

SAGGIO

di Angelo Marchesi

Riflessioni in margine ad una opportuna distinzione tra le verità di fede e l'autonomia della ragione umana.

Ho letto con interesse, (come vecchio docente di “Filosofia della religione”) il saggio di Roberto Di Ceglie, apparso in “Rassegna di Teologia” con il titolo: “*Tommaso d'Aquino: primato della fede e autonomia della ragione*”,¹ in cui l'autore documenta, con opportune citazioni delle opere dell'Aquinate, le tesi della giusta autonomia della ragione filosofica e il successivo livello delle verità acquisite con gli apporti della Rivelazione biblica.

Dopo aver richiamato le espressioni tomistiche: “*credere Deum, credere Deo, credere in Deum*”,² (secondo cui *Dio* è l'oggetto della fede, mentre *credere a Dio* implica l'adesione alla Sua verità e *credere in Dio* ha il valore di Dio creduto come *fine ultimo* dell'uomo), Di Ceglie richiama la tesi del “primato della fede” sulla *ragione*, in quanto, in caso di conflitto, “l'indagine della ragione va ripresa da capo” per vedere dove e come l'indagine razionale è ...andata fuori strada. Al tempo stesso viene riconosciuto alla ragione umana “*autonomia di esercizio riguardo alla fede*”, in quanto la fede manca dell'evidenza cui è finalizzata ogni indagine razionale, e quindi non può pretendere una identità con la ragione umana.³

Dopo questi chiarimenti iniziali, segue un primo paragrafo in cui si indaga “*Sulla persuasione che la fede non svolga alcun ruolo nell'indagine razionale*” (pp. 230-234). In esso si analizza quanto la “teologia filosofica” (cioè l'indagine razionale) può acquisire riguardo all'esistenza di Dio e Tommaso dice che queste acquisizioni sono “*non articuli fidei, sed praeambula ad articulos*” e pertanto: “la fede presuppone la conoscenza naturale” da parte dell'uomo (“*sic enim fides praesupponit cognitionem naturalem, sicut gratia naturam*”).⁴

Qui era forse opportuno riportare quello che l'Aquinate aggiunge in quanto precisa subito che:

“Tuttavia nulla vieta che ciò che è in se stesso dimostrabile e scibile da qualcuno possa essere accettato come verità *credibile*, da parte di chi non capisce la dimostrazione”.

Il rilievo è importante se riportato al tempo e alla società medievale in cui solo pochi avevano accesso agli studi filosofici.

¹ Rassegna di Teologia, aprile-giugno 2016; pp. 229-250.

² Cfr. testo tomistico poi riportato più avanti, nel secondo paragrafo a p. 239.

³ Saggio cit. p. 230.

⁴ Cfr. *Summa theol.* I, q. 2 (*De Deo, an Deus sit*), art. 2 (*Utrum Deum esse sit demonstrabile*), ad 1um.

Segue, nel saggio un'opportuna precisazione sulla importante distinzione che l'Aquinate fa tra quanto può essere conosciuto (*scitum*) e quanto può invece essere creduto (*creditum*), mentre va precisato che quando uno conosce qualcosa per acquisizione razionale (*scitum*), non può essere creduto per fede (*creditum*), in quanto: "ciò che è saputo è visto come tale e ciò che è creduto non è visto direttamente" (*quia scitum est visum et creditum non est visum*).⁵

Infatti ciò che è *creduto* è accettato sulla base dell'autorevolezza e della attendibilità di chi ce lo comunica: così è, ad esempio, la verità di fede riguardante la "trinità divina", rivelataci da Gesù Cristo.

Di Ceglie rileva poi, citando R Mc Inerney nell'opera: *Praeambula fidei. Thomism and God of the Philosophers*, (del 2006), che la teologia naturale (ossia: filosofica) "essendo notoriamente articolata in dimostrazioni, può essere sviluppata allo stesso modo da chi crede e da chi non crede".⁶

Nel secondo paragrafo Di Ceglie esamina la "persuasione che la fede eserciti un ruolo nell'indagine razionale" (pp. 234-37), e cita le analisi di E. Gilson secondo il quale vi era un influsso delle verità contenute nella rivelazione biblica nelle indagini filosofico-razionali dell'Aquinate. Ritengo che non si possa escludere, nel pensiero di Tommaso d'Aquino, un influsso della prospettiva biblica, ma l'equivoco della cosiddetta "filosofia cristiana" (degli Anni Trenta del secolo scorso) denunciato dai citati P. Mandonnet, A. Masnovo, F van Steenberghen (ai quali aggiungerei: S. Vanni Rovighi e Copleston) non permette di confondere ciò che è acquisito dalla riflessione *filosofico-razionale*, con quello che può essere suggerito dagli apporti della rivelazione biblica, ma che è poi esaminato e accertato con indagine filosofica come nel caso della dottrina della *creazione* (che era ignorata e assente nel pensiero greco precristiano).

In realtà il "filosofo della religione" deve innanzitutto accertare a quali condizioni teoretiche si può parlare di "possibilità - pensabilità di una rivelazione", prima di accettare eventuali possibili apporti del discorso religioso al discorso filosofico.

Lo stesso Tommaso d'Aquino, nei capitoli iniziali della *Summa c. Gentes* (indicata in passato come *Summa philosophica*), fa rilevare con encomiabile precisione che, contro le dottrine dei pagani e nei riguardi dei maomettani che non accettano l'autorità delle Scritture bibliche: "è necessario ricorrere alla ragione naturale alla quale tutti sono obbligati a dare l'assenso" (*Unde necesse est ad rationem naturalem recurrere, cui omnes assentire coguntur*).⁷

Sempre Tommaso d'Aquino accennando alla successione dei quattro libri della *Summa c. Gentes* e ai temi specifici in essi affrontati,⁸ fa rilevare, con altrettanta precisione che:

⁵ Cfr. *Summa theol.* II IIae, q. 1, art. 5 *Utrum ea quae sunt fidei possint esse scita*, ad 4um.

⁶ Saggio cit. p. 232.

⁷ Cfr. *Summa c. Gentes*, lib. I, cap. 2.

⁸ *Summa c. Gentes*, lib. I, cap. 9 "De ordine et modo procedendi in hoc opere" ..

“Tra le varie questioni che devono essere prese in esame riguardo a Dio in se stesso, si deve premettere, come *necessario* fondamento di tutta l’opera, la riflessione con cui *si dimostra che Dio esiste*. Qualora non si acquisisca questo risultato, *ogni riflessione sui temi divini viene necessariamente eliminata*”. (*Inter ea quae de Deo secundum seipsum consideranda sunt, praemittendum est, quasi totius operis necessarium fundamentum, consideratio qua demonstratur Deum esse. Quo non habito, omnis consideratio de rebus divinis necessario tollitur*).⁹

Se poi evochiamo, ad integrazione, gli insegnamenti e le riflessioni filosofiche di Giovanni Duns Scoto, emerge che l’uomo è “capax Dei” in quanto l’essere, inteso come positività (rispetto al non-essere) è l’oggetto primo dell’intelletto umano e Dio è individuato da Duns Scoto come l’*Essere infinito*, ontologicamente diverso da tutti gli altri esseri, indicati come *finiti* e quindi “trascendente” rispetto ad essi e “causa libera” (non necessitata da alcunchè) della loro esistenza.

Può poi senz’altro darsi¹⁰ che nei detti dei filosofi (*in dictis philosophorum*) si trovi qualcosa di contrario alla fede (*contrarium fidei*), e bisognerà allora rivedere il percorso fatto per giungere a certi asserti filosofici (*ex defectu rationis*), ma occorre pur dire che, in certi casi, non è stato correttamente inteso quello che la Bibbia asseriva, ricordando quanto G. Galilei aveva precisato in merito al fine etico-religioso del messaggio rivelato, senza la pretesa di fissare “*come vadia il cielo*”, ma solo: “*come si vadia in cielo*”.

Passando ora al terzo paragrafo del saggio in esame, dedicato a: “I vari aspetti della concezione tommasiana della fede”,¹¹ accanto alla nota distinzione tra *fides qua* e *fides quae* e al passo tomistico¹² che asserisce: “*Ipsum autem credere est actus intellectus assentientis veritati divinae ex imperio voluntatis*”, va ricordato anche quanto Tommaso fa rilevare nel resto dell’*articulus*,¹³ sottolineando che: “*Assensus scientiae non subicitur libero arbitrio, quia sciens (colui che sa in sede scientifica) cogitur ad assentiendum per efficaciam demonstrationis. Et ideo assensus scientiae non est meritorius*”, mentre l’atto di fede è meritorio perché non poggia su “dimostrazioni”, come avviene per il sapere scientifico.

Va qui poi parimenti ricordato che, in un *articulus* successivo, Tommaso d’Aquino precisa ulteriormente che: “*credere voluntatis est*” e questa precisazione è doppiamente rilevante in quanto liquida l’accusa di *intellettualismo e dottrinalismo* (accusa alquanto saccente e gratuita) di certi teologi (*cattolici*) contemporanei, mentre va anche notato che l’asserzione tomistica “*credere voluntatis est*” era fatta per confutare coloro che

⁹ *Summa c. Gentes*, lib. I, cap. 9.

¹⁰ Cfr. Saggio cit. p. 237, note 20 e 21.

¹¹ Saggio cit. pp. 238 – 243.

¹² Distinzione e passo richiamati da Di Ceglie a p. 238.

¹³ Cfr. *Summa theol.* II IIae, q. 2, art. 9.

pensavano (in pieno tempi di *crociate* medievali) di imporre agli *infideles*, con la forza, l'adesione alla fede cristiana.¹⁴

Quasi non bastasse il passo citato Tommaso nella *Quaestio disputata: de virtutibus in communi*, nel “*Respondeo*” all’art. 7 scrive: “*Fides enim perficit intellectum speculativum, secundum quod imperatur ei a voluntate; homo enim ad ea quae sunt supra rationem humanam, non assentit per intellectum, nisi quia vult; sicut Augustinus dicit [tract. XXVI in Ioan.], quod credere non potest homo nisi volens*”.

Pertanto resta chiarito che l'adesione alla fede è frutto di una volontaria decisione personale in base alla quale il singolo vede la congruenza di quella proposta di fede con la sua situazione storica umana e su questa base l'Aquinate spiega poi le espressioni già citate: “*credere Deum, credere Deo, credere in Deum*” spiegate in un passo della *Summa theologica*, riportato nel saggio di Di Ceglie.¹⁵

Nel paragrafo conclusivo Di Ceglie si chiede “Come conciliare il primato della fede e l'autonomia della ragione”.¹⁶

Egli fa notare che “la fede è per Tommaso un assenso alle verità rivelate reso perfetto dalla carità, ovvero dall'amore per Dio di cui il credente è reso capace”.

Bisogna dunque: “chiedersi se – e se sì, in che modo – l'Angelico risulti capace di garantire l'autonomia della ragione dalla fede”.¹⁷

L'autonomia della ragione, come si è visto “cerca l'evidenza”, mentre “di questa la fede manca per definizione”, in quanto essa poggia (si fonda) sull'autorità del rivelatore. Ora – nota Di Ceglie – “il conoscere (umano), inteso come conseguimento dell'evidenza fondato unicamente sulla *ragione naturale*, non esclude affatto il credere che è qui inteso come adesione dovuta principalmente alla grazia divina”.¹⁸

Tommaso analizza questa complessa *quaestio* chiedendosi “Se la fede sia più certa (più sicura) della scienza e delle altre capacità intellettuali” quali la sapienza la scienza e l'intelligenza umane.¹⁹

Tommaso, nel lungo “*Respondeo*” distingue qui tra le capacità intellettuali umane così come sono proposte da Aristotele nell'*Etica nicomachea*,²⁰ e le virtù intellettuali intese come “doni dello Spirito Santo”. Pertanto la certezza della fede poggia sulla autorità di Dio, mentre la certezza acquisita dalle capacità della scienza e intelligenza umane poggia, rispetto alla conoscenza per fede, su una maggiore manifestatività (“*perfectio intellectus et scientiae excedit cognitionem fidei quantum ad maiorem manifestationem*”).

¹⁴ Cfr. *Summa theol.* II IIae, q. 10, art. 8: *Utrum infideles compellendi sint ad fidem*.

¹⁵ Cfr. *Summa theol.* II IIae, q. 2, art. 2.

¹⁶ Saggio cit. pp. 244 – 250.

¹⁷ Saggio cit. p. 244.

¹⁸ Saggio cit. p. 245-46.

¹⁹ Cfr. *Summa theol.* II IIae, q. 4, art. 8 “*Utrum fides sit certior scientiâ et aliis virtutibus intellectualibus*”

²⁰ *Etica*, lib. VI, cap. 3, (1139b, 25).

Sempre Tommaso precisa poi qui che: “*mentre la scientia, la sapientia e l’intellectus sono virtutes intellectuales che innituntur naturali lumine rationis, ciò manca (deficit) alla certitudo verbi Dei su cui poggia (innititur) la fede*”.

Conviene dunque mantenere chiare queste distinzioni per riconoscere ciò che è acquisibile con la ragione umana (nella sua legittima autonomia) e ciò che è acquisibile, per ogni uomo, dal messaggio biblico rivelato, senza contrasto tra i due livelli di acquisizione.