a quando funziona, sino a che soddisfa le nostre necessità pratiche; innanzi allo scacco non resta che soprassedere e procedere oltre. Due le possibili reazioni archetipiche allo *shock* causato dal teorema di Gödel (oltre che dal resto). L'odiatore della condizione umana, quando un tale siluro disilludente riusca a perforare il filtro logico-sensoriale selettivo della narcosi intellettuale, si dispererà della propria misera finitezza (non è sufficiente manipolare numeri o disegnare cerchi o salmodiare sillogismi per approssimarsi alle soglie dell'assoluto), oppure sfodererà l'ultima difesa dei pusillanimi prima della disfatta psichica: la rimozione. L'amante dell'uomo, dalla prima e decisiva critica della ragione contenuta nel lockiano *Saggio sull'intelletto umano*³⁷ in poi, ha imparato a guardare positivamente ai propri limiti come a ciò che lo differenzia dagli animali; e non come a ciò che lo distanzia dagli angeli. Di conseguenza, ammirerà stupito e compiaciuto il poderoso edificio degli artifici della logica e della matematica; e poco male se in qualche punto risulta inevitabilmente cedevole. Anzi, ascriverà al *curriculum* dei grandi meriti umani la dimostrazione di questa inevitabile cedevolezza.

In conclusione, la logica e la matematica non ci svelano, come sostiene Ratzinger, la fissa «razionalità intrinseca», e perciò pre-umana, dell'universo. Non costituiscono l'ultimo squarcio visivo rimastoci sulla

36. P. ODIFREDDI, *op. cit.*, pp. 189 ss. Cfr. P. ROSSI, C. A. VIANO (a cura di), *Storia della filosofia*, cit., vol. V, pp. 424 ss.

37. Cfr. J. LOCKE, *Saggio sull'intelligenza umana*, Roma-Bari, Laterza, 2006.



costellazione delle Verità assolute, dopo che le Sostanze e le Verità scientifiche sono decadute, rispettivamente, a fenomeni energetici instabili, con la coerente amputazione di uno dei due strati della realtà, e a regolarità statistiche, secondo quanto disposto dal metodo induttivo; e dopo che s'è eclissato il mito dell'oggettività calcolabile (naturale, razionale, eidetica, e via sublimando) delle norme, una volta assimilata la lezione di Hobbes, che le ha ricondotte, all'origine, a una semplice alchimia di impulsi di «desiderio» e di «avversione», variabile da individuo a individuo, e, nello stesso, da momento a momento. La logica e la matematica sono nostre creazioni intellettuali rivolte alla mappatura del mondo, strumenti rivelatisi prodigiosamente utili nell'assoggettarlo. Non era facile accorgersene e non è facile capirlo: sono così radicate nelle nostre abitudini, nasciamo e moriamo senza poter sperimentare una vita in loro assenza (quantunque dietro il costante uso pratico spesso ignoriamo i presupposti teorici), che sembrano tutt'altro che una nostra invenzione: comunemente, ancora oggi, se ne parla come della traccia di un ordine naturale delle cose; lo stesso Gödel sostenne la realtà oggettiva di «classi e concetti» matematici³⁸. In verità, i giudizi *a priori* non ci dicono nulla sul mondo, ma, combinati alle nostre esperienze, o «verità fattuali» secondo la terminologia di Carnap³⁹, aumentano indefinitamente le nostre conoscenze e, di conseguenza, le nostre potenzialità operative.

Anche le «verità fattuali» implicano una partecipazione umana attiva non essendo pensabile una conoscenza del mondo prescindente dai nostri sensi. E senza considerare, poi, l'arbitrarietà delle precedenti operazioni psichiche di frantumazione del pre-cosciente "tutto eguale" parmenideo, di astrazione combinatoria delle somiglianze tra frammenti, di classificazione degli insiemi di frantumi simili sotto relativi segni-concetti, e, quindi, di messa in relazione di questi ultimi in rapporti di predicazione, congiunzione, disgiunzione, prima-dopo, causa-effetto, ecc. Operazioni che già presuppongono la statuizione di taluni giudizi *a priori*: la logica è un gioco d'attenzione; il primo atto di frantumazione coincide con la prima applicazione dei principi di identità e non-contraddizione; la fissazione tenace dello sguardo su un particolare evitando che svanisca, distinguendolo dal resto, e la sua impressione isolata nella memoria, implicano già le decisioni che "A sia

38. *Platonismo matematico*, in G. VATTIMO, M. FERRARIS, D. MARCONI (a cura di), *Enciclopedia di filosofia*, cit., p. 873.

39. R. CARNAP, *Tolleranza e logica*, Milano, Il Saggiatore, 1978, p. 118.



A" e che "A e non-A non siano contemporaneamente veri"; a un livello di astrazione di molto successivo c'è il gesto dell'esploratore-topografo che riproduce un'isola sconosciuta sulla carta; tecnicamente dissimili, tali attività sono accomunate dallo stesso sfondo logico e dallo scopo di predisporre le coordinate per le successive navigazioni (a questa riflessione conduce la critica – chiarificatrice, ma non demolitrice – dei *Due dogmi dell'empirismo* di Quine che asseconda l'antiapriorismo di Stuart Mill riducendo le due dicotomie kantiane dei giudizi all'unica categoria dei sintetici *a posteriori*). Cade nel ridicolo chiunque parli delle "cose in sé"; avviene tutto palesemente nella nostra testa; ma la ripetizione nel singolo di certe esperienze, specchiantesi confermativamente nelle altrui, ci fa indurre che esse debbano avere un fondamento obiettivo⁴⁰; pertanto, non sono "interamente" nostre creazioni (in questo schema un assioma teoretico da assumere è l'esistenza di altre menti; nulla, infatti, esclude dall'universo del possibile l'esistenza della mia sola mente che produce tutto il resto; che sia preferibile, pragmaticamente, la postulazione della pluralità mentale lo suggerisce, però, l'orribile solitudine metafisica in cui vive lo schizofrenico). Una semplice constatazione sostiene questa tesi da opporre ai postmodernisti: il fenomeno della comprensibilità linguistica è legato costitutivamente alla condivisione di esperienze simili; già

40. Postulato pratico: «l'esistenza delle cose in "rerum natura" ... è anche in ragione di ciò che abbisogna alla condizione nostra». Definiamolo come ontologia fideistica: «la fiducia che le nostre facoltà non ci ingannino in questo è la maggior sicurezza di cui noi siamo capaci in ciò che riguarda l'esistenza degli esseri materiali». Fiducia alimentata dalla ripetizione nel singolo di certe esperienze («se a mezzogiorno rivolgo gli occhi verso il sole, non posso evitare le idee che la luce o il sole produrranno allora in me»), e dalla soggettiva capacità di distinguere le esperienze immediate dalle esperienze mnemoniche delle vissute; dalla convergenza di sensi diversi (posso sperimentare il fuoco con la vista, con il tatto, con l'udito); dal fatto che talune esperienze siano vissute similmente dagli altri («coloro cui mancano gli organi di un qualunque senso non possono mai avere, prodotte nella loro mente, le idee appartenenti a quel senso»). J. LOCKE, *Saggio sull'intelligenza umana*, cit., libro 4, cap. 11, sez. 3, II vol., pp. 716 ss.

C'è chi crede negli eoni o nei draghi; chi nei fatti, nelle cose e, quindi, negli altri. Credenza operosa: gli empiristi si muovono, studiano, ipotizzano, sperimentano, classificano, teorizzano, falsificano; ma, soprattutto, cercano di coinvolgere metodologicamente gli altri nella loro teoresi; se la loro conoscenza proviene presuntivamente da una fonte terza rispetto alle singole menti (considerate invero ingannatrici), è ovvio che cerchino una conferma oggettiva ai propri assunti attraverso l'assenso non-coartato altrui; anzi, è proprio il diverso livello di consenso sociale epistemologicamente regolato che misura plausibilmente lo scarto tra i nostri enunciati e il mondo. Cfr. *ivi*, libro 4, cap. 16, sezz. 5 ss., II vol., pp. 752 ss.



Eraclito consigliava come uscire dal solipsismo: chi vuole comunicare deve «seguire ciò che è comune»⁴¹; se non ci fosse qualcosa di «comune» la semiosi avrebbe validità esclusivamente soggettiva; anzi, non si svilupperebbe neanche, visto che si tratta di fenomeno legato alla comunicazione, e che solo grazie a questa l'uomo si accorge dell'esistenza di una realtà esterna, vincendo l'autismo. Insomma, rifacendosi a una recente metafora di Davidson, la nostra conoscenza è costruita nell'ambito di quella «società di menti» in cui «soggettivo, intersoggettivo e oggettivo» si sostengono reciprocamente come in un tripode, ove «se una gamba dovesse cedere, nulla resterebbe più in piedi»⁴²; in altre parole, una sintesi hegeliana tra monadologia (senza «orologio») e ontologia. Soltanto in questi limiti possiamo affermare che il “libro della natura” è intelligibile.

3 – Teodicea

Una breve trattazione merita la docilità di Dio: al cospetto della ragione neanche essa fa una bella figura. La critica dovrebbe partire dall'analisi della «non-conformità a ragione della violenza», da cui Ratzinger, attraverso l'accostamento, o meglio, l'identificazione della “ragione” con “Dio”, deduce che Egli è non-violento. Soffermiamoci su quest'ultima proposizione, tralasciando il dispendioso tema del (presunto) diritto di ragione: procedendo lungo questa strada non si andrebbe molto al di là delle conclusioni di Spinoza: a ben vedere, il “buono” e il “cattivo”, il “giusto” e l’“ingiusto”, sono astrazioni prodotte da un alchimia variabile di sentimenti umani; non c'è un'idea del “bene” al di fuori delle nostre midolla; *ergo*, quel *Deus sive natura* è adiaforo, assiologicamente vuoto; insomma, se non fossimo mai usciti dall'alambiccio darwiniano della natura come esseri coscienti e dotati di estro semiotico, anche la scena più “turpe”, come a esempio un atto di cannibalismo, sarebbe stata un semplice fatto, senza segno morale;

41. ERACLITO, B 2, in *I presocratici. Testimonianze e frammenti*, Roma-Bari, Laterza, 2004, p. 195. Nella nota di commento a tale frammento (di G. GIANNANTONI) si legge che per Eraclito «il mondo dell'intelligenza e della verità è ... un mondo pubblico e comune, quello dell'opinione e dell'errore è invece un mondo privato e particolare». Ma è lo stesso Eraclito a chiarire meglio il punto: «è necessario che coloro che parlano adoperando la mente si basino su ciò che è comune a tutti, come la città sulla legge, ed in modo ancor più saldo». B 114, in *ivi*, p. 219.

42. D. DAVIDSON, *Soggettivo, intersoggettivo, oggettivo*, Milano, Raffaello Cortina, 2003, p. 280.



soltanto quando guardiamo alla natura, all' "essere", indossando le lenti umane dell'etica, del "dover essere", questa assume valore o disvalore; pertanto, è insensato il programma di conciliazione razionale della "bontà divina" con l'esistenza del male nel mondo⁴³.

Supponiamolo, però, per assurdo, sensato, e, mantenendoci all'interno del perimetro della teodicea, vagliamo l'ipotetica magnanimità di Dio. Dice Ratzinger: «L'imperatore spiega poi minuziosamente le ragioni per cui la diffusione della fede mediante la violenza è cosa irragionevole. La violenza è in contrasto con la natura di Dio e la natura dell'anima: "Dio non si compiace del sangue"». Ma, se la violenza fosse veramente contraria alla natura di Dio, se Dio non si compiacesse del sangue, se Dio fosse infinitamente buono e giusto, non si capirebbe, a esempio, come mai soffriamo. Tantissimo. Oppure, perché ci usiamo violenza l'un l'altro. Con una efferatezza agghiacciante: l'uomo ha il primato in natura nello sviluppo fine dell'arte della violenza; cosa imbarazzante per chi crede che il nostro stampo sia simile a quello di Dio; almeno gli altri animali uccidono esclusivamente per sopravvivere; ed è motivo molto meno "abietto" dell'esclusivo compiacimento narcisistico della constatazione del proprio potere sul prossimo, purtroppo frequente tra noi umani. Infine, se Dio fosse così benevolente, risulterebbe inspiegabile come mai moriamo. Ma non come gli animali, che muoiono, semplicemente; la ragione che ci è stata donata ci consente di costruire il concetto della morte e, quindi, di vivere con l'immaginazione mille volte la nostra; senza, paradossalmente, avere la possibilità di sperimentarla un giorno realmente: quando sopraggiunge non è più possibile averne esperienza. Epicuro illumina: «la morte, il più atroce dunque di tutti i mali, non esiste per noi. Quando noi viviamo la morte non c'è, quando c'è lei non ci siamo noi. Non è nulla né per i vivi né per i morti. Per i vivi non c'è, i morti non sono più»⁴⁴.

In sintesi, se Dio fosse non-violento, non si capirebbe perché ci abbia donato la violenza in così grande quantità. Agostino, in un primo momento, *contra manichaeos*, sostiene che l'abbiamo introdotta noi (intesa, con Plotino, come defezione della volontà umana di fronte

43. Cfr. F. MIGNINI, *Introduzione a Spinoza*, Roma-Bari, Laterza, 2006, pp. 107 ss. Eraclito lo aveva già intuito: «Per la divinità tutte le cose sono belle, buone e giuste; gli uomini invece alcune cose ritengono ingiuste ed altre giuste». B 102, in *I presocratici. Testimonianze e frammenti*, cit., p. 216.

44. EPICURO, *Lettera sulla felicità*, Milano, Stampa alternativa, 1992, p. 125.



all'essere, ossia al bene), attraverso il nostro "libero arbitrio". A parte l'impossibilità di definire plausibilmente tale *flatus vocis*, i termini del problema, però, non variano: dati onniscienza e onnipotenza, poteva non donarcelo, o poteva darcelo un po' meno "libero"; oppure, pur concedendo un attimo di sbadataggine, e ferma la gratitudine dei donatori, considerato il mancato apprezzamento del *cadeau*, poteva subito rimediare riprendendoselo. Libero arbitrio umano e onnipotenza divina sono concetti incompatibili (sebbene il magistero cattolico tenti da sempre di conciliarli); ma, in questa fase della sua biografia intellettuale, un'attenta comparazione non è effettuata dal filosofo di Tagaste. Quanto al talento dell'onniscienza, si limita a osservare che il sapere *ab aeterno* se un uomo si salverà o sarà dannato non priva ancora l'individuo della sua libertà di iniziativa: Dio nei nostri confronti si atteggia a spettatore e giudice "fuori dal tempo", non ad attore. I seguaci dell'eresiarca Pelagio, invece, sostenitori di una visione ottimistica dell'uomo, innanzi all'impossibile compresenza, sacrificano l'onnipotenza ed esaltano il libero arbitrio. Agostino, ora intruppato nei ranghi ecclesiastici, obbligato a difendere l'ortodossia contro il crescente proselitismo dei pelagiani, conserva la prima (onnipotenza) e amputa il secondo (libero arbitrio). Lasciandone un moncone, altrimenti ricadrebbe nella concezione manichea dell'origine non umana del male: anteriormente alla caduta, Adamo, disponeva del libero arbitrio; e sarebbe stato anche giuridicamente libero, se non fosse stato per quel tabù alimentare; la sua violazione ha reso colpevole lui e la sua discendenza della «morte eterna». Come tutte le conclusioni ibride sul tema, anche questa va incontro allo scacco: il libero arbitrio presupponeva la possibilità del comportamento illecito; e, considerata l'onniscienza precedentemente riconosciutagli, inclusiva della prescienza dell'inadempimento d'Adamo, è da imputare comunque a Lui la *tabe organica* della creazione; bastava renderlo, grazie all'onnipotenza, un po' meno "libero". Non si schiva una contraddizione spostandola da valle a monte. Tanto più che tale trasloco obbliga Agostino a resuscitare forme di pensiero arcaiche, per non dire primitive: dalla concezione materialistico-patologico-infettiva del peccato, all'identificazione della specie in un individuo; dalla logica del contrappasso (se stiamo male lo dobbiamo necessariamente a una colpa umana, non a una causa naturale), alla responsabilità penale



oggettiva e trasmissibile (il libro di *Ezechiele* custodisse da tempo una splendida apologia della responsabilità personale⁴⁵)⁴⁶.

Tirate le somme, tra gli attributi della “onnipotenza” e della “giustizia” divini non c’è possibilità di composizione logica: se Dio è onnipotente, è anche malvagio; e non serve a niente frapporre tra l’onnipotenza e il male del mondo il nostro libero arbitrio (pur ammettendo che ci abbia creati “liberi”, sapeva che avremmo peccato; e, quindi, creandoci “liberi”, ha voluto che peccassimo); se i cattivi siamo noi, non è onnipotente (se non poteva non crearci “liberi”, non era “libero” lui stesso); *ergo*, come ha sentenziato da tempo Sesto Empirico, la teodicea (sempre tralasciando l’insensatezza) è aporetica (aggettivo designante le difficoltà filosoficamente insolubili)⁴⁷.

Non ha miglior fortuna l’argomento dialettico, spesso ingenuamente usato dai difensori della fede a seguito delle precedenti obiezioni (anche Plotino, Agostino e Tommaso lo incubano variamente nella loro teoria del male come “privazione dell’essere, e quindi del bene”⁴⁸): il male è stato creato come altra faccia del bene; ogni cosa nasce dal suo contrario, e come non esisterebbe il freddo se non ci fosse il caldo, così non avremmo il bene se non ci fosse anche il male. Sorvolando sulla negazione esplicita dell’onnipotenza, sarebbero cose accettabili se messe in bocca a Hegel o a Eraclito, ma perdono credibilità in chi crede nel paradiso e nell’inferno (concentrati assoluti dei due poli della morale), o magari soltanto nell’idea di Dio come Sommo Bene⁴⁹.

45. Ez, 18.

46. Cfr. F. CORDERO, *Fiabe d’entropia. L’uomo, Dio, il diavolo*, cit., pp. 207 ss.; N. ABBAGNANO, *op. cit.*, vol. I, pp. 542 ss.; P. ROSSI, C. A. VIANO (a cura di), *op. cit.*, vol. I, pp. 502 ss.

47. «Coloro che affermano con asseveranza che la divinità esiste, non possono, forse, evitare di mostrarsi empì. E invero, se affermano che essa provvede a tutte le cose affermeranno, con ciò stesso, che la divinità è causa di mali. Se affermano che provvede solo ad alcune cose o a nessuna, sono costretti ad affermare, con ciò stesso, che la divinità è invidiosa o impotente: il che è manifestamente da empì». SESTO EMPIRICO, *Schizzi pirroniani*, libro 3, 3, Roma-Bari, Laterza, 2004, p. 124.

48. Tale teoria poggia sull’ingenua concezione materialistica del bene e del male. Caduta questa crolla il resto: da Hobbes in poi “bene” e “male” sono astrazioni di reazioni emotive, classificabili all’osso in «desideri» o «appetiti» e «avversioni» (T. HOBBS, *Leviatano*, cap. 6, Roma-Bari, Laterza, 2005, pp. 41 s.), variamente graduabili; concetti tra loro relativi, tutti i giudizi di “bene” possono essere espressi in termini di “male” e viceversa; data una gradazione infinita di livelli morali, giudicare alternativamente una cosa in chiave di “bene” o di “male” significa, rispettivamente, guardarla dal basso o dall’alto della scala.

49. Argomento forte che Tommaso considera: «Se di due contrari uno è infinito, l’altro resta completamente distrutto. Ora, nel nome *Dio* s’intende affermato un bene



Ed è da rigettare, infine, anche l'argomento leibniziano della limitatezza di noi uomini nell'interpretazione della Giustizia di Dio: quello che è ingiusto per noi è Giusto secondo i suoi imperscrutabili canoni; pertanto non lamentiamoci, viviamo nel «migliore dei mondi possibili»⁵⁰. Se avesse vissuto il "secolo breve", neanche quell'ingenuo di Pangloss lo professerebbe più: meritava, tale asserzione, lo scherno di Voltaire nel *Candide*⁵¹. Se la Giustizia di Dio implica tanta violenza, o meglio, se me la fa vivere con tale carico di sofferenza, sono preferibili i nostri canoni di giustizia, faticosamente costruiti attraverso i pochi millenni di vita dell'*homo sapiens sapiens*; arbitrari quanto si vuole, ma generalmente tesi a rendere quanto meno tormentato possibile il nostro passaggio su questa terra. È insuperabile l'assurdità di questa discordanza nei criteri di giustizia tra noi e Lui, a meno che non si riconosca a Lui un macabro sadismo, e a noi il ruolo di figuranti in una messinscena futile, ad uso e consumo del compiacimento del suo regista. Trattasi della conclusione, logicamente ineccepibile, della teologia di Calvino: per Dio è Giusto tutto quello che contribuisce alla propria autoglorificazione⁵².

4 – Politica

Conviene ripeterlo ancora una volta: la logica e la matematica sono creazioni umane e non scoperte. Ratzinger lo sa, è certo (come

infinito. Dunque se Dio esistesse non dovrebbe esserci più il male. Viceversa nel mondo c'è il male. Dunque Dio non esiste». Dopo aver esposto le "cinque vie", però, vi risponde con un *nonsense*: «Appartiene all'infinità bontà di Dio il permettere che vi siano mali per trarne dei beni». TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, cit., parte I, quaestio 2, articolo 3, vol. I, pp. 80 ss.

50. G. LEIBNIZ, *Monadologia*, parte 4, capp. 8 ss., in A. MASSARENTI (a cura di), *Leibniz*, Milano, Il Sole 24 ORE, 2006, pp. 193 ss.

51. Cfr. VOLTAIRE, *Candido o l'ottimismo*, Torino, Einaudi, 2006.

52. «Se la predestinazione altro non è che l'ordine e la manifestazione della giustizia divina, irreprensibile benché occulta, essendo chiaro che erano meritevoli di una tal condanna, e altrettanto evidente che la rovina in cui cadono per la predestinazione di Dio equa e giusta. La loro perdizione è così connessa con la predestinazione di Dio, di modo che la causa e il motivo si devono cercare in loro stessi. Il primo uomo è caduto perché Dio aveva giudicato questo opportuno. Ma il motivo del suo giudizio c'è sconosciuto. È comunque certo che lo ha deciso perché ciò contribuiva alla gloria del suo nome. Quando menzioniamo la gloria di Dio, pensiamo anche alla sua giustizia, poiché bisogna che quel che merita lode risulti giusto». G. CALVINO, *Istituzione della religione cristiana*, libro III, cap. 23, 8, Torino, UTET, 1971, vol. II, p. 1134.



conosce tutti gli agenti del “disincanto”, che, oltre quelli citati, appartengono per buona parte alla comune culla germanica: si pensi a Marx, Nietzsche, Freud, ecc.): unanimemente riconosciuti il fine intelletto, la fame di cultura, l’inclinazione speculativa e l’*aplomb* del pensatore freddo (qualità con cui strega alcuni intellettuali nostrani, immunologicamente deficienti), appare difficilmente credibile un’ignoranza tanto marchiana. Tanto più che sembra ammettere di saperlo nel punto in cui sottolinea «la corrispondenza tra il nostro spirito e le strutture razionali operanti nella natura»: in linguaggio kantiano, “i nostri giudizi *a priori* corrispondono a quelli *a posteriori*”; strana duplicazione: o siamo noi i “portatori” (o meglio, i “fabbricatori”) della razionalità o la apprendiamo dal “libro della natura”. Ma, si tratta di uno stratega capacissimo, e, perciò, abilmente, non va oltre questa parziale concessione: l’esplicita ammissione travolgerebbe l’ultima ridotta razionalistica; e se è vero che il colpo non sarebbe sufficiente a sbarazzarsi della religione, resta il fatto che risulterebbe comunque letale per il potere ecclesiastico. Non spaventi la radicalità dell’assunto. La sua traduzione in linguaggio paretiano aiuta a sgombrare il campo dall’accusa di arbitrarietà: che la «vernice logica» rivestente «residui» di “brama di potere” sia da imputare a «derivazioni» teologico-razionalistiche consapevoli, e non inconsce, come invece normalmente accade sia secondo lo stesso Pareto che per Marx, che le chiama «ideologie»⁵³, è un tributo concesso alla sua ammirabile intelligenza. D’altronde, anche alcuni cenni biografici sembrerebbero confermarlo. Che parabola interessante: da giovanissimo, intelligente e audace teologo riformatore durante il Concilio Vaticano II a capo muta della “Congregazione per la Dottrina della Fede”, ex Sant’Uffizio, fino all’elezione al soglio pontificio sotto insegne conservatrici (l’implicito programma elettorale verteva su un deciso “ritorno all’ordine” dopo un leggero allentamento delle maglie dovuto all’interregno confuso determinatosi nel periodo della malattia del vecchio monarca). Percorso erratico, ma tutt’altro che incoerente se letto in chiave di psicologia del potere. Insomma, parrebbe possedere tutte le qualità che dovrebbe avere un ottimo *Principe*, compresi l’assenza di fanatismo utopico e l’ateismo efficacemente mascherato che Machiavelli attribuisce esemplarmente a papa Alessandro VI⁵⁴.

53. N. BOBBIO, *Pareto e la critica delle ideologie*, in *Saggi sulla scienza politica in Italia*, Roma-Bari, Laterza, 2001, pp. 74 s.

54. N. MACHIAVELLI, *Il principe*, XVIII, 4, Milano Rizzoli, 2003, pp. 164 ss.



Ecco perché, realisticamente, piuttosto che arrogarsi alla Bellarmino il rozzo ruolo di giudice dei “sottoprodotti” della ragione⁵⁵ (il «tentativo... di critica della ragione moderna dal suo interno, non include assolutamente l’opinione che ora si debba ritornare indietro, a prima dell’illuminismo, rigettando le convinzioni dell’età moderna»), cui però lo sviluppo logico del discorso lo condurrebbe, lancia una proposta di un’alleanza, politica, tra fede e ragione, o meglio, tra teologia e altre scienze.

Il proposito strategico, di stampo platonico, è chiarissimo: i tentativi, stigmatizzati, di «dis-ellenizzazione» della religione cristiana, dai pan-moralistici (da Kant ad Harnak) ai pan-sentimentalistici (riformatori), conducono inevitabilmente all’annichilimento delle gerarchie, alla necrosi della Grande Madre (chiesa cattolica, apostolica e romana); il soggettivismo a essi sotteso (per cui «il soggetto decide, in base alle sue esperienze, che cosa gli appare religiosamente sostenibile, e la “coscienza” soggettiva diventa in definitiva l’unica istanza etica»), ed esplicitamente temuto («è questa una condizione pericolosa per l’umanità»), tende col tempo a suscitare la ribellione verso i pastori e, in conclusione, a trasformare i componenti del gregge in altrettanti pastori; «in questo modo, però, l’ethos e la religione perdono la loro forza di creare una comunità e scadono nell’ambito della discrezionalità personale».

Non è facile accorgersi del sofisma. Stando all’ultima asserzione una comunità di fede implicherebbe una cornice di conoscibilità oggettiva della materia religiosa. Ma, a ben vedere, non c’è nessun rapporto di implicazione tra comunità e oggettivismo: nelle democrazie liberali il secondo è costitutivamente aborrito, come insegnano Kelsen⁵⁶ e Popper⁵⁷, mentre la prima è spesso molto coesa. Tutt’al più, l’oggettivismo, magari di difficilissimo e privilegiatissimo accesso, pur non implicando logicamente, rende quantomeno opportuno il “governo

55. Chi vuole averne un saggio legga il testo della sentenza contro Galilei, colpevole di aver affermato contro l’autorità come plausibilmente la Terra giri intorno al Sole, riportato integralmente in B. RUSSELL, *La visione scientifica del mondo*, Roma-Bari, Laterza, 2004, pp. 18 ss.

56. H. KELSEN, *Assolutismo e relativismo nella filosofia e nella politica*, in *idem*, *La democrazia*, Bologna, il Mulino, 1981, pp. 441 ss.

57. K.R. POPPER, *La società aperta e i suoi nemici*, Roma, Armando, 2003, *passim*. Popper non descrive direttamente cosa intenda per «società aperta»; i tratti definitivi vanno desunti in negativo, ossia dalla condanna dei «suoi nemici»; e attraverso la lettura dell’intero testo; ora, se il dogmatismo è il suo “nemico” principale, il relativismo ne è lo sfondo culturale costituente.



dei filosofi". È quanto suggerito dalla domanda retorica del Socrate platonico nell'esordio del VI Libro della *Repubblica*: «Poiché sono filosofi coloro che sanno cogliere ciò che è sempre immutabile, mentre non lo sono coloro che vagano nell'infinita varietà del molteplice, chi di loro deve essere posto alla guida dello stato?»⁵⁸. Mentre, invece, sottintende Ratzinger, se «gli interrogativi propriamente umani, cioè quelli del "da dove" e del "verso dove", gli interrogativi della religione e dell'ethos, non possono trovare posto nello spazio della comune ragione descritta dalla "scienza" e devono essere spostati nell'ambito del soggettivo», il "governo dei filosofi" da originariamente illuminante si trasforma in dispotico; e, col tempo, il fenomeno religioso si relega nell'esclusivo ambito del privato. A dire il vero, non sarebbero preclusi sviluppi confessionali comunitari in forme di cogestione democratica. Ma il "filosofo-re" attualmente imperante ha tutto l'interesse a escludere tale prospettiva dal quadro dei futuribili: l'alternativa è o un oggettivismo comunitario o un soggettivismo atomista. L'avversione storica della Curia verso la democrazia, a fronte di timide prese di posizione verso gli aspetti più manifestamente cruenti delle autocrazie (a parte il caso in cui queste contemolino l'ateismo di stato), risiede proprio nell'incompatibilità delle premesse filosofiche che reggono la prima in confronto a quelle che sostengono la (propria) "sofocrazia" (governo dei sapienti).

Ecco, quindi, qual'è l'oggetto dell'arringa, autodifensiva, di Ratzinger: non tanto la preservazione della fede quanto la salvaguardia del "governo dei filosofi". In questa chiave vanno letti l'intelligente e proficuo richiamo "laico" alla «prospettiva di conservare alla teologia il carattere di disciplina "scientifica"», e l'invito implicito a guardare alla parallela struttura organizzativa dell'universo scientifico moderno (la «teologia vera e propria ... deve avere il suo posto nell'università e nel vasto dialogo delle scienze»): bene o male, in tale campo, attribuiamo la patente di attendibilità e di veridicità ai singoli che, nella materia di competenza, abbiano raggiunto una notevole autorevolezza; sono quelli che chiamiamo "scienziati"; ai teologi-razionalisti-pastori spetta la stessa patente, sempre poggiante sul presupposto dell'oggettività (seppur convenzionale e precaria per quanto riguarda l'epistemologia corrente) degli enunciati predicabili; quello che cambia, tra i due gruppi di intellettuali, non è il campo d'indagine, essendo unico lo scibile, né lo

58. PLATONE, *La Repubblica*, 484b, in *Tutte le opere*, Roma, Newton Compton, vol. IV, p. 299.



strumento d'indagine, essendo unica la ragione, bensì il metodo teoretico; però (altra omissione intelligente di Ratzinger), mentre in ambito scientifico il metodo sperimentale, da Galileo in poi, è divenuto strumento generalmente condiviso, comunque trasparente e geneticamente produttore di enunciati empiricamente vagliabili, in campo religioso, a parte qualche vago accenno all'analogia logico-matematica, l'armamentario gnoseologico vero e proprio, quello che giustificherebbe un tal dispiegamento curial-accademico in luogo di qualche buon poeta, resta totalmente arcano.

Da non sottovalutare, infine, un risvolto pratico tutt'altro che marginale connesso alla strategia ratzingeriana. Il governo ecclesiastico, come qualsiasi altra «classe politica», per dominare, ha bisogno di una «formola politica», intesa da Mosca come «giustificazione del suo potere in un principio astratto». L'esclusiva «volontà ... di Dio» risulterebbe anacronistica, nonché assonante con certe giustificazioni omicide contemporanee. Meglio attualizzarla nella «coscienza di formare ... un popolo eletto» (entrambe le «formole» fanno parte delle ideologie storicamente ricorrenti classificate nella moschiana *Storia delle dottrine politiche*)⁵⁹: l'inserimento della teologia nella grande famiglia «dell'*universitas scientiarum*» gli consente di fondare la necessità della strutturazione gerarchica ecclesiale sulla laica ragione, ossia sulla diversità di capacità intellettuali possedute, sgombrando inoltre il campo dalla potenziale accusa interna di restaurazione della costituzione pre-conciliare, incentrata sulla netta diversità dei carismi posseduti, ossia su residui di pensiero magico.

Umberto Galimberti, durante una tavola rotonda tenutasi al recente "Festival della Filosofia" di Roma, si è espresso in questi termini: «io con l'uomo di Chiesa che mi invita al dialogo non mi siedo neanche allo stesso tavolo. Mi rifiuto. Diversamente dal caso della lezione, del monologo, dell'indottrinamento, manca in lui una premessa fondamentale al dialogo. Io sono pronto ad ammettere i miei errori, lui no; desidera soltanto che l'interlocutore si adegui». Parole giudicabili violente, di primo acchito. Il cattolico integralista inorridirebbe; il laico moderato dissentirebbe stizzito, tutto sommato giustamente. Sentiamo cosa pensa Benedetto XVI del dialogo: «È a questo grande *logos*, a questa vastità della ragione, che invitiamo nel dialogo delle culture i nostri interlocutori. Ritrovarla noi stessi sempre di nuovo, è il grande

59. Cfr. G. M. BRAVO, C. MALANDRINO, *Il pensiero politico del novecento*, Casale Monferrato, Piemme, 1996, pp. 49 ss.



compito dell'università». Poco prima aveva affermato che: «Per la filosofia e, in modo diverso, per la teologia, l'ascoltare le grandi esperienze e convinzioni delle tradizioni religiose dell'umanità, *specialmente quella della fede cristiana*, costituisce una fonte di conoscenza; rifiutarsi ad essa significherebbe una riduzione inaccettabile del nostro ascoltare e rispondere». Un bel po' prima aveva detto: «Il qui accennato vicendevole avvicinamento interiore, che si è avuto tra la fede biblica e l'interrogarsi sul piano filosofico del pensiero greco, è un dato di importanza decisiva non solo dal punto di vista della storia delle religioni, *ma anche da quello della storia universale* – un dato che ci obbliga anche oggi»⁶⁰. È un bell'invito al dialogo interculturale. Guardiamolo dal campo d'osservazione islamico, considerato l'indebito riferimento al mondo maomettano contenuto nella dissertazione di Ratisbona: la "vera" teologia è quella di indirizzo razionalistico; e ha già deciso un punto capitale del supposto "dialogo", soprattutto visto che la teologia musulmana è prevalentemente sentimental-volontaristica (l'ennesimo dato interessante, in chiave "dialogante", è che ammette di saperlo durante la lezione stessa; ma quel Dio di Ibn Hazm, non è soltanto il Dio dalla *potentia ordinata* di Duns Scoto, bensì è anche, e soprattutto, il Dio di Giobbe) e mistica; inoltre, in questo proficuo incontro tra la "ragione" e la "fede" (ma, come esito dello svolgimento del nostro discorso, ritornerebbe utile correggere Ratzinger usando il termine "teologia" in luogo di "fede": la parola "fede" significa correntemente "salto della ragione"), è la tradizione cristiano-cattolica a indicare il percorso corretto. Quanto meno Galimberti ha il merito di essere chiaro nel suo integralismo laico, mentre qui siamo innanzi a un monumento dell'ipocrisia. È detestabile lo stile dei platonisti "dialoganti" (platonici *tout court*, puristi, dogmatici, ideologi, fondamentalisti, ecc.)⁶¹.

60. Corsivi miei.

61. Classifichiamolo come etica dell'indottrinamento. In fin dei conti, una strategia di dominio; la più subdola perché indossa la maschera dell'apertura. L'archetipo è la maieutica platonica: il suo obiettivo non è la collaborazione per la verità, bensì la sottomissione altrui. Il platonista che dialoga procede per enunciati deontici: «Ora, questo elemento che agli oggetti conosciuti conferisce la verità e a chi conosce dà la facoltà di conoscere, *di'* pure che è l'idea del bene; e *devi* pensarla causa della scienza e della verità, in quanto conosciute». PLATONE, *La Repubblica*, 508d-e, Roma-Bari, Laterza, 2005, 223-224 (corsivi miei).

Siamo agli antipodi di quell'etica dell'incontro, del dialogo e della ricerca, individuabile nel paradigma del Nicodemo evangelico. Non accusiamolo ingiustamente di "nicodemismo": la sua non è un'esistenza anodina a cavallo tra sentimento privato di fede e cedimento apparente al conformismo imperante; soltanto



Non ha nulla a che vedere con questo genere di ipocrisia, invece, la scelta di Ratzinger di citare quel testo, ovviamente offensivo per i musulmani, riportante quelle considerazioni dell'imperatore Manuele II Paleologo sulla cattiveria e sulla disumanità di Maometto. Qualora avesse voluto preservare la loro sensibilità, avrebbe potuto, meno pericolosamente, rivolgersi a Bernardo di Chiaravalle (1090-1135) per criticare il «rapporto tra religione e violenza in genere»; tutt'altro che inusuali in ambito cristiano. O, per trovare una smentita alla sura 2256, recitante «“Nessuna costrizione nelle cose di fede”», avrebbe potuto cercare in Pio V (1504-1572), *ex molosso* dell'inquisizione romana, istitutore della “Congregazione dell'Indice”, poi santo. Quasi certamente il predecessore sullo scranno pontificio l'avrebbe fatto: inaspettatamente, si incomincia a rimpiangerlo; era un'anima pia, la cui importanza nella storia politica del mondo, tra l'altro, non è stata ancora nitidamente evidenziata. Secondo molti commentatori s'è trattato di una *gaffe*, frutto del narcisismo del cattedratico che ha prevalso sulla ponderatezza diplomatica necessaria al rappresentante dei fedeli cattolici. Questo lo assolverebbe dall'accusa di stupidità, ma non da quella di ingenuità madornale; tanto più che ha dimostrato in precedenti occasioni di possedere una certa sensibilità massmediatica. Forse non di citazione maldestra s'è trattato, ma di tassello di un mosaico strategico preciso.

I “processi alle intenzioni” non fanno parte della cultura giuridica laica e liberale. Ma qui non è in discussione una responsabilità penale. Dalle mosse del pontefice può dipendere in modo determinante la qualità dei rapporti interculturali futuri, e il sospettare certi intenti può esorcizzare la loro traduzione in atti. Siamo arrivati al proselitismo del “rinserriamo le fila, i tartari sono all'orizzonte”? Probabile. Il comportamento successivo è stato vaticaneamente ambiguo. Ad alcuni gesti di distensione si sono alternate altrettante prese di posizione da

una visione manichea del mondo suggerisce tale lettura. L'incontro con Gesù di Nazareth lo ha cambiato; non lo ha trasformato, come invece accade per Zaccheo. Egli si apre al presunto profeta, apprende i suoi insegnamenti, s'interroga, valuta, ritiene qualcosa. Modestia d'animo, scetticismo intellettuale di fondo, tensione costante alla ricerca, orecchio teso alla *weltanschauung* altrui, rispetto delle regole collettive (tra cui spicca una interessante apologia della dialettica processuale), impegno sociale, umanesimo, strettamente connessi, sono i tratti distintivi di un uomo che non sembra appartenere a un tempo dominato da un multiculturalismo a compartimenti stagni. Ma che ci ha indicato l'unica strada per una convivenza pacifica tra culture diverse. Cfr. N. COLAIANNI, *Eguaglianza e diversità culturali e religiose. Un percorso costituzionale*, Bologna, il Mulino, 2006, pp. 223 ss.



“scontro di civiltà”. A esempio, pochi giorni dopo la conferenza tedesca del 12 settembre, il polverone sollevatosi introno a essa e l’uccisione conseguente di una povera suora-infermiera in Somalia (e con questo non si vuol giustificare nulla), il 29 settembre, il Segretario di Stato cardinal Bertone, piuttosto che far cadere pian piano nel dimenticatoio quella “gaffe”, ha fatto riferimento al testo papale di Ratisbona intendendolo come piattaforma culturale di partenza per la «costruzione di una rinnovata identità europea» (lettera indirizzata al V Simposio Europeo dei docenti universitari, intitolato “Dove va l’Europa? Cultura, popoli e istituzioni”)⁶². Si tende una mano e si agita l’altra. La stessa successiva storica visita papale in Turchia lascia interdetti: la scaletta diplomatica riscritta all’ultimo momento fa pensare ad arretramenti tattici più che a una chiara strategia finalizzata alla convivenza pacifica; fino a poco tempo fa lo stesso Ratzinger ha utilizzato lo spauracchio ottomano per spingere all’ancoraggio nelle placide acque cristiane l’ondivaga nave dell’Unione europea.

5 – Fede

È così tanto esteticamente curato il discorso dell’ex professore di teologia, che risulta accecante l’autorete, per un razionalista, effettuata con la citazione del *Fedone*: «Nei colloqui precedenti si erano toccate molte opinioni filosofiche sbagliate, e allora Socrate dice: “Sarebbe ben comprensibile se uno, a motivo dell’irritazione per tante cose sbagliate, per il resto della sua vita prendesse in odio ogni discorso sull’essere e lo denigrasse. Ma in questo modo perderebbe la verità dell’essere e subirebbe un grande danno”». Rivolta a una giustificazione autorevole e laica della ricerca teologica, la ripresa di tale passo sembra ammettere, tra le righe, come l’intellettualismo, inteso come atteggiamento vorace, onnidominante, dell’intelletto, in fondo, tradisca un bisogno emotivo, molto umano: la necessità di lenire l’angoscia dell’ignoto (e, in esso, soprattutto della morte). Necessità tutt’ora ed eternamente incalzante. Tuttavia esistono due modi d’affrontarla: l’intellettualismo è la risposta dell’infanzia dell’umanità; la “ragione discorsiva” di Tommaso appartiene all’età adulta. Come ammonisce l’aquinata, in quanto

62. Anche la “Lettera dell’Em.mo Cardinale Segretario di Stato al Vicario Generale di Sua Santità per la Diocesi di Roma in occasione del v Simposio Europeo dei docenti universitari” del 29 settembre 2006 è presa dal sito ufficiale della Santa Sede http://www.vatican.va/phome_it.htm.



procediamo «alla conoscenza di una cosa per mezzo di un'altra», siamo soltanto «rationales», ossia abbiamo bisogno di procedere "discorsivamente"; perciò siamo soggetti a errore; a differenza degli angeli, «intellectuales», che in un solo sguardo vedono l'intero scibile, e pertanto non necessitano di «discorsus»⁶³.

Il Socrate del *Fedone* descrive perfettamente la reazione dell'intellettualista innanzi all'errore: odio e denigrazione. Siamo agli antipodi dell'asettico e centrale ruolo che invece l'errore riveste nello statuto epistemologico moderno. A ben vedere, la differenza tra il primitivo "apprendista stregone", creatore inesauribile di folte schiere di spiriti benigni e maligni, e lo scienziato odierno, non sta nel fatto che il primo pensi o ragioni in modo pre-logico mentre il secondo proceda dialetticamente, come credeva Lèvy-Bruhl⁶⁴ (autore di una lampante assurdità: ragionare significa avanzare logicamente; come insegna Lewis Carroll, anche nell'onirico mondo rovesciato *Attraverso lo Specchio Magico* Alice sopravvive con l'aiuto della non-contraddizione⁶⁵), ma risiede esclusivamente nell'accettazione preventiva, e di conseguenza non catastrofica, della possibilità di errare: siamo al trionfo dell'autocontrollo affettivo sulle scorciatoie realmente improduttive del *wishful thinking*. Mentre l'uomo di scienza avverte il bisogno-ipotizza-sperimenta-fallisce-ritenta-riesce-teorizza-acquisisce una tecnica-falsifica, il cavernicolo, posseduto dalle emozioni, desidera fortemente-realizza psicologicamente. Il mago, quale inventore di procedure realmente inefficaci di dominio dell'incognito, si trova a uno stadio intermedio: tra i due soli anelli della seconda catena inserisce le fasi dell'ipotesi e della fondazione di una tecnica. Quello che però distanzia enormemente la magia dall'attività scientifica è la prevalenza netta, ancora, del momento psico-poietico rispetto a quello empirico⁶⁶. Da questo punto di vista nulla distingue il negromante dal razionalista cartesiano o dall'illuminista giacobino o dal positivista comtiano: sono tutti affetti da un incontrollato "desiderio di dominio" e da fede cieca nell'intelletto, sebbene gli ultimi tre contino qualche premessa fattuale in più e un complesso di ordigni sintattici maggiormente raffinato.

63. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, cit., parte I, quaestio 58, articolo 3, vol. IV, pp. 286 ss.

64. L. LÉVY-BRUHL, *La mentalità primitiva*, Torino, Einaudi, 1996, *passim*.

65. L. CARROLL, *Attraverso lo Specchio Magico*, in IDEM, *Alice nel Paese delle Meraviglie e Attraverso lo Specchio Magico*, Roma, Newton Compton, 1995, pp. 103 ss.

66. F. CORDERO, *Gli osservoanti. Fenomenologia delle norme*, cit., pp. 28 ss.



Non sfugge a tale elencazione il teologo-tomista: è ormai chiaro come, anche grazie all'involontaria autocritica di Ratzinger, non sembri essere la ragione il canale d'accesso principale a Dio. Occam, vero patriarca della famiglia occidentale laica e liberale, lo ha decretato qualche anno dopo la morte di Tommaso⁶⁷; ma è necessario ribadirlo, considerata la sorte imperitura della filosofia scolastica. La ragione se vuole avere una qualche efficacia deve prima di tutto emendarsi dalle interferenze affettive paranoide e riconoscere i propri limiti. Ed effettuati emenda e agnizione, s'è visto come, percorrendo fino in fondo le vie del *logos*, il «Dio dei filosofi» negato da Pascal si riduce: a una premessa superflua; a un prosaico sinonimo di "mondo" o di «struttura razionale della materia»; oppure, infine, a un formidabile laureato in ingegneria o in architettura, a seconda che prevalga l'ammirazione per il contenuto immateriale o materiale della creazione, ormai in pensione da tempo immemore. Ora, se la ragione è lontana dalle cose di Dio, non sono, conseguentemente, dei religiosi privilegiati coloro che ne "possiedono in misura maggiore" rispetto al resto della comunità. Sempre sulla premessa che l'ascesa gerarchica ecclesiastica sia determinata dallo sviluppo e dall'uso attento dell'organo logico: i fatti sembrano negarlo, almeno in moltissimi casi (Pietro Ispano, dal 1276 al 1277 Giovanni XXI, autore delle celeberrime *Summulae logicae*, costituisce una felice eccezione). I fatti, invece, sembrano invertire i rapporti gerarchici tra il vertice e la base se procediamo a una misurazione dell'intensità, diversamente posseduta, di ispirazione religiosa: non c'è paragone tra la forza stupefacente, sovrumana, di madre Teresa e il paternalismo occhiuto, opportunistico e presuntuoso del cardinale Ruini.

L'unico strumento per avvicinare Dio, forse, è l'organo sentimentale. Non si allude allo scioglimento estatico cui tende il mistico, che, dopotutto, sembra ambire alla perfetta silenziosità del nulla. Bensì all'orecchio emotivo che, come insegna Otto, cerca di cogliere la risonanza del sacro, del "totalmente altro"; non tendendolo verso le cose ma oltre le cose, alla ricerca dell'incommensurabile, del completamente differente, del non abituale⁶⁸. La base di partenza per l'ascolto è il riconoscimento dei confini della ragione e, successivamente, il desiderio del loro "irrazionale" superamento: siamo

67. N. ABBAGNANO, *Storia della filosofia*, cit., vol. II, pp. 349 ss.

68. R. OTTO, *Il Sacro. L'irrazionale nella idea del divino e la sua relazione al razionale*, Milano, Feltrinelli, 1976, *passim*.



agli antipodi di quell'intellettualismo di matrice greca, autogiudicantesi onnipotente, nonché di quel pregiudizio moderno per cui un oggetto è rispettabile soltanto in quanto si lasci contemplare o calcolare; premesse culturali che, invece, muovono Ratzinger. Anch'egli, in un breve passo, cita «l'amore» tra gli strumenti d'accesso al divino. Ma l'accento, inserito incidentalmente nello sviluppo del discorso, ha tutto il sapore del riconoscimento forzato, della deviazione non necessaria concessa graziosamente ai "sentimentalisti" irriducibili: «Certo, l'amore "sorpassa" la conoscenza ed è per questo capace di percepire più del semplice pensiero, tuttavia esso rimane l'amore del Dio-logos, per cui il culto cristiano è λογική λατρεία – un culto che concorda con il Verbo eterno e con la nostra ragione».

La filosofia, utilissima nel distinguere l'inintelligibile dall'intelligibile, e, quindi, nel disciplinare l'ambito di quest'ultimo, diventa potenza nefasta se si lascia condurre dalla voracità assimilatrice intellettualistica. Una importante sezione della realtà è intellettualmente inconoscibile; e questo non vuol dire che dobbiamo negarla o trasfigurarla in termini di ragione intelligibili o riempirla necessariamente e freneticamente di contenuti psico-emotivi; come l'ammetterla per poi relegarla nel silenzio, come fa Wittgenstein nell'*explicit* del *Tractatus logico-philosophicus*, non equivale a dichiarare il fallimento della ragione; anzi, a ben vedere, costituisce il canone principale per chi voglia sceverare la pratica discorsiva dalla glossolalia (pratica corinzia malvista da Paolo⁶⁹): «Tutto ciò, di cui non si può parlare, si deve tacere»⁷⁰. Il tutto sta nel trattare i rispettivi campi con i relativi arnesi: nel conoscibile, sintassi, osservazione, astrazione, classificazione, verifica delle ipotesi pensate, costruzione di teorie, scepsi empirica, cautela critica; nell'inconoscibile, come prospetta Lutero, *sola fide*, e quindi il regno assoluto del sentimento. Ecco perché Schleiermacher consiglia soltanto l'introspezione a chi vuole apprendere l'oggetto dell'esperienza religiosa⁷¹. Il balbettio del cosiddetto *Memoriale* di Pascal (scritto contenuto in una piccola pergamena cucita all'interno del corpetto indossato fino alla morte e ritrovata da un domestico solo dopo i funerali) è l'estrema presa di coscienza della resa della sintassi innanzi alle eruzioni di sentimento

69. 1 Cor, 14.

70. L. WITTGENSTEIN, *op. cit.*, 7, p. 109.

71. F. SCHLEIERMACHER, *On Religion. Speeches to its Cultured Despisers*, New York, Harper, 1958, p. 41.



qualificanti il fenomeno religioso: «Fuoco. Dio di Abramo, Dio di Isacco, Dio di Giacobbe, non dei filosofi e dei dotti. Certezza. Certezza. Sentimento. Gioia. Pace. Dio di Gesù Cristo. *Deum meum et Deum vestrum ...* »⁷². Inoltre, come ammonisce Hegel, in certi ambiti l'intellettualismo è pragmaticamente inefficace: «Gli intellettualisti credono di essere in regola quando riducono intellettualisticamente sentimenti, prodotti di fantasia, bisogni religiosi, e non riescono a capire perché la loro verità sia accolta male ... Offrono pietre a chi chiede pane ed ecco l'errore ... Ma non otterrebbe migliore fortuna chi offrisse pane come materiale da costruzione»⁷³.

L'argomento sentimentale teso all'avvicinamento gnoseologico di Dio è, tra l'altro, come già accennato, incontestabile dai positivisti (almeno allo stato attuale delle conoscenze scientifiche): anzi appartiene *tout court* all'universo fenomenologico. Se è vero che, come sostiene Kant, secondo i moderni strumenti della ragione sono simmetricamente fallimentari i tentativi di provare incisivamente sia l'inesistenza di Dio che la sua esistenza, neanche il più intrepido empirista può negare quell'esperienza del sacro che Otto chiama «sentimento originario» del «*numinosum*», definito approssimativamente come «*mysterium tremendum*» e «*mysterium fascinans*». Inoltre, mentre i “fatti” (intesi in questo caso, *stricto sensu*, come frammenti di realtà, attualmente, teorizzabili, ossia scientificamente dipanabili; altrimenti, *lato sensu*, se «il mondo è tutto ciò che accade» e tutto «il mondo si divide in fatti»⁷⁴, essi esauriscono l'orizzonte degli accadimenti, conosciuti, sconosciuti, irrelati, umanamente inconoscibili o irrelabili che siano) possono essere concettualmente sistemati in relazioni fisse fino a prova di smentita, “i sentimenti”, no: come sostiene Dewey, appartengono al complesso inscindibile di uno stato organico, nel quale non ci sono cause ed effetti, né prima o dopo⁷⁵; per la scienza (odierna) equivalgono a “fulmini a ciel sereno”. E a conti fatti è un bene che certi aspetti della vita siano notturni, dionisiaci, irrazionali, e restino confinati nel buio della soggettività (questo non significa, però, che siano indeterminati, come postulano gli aedi del “libero arbitrio”: per i deterministi “esiste”

72. B. PASCAL, *La ragione e le ragioni del cuore: il Memoriale e 108 pensieri*, a cura di C. BO, Cinisello Balsamo, San Paolo, 1996, pp. 19 ss.

73. G.W.F. HEGEL, *Hegels Theologische Jugendschriften*, a cura di H. NOHL, Tübingen, Mohr, 1907, p. 142, in F. CORDERO, *Gli osservanti. Fenomenologia delle norme*, cit., p. 541.

74. L. WITTGENSTEIN, *op. cit.*, 1 e 1.2, p. 25.

75. J. DEWEY, *Natura e condotta dell'uomo*, Firenze, La Nuova Italia, 1966, pp. 159 ss.



l'irrazionale e coincide con lo sconosciuto o irrelato, forse umanamente inconoscibile o irrelabile⁷⁶). E che tra l'altro siano ineliminabili: impossibile una vita atarassica, nel vuoto emotivo, come consigliavano gli stoici. Sono l'antidoto principale contro il montare di un qualsiasi intellettualismo politico, sia nella forma platonica che illuministica che teologica, austero e cupo o sorridente e bacchettone, che, credendosi onnisciente, riduca l'intera esistenza a una scienza, avvertendo magari il dovere di realizzare lo Stato ideale. Tra questi meandri ombrosi dell'esistenza rientra l'esperienza individuale e introspettiva del sacro.

Superfluo notare quanto sia praticamente proficuo tale approccio sentimental-soggettivistico in termini di visione laica, e non laicista, del potere politico, e in chiave di convivenza e dialogo tra le diverse fedi; per non parlare delle prospettive ecumeniche. Da questa angolazione risultano assurde le dispute "ellenistiche" sul "mistero" della Trinità o intorno alla "natura" (o alle "nature") di Gesù Cristo, su cui ariani, atanasiani, pneumatomachi, monofisiti, nestoriani, neoniceni, e via seguitando, si sono combattuti e, spesso, scannati. Diatribe risolte, dai partiti volta per volta risultati vincenti, a colpi d'autorità del pensiero, ossia dogmaticamente: la professione di fede niceno-costantinopolitana è testimonianza vivente ed evidente dell'avvenuta "inculturazione ellenistica" del cristianesimo e del metodo adottato per la soluzione delle controversie nate dalla conseguente esplosione della rapacità intellettualistica⁷⁷.

Tirate le somme, cosa resta da professare al credente? Abbiamo escluso la formula "credo perché so", equivalente all'*intelligo ut credam* di Abelardo⁷⁸, cara ai teologi-razionalisti. Se sottoposta ad analisi logica la frase appare contraddittoria: "credere" significa "essere convinti in assenza di prove", "accettare al di là di ogni ragionamento" e, quindi, "prestare fede"; lo stato psicologico indicato dal lemma "sapere" è suscitato, invece, dalla presenza diretta o mediata di talune "prove"; e «"probatio"... generatim est examen, exploratio, experimentum», secondo il *Lexicon* di Forcellini⁷⁹. Qui non consideriamo il "sapere" nell'accezione intesa da Agostino nel suo

76. B. RUSSELL, *La visione scientifica del mondo*, cit., pp. 71 ss.

77. Cfr. H. KUNG, *Cristianesimo. Essenza e storia*, Milano Rizzoli, 1999, pp. 98 ss.

78. N. ABBAGNANO, *Storia della filosofia*, cit., vol. I, p. 663.

79. E. FORCELLINI, *Lexicon totius latinitatis*, Bologna, Forni, 1965, vol. III, p. 871, sub "Probatio", in F. CORDERO, *Procedura penale*, Milano, Giuffrè, 2003, p. 568.



*intelligo ut credam*⁸⁰: in questo senso, a esempio, posso affermare che “so” o *intelligo* che “due rette parallele non s’incontrano mai”; ma abbiamo già visto che quel genere di “sapere” è, *ab origine*, una statuizione. Questa breve istologia dei concetti, infine, dissolve anche la speculare formula agostiniana *credo ut intelligam*, comunque interpretata: è ormai chiaro che, se vogliamo assecondare la sintassi, *aut credo aut intelligo aut statuo*. Da non prendere seriamente in considerazione il *credo quia absurdum* di Tertulliano: decreterebbe la disfatta totale della ragione e il trionfo delle ideologie; di qualsiasi ideologia. “Credo perché non mi è dato sapere e però sento”: ecco l’unica formula logicamente ineccepibile, oltre che fenomenologicamente plausibile dal positivista (odierno) non credente. Il teologo-razionalista dirà che “è troppo poco”. Sbagliandosi: la forza della “fede” risiede proprio nel non essere soggetta alla “ragione”, nell’agire su un campo estraneo ad essa; e un ragionatore disincantato come Wittgenstein sa quanto questa sia circoscritta: «Noi sentiamo che, persino nell’ipotesi che tutte le *possibili* domande scientifiche abbiano avuto risposta, i nostri problemi vitali non sono ancora neppure sfiorati»⁸¹.

Affidiamoci, conclusivamente, a un credente come Kierkegaard per una eccelsa lezione di soggettivismo religioso sentimentale, di positivismo disincantato, e quindi laico, e di ottimismo morale: «*La fede è la passione suprema di un uomo. Forse in ogni generazione molti non ci arrivano neppure, ma nessuno va oltre. Non tocca a me decidere se anche ai nostri giorni molti non la scoprono; io oso soltanto richiamarmi a me stesso come a chi non si nasconde che i suoi progetti sono a lunga scadenza, senza per questo auspicare di ingannare se stesso o il grande ideale riducendolo a qualcosa di insignificante, a un gioco infantile di cui uno si sbarazza al più presto. Ma anche per colui che non è ancora giunto alla fede la vita pone compiti sufficienti e, quando li ama onestamente, la vita non è certo spreca*»⁸².

80. Cfr. G. REALE, D. ANTISERI, *Il pensiero occidentale dalle origini ad oggi*, vol. I, Brescia, La Scuola, 1983, pp. 330 ss.

81. L. WITTGENSTEIN, *op. cit.*, 6.52, p. 108.

82. S. KIERKEGAARD, *Timore e tremore*, Milano, Rizzoli, 2004, p. 156 (corsivi miei).