

**IN PRINCIPIO ERA LA FEDE
LA DIMENSIONE UMANA E DIVINA DELLA FEDE
A PARTIRE DAL PENSIERO DI
TOMMASO D'AQUINO**

FRANCESCO LUGI GALLO^{*}

1. ALCUNE PRECISAZIONI SUL CONCETTO DI FEDE

Un errore assai comune quando si affronta il rapporto tra fede e ragione è quello di intendere la fede e la ragione come due dimensioni autonome e completamente indipendenti e che anzi, molto spesso, risultano in competizione o, addirittura, in conflitto tra loro¹. Questo tipo di concezione è particolarmente diffusa e finisce per appiattirsi in una irrisolvibile dicotomia che vede, da un lato, la ragione, intesa come l'insieme delle capacità intellettuali e cognitive proprie dell'essere umano, e, dall'altro, la fede, considerata una dimensione estrinseca, esterna e, per così dire, situata "al di fuori" delle capacità razionali.

A partire da queste erronee premesse, il dibattito finisce solitamente per concentrarsi esclusivamente su come la fede possa, eventualmente, non limitare la ragione nel suo esercizio, come se si trattasse appunto di due entità distinte e non comunicanti. Questo approccio, però, è errato e riduttivo, poiché non tiene conto della vera natura del rapporto tra fede e ragione. La fede non è una *forza esterna* che si sovrappone alla razionalità umana, limitandola o schiacciandola, ma è la realizzazione particolare di una capacità dell'essere umano, quella

^{*} Pontificia Università Lateranense (Roma).

¹ G. LORIZIO, *Fede e ragione. Due ali verso il vero*, Paoline, Roma, 2003.

di 'fidarsi di' e 'affidarsi a', che è una vera e propria *struttura antropologica di base*².

La capacità di affidamento è una facoltà che appartiene all'uomo in modo essenziale, è parte, cioè, della sua natura, e si realizza fin dalle primissime fasi evolutive nelle sue relazioni con il mondo e con le persone. La fede-fiducia considerata in generale, dunque, si configura come un atto che precede e che supporta la razionalità, come un atteggiamento che consente all'uomo di aprirsi alla verità e alla realtà. La fiducia rappresenta, quindi, una componente antropologica fondamentale, impossibile da sopprimere e indispensabile per la vita sociale umana.

È stato opportunamente osservato da Riccardo Fanciullacci che la fiducia è una caratteristica umana che si preserva finanche nei gruppi sociali corrotti³. Lo studioso cita l'esempio classico di Platone che considerava la fiducia come un fattore di coesione necessario persino per una banda di fuorilegge, argomentando che, nonostante le loro azioni illecite e il loro adeguamento a principi morali corrotti e distorti, un gruppo criminale non potrebbe sopravvivere senza un minimo di giustizia e di rispetto per gli accordi, anche se malevoli e finalizzati al male. Fanciullacci cita anche l'esempio di Samuel Johnson, che riteneva la fiducia un elemento indispensabile anche – addirittura – per la società dell'Inferno, dato che quest'ultima non potrebbe esistere senza una base minima di verità e fiducia reciproca tra i suoi membri demoniaci. Questi esempi mostrano che la fiducia, pur potendo essere manipolata o limitata, è una tendenza o, per meglio dire, una modalità antropologica di costruire relazioni che non può essere eliminata: in ogni contesto umano, anche se in forme parziali o distorte, esiste sempre una qualche forma di fiducia: è un dato insopprimibile della natura umana.

A seguito di sintetiche precisazioni, volte non a dimostrare (il poco spazio a disposizione me lo impedirebbe), ma quantomeno a mostrare il carattere essenziale e basilare della fiducia, non dovrebbe stupire

² Si veda, a questo proposito, G. LINGUA, *Le forme dell'affidarsi*, in P. CODA e C. HENNECKE (a cura di), *La Fede. Evento e promessa*, Città Nuova, Roma, 2000, pp. 73-86.

³ R. FANCIULLACCI, *Il circolo della fiducia e la struttura dell'affidarsi*, in *Etica & Politica*, XIV (1), 2012, pp. 277-303.

che alcuni teologi moderni – è Franco Arduso⁴ a rilevarlo – si sono proposti di riformulare la teologia dell’atto di fede cristiana alla luce del concetto di “fiducia originaria” sostenendo che la fiducia, in quanto *modalità di apertura fondamentale dell’essere umano verso il mondo, non solo precede, ma costituisce la base antropologica per l’esperienza della fede cristiana*. La fiducia originaria è così radicata nell’essenza profonda dell’essere umano da presentarsi, difatti, come l’elemento che, addirittura, consente l’apertura dell’uomo verso la realtà. Se l’essere umano non riuscisse ad affidarsi alla realtà circostante (ambientale e personale), spiega ancora Arduso, rischierebbe di cadere in una sorta di *chiusura narcisistica*, un isolamento che impedirebbe l’incontro autentico con il mondo. La vita umana si realizza e fiorisce non tanto sulla base della razionalità, ma proprio sulla base della fede-fiducia. *Potremmo addirittura spingerci oltre sostenendo che la stessa razionalità è in fondo una facoltà umana che nasce e si sviluppa nell’orizzonte più ampio dell’affidamento dell’uomo al mondo e agli altri*.

Queste considerazioni risultano necessarie affinché la teologia riesca a restituire davvero all’atto di fede cristiana *la sua piena dimensione umana*, evitando che esso venga inteso come un’aggiunta esterna o come una mera questione soggettiva. La fede cristiana, infatti, alla luce di queste riflessioni, non è semplicemente una fede supplementare, ma la modalità stessa attraverso cui la fede umana si esprime e prende forma di fronte alla rivelazione storica di Dio, in particolare alla rivelazione cristologica che svela il vero destino dell’uomo. Questo approccio non solo consente di riannodare il legame tra antropologia e fede, ma apre anche la possibilità di un dialogo critico tra teologia, filosofia e scienze umane.

Pertanto la *fiducia originaria* alla quale si riferisce Arduso diventa così un ponte tra la dimensione antropologica e la fede cristiana, un punto di connessione che permette di comprendere come la fede cri-

⁴ F. ARDUSSO, *Fede* in G. TANZELLA-NITTI e A. STRUMIA (a cura di), *Dizionario interdisciplinare di scienza e fede*, vol. 1. Urbaniana University Press, Roma, 2002, pp. 608 ss.

stiana non sia un atto che si sovrappone alla vita umana, ma un atto che nasce dalla sua stessa struttura profonda. La rivelazione di Dio, che si fa storia e si incarna nella persona di Gesù Cristo, trova dunque un terreno fertile in un'esperienza di fiducia che è, essenzialmente, parte integrante e ineliminabile della condizione umana.

2. ANCORA SUL CONCETTO DI FIDUCIA:

CREDERE "IN" E CREDERE "CHE"

La dimensione relazionale dell'essere umano, intesa come la capacità di entrare in connessione profonda con gli altri e con il mondo, è quindi un elemento fondante e preesistente rispetto alla capacità di pensare in modo astratto e quindi di concettualizzare. Con maggiore tempo a disposizione sarebbe stato possibile mostrare come la nostra abilità di formulare idee, concetti e categorie dipenda totalmente dalla nostra capacità di relazionarci: solo attraverso l'interazione con gli altri e con il mondo siamo in grado di elaborare significati e costruire strutture mentali via via sempre più complesse. La negazione della primazia della relazione, di cui la fiducia costituisce un aspetto cardine, implica una distorsione della stessa natura razionale dell'essere umano.

Giunti a questo punto, vorrei fare un passo in avanti e analizzare un'ulteriore articolazione della fiducia. In modo sintetico cercherò di esplorare brevemente due modalità distinte di affidamento agli altri, che corrispondono ai concetti di *credere in* e *credere che*. Chiarisco fin da subito che non si tratta semplicemente di due espressioni alternative per designare lo stesso atto, ma di due vere e proprie forme di fiducia, ciascuna con proprie caratteristiche e implicazioni. Preciso inoltre che a questo punto della mia analisi ci troviamo ancora nell'ambito della *fiducia orizzontale*, quella che riguarda le nostre relazioni con gli altri esseri umani. Tuttavia, come mostrerò fra non molto, questa distinzione tra le due modalità di affidamento risulta utile anche per comprendere, nello spirito della riflessione tomista, la natura verticale della fede, quella che si dirige verso Dio.

A tal proposito vorrei riprendere alcune mie riflessioni che ho espresso più dettagliatamente in un mio contributo pubblicato recente-

mente su *Salesianum*⁵, nel quale ho riflettuto analiticamente sull'ultima pubblicazione del professor Roberto Di Ceglie, *Aquinas on Faith, Reason, and Charity*. In quella nota, ho esplorato la natura della fede cristiana e il suo rapporto con la conoscenza razionale, *evidenziando il fatto che la fede cristiana possieda la forma di una relazione piuttosto che di un sapere*, sebbene essa comprenda anche una robusta componente conoscitiva. La relazione con Dio, infatti, implica una forma di conoscenza che non si limita a dati oggettivi o proposizioni verificate, ma è intimamente connessa con l'affidamento personale, simile a quello che si sperimenta nei legami affettivi più profondi. Analogamente a una relazione con una persona amata, dove non solo ci si lega a quella persona ma si acquisisce anche una conoscenza delle sue caratteristiche, della sua storia e della sua natura e delle sue competenze, anche la fede cristiana non si esaurisce in un mero atto cognitivo. Essa è piuttosto un atto di fiducia radicale, che travalica la sfera della semplice razionalità, assumendo una *dimensione esperienziale* che coinvolge l'intero essere umano, sia nel pensiero che nell'affetto più profondo.

Un interessante spunto per riflettere su questa prospettiva, come anticipavo all'inizio di questo paragrafo, proviene dalle riflessioni di H. Price, che distingue tra due tipi di credenza: il "credere in" e il "credere che"⁶. La differenza fondamentale che Price propone è che quando qualcuno esprime una credenza in un'altra persona, non è sufficiente sapere solo "che" quella persona esiste o possiede determinate qualità o delle precise competenze. Piuttosto, è necessario interrogarsi sul "cosa" o "chi" fonda questa fiducia. Price contrappone quindi due forme di fiducia: una fiducia *dipartimentale* o *parziale* (espressa appunto dal *credere che*), che si basa su specifiche competenze o qualità verificabili (come nel caso di un medico), e una fiducia *totale*, (espressa invece dal *credere in*) che caratterizza legami più profondi,

⁵ F. L. GALLO, *Relazione, fiducia e carità. Riflessioni su Aquinas on Faith, Reason, and Charity* di Roberto Di Ceglie, in *Salesianum*, 86, (2), 2024, pp. 335-347.

⁶ H. PRICE, *Belief. The Gifford lectures delivered at the University of Aberdeen in 1960*, Humanities Press, 1969.

come quelli di amicizia. La fiducia in un amico, ad esempio, non dipende da un calcolo razionale o dall'utilità che possiamo trarre da quella relazione, ma è un affidamento che riguarda l'intera persona, nella sua totalità. Si tratta di una forma di fiducia che è difficile da misurare o da giustificare con argomentazioni puramente logiche, poiché affonda le sue radici in una relazione di affetto e di condivisione reciproca totale e profonda. Posso certo enumerare con una certa precisione diverse caratteristiche apprezzabili del mio amico, posso narrare la storia della nostra amicizia, posso esplicitare alcune ragioni che mi spingono ad un affidamento totale, ma la potenza della relazione che mi unisce a lui difficilmente si lascia imbrigliare nelle strette maglie della razionalità argomentativa.

Questa distinzione tra il *credere in* e il *credere che* è assai utile anche per comprendere la natura della fede cristiana. Mostrerò anzi che la concezione tomista in merito si sviluppa proprio in base a questa importante articolazione. La relazione con Dio, infatti, non può essere ridotta a un semplice *credere che* Dio esista, che egli possieda certe caratteristiche o compia determinate azioni. La fede cristiana è, anzitutto, un *credere in* Dio, che implica un affidamento totale alla sua Persona, una relazione che supera ogni forma di conoscenza disincarnata e astratta. La fede, in questo senso, è una fiducia che coinvolge l'intero essere umano: *razionalità, emozioni e volontà*. Essa è una forma di conoscenza che nasce dall'esperienza di una relazione intima e personale, che non si limita a raccogliere dati su Dio, ma che sperimenta la sua presenza nella vita quotidiana.

Non c'è da meravigliarsi, dunque, se alcune tradizioni mistiche abbiano descritto Dio come un "Amico", enfatizzando l'aspetto personale e affettivo della relazione con il divino. La fede cristiana, dunque, *si radica in una fiducia che è ben più di una conoscenza intellettuale di fatti e dottrine; essa è un'esperienza profonda che coinvolge l'intero essere umano, una fiducia che, come nell'amicizia, è costruita sulla fiducia reciproca, sull'affetto e sulla dedizione*. Così come l'amicizia autentica è radicata in un credere nell'altro, che è inseparabile dal *credere che* l'altro possieda determinati tratti o qualità, la fede cristiana è la consapevolezza che la nostra relazione con Dio non è mai separabile dalla conoscenza e dalla fiducia che nutriamo nei suoi confronti.

Al cristiano è evidente, dunque, che la sua fede non si fonda su dati empirici, ma sulla testimonianza di una persona, Gesù Cristo, la cui verità non può essere verificata tramite metodi scientifici, ma che si riconosce nel cuore e nella mente, nell'esperienza personale di chi è disposto ad accoglierla. Jean Mouroux, con la sua abituale lucidità argomentativa, ha giustamente osservato che «se l'oggetto essenziale della fede è una persona, la credibilità non è semplicemente una proprietà di un oggetto, ma la manifestazione di una persona»⁷. La fede cristiana, quindi, non è un'adesione a concetti astratti, ma un'adesione alla Persona concreta di Gesù, il Testimone per eccellenza, che ci rivela la verità di Dio. È forse questo l'elemento di novità della fede cristiana che si contraddistingue per la sua natura fortemente personale, ma non per questo soggettivistica.

La fede cristiana consente al credente di vivere un incontro profondo con una verità che è anche esperienza personale, relazione viva. Come afferma Giovanni Paolo II in *Fides et ratio*, «il Dio che si fa conoscere, nell'autorità della sua assoluta trascendenza, porta anche con sé la credibilità dei contenuti che rivela. Con la fede, l'uomo dona il suo assenso a tale testimonianza divina». La fede, quindi, è un atto che coinvolge l'intera persona, un atto che non solo riconosce una verità, ma si radica nell'amore. Jean Mouroux sottolinea ancora che «l'atto di fede non è soltanto un atto personale, ma un atto personalizzante»⁸. L'affermazione che l'atto di fede sia anche "personalizzante" ci permette di compiere un passo ulteriore nella nostra analisi. Esso significa che la fede non si limita ad essere un'esperienza aggiuntiva, statica e ornamentale, per così dire, ma ha una potenza tale da agire come un processo che plasma, arricchisce e purifica la persona stessa. In altre parole, *la fede cristiana possiede una dimensione ontologicamente trasformativa*: attraverso l'incontro con Dio, il credente non solo accetta una verità, ma viene anche plasmato da essa. La fede non è quindi un semplice assenso a una verità astratta, ma un cammino di crescita personale che modifica l'individuo, migliorandolo e portandolo a una realizzazione piena di sé, in armonia con il progetto divino.

⁷ Cfr. J. MOUROUX, *Io credo in te*, Morcelliana, Brescia, 1966, pp. 56-65.

⁸ *Ibidem*.

Fra non molto, entrando nel merito del discorso tomista, mostrerò anche che l'idea che l'atto di fede sia *personalizzante* si collega profondamente anche con il concetto di grazia, che è il fondamento del cammino cristiano. La grazia non solo dona la possibilità di conoscere Dio, ma è anche ciò che permette a ciascun individuo di diventare la persona che è chiamato ad essere, secondo il piano divino. Così, attraverso l'atto di fede, la persona non solo accoglie la verità, ma anche riceve un nuovo orientamento della propria vita, che lo porta a una realizzazione piena della sua umanità.

3. RAGIONE E FEDE: UNA "CONGIUNZIONE" PERICOLOSA

A questo punto vorrei fare un ulteriore passo in avanti e per riflettere ancora proprio sull'espressione "fede e ragione". Si tratta di un'espressione entrata nel linguaggio comune e sulla quale raramente si ci ferma a riflettere criticamente. Eppure, ad un esame più attento, essa risulta fortemente problematica. A. Staglianò, a tal proposito, ha correttamente osservato che «nella concretezza dell'esistere infatti c'è l'uomo che pensa credendo o crede pensando: è l'unità originaria della ragione credente o della fede non negligente»⁹. Io mi fermerei a ragionare su questo punto che trovo particolarmente interessante.

Nel primo paragrafo ho fatto riferimento al tentativo di ricondurre la fede cristiana nel più ampio orizzonte antropologico della capacità umana di affidarsi agli altri e al mondo. *Questa riconduzione dell'esperienza di fede nel più vasto ambito della fiducia umana ha come risultato quello di riunificare il campo stesso dell'esperienza umana sotto il segno dell'unitarietà profonda dei suoi vissuti*. Non esistono compartimenti stagni nell'uomo, e anche le sue esperienze, sebbene diverse¹⁰, affondano le radici nell'unità profonda dell'essere umano.

⁹ A. STAGLIANÒ, *Su due ali. L'impegno per la ragione responsabilità per la fede*, Lateran University Press, Città del Vaticano, 2005, p. 343.

¹⁰ Sono infatti esperienze diverse quella della fede in Dio perfezionata dalla carità e quella della fiducia realizzata nell'ambito orizzontale della vita umana nell'immanenza del mondo.

Ebbene, in questo paragrafo l'obiettivo è lo stesso: riaffermare, sulla scia di quanto osservato da Staglianò, l'astrazione dell'espressione "fede e ragione" (astrazione dovuta al fatto che nella realtà effettiva esiste l'uomo che *crede pensando* e che *pensando crede*), che non fa che ribadire ulteriormente che la fede, sebbene abbia un'origine divina, per il tramite della carità, appartiene all'uomo, tutto l'uomo, senza schizofrenie e inutili, oltre che ingiustificabili, dualismi.

La fede, dunque, non si giustappone dall'esterno alla struttura antropologica umana, ma nasce dall'interno informando la mente, il cuore e la volontà dell'uomo. La fede, continua Staglianò, «si vive in tutte le dimensioni dell'umano, in tutti i luoghi della sua esistenza storica: impegno etico, responsabilità politica, vita sacramentale, testimonianza, e non di meno nella ricerca speculativa, teologica, filosofica e scientifica»¹¹. La fede, dunque, non è altro che «ragione convertita, cioè divenuta credente»¹². Ecco un passo di Botturi che, riprendendo *Fides et ratio* n. 79, ne ribadisce l'unitarietà profonda:

Ma il credere ha a che fare anche con la verità; il suo prestar fede non è un fidarsi soggettivo che non implichi un'affermazione di realtà. Credere significa anche affermare come vero, corrispondente a realtà ontologica. In questo senso fondamentale la fede ha a che fare con la ragione; la fede è fiducia in un giudizio di realtà, che come tale implica la capacità razionale dell'uomo. La fede non è originariamente estranea alla ragione, bensì è un certo modo d'essere della ragione stessa. L'enciclica lo dice citando sant'Agostino: «Lo stesso credere null'altro è che pensare asserendo» (*Fides et ratio*, n. 79)¹³.

Alla luce di queste riflessioni, dovrebbe risultare chiaro che *l'allargamento del concetto di ragione* e la sua auspicata *emancipazione* dai ristretti confini del materialismo, del razionalismo e dell'empirismo,

¹¹ *Ivi*, p. 347.

¹² F. BOTTURI, *Quale ragione?* in Antonio LIVI e Giuseppe LORIZIO (a cura di), *Il desiderio di conoscere la verità. Teologia e filosofia a cinque anni da Fides et ratio*, Lateran University Press, Città del Vaticano, 2005, p. 369.

¹³ *Ibidem*.

non si verifica per una sorta di aiuto estrinseco della fede, ma per una trasformazione profonda operata dall'interno della ragione stessa.

Il risultato di questa azione profonda esercitata e realizzata dalla fede nella ragione stessa è quello di avere, alla fine, una ragione allargata capace di fissare nuovamente obiettivi di più ampio respiro. Questi obiettivi sono stati ben messi in luce ancora da Giovanni Paolo II al n. 56 di *Fides et ratio*: «Bisogna non perdere la passione per la verità ultima e l'ansia per la ricerca, unite all'audacia di scoprire nuovi percorsi». La fede aiuta dunque la ragione a riacquisire fiducia verso quegli asserti globali e assoluti che il debolezza del nostro pensiero ha posto come mete impossibili da raggiungere (molti ritengono, infatti, che «la verità sia il risultato del consenso e non dell'adeguamento dell'intelletto alla realtà oggettiva»). La fede, dunque, continua Giovanni Paolo II, «provoca la ragione a uscire da ogni isolamento e a rischiare volentieri per tutto ciò che è bello, buono e vero» (n. 56).

Che ragione sarà, dunque, quella illuminata dalla fede¹⁴? Sarà una *ratio* rinnovata, coraggiosa, supportata da un avvocato valevole¹⁵ e in grado di vantare una dimensione sapienziale orientando la sua attività verso una «ricerca del senso ultimo e globale della vita» (*Fides et ratio*, n. 81), una dimensione metafisica, in grado di portare la ragione verso un trascendimento dei dati empirici ricercando una verità ultima, oggettiva e fondante (*Fides et ratio*, n. 83), e anche, infine, una dimensione veritativa (*Fides et ratio*, n. 82) capace di non far arrendere la ragione di fronte il palcoscenico fenomenista, ma di condurla – e condurre tutto l'uomo – dal «fenomeno al fondamento» (n. 83).

¹⁴ A. STRUMIA, *La fede e il risanamento della ragione come ragione*, in *Divus Thomas*, 108 (40), 2005, pp. 155-178.

¹⁵ «La fede si fa così avvocato convinto e convincente della ragione», *Fides et ratio*, n. 56.

4. L'INTRINSECA COMPLESSITÀ DELL'ATTO DI FEDE:

CREDERE DEUM, CREDERE DEO, CREDERE IN DEUM

Dalle pagine precedenti sono emerse dunque due verità relative alla concezione autenticamente cristiana della fede. La prima concerne proprio la posizione della fede rispetto alla natura umana. La fede, abbiamo visto, non è qualcosa di estraneo o estrinseco rispetto all'essenza dell'uomo, ma fa parte *ontologicamente* della sua natura, ne è un'espressione, una manifestazione autentica: essa è, quando si presenta come fede cristiana, la capacità dell'uomo di accogliere la parola di Dio che si dà perennemente nella Rivelazione di Gesù Cristo, e di affidarsi dunque ad Essa nella piena consapevolezza della sua verità. Questa capacità di affidamento a Dio è in fondo una manifestazione particolare di una *capacità più ampia dell'uomo di affidarsi agli altri e al mondo*. Questa prima verità cristiana relativa alla natura della fede è stata ben espressa da Ratzinger in questi termini:

Si deve dire innanzitutto: la fede non è una forma diminuita di scienza della natura, un primo grado di sapere, antico o medioevale, destinato a scomparire quando arriva il vero sapere, essa è qualcosa di ben diverso. Essa non è un sapere provvisorio, è vero che noi in tedesco usiamo la parola «credere» anche in questo senso: io credo che sia così. Qui credere è preso nell'accezione di opinare. Ma se noi diciamo: "io credo a te", allora la parola acquista un senso del tutto diverso. Essa significa allora: io mi fido di te, io mi affido a te, forse persino io mi fondo su di te. Il tu, al quale io mi affido, mi dà una certezza, che è diversa, ma non meno solida della certezza che mi viene dal calcolo e dall'esperimento. Ed è in questo senso che la parola è assunta nel contesto del Credo cristiano. La forma fondamentale della fede cristiana non suona: "io credo qualche cosa", ma: "io credo a Te". La fede è un dischiudersi della realtà che si attua solo per colui che ha fiducia, per colui che ama [...]¹⁶.

¹⁶ J. RATZINGER, *Fede e scienza. Un dialogo necessario*, Lindau, Torino, 2010, p. 152.

La seconda verità concerne, invece, il ruolo centrale che la fede gioca nell'ambito dei processi intellettivi, facendosi promotrice di una ricerca più ampia, più profonda e orientata verso orizzonti decisamente più ampi rispetto a quelli indagati dalla *ratio naturalis*, vale a dire quegli ambiti passibili di essere conosciuti con le sole forze della ragione umana. Ci siamo spinti oltre in questa direzione fino ad affermare che la fede cristiana è in realtà così profondamente connaturata all'esperienza umana, così intrinsecamente parte della sua natura da poter essere intesa, a tutti gli effetti, come una *virtù della ragione, come un modo d'essere intelletto, in definitiva come la postura stessa della nostra mente rispetto al mondo e alla realtà in generale*. Tutto ciò si ritrova, sebbene in forme diverse, nella concezione tomista della fede che ora, in modo molto sintetico, mi accingo a presentare nelle sue linee essenziali¹⁷.

C'è da dire, innanzitutto, che è opinione diffusa (e veritiera) il fatto che Tommaso d'Aquino abbia cercato di costruire una visione armoniosa dei rapporti tra fede e ragione¹⁸. Tuttavia, è stato opportunamente osservato che i lettori più attenti di Tommaso hanno seguito due strade interpretative assai diverse. Nell'ambito del primo filone interpretativo, che si è basato soprattutto sul tentativo di studiare le radici aristoteliche, quindi filosofiche, del pensiero dell'Aquinate, si è cercato di valorizzare il tentativo tomista di esercitare la *ratio naturalis* tenendola distante dagli influssi della fede (un rappresentante di questa tradizione è, ad esempio, Ralph McInerny¹⁹). Nell'ambito di questa prospettiva ermeneutica, l'accento è stato posto soprattutto sul fatto che l'Aquinate abbia attribuito alla ragione speculativa una grande importanza, riconoscendole un potere euristico notevole e sostanzial-

¹⁷ L. J. ELDERS, *Faith and Reason: The Syntesis of St. Thomas Aquinas*, in *Divinitas*, 51 (3), 2008, pp. 243-273.

¹⁸ Cfr. R. Di Ceglie, *Primato della fede e autonomia della ragione*, in *Rassegna di Teologia* 57, 2016, pp. 229-250. Si veda anche R. Di Ceglie, *Fede, ragione e carità. Una prospettiva tommasiana*, in *Annales Theologici*, I (38), 2024, pp. 199-216.

¹⁹ R. McINERNY, *Praeambula fidei. Thomism and the God of the philosophers*, Catholic University of America Press, 2006.

mente autonomo. Dal lato opposto, si sono attestati studiosi che hanno invece accentuato molto il ruolo della fede nell'esercizio dell'intelletto, e un rappresentante di questa tradizione di pensiero è stato senz'altro Étienne Gilson²⁰. «Tommaso sarebbe stato molto sorpreso», ha precisato Gilson, «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»²¹. Secondo Gilson, sono stati «i professori cattolici», che implicitamente hanno accettato l'impostazione cartesiana secondo la quale la teologia e la filosofia sono due attività separate, ad aver male interpretato il pensiero di Tommaso attribuendogli questa separazione (tra filosofia e teologia) che difatti, nel pensiero del Dottore Angelico, a parere di Gilson, non si ritrova.

A liberare il pensiero di Tommaso in materia di fede e ragione da un altro grande pregiudizio interpretativo è stato un filosofo e sacerdote cattolico, John Jenkins. In un saggio intitolato *Faith and Revelation*²², questo studioso ha cercato di mostrare come Tommaso non sia affatto interpretabile alla luce del pensiero di un altro grande nome della tradizione inglese, J. Locke, la cui influenza (seguendo dinamiche che in questa sede non posso ricostruire per motivi di tempo) ha finito per essere dominante. Jenkins si è dapprima preoccupato di mostrare lo scopo di quello che ha definito come il «progetto epistemologico di John Locke», consistente nel tentativo dell'autore del *Saggio sull'intelletto umano* di trovare principi neutrali ed universali, quindi assolutamente razionali, per dirimere e scongiurare ogni tipo di diatriba in ambito religioso. In un secondo momento si è impegnato nel mostrare che la proposta di Tommaso ha avuto invece un intento diverso.

²⁰ É. GILSON, *Il tomismo. Introduzione alla filosofia di san Tommaso d'Aquino*, Jaca Book, Milano, 2024.

²¹ É. GILSON, *Che cos'è la filosofia cristiana?*, in R. Di Ceglie, *Ragione e Incarnazione. Indagine filosofica sulla razionalità richiesta dal Vangelo*, Lateran University Press, Città del Vaticano, 2006, p. 321.

²² J. JENKINS, *La fede e la rivelazione*, in *Aquinas*, LIV (3), 2011, pp. 397-426.

Se Locke desiderava in un certo senso *razionalizzare la religione* basandola su proposizioni e principi assolutamente evidenti e condivisibili da tutti (facendo quindi della teologia una disciplina interamente razionale), Tommaso, invece, ha ribadito con forza l'importanza imprescindibile anche di elementi, per così dire, extra-razionali (*in primis* la *carità*) nell'ambito dell'esperienza cristiana della fede²³.

Un esempio mi aiuterà a chiarire questi punti. Secondo Locke, è chiaro che Dio è il Testimone per eccellenza. Dio non può ingannare, non può sbagliarsi ed è massimamente autorevole e credibile. Pertanto, una volta attribuite a Dio alcune verità, quelle appunto della Rivelazione, possiamo essere certi che esse sono vere. Ma ecco il punto: la fede in queste verità dipende, per Locke, da un'indagine di tipo razionale volta a confermare che quelle stesse verità sono difatti attribuibili *senza ombra di dubbio*, e quindi in modo assolutamente evidente, a Dio. Il criterio di verità per stabilire la correttezza della nostra fede è, dalla prospettiva di Locke, sempre quello della ragione.

L'obiettivo di Locke, precisa uno dei più attenti studiosi del pensiero tomista in materia di fede e ragione, il prof. Roberto Di Ceglie, era quello di «eliminare controversie e dissensi riportando ogni discussione a principi neutrali, da tutti condivisi»²⁴. Tuttavia, continua lo studioso, è assai difficile «credere che possano darsi condizioni di neutralità ogniquale volta i temi in questione risultino di qualche interesse»²⁵. In effetti, a ben vedere, questo è proprio ciò che accade nell'esperienza cristiana della fede in Dio. Si tratta, infatti, di un certo tipo di esperienza che, sebbene – come ho precisato prima – appartenga intrinsecamente alla natura umana (la fede in Dio è infatti un caso specifico della più generale capacità umana di “affidarsi a”, capacità che Tommaso chiama *fides cummuniter sumpta*) al punto da dire che l'uomo in ogni circostanza della sua vita risulta in qualche modo sempre

²³ F. BERTOLDI, *Verità e certezza: il ruolo dei fattori extrateoretici*, in *Divus Thomas*, III, (51), 2008, pp. 207-239.

²⁴ R. DI CEGLIE, *Credere in Deum. Tommaso d'Aquino interlocutore della filosofia d'oggi*, Aracne, Roma, 2014, p. 241.

²⁵ *Ibidem*.

emotivamente coinvolto, assume però in questa circostanza un'intensità davvero pervasiva. Di Ceglie, poi, cita a ragione un'osservazione assai interessante di uno studioso, Patrick Lee, il quale ha opportunamente scritto che «la rivelazione non è un mero ed impersonale passaggio di informazioni o un insieme di verità», ma è una «comunicazione personale»²⁶. Questa osservazione rafforza quanto appena detto, e cioè l'impossibilità, almeno dalla prospettiva di Tommaso, di ridurre la Rivelazione ad un insieme di verità basate sull'evidenza.

La fede, dal punto di vista tomista, è quindi un'esperienza umana assai complessa, laddove con questo aggettivo – complessa – intendo riferirmi all'intrinseca articolazione, peraltro già lucidamente intravista da Agostino, che essa presenta ad un esame analitico. La fede tocca innanzitutto la dimensione intellettuale dell'uomo, quella che è definita dal Dottore Angelico con l'espressione *Credere Deum*. A questo livello la fede si esprime esclusivamente come una forma particolare di conoscenza relativa all'esistenza e alle caratteristiche di Dio conoscibili razionalmente, come la Sua infinità, la Sua non corporeità, la Sua infinita bontà, ecc. C'è tuttavia un'altra dimensione, notevolmente più profonda, esprimibile con l'espressione *Credere Deo*. A questo punto Tommaso approfondisce ulteriormente la natura dell'atto di fede introducendo un importante riferimento alla sfera della volontà. *Credere a Dio*, infatti, non è un atto che interessa solo l'intelletto, ma implica già una certa forma relazionale. La fede, dunque, non si limita a *credere che* Dio esiste, che non ha limiti, che è infinitamente buono, che è privo di materia, che non può compiere il male, ecc. Queste verità si basano su certe evidenze argomentative che la ragione, anche in assenza della Rivelazione, può difatti conseguire autonomamente²⁷. Credere a Dio implica, invece, un moto della volontà.

²⁶ Ivi, p. 242.

²⁷ Queste verità sono note come *preambula fidei* e sono sostanzialmente tutte le verità conseguibili dall'intelletto umano e che pertanto presentano una certa evidenza. Su questo tema mi limito soltanto a dire che di esse può senz'altro esserci conoscenza (come quando li dimostriamo con la nostra ragione), ma può esserci anche fede. Tommaso spiega infatti che di ciò di cui si ha scienza non può aversi

Un esempio tratto dalla nostra vita quotidiana potrebbe essere il seguente: «credere che il mio amico esista» è un'affermazione ben diversa rispetto a «credo a ciò che il mio amico mi dice». Per credere a ciò che il mio amico mi dice, devo senz'altro credere che lui esista. *Ma credere che lui esista non è una condizione sufficiente (è invece soltanto necessaria) per stabilire una relazione con lui. Per farlo, è importante che io creda a ciò che lui mi dice.* A questo punto è possibile introdurre altri due elementi della concezione tomista: il primo riguarda l'evidenza, il secondo concerne il merito dell'atto di fede.

L'oggetto della fede è assolutamente non evidente. Questa è una verità che nessun credente può negare. L'evidenza è la caratteristica di quelle realtà o di quelle verità che muovono con forza l'intelletto all'assenso. La forza di tale moto può essere tale da produrre un assenso immediato (è il caso dei primi principi che l'intelletto intuisce immediatamente) o un assenso mediato (è il caso invece delle conclusioni di un'argomentazione che richiede sì dei passaggi, ma che, quando è dimostrativa e chiara nelle sue concatenazioni logiche, porta l'intelletto ad assentire)²⁸. Quando invece l'intelletto dà il suo assenso per

anche fede, essendo la prima l'assenso dato a verità evidenti, mentre la seconda è, come mostrerò fra non molto, l'assenso dato a verità non evidenti. È chiaro che, dopo aver dato l'assenso a verità che risultano evidenti per la mia ragione, di tali verità non potrò più avere fede. Di queste verità, dice Tommaso, diminuisce la misura della fede, ma senza scomparire del tutto. Si pensi alle famose cinque vie per dimostrare l'esistenza di Dio. Ebbene, esse mostrano, ad una ragione disposta e capace di seguire complesse argomentazioni metafisiche, la necessità dell'esistenza di Dio. Le cinque vie sono appunto cinque modi della ragione umana di pervenire a Dio razionalmente, in quanto Causa prima. Sebbene il fedele possa anche impegnarsi in simili ragioni (e la fede cristiana promuove proprio quest'uso della ragione umana), la puntualizzazione di Tommaso è alquanto precisa: queste verità possono essere comunque 'tenute per fede' da quei fedeli che non hanno la capacità di seguire tali fini ragionamenti. E anche i filosofi credenti, che comunque di tali dimostrazioni ne sono capaci, possono sì veder diminuita la loro fede riguardo ad esse, ma sicuramente non la vedranno annullata, purché tali filosofi dimostrino una prontezza a crederle anche nel caso non ne avessero mai conseguito l'evidenza.

²⁸ Cfr. *Somma Teologica* II-II, q. 1, a. 4.

il comando della volontà, allora, spiega Tommaso, in quel caso si aprono due scenari: se questo assenso è dato con il timore di sbagliare, è giusto parlare di opinione, mentre se l'assenso è dato per un moto deciso della volontà, secondo l'Angelico si deve parlare di fede (*et si quidem hoc fit cum dubitatione et formidine alterius partis, erit opinio, si autem fit cum certitudine absque tali formidine, erit fides*).

Il coinvolgimento della volontà nell'atto di fede è dunque imprescindibile nella misura in cui il credente non ha a che fare con realtà, principi, verità evidenti, ma con conoscenze, scrive Tommaso, «*non quasi demonstrative*». Tuttavia, coerentemente al suo spirito indagatore, il Dottore Angelico approfondisce ulteriormente questo passaggio osservando che l'evidenza, che non appartiene per principio alle verità di fede, può invece riguardare *i motivi che spingono il credente ad aver fede*:

Gli increduli hanno l'ignoranza delle realtà della fede: poiché non vedono e non conoscono queste realtà in se stesse, e non sanno che esse sono da credersi. Invece in quest'ultimo senso i fedeli ne hanno la conoscenza, non per una specie di dimostrazione, ma poiché, come si è detto, vedono con la luce della fede che esse sono da credersi (*Somma Teologica* II-II, q. 1, a. 5, ad 1).

Poco più oltre Tommaso fa un'altra osservazione assai importante. Egli sostiene che «le ragioni portate dai Santi Padri come prove delle verità di fede non sono dimostrative ma persuasive, in quanto mostrano che non è impossibile quanto la fede propone». Con quest'ultima precisazione l'Aquinate mostra in che modo la ragione può in effetti approcciarsi alle verità credute, e questo modo non è certamente assimilabile a quello caratteristico delle scienze dimostrative. La ragione può, al contrario, esercitare tutte le sue potenzialità per trovare argomenti a supporto dei motivi che spingono a credere, a persuadere della non impossibilità della loro veridicità²⁹.

²⁹ Con più spazio a disposizione, sarebbe possibile mostrare una declinazione specifica di questa concezione tomista facendo riferimento al tema dell'immortalità dell'anima e della resurrezione finale dell'uomo.

Sta di fatto che, nella prospettiva del Dottore Angelico, la fede vanta comunque una certezza assoluta. Questa certezza in assenza di evidenza potrebbe in qualche modo sollevare – legittimamente – dei dubbi riguardo la coerenza interna della concezione tomista della fede. Com'è possibile che la credenza di verità non evidenti vanti una certezza così solida?

Tommaso, a questo punto, introduce un'ulteriore suddivisione relativa alle *cause della fede*. Un primo ordine di cause l'Aquinate le definisce esterne, e comprendono i miracoli e le predicazioni di chi già crede (*una quidem exterius inducens sicut miraculum visum, vel persuasio hominis inducentis ad fidem*). Si tratta di cause per così dire blande, incapaci di garantire quella certezza solida e robusta che Tommaso attribuisce alla fede. C'è poi un'altra causa, questa volta interna, che muove il credente ad accettare con forza irremovibile le verità di fede. A differenza dei Pelagiani, che ritenevano che questa causa interna fosse il libero arbitrio dell'uomo, Tommaso ritiene invece che la causa interna sia Dio stesso:

Ora i Pelagiani ritenevano che tale causa fosse soltanto il libero arbitrio dell'uomo: perciò affermavano che l'inizio della fede dipenderebbe da noi, in quanto siamo noi a predisporci ad assentire alle verità di fede, mentre il compimento dipenderebbe da Dio, il quale ci presenta le verità da credere. Ma ciò è falso. Poiché l'uomo ha bisogno di Dio quale principio soprannaturale che lo muova interiormente, dal momento che nell'aderire alle verità di fede viene elevato al di sopra della propria natura. E così la fede rispetto all'adesione, che è l'atto principale, viene da Dio che muove interiormente con la sua grazia (*Somma Teologica* II-II, q. 6, a. 1).

È proprio con il riferimento alla carità³⁰ che Tommaso guadagna finalmente la terza e più importante (perché letteralmente più fondamentale) dimensione della fede, quella espressa dalla formula *Credere*

³⁰ M. MANTOVANI, *Tommaso d'Aquino: sapienza e carità nella ricerca di Dio*, in *Salesianum*, 64. 2002, pp. 431-444.

in Deum (*Summa Theologiae* II-II, q. 2, a. 2). Dunque, ricapitolando: con l'espressione *Credere Deum* Tommaso fa riferimento a tutte quelle verità conseguibili dall'intelletto umano grazie alle sue sole risorse: l'esistenza di Dio, i suoi attributi e tutto ciò che concerne quegli aspetti che la ragione umana può arrivare a conoscere nella sua piena autonomia. Questa prima dimensione è intellettualistica, nel senso che riduce la fede ad una mera attività razionale, obbligando il credente a produrre argomentazioni filosofico-metafisiche in grado di dare un fondamento di ragionevolezza alle verità credute. Qualora venga considerata isolatamente questa dimensione della fede, rischia di ridurre la vita del credente ad un mero esercizio teoretico, subordinando la credenza alla forza probante degli argomenti. La dimensione del *Credere Deo* implica invece già una certa forma relazionale, in quanto in essa si realizza l'adesione dell'intelletto del cristiano alla Rivelazione proprio grazie all'azione della volontà. La dimensione del *Credere in Deum*, invece, rappresenta il cardine della vita cristiana, l'aspetto più ricco, profondo e completo della fede. Questa terza dimensione colloca l'uomo in una ***circolarità relazionale profonda e trasformativa con Dio***, che è Causa e Fine della fede. La trasformazione implicata dal *Credere in Deum* concerne le strutture profonde della vita stessa del cristiano (perché si realizza con un affidamento totale a Dio che può essere attuato soltanto con un'elevazione della stessa natura umana). Questa dimensione trascende e sussume le verità conseguibili razionalmente.

Difatti c'è un altro passo dell'Aquinate particolarmente significativo che approfondisce ulteriormente il rapporto tra le ragioni che il credente può ritrovare nella sua attività di ricerca e la sua prontezza a credere, quindi alla sua volontà:

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 (*Somma Teologica*, II-II, q. 2, a. 10).

L'elemento centrale che vale la pena sottolineare di questo passo assai denso (forse uno dei passi cardine della produzione di Tommaso sul tema in questione) è, ancora una volta, l'amore del credente. È infatti l'amore per Dio il vero criterio in base al quale la vita del credente prende forma e soprattutto l'amore per Dio è, nell'autentica esperienza di fede del cristiano, la causa del sapere. Infatti la fede, in quanto assenso alle verità non evidenti, è l'esito di un moto della volontà che non dipende dagli argomenti a supporto (tesi invece sostenuta da filosofi posteriori sulla scia del «progetto epistemologico» di Locke), ma che si realizza per carità, vale a dire per l'amore la cui causa è Dio stesso che agisce dall'interno della natura umana. Gli argomenti a supporto della fede, aggiunge Tommaso, conseguono da questo amore che è perfezione dell'atto di fede³¹:

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 cui deriva che colui che avrà avuto più carità, vedrà più perfettamente Dio (*Somma Teologica* I, q. 12, a. 6).

Ma c'è anche un altro grande concetto chiamato in causa dal passo che sto commentando, che è quello di *merito*. Non ho modo di approfondirlo ulteriormente (e la riflessione tomista in merito è davvero molto ampia e anche complessa, per certi versi), ma mi limito soltanto a sottolineare l'importanza dell'osservazione dell'Aquinate

³¹ Sulla carità come perfezione della fede e di tutte le altre virtù, si veda R. Di Ceglie, *Credere in Deum*, pp. 102 ss.

riguardo al ruolo svolto dagli argomenti razionali nell'esperienza del credente e nel consolidamento della sua fede. Ebbene, prima accennavo ai due filoni interpretativi del pensiero di Tommaso in materia di fede e ragione e citavo, seppur di sfuggita, quegli autori che hanno sostenuto – peraltro con buoni argomenti – la tesi della non influenza e quindi della separazione della fede rispetto all'attività dell'intelletto. Questo passo ne smentisce in modo evidentissimo le premesse teoriche, nella misura in cui Tommaso sostiene esplicitamente che è nella prontezza della volontà all'adesione alle verità di fede che risiede il grande merito del credente. Se la mia volontà è pronta a credere a Dio e se quindi la mia persona è pronta ad affidarsi a Lui prima che io possa scorgere con il mio intelletto motivi evidenti che giustifichino un simile affidamento, allora la mia fede sarà meritoria. Il Tommaso credente, non quindi il Tommaso teologo o filosofo, credeva nell'esistenza di Dio prima ancora della teorizzazione delle cinque vie che la ragione può seguire per giungere alla medesima certezza:

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, non diminuiscono però quella della carità, grazie alla quale la volontà è pronta a credere quegli oggetti anche se non risultano evidenti (*Somma Teologica* II-II, q. 2, a. 10, ad 2).

La vita del cristiano – perlomeno del cristiano che vive una *fede paradigmatica* – ingloba tutti e tre questi aspetti che, sinergicamente, avviano un percorso di crescita esistenziale, conoscenza e pienezza vitale donando dignità infinita alla persona del *fidelis*.

C'è infine un'ulteriore riflessione di Tommaso che vale la pena prendere in considerazione (ce ne sarebbero, a dire il vero, molte ma, come ho già detto, la ristrettezza dello spazio a disposizione mi impedisce di proseguire oltre). La riflessione che ora intendo brevemente commentare è incentrata sulla definizione paolina della fede, che riporto subito: la fede è sostanza delle cose sperate, prova delle cose non apparenti (*est autem fides substantia sperandum rerum, argumen-*

*tum non apparentium*³²). Contrariamente a chi ritiene che le parole dell'Apostolo non costituiscano una definizione della fede, l'Aquinate risponde che invece, sebbene in forma disordinata, esse sono proprio parte di una definizione completa. Innanzitutto l'Aquinate ribadisce che l'oggetto della fede consiste nella prima verità, che è inevidente per l'intelletto umano. La fede, perciò, *si rapporta al suo oggetto come al suo fine*. Ma considerato che questo oggetto non è evidente, di esso abbiamo, oltre che fede (che ci spinge ad accettarlo in modo fermo e deciso), anche speranza:

E questo è appunto l'aspetto delle cose sperate, secondo le parole dell'Apostolo [Rm 8,25]: «Noi speriamo quello che non vediamo». Infatti vedere la verità sarebbe possederla. Ora, uno non spera ciò che già possiede, ma la speranza, come si disse [I-II, q. 67, a. 4], ha per oggetto ciò che non è posseduto (*Somma Teologica* II-II, q. 4, a. 1).

«La fede è la sostanza delle cose che si sperano» è dunque una verità che centra pienamente un aspetto fondamentale della fede cristiana. Sostanza, spiega Tommaso, vuol dire, tra le altre cose, anche principio: la fede è quindi anche principio, cioè inizio assoluto, della cosa sperata: essa è una sorta di pregustazione della Verità che vedremo, contempleremo, e dalla quale saremo posseduti alla fine dei tempi:

In questo senso dunque si dice che la fede è la sostanza delle cose che si sperano: poiché il primo inizio in noi delle cose sperate viene dall'assenso della fede, la quale contiene virtualmente tutte le cose che si sperano (*Somma Teologica* II-II, q. 4, a. 1).

Con la fede inizia dunque, già nello stato di *viatori* nel quale ci troviamo, la pregustazione e l'anticipazione della beatitudine eterna. È proprio questo riferimento alla beatitudine, spiega ancora Tommaso, a rendere la fede autenticamente cristiana (altrimenti si parlerebbe di *fides communiter sumpta*).

³² *Somma Teologica* II-II, q. 4, a. 1.

L'altra parte, la seconda, del detto paolino riceve anch'essa dall'Aquinate un'interessante interpretazione (*argumentum non apparentium*). Tommaso spiega che 'prova (o anche convincimento) delle cose che non appaiono' va inteso in un senso del tutto particolare, e cioè come *effetto della prova*. Generalmente, riguardo a quelle cose di cui può esserci dimostrazione, si parla di prova o di convincimento facendo proprio riferimento alla ferma adesione dell'intelletto alle verità conseguite apoditticamente. Una *verità provata* genera, infatti, un certo forte convincimento e il convincimento, a sua volta, in ambito scientifico, si realizza quando abbiamo le prove esplicite e ferme di ciò che prima soltanto credevamo o di ciò che ignoravamo.

Ebbene, anche delle verità di fede, dice Tommaso, si può avere questa *ferma adesione*. Si tratta però di un'adesione non guadagnata a seguito di inferenze, ragionamenti e deduzioni, ma per effetto dell'autorità di Dio che spinge l'intelletto del credente «ad accettare le cose che non vede». Non è quindi contraddittorio, per Tommaso, dire che le cose non evidenti, cioè le verità di fede, siano provate, laddove, con questa espressione, non intende certo riferirsi a una sorta di provvisione lockeana, come abbiamo visto, ma ad una visione per la quale della prova si considera solo l'effetto: il convincimento, l'assenso deciso, la sicurezza. Tommaso si preoccupa poi di riformulare le parole dell'Apostolo così da creare una vera definizione filosofica: «La fede è un abito intellettuale con cui inizia in noi la vita eterna, e che fa aderire l'intelletto a verità che non appaiono».

CONCLUSIONI

Le molteplici distinzioni tomiste (che io ho di molto riassunto per comprensibili ragioni di spazio editoriale) possono sicuramente non essere accettate, ma è innegabile che ancora oggi continuino ad esercitare su di noi non solo un certo fascino intellettuale, di fronte al quale restiamo ammirati, ma anche un particolare incoraggiamento a continuare la riflessione in merito. Di questa riflessione continua alla quale il pensiero tomista ci conduce, io vorrei ora limitarmi ad evidenziare un aspetto che comunque spero sia emerso da quanto ho detto più

sopra. Mi riferisco all'importanza di una profonda rivalutazione di un tipo diverso di conoscenza, basato non sull'evidenza razionale, ma sulla testimonianza³³ e sulla fiducia nell'a(A)ltro³⁴.

Non si tratta di una conoscenza parziale, dimezzata, depotenziata, fallace, infruttuosa, ma – ecco il punto centrale del mio pensiero – *del vero e primordiale modo di conoscere dell'essere umano*. La riconduzione della fede cristiana nel più vasto ambito della capacità umana di fidarsi è forse il primo passo per la costruzione di una teoria della fede basata su chiari e solidi fondamenti antropologici. È chiaro però (e Tommaso ce l'ha insegnato) che la fede, quando è perfezionata dalla carità, ha come causa Dio, e che quindi la fede, lungi dal poter essere ridotta ad una virtù umana (in tal caso ritorneremmo alla *fides communiter sumpta*), è invece sì un assenso intellettuale umano, ma reso possibile da Dio per il mezzo della grazia. La riconduzione della fede su basi realmente antropologiche, quindi, cerca di mantenersi lontana da questi pericoli che ci restituirebbero una teoria umana – troppo umana – della fede, ma è finalizzata a comprendere che nel piano della creazione l'opera amorevole di Dio continua a sostenere l'uomo dall'interno, per il tramite della carità, rendendo la fede la modalità principale, originaria e fondamentale di conoscenza umana.

RIASSUNTO

Questo studio costituisce l'ampliamento scientifico della relazione presentata nel terzo convegno provinciale dedicato al pensiero di Tommaso d'Aquino organizzato dalla Fraternita Laica di San Domenico e tenutosi a Cosenza (Calabria) il 25 gennaio scorso. Lo studio è dedicato alla concezione tomista dei rapporti tra fede e ragione e si sviluppa secondo un'indagine molto più ampia che prende le mosse dalla fidu-

³³ A. LIVI e F. SILLI, *Logica della testimonianza. Quando credere è ragionevole*, Lateran University Press, Città del Vaticano, 2007.

³⁴ Si veda D. SILVESTRI, *La testimonianza in Dialeghestai. Rivista telematica di filosofia*, 5, 2003: <https://mondodomani.org/dialeghesthai/articoli/daniele-silvestri-02>

cia, intesa come struttura antropologica di base, e giunge fino alla fede cristiana che di quella capacità umana ne rappresenta una declinazione specifica. Ciò non vuol dire, però, che la fede cristiana, che ha uno sviluppo verticale (uomo-Dio), sia in tutto assimilabile alle dinamiche sociali orizzontali (uomo-uomo). Quest'ultime, al contrario, sono prese in considerazione come polo analogico di riferimento per intendere la fede cristiana, la quale, come Tommaso spiega, si arricchisce (ecco l'elemento di novità) della dimensione della carità.

ABSTRACT

This study is the scientific extension of the report presented at the third provincial conference dedicated to the thought of Thomas Aquinas, organized by the Lay Fraternity of San Domenico and held in Cosenza (Calabria) on January 25th. The study is dedicated to the Thomistic conception of the relationship between faith and reason and develops according to a much broader investigation that starts from trust, understood as a basic anthropological structure, and reaches the Christian faith that represents a specific declination of that human capacity. This does not mean, however, that the Christian faith, which has a vertical development (man-God) is entirely assimilable to horizontal social dynamics (man-man). The latter, on the contrary, are taken into consideration as an analogical reference point for understanding the Christian faith which, as Thomas explains, is enriched (here is the element of novelty) by the dimension of charity.