

# FEDE, RAGIONE E CARITÀ. UNA PROSPETTIVA TOMMASIANA

ROBERTO DI CEGLIE  
Pontificia Università Lateranense, Roma

**RIASSUNTO:** Nell'ambito degli studi su fede e ragione nel pensiero di Tommaso d'Aquino, si è solitamente scelto di mostrare l'armonia dell'una e dell'altra attraverso ciò che le accomuna, ossia il fatto che la fede abbia un carattere intellettuale in quanto essa è assenso dell'intelletto alla rivelazione. Limitare la fede a questo, tuttavia, la espone al giudizio della ragione e quindi alla possibilità di essere rifiutata, se ciò è richiesto dal criterio dell'evidenza. In questa sede, dopo aver ricordato che per Tommaso la fede è sì assenso intellettuale alla rivelazione ma in quanto dovuto principalmente alla carità, mostro come questo porti il credente a credere fermamente, anche nel caso l'evidenza sembrasse smentire l'atto di fede. E mostro che in tal modo il credente sembra messo nella migliore condizione possibile per promuovere l'attività intellettuale.

**PAROLE CHIAVE:** Rivelazione, Carità, Evidenza, Maritain.

**ABSTRACT:** Among studies on faith and reason in Aquinas's thought, harmony between them is usually shown by reference to that which is common to them, i.e., the fact that there is an intellectual aspect of faith given that faith is an intellectual assent to divine revelation. If one only considers this aspect, however, one runs the risk of subjecting faith to reason, which means that faith can be rejected if this is required by the available evidence. In this essay, I first show that according to Aquinas faith is an intellectual assent to revelation, assent which is mainly due to charity. I then argue that charity enables the believer to firmly believe, even if the available evidence seemingly disproves faith. I conclude that in this way the believer seems to be put in the best possible condition to promote intellectual activity.

**KEYWORDS:** Revelation, Charity, Evidence, Maritain.

SOMMARIO: I. *Introduzione*. II. *L'assenza di considerazione della carità quale causa dei problemi che affliggono le interpretazioni di Tommaso*. III. *La visione tommasiana della fede, della carità e della volontà di credere*. IV. *Carità e promozione della ragione nel pensiero di Tommaso*.

## I. INTRODUZIONE

Gli interpreti di Tommaso d'Aquino, soprattutto se credenti, sostengono solitamente che nel suo pensiero la fede non confligge con l'attività razionale. Io sono d'accordo con loro. È difatti risaputo che Tommaso risulti fermamente convinto che non vi sia contraddizione tra la fede e la ragione. Tuttavia, non mi soddisfa che, per sostenere questa tesi, i suddetti interpreti finiscano per concentrarsi unicamente sull'aspetto intellettuale della fede – la fede intesa come atto dell'intelletto che dà assenso alla rivelazione – da cui segue che la fede può perlomeno in teoria essere rigettata nel caso in cui l'assenso fosse negato dall'evidenza. Nell'avanzare la sua visione di quale debba essere la relazione tra gli argomenti razionali e la fede cristiana, uno studioso come Jacques Maritain – ma anche suoi più recenti seguaci – si concentra sulla fede come se essa consistesse unicamente in un insieme di proposizioni, che la riflessione filosofica potrebbe accettare o rifiutare. Maritain non menziona mai la carità, ovvero l'amore per Dio e per il prossimo che Dio stesso dona ai credenti.<sup>1</sup>

In questa sede intendo mostrare che la carità gioca un ruolo cruciale nel pensiero di Tommaso sulla relazione tra fede cristiana e argomenti razionali. In primo luogo, intendo focalizzare l'attenzione su come le interpretazioni che di questa relazione sono state fornite dai suddetti interpreti di Tommaso siano affette da problemi causati proprio dall'assenza di considerazione del summenzionato ruolo della carità. In secondo luogo, argomenterò che per Tommaso la fede non è solo atto intellettuale di assenso alla verità di determinate proposizioni. Tale assenso è infatti dovuto principalmente alla carità, che Tommaso ritiene metta i credenti in condizione di credere fermamente quanto Dio abbia rivelato.<sup>2</sup> Infine, intendo mostrare che il ruolo svolto dalla carità

<sup>1</sup> Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae* [d'ora innanzi: S.Th.], II-II, q. 24, a. 2. L'ed. it. cui farò riferimento è quella a cura dei Padri Domenicani italiani, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1985.

<sup>2</sup> Cfr. S.Th., II-II, q. 2, a. 10, ad 2.

nella definizione di fede offerta da Tommaso ha ripercussioni positive sul modo in cui la fede richiede di essere messa in relazione all'investigazione razionale. Una volta che la carità ha perfezionato la fede e ha reso i credenti capaci di credere fermamente perlomeno le proposizioni fondamentali della rivelazione cristiana, essi sono anche posti nella condizione di seguire la ragione dovunque essa li guidi, il che rappresenta la condizione ottimale per condurre ricerche e dibattiti. Inoltre, se sono guidati dalla carità, i credenti saranno tesi ad adottare e sviluppare virtù in ogni attività essi intraprendano, inclusa quella intellettuale. In questo caso, essi promuoveranno buoni abiti quali, ad es., l'umiltà intellettuale, la pazienza intellettuale, la docilità, che non possono che contribuire positivamente all'investigazione razionale.

## II. L'ASSENZA DI CONSIDERAZIONE DELLA CARITÀ QUALE CAUSA

### DEI PROBLEMI CHE AFFLIGGONO LE INTERPRETAZIONI DI TOMMASO

Intendo ora mostrare quali problemi affliggano le interpretazioni della dottrina tommasiana della fede e della ragione, interpretazioni che studiosi di Tommaso hanno spesso offerto nel corso degli ultimi decenni. La mia tesi è che la causa di tali problemi consista nel fatto che gli studiosi in questione non prendono in considerazione il ruolo cruciale che in quella dottrina è svolto dalla carità. Per brevità, considererò qui solo due tra i più rappresentativi di quegli studiosi: un credente come Maritain (1882-1973), le cui tesi mostrerò che tuttora esercitano grande influenza, e un non credente quale Anthony Kenny (1931).<sup>3</sup>

Maritain prese parte alla ben nota *querelle* sulla filosofia cristiana, che si tenne specialmente in Francia negli anni Venti e Trenta del secolo scorso.<sup>4</sup> Molti studiosi, non solo credenti ma anche non credenti,<sup>5</sup> si impegnarono a discutere se i filosofi che sono anche credenti possano plasmare la filosofia senza trasformarla indebitamente in teologia. In

<sup>3</sup> Per una rassegna più ampia di interpretazioni tommasiane, mi si permetta un rimando a R. DI CEGLIE, *Aquinas on Faith, Reason, and Charity*, Routledge, New York 2022, 9-38.

<sup>4</sup> Cfr. «Bulletin de la Société française de philosophie» 31 (1931). In lingua italiana, è disponibile l'antologia di scritti a cura di A. LIVI, *Bréhier, Blondel, Maritain, Gilson: il problema della filosofia cristiana*, Patron, Bologna 1974.

<sup>5</sup> Tra i non credenti, mi si lasci menzionare lo storico della filosofia Émile Bréhier (1876-1952) e il filosofo Léon Brunschvicg (1869-1944).

altri termini, si trattava di capire se la fede possa esercitare un'influenza sulle investigazioni razionali senza limitarne l'autonomia da ogni forma di autorità esterna.

Maritain fu tra coloro che sostennero la possibilità per i credenti di sviluppare una filosofia cristiana. A suo parere, si dovrebbe distinguere «tra l'ordine di specificazione e l'ordine di esercizio» della filosofia, tra «la natura della filosofia, ciò che essa è in sé stessa» e «lo stato in cui essa si trova di fatto, storicamente, nel soggetto umano». <sup>6</sup> Della natura della filosofia va detto quanto segue: «Interamente razionale, nessun argomento derivato dalla fede si inserisce nella sua struttura, essa dipende intrinsecamente solo dalla ragione e dalla critica razionale, essa deriva la propria stabilità di filosofia solo dall'evidenza sperimentale o intellettuale e dalla dimostrazione». <sup>7</sup> Quanto invece all'ordine di esercizio, va detto che «presa in un modo concreto, secondo come è un habitus o un insieme di habitus esistente nell'animo umano, la filosofia è in un certo stato precristiano, cristiano o acristiano, che ha molta importanza rispetto al modo con cui essa esiste e si sviluppa». <sup>8</sup>

Le convinzioni che emergono dallo stato nel quale i filosofi si vengono a trovare dovrebbero essere soggette al giudizio della filosofia e quindi o accettate nel discorso filosofico o rifiutate da esso. Se accettate, esse plasmeranno la riflessione filosofica e una filosofia cristiana – ma anche una filosofia ebraica o islamica e così via – potrà emergere. <sup>9</sup>

<sup>6</sup> J. MARITAIN, *Sulla filosofia cristiana* (1933), trad. it. di L. Frattini, Vita e Pensiero, Milano 1978, 34.

<sup>7</sup> *Ibidem*.

<sup>8</sup> J. MARITAIN, *Scienza e saggezza* (1935), trad. it. di P. Viotto, Borla, Torino 1963<sup>3</sup>, 125.

<sup>9</sup> Si noti che Maritain applica questa distinzione alla sola filosofia teoretica. Ulteriori considerazioni sono richieste nel caso della filosofia morale, laddove non solo lo stato ma anche la natura della filosofia dovrebbe essere riferita alla fede cristiana. Una «filosofia morale adeguatamente presa», come Maritain la chiama, dovrebbe essere guidata dalla conoscenza del fine ultimo, che i credenti non possono fingere di non sapere essere soprannaturale. Da ciò – secondo Maritain – non segue che la filosofia morale vada identificata con la teologia, come si potrebbe obiettare. Si tratta invece di dar vita a una «scienza formalmente filosofica subalternata alla teologia» (MARITAIN, *Sulla filosofia cristiana*, 86), in quanto le verità teologiche sono indispensabili per la piena costituzione dell'etica e l'oggetto della riflessione morale è adeguatamente conosciuto solo alla loro luce (cfr. IDEM, *Scienza e saggezza*, 109)

Al di là di quanto convincente la proposta di Maritain possa apparire,<sup>10</sup> rimane vero che la distinzione tra natura della filosofia e lo stato nel quale i filosofi si vengono a trovare sembra, perlomeno a prima vista, offrire un'effettiva soluzione al problema di come controbilanciare la fede e la riflessione filosofica. Non dovrebbe sorprendere che questa proposta abbia esercitato un'influenza notevole e duratura. È sulla scia di Maritain che John Wippel, per esempio, distingue la «fase della scoperta» (*moment of discovery*) dalla «fase della prova» (*moment of proof*).<sup>11</sup> Secondo Wippel, «nella fase della prova, la sua [del credente] procedura non può descriversi come filosofia cristiana». In contrasto, «poiché nella fase della scoperta fu la sua convinzione religiosa che per prima gli suggerì una specifica questione come un soggetto di investigazione filosofica, ci si potrebbe riferire a una simile procedura come filosofia cristiana nell'ordine della scoperta». <sup>12</sup>In breve, convinzioni di varia origine possono contribuire al discorso filosofico nella forma di suggestioni e di possibili risposte che solo attraverso detto discorso sarà poi possibile verificare. Tale discorso rimane filosofico solo se strettamente argomentativo, mentre cristiano è ciò che Wippel chiama «fase della scoperta». Quest'ultima rappresenta un contesto pre-filosofico dal quale possono trarsi ipotesi, suggestioni e possibili risposte. Allo stesso modo, mentre rifletteva su come era divenuto un filosofo cristiano, Ralph McInerney argomentava che lo *stato* in cui un filosofo si viene a trovare non può confondersi con la *natura* della filosofia. Infatti, la filosofia non è soggetta alle differenze che caratterizzano i vari stati nei quali i filosofi producono filosofia.<sup>13</sup>

Tuttavia, la proposta di Maritain sembra contraddittoria e inutile. La contraddizione emerge in quanto, da un lato, Maritain sostiene

<sup>10</sup> Peter Redpath, ad esempio, sostiene che la filosofia non può proprio esistere in se stessa, cioè priva di riferimento allo stato di colui che filosofa (cfr. P. REDPATH, *Romance of Wisdom: The Friendship between Jacques Maritain and Saint Thomas Aquinas*, in D.W. HUDSON, M.J. MANCINI [a cura di], *Understanding Maritain: Philosopher and Friend*, Mercer University Press, Macon 1987, 110).

<sup>11</sup> Cfr. J. WIPPEL: *The possibility of a Christian philosophy: a Thomistic perspective*, «Faith and Philosophy» 1 (1984) 272-290.

<sup>12</sup> *Ibidem*, 280.

<sup>13</sup> Cfr. R. MCINERNEY, *How I became a Christian philosopher*, «Faith and Philosophy» 15 (1998) 145.

che le convinzioni che caratterizzano lo stato in cui i filosofi vengono a trovarsi saranno o accettate o rifiutate dalla filosofia; dall'altro lato, però, quando si prendono in esame le convinzioni dei Cristiani, Maritain sostiene che esse possano solo essere accolte dal discorso filosofico. A suo parere, «la fede guida e orienta la filosofia, *veluti stella rector*, senza per questo ledere la sua autonomia».<sup>14</sup> Inoltre, la proposta di Maritain sembra inutile in quanto non offre alcuna spiegazione del perché, a differenza di altri stati soggettivi, la fede guidi e orienti la filosofia e la filosofia non possa mai rifiutare la fede, che era precisamente quanto la sua riflessione sulla filosofia cristiana doveva spiegare. Non sorprende che, sebbene la proposta di Maritain abbia esercitato lunga influenza tra gli interpreti che riflettono sulla filosofia cristiana, i dibattiti contemporanei nel settore risultino ancora focalizzati sul rischio che una tale filosofia semplicemente finisca per risolversi in teologia. J. Aron Simmons, curatore di un recente volume dedicato al concetto di filosofia cristiana, ritiene che «esattamente come» la filosofia «sia distinta dalla teologia cristiana è spesso difficile da dirsi»<sup>15</sup>. E nello stesso volume John Schellenberg sostiene che la filosofia cristiana non sia un'autentica filosofia.<sup>16</sup>

È mia convinzione che la proposta di Maritain soffra dei problemi appena menzionati perché Maritain non si è riferito al fatto che la fede non è solo un insieme di convinzioni religiose, convinzioni che egli sostiene emergono dallo stato in cui il filosofo viene a trovarsi. Secondo Tommaso, la cui dottrina della fede e della ragione Maritain sostenne di seguire, la fede è principalmente dovuta a una relazione di amore con Dio, una relazione a causa della quale i credenti, perlomeno quelli paradigmatici, credono fermamente che la rivelazione divina sia vera e che nessuna contraddizione possa emergere con la filosofia

Nel prossimo paragrafo mi soffermerò sulla natura della fede appena accennata. Prima di procedere, tuttavia, mi si lasci menzionare un'altra interpretazione che sembra fraintendere Tommaso in quanto – anche in questo caso – manca la considerazione della fede in quan-

<sup>14</sup> MARITAIN, *Sulla filosofia cristiana*, 52-53.

<sup>15</sup> J.A. SIMMONS, *Introduzione* a J.A. SIMMONS (a cura di), *Christian Philosophy: Conceptions, Continuations, and Challenges*, Oxford University Press, Oxford 2018, 12.

<sup>16</sup> Cfr. J. SCHELLENBERG, *Is Plantinga-Style Christian Philosophy Really Philosophy?*, in SIMMONS (a cura di), *Christian Philosophy: Conceptions, Continuations, and Challenges*, 229-243.

to dovuta principalmente alla carità. Mi sto riferendo alla prospettiva avanzata da Kenny, il quale sostiene che la fede è vizio e non virtù in quanto la fermezza che dovrebbe accompagnarla non è supportata da evidenza appropriata. Per questo, come lui dice, l'alto livello di devozione proprio della fede è «davvero discutibile». <sup>17</sup> Kenny presenta la dottrina della fede di Tommaso in questi termini: la fede è «accettazione della testimonianza di un testo sacro o di una comunità religiosa». <sup>18</sup> Questa accettazione è caratterizzata da *certezza* e *irrevocabilità*. I credenti irrevocabilmente credono nonostante non vi sia evidenza conclusiva che possa supportare tale irrevocabilità. Allo stesso modo, essi non sono pronti a cambiare idea e ad abbandonare le proprie convinzioni religiose una volta dinanzi ad argomenti contrari. Perciò Kenny ritiene che «la fede non è, come i teologi pretendono, una virtù, bensì un vizio». <sup>19</sup> La fede potrebbe essere una virtù solo se evidenza appropriata (conclusiva) fosse procurata a suo supporto e i credenti fossero pronti ad abbandonarla nel caso in cui evidenza convincente emergesse a suo sfavore. Secondo Kenny, due cose vanno fatte. Primo, l'esistenza di Dio va *dimostrata* (non può semplicemente credersi per via di fede). Secondo, i fatti storici che sono parte della divina rivelazione vanno *provati come veri*: «Quali che siano i fatti storici che sono presi in considerazione come costitutivi della rivelazione divina, essi vanno stabiliti indipendentemente da essa, come storicamente certi». <sup>20</sup> Poiché né l'esistenza di Dio né i fatti storici della narrazione biblica possono dimostrarsi, <sup>21</sup> è da concludersi che la fede è un vizio. La certezza e irrevocabilità che essa richiede dovrebbe essere sostenuta per via di evidenza conclusiva, ma tale evidenza non emerge. Tuttavia, Kenny semplicemente non prende in considerazione che Tommaso, come mostrerò nel prossimo paragrafo, è perfettamente con-

<sup>17</sup> A. KENNY, *Knowledge, Belief, and Faith*, «Philosophy» 82 (2007) 396.

<sup>18</sup> *Ibidem*, 394.

<sup>19</sup> A. KENNY, *What is Faith?*, Oxford University Press, Oxford 1992, 57. Le citazioni che offrirò sono tratte da questo volume come pure da un volume precedente: *Faith and Reason*, Columbia University Press, New York 1983. Questo costituisce la prima delle due parti che compongono quello.

<sup>20</sup> *Ibidem*, 57.

<sup>21</sup> Cfr. A. KENNY, *The Five Ways*, Routledge & Kegan Paul, London 1969, 4; IDEM, *Faith and Reason*, 55.

sapevole che la certezza e irrevocabilità qui in oggetto non sono dovute alla piena evidenza; sono invece dovute alla volontà di credere. Secondo Tommaso, la volontà in questione è mossa appositamente dalla grazia di Dio per far sì che l'intelletto dia l'assenso alla rivelazione divina.

In conclusione, vi sono problemi che affliggono sia la teoria di Maritain che la prospettiva di Kenny. A mio avviso, questi problemi sono dovuti al fatto che entrambi considerano solo la dimensione intellettuale della fede. In altri termini, essi assumono la fede come mero assenso intellettuale, che va in qualche modo fondato sull'evidenza. Maritain vede l'evidenza come un criterio sulla base del quale le convinzioni religiose che sono parte dell'esperienza personale del filosofo andrebbero sottoposte ad esame della ragione e conseguentemente o accettate o rifiutate dal contesto del discorso filosofico. Prevedibilmente, Maritain non riesce a spiegare perché egli rimanga convinto che queste convinzioni non possano essere rifiutate dalla filosofia quando esse sono parte della dottrina cristiana. Più coerentemente con l'enfasi posta sull'evidenza, ma palesemente non in linea con la dottrina tommasiana della fede, Kenny rifiuta la tesi tommasiana che, sebbene non siano supportate da evidenza conclusiva, le convinzioni cristiane dovrebbero essere mantenute con certezza e irrevocabilità.

### III. LA VISIONE TOMMASIANA DELLA FEDE, DELLA CARITÀ, E DELLA VOLONTÀ DI CREDERE

In questo paragrafo, intendo presentare la visione tommasiana della fede al fine di mostrare che, diversamente dai suoi interpreti presi in considerazione finora, Tommaso crede che la fede sia dovuta principalmente all'iniziativa di Dio, che rende la fede più certa di qualsivoglia argomento razionale.

Mi si conceda una puntualizzazione prima di proseguire. Secondo Tommaso, il credente talora sbaglia nell'interpretare proprie congetture come se esse costituissero dettato di fede.<sup>22</sup> In altri termini, non ogni convinzione che i credenti in quanto tali abbracciano

<sup>22</sup> «È sempre possibile che un credente giudichi falsamente una cosa, per una supposizione umana (*ex coniectura humana*); ma non quando giudica partendo dalla fede» (S.Th., II-II, q. 1, a. 3, ad 3; corsivo mio).



è da considerarsi verità di fede. Vi sono convinzioni che i credenti abbracciano ma che dovrebbero essere abbandonate una volta soggette a scrutinio razionale. Per questo, quando Tommaso parla delle proposizioni di fede che il credente dovrebbe tenacemente ritenere vere, egli deve riferirsi solo ad alcune convinzioni, presumibilmente un numero limitato di esse, quelle che i credenti dovrebbero considerare innegabilmente vere. «Dio esiste» o «Gesù Cristo è il Signore» potrebbero senz'altro annoverarsi tra di esse. Come mostrerò più avanti, peraltro, tale innegabilità non è dovuta a una certezza meramente intellettuale quanto piuttosto a una certezza di fede, la cui radice è nell'amore e nella fiducia del credente nei confronti di Dio.

Passiamo ora a considerare che, secondo Tommaso, la fede è «un atto dell'intelletto che dà assenso (*actus assentientis*) alla verità divina sotto il comando della volontà mossa da Dio per grazia (*ex imperio voluntatis a Deo motae per gratiam*)».<sup>23</sup> Questa definizione implica tre dimensioni, e non solo quella intellettuale presa in considerazione dai pensatori citati nel paragrafo precedente. La fede è non solo un atto dell'intelletto (questa è la sua dimensione intellettuale). L'intelletto, infatti, è mosso all'assenso alla divina rivelazione, intesa come il bene in se stesso, dalla volontà umana (questa la si può intendere come la dimensione morale della fede), che a sua volta è mossa dalla grazia divina che rende il credente capace di amare Dio e di confidare in lui (questa la si può intendere come la dimensione religiosa della fede). Così, la carità, che è amore per Dio che Dio stesso conferisce ai credenti, muove la volontà, che a sua volta causa l'intelletto a dare l'assenso. Con le parole di Tommaso, la carità «rende il volere pronto a credere le cose invidenti».<sup>24</sup> In altri termini, Dio fa sì che i credenti lo amino, confidino in lui, e credano qualsiasi cosa egli abbia rivelato. Inoltre, poiché Tommaso, in linea con una lunga tradizione,<sup>25</sup> sostiene che vi sono diversi livelli di intensità ai quali i credenti possono fare esperienza della fede,<sup>26</sup> si potrebbe dire che più

<sup>23</sup> S.Th, II-II, q. 2, a. 9.

<sup>24</sup> S.Th, II-II, q. 2, a. 10, ad 2.

<sup>25</sup> Si tratta di una tradizione che affonda le proprie radici nella Scrittura, come documentato perlomeno da Mc 10,43; Fil 2,3.

<sup>26</sup> Cfr. S.Th, II-II, q. 5, a. 4.

si ama Dio e ci si affida a lui, maggiormente si sarà pronti a credere le cose della rivelazione. È la carità, quindi, che rende la fede ferma, e quelli che hanno carità credono in maniera paradigmatica.<sup>27</sup>

Ma perché Tommaso sostiene che l'intelletto necessiti della volontà e ultimamente della carità per dare l'assenso alla rivelazione divina? La risposta è che, diversamente dalla conoscenza, la fede non gode di piena evidenza del suo oggetto. Vale a dire che il suo oggetto – quanto i credenti sono richiesti di credere – non è caratterizzato da evidenza piena. Perciò Tommaso dice che questo oggetto non può far sì che l'intelletto dia fermo assenso, né per via di intuizione né per via di dimostrazione. Di conseguenza, è vero che «la fede implica l'assenso dell'intelletto a ciò che si crede»,<sup>28</sup> ma è anche vero che l'intelletto può solo assentire «per una scelta volontaria»:

L'intelletto può assentire [...] non perché mosso adeguatamente dal proprio oggetto, ma per una scelta volontaria, che inclina più verso una parte che verso l'altra. E se questo si fa col dubbio e col timore che sia vero l'opposto, avremo l'opinione: se invece si fa con la certezza e senza codesto timore, avremo la fede.<sup>29</sup>

In questo passo, Tommaso offre una distinzione accurata tra la conoscenza – che è conseguita quando l'intelletto vede l'oggetto di fede e conseguentemente dà l'assenso – e la fede, che si dà quando l'intelletto non vede l'oggetto in questione, per cui l'assenso può solo darsi per via dell'intervento della volontà. Inoltre, questa distinzione è radicalizzata dalla tesi tommasiana secondo cui, sebbene il contenuto intellettuale della fede non sia evidente, la fede dovrebbe comunque caratterizzarsi per *certezza*. Sulla base di questa distinzione, quindi, si può concludere che, diversamente dalla conoscenza, la fede è per lo meno in parte non rispondente a criteri razionali,<sup>30</sup> giacché i credenti danno fermo

<sup>27</sup> Cfr. S.Th., II-II, q. 4, a. 3. È vero che Tommaso si riferisce alla possibilità che i credenti abbiano una fede *informe*, che manchi cioè di carità (cfr. S.Th., II-II, q. 4, a. 4). Ma ciò non è di alcun interesse per i fini di questo saggio. In questa sede, infatti, intendo unicamente concentrare l'attenzione sui credenti *paradigmatici*, la cui fede è formata dalla carità, e sul fatto che da ciò essi sembrano messi nelle migliori possibilità di praticare l'attività intellettuale.

<sup>28</sup> S.Th., II-II, q. 1, a. 4.

<sup>29</sup> *Ibidem*.

<sup>30</sup> Ciò non dovrebbe stupire se si considera che questa riflessione è il risultato di una

assenso perché *lo vogliono*. E la loro volontà, come già detto sopra, è mossa dalla carità a livelli diversi di intensità, per cui più intensamente si ama Dio e si confida in lui, più si vuole credere.<sup>31</sup>

Plausibilmente, insistere sul fatto che la volontà è mossa dall'amore di Dio potrebbe sembrare incompatibile con la convinzione tommasiana per cui la fede è un atto libero, e questo è il motivo per cui dispute senza fine si sono generate nell'ambito della tradizione cristiana. Una soluzione plausibile potrebbe essere quella che Frederick Bauerschmidt menziona quando dice che «Dio può muovere la volontà dell'uomo senza compromettere la libertà umana».<sup>32</sup> Bauerschmidt si riferisce al trattamento tommasiano della grazia, laddove la grazia è vista come sia «operante», attribuibile a Dio, che come «cooperante», attribuibile agli uomini. Secondo Tommaso, «Dio non ci giustifica senza di noi, poiché nell'atto della giustificazione acconsentiamo alla giustizia di Dio col moto del nostro libero arbitrio. Però codesto moto non è causa, ma effetto della grazia».<sup>33</sup> In tal senso, Fergus Kerr sostiene che

quando Tommaso parla di «co-operazione» tra creature e Dio, egli esclude l'immagine di due agenti rivali sullo stesso piano. Al contrario, egli vede ciò come espressione della libertà di Dio e della libertà nostra. Dio causa qualunque cosa in modo tale che anche le creature la causino [...] Come Tommaso asserisce piuttosto chiaramente, nulla ci impedisce di pensare che lo stesso

combinazione dell'epistemologia aristotelica con la novità assoluta rappresentata dalla fede cristiana. Lo sottolinea Jean-Pierre Torrell quando sostiene che «come spesso accade quando utilizza del materiale preso in prestito dallo Stagirita, Tommaso gli fa subire una trasposizione radicale per il fatto stesso che lo utilizza in un clima evangelico completamente sconosciuto al filosofo pagano» (J.P. TORRELL, *Tommaso d'Aquino. Maestro spirituale*, trad. it. di G. Matera, A. Oliva, Città Nuova, Roma 1998, 17).

<sup>31</sup> La fede è quindi ordinata alla carità. Tommaso chiarisce che tutte «le virtù teologiche hanno come loro oggetto il fine ultimo» e che tra di esse «ha maggior ragione di fine quella che è più prossima al fine ultimo» ossia la carità. Per questo, «tutte le virtù [anche quelle teologali della fede e della speranza] sono ordinate alla carità» (TOMMASO D'AQUINO, *Commento alla Prima Lettera a Timoteo*, cap. 1, lezione 2, n. 13, in IDEM, *Commento al Corpus Paulinum*, trad. it. di B. Mondin, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2008).

<sup>32</sup> F. BAUERSCHMIDT, *Thomas Aquinas: Faith, Reason, and Following Christ*, Oxford University Press, Oxford 2013, 147.

<sup>33</sup> S.Th., I-II, q. 111, a. 2, ad 2.

effetto sia prodotto da un agente al livello inferiore e da Dio al livello superiore – da entrambi, quindi, anche se ovviamente in modi diversi.<sup>34</sup>

Eleonore Stump ha proposto una soluzione secondo cui la volontà umana andrebbe vista come «inattiva e quiescente», e non solo pronta a dare o a rifiutare l'assenso. Se Dio ci concede la sua grazia quando la volontà è quiescente, allora è possibile riconciliare la volontà umana e la grazia divina.<sup>35</sup> Nell'avanzare questa originale proposta, Stump sostiene anche che ogni tentativo di offrire una soluzione dettagliata a dispute millenarie come quella in questione tra grazia e libertà nel pensiero di Tommaso finirà con ogni probabilità per provocare ulteriori controversie anziché mettere fine a quelle esistenti. Per questo, essa rileva che il suo fine consiste solo nel mostrare una prospettiva che ella vede come coerente con i testi di Tommaso, anche se Tommaso stesso potrebbe non averla neanche considerata oppure rifiutata nel caso gliela si fosse proposta.<sup>36</sup> La mia impressione è che, per usare la terminologia di Agostino a questo riguardo, Stump sembri focalizzare l'attenzione sulla grazia di Dio nel suo rapporto col *liberum arbitrium*, mentre essa avrebbe dovuto concentrarsi sulla grazia di Dio nel suo rapporto con la *libertas*. Per dirla diversamente, ciò di cui abbiamo bisogno è una spiegazione di come riconciliare la grazia divina con (il merito dovuto a) la libertà umana di un atto buono, e non con il rifiuto della grazia divina o con l'incapacità di rifiutarla, che ovviamente non costituiscono atti buoni e non sono meritori.<sup>37</sup>

Comunque, siano o no accettabili queste prospettive su come riconciliare la libertà umana e la grazia divina, la mia tesi è che, data l'importanza che Tommaso attribuisce alla volontà di credere quando è in gioco la fede cristiana, egli potrebbe essere considerato un volontarista, e potrebbe sembrare guidato da mero *wishful thinking*. Questa accusa potrebbe riguardare non solo l'atto di fede ma anche le investigazioni

<sup>34</sup> F. KERR, *After Aquinas: Versions of Thomism*, Blackwell Publishing, Oxford 2002, 143.

<sup>35</sup> Cfr. E. STUMP, *Aquinas*, Routledge, New York 2003, 389.

<sup>36</sup> Cfr. *ibidem*, 389, 403.

<sup>37</sup> Questa tesi secondo cui il vero problema da risolvere è quello della coesistenza di grazia divina e *libertas*, e non la coesistenza di grazia divina e *liberum arbitrium*, è Étienne Gilson ad averla avanzata. Cfr. *The Christian Philosophy of Saint Augustine*, trasl. by L.E.M Lynch, Vintage Books, New York 1960, 157.

razionali che Tommaso conduce a supporto della fede. Come mostrerò nel prossimo paragrafo, Tommaso inizia chiaramente queste investigazioni col fine di rifiutare obiezioni alla fede e quindi col fine di rinforzarla. Tuttavia, il *wishful thinking* può essere inteso sia negativamente che positivamente. Questa distinzione è stata proposta da Herbert McCabe. Il *wishful thinking* inteso negativamente è quello generalmente inteso come la causa del fatto che «i propri desideri passino indebitamente in un ambito che dovrebbe spettare unicamente alla ragione».<sup>38</sup> In altri termini, ci si potrebbe far guidare dai propri desideri per ragionare in maniera disonesta e manipolare gli argomenti. Di contro, è mia convinzione che è quanto McCabe chiama *wishful thinking* in un senso positivo che va riscontrato nell'opera di Tommaso. È vero che sia il ricercatore che è guidato positivamente dal *wishful thinking* che quello che ne è guidato negativamente sperano di mostrare infine che non vi sono obiezioni valide alle loro proprie convinzioni. Questa speranza, tuttavia, porta solo i secondi, e non i primi, a manipolare gli argomenti. Come intendo mostrare nel prossimo paragrafo, il *wishful thinking* che caratterizza la dottrina di Tommaso sulla fede e la ragione sembra addirittura mettere il ricercatore nella condizione ideale per condurre l'attività intellettuale.

#### IV. CARITÀ E PROMOZIONE DELLA RAGIONE NEL PENSIERO DI TOMMASO

Secondo Tommaso, se la ragione consegue conclusioni che contraddicono le verità di fede, ciò vuol dire che gli argomenti adottati non erano corretti:

Se nelle sentenze dei filosofi si trova qualcosa che risulta contrario alla fede, non si tratta di filosofia (*hoc non est philosophia*) 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 (*ex principiis philosophiae*) mostrando che si tratta di qualcosa di impossibile o di non necessario.<sup>39</sup>

La tesi di Tommaso è che una volta che gli argomenti contro la fede siano stati rifiutati – semplicemente perché essi portavano a conclusioni contrarie alla fede – la ragione deve ricominciare tutto daccapo, «dai

<sup>38</sup> H. MCCABE, *Faith Within Reason*, a cura di B. Davies, Continuum, London 2007, 10.

<sup>39</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Super Boethium De Trinitate*, q. 2, a. 3, trad. it. di C. Pandolfi, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1997.

principi della filosofia». Tommaso mostra insomma una fiducia estrema nelle potenzialità della ragione umana. Infatti, nonostante gli errori che essa sembra aver compiuto, è ad essa che è affidato il compito di ricominciare daccapo:

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 (*non esse demonstrationes*) ma argomenti da riconsiderare (*solubilia argumenta*).<sup>40</sup>

Si noti che la ferma fiducia che Tommaso ripone nella ragione non sembra dovuta alla ragione. Egli menziona due principi dai quali tale fiducia emerge. Uno di essi («la fede poggia sulla verità indefettibile») è chiaramente dovuto alla fede; l'altro («è impossibile dimostrare ciò che è contrario al vero») è proposto da Tommaso né come effetto di dimostrazione né come prodotto di intuizione. Infatti, questo principio non sembra intuibile, perché non sembra che si conosca immediatamente che il contrario del vero non possa essere mai dimostrato. Inoltre, questo principio non è neanche dimostrabile. Dire che per via di ragione la ragione non possa errare costituisce un argomento circolare. La conclusione è quindi che il principio in questione sembra essere tenuto per fede.

Che questa mia tesi sia corretta oppure no, rimane vero che è per via di fede che Tommaso crede fermamente che, poiché Dio è autore della fede come della ragione, questa non può contraddire quella, e quindi la ragione è affidabile.<sup>41</sup> Ciò conferma la tesi secondo cui Tommaso ripone ferma fiducia nella ragione a motivo della sua fede. E la fede richiede anch'essa di essere ferma. La sua fermezza consiste nell'*adesione* (*inherēō*) alle verità rivelate, adesione che è dovuta all'amore per Dio. Per mezzo di tale adesione, i credenti vogliono unirsi a Dio e risultano pronti ad accettare come vera qualsivoglia affermazione sia contenuta nella divina rivelazione. Allo stesso modo, i credenti rifiutano tutti gli argomenti che neghino le verità di fede, non importa quanto convincenti esse pos-

<sup>40</sup> S.Th., I, q. 1, a. 8.

<sup>41</sup> «È impossibile che quanto Dio ci trasmette per fede risulti in contraddizione con ciò che è posto dentro di noi per natura. In tal caso, infatti, bisognerebbe che o l'uno o l'altro fosse falso; ma allora – poiché e l'uno e l'altro ci provengono da Dio – Dio risulterebbe nei nostri confronti l'autore del falso – cosa impossibile» (TOMMASO, *Super Boethium De Trinitate*, q. 2, a. 3).

sano apparire – e risulta quindi superfluo ripetere che, proprio a motivo dell'amore per Dio e per tutto quanto venga da lui, questo rifiuto deve essere seguito da ulteriori investigazioni tese a mostrare che l'argomento rifiutato è scorretto anche dal punto di vista speculativo. La fede è, quindi, più sicura di ogni certezza razionale – e ho già detto che quando Tommaso menziona le convinzioni religiose che il credente è invitato a mantenere tenacemente anche se apparentemente contrastate da evidenza contraria, egli si riferisce solo a quelle convinzioni, forse poche, che i credenti dovrebbero considerare innegabili.<sup>42</sup>

Si potrebbe obiettare che la tesi secondo cui alcune convinzioni religiose dovrebbero essere viste come innegabili sembri portare a una forma di fideismo e quindi di fanatismo religioso. In risposta, va detto che la piena certezza in questione è da attribuire solo a quelle convinzioni senza le quali la fede in se stessa diventerebbe irriconoscibile, convinzioni quali che Cristo è Dio e che, ancor più fondamentalmente, Dio esiste. Inoltre, nessun fideismo o fanatismo religioso può riguardare coloro per i quali la fede va sostanziata con l'attività intellettuale. Questo è quello che Tommaso per eccellenza ha mostrato praticando tale attività a supporto della fede e considerandola meritoria.<sup>43</sup> Del resto, la certezza dei credenti paradigmatici non impedisce loro di argomentare a favore della fede. Al contrario, li rende certi che la loro ferma fiducia nella ragione è riposta appropriatamente, da cui segue la loro fiducia nel fatto che ogni obiezione alla fede troverà adeguata risposta.<sup>44</sup>

La fiducia in oggetto è manifestamente dovuta all'amore dei credenti per Dio e al loro conseguente affidamento a lui. Se essi amano Dio e quindi si affidano a lui, essi si avvertono certi che quanto egli ha rivelato come tutto quanto possa plausibilmente conseguire alla sua rivelazione è *vero*. Considerati poi i sopramenzionati livelli di intensità ai quali i credenti fanno esperienza della fede e della carità, si può concludere che maggiormente essi amano Dio e confidano in lui, maggiormente

<sup>42</sup> Cfr. *supra* nt. 22.

<sup>43</sup> Cfr. S.Th., II-II, q. 2, a. 10.

<sup>44</sup> Seguendo Tommaso, McCabe sostiene che questo non è affatto irragionevole. I credenti «credono davvero che tutte le obiezioni possono essere in qualche modo respinte. Essi non sono dissociati dall'evidenza al modo dei dementi» (McCABE, *Faith Within Reason*, 9).

saranno pronti a credere quanto è contenuto nella rivelazione, inclusa la tesi che Dio ha creato sia la fede che la ragione. Di conseguenza, i credenti fermamente crederanno che nessuna contraddizione possa emergere tra fede e ragione, altrimenti Dio contraddirebbe se stesso, il che è impossibile.<sup>45</sup> Questo mette i credenti paradigmatici in condizione di condurre appropriatamente l'investigazione razionale. Una volta convinti che la ragione non possa contraddire ciò cui essi dovrebbero tenere maggiormente – la loro fede e le convinzioni ad essa connesse – essi saranno pronti a seguire la ragione dovunque essa li guidi, il che è costitutivo della filosofia come di ogni scienza. Per contro, lo stesso non può dirsi di coloro che confidano innanzitutto nella ragione e solo secondariamente – se cioè la ragione lo mostra plausibile – in Dio suo creatore. Essi potranno confidare pienamente solo nel corretto funzionamento delle proprie capacità cognitive. Come tutti, però, essi sono consapevoli del fatto che la ragione è fallibile, e la fallibilità in questione implica che ulteriori ricerche possano smentire ciò cui essi massimamente tengono. E ciò potrebbe, perlomeno in alcuni casi, prevenirli dal seguire la ragione dovunque essa li guidi.

Vi è un'ulteriore considerazione che può avanzarsi a supporto della mia tesi che la carità promuove la migliore condizione per condurre investigazioni razionali. Coloro le cui condotte razionali sono perfezionate dalla carità promuoveranno virtù in ogni attività che dovessero intraprendere, inclusa quella razionale. In questo caso, le virtù in questione sono quelle intellettuali, quali emergono dal fiorente dibattito filosofico analitico che le vede come un sottoinsieme delle virtù morali.<sup>46</sup> Sono virtù quali l'umiltà intellettuale, la pazienza intellettuale, ma anche la docilità, di cui già Tommaso parlava. Sono tutte virtù, queste, che non possono che contribuire in maniera sostanziale al successo delle investigazioni razionali. La virtù della docilità lo mostra inequivocabilmente. Grazie ad essa, «uno con premura, con frequenza e riverenza applica

<sup>45</sup> Cfr. *supra* nt. 41.

<sup>46</sup> Mi riferisco soprattutto a Linda Zagzebski, che ha autorevolmente argomentato a favore di questa tesi mostrando che le convinzioni di coloro che sono intellettualmente virtuosi sono dovute all'abitudine e alla scelta (cfr. L. ZAGZEBSKI, *Virtues of the Mind: An Inquiry into the Nature of Virtues and the Ethical Foundations of Knowledge*, Cambridge University Press, New York 1996).



il proprio spirito agli insegnamenti dei maggiori, senza trascurarli per pigrizia, e senza disprezzarli per superbia». <sup>47</sup> Emerge quindi come una tale disposizione «sia utile per qualsiasi virtù intellettuale». <sup>48</sup> Si tratta di atteggiamenti che emergono inequivocabilmente dalla carità. Coloro che sono animati dall'amore per Dio e per il prossimo li adotteranno del tutto naturalmente, ponendosi in una condizione ideale per condurre l'attività razionale. <sup>49</sup> Lo stesso non può dirsi per chi confida pienamente solo nelle abilità cognitive. Non solo non è detto che chi si trova in questa condizione sia portato a coltivare quelle virtù. Va anche detto che, perlomeno per decidere se esse vadano o no coltivate, dovrà ancora una volta rifarsi alla sola ragione e al criterio supremo dell'evidenza. Il che significa che, perlomeno nel corso di questi dibattiti, dovrà di necessità fare a meno di quelle virtù.

Si conferma quindi anche in questo caso, come in quello sopramenzionato dell'apertura mentale che emerge dalla fede plasmata dalla carità, che è appunto tale fede a mettere il ricercatore in una condizione ideale di esercizio della ragione. Si conferma anche il fatto che la fede così intesa plasmi la riflessione razionale con l'attribuirvi caratteri altrimenti non necessariamente disponibili a seguire la ragione ovunque essa conduca e promuovere le virtù intellettuali senza che però tutto questo, sul piano epistemologico, comporti che l'autonomia dell'investigazione razionale sia compromessa.

In conclusione, ho voluto avanzare un'interpretazione del pensiero di Tommaso sulla relazione tra religione e attività filosofica che risulta diversa dalle prospettive usualmente accolte tra i suoi interpreti. Come loro, anch'io credo che per Tommaso la dimensione intellettuale della fede risulti di importanza decisiva. Diversamente da loro, argomento però che è a motivo delle dimensioni morale e soprattutto religiosa della fede che i credenti possono fermamente dare assenso intellettuale alla rivelazione. Coloro che guardano alla fede solo dal punto di vista intellettuale finiscono per supportare la tesi che la fede possa essere sog-

<sup>47</sup> S.Th., II-II, q. 49, a. 3, ad 2.

<sup>48</sup> S.Th., II-II, q. 49, a. 3, ad 1.

<sup>49</sup> A queste tematiche è dedicato il volume che mi permetto qui di segnalare: R. DI Ceglie, *God, the Good, and the Spiritual Turn in Epistemology*, Cambridge University Press, Cambridge 2022.

getta ad esame razionale e quindi, perlomeno in teoria, rifiutata se ciò è richiesto dall'evidenza. Di contro, Tommaso sembra credere che la carità rende i credenti tenacemente legati alle verità fondamentali della rivelazione per quanto convincente l'evidenza ad esse contraria possa sembrare. Inoltre, riguardo alla relazione tra fede e argomenti razionali, una così ferma fede produce perlomeno due percorsi di gestione dell'investigazione razionale che risultano ideali per il successo di tale investigazione.