

LA CONCEZIONE ANTROPOLOGICA MEDIEVALE E LA LAICITÀ DELLO STATO*

Quale possibile contributo ci viene dalla civiltà classica, oggetto di studio nella scuola, in merito alla questione della natura umana?

di Franco Silanos¹

Una definizione di cultura

Cosa si può intendere per cultura? Si possono dare molte definizioni di cultura, tutte legittime e pertinenti, a seconda del contesto che lo studio e il ricercatore intendono descrivere. Ogni definizione di cultura comunque ha al proprio centro una immagine di uomo e l'uomo è, insieme, il soggetto della cultura: colui che fa cultura è l'uomo, e fa cultura in un certo senso sempre parlando dell'uomo. L'uomo è portato inevitabilmente a parlare di sé, a riflettere su di sé, a ragionare e dialogare con gli altri su di sé. In questo senso ogni cultura è una antropologia, cioè riflettere sull'uomo e mettere in comune le riflessioni su di lui. A me interessa, tra le tante possibili definizioni di cultura, quella che rende più esplicita la caratteristica che ho appena evidenziato, cioè che la cultura è una forma di riflessione, che ha al suo centro l'uomo. La definizione va meglio puntualizzata, aggiungendo che la cultura è la coscienza ragionata, critica, tendenzialmente organica della propria esperienza, che l'uomo è venuto maturando di sé e su di sé, la coscienza che ha del significato del suo essere nel mondo, del suo passato, dell'ambiente nel quale vive, dei suoi affetti, dei suoi legami con gli altri, in una parola del suo destino. La cultura così intesa è la forma più compiuta e matura della consapevolezza di ciò a cui l'uomo è destinato, di quale sia lo scopo cui il suo cammino nel tempo tende, della meta. In questo senso del termine, se posso permettermi un ricordo personale, i miei nonni, che avevano fatto solo le prime classi delle elementari e, col passare degli anni, sapevano solo leggere e non scrivere, avevano certamente una cultura: avevano chiara la coscienza delle ragioni della loro esistenza, del senso del lavoro e della fatica quotidiana, delle speranze che avevano per sé e per i figli e per il futuro. Vi invito a cercare il paragone che A.Siniavskij (dissidente sovietico recluso nei lager sovietici per molto tempo), nella raccolta *Pensieri improvvisi*, propone tra l'uomo contemporaneo, informato dal giornale sulle ultime notizie, che gode della più aggiornata tecnologia, che però poi muore solo nella sua stanzetta, e il contadino analfabeta, che con il solo segno della croce al momento di pranzare sapeva di radunare attorno a sé il senso del passato, del presente e del futuro. È un brano significativo, a mio avviso, perché mette in luce l'idea di cultura che ho cercato di sintetizzare.

Le caratteristiche della cultura dell'Europa medioevale (christianitas): il concetto di inculturazione cristiana.

Se assumiamo questa definizione del termine cultura, possiamo chiederci quali sono le caratteristiche fondamentali della cultura dell'Europa, così come si è venuta formando nella christianitas. È il caso di premettere che christianitas è il termine appropriato per designare la comunità umana, che nel Medioevo viveva nei territori di quella che oggi chiamiamo Europa. Il termine Europa, infatti, prima del Medioevo indicava un personaggio mitologico, una giovinetta fuggita dalla sua isola e rifugiata presso una terra, che da lei ha preso il nome. Dopo il millennio medioevale, compare nei documenti politici e diplomatici, quando è sopraggiunta la spaccatura all'interno della grande comunità della cristianità medioevale, cioè a partire dal 1500; da allora il termine Europa comincia a comparire ed è rimasto quasi a rappresentare il filo sottile, che lega la memoria della passata unità con l'aspirazione che

* Testo sbobinato da registrazione non rivisto dal relatore.

¹ Docente di Storia e Filosofia presso il Liceo Pascal di Busto Arsizio.

quella unità ritorni possibile. Si può fare un paragone tra la costruzione dell'Europa del secondo dopoguerra e la costruzione dell'unità europea, avvenuta nel millennio medioevale.

Torniamo ora alla questione della cultura. Certamente al millennio medioevale appartiene una cultura: in quel millennio è maturata un'idea di uomo, una immagine dell'uomo che è diventata un termine di confronto, confronto talvolta accompagnato da intento polemico, per le epoche successive; un'immagine che, in alcune delle sue componenti fondamentali, è comunque approdata, attraverso l'età moderna, anche all'età contemporanea. Per capire i tratti fondamentali dell'immagine, bisogna risalire alla sua origine, alla sua sorgente.

Diciamo subito che la sorgente di questa cultura, cioè della autocoscienza dell'uomo medioevale, è in un certo senso anomala rispetto alle storie culturali delle altre epoche e degli altri popoli dell'umanità. Perché?

Sappiamo che la cultura di un popolo che vive in una certa area geografica e che lascia in eredità alle generazioni successive una serie di riferimenti valoriali, normalmente nasce, si sviluppa e cresce attorno ad una tradizione. L'asse portante della cultura di un popolo è di norma la trasmissione di memorie, valori, costumi, gesti, forme di espressione estetica, comportamenti che una generazione passa ad un'altra. La tradizione, poi, viene arricchita dalle esperienze delle nuove generazioni; l'arricchimento, di norma, non cancella le tradizioni: le rende più complesse, più articolate, spesso obbliga al loro approfondimento. Può accadere che la tradizione si arricchisca a causa dell'incontro di un popolo con altri popoli. Si ha allora una sorta di contaminazione tra le tradizioni. Comunque, il principio genetico generale di una cultura è la tradizione. Veniamo ora al 'caso anomalo' dell'Occidente medioevale. Il punto sorgivo, dal quale è sgorgata e poi si è sviluppata la cultura dell'età medioevale è il cristianesimo. Il cristianesimo non era una tradizione dei paesi e dei popoli dell'area mediorientale o dei popoli affacciati sul Mediterraneo. Il cristianesimo aveva – e ha - i connotati di un evento, di un fatto imprevisto, relativo all'ebreo Gesù di Nazareth, vissuto sotto Augusto, crocefisso sotto Tiberio e risorto. Il cristianesimo è essenzialmente la notizia di questo evento, dunque notizia di un fatto, che si è divulgata all'interno di contesti culturali già definiti. Il prof. Maletta vi ha citato un testo, la cui compilazione risale alla fine del I secolo o agli inizi del II secolo d.C.: è la lettera a Diogneto, di cui non si conosce l'autore. Vale la pena prenderla in considerazione in merito a quanto sto dicendo. Dalla lettera si evince che il destinatario, questo Diogneto, desidera avere informazioni sui cristiani, di cui ha sentito parlare: l'estensore scrive che essi vivono nei luoghi in cui vivono tutti gli altri, parlano la lingua di tutti gli altri, hanno dunque la cultura del singolo popolo, nel quale sono nati, e tuttavia portano dentro questa cultura fattori di valutazione, di giudizio, di scelta, che li rendono differenti dagli altri. Il fattore, che li rende differenti è la memoria della notizia del fatto di Gesù Cristo, che è anche determinante sul piano degli affetti, dell'unità tra le persone, come un nuovo e diverso 'popolo' dentro il 'popolo'.

Dunque il Cristianesimo di per sé non è una cultura, ma ha agito, nel contesto in cui si è radicato, come un fattore che ha fatto fermentare la cultura esistente: è interessante leggere in Atti 17,18 e segg., la valorizzazione della cultura dei greci da parte di S.Paolo. Il fatto cristiano non si è presentato come sfida alle autorità politiche del tempo né nei confronti delle pratiche abituali della normale vita quotidiana delle diverse popolazioni. Non è cambiato il modo di vestire, non è cambiato il parlare, ma è cambiato il modo di concepire l'uso dell'abito, il fine del comunicare... Diciamo dunque che è cambiato il motivo, il senso del vivere, e questo cambiamento incide anche nel particolare: il cristianesimo non si è sovrapposto, ma si è insinuato in ciò che già esisteva. Questo fenomeno si chiama processo di inculturazione. Sostanzialmente sono due i fronti, cioè le tradizioni incontrate e 'inculturate' nel corso dei primi secoli, che hanno rappresentato le 'sfide', che il cristianesimo ha dovuto sostenere, sfide dalle quali è nata la cultura dell'età medioevale. Spiego poi perché uso il termine 'sfida'.

La prima inculturazione: cristianesimo e cultura classica

Innanzitutto esaminiamo la prima 'sfida': è la grande tradizione latina, a sua volta erede di quella greca. E' una tradizione grande dal punto di vista della valorizzazione della ragione, come è stato già detto nella lezione sul mondo classico del Prof. Colombo e del Prof. Valvo. Il prof. Colombo ha fatto cenno ai grandi filosofi del V e del IV secolo a.C.. Ma altrettanto importanti sono poi le scuole filosofiche del cosiddetto periodo ellenistico, dalla seconda metà

del IV secolo in poi, che in Roma hanno avuto grande eco per il loro prevalente orientamento etico: si tratta dell'epicureismo, dello stoicismo e delle correnti scettiche ed eclettiche, tutte posteriori a Socrate, Platone, Aristotele. Avete anche avuto dal prof. Valvo un esempio di come la tradizione classica romana sia grande dal punto di vista della capacità di organizzare la vita sociale (si pensi al diritto romano). Perché scelgo il termine 'sfida'? Perché nell'antropologia della concezione classica, appariva sempre più come irrisolta una situazione 'antinomica' – cioè di contraddizione fondamentale - dell'uomo. Voglio dire che, al di là delle affascinanti sintesi antropologiche del socratismo e della scuola aristotelica, cioè di ristretti circoli filosofici, la percezione che l'uomo ha di se stesso nella cultura classica, che precede il cristianesimo, è quella di chi vive un'inquietudine senza scampo, nel rischio continuo di essere in balia del fato, o un trastullo degli dei.

Soprattutto nel I secolo a.C. si era accentuata la consapevolezza della fragilità dell'uomo (riferendosi al grande secolo V il prof. Colombo aveva già individuato la impellente intuizione del limite, che si era particolarmente accentuata nell'epoca successiva). La rinnovata consapevolezza della fragilità umana, confessata soprattutto nella cultura latina del primo secolo, è la spia di una incertezza, cui l'uomo dell'antichità classica era pervenuto, come se il mondo di valori e di certezze costruito sino ad allora non bastasse per dare chiarezza: è esemplare la delusione che comunica il verso di Ovidio: "video meliora proboque, pejora sequor". Cioè "riconosco che cosa è meglio, e lo approvo, tuttavia mi ritrovo a scegliere l'opposto": è così sintetizzata la coscienza della strutturale fragilità dell'uomo davanti a ciò che più conta, e all'alternativa capitale tra il bene e il male. Purtroppo non poteva venire chiarezza dalla teologia pagana; al contrario, la concezione degli dei e del rapporto con essi costituiva un problema insormontabile, poiché la tradizione religiosa li presentava come una sorta di gigantografia dell'uomo, così simili all'uomo anche nella riproduzione degli aspetti moralmente più spregevoli della sua natura.

2- La seconda inculturazione :il cristianesimo e la cultura germanica.

Un'altra sfida c'era dall'altra parte, una sfida che veniva dai popoli 'barbari', i popoli delle grandi migrazioni, che si insediavano ai margini o all'interno dei territori dell'Impero. Qui domina un'altra immagine di uomo, quella dell'uomo, la cui identità è assorbita dall'appartenenza al clan, di cui è una appendice. Il clan è tutto, il gruppo razziale che, in perenne conflitto con gli altri gruppi razziali, vive e si batte per la propria sopravvivenza: l'ideale di uomo, coltivato dal clan, non poteva non essere quello dell'uomo forte, che sapeva combattere e vincere, che non aveva pietà, perché la pietà è contraria al principio della sopravvivenza della razza e del clan, è sinonimo di meschinità e di inferiorità di natura. Tale era il paradigma umano di questa cultura. Anche l'immagine del senso della vita era conseguente: immerso nella natura, l'uomo affronta tutte le difficoltà nello scontro con essa e si misura continuamente con gli uomini degli altri clan razziali. E' con questo tipo di immaginazione antropologica, che il cristianesimo è chiamato a confrontarsi. L'inculturazione lenta, lentissima presso la popolazione di tradizione greco latina e, ancor più faticosa, presso le popolazioni di tradizione germanica, prima, e slava, poi, produrrà un effetto assolutamente non previsto e non progettato, l'effetto della cultura del Medioevo cristiano.

Il risultato del processo di inculturazione avviato dal cristianesimo

Perché ho detto 'non previsto', 'non progettato'? Perché la Chiesa si muoveva obbedendo al compito di portare la 'notizia' del fatto di Cristo: il suo movente, l'evangelizzazione, che la spingeva a raggiungere tutti i popoli, non era affatto finalizzato a produrre civiltà, eppure, secondo una eterogenesi dei fini - cioè si avverano fini differenti, almeno in parte, da quelli che erano stati inizialmente prospettati all'azione -, oltre alla evangelizzazione dei popoli, accade un processo di incivilimento dei popoli e prende forma una edizione assolutamente nuova di cultura e di comunità umana, che è appunto la christianitas. Suggestivo è il capitolo di La Santa Romana Repubblica, dove l'autore, lo storico medievista Giorgio Falco, descrive il monastero benedettino, come il luogo dove vengono accolti sia il 'barbaro' goto che il 'colto' latino, a ciascuno dei quali le specifiche culture di provenienza avrebbero piuttosto insegnato a guardarsi reciprocamente con disprezzo e ostilità. L'accoglienza del monastero è simbolo in

qualche modo della nuova era, e dell'identità dell'antropologia cristiana, che sarebbe poi maturata nel Medioevo.

Consideriamo alcuni 'passaggi' rappresentativi della nuova coscienza antropologica, che dimostrano, insieme con l'imprevedibile novità del cristianesimo, il recupero e la valorizzazione di elementi della preesistente cultura greca e latina. Si possono esemplificare questi passaggi citando l'opera di S. Agostino, Boezio, S. Tommaso.

S. Agostino (354-430) è stato un testimone addolorato della presa di Roma da parte dei Barbari nel 410, un evento molto più disorientante del crollo delle Torri Gemelle, in quanto, se Roma poteva essere violata in quel modo, era la dimostrazione che il mondo di prima non teneva più. Egli era un innamorato estimatore della grandezza di Roma, e in generale, della cultura antica. La sua posizione intellettuale viene abitualmente definita come una sorta di socratismo cristiano. Cosa aveva fatto Socrate al tempo della Sofistica e prima di Platone? Aveva dato un contributo originale alla cosiddetta rivoluzione antropologica, sostenendo che più che del cosmo la ragione deve interessarsi dell'uomo e del suo mondo. Agostino in un certo senso riprende l'orientamento socratico, ma irrorandolo di linfa vitale cristiana (nel 1300, Petrarca cita proprio questo genere di ripresa agostiniana, leggendola in Conf. Libro X, cap. VIII, dove Agostino osserva che gli uomini si muovono per ammirare le bellezze del mondo, ma scordano sé stessi). Dunque Agostino riprende la preoccupazione di Socrate, porta l'attenzione sull'io, ma c'è una focalizzazione radicalmente diversa nella antropologia cristiana inaugurata da Agostino: la centralità dell'uomo, di cui parla, non è quella dell'uomo in astratto, in universale, per così dire, del concetto di uomo, ma quella di quell'uomo concretissimo, familiare, che è lui a sé stesso. Il vero stupore, afferma Agostino, deve provarlo ciascun uomo davanti a sé stesso. La prima novità di Agostino è questa: la sottolineatura, intelligente e commossa, della singolarità dell'io, che in un certo modo sarà una costante della cultura medioevale. A proposito della cultura medioevale, come già ha accennato il Prof. Maletta a proposito dei giudizi sul Medioevo, si usa dire che è una cultura teocentrica, cioè che mette al centro Dio – quasi ossessivamente, e in questo sta un accento di pregiudizio antimedioevalista. Ma questa definizione è riduttiva e parziale, perché quella medioevale a tutti gli effetti è una cultura antropocentrica, che ha messo al centro degli interessi della ragione e dell'ispirazione dell'arte, proprio l'uomo. Basti pensare al più grande poema della nostra letteratura italiana, non solo del Medioevo: la Divina Commedia. Essa ha al centro un uomo che parla di sé e parlando di sé parla di tutti e a tutti: "per dir del ben ch'ì vi trovai, dirò de l'altre cose ...". A me sembra più criticamente corretto affermare che la cultura medioevale è il risultato della compenetrazione di antropocentrismo – l'oggetto privilegiato è l'uomo e la sua vicenda – e di teocentrismo – l'uomo può essere capito compiutamente, se guardato con l'occhio, con lo sguardo con cui Dio lo guarda, a partire dalla predilezione che Dio ha mostrato per l'uomo, tra tutte le sue creature.

Per l'antropocentrismo medioevale è l'uomo il valore - l'uomo nella sua individualità, oltre che come comunità vivente nella storia -, e come tale è affermato sulla base della Rivelazione: per la sua creatura 'uomo', Dio ha scelto di incarnarsi, Dio è diventato uomo perché l'uomo potesse essere divinizzato: nell'universo delle cose create l'uomo è il valore senza paragone. Non solo: l'esperienza esistenziale di Agostino gli consente di calarsi nell'inquietudine accusata dalla cultura degli antichi e di comprenderne la radice. Nella prima pagina delle Confessioni, parlando con Dio confessa di aver scoperto che cosa c'è in noi, che muove quella inquietudine, che gli antichi avevano avvertito senza poterla giustificare. E scrive che Dio ci ha fatto per Lui, e il nostro cuore è inquieto finché non riposa in Lui. Siamo inquieti perché non abbiamo ancora compiuto il percorso della nostra destinazione naturale, che è Dio. Così l'antropologia cristiana si arricchisce di un tratto ulteriore e illuminante: il senso dell'incompletezza intesa come attesa e ricerca di Dio.

Un altro segmento fondamentale della nuova antropologia è lo sguardo sulla storia universale, così differente da quello ereditato dal pensiero classico e dalle mitologie germaniche: nel De Civitate Dei l'uomo non appare più in balia della ciclicità della storia o dell'anarchico e assurdo accavallarsi degli eventi. La storia umana, individuale e collettiva, ha un andamento lineare, ha un inizio e va verso un compimento, perciò bisogna dire che ha un 'senso' (significato e direzione), perché c'è un disegno provvidenziale che, mentre rispetta il libero arbitrio dell'uomo, comunque si compie positivamente. È una 'rivoluzione' assoluta: in

precedenza nessuna cultura aveva mai immaginato il tempo come un fluire lineare, teso a un fine da raggiungere.

Gli elementi fondamentali di questa concezione antropologica sono ripresi un secolo dopo da Severino Boezio (480-526), figura tragica del mondo tardo latino, prima consigliere di Teodorico, e poi vittima delle invidie di corte. Grande conoscitore e estimatore della filosofia antica, in un'opera dedicata allo studio sulla Trinità, sintetizza la definizione di persona, che costituirà un punto fermo per tutta la cultura medioevale posteriore. Vediamo che cosa dice questa definizione. L'uomo è un soggetto, che è persona cioè "individua substantia, rationalis naturae". Substantia significa che è una essenza, un fattore che permane, che sta a fondamento di ogni altra proprietà e di ogni aspetto di tipo accidentale, che può sussistere in quanto inerisce al fattore essenziale, ma è in un certo senso casuale. Che tipo di sostanza è, l'uomo? Innanzitutto è una sostanza "individua": è attributo che sta a indicare la originalità e irripetibilità di ciascun essere umano. Questa dell'irripetibilità di ciascuno di noi è idea assente nell'antica filosofia e nella antica letteratura, anche se ne sono state intraviste allusioni per esempio nella tragedia greca, attraversata dalla domanda sul "perché" della sofferenza individuale, o nella lirica amorosa. Ma non c'era un modo di considerare l'io, che potesse arrivare sino a questa profondità. La definizione di Boezio, dunque, esclude che l'uomo sia il clone di qualcosa o di qualcuno, non è appendice del clan, non è servo dello Stato (questo, per riallacciarmi a quanto detto dal Prof. Maletta, è l'elemento fondamentale che fa resistenza a qualsiasi tentativo di sacralizzare lo Stato, di renderlo "absolutus"). Infine, la sua natura è quella razionale - qui è chiaro l'apprezzamento per le conclusioni delle grandi scuole filosofiche greche -, natura che lo destina all'apertura alla realtà, e rappresenta un segno della sua somiglianza con Dio: l'uomo è il riflesso di Dio.

Un'altra esemplificazione fondamentale per capire la novità dell'inculturazione cristiana nell'antropologia è rappresentata, nel 1200, dall'opera magna di S. Tommaso D'Aquino (1221-1274). Il XIII secolo è il secolo della grande scoperta della scuola aristotelica: S. Tommaso usa citare Aristotele con l'appellativo "il filosofo" e S. Agostino con quello "il maestro", per indicare quanto questi riferimenti sono per lui basilari per individuare ciò che fa dell'uomo il 'centro' del creato e della cultura.

Torniamo innanzitutto al concetto di razionalità, già presente in Boezio; S. Tommaso dedica un'analisi filologica (secondo alcuni, impropria) al termine "intellectus". Secondo S. Tommaso, intellectus deriva da "intus legere", capacità di leggere dentro le cose, di coglierne l'essenza e il significato e, da lì, le analogie con altri livelli della realtà (la corretta interpretazione filologica di intellectus sarebbe invece "intra ligare", capacità razionale di legare tra loro gli elementi della realtà). E' comunque interessante la scelta fatta da S. Tommaso, soprattutto perché rivela la sua stima per la ragione: la ragione umana, secondo la concezione medioevale, è chiamata a guardare la realtà e cercare dentro la realtà un significato, perché certamente c'è, la realtà delle cose non è un arcano enigma che nessuno può svelare. Il compito che l'uomo ha è di rendere operante la funzione della ragione, stando davanti alla realtà e quindi trovare la verità. Cos'è, secondo S. Tommaso la verità? La verità è adaequatio rei et intellectus, cioè l'adeguarsi reciproco della realtà della cosa con l'intelletto umano, si dice 'la corrispondenza tra ciò che la ragione riconosce come vero e le cose, come sono nella loro realtà'. E' l'incontro dell'intelletto, dell'intelligenza umana con le cose: è come se la ragione avesse come sua vocazione naturale, quella di incontrare le cose e il loro senso ultimo e le cose esistessero per essere incontrate dalla ragione umana, per essere portate allo scoperto da essa.

In che modo procede la ragione umana? La cultura del Medioevo ha intuito che la realtà tutta è unita in una rete di connessioni (è, etimologicamente, universitas, cioè tensione verso un centro unitario): lo strumento della ragione metodologicamente più adeguato per cogliere le connessioni è l'analogia. L'analogia è un procedimento razionale che permette di cogliere il nesso tra le cose, nesso che dice che tra esse ci sono sia delle somiglianze che delle differenze. Lo stesso simbolismo medioevale è rappresentativo di questo modo di vedere. Il procedimento analogico si esprime oltre che nel simbolo, anche attraverso la figura o il tipo, modi tutti con cui si estrinseca la razionalità medioevale tesa a comprendere la verità delle cose e, soprattutto, dell'uomo.

L'analogia dell'essere e la creazione

Qui desidero fermarmi sulla prima, perché principale, forma di analogia, che è la cosiddetta analogia dell'essere, oggetto delle riflessioni di S.Alberto Magno e del suo discepolo S.Tommaso: tutte le singole realtà, tutti gli enti sono simili tra loro perché ciascuno di essi è, cioè è essere, sia che si tratti di una pietra sia che si tratti di Dio; tuttavia tra l'essere di Dio e l'essere delle cose non c'è identità, bensì c'è una analogia, che evidenzia la differenza: infatti, l'uno, Dio, ha l'essere che è, l'altro, la pietra-l'uomo-ogni creatura, è l'essere che ha, ovvero, non è in virtù della sua essenza, ma è in quanto ha ricevuto l'essere da Altro. La ragione umana, resa più acuta e sicura dalla Rivelazione ebraico-cristiana, può accedere ad un concetto, che è senz'altro razionale e ragionevole, il concetto di creazione, che tuttavia era rimasto estraneo alla grande filosofia degli antichi, in questo condizionata dalla loro educazione religiosa, nei cui miti non c'era spazio per l'immagine delle cose nate dal nulla: i greci non erano arrivati al concetto di creazione, proprio perché il loro substrato religioso non glielo consentiva. Così si immaginavano un grande caos primordiale, dal quale senza finalità alcuna tutte le singole cose si sono successivamente separate, e gli stessi dei sono stati generati. Da parte sua la logica filosofica riecheggia questa immaginazione primordiale nella convinzione che 'ex nihilo, nihil', 'dal nulla non può venire nulla'. L'idea di creazione sembrava entrare in contraddizione con questo principio logico evidente. Che cosa è, infatti, la creazione? E' il venire all'essere delle cose, che, prima di essere create, erano nulla: le cose sono chiamate all'essere. Ora, osserva la ragione, confortata dalla Rivelazione, le cose da sé non avrebbero potuto e non potrebbero mai 'venir fuori' dal loro nulla: è logicamente e fattualmente impossibile. Mentre è possibile fattualmente, e pienamente compatibile con le esigenze della ragione, che le cose accedano all'essere ad una condizione: l'Essere, che non ha e non ha avuto bisogno di altro per essere, e dunque che è perché è increato, perché è l'Essere stesso – l'Essere è la sua stessa essenza -, le chiama per sua iniziativa ad esistere: questo è la creazione, cioè la chiamata all'essere dal nulla, per donazione dell'essere a qualcosa che non lo possiede di suo. L'essere, dunque, è il contrassegno primario di Dio, così come è il contrassegno della pietruzza, ma non lo è nel medesimo modo: se fosse un unico identico modo, tra Dio e le cose del mondo non ci sarebbe nessuna differenza, se non apparente, e le cose sarebbero Dio e Dio sarebbe l'insieme delle cose (concezione panteistica). Invece c'è analogia tra gli esseri, che evidenzia la somiglianza e insieme la differenza. Grazie all'analogia entis la ragione può salire induttivamente dagli attributi delle cose ad alcuni attributi di Dio, così come tramite la considerazione delle caratteristiche del mondo – prima tra tutte, il divenire – può dimostrare che esiste Dio, anche se i nostri sensi, che percepiscono il divenire, non Lo percepiscono. E' questa la base delle dimostrazioni razionali dell'esistenza di Dio esposte dalla metafisica di S.Tommaso d'Aquino. La procedura analogica si esprime attraverso l'analogia, la figura o il tipo, sono tutti modi con cui si estrinseca la razionalità medioevale davanti alle cose e davanti a quella grande cosa che è l'uomo.

Fede e ragione

Proprio sul tema dell'esistenza del mondo e dell'esistenza di Dio si può misurare la novità culturale, rappresentata dal cristianesimo: la razionalità dell'uomo medioevale compie un passo in avanti rispetto a quella della cultura classica, perché la fede ha dato un 'suggerimento' che ai classici mancava, aiutando a intuire che il nesso tra Dio e le cose poteva essere diverso o dall'assoluta identità (tutto è Dio) o dalla separazione radicale, sostenuta per esempio dall'Epicureismo: tra Dio e le cose c'è un rapporto di creazione, in quanto Dio ha chiamato dal nulla le cose, ha avuto pietà del nostro nulla, come, facendo eco alla Bibbia, scrive S.Agostino. Sempre S.Agostino, nel cap.IV, Libro XI delle Confessioni, chiede alle cose da dove vengano e dice che esse gridano che non loro sono alla loro origine, ma sono fatte da un Altro e, aggiunge S.Agostino, questo è evidente alla ragione: la ragione stessa coglie l'evidenza che le cose non si sono fatte da sé, ma sono in quanto dipendono, cioè in quanto hanno ricevuto da Altro l'essere.

Per la cultura medioevale, fede e ragione provengono entrambe da Dio, non devono essere messe in opposizione e, propriamente considerate, non possono entrare in contraddizione tra loro. Per S.Agostino, infatti, è chiaro che il bisogno dell'uomo di conoscere la verità su di sé e su tutto fa chiedere alla ragione il soccorso della fede, e alla fede che la ragioni mostri che

credere è ragionevole (credo ut intelligam; intelligo ut credam); per S.Tommaso, la fede non sostituisce la natura razionale nelle questioni alle quali è stata destinata dal Creatore, anzi, spiega nella Summa Theologica , che “è immanente all’uomo un’inclinazione secondo la natura della ragione, che gli è propria: così l’uomo ha la naturale inclinazione a conoscere la verità attorno a Dio”.