

TOMMASO D'AQUINO: PRIMATO DELLA FEDE E AUTONOMIA DELLA RAGIONE

Secondo alcuni interpreti di Tommaso d'Aquino, l'Angelico avrebbe trattato le questioni d'ambito filosofico con l'esercizio di una ragione naturale pienamente autonoma nei confronti della fede. Secondo altri, invece, la fede cristiana avrebbe influenzato l'indagine razionale tommasiana, almeno nel caso delle verità che, oltre ad essere conseguibili per sola ragione, sono state anche rivelate. In questa sede intendo mostrare che, se si considerano tutti i vari aspetti della fede così come l'Angelico li presenta, le posizioni in questione, anziché escludersi vicendevolmente, risultano pienamente conciliabili. Se intesa come rapporto d'amore con Dio, la fede esercita un *primato* sulla ragione. Se intesa invece come assenso a determinate proposizioni, questo non risulta possibile, e la ragione esibisce piena *autonomia* dalla fede.

Parole chiave: teologia filosofica, influenza della fede, adesione alla verità creduta, autonomia ed evidenza razionale.

Introduzione

È persuasione diffusa che il pensiero di Tommaso d'Aquino sia caratterizzato dalla tensione a stabilire un rapporto equilibrato e armonioso tra la fede cristiana e la speculazione razionale. Non è invece altrettanto diffusa la chiarezza relativa al modo in cui un simile equilibrio si sarebbe effettivamente realizzato, anche perché nelle pagine dell'Angelico sembrano trovare conforto interpretazioni tra loro contrastanti (in testi tratti dalle medesime opere, quindi senza che si possa obiettare che appartengono a fasi cronologicamente distinte della riflessione tommasiana). Vi trovano sostegno coloro che attribuiscono a Tommaso di aver trattato le questioni d'ambito filosofico con l'esercizio di una ragione naturale pienamente autonoma nei confronti della fede, ma vi si rifà a buon diritto anche chi ritiene che la fede cristiana abbia influenzato in qualche modo l'indagine razionale tommasiana, almeno nel caso delle verità che, oltre ad essere conseguibili per sola ragione, sono state anche rivelate.

In questa sede intendo mostrare che le posizioni in questione risultano conciliabili a patto che si considerino tutti i vari aspetti della fede così come l'Angelico li presenta (*credere Deum, credere Deo, credere in Deum*). Se per fede si intende non solo l'adesione alle verità rivelate ma anche e soprattutto ciò che motiva tale adesione, ovvero non l'evidenza razionale ma l'amore per Cristo del quale il credente si nutre per grazia divina, il rapporto tra la fede così intesa e la ragione naturale appare duplice. Da un lato, in quanto la fede è assenso incondizionato alla rivelazione dovuto all'amore di Dio e per Dio, essa risulta più certa dell'intelletto e della scienza, e le verità rivelate vengono assunte dal credente come criterio e orientamento dell'indagine razionale (come criterio perché, in caso di conflitto, in base ad esse le verità di ragione vanno rifiutate e l'indagine razionale va ripresa da

capo; come orientamento perché il credente desidera confermare le verità di fede e a ciò finalizza la propria ricerca). Di conseguenza, alla fede viene riconosciuto un *primato sulla ragione*. Dall'altro lato, le verità di fede non prendono parte alla ricerca condotta dalla ragione naturale, poiché secondo Tommaso la fede – per definizione – manca dell'evidenza cui è finalizzata ogni indagine razionale. In tal modo, alla ragione viene riconosciuta *autonomia di esercizio rispetto alla fede*.

1 Sulla persuasione che la fede non svolga alcun ruolo nell'indagine razionale

Una posizione spesso sostenuta attribuisce a Tommaso l'intento di esercitare la ragione naturale senza alcun influsso da parte della fede. È una prospettiva che si esprime al meglio a proposito della teologia filosofica, ovvero dell'indagine il cui oggetto è rappresentato da ciò che, perlomeno secondo l'Angelico e i suoi seguaci, risulta quanto di più alto e più arduo la ragione naturale possa investigare. È quasi superfluo rilevare che, se a questo riguardo la speculazione intellettuale si rivelasse capace di agire in autonomia dall'influenza della fede, *a fortiori* la ragione umana potrebbe considerarsi in grado di conseguire autonomamente ogni altro oggetto del sapere. Ebbene, molti interpreti tommasiani, soprattutto coloro che esaltano le radici aristoteliche del tomismo, sottolineano che la teologia filosofica dell'Angelico costituisce effettivamente l'esito degli sforzi della sola ragione naturale. Di recente, uno studioso senz'altro rappresentativo di questa tradizione, Ralph McInerny, ha evidenziato che, secondo Tommaso, le conclusioni del discorso teologico-naturale «furono colte persino dai filosofi pagani»¹, e opportunamente fa riferimento a note affermazioni tommasiane che non lasciano adito a dubbi. Ad esempio, proprio al principio della *Summa theologiae* si legge:

«L'esistenza di Dio, come pure altre affermazioni che possono avanzarsi rispetto a Dio per mezzo della ragione naturale – come si dice in Rm 1,19 – non sono articoli di fede ma preamboli agli articoli; infatti la fede presuppone la conoscenza naturale, come la grazia presuppone la natura e la perfezione presuppone il perfettibile»².

Questo sembra implicare che la fede di Tommaso non svolga alcun ruolo nell'evoluzione della sua teologia filosofica, che sarebbe invece espressione della sola conoscenza naturale. McInerny fa riferimento anche a un altro testo, altrettanto noto e forse ancora più esplicito:

¹ R. MCINERNY, *Praeambula fidei*. Thomism and the God of the Philosophers, The Catholic University of America Press, Washington DC 2006, 26 (d'ora innanzi, le traduzioni in italiano, dove non diversamente indicato, si intendano mie).

² «Quod Deum esse, et alia huiusmodi quae per rationem naturalem nota possunt esse de Deo, ut dicitur Rom. I non sunt articuli fidei, sed praeambula ad articulos, sic enim fides praesupponit cognitionem naturalem, sicut gratia naturam, et ut perfectio perfectibile» (TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, [d'ora in poi: ST], I, q. 2, a. 2, ad 1, cit. in MCINERNY, cit., 29. Le versioni latine dei passi tommasiani sono, qui e in seguito, quelli dell'ed. leonina [Roma 1888-1906]. Laddove i passi citati sono particolarmente brevi, la versione latina viene riportata nello stesso testo, al fine di non appesantire l'apparato delle note).

«Della stessa cosa secondo lo stesso aspetto nel medesimo tempo e presso la stessa persona non possono darsi né scienza e opinione né scienza e fede, sebbene per diversi motivi. [...] ... la medesima cosa secondo il medesimo aspetto non può essere contemporaneamente conosciuta e creduta, poiché ciò che è conosciuto è visto, mentre ciò che è creduto non è visto»³.

In questo passo, Tommaso afferma con chiarezza che vi è incompatibilità tra fede e *scientia* rispetto al medesimo oggetto, nel medesimo tempo e presso la medesima persona⁴. L'Angelico argomenta questa tesi facendo riferimento alla propria dottrina dell'evidenza. A suo avviso, l'evidenza è la qualità di quelle cose «che da sé stesse muovono l'intelletto o i sensi alla loro conoscenza (*per seipsa movent intellectum nostrum vel sensum ad sui cognitionem*)»⁵, mentre all'oggetto della fede, proprio perché esso non è evidente, l'assenso dell'intelletto è dato unicamente «per il comando della volontà mossa da Dio per grazia (*ex imperio voluntatis a Deo motae per gratiam*)»⁶. Se ne può desumere che, laddove gli oggetti del sapere sono (o sono passibili di divenire) evidenti, l'intelletto li conosca (o sia capace di conoscerli) senza alcun bisogno della volontà mossa dalla grazia. È appunto il caso dei *praeambula fidei*, riguardo ai quali l'Angelico, se da un lato sostiene che «nulla vieta che ciò che in sé è dimostrabile e oggetto di scienza sia accolto nella fede da chi non ne capisce la dimostrazione»⁷, dall'altro puntualizza che è necessario che le verità dimostrabili «siano presupposte almeno per fede da coloro che non ne colgono la dimostrazione (*saltem per fidem praesupponi ab his qui horum demonstrationem non habent*)»⁸, dando così a pensare che, quando l'oggetto del sapere sia passibile di dimostrazione, questa non solo soppianti la fede ma risulti addirittura preferibile ad essa. McInerny conclude coerentemente che nella prospettiva tommasiana la teologia naturale, essendo notoriamente articolata in dimostrazioni, può essere sviluppata allo stesso modo da chi crede e da chi non crede. Criticando un altro celebre interprete di Tommaso quale Étienne Gilson (a lui farò riferimento nel prossimo paragrafo), McInerny sostiene che il filosofo francese «finì per confinare la filosofia di Tommaso al contesto teologico tanto che risulta difficile capire come la filosofia così intesa possa essere condivisa *anche dai non credenti*»⁹.

³ «De eodem secundum idem non potest esse simul in uno homine scientia nec cum opinione nec cum fide, alia tamen et alia ratione. [...] ... non potest simul idem et secundum idem esse scitum et creditum, quia scitum est visum et creditum est non visum, ut dictum est» (ST, II-II, q. 1, a. 5, ad 4).

⁴ Cornelio Fabro sintetizza questa posizione asserendo che le verità dimostrabili, ma tenute per fede dalla maggior parte dei credenti, «cessano di essere oggetto di fede quando qualcuno ne comprende gli argomenti filosofici» (C. FABRO, *Introduzione a San Tommaso*, Ares, Milano 1983, 121-122).

⁵ ST, II-II, q. 1, a. 4.

⁶ ST, II-II, q. 2, a. 9.

⁷ «Nihil tamen prohibet illud quod secundum se demonstrabile est et scibile, ab aliquo accipi ut credibile, qui demonstrationem non capit» (ST, I, q. 2, a. 2, ad 1).

⁸ ST, II-II, q. 1, a. 5, ad 3.

⁹ R. MCINERNY, *Praeambula fidei*, cit., 159 (corsivo mio). Come ho già detto, queste affermazioni di McInerny sono tra le più recenti espressioni di una tradizione di pensiero. Proprio in

Ad enfatizzare ulteriormente il supporto che questa posizione trova nel pensiero di Tommaso, si può fare riferimento a un passo della *Summa contra Gentiles* stando al quale «il giudizio che tutti danno della verità non può essere falso» ed è, quindi, affidabile punto di partenza di ogni dimostrazione¹⁰. In quel passo Tommaso si occupa del tema dell'eternità del mondo, e intende spiegare perché sia opportuno assumere a criterio dell'indagine metafisica l'affermazione secondo cui *ex nihilo nihil fieri*. A suo avviso, si tratta di un'affermazione di quelle che tutti condividono e sulle quali di conseguenza ogni sapere dovrebbe fondarsi (altrove, difatti, egli rileva che i “primi principi della dimostrazione” sono quelli «i cui termini risultano talmente comuni che nessuno li ignora [*quaedam communia quae nullus ignorat*]»¹¹). L'Angelico inoltre spiega *perché* ciò che è conosciuto da tutti non può essere falso. Il ragionamento che offre è semplice e lineare:

«Un'opinione falsa è come un difetto dell'intelletto [...]. Ora, il difetto è qualcosa di accidentale poiché non rientra nell'intenzione della natura, e ciò che è accidentale non può essere sempre e in tutti [...]. Quindi il giudizio che tutti danno della verità non può essere falso»¹².

Risulta evidente che anche la spiegazione che Tommaso offre perché ci si convinca della necessità di fondare le dimostrazioni su principi da tutti condivisi, è costituita da un argomento da tutti condivisibile. Esso emerge da una riflessione puramente razionale nell'ambito della quale la fede non sembra svolgere alcun ruolo. Inoltre, poiché tratta proprio dei principi della scienza, risulta particolarmente utile a sostegno della posizione presentata nel corso di questo paragrafo, ovvero della tesi secondo cui Tommaso intende esercitare la ragione naturale in piena autonomia nei confronti della fede.

riferimento a Gilson, tomisti di spicco come Pierre Mandonnet, Amato Masnovo e Fernand van Steenberghen non avevano mancato di esprimersi criticamente in occasione della nota *querelle* sulla filosofia cristiana degli anni Trenta, sostenendo la necessità, per la riflessione filosofica, di svolgersi in autonomia dalla fede. Per una ricostruzione storica delle vicende della suddetta *querelle*, e in particolare del dibattito interno alla *Société Thomiste*, cf. A. LIVI, *Il cristianesimo nella filosofia*. Il problema della filosofia cristiana nei suoi sviluppi storici e nelle prospettive attuali, Japadre, L'Aquila 1969, 99-109.

¹⁰ Analoga all'espressione tommasiana è la seguente: «ciò che tutti in teoria sanno», ovvero l'insieme di quelle conoscenze universalmente possedute anche solo in linea di principio. L'espressione è usata proprio da McInerny per sottolineare l'autonomia della riflessione filosofica da ogni influenza della fede. Per dirla con le sue stesse parole, «la filosofia è un discorso che si impegna nelle verità che sono di pubblico dominio, per cui un argomento deve essere sempre agganciato a ciò che in teoria tutti sanno» (R. MCINERNY, «How I Became A Christian Philosopher», *Faith and Philosophy* 15 [1998], 144-146, qui 145).

¹¹ ST, I, q. 2, a. 1.

¹² «Falsa [...] opinio infirmitas quaedam intellectus est [...]. Defectus autem per accidens sunt: quia praeter naturae intentionem. Quod autem est per accidens, non potest esse semper et in omnibus [...]. Ita iudicium quod ab omnibus de veritate datur, non potest esse erroneum» (TOMMASO D'AQUINO, *Summa contra Gentiles*, II, 34).

2 Sulla persuasione che la fede eserciti un ruolo nell'indagine razionale

Dopo aver brevemente riferito della prospettiva secondo cui nel pensiero di Tommaso la fede non esercita alcun ruolo nell'indagine razionale, devo ora fare riferimento all'altra prospettiva già menzionata al principio di questo saggio. Si tratta della persuasione secondo cui, al contrario, nell'opera dell'Angelico l'esercizio della ragione in ambito filosofico, perlomeno quando si incentra sulle verità rivelate conseguibili anche per ragione, vada inteso alla luce di una *intentio profundior* dettata dalla fede cristiana. Nel paragrafo precedente ho fatto riferimento a Étienne Gilson, accusato da McInerny di ridurre a teologia la speculazione filosofica tommasiana. In effetti le parole del celebre storico della filosofia e filosofo francese non lasciano dubbi:

«Tommaso sarebbe stato molto sorpreso di sentirsi dire che, nel dare dimostrazione filosofica di quelle verità che sono state rivelate da Dio agli uomini e che sono filosoficamente dimostrabili, egli, sebbene commentasse la parola di Dio, stava dando libero corso a un'attività non teologica»¹³.

Per Gilson l'interpretazione che non rispetta l'autentica intenzione teologica tommasiana è un ritrovato d'età moderna. Risale a Descartes e ne sono responsabili soprattutto “molti professori di filosofia cattolici” – così egli li chiama – i quali

«pur denunciando gli errori filosofici di Descartes, in pratica ne sottoscrivono la medesima nozione di filosofia separata dalla teologia. Per loro, come per lo stesso Descartes, la teologia comincia dove finisce la filosofia: se filosofiamo, non teologizziamo nello stesso tempo»¹⁴.

Secondo tali “professori cattolici”¹⁵, non va attribuita a Tommaso la compresenza di filosofia e teologia, o per meglio dire la compresenza di ragione autonoma e di influsso della fede (a tale compresenza mi sono riferito sopra quando ho richiamato la nota affermazione tommasiana secondo cui dalla stessa persona «la medesima cosa secondo il medesimo aspetto non può essere contemporaneamente conosciuta e creduta»).

La posizione di Gilson non è isolata¹⁶. Una lettura analoga alla sua è stata offerta più di recente da un altro interprete dell'Aquinate, John Jenkins, ma con riguardo a

¹³ E. GILSON, «Che cos'è la filosofia cristiana?», ed. it. in R. DI CEGLIE, *Ragione e Incarnazione*. Indagine filosofica sulla razionalità richiesta dal Vangelo, Lateran University Press, Città del Vaticano 2006, 314-330, qui 321.

¹⁴ *Ib.*, 323.

¹⁵ Tra di essi, immagino che Gilson avrebbe annoverato Mandonnet, Masnovo e van Steenberghe, già menzionati nella nota 9.

¹⁶ È bene precisare che la considero in questa sede unicamente per ciò che essa afferma in merito alla separazione fede-ragione con la quale in epoca moderna si sarebbe interpretato il pensiero di Tommaso. Volendo approfondirla, andrebbe rilevato che Gilson, riferendosi alle novità apportate dal cristianesimo al dibattito filosofico, sembra in un certo senso appiattirle sul percorso che la filosofia greca aveva già elaborato. Il Dio unico creatore, e tutto quanto ne sarebbe derivato per l'elaborazione del concetto tommasiano di *actus essendi* e dunque di una nuova prospettiva metafisica: questo sembra aver costituito il centro delle attenzioni di Gilson, mentre dalla sua

un altro dei principali rappresentanti della filosofia moderna: Locke. Anche Jenkins intende restituire a una corretta lettura storiografica la concezione tommasiana del rapporto tra fede e ragione. Per conseguire questo risultato si propone di emendarla dall'influenza – che egli giustamente rileva essere estremamente diffusa – delle tesi esposte da Locke nel quarto libro del *Saggio sull'intelletto umano*. Secondo Jenkins, la differenza tra le due prospettive è notevole:

«Col suo progetto epistemologico, Locke innanzitutto tendeva a stabilire principi di ragione universali e neutrali che tutti coloro che si fossero impegnati nel dibattito avrebbero potuto accettare. Per rinvenirli egli dovette porre da parte qualsivoglia credenza o esperienza religiosa che fosse potuta intervenire nel dibattito. [...] Invece, Tommaso non si era impegnato nel progetto epistemologico di Locke, non aveva cercato principi razionali neutrali. Egli aveva tentato di formulare una spiegazione della razionalità delle credenze cristiane in base a tutto ciò che riteneva di conoscere, incluse le stesse proposizioni della fede cristiana»¹⁷.

Le convinzioni di fede avrebbero dunque contribuito a generare la maniera propriamente tommasiana di svolgere i rapporti tra filosofia e teologia. Secondo Antonio Livi, in linea con l'interpretazione tommasiana di Gilson, va detto che

Tommaso distingue la produzione filosofica precristiana da quella che segue l'avvento del cristianesimo, in quanto la prima è frutto della sola ragione, mentre la seconda è opera della ragione illuminata dalla Rivelazione e sopraelevata dalla grazia¹⁸.

Un altro interprete di Tommaso quale Inos Biffi si riferisce agli straordinari risultati scientifici conseguiti dall'Angelico in questi termini:

Fu pensando nella fede e nell'esercizio teologico, che egli fu in grado di correggere i limiti e le alterazioni storiche della ragione stessa e di recuperarla nella sua piena identità¹⁹.

riflessione non emergono con altrettanta forza i tratti più propri della rivelazione cristiana, ovvero (è ciò su cui mi soffermerò nei prossimi paragrafi) il primato dell'amore di Dio e per Dio che porta i credenti a mantenere con certezza la verità rivelata e a considerare errati determinati ragionamenti per il solo fatto che la contraddicono. Non per caso, negli ultimi decenni del secolo, Xavier Tilliette, in un volume significativamente intitolato *Le Christ de la philosophie*, ebbe a dire che la *querelle* francese degli anni Trenta che aveva visto anche Gilson tra i protagonisti (ad essa mi sono riferito nella nota 9) si poteva ricondurre a una domanda come questa: «In che misura la filosofia può tollerare la dottrina e il messaggio cristiano restando se stessa, mantenendosi pura da ogni legame confessionale?» (X. TILLIETTE, *Il Cristo della filosofia*. Prolegomeni a una cristologia filosofica, trad. it. Morcelliana, Brescia 1997, 23). Quanto appena detto intorno a Gilson trova inoltre conferma nel fatto che la sua riflessione può, con buone ragioni, essere letta addirittura come affermazione di netta divaricazione tra cristianesimo e filosofia. Per un esempio di ciò, si veda E. BETTONI, «I rapporti tra ragione e fede nel secolo XIII e nel secolo XIV», in *Rivista di filosofia neoscolastica* 66 (1974), 776 ss.

¹⁷ J. JENKINS, «La fede e la rivelazione» (2007), ed. it. a cura di R. DI Ceglie, in *Aquinas* 54 (2011), 397-426, qui 424.

¹⁸ A. LIVI, *Tommaso d'Aquino*. Il futuro del pensiero cristiano, Mondadori, Milano 1997, 79.

¹⁹ I. BIFFI, «Teologia e filosofia in Tommaso d'Aquino», in *Rivista Teologica di Lugano*, 17 (2012), 321-327, qui 330.

In effetti risulta difficile negare che molte posizioni assunte dall'Angelico sul piano della riflessione filosofica risentano in qualche modo dell'influenza delle verità assunte per fede. In un passo ben noto, Tommaso sostiene che, se la ragione giunge a conclusioni contrastanti con la fede, è certamente in errore:

Se nelle sentenze dei filosofi si trova qualcosa che risulta contrario alla fede, non si tratta di filosofia ma piuttosto di abuso della filosofia dovuto al fatto che la ragione non è stata esercitata adeguatamente. E perciò è possibile trovare l'errore in questione a partire dai principi della filosofia mostrando che si tratta di qualcosa di impossibile o di non necessario²⁰.

Tommaso è talmente certo delle verità della fede da sostenere che qualsivoglia conclusione razionale risulti negarle, anche se apparentemente convincente, va considerata falsa. Si può ipotizzare che forse qualcosa di simile – ma l'Angelico non lo dice espressamente – andrebbe sostenuto anche nel caso in cui non si desse il conflitto sopra menzionato, ovvero nel caso in cui le conclusioni autonomamente conseguite dalla ragione coincidessero con le verità di fede. Mi spiego. Ho già detto che, per quanto convincenti possano risultare le conclusioni di un ragionamento, Tommaso è pronto a rifiutarle in caso di contrasto con le verità rivelate. A suo avviso la ragione potrebbe essere in errore anche quando sotto il profilo meramente argomentativo tutto portasse a sostenere il contrario:

«Perché non ci si sbagli nelle dimostrazioni, non bisogna nascondere che spesso qualcosa di universale sembra essere effettivamente dimostrato anche se non lo è»²¹.

Ma allora è possibile ipotizzare che per Tommaso, anche laddove le conclusioni del ragionamento coincidano con le affermazioni di fede, la certezza (che per definizione è assenza di dubbio) è offerta dalla fede (che è infallibile) e non dagli argomenti razionali (che potrebbero essere erronei)²².

²⁰ «Si quid [...] in dictis philosophorum invenitur contrarium fidei, hoc non est philosophia, sed magis philosophiae abusus ex defectu rationis. Et ideo possibile est ex principiis philosophiae huiusmodi errorem refellere vel ostendendo omnino esse impossibile vel ostendendo non esse necessarium» (TOMMASO D'AQUINO, *Super Boetium De Trinitate*, q. 2, a. 3).

²¹ «Quod non accidat in demonstratione peccatum, oportet non latere quod multoties videtur demonstrari universale, non autem demonstratur» (TOMMASO D'AQUINO, *Expositio libri Posteriorum Analyticorum*, I, lectio 12).

²² Tra i passi in cui Tommaso afferma la fallibilità della ragione e l'infalibilità della fede, ve n'è uno che risulta particolarmente suggestivo: viene avanzata un'obiezione contro la tesi secondo cui la fede è più certa della ragione. L'obiettore fa riferimento alla Scrittura e sostiene che, stando a san Paolo, *'fides est ex auditu'* (cfr Rm 10,17). Nel contempo – così procede l'obiettore – è noto che intelletto, scienza e sapienza si basano sul vedere. Ed essendo il vedere più sicuro dell'udire, si conclude che le dette virtù risultano più certe della fede. Tommaso risponde dando per scontato che il vedere risulti più certo dell'ascoltare. Tuttavia – così egli conclude – poiché Dio, a differenza dell'uomo e della sua ragione, non può sbagliare, «si è molto più certi (*multo magis certior*) di quanto si ascolta da Dio, il quale non può sbagliare, che di quanto si vede con la propria ragione, che invece può sbagliare» (ST, II-II, q. 4 a. 8 ad 2). Su questo confronto fra certezza della fede e certezza della ragione ritornerò nell'ultimo paragrafo (cf. note 43-45).

3 I vari aspetti della concezione tommasiana della fede

Le due posizioni presentate nei paragrafi precedenti appaiono chiaramente alternative ed anzi opposte l'una all'altra, giacché una nega che Tommaso intenda svolgere la riflessione filosofica sotto l'influenza della fede, l'altra invece afferma una simile influenza, perlomeno a proposito di quelle verità che sono state rivelate da Dio e risultano nel contempo filosoficamente dimostrabili. L'opposizione è inoltre amplificata dal fatto che entrambe le posizioni, come ho cercato di mostrare, trovano conforto nel riferimento ai testi dell'Aquinate. È bene allora chiedersi se la divergenza tra le suddette posizioni non sia forse dovuta al fatto che non si sia considerata nella sua interezza la plurivoca concezione tommasiana della fede e conseguentemente del suo rapporto con la ragione. Da un lato, se per fede si intende l'adesione della persona a Cristo, motivata principalmente dall'amore di Dio del quale, per grazia divina, il cristiano partecipa, risulta difficile negare che una relazione così decisiva per l'esistenza complessiva del credente non intervenga in qualche modo anche nella sua vita intellettuale. Dall'altro lato, se per fede si intendono i contenuti noetici (l'adesione a Cristo implica un *sapere* intorno alla sua persona e al suo messaggio), non si potrà non sottolineare la mancanza di evidenza razionale e conseguentemente l'impossibilità per i suddetti contenuti di prendere parte all'investigazione filosofica, anche se condotta da parte del credente. Appare quindi decisivo, giunti a questo punto dell'indagine, procedere a evidenziare i caratteri della concezione tommasiana della fede (nel corso di questo paragrafo) e a prenderne in considerazione le conseguenze quanto al rapporto con la ragione (nel corso del prossimo paragrafo).

I diversi aspetti della fede appena accennati costituiscono la ben nota distinzione che, a partire da Agostino, attraversa l'intera storia del pensiero teologico cristiano: *fides qua* da un lato, *fides quae* dall'altro. Per Tommaso la fede è «atto dell'intelletto che dà l'assenso alla verità divina sotto la spinta della volontà mossa da Dio per grazia»²³. La fede consiste cioè non solo nell'opera dell'intelletto ma anche in quella della volontà, ed è inoltre dovuta all'intervento e al sostegno offerto da Dio con gratuità e benevolenza. È quanto viene espresso anche con un'analoga tripartizione tommasiana riferita all'oggetto della fede. Si tratta di distinguere fra “credere Dio” (*credere Deum*), “credere a Dio” (*credere Deo*) e “credere in Dio” (*credere in Deum*):

«L'oggetto della fede può essere considerato sotto tre aspetti. Esso infatti può essere considerato rispetto all'intelletto come pure rispetto alla volontà che muove l'intelletto, perché credere pertiene all'intelletto in quanto è mosso dalla volontà che lo spinge all'assenso. Se dunque si considera [l'oggetto della fede] rispetto all'intelletto, allora nell'oggetto della fede possono considerarsi due cose [...]. La prima è l'oggetto materiale della fede: così l'atto di fede è “credere Dio”, poiché, come sopra si è detto, nulla viene proposto alla fede se non

²³ «Actus intellectus assentientis veritati divinae ex imperio voluntatis a Deo motae per gratiam» (ST, II-II, q. 2, a. 9).

perché riguarda Dio. La seconda invece è la ragione formale dell'oggetto, la quale è come il mezzo tramite il quale si dà l'assenso a una verità da credere: così l'atto di fede è "credere a Dio", poiché, come sopra si è detto, l'oggetto formale della fede è la prima verità, alla quale l'uomo aderisce per dare l'assenso alle cose da credere. Se si considera l'oggetto della fede sotto un terzo aspetto, ossia in quanto l'intelletto è mosso dalla volontà, l'atto di fede è "credere in Dio", poiché la verità prima, se considerata come fine, si riferisce alla volontà²⁴.

Risulta evidente che solo la prima delle tre dimensioni dell'atto di credere (*credere Deum*) assume Dio come un oggetto del sapere alla stregua di qualunque altro tipo di conoscenza, definendo così il carattere intellettuale della fede, di essere cioè un atto dell'intelletto con relativi contenuti noetici (è la *fides quae*, mentre la *fides qua* o atto di fede è indicato dagli altri due aspetti). Il secondo aspetto (*credere Deo*) evidenzia l'atto di fede in quanto dipende da Dio, nel senso che è alla sua rivelazione che si dà l'assenso nella fede. Il terzo aspetto (*credere in Deum*) sottolinea che l'oggetto in questione è anche il fine ultimo, il bene cui tendere e non solo una verità come un'altra né solo una persona come un'altra cui dare ascolto; non si tratta cioè di una verità il cui possesso risulti indifferente o comunque marginale dal punto di vista della realizzazione complessiva della persona, né di una persona la cui testimonianza potrebbe non incidere in alcun modo sulla definizione delle questioni fondamentali dell'esistenza. In altri termini, i primi due aspetti definiscono l'ambito di esercizio dell'intelletto, e più precisamente il contenuto della fede (l'oggetto materiale: *credere Deum*) e il modo in cui esso viene proposto al fedele (l'oggetto formale: *credere Deo*); il terzo aspetto individua invece il compito proprio della volontà, la quale, poiché mira e tende al bene, spinge l'intelletto a dare l'assenso alla verità rivelata.

La fede dunque non è affatto riducibile alla sola opera dell'intelletto. Sebbene Tommaso insista sul fatto che essa è formalmente un atto dell'intelligenza, tuttavia, come si è adeguatamente sottolineato, egli «riconosce davvero il ruolo decisivo giocato dalla volontà nell'atto di fede», al punto che «l'atto di fede risulta intrinsecamente determinato da elementi affettivi»²⁵. Va poi ulteriormente puntualizzato che la fede non è affatto riducibile alla sola opera dell'uomo. Nel caso della fede infatti l'oggetto della conoscenza (*credere Deum*) è anche l'origine della conoscenza medesima: lo è *exterius*, perché «ciò che è oggetto di fede eccede le capacità della ragione umana, per cui l'uomo non risulta capace di conoscerlo se non

²⁴ «Obiectum autem fidei potest tripliciter considerari. Cum enim credere ad intellectum pertineat prout est a voluntate motus ad assentiendum, ut dictum est, potest obiectum fidei accipi vel ex parte ipsius intellectus, vel ex parte voluntatis intellectum moventis. Si quidem ex parte intellectus, sic in obiecto fidei duo possunt considerari [...]. Quorum unum est materiale obiectum fidei. Et sic ponitur actus fidei credere Deum, quia, sicut supra dictum est, nihil proponitur nobis ad credendum nisi secundum quod ad Deum pertinet. Aliud autem est formalis ratio obiecti, quod est sicut medium propter quod tali credibili assentitur. Et sic ponitur actus fidei credere Deo, quia, sicut supra dictum est, formale obiectum fidei est veritas prima, cui inhaeret homo ut propter eam creditis assentiat. Si vero consideretur tertio modo obiectum fidei, secundum quod intellectus est motus a voluntate, sic ponitur actus fidei credere in Deum, veritas enim prima ad voluntatem refertur secundum quod habet rationem finis» (ST, II-II, q. 2, a. 2).

²⁵ P. J. RIGA, «The Act of Faith in Augustine and Aquinas», *The Thomist* 35 (1971), 168.

perché è Dio che lo rivela» (è il caso del *credere Deo*); ma lo è anche e soprattutto *interius*, poiché, proprio a causa dell'eccedenza che quelle verità presentano rispetto alle possibilità razionali umane, l'assenso ad esse deve provenire «da un principio sovrannaturale che muova interiormente, ossia da Dio»²⁶. Quest'ultimo caso lo si può considerare come un aspetto del *credere in Deum*, ossia della tensione della volontà al Bene. Essendo Dio il fine di tutte le cose, egli è anche il bene sommo, e quindi a lui tendono coloro che lo riconoscono nella rivelazione. Ma si tende a Dio nella rivelazione da lui voluta (*exterius*), e quindi lo si ama, grazie all'opera che ancora una volta è lui che compie nei fedeli (*interius*) quando li muove all'assenso. Di conseguenza, si tende a Dio perché lo si ama, ossia perché *egli* muove gli uomini interiormente verso di lui, e consente loro di amarlo mediante la partecipazione all'amore che è *lui stesso*. In conclusione, si è mossi verso Dio dal desiderio e dall'amore di cui è proprio lui che rende partecipi.

Quanto ho appena richiamato può dirsi a buon diritto il nucleo della dottrina tommasiana della fede. Si può sostenere che rappresenti in maniera sufficientemente completa e coerente quanto è proprio della più generale dottrina cattolica e finanche di ciò che le grandi tradizioni del cristianesimo condividono: che Dio sia non solo l'oggetto e il fine ma anche il principio e l'origine della fede, non solo perché rivela determinate verità, ma anche e soprattutto perché, pur salvaguardandone la libera scelta da parte dell'uomo, muove i credenti ad accoglierle. Nella gratuità della sua iniziativa, Dio rende gli uomini partecipi del suo amore e desiderosi di accogliere la sua parola²⁷. Per Tommaso, l'amore di Dio e per Dio è l'autentico centro della fede cristiana, ciò che le conferisce perfezione e pienezza: «La carità si dice forma della fede in quanto per mezzo di essa l'atto di fede è reso perfetto»²⁸. Essa costituisce il cuore del credere cristiano e il motivo dell'esigenza di conoscere Dio e tutta la sua opera (tutto ciò che esiste) in quanto è intesa in relazione a lui²⁹. La tradizione

²⁶ «Ea enim quae sunt fidei excedunt rationem humanam: unde non cadunt in contemplatione hominis nisi Deo revelante. [...] ...ex supernaturali principio interius movente, quod est Deus» (ST, II-II, q. 6, a. 1).

²⁷ Secondo Tommaso, chi crede è indotto a ciò da vari motivi quali i miracoli ma soprattutto (*quod plus est*) «dall'ispirazione interiore di Dio (*interiori instinctu Dei invitantis*)» (ST, II-II, q. 2, a. 9, ad 3). Altrove Tommaso sottolinea che Dio è la causa propria e principale della fede («... principalis et propria causa fidei...», ST, II-II, q. 6, a. 1, ad 1). Questo spiega perché «per quanto l'oggetto della fede (la Verità divina) sia del tutto inevidente in quanto supera infinitamente i poteri della nostra ragione, tuttavia quanto alla fermezza dell'assenso, ossia rispetto alla certezza, non c'è nessun'altra conoscenza che possa superare la fede. Ciò che caratterizza l'atto di fede è infatti proprio l'assenso: si tratta di un *assensus firmissimus*. La certezza della fede è fermissima, perché viene da Dio» (B. MONDIN, *Dizionario enciclopedico del pensiero di san Tommaso d'Aquino*, II ed., Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2000, voce «fede»).

²⁸ «Caritas dicitur forma fidei, in quantum per caritatem actus fidei perficitur et formatur» (ST, II-II, q. 4, a. 3)

²⁹ Di questo primato dell'opera di Dio, che Tommaso indubbiamente tiene a preservare da ogni cattura razionalistica, si è comprensibilmente lamentato che non si dia una specifica espressione nella lingua italiana: «Peccato che la lingua italiana non abbia due parole diverse per indicare valori totalmente differenti: se così fosse, non sarebbe tanto costante la tentazione di fare coincidere la fede con il nostro modo di credere, invece che con il dono di Dio, munificamente

cristiana porta inscritto dentro di sé questo desiderio di conoscere che risulta direttamente proporzionale alla carità che spinge verso Dio e verso le sue opere³⁰. Forse in tal senso vanno intese le affermazioni tommasiane secondo cui «di quelle cose che Dio fa e può fare, l'intelletto sa tanto più quanto più perfettamente conosce Dio»³¹, laddove tale conoscenza di Dio dipende dall'amore che si nutre nei suoi confronti, come Tommaso stesso spiega:

«L'intelletto, più partecipa della luce della gloria, più perfettamente vede Dio. Ma partecipa di più della luce della gloria chi ha un grado superiore di carità, poiché là vi è maggiore carità dove vi è maggiore desiderio, quel desiderio che in qualche modo rende colui che desidera adatto e pronto a ricevere la cosa desiderata. Da ciò deriva che colui che avrà avuto più carità, vedrà più perfettamente Dio»³².

La riflessione del cristiano, anche quella filosofica, come del resto ogni altra sua opera, dovrebbe nascere dall'amore per Dio e costituirsi come sua piena espressione³³. Di chi si ama si vorrebbe sapere tutto. Se è Dio che si ama, allora anche tutto ciò che egli ha voluto e fatto (tutto ciò che è) diviene oggetto di interesse³⁴. Tommaso pare confermare ciò laddove considera il rapporto tra filosofia e teologia. A suo avviso, il *fidelis* e il *philosophus* indagano lo stesso oggetto (la realtà nella sua interezza) con la medesima scientificità, ma è diverso l'interesse che li

insequestrabile, e soprattutto si potrebbe notare la totale subordinazione dell'atto nostro all'apriori divino, che in questo campo è, deve essere, sovraneamente all'origine come primum ontologico, logico, epistemologico e normativo» (I. MANCINI, «Fede», testo inedito pubblicato postumo in *Avvenire*, 13 dicembre 2013, supplemento "Agorà sette", 13). La lingua latina utilizzata da Tommaso ha però l'espressione in oggetto: *credere in Deum*.

³⁰ In tal senso si è adeguatamente affermato che «l'idea della 'razionalità' come esigenza intrinseca e qualità specifica della fede cristiana è una tesi classica» (P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*. Saggio di teologia fondamentale, Queriniana, Brescia 1996, 126).

³¹ «Sed horum quae Deus facit vel facere potest, tanto aliquis intellectus plura cognoscit, quanto perfectius Deum videt» (ST, I, q. 12, a. 8).

³² «Intellectus plus participans de lumine gloriae, perfectius Deum videbit. Plus autem participabit de lumine gloriae, qui plus habet de caritate, quia ubi est maior caritas, ibi est maius desiderium; et desiderium quodammodo facit desiderantem aptum et paratum ad susceptionem desiderati. Unde qui plus habebit de caritate, perfectius Deum videbit» (ST, I, q. 12, a. 6).

³³ «Se Cristo salva tutto l'uomo, allora egli redime anche la ragione, ponendola in una situazione di novità radicale rispetto al passato. [...] In questo senso non si può più filosofare 'come se non...', ossia attuando un'*epoché* disastrosa nei confronti di questo evento fondamentale» (G. LORIZIO, *Fede e ragione*. Due ali verso il vero, Paoline, Milano 2003, 204).

³⁴ La fede implica l'esercizio della ragione: «Appare meno preciso parlare di una ragione 'di fronte' o 'in accordo' con la fede. Invece che di accordo ci sembra più rigoroso parlare di 'inclusione': è la fede stessa e quindi la teologia a richiedere e quasi a risvegliare la ragione e la filosofia, al fine di poter 'dire Dio'» (I. BIFFI, «Teologia e filosofia in Tommaso d'Aquino», cit., 328). Anche i credenti poco disposti allo studio e alla riflessione intellettuale sembrano ricevere uno stimolo speciale a considerare le ragioni della fede: «Radicalmente teologo è ogni credente, dal momento che l'adesione di fede come tale ha intima in sé una plausibilità o un "vedere", che rende "umano" l'atto di credere» (I. BIFFI, *San Tommaso d'Aquino*. Il teologo, la teologia, Jaca Book, Milano, II ed., 90-91).

muove, perché, a differenza del *philosophus*, il *fidelis*, per così dire, riconduce tutto a Dio:

«Il filosofo e il credente considerano aspetti diversi delle cose. Il filosofo infatti prende in esame ciò che ad esse conviene secondo la loro propria natura, come ad esempio il salire verso l'alto da parte del fuoco. Il credente invece considera solo ciò che conviene alle cose secondo la loro relazione a Dio, come il fatto che sono state create da Dio, che sono soggette a lui, e così via»³⁵.

L'autore della *Summa contra Gentiles*, spesso considerata la *summa philosophica* dell'Angelico, conclude questa riflessione sostenendo esplicitamente che egli sta svolgendo l'opera del *fidelis*: «...dopo aver trattato di Dio in sé (*de Deo in se*) nel primo libro, bisogna ora procedere a parlare di quelle cose che provengono da lui (*de his quae ab ipso sunt*)». Per Tommaso, all'amore per Dio consegue l'obbedienza alla sua rivelazione e il desiderio di conoscere ogni cosa a partire da essa e in accordo con essa³⁶. Tommaso lo sottolinea anche al principio della medesima *Summa* laddove fa proprie, considerandole programmatiche, le parole di sant'Ilario: «Penso che il compito più importante nella mia vita sia dovere a Dio questo: che di lui parli ogni mio dire e ogni mio sentire (*omnis sermo meus et sensus*)»³⁷. È un vero e proprio *dovere* – sottolineato dalla scelta delle parole “*officium*” e “*debere*” – che sorge dal *desiderio* di donare totalmente se stessi alla riflessione su Dio e sulle sue opere³⁸.

4 Come conciliare il primato della fede e l'autonomia dell'indagine razionale

Nel paragrafo precedente ho sottolineato che la fede è per Tommaso un assenso alle verità rivelate reso perfetto dalla carità, ovvero dall'amore per Dio di cui, a motivo della grazia, il credente è reso capace. Ho inoltre rilevato che la fede – così compresa – implica non solo un certo sapere su Dio e sul mondo in quanto connesso a lui ma anche il desiderio di riflettere ulteriormente su un simile sapere al fine di approfondirlo ed ampliarlo sempre più. Ma ora è necessario interrogarsi con maggiore precisione circa il rapporto della fede così intesa con la riflessione razionale. È necessario chiedersi esplicitamente se essa possa venire meno nel

³⁵ «Alia circa creaturas et Philosophus et Fidelis considerat. Philosophus namque considerat illa quae eis secundum naturam propriam conveniunt: sicut igni ferri sursum. Fidelis autem ea solum considerat circa creaturas quae eis conveniunt secundum quod sunt ad Deum relata: utpote, quod sunt a Deo creata, quod sunt Deo subiecta, et huiusmodi» (TOMMASO D'AQUINO, *Summa contra Gentiles*, II, 4).

³⁶ Forse è a questo che si riferisce un noto interprete dell'Angelico quando sostiene che «Tommaso nutre una grande confidenza nella rettitudine della natura così come essa esce dalle mani del Creatore» (L. J. ELDERS, «Faith and Reason: The Synthesis of St. Thomas Aquinas», *Divinitas* 51/3 [2008], 243-273, qui 249).

³⁷ TOMMASO D'AQUINO, *Summa contra gentiles*, I, 2.

³⁸ Questo risulta pienamente plausibile a chi ritiene che «Cristo è modello assoluto della vita cristiana, poiché ogni azione del Cristo costituisce un insegnamento. Ciò rappresenta una regola di vita per Tommaso stesso, con il punto culmine riconosciuto sulla croce, luogo della massima rivelazione dell'amore di Dio» (M. MANTOVANI, «Tommaso d'Aquino: sapienza e carità nella ricerca di Dio», *Salesianum*, 64 [2002], 431-444, qui 437).

contesto della ricerca filosofica. In altri termini, va chiesto se sia possibile che chi risulta pervaso della carità che rende perfetta la fede – è «l'amore per la verità creduta», come si vedrà che Tommaso stesso la chiama – possa metterla da parte laddove debba compiere un'indagine con gli strumenti della ragione naturale. Se alla luce della riflessione tommasiana risultasse che l'amore per la verità creduta non va accantonato dall'indagine razionale, bisognerà chiedersi se – e se sì in che modo – l'Angelico risulti capace di garantire l'autonomia della ragione dalla fede. È noto che una siffatta autonomia risulta irrinunciabile per Tommaso, giacché a suo avviso la ragione cerca l'evidenza, e di questa la fede manca per definizione. Bisognerà quindi interrogarsi se sia possibile – e se sì come – che, mentre da un lato l'amore per la verità del cristianesimo non abbandona il percorso svolto dalla ragione naturale, dall'altro a quest'ultima venga garantita l'autonomia dalla fede che le risulta necessaria per conseguire il proprio fine.

Laddove riflette sul modo di argomentare a proposito delle verità di fede, Tommaso scrive quanto segue:

«Le ragioni umane portate a favore della fede possono avere due diversi rapporti con la volontà del credente. Possono essere antecedenti, come quando non si avrebbe la volontà di credere, o non la si avrebbe pronta, se non si fosse indotti a ciò da una ragione umana. E così le ragioni umane addotte diminuiscono il merito della fede [...]. In un altro modo, le ragioni umane possono essere conseguenti rispetto alla volontà di chi crede. Un uomo che ha la volontà pronta a credere ama la verità creduta, vi riflette e abbraccia le ragioni a supporto, se può trovarne. E in questo caso le ragioni umane non escludono il merito della fede, ma sono il segno di un merito più grande»³⁹.

Tommaso sottolinea il valore intellettuale della “volontà pronta a credere”, ovvero della disposizione di chi, preso dalla carità che fa tendere a Dio («ama la verità creduta»), riflette su di lui cercando di raggiungere la massima chiarezza intellettuale possibile. Tommaso aggiunge e precisa che una siffatta disposizione opera anche se l'oggetto dell'argomentare sia conseguibile con piena evidenza dalla ragione umana. In quel caso infatti, se la fede intesa come complesso di verità inevidenti viene meno, essa persiste se considerata invece quanto alla sua “forma”, ovvero la carità. È il caso dei *praeambula fidei*:

«Le dimostrazioni portate a sostegno delle verità della fede, di quelle previe agli articoli, sebbene diminuiscano la misura della fede in quanto rendono evidenti gli oggetti da credere,

³⁹ «Ratio [...] humana inducta ad ea quae sunt fidei dupliciter potest se habere ad voluntatem credentis. Uno quidem modo, sicut praecedens, puta cum quis aut non haberet voluntatem, aut non haberet promptam voluntatem ad credendum, nisi ratio humana induceretur. Et sic ratio humana inducta diminuit meritum fidei [...]. Alio modo ratio humana potest se habere ad voluntatem credentis consequenter. Cum enim homo habet promptam voluntatem ad credendum, diligit veritatem creditam, et super ea excogitat et amplectitur si quas rationes ad hoc invenire potest. Et quantum ad hoc ratio humana non excludit meritum fidei, sed est signum maioris meriti» (ST, II-II, q. 2, a. 10).

non diminuiscono però quella della carità, grazie alla quale *la volontà è pronta a credere quegli oggetti anche se non risultano evidenti*»⁴⁰.

Secondo l'Angelico insomma risulta diminuita o annullata solo quanto egli chiama "la misura della fede", ossia che l'atto intellettuale accolga proposizioni inevidenti (i *praeambula fidei* infatti divengono evidenti), mentre rimane sempre operativo l'amore di Dio e per Dio, il desiderio di credere la verità rivelata. Nel caso della riflessione condotta dalla ragione naturale si può allora sostenere che per il credente è possibile conoscere e credere *allo stesso tempo*, in tal modo contraddicendo il noto passo tommasiano riportato nel corso del primo paragrafo (cf. nota 3). Ma la contraddizione, come ormai dovrebbe risultare chiaro, è solo apparente, perché il conoscere, inteso come conseguimento dell'evidenza fondato unicamente sulla ragione naturale, non esclude affatto il credere che è qui inteso come adesione incondizionata dovuta principalmente alla grazia divina. Del resto, come potrebbe la grazia divina, con la sua dignità soprannaturale, essere sostituita e accantonata dall'opera umana? Tommaso è esplicito a riguardo: a suo avviso, «la grazia è più perfetta della natura, per cui non viene meno laddove l'uomo può ricevere perfezione secondo natura (*non deficit in his in quibus homo per naturam perfici potest*)»⁴¹. Ciò che ha minore dignità (la natura, la ragione, l'uomo), pur conseguendo la propria perfezione, non mette da parte quanto ha maggiore dignità (il soprannaturale, la grazia, Dio)⁴². Anche laddove la ragione naturale compisse la propria opera al meglio e superasse l'inevidenza che è invece propria del credere, la fede permarrebbe nella misura in cui essa è adesione per amore a Dio e a ciò che egli ha rivelato.

Una tale permanenza della fede nell'indagine propria della ragione naturale non limita l'autonomia dell'esercizio razionale, autonomia che peraltro l'Angelico ritiene irrinunciabile. Egli lo spiega laddove si domanda se la fede sia più certa dell'intelletto, della sapienza e della scienza. Tommaso, in quanto credente, sostiene che la *causa* della fede è la più certa possibile (essendo Dio e non la ragione umana); ma afferma anche che, dal punto di vista del *soggetto* della fede (l'uomo) «si dice più certo (*certius*) ciò che l'intelletto umano consegue con maggior completezza (*plenius*)»⁴³, e che «la perfezione dell'intelletto e della scienza supera la conoscenza

⁴⁰ «Rationes demonstrativae inductae ad ea quae sunt fidei, praeambula tamen ad articulos, etsi diminuant rationem fidei, quia faciunt esse apparens id quod proponitur; non tamen diminuunt rationem caritatis, per quam *voluntas est prompta ad ea credendum etiam si non apparerent*» (ST, II-II, q. 2, a. 10, ad 2, corsivo mio).

⁴¹ ST, II-II, q. 9, a. 1.

⁴² Lo si è sottolineato in questi termini: «Come potrebbe una virtù puramente umana sostituire con successo una virtù dichiaratamente soprannaturale?» (W. W. ARTUS, «St. Thomas on Faith and Science of the Same Truth», in Pontificia Accademia Romana di San Tommaso d'Aquino, *San Tommaso d'Aquino 'Doctor Humanitatis'*. Atti del IX Congresso Tomistico Internazionale [Roma, 1990], vol. 5: *Problemi teologici alla luce dell'Aquinate*, Roma 1991, 50-59, qui 58).

⁴³ ST, II-II, q. 4, a. 8.

di fede per una maggiore chiarezza»⁴⁴. Secondo l'Angelico, a differenza della fede, la ragione cerca ed esige l'evidenza razionale. È quindi alla ragione che spetta la ricerca in oggetto, nell'ambito della quale la fede, intesa come assenso ad affermazioni non-evidenti (*credere Deum*), risulterebbe di impedimento e non di aiuto. Tommaso sottolinea inoltre che vi è una fondamentale diversità di natura tra le due possibili forme della *certezza*, quella razionale e quella di fede. La certezza propria della fede è determinata dall'amore divino, mentre quella unicamente intellettuale è data dall'evidenza razionale:

«Per certezza possono intendersi due cose. La prima è la fermezza dell'adesione, e quanto a ciò la fede è più certa dell'intelletto e della *scientia*, poiché la prima verità, che causa l'assenso della fede, è causa più forte del lume della ragione, che causa invece l'assenso dell'intelletto o della *scientia*. Per certezza può intendersi anche l'evidenza di ciò cui si assente. E da questo punto di vista la fede non ha certezza, mentre ne hanno la *scientia* e l'intelletto»⁴⁵.

In conclusione, sotto il profilo squisitamente intellettuale, è comprensibile che, laddove l'intelligenza umana risulti in grado di conseguire l'appagamento che cerca ed esige, la fede intesa come mero complesso di contenuti intellettuali, ovvero come *credere Deum*, debba lasciare la ragione in piena autonomia di esercizio.

È possibile rinvenire questa ricostruzione della sinergia tra fede, ragione e carità nel passo già sopra richiamato nel quale Tommaso discute la possibilità che le conclusioni della ragione neghino le verità della fede (cf. nota 20). Egli sostiene che, dopo aver rifiutato gli argomenti razionali a motivo della menzionata contraddizione con la fede, è tuttavia alla ragione che va chiesto di riprendere il cammino, e di svolgerlo «a partire dai principi» suoi propri⁴⁶. L'Angelico riconosce insomma che è la sola ragione ad avere il compito di conseguire l'evidenza. Inoltre egli esprime una notevole fiducia nei confronti delle potenzialità della ragione, giacché, pur

⁴⁴ «... perfectio intellectus et scientiae excedit cognitionem fidei quantum ad maiorem manifestationem » (ST, II-II, q. 4, a. 8, ad 3).

⁴⁵ «Certitudo duo potest importare: scilicet firmitatem adhaesionis; et quantum ad hoc fides est certior etiam omni intellectu et scientia, quia prima veritas, quae causat fidei assensum, est fortior causa quam lumen rationis, quae causat assensum intellectus vel scientiae. Importat etiam evidentiam eius cui assentitur; et sic fides non habet certitudinem, sed scientia et intellectus» (TOMMASO D'AQUINO, *De veritate*, q. 14, a. 1, ad 7).

⁴⁶ Perciò Carmelo Vigna sottolinea che quella di Tommaso «non è una strategia fideista, giacché l'impossibilità della dimostrazione della falsità delle convinzioni di fede non è creduta, bensì argomentata» («La fede, la ragione, l'essere. Obiezioni a Emanuele Severino», in A. PETERLINI – G. BRIANESE – G. COGGI [edd.], *Le parole dell'Essere*. Per Emanuele Severino, Bruno Mondadori, Milano 2005, 675-689, qui 680). Lo stesso Vigna mi ha suggerito un'analogia con la procedura argomentativa di colui che, una volta dimostrato incontrovertibilmente falso un determinato asserto, da un lato rimane convinto a priori che ogni proposizione tesa a mettere in questione quella falsità è trascendentalmente tolta, dall'altro si confronta dialetticamente con le forme che la detta proposizione può assumere volta per volta. Questa distinzione – tra “toglimento formale” e “toglimento storico” – è stata felicemente utilizzata da Vigna in un dibattito con Enrico Berti (mi limito qui a segnalare la riedizione contenuta in *Il frammento e l'Intero*. Indagini sul senso dell'essere e sulla stabilità del sapere, Vita e Pensiero, Milano 2000, 397-447).

rilevandone gli errori commessi, le attribuisce comunque il compito di riprendere l'opera da capo⁴⁷. Si tratta di una fiducia che Tommaso non argomenta, mentre si limita a enunciare una sorta di principio – evidentemente accolto per fede – secondo cui nessuna autentica dimostrazione può risultare in contrasto con le verità del cristianesimo:

«Poiché la fede poggia sulla verità indefettibile, e poiché è impossibile dimostrare ciò che è contrario al vero, risulta evidente che le prove addotte contro la fede non sono dimostrazioni ma argomenti da riconsiderare»⁴⁸.

Richiedere una nuova investigazione condotta dalla sola ragione è chiaramente dovuto al fatto che la certezza della fede non ha un carattere intellettuale (anche se trova necessariamente espressione in *determinate proposizioni* ed esige e promuove una costante investigazione). Essa consiste nell'*adesione*, nel “rimanere attaccati” (*inhaerēo*) alle verità rivelate, e questo per Tommaso, mentre attribuisce alla certezza della fede un *primato* sulla certezza razionale, non le consente tuttavia di prendere parte al percorso della ragione ma la limita a rifiutarne o ad accettarne le conclusioni⁴⁹. La certezza della fede che guida la ragione è *certezza dell'amore* che per grazia divina lega i credenti a Dio, inteso come sommo bene e massima verità, e li rende disposti ad accogliere come senz'altro vero quanto egli ha rivelato. In virtù di una simile certezza, i credenti (perlomeno quelli che vivono un livello paradigmatico della fede) respingono qualsivoglia argomento, anche se sotto il profilo intellettuale apparisse coerente e accettabile, per il solo suo essere in contrasto con le proposizioni in cui la loro certezza si esprime (superfluo ripetere ancora che, secondo il dettato tommasiano, tale rifiuto richiederebbe tuttavia – proprio a motivo dell'amore per Dio e per tutto ciò che lo riguarda – un'ulteriore indagine razionale al fine di mostrare anche sotto il profilo speculativo che l'argomento rifiutato, al di là delle apparenze, era effettivamente errato). L'amore che i cristiani nutrono nei confronti di Dio, e la conseguente certezza che avvertono riguardo alla sua rivelazione, costituisce quindi l'*orientamento* della loro indagine razionale, la quale mira a confermare dal proprio punto di vista le verità rivelate. Conseguentemente i credenti accettano o rifiutano le conclusioni della ragione, assumendo la verità creduta e amata a *criterio* del proprio percorso speculativo.

⁴⁷ Secondo Eleonore Stump, Tommaso basa l'affidabilità della ragione sulla sua prospettiva teistica. Si veda E. Stump, «Aquinas on the Foundations of Knowledge», in *Canadian Journal of Philosophy* Suppl. Vol. 17 (1992), 125-158. Mi si permetta anche di riferirmi a un altro saggio nel quale la posizione della Stump viene discussa e, se possibile, ulteriormente sviluppata: R. DI CEGLIE, «On Aquinas's Theological Reliabilism», in *The Heythrop Journal* 2015, doi: 10.1111/heyj.12243.

⁴⁸ «Cum enim fides infallibili veritati innitatur, impossibile autem sit de vero demonstrari contrarium, manifestum est probationes quae contra fidem inducuntur, non esse demonstrationes, sed solubilia argumenta» (ST, I, q. 1, a. 8).

⁴⁹ «... perfectio intellectus et scientiae excedit cognitionem fidei quantum ad maiorem manifestationem, non tamen quantum ad certiore *inhaesionem*» (ST, II-II, q. 4, a. 8, ad 3, corsivo mio).

È evidente che a questa prospettiva possa essere elevata un'obiezione che emerge quasi spontaneamente: l'amore per il vero non dovrebbe forse caratterizzare la ricerca razionale al punto da lasciare alla sola ragione il compito di giudicare della propria opera? Affidare a un criterio estraneo alla ragione il potere di respingere finanche ciò che, stando alla sola ragione, potrebbe apparire corretto, non costituisce una flagrante incoerenza da respingere senza appello? Seguire una passione (in questo caso, l'amore per Dio) al punto da renderla criterio dell'opera intellettuale non risulta forse incoerente con la tradizione filosofica plasticamente rappresentata sin dai suoi primordi dalla ricerca socratica della verità contro ogni forma di pregiudizio o di interesse personale? Si può rispondere che, per i cristiani, Dio non è un bene qualsiasi ma è il bene in se stesso (secondo il significato tommasiano della fede come *credere in Deum*), per cui, quanto più ameranno lui, tanto più ameranno il bene e conseguentemente saranno buoni. Coloro che esercitano la ragione animati non dall'amore per un bene qualsiasi (il successo, la fama, il denaro) ma dall'amore per il bene in sé, sono spinti, anche contro il proprio immediato interesse, a rendere il cammino del conoscere purificato da tutto quanto potrebbe danneggiarlo (l'esagerata confidenza nelle proprie capacità, la mancanza di considerazione per la riflessione e le obiezioni opposte dagli altri, la precipitazione nel giungere alle conclusioni e così via). Inoltre, l'amore per Dio non è affatto una passione che contrasti con la verità, essendo Dio non solo il bene in sé ma anche la verità in sé. Grazie a lui – così dice Tommaso – «possono conoscersi tutte le cose»:

«Dio è certamente ciò per cui si conoscono tutte le cose, non nel senso che le altre non si conoscano se *prima* non si è conosciuto lui, come capita per ciò che è auto-evidente, ma nel senso che *per la sua influenza* ogni cosa viene conosciuta da noi (*per eius influentiam omnis causatur in nobis cognitio*)»⁵⁰.

Queste parole di Tommaso sembrano adeguatamente sintetizzare ciò che mi sono proposto di sostenere nel corso di questo saggio. Da un lato l'Angelico rileva un vero e proprio *primato della fede* facendo riferimento a un'influenza divina grazie alla quale può conoscersi ogni cosa. È la certezza basata sull'amore per Dio, di cui egli stesso rende capaci. Grazie ad essa, i credenti amano Dio, nutrono fiducia in lui e credono vere determinate proposizioni, quelle da lui rivelate, che operano così come *orientamento* e *criterio* della loro riflessione razionale. Dall'altro lato però l'Angelico afferma *l'indipendenza e l'autonomia del discorso razionale* dalle verità di fede. Queste ultime infatti non godono di evidenza razionale, e per questo non possono prendere parte alla dimostrazione esercitata dalla ragione naturale⁵¹.

⁵⁰ TOMMASO D'AQUINO, *Summa contra gentiles*, I, 11, corsivo mio.

⁵¹ In altri termini, «non si tratta di spartire: da una parte l'uomo, il quale deve cercare di avere il più possibile, quasi contendendolo con Dio, e dall'altra parte Dio, il quale per essere se stesso ha bisogno di togliere qualcosa all'uomo. È vero il contrario: proprio perché Dio è Dio, è lui stesso che suscita l'uomo» (I. BIFFI, *San Tommaso d'Aquino*, cit., 27-28).

