

GIOVANNI CAVALCOLI

L'ATTO E L'ABITO  
DELLA FEDE

SECONDO S. TOMMASO

CORSO DI LICENZA  
IN TEOLOGIA

BOLZENA - STAB 1997



5. L'uomo contemporaneo sembra trovare il valore del pensiero, dell'intelligenza, della verità e della teoresi più in modo indiretto, attraverso l'esperienza della prassi e del rapporto sociale, che non in modo diretto, considerando quei valori per se stessi. Questo atteggiamento salva sia le esigenze del pensiero che quelle dell'azione, ma purtroppo non si trova in tutti; accanto a tale impostazione di vita sembra diffusa anche quella secondo cui l'interesse fondamentale non si proietta verso la trascendenza e l'assoluto, e quindi verso il primato del pensiero e della conoscenza, ma verso la realtà mondana e antropologica, e quindi verso la prassi e la relazione sociale. Non più dunque il primato della contemplazione sull'azione, come è insegnato dal genuino messaggio cristiano, ed è dato di riscontrare anche nelle grandi culture antiche dell'Occidente e dell'Oriente, ma il primato dell'azione sulla contemplazione, quando questa non è del tutto negata come vuota astrazione o inutile perdita di tempo.

6. S. Tommaso d'Aquino, come nessun altro dottore del cristianesimo, ci ricorda, appoggiandosi sulla Sacra Scrittura e sul Magistero della Chiesa, il valore intellettuale, speculativo, dottrinale e contemplativo della fede, senza per questo indulgere ad un astratto intellettualismo, grazie alla forza con la quale egli lega la fede all'aspetto pratico, affettivo ed esistenziale della vita cristiana. L'atto di fede, per Tommaso, è atto dell'intelletto, è conoscenza; e l'abito della fede è soggettato nell'intelletto; ma l'atto della fede è determinato dalla volontà anche in relazione dell'oggetto stesso dell'atto, ed è finalizzato alla carità; e l'abito della fede non è perfetto, se non è informato dalla carità. La fede può essere anche senza la carità: resta vera fede ma non vera e piena virtù. Vedremo di illustrare, nel corso che ci sta dinanzi, questa dottrina dell'Aquinate, dottrina che a tutta prima può sembrare eccessivamente sottile, ma che invece ha solide radici bibliche e teologiche, e fu successivamente canonizzata dal Concilio di Trento.

7. La sostanza della dottrina tomistica circa l'abito e l'atto della fede, dopo settecentocinquanta anni dalla sua elaborazione, si rivela sempre attuale, grazie al suo riferimento sicuro all'insegnamento della Sacra Scrittura, nonché ad una chiara conoscenza delle funzioni fondamentali della psicologia umana. Lo studio di tale dottrina offre pertanto numerosi vantaggi:  
1) quello di darci una sicura e chiara nozione della fede, con forme alla rivelazione cristiana ed al Magistero della Chiesa;  
2) quello di irrobustire la dimensione intellettuale del nostro atto di fede, rendendoci più capaci di riconoscere ed evitare gli equivoci e le falsificazioni, dando alla nostra azione una base più autentica e feconda; 3) quello di chiarire meglio la

dimensione soprannaturale dell'atto di fede nel suo legame con la contemplazione infusa e la visione beatifica; 4) quello, in fine, di vederne meglio il suo aspetto antropologico e la dinamica del suo sviluppo nel soggetto umano, col chiarimento del passaggio dalla fede informale o teorica alla fede formata o pratica, e da questa alla fede contemplativa. Si parla tanto, oggi, di "cammino di fede", ma pochi teologi come S. Tommaso sanno insegnarci le tappe essenziali di questo cammino.

8. Secondo il titolo del corso che dobbiamo affrontare, punteremo l'attenzione in modo particolare sull'atto e sull'abito della fede; ma ciò non ci impedirà - ed anzi in certi casi lo richiederà necessariamente - di allargare lo sguardo su altri aspetti dell'argomento, innanzitutto sull'oggetto stesso della fede, dato che per S. Tommaso gli atti e gli abiti sono specificati dall'oggetto. Sarà opportuno inoltre un accenno ai motivi ed ai fondamenti della fede, nonché allo scopo ed agli effetti della fede. Infine, come si è detto, presenteremo le tappe fondamentali dello sviluppo della fede: dalla fede informale a quella formata, fino alla fede contemplativa, effetto del dono dell'intelletto e della sapienza.

LEZIONE I  
FEDE NATURALE E FEDE SOPRANNATURALE

9. S. Tommaso considera la fede cristiana come un qualcosa di analogo alla fede umana. Il concetto del "credere" è un concetto analogo, che vale immediatamente ed originariamente per i rapporti umani, ma che può essere applicato, in base all'insegnamento stesso della Sacra Scrittura, anche ai nostri rapporti con Dio, con alcuni mutamenti che vedremo. Per questo, prima di passare all'esame della concezione tomistica della fede cristiana come tale, è bene vedere che cos'è, in generale, per Tommaso, la fede.

10. Spesso, nel linguaggio corrente di oggi, la fede è associata all'idea di "confidenza" o "fiducia", ad uno stato emotivo di abbandono fiducioso a qualcuno o a qualche ideale, quando, nel peggiore dei casi, non è vista come un insieme di idee gratuite e preconcette, denotanti uno stadio acritico ed immaturo del pensiero. Per S. Tommaso, invece, la fede, senza escludere la dimensione fiduciale, attiene soprattutto ed essenzialmente, come si è detto, al credere, cioè ad un atto del pensiero o dell'intelligenza; ma non ad un credere nel senso dell'"opinare", come pure si intende spesso oggi il credere; ma bensì ad un credere che comporta oggettività e certezza, non riscontrabili di per sé nella semplice opinione. Vedremo meglio più avanti la differenza che Tommaso pone tra la fede e l'opinione, che dice incertezza, da una parte, e tra la fede ed il sapere (scientia), dall'altra, dove il sapere comporta un'evidenza ed una necessitazione dell'intelletto, che non si riscontrano nella fede.

11. "La fede - dice Tommaso (In II Tm 2, 13, lect. II, n. 57) - non è altro che una partecipazione (participatio) o un'adesione alla verità". La fede appartiene all'ordine del conoscere; è un rapporto con la verità, e quindi mette in gioco la nostra intelligenza, che è appunto la funzione spirituale della verità.

12. La fede è un atto dell'intelletto col quale "l'uomo crede ed assente non a qualcosa che egli vede direttamente, ma alla testimonianza di qualcuno". Tale testimonianza può essere soltanto umana, e ciò allora non fa sì che la fede sia una virtù; perché l'uomo può ingannare ed ingannarsi", mentre la virtù, in tal caso, dovrebbe confermare l'intelletto nella capacità di cogliere il vero. "Oppure questa testimonianza proviene dal divino giudizio" (o, potremmo dire, dalla Parola di Dio), "e questo è verissimo e fermissimo, perché proviene dalla stessa Verità, che non può né ingannare né ingannarsi" (In Eb 6, 1, lect. I, n. 281). Abbiamo già qui la distinzione tra fede umana o naturale e fede cristiana o soprannaturale, che vedremo meglio più avanti.

13. Il credere, nel senso suddetto, è per Tommaso, un atto necessario nei rapporti umani; esso richiede, nell'uomo, un minimo di fiducia negli altri, senza la quale egli non potrebbe vivere in società, con pericolo della sua stessa vita: "Poiché nella con-

1) è questa ad essere consolata e tagliata direttamente  
mediante la ragione  
(\*) Qui Tom. è forse troppo severo

vivenza umana è necessario che il singolo si valga di un altro come di se stesso in quelle cose nelle quali egli non basta a se stesso, è necessario che stia a quanto altri conosce, e che a lui è ignoto, come fosse a lui noto; per cui nella convivenza umana la fede è necessaria, e per essa l'uno crede alle parole dell'altro" (In Boet. De Trin., c. III, a. 1). (c)

14. Il credere, in generale, comporta un'adesione conoscitiva dell'intelletto al vero; tuttavia l'intelletto si determina al suo oggetto "per comando della volontà" (In Eb 11, 1, lect. I, n. 553), e questo perchè l'intelletto non è necessitato al suo oggetto in forza dell'evidenza (mediata o immediata) dell'oggetto stesso. Ciò significa, come osserva il Padre Alberto Gelli, che la fede "richiede o include sempre una positiva volontà di credere, cioè una disposizione pratica ad approvare ciò che viene riferito: una disposizione ad acconsentire a chi ci manifesta la verità, ma soprattutto ad aderire al contenuto del suo annuncio in ordine al quale il messaggero è uno strumento" (La virtù teologale della fede, in Sacra Doctrina, set.-ott. 1988, n. 5, p. 530).

15. La conoscenza di fede, in quanto manca dell'evidenza dell'oggetto, è una conoscenza imperfetta (I, 12, 13, 3m; I-II, 67, 3). Tuttavia la fede cristiana o soprannaturale assurge al grado di virtù per il fatto che l'intelletto umano, come vedremo meglio, sebbene non abbia l'evidenza della verità divina, tuttavia, da essa illuminato, gode di un'assoluta certezza, la quale non esclude la ricerca ed il progresso della conoscenza, ma sempre sulla base di quella certezza.

16. Commentando il passo di Rm 14, 23: "Tutto quello che non viene dalla fede è peccato", Tommaso distingue un duplice significato della fede: la fede come virtù (cioè la virtù cristiana o teologale della fede) e la fede come coscienza morale (conscientia), vale a dire come norma di comportamento morale. "Questi due significati - spiega Tommaso - non differiscono se non come il particolare differisce dall'universale. Infatti, ciò di cui siamo convinti per fede in linea di principio, la coscienza poi lo applica all'azione compiuta o da compiersi" (Lect. III, n. 1140).

17. Nel commento invece a II Tm 1, 12, Tommaso fa notare che nella fede vi sono due elementi: "ciò che si crede e colui al quale si crede. Ciò che è creduto non può essere saputo dimostrativamente, perchè così perderebbe la sua stessa ragione di creduto; ma quanto a colui a cui si crede, costui è conosciuto, poichè" (e qui sta parlando della fede soprannaturale) "è noto per evidentiissime ragioni che Dio è verace". La fede in Dio suppone la certezza razionale che Dio è veracità assoluta.

18. Per "fede", osserva inoltre Tommaso, si intende a volte ciò stesso che si crede, a volte lo stesso credere" (l'atto di fe

(c) Dal che vediamo come le concezioni razionalistiche che offitano di rifiutare qualunque autorità, siano praticamente inapplicabili e - esse lentamente rovinose.

(\*) Per questo il trattato della fede appartiene alla morale.

(c) la così oboletta "buona fede"

de), a volte lo stesso abito per mezzo del quale si crede" (I-II, 55,1; cf In Ef 4,5, lect. II, n.199).

19. La fece umana e la fece divina o soprannaturale si distinguono per quanto riguarda l'oggetto da credere e l'autorità del rivelante. Mentre nella fece umana oggetto e rivelatore sono realtà proporzionate alla comprensione della ragione umana, legate ai suoi limiti ed ai suoi difetti, nel caso della fece divina l'oggetto della fece ed il rivelatore sono Dio stesso. Ne viene la conseguenza, come osserva Padre Galli, che mentre nel caso della fece umana le condizioni della fece non sono mai assolute, "per ciò non sono sufficienti a fondare un atto di fece che escluda ogni possibilità di errore, ... e il termine dell'assenso conclusivo non sarà mai una certezza assoluta, ma solo probabile, in attesa di ricevere una conferma attraverso l'esperienza diretta o la dimostrazione razionale, nel caso della testimonianza che viene da Dio (attraverso garanzie che Dio solo può dare) la certezza dell'assenso non può che essere assoluta e senza riserve. Questa certezza" (della verità dei segni e della Parola di Dio) "non toglie però il carattere misterioso ed insondabile delle verità soprannaturali. ... Nella fece soprannaturale abbiamo per ciò, contemporaneamente, la certezza più indubitabile e l'inevitabilità più insuperabile" (p.531).

20. La struttura psicologica della fece soprannaturale, osserva ancora Padre Galli, è, per S. Tommaso, "specialmente di quella fece che viene prestata a chi porta il messaggio di un superiore che lo incarica di parlare a suo nome e gli dà le sue credenziali, affinché sia riconosciuto come suo messaggero e porta voce autorizzato" (p.530). Il "messaggero", nel caso della fece soprannaturale, è Gesù Cristo, che parla a nome del Padre celeste, ed offre con i suoi miracoli le "credenziali" di essere stato veramente inviato dal Padre e di parlare a nome suo, affinché gli si presti fece, a Lui ed al Padre.

21. Altra differenza tra la fece umana e la fece divina, come vedremo meglio, si riferisce ai motivi dello stesso atto di fece: che, nel caso della fece umana, restano di ordine naturale e sono sufficienti a generare l'assenso di fece; mentre, nel caso della fece soprannaturale, "la certezza della provenienza divina delle verità rivelate - come osserva ancora Padre Galli (p.532) - non costituisce il vero motivo della fece soprannaturale". Essa "ci assicura che la nostra eventuale adesione è ragionevole, che il mistero è 'credibile', ma non che esso è vero. La sua verità è assicurata soltanto dal pensiero divino col quale si identifica". I segni di credibilità rendono evidentemente deveroso l'atto di fece, ma non ne sono la causa sufficiente, la quale è solo l'autorità e la credibilità di Dio che si rivela. (+)

(1) La fece è un verale con gli occhi di Dio.

(+) e la luce stessa della fece infusa da Dio nell'intelletto (causa eff.);  
l'autorità di Dio è causa formale (motivo)

LEZIONE II

NECESSITA' DELLA FEDE SOPRANNATURALE

22. Se l'abito e l'atto della fede sono necessari nei rapporti umani, essi sono necessari, per Tommaso, anche nei nostri rapporti con Dio. Già la ragione naturale invita l'uomo a credere in Dio, in quanto che l'intelletto umano, per l'abitudine, ha un spontaneo desiderio di Dio: "Nessun desiderio finito può quietare l'intelletto, ... ma esso, in forza di un desiderio naturale, tende alla conoscenza di una realtà (substantia) infinitamente elevata"; tende, insomma, "all' conoscenza della divina sostanza" (Contra Gentes, III, c. 50). Ma, dato che la ragione naturale può già dimostrare la natura personale dell'essere divino (cf Sum.Theol., I, c. 14-22), la nostra stessa ragione ci spinge naturalmente a tenerci aperti ad una possibile rivelazione da parte di Dio e considerarla molto conveniente che Dio, nella sua infinito bontà, le manifesti il suo infinito mistero, il che è come dire che la nostra ragione ci spinge spontaneamente a credere in Lui ed a porci, nei suoi confronti in un atteggiamento di ascolto. Questo tema è stato sviluppato da Karl Rahner nel suo libro Uditori della parola (Berlino 1977).

23. Senonchè però l'atto col quale possiamo credere in Dio non può essere un atto semplicemente naturale o razionale. Se Dio vuol rivelarci il suo mistero, ciò che Egli può dirci non può essere alla portata della nostra ragione, ma, trattandosi di verità divine, è necessario che il contenuto della rivelazione oltrepassi le capacità di intendimento della nostra ragione, in modo tale che, per poter intendere qualcosa di tale contenuto, sarà necessario che la nostra ragione venga elevata o potenziata, ed opera di Dio stesso, da una luce o una forza intellettuale superiore, che è appunto la grazia o il dono della fede soprannaturale (cf In Bost. De Trin., c. III, a. 1, 2a; Contra Gentes, III, c. 52; Sum.Theol., I-II, c. 109, a. 1). Per Tommaso, dunque, la ragione può spingerci a credere in Dio, ma l'atto di fede come tale non può essere semplicemente naturale, perchè esso implica la capacità di accogliere la Parola di Dio, che per sua natura trascende la nostra ragione, anche se tale parola ci insegna delle verità naturali; ma in quanto esse sono accolte per fede, sono viste come Parola di Dio, e quindi nella luce trascendente della fede (cf Sum.Theol., II-II, c. 2, a. 4).

24. La fede è necessaria per tre motivi: 1) per dare pieno e supremo compimento, al di là di ogni aspettativa e desiderio, al desiderio proprio dell'intelletto umano di conoscere l'essenza della causa prima (In Bost. De Trin., c. III, a. 1; Contra Gentes, III, cc. 26, 50, 51; Sum.Theol., I, c. 12, a. 1; I-II, c. 3, a. 3; c. 5, a. 5); 2) per condurre l'uomo al conseguimento del suo fine ultimo soprannaturale: cosa impossibile senza l'abito e l'atto della fe

de soprannaturale, la quale fa appunto conoscere tale fine, consentendo alla volontà di perseguirlo (De Ver., c. 14, n. 2; Contra Gentes, III, c. 52; Sum. Theol., II-II, c. 2, n. 3; I-II, c. 62, n. 1; c. 109, n. 1); 3) per salvarlo dalla pena del peccato originale, che è la condanna eterna (Sent., III, D. XXIV, c. 3, n. 1; Sum. Theol., II-II, c. 2, n. 3; De Ver., c. 14, n. 10; Contra Gentes, I, c. 5; III, cc. 118, 152). Nell'ambito di questa finalità salvifica la fede insegna anche delle verità morali e teologiche semplicemente naturali, che di per sé, cioè, potrebbero essere raggiunte dalla semplice ragione, ma che di fatto, però, per vari motivi, non possono esser colte da tutti, ed anche quei pochi che vi riuscissero, resterebbero sempre in una conoscenza esseri imperfetta e facilmente erronea (Sum. Theol., II-II, c. 2, n. 4; In Boet. De Trin., c. III, n. 1). Ora invece è volontà di Dio che tutti si salvino.

25. È molto importante intendere bene il primo punto, vale a dire il compito perfettivo della conoscenza di fede. J. Tommaso non intende dire, come potrebbe risultare da una lettura superficiale di certi suoi testi, che esista nell'intelletto umano un desiderio naturale della verità soprannaturale, perché allora tale verità, compiendo un bisogno o un'esigenza della natura, le sarebbe dovuta per diritto come compimento della sua forma naturale ed essenziale, e quindi non sarebbe più né soprannaturale né gratuita, contrariamente al dato rivelato e di ragione, secondo cui l'atto e l'abito della fede (ed il suo oggetto) non possono che essere un  dono di Dio, una grazia soprannaturale. Dice infatti Tommaso: "Duplice è il bene ultimo dell'uomo, che muove immediatamente (primo) la volontà dell'uomo in qualità di fine ultimo: uno è proporzionato alla natura umana, perché per ottenerlo bastano le forze naturali; e questa è la felicità della quale hanno parlato i filosofi. ... L'altro è un bene dell'uomo che supera la proporzione (proportio), perché per ottenerlo le forze naturali non bastano, né a pensarlo né a desiderarlo, ma viene promesso all'uomo solamente grazie alla divina liberalità, ... e questo è la vita eterna" (De Ver., c. 14, n. 2), oggetto della fede. (6)

26. La conoscenza dell'ordine soprannaturale, per Tommaso, non è apriorica, innata o strutturale all'uomo. Di essa l'uomo non sa nulla, e quindi non può desiderare nulla, finché non gli venga rivelata da Dio (o direttamente o mediante la predicazione umana), e quindi finché non l'accoglie nella fede. L'intelletto umano, per l'Aquinate, possiede già di per sé, anche nelle condizioni della natura decaduta, una sua forma o perfezione naturale, attuando la quale, esso attuа il suo fine naturale e consegue una felicità naturale (In Boet. De Trin., c. III, n. 1, 2m; Sum. Theol., I-II, c. 62, n. 1; c. 109, n. 1). Tuttavia il dinamismo dell'intelletto è per natura disponibile a raggiungere una conoscenza superiore, come ogni creatura può essere elevata da Dio a compiere atti superiori

(6) Deus, ex infinita bonitate sua ordinavit hominem ad finem supernaturalium, ad participanda scilicet bona divina, quae humanae mentis intelligentiam omnino superant: cf. I Cor 2, 9: "occhio non ha mai visto..."

I musulmani "videtur admittit in natura humana non copacitatem solum et contentantiam ad ordinem supernaturalem... sed germanam Verique nominis e exigentiam" (Enc. Pascendi (P2103) 9 -

(potenzialità)

vi a quelli propri delle sue forze naturali. Dice Tommaso: "In ogni creatura vi è una duplice potenza passiva: una, che si rapporta all'agente naturale; l'altra, che si rapporta all'agente primo, il quale può condurre qualunque creatura ad un atto più elevato di quello al quale può esser condotta da un agente naturale; e tale potenzialità è comunemente detta "potenza obbediente" (potentia obediens)" (Sum. Theol., III, q. 11, a. 1).

desiderio  
condizioni  
76

27. Ma c'è ancora di più. L'intelletto umano non è soltanto passivamente disponibile ad essere elevato all'ordine soprannaturale della fede, ma c'è in lui un'inclinazione o un desiderio naturale a non sentirsi soddisfatto di quanto, anche nelle migliori condizioni della sua attività, esso può raggiungere circa la conoscenza di Dio; c'è in lui, quando non si lascia addormentare dalle realtà terrene, un bisogno profondo di andare oltre le sue possibilità e le sue forze naturali, per poter conoscere, se fosse possibile, l'essenza stessa della causa prima, cioè di Dio. È quello che il Maritain ha chiamato "desiderio transnaturale" di conoscere Dio: un desiderio di oltrepassare la natura, senza peraltro aver davanti un oggetto soprannaturale, perché questo è dato solo dalla fede e non dalla ragione. Dice il Maritain: "Questo desiderio è transnaturale, va verso un fine che è al di là del fine per cui è costituita la natura dell'uomo. In quanto va in tal modo verso un fine che trascende ogni fine proporzionato alla natura, il desiderio di veder Dio" (qui Maritain, col termine "vedere", mi pare eccessivo) "è un desiderio 'inefficace', - un desiderio che non è in potere della natura soddisfare, - è un desiderio 'condizionale', - desiderio la cui soddisfazione non è dovuta alla natura" (Alla ricerca di Dio, Ed. Paoline 1960, p. 94). Non è dovuta, in quanto non serve ad integrare la perfezione propria della natura né a farle compiere gli atti che discendono dalla forma della natura.

Ma non è  
necessario  
l'adempimento

28. Tuttavia, prosegue Maritain, "in quanto emana dalla natura, è un desiderio naturale e necessario". Non è una semplice volentieri, un desiderio di sovrappiù e di sovraerogazione. Nasce nel più intimo della sete della nostra intelligenza per l'essere, è una nostalgia così profondamente umana che tutta la saggezza e la follia del comportamento dell'uomo hanno in essa la loro ragione più riposta" (Ibid.). Dice S. Tommaso: "Nessun desiderio ci porta tanto in alto, quanto il desiderio di conoscere la verità. Infatti tutti i nostri desideri o del piacere o di qualunque altra cosa che possiamo desiderare, possono quietarsi in altre cose; ma questo desiderio non si acquieta, finché non giunge a Dio sommo cardine ed artefice di tutte le cose" (Contra Gentes, III, c. 50). "Se l'intelletto umano - dice altrove l'Aquinate (I-II, q. 3, a. 8) - conoscendo l'essenza di qualche effetto creato, non sa di Dio se non che esiste, la sua perfezione non raggiunge ancora

(2) Anche oltre  
me stesso, se  
ciò mi fosse  
possibile

(1) desiderio { soprannat. - di contempl. lo <sup>(visio beat.)</sup> SS. Trinità (fine ult. soprannat.)  
transnaturale - di oltrepassare la consc. naturale (+) Rahnert  
naturale - di conoscere Dio come causa prima (fine ult. nat.)  
 (+) è una disponibilità (Garrigou) non è esigenza (di compimento) umana (Rahnert)

(1) Tuttavia non si può dire che la visione beatifica sia un fine dovuto e obbligatorio per la natura umana, come fa intendere Pio XII nell'enc. "Humani generis" quando respinge l'opinione di chi sostiene che 10 - "Dio non può creare sostanze spirituali senza ordinarle e chiamarle alla visione beatifica" D 3891

La causa prima, ma gli resta ancora il desiderio naturale di cercare la causa. Per cui non è ancora perfettamente beato. Per la perfetta beatitudine è necessario che l'intelletto raggiunga la stessa essenza della causa prima. E così raggiunge la sua perfezione tramite l'unione con Dio come suo oggetto, nel che soltanto sta la beatitudine dell'uomo" (Cf anche Summ. Theol., I, q. 12, a. 1; Contra Sententias, III, c. 25). (+)

29. La ragione umana, nella sua ricerca di Dio, non si sente soddisfatta di quanto, anche al massimo delle sue forze, essa può raggiungere. Infatti, per S. Tommaso, con la semplice ragione naturale, anche educata e rafforzata dalla più nobile filosofia, non si oltrepassa una conoscenza di Dio mediata attraverso gli effetti creati e senza che di Dio si possa conoscere l'intima essenza. Mentre desiderio naturale della ragione è quello di conoscere l'essenza delle cose. La ragione, allora, si sente insoddisfatta di quanto ha raggiunto, desidera andare oltre, sa che in questo oltre ci sarebbe la pienezza della sua felicità, ma non sa che cosa c'è in questo oltre. Glielo dice la fece, la quale parla di una possibilità di "vedere Dio faccia a faccia", come si esprimerà il Magistero della Chiesa per bocca di Benedetto XII nel 1336, di "vedere la divina essenza con una visione intuitiva ed immediata, senza che alcuna creatura svolga la funzione mediatrice di oggetto visto in se stesso (in ratione objecti visi se habente), ma grazie al fatto che la divina essenza si mostra immediatamente, semplicemente, chiaramente ed apertamente".

30. Questa tendenza della ragione all'autotrascendimento sembra essere spiegata da S. Tommaso mediante l'applicazione di una legge metafisica generale, per la quale "in ogni forma inferiore c'è una qualche partecipazione della forma superiore" (Sum. Theol., I-II, q. 3, a. 6). Ma d'altra parte l'intelletto umano è immediatamente ordinato a Dio come a suo fine ultimo, essendo creato ad immagine di Dio. Da qui viene il fatto che la conoscenza di fede e la visione beatifica non sono soltanto al di sopra della ragione, ma anche, in certo modo, in armonia con essa e lungo la sua stessa linea (secundum naturam ipsius: Sum. Theol., III, q. 9, a. 2, 3m). La conoscenza razionale di Dio o teologia naturale ha una sua perfezione ed una sua autonomia; la conoscenza di fede, dal canto suo, è soprannaturale e gratuita; ma nel contempo la fede si trova in armonia con una ragione naturalmente "capace di Dio" (secondo l'espressione agostiniana ripresa da Tommaso: Sum. Theol., III, q. 9, a. 2, 3m), soddisfacendo l'istanza del suo autotrascendimento al di là delle sue più ottimistiche prospettive ed in un modo da lei totalmente ignorato. (XII)

31. La necessità della fede implica, per S. Tommaso, l'accoglimento da parte di tutti, almeno implicito, dei dogmi circa il mistero dell'Incarnazione e della SS. Trinità (Sum. Theol., II-II, q. 2, a. 5-8). Ciò significa che per l'Agostino non può esistere una

(necessaria)  
cioè non dovuta al pieno compimento delle esigenze nat.  
- dovuta per i motivi soprannat.  
- confondata al desiderio di autotrascendimento

fedè "aritmética" o "preconcettuale"<sup>(1)</sup>, come l'hanno pensata alcuni teologi contemporanei. Come vedremo meglio più avanti, per Tommaso l'atto di fedè si dirige certamente, in ultima istanza, al mistero divino infinito, e come tale non-concettualizzabile; tuttavia tale oggetto ultimo della fedè viene raggiunto per mezzo di un oggetto immanente allo spirito umano, che sono le proposizioni o dogmi della fedè, formulati in concetti desunti dall'esperienza umana, ma resi in grado, in quanto usati della divina rivelazione, ed illuminati della fedè, di esprimere, sia pur imperfettamente ma veracemente ed infallibilmente i misteri della salvezza.

32. Ma come possono assolvere a questo dovere coloro che, senza loro colpa, non hanno avuto o non hanno modo di conoscere il Vangelo? "Se vi sono alcuni - risponde Tommaso (Sum. Theol., II-II, 2, 7, 3<sup>o</sup>) che si sono salvati senza aver ricevuto il Vangelo (uibus revelatio non fuit facta), non si sono salvati senza la fedè nel Redentore" (cioè Cristo)<sup>(2)</sup>: "Infatti, anche se non hanno avuto una fedè esplicita, ebbero tuttavia una fedè implicita nella divina Provvidenza, credendo che Dio è il liberatore degli uomini in ogni caso, rimessi alla sua discrezione ed in quanto li ha rivelati ad alcuni illuminati della verità". Ed altrove spiega: "Non o'è inconveniente a porre che tutti sono tenuti ad un minimo di fedè espli-cita" (ossia ad alcuni contenuti concettuali di fedè), "avanzando il caso di chi vive tra le selve o le bestie feroci: è infatti prerogativa della divina provvidenza il far sì che a tutti giungano i mezzi della salvezza, purchè il destinatario non frapponga ostacoli. Se infatti una persona come nel caso addotto, segue la guida della coscienza naturale nella ricerca del bene e nella fuga dal male, è certissimo che o per mezzo di un' ispirazione interiore o mandandogli un predicatore della fedè, Dio gli rivela le verità di fedè necessarie" (De Ver., q. 14, a. 11, 1<sup>a</sup>). La mente dev'essere illuminata dalle nozioni fondamentali della fedè, per chè l'uomo possa compiere la sua scelta responsabile; ma tale illuminazione, in mancanza della mediazione umana, può provenire anche direttamente da Dio, a parte il fatto, come vedremo meglio più avanti, che l'illuminazione divina è comunque sempre necessaria anche in quell'atto di fedè che è legato alla predicazione evangelica. Si può pensare che tale illuminazione soprannaturale supplisca anche l'esercizio della ragione e quindi della concettualizzazione, quando esso è impossibile a causa dell'imaturità o di qualche malattia mentale del soggetto. In tal modo possiamo spiegare la possibilità della fedè e quindi della salvezza nei bambini e nei dementi.

- (1) La fedè implicita comporta nozioni implicite  
(2) Tom. non tiene conto del c. 25 di Matteo  
Può bastare un fedè implicita nell'esistenza di Dio (LG 16)  
(3) Non vi è altro nome alato agli uomini sotto il cielo nel quale è stabilito che possiamo essere salvi. At 4, 12 (discorso di Pietro)

LEZIONE III

L'ABITO E L'ATTO DELLA VIRTU' IN GENERALI

33. Dopo aver presentato in generale, a modo d'introduzione, la natura e la necessità della fede cristiana o soprannaturale, prima di affrontare il tema specifico del corso, sembra bene trattare brevemente, in generale, della teoria tomistica dell'abito virtuoso e del suo atto, in quanto che la dottrina dell'abito e del l'atto della fede appare come una certa applicazione di detta teoria.

34. La dottrina tomistica della virtù suppone quella dell' "abito", un termine piuttosto desueto nel linguaggio corrente, ed anche, in certo modo, in quello della cultura attuale, almeno nel senso in cui l'intende S. Tommaso. Oggi, col termine "abito" intendiamo comunemente la veste o il vestito. E del resto anche l'indumento non è del tutto privo <sup>di rapporto</sup> con la dottrina filosofica e morale dell'abito, poiché "abito" viene dal latino habere, che dice: avere, possedere; e l'abito nel senso di "indumento" è effettivamente un qualcosa che si ha, che si possiede.

35. Per questo, per quanto l'idea dell'abito-indumento sia lontana dal concetto filosofico dell'abito morale, che ora vogliamo illustrare, tuttavia essa può servirci come introduzione a tale concetto, ed Aristotele stesso se ne è servito, coerente col suo metodo di elucidare anche i più profondi concetti della metafisica partendo dalle esperienze più comuni della vita di tutti i giorni. Anche ai tempi di Aristotele, infatti, l'idea dell'indumento richiamava facilmente quella di un qualcosa che si ha, si possiede. E di fatti l'abito morale è legato, in certo senso, all'avere ed al possedere: S. Tommaso lo dice esplicitamente, riferendosi appunto ad Aristotele: "L'abito - dice (III Sent., D. 23, c. 1, a. 1) - è paragonato ad un possesso nell'Etica di Aristotele (1. I, c. 10), nei termini in cui una cosa posseduta è a nostra disposizione", ed una caratteristica dell'abito morale, dice l'Aquinate (De Virt. in comm., a. 1), è appunto quella per la quale chi lo possiede "può agire quando vuole", secondo quella speciale facoltà operativa che gli viene dall'abito.

36. L'"abito" nel senso di "indumento" - fa notare Tommaso (In Met., V, c. 20, lect. XX, n. 1063) - è una res habita, un qualcosa di avuto; e di fatti questa è l'etimologia del termine italiano "abito". Essa si relaziona quindi con l'avere. Ma il latino ed il greco posseggono anche un altro termine - rispettivamente habitus ed exis - i quali si rapportano anch'essi con il verbo avere (habere ed echein), senonchè però si distinguono dal participio passato, dal quale viene l'abito-indumento, e costituiscono dei sostantivi autonomi. Sono questi i sostantivi - non la res habita - che si riferiscono alla nozione di abito morale. Nel la lingua italiana purtroppo non c'è questa differenza, dato che

disponiamo di un unico termine - abito - sia per indicare l'indumento che per significare l'abito morale. Il termine "abitudine" viene sì da habitus, ma non dice esattamente quel Tommaso vuol dire, perchè l'abitudine è più un concetto della psicologia sperimentale che della filosofia morale, dato che esso richiama alla mente una struttura psichica condizionante e rigida, mentre l'habitus tomista è un orientamento stabile della libera volontà, che la perfezione proprio nella sua libera azione, e la cui attuazione è sempre rimessa alla libera decisione della volontà.

37. S. Tommaso accoglie la distinzione che Aristotele fa, nella Metafisica (V, c. 20), tra l'axis come "avere" (avere un abito o una veste) e l'axis come abito morale. Questa connessione tra i due significati dell'axis è ben espressa nella lingua latina, nella quale, il primo significato corrisponde l'habere, mentre al secondo c'è il se habere, come si esprime, per es., il Gredt, quando afferma che l'"habitus si predica di una cosa non in quanto essa ha (habet) qualcosa (così infatti si dà il predicamento dell'habitus), ma in quanto essa è disposta (se habet) bene o male in se stessa" (Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae, Herder 1937, vol. I, n. 188). L'abito, cioè, comporta una modificazione della sostanza nel suo essere accidentale in ordine alla natura stessa del soggetto (Sum. Theol., I-II, c. 49, n. 2). L'abito lascia la sostanza nella sua identità sostanziale: esso tocca le facoltà o le potenze della sostanza, non però in relazione alla loro natura, ma in ordine al bene o al male, alla perfezione o all'imperfezione della stessa sostanza.

38. Determinando la disposizione della sostanza, l'abito determina, per conseguenza, anche la qualità dell'azione della sostanza. "E' proprio infatti dell'abito - dice S. Tommaso (I-II, c. 49, n. 3) - comportare una certa relazione nei confronti della natura della sostanza, in quanto essa conviene o non conviene. Ma la natura della sostanza, che è il fine della generazione, è ulteriormente ordinata ad un altro fine, che è o l'operazione o qualcosa di operato, al quale si giunge per mezzo dell'operazione. Per cui l'abito non comporta soltanto ordine alla natura della sostanza, ma anche di conseguenza all'operazione, in quanto è il fine della natura, o conduce al fine". In quanto l'abito è soggetto nella potenza alla forma del soggetto, abbiamo l'abito entitativo, come per es. la bellezza o la salute; in quanto invece esso risiede in una potenza che è ordinata all'atto, come per es. l'intelletto o la volontà, allora si dà un abito operativo. L'abito morale, che è il genere dell'abito virtuoso, è abito operativo, in quanto tocca la potenza della volontà.

39. L'abito morale è necessario perchè la potenza della volontà sia stabilmente e facilmente orientata al bene. Infatti tale potenza è certo per sua natura inclinata al bene in un sen-

(1) L'abito tocca la natura della sostanza (abito entitativo) senza mutarla in se stessa, ma solo nelle sue potenze, o accidenti. In Beate ha l'abitudine di applicarsi, basata su un abito entitativo (inclinazione alla buona) come qualità accidentale della natura di Beate.

sc generale ed astratto; ma, essendo anche per natura padrone delle proprie scelte, essa ha di fatto la possibilità di determinarsi verso beni che non sono tali in ordine al conseguimento del sommo bene. Da qui la necessità che, mediante un'opportuna educazione, che è la formazione dell'abito virtuoso, la volontà acquisisca una disposizione stabile nel compimento del bene, nel <sup>che</sup> consiste appunto il possesso dell'abito della virtù. L'abito è sempre necessario allorché la potenza è per natura indeterminata nel suo agire. Esso infatti viene a determinare la potenza in ordine a qualcosa. "La qual determinazione - dice S. Tommaso (In. Eth., II, c. 4, lect. V, n. 298) -, se si attua in conformità della natura del soggetto, allora si avrà un abito buono, che dispone a che il risultato sia positivo. Altrimenti si avrà un abito cattivo, per il quale si produrrà qualcosa di negativo".

(1) quasi  
abituale  
santificante

40. Ma l'abito morale può essere necessario anche in relazione alla natura stessa del soggetto, e non soltanto in rapporto alla sua potenza, quando, cioè - spiega Tommaso (De Ver., q. 20, a. 2) - "l'operazione è tale da trascendere la facoltà e la condizione della natura,<sup>1)</sup> come trascende la condizione della natura umana allorché si unisce a Dio con un vincolo d'amore, quasi partecipando della sua stessa eredità; per cui, in vista di compiere tale operazione, la nostra potenza effettiva ha bisogno dell'abito della carità". Ed in modo simile si giustifica la necessità dell'abito della fede.

41. Il possesso dell'abito virtuoso comporta per S. Tommaso tre vantaggi: "Primo, l'uniformità nell'operazione; infatti gli atti isolati facilmente mutano, se non vengono confermati e garantiti da una qualche inclinazione abituale. Secondo: la possibilità di compiere a discrezione un atto perfetto. Se infatti la potenza razionale non è in qualche modo determinata dall'abito, occorrerà sempre, quando è necessario operare, far precedere un'indagine sul da farsi. ... Terzo: la possibilità di compiere con diletto un'azione perfetta; il che certamente avviene grazie all'abito, il quale, divenendo una specie di segno di natura, rende la propria operazione quasi naturale, e per conseguenza dilettevole. Infatti la convenienza è causa di diletto, per cui il Filosofo, nell'Ethica (libro II), pone come segno dell'abito posseduto il diletto nel compimento dell'opera" (De Virt. in comm., a. 1).

42. Con l'espressione "abito morale" intendo sottolineare il rapporto dell'abito con l'esercizio del volere e quindi dell'azione umana, in quanto che, come abbiamo visto, la disposizione abituale non è la semplice abitudine in senso psicologico, legata ad un agire rigido e irriflesso, ma si tratta di una disponibilità all'operazione propria di potenze che possono e

(1) L'abito - sia esso nell'agire come nel sapere -, in quanto qualità sottoposta al volere, ha sempre un carattere morale: spesso, per ciò, nasce dalla misericordia quando si soglia. - 15 - L'abito della fede, inoltre, ha anche un carattere morale, in quanto si basa la volontà determinata e intellettuale.

debbono essere governate dal libero volere. Soggetto proprio dell'abito morale possono essere, pertanto, le potenze sensitive, (I-II, c.50, n.3), l'intelletto (n.4) e, naturalmente, la volontà (n.5). Evidentemente l'abito morale per eccellenza è quello che risiede nella volontà, orientato al bene dell'uomo, e per il quale l'uomo orienta se stesso verso il suo fine ultimo; ma in forma partecipativa possiamo definire come "moralì" anche gli abiti che risiedono nella altre potenze, sebbene quelli dell'Intelletto possano essere più propriamente chiamati "intellettuali", e quelli delle potenze sensitive "psicologici". (1)

43. In quanto l'abito comporta la disposizione stabile di una potenza al suo atto normale e perfetto, J. Tommaso, al seguito di Aristotele, ritiene che, in un senso più debole ma ancora vero, si possa parlare di "abito" anche per certe disposizioni della vita fisica del vivente, in quanto sono governate dall'anima, che presiede a tutte le attività del vivente, come per es. la salute e la bellezza. Queste condizioni del vivente gli consentono infatti di operare in modo conveniente alla sua natura. Esse tuttavia non meritano pienamente il nome di abiti, perché sono legate a fattori prevalentemente indipendenti dalla volontà e sottomezzi alla mutevolezza degli agenti naturali interni o esterni al vivente, mentre caratteristica del vero abito è quella di essere difficilmente mutabile in quanto governato dalla fermezza della volontà e stabilizzato come una specie di seconda natura (I-II, c.50, n.1; In Phys., VII, c.3, lect. V, n.918).

44. Gli abiti naturali suppongono, nel soggetto, oltre alla potenza, anche una certa inclinazione o disposizione naturale. Essi si generano mediante la ripetizione degli atti corrispondenti, i quali, all'inizio, devono vincere una certa resistenza interna ed esterna, ma poi, con l'esercizio, essi si irrobustiscono diventando nel contempo facili e piacevoli. Questa gratificazione che essi procurano al soggetto lo spinge a ripeterli ulteriormente, il che viene a rafforzare la generazione dell'abito, fino a che esso non è perfettamente costituito (I-II, c.51, aa.1-3; III Sent., D.23, q.1, n.1). Gli abiti naturali corrispondono al fine ultimo naturale dell'uomo, fine che, come tale, è proporzionato alle forze della natura. Siccome tuttavia esse sono corrotte dal peccato, Dio, secondo l'Aquinate (I-II, c.51, n.4) - "in fonde nell'uomo anche quegli abiti che possono esser causati dalle forze della natura". Si danno così anche le virtù morali soprannaturali (I-II, c.63, aa.3-4). Abiti soprannaturali in senso pieno sono tuttavia le virtù teologali della fede, speranza e carità, che propongono all'uomo un fine ultimo che oltrepassa quello naturale e che quindi è sproporzionato alle forze della natura, le quali sono disponibili alla sua attuazione, ma non ne hanno né l'esigenza né tanto meno la capacità attiva.

di attuarlo, perchè, come si è detto nella lezione precedente, non lo conoscono neppure, ma è conoscibile solo mediante la fede nella divina rivelazione. La conoscenza (e quindi l'assecuzione) del fine ultimo soprannaturale (rivelato) non è la semplice risposta cristiana, come dicono alcuni teologi, alla domanda dell'uomo. Certamente la rivelazione contiene la risposta ai massimi interrogativi dell'uomo e gli dà, mediante la grazia sanante, la forza di curare le ferite del peccato e di essere pienamente uomo. Ma ciò non è ancora il fine principale della rivelazione, che è quello di condurre l'uomo al di là di se stesso ed alla condizione gratuita e non dovuta di figlio di Dio. Ponendosi questa prospettiva di un fine e quindi di un agire che oltrepassa totalmente le forze della natura, è evidente la necessità degli abiti soprannaturali delle virtù teologiche, dalle quali viene, oltre alla grazia sanante, anche quella elevante.

45. Le virtù teologiche si innestano nelle potenze del nostro spirito; ma, a differenza di quelle naturali, non presuppongono alcuna inclinazione o disposizione attiva precedente, se non quell'anelito che la natura ha di superare se stessa, del quale ho parlato nella lezione precedente. Ma questo anelito o desiderio di autotrascendenza manca di un oggetto definito appunto perchè oltrepassa la conoscenza e la forza propria della ragione naturale. Questo oggetto, come ho già detto, viene rivelato dalla fede. La virtù teologica - nel nostro caso la fede - crea a se stessa, nel soggetto, l'inclinazione adatta, quello che tradizionalmente vien chiamato il "pius credulitatis affectus" (Cf A. Galli, L'atto e la virtù della fede in S. Tommaso, in Sacra Doctrina, gen.-feb. 1989, n. 1, pp. 61-62).

46. La virtù teologica, pertanto, non si acquista con la ripetizione degli atti sulla base di una previa attitudine naturale, ma viene direttamente infusa da Dio nel suo stato di virtù, a meno che il soggetto non vi opponga un rifiuto volontario. Ciò non vuol dire che la ripetizione degli atti non abbia relazione con la virtù: al contrario, in modo analogo con quanto avviene sul piano della virtù naturale, anche nel caso della virtù teologica l'esercizio corretto e perseverante della virtù conferisce in modo determinante al suo progresso, salva restando la possibilità, nel caso della virtù soprannaturale, di un progresso dipendente dalla gola iniziativa divina (nei doni dello Spirito Santo: I-II, c. 63), che invece non è presente nell'esercizio della pura virtù naturale. Infatti, come vedremo meglio per il caso della fede, l'atto della virtù soprannaturale è atto umano e come tale conserva il suo proprio dinamismo psicologico, anche se nel contempo offre delle caratteristiche proprie, dipendendoti dalla grazia divina, per la quale esso differisce dall'atto umano in quanto umano.

2. 47. Nell'abito naturale la parte svolta dalla struttura psicologica nelle sue stesse condizioni fisiche è più importante che nel l'abito infuso, maggiormente legato all'azione della grazia ed alla vita interiore dello spirito. Ciò fa sì che la mancanza o il deterioramento della base psicologica nuoccia in modo serio o anzi che determinante all'esercizio almeno esteriore della virtù umana, mentre, almeno entro certi limiti, reca molto meno pregiudizio all'atto della virtù infusa, più legata ad una vita interiore indipendente dai condizionamenti psicofisici della personalità.

3. 48. Mentre l'abito naturale comporta una posizione intermedia di scuilibrio tra due opposti estremismi, l'abito infuso comporta un progresso all'infinito sempre nella stessa direzione del medesimo abito, e questo perchè mentre l'abito naturale fa riferimento ad atti umani che devono essere delimitati da una misura precisa relativi ai fini naturali dell'uomo, evitando quindi ciò che da essi si può scostare o per difetto o per eccesso, ed operando una sintesi tra esigenze opposte, l'abito infuso è proiettato, al di là dei limiti e delle prospettive dell'umano, sull'assoluto divino, infinitamente trascendente, per cui il movimento in quella direzione, sempre necessariamente limitato, è sempre suscettibile di un ulteriore miglioramento e quindi non va soggetto ad alcuna misura o mediata che ne limiti la portata (II-II, r. 64).

49. S. Tommaso ripete più volte che gli abiti sono specificati dal loro oggetto (per es. In Eth., II, c. 6, lect. VII, n. 327; V, c. 3, lect. II, n. 912; VI, c. 4, lect. III, n. 1151; VII, c. 4, lect. V, n. 1371). Essi sono specificati anche dai loro atti (In Eth., IV, c. 4, lect. VI, n. 713), verso i quali naturalmente tendono (In Eth., VIII, c. 9, lect. VIII, n. 1646). Gli abiti sono specificati dal loro oggetto, perchè sono specificati dagli atti, i quali a loro volta sono specificati dagli oggetti. L'abito è in potenza all'atto e l'atto attua l'abito in quanto specificato dall'oggetto. Ma come la potenza si comprende in relazione all'atto, così "spesso - dice l'Aquinate (In Eth., V, c. 1, lect. I, n. 892; cf n. 896) - l'abito si conosce dal suo oggetto, che è per così dire la materia soggetta all'operazione dell'abito". L'abito si conosce anche dal suo atto; ma siccome l'atto è specificato dall'oggetto, in ogni caso, anche volgendo l'attenzione all'atto, dobbiamo giungere, per capire l'abito, al suo oggetto. E per questo dedicheremo la prossima lezione al delicato problema dell'oggettività e delle sue dimensioni metafisiche e gnoseologiche.

LEZIONE IV

LE DIMENSIONI DELL'OGGETTIVITA'

50. Quando S. Tommaso afferma che l'atto di un abito o di una potenza è specificato dall'oggetto, è molto importante fare attenzione a che cosa l'Aquinate intende per "oggetto" (obiectum). Infatti, nel linguaggio filosofico contemporaneo, soprattutto a partire da Kant, la nozione di "oggetto" (e di "oggettività") non corrisponde più a quella tomistica. Questo diverso modo di intendere l'oggetto è ormai da tempo entrato nello stesso linguaggio comune per significare una certa categoria di cose materiali, soprattutto di modeste dimensioni e maneggiabili dall'uomo, con un particolare riferimento ai prodotti della tecnica. Così per es. ci può capitare di vedere nei treni l'avviso: "Non gettare oggetti dai finestrini". In questa accezione del termine si sente dire spesso che la persona "non è un oggetto" e non deve essere trattata come tale. In altri contesti potremo sentire esaltare il primato del "soggettivo" sull'"oggettivo". Che cos'è, in questi casi, l'"oggetto" e l'"oggettivo"? È la realtà materiale, che si vuole contrapporre a quella spirituale. Oppure, nelle due ultime espressioni, può essere anche la stessa realtà personale, ma in quanto considerata in modo neutro e distaccato, senza o contro un coinvolgimento soggettivo, soprattutto di carattere affettivo, pratico o morale.

51. Questa maniera di intendere l'oggetto, che è entrata persino nell'uso comune, è di chiara origine kantiana ed è diventata corrente in tutte le tendenze filosofiche che si rifanno a Kant o comunque risentono della sua dottrina della conoscenza. Ad uno studio della Critica della Ragion pura appare infatti evidente che il termine "oggetto" (Gegenstand), per Kant, viene usato indifferentemente in due espressioni - conoscenza degli oggetti e oggetto della conoscenza -, con la conseguenza di confondere il significato che "oggetto" ha nella prima con quello che esso ha nella seconda. Ma prima di chiarire questa mia affermazione, vediamo di presentare la nozione tomistica di "oggetto", per confrontarla, poi, in modo dettagliato, con quella kantiana, che presenta un notevole interesse, perché, come ho detto, è assai più nota di quella tomistica, ed è opportuno farne una critica alla luce del pensiero dell'Aquinate.

52. Già l'etimologia del termine "oggetto" ci mette sulla strada per comprendere l'accezione tomistica. Il termine latino ob-jectum, da ob-iacio, obicicio: "pongo davanti, metto di fronte" ci dice già che la parola implica un qualcosa non di assoluto, un in-sè, ma un relativo, un per-me. Se infatti c'è qualcosa che mi sta dinanzi, ciò implica evidentemente che ci sono io a cui quel qualcosa mi sta dinanzi, in quanto mi sta dinanzi. Nella stessa nozione di oggetto vi è quindi l'idea di un soggetto al quale l'oggetto si oppone o davanti al quale si pone.

53. Ora l'obiectum, per S. Tommaso, ha precisamente questo significato relativo: esso si dice in relazione ad una potenza, ad un abito o ad un atto. Per Tommaso l'oggetto non è una cosa in sè, nè tanto meno una cosa semplicemente materiale, e neppure la realtà vista in modo freddo e distaccato senza partecipazione affettiva o pratica. Per Tommaso l'obiectum ha certo riferimento alla realtà, alla res, ma non è la res. È solo la res in quanto fa fronte o sta davanti ad una potenza, ad un abito o a un atto che a questa res, sotto vari titoli, può riferirsi. L'obiectum tomistico non è un dato ontologico, nè tanto meno empirico, ma è una struttura o nozione logica o intralementale. L'oggetto come oggetto, per Tommaso, è un dato meramente intellegibile, esistente solo all'interno del pensiero, anche se naturalmente con riferimento alla realtà. Anzi l'obiectum serve proprio al conoscente o all'agente per entrare in rapporto con la realtà in sè.

54. La dottrina tomistica dell'oggetto ha un duplice significato: 1) quello di spiegare il dinamismo dell'attività e delle funzioni vitali o motrici di un soggetto; 2) quello, più specifico, di spiegare l'attività dell'agente intellettuale e morale, cioè della persona. Dal primo punto di vista l'oggetto appare come un qualcosa di dato alla potenza; nel secondo esso appare come un qualcosa di costruito dalla facoltà spirituale, ma in ogni caso sempre in ordine al perfezionamento dell'agente o al perfezionamento della realtà sulla quale l'agente agisce. La teoria dell'oggetto serve sempre e comunque a creare e a spiegare il contatto dell'agente con la realtà che lo circonda, e con la quale esso si rapporta o deve rapportarsi secondo speciali inclinazioni o tendenze o "potenze" (potentiae) insite nella natura dell'agente stesso.

55. La dottrina tomistica dell'oggetto può avere un aggancio col nostro linguaggio corrente, quando io dico, per es., "Questo problema è stato oggetto della mia considerazione", oppure mi domando qual è l'oggetto della conoscenza, oppure ancora se mi chiedo: qual è l'oggetto dell'abito o dell'atto della fede. In questi casi appare evidente anche al buon senso che "oggetto" qui non ha nulla a che vedere con l'"oggetto" che non dev'essere gettato dal finestrino, e neppure con l'"oggettività" che si contrappone alla "soggettività personale", cui accennavo sopra. Infatti, "oggetto" della mia attenzione o della mia fede o della mia conoscenza può essere anche Dio, il quale evidentemente non è un oggetto empirico o una realtà extrapersonale.

56. L'oggetto, per S. Tommaso, non è mai preso in senso assoluto, come se fosse una sostanza o una cosa. Per Tommaso non esistono degli "oggetti" a se stanti, indipendentemente dal pensiero che li pensa come oggetti. Gli oggetti possono essere, certo, delle realtà; ma non esistono in quanto oggetti. L'oggetto tomistico è sempre oggetto di qualcosa:<sup>(1)</sup> è essenzialmente connesso con un certo

(1) come fine o termine dell'atto

(2) proprietà di qualcosa e termine di una potenza attiva (soggetto)

processo dinamico della realtà, soprattutto, come dicevo, con le azioni della vita e della vita spirituale. Esso serve a spiegare l'ordine ed il significato dell'azione e del divenire. Esso sta all'inizio o al termine di un'azione come principio causale, specificante, finale o materiale, intrinseco o estrinseco all'azione stessa, a seconda dei casi. L'"oggetto" - dice Tommaso (I-II, q.18,2,2m) - non è una materia di cui sia fatta l'azione (ex qua), ma è materia attorno alla quale verte l'azione (circa quam); ed ha in qualche modo ragione di forma, in quanto specifica l'azione". L'oggetto non è un qualcosa, ma un ciò che, un ciò attorno a cui, un ciò di cui o per cui. E' insomma un "ciò" sempre legato a qualcosa, soprattutto ad un'azione o un atto, che dal ciò viene formato, specificato o finalizzato. Esistono, in particolare, oggetti che finalizzano l'azione, come gli oggetti delle passioni o in generale delle potenze viventi o non viventi; e vi sono oggetti che invece sono effetti dell'azione, e questo accade soprattutto nel mondo dello spirito e della volontà.

57. Il genere di oggettività che a noi qui interessa si pone sia nella categoria della causa che in quella dell'effetto. Dal primo punto di vista, l'oggetto appare come un fine o un atto o una forma che termina e perfeziona una potenza o un abito. In tal senso dice S. Tommaso che "propriamente si assegna come oggetto di una potenza o di un abito, ciò in ragione di cui (sub cuius ratione) tutto vien riferito a quella potenza o a quell'abito: come l'uomo e la pietra si riferiscono alla vista in quanto sono colorati" (I, q.1, a.7). Dal secondo punto di vista "l'oggetto è in qualche modo effetto della potenza attiva, è termine della sua azione, e per conseguenza le dà forma e specie: infatti il moto è specificato dai suoi termini" (I-II, q.18, a.2, 3m).

58. La conoscenza di fede, in quanto appartenente alla categoria del conoscere, implica un'oggettività sia sul piano della causa che su quello dell'effetto. L'oggettività causale (che è nel contempo formale e finale) nella conoscenza è estrinseca all'atto del conoscere; mentre l'oggettività effettuale è causata dall'atto stesso del conoscere ed è immanente al pensiero. L'oggettività causale estrinseca è la cosa in sé; quella effettuale immanente è il concetto, detto appunto in tal caso, concetto oggettivo, in quanto contenuto del concetto, distinto dal concetto formale, che è il concetto come tale, ossia come rappresentazione e mezzo del conoscere (Cf J. Greth, Op. Cit., vol. I, par. 7).

59. Nella concezione kantiana l'oggetto immanente conserva la sua natura di prodotto dell'intelletto e di rappresentazione; l'oggetto estrinseco, invece, in quanto mediazione della cosa in sé, scompare completamente a favore dell'oggetto immanente, il quale non vien prodotto per rappresentare la cosa come oggetto, ma al contrario per rappresentare se stesso come cosa. In tal modo

(.) sensibile. Il reale, per Kant, è esterno; l'ideale è interno.

Dio non è "reale" ma "ideale".

La ragione non è "reale", ma "ideale" - spirito

in Kant l'oggetto della conoscenza diventa lo stesso oggetto: non si tratta di conoscere le cose, ma gli oggetti. Senonchè però l'insopprimibile istanza realistica insita nell'intelletto umano, gioca, si potrebbe dire, a Kant, un brutto scherzo: quella stessa realtà della cosa che egli caccia, per così dire, dalla porta, rientra, camuffata, dalla finestra, sotto le vesti dell'"oggetto", il quale non si presenta più, pertanto come semplice oggetto immanente prodotto dall'intelletto, ma viene a svolgere la funzione di oggetto della conoscenza e quindi di regola della verità. Con Kant nasce quindi una nuova "oggettività", che non è quella della cosa in sé, ma dell'oggetto costruito dall'intelletto, e precisamente del "fenomeno", intrinsecamente legato all'esperienza sensibile, mentre il sovrasensibile viene dichiarato specularmente inconoscibile e quindi non oggettivo. E' in questo modo di intendere l'oggetto che possiamo trovare le radici del modo col quale oggi spesso lo si intende.

60. Con Kant il problema dell'"oggettività" della conoscenza prevale su quello della verità della conoscenza; infatti la preoccupazione dell'attività conoscitiva, per Kant, non è più, come per Tommaso, l'adeguazione del pensiero al reale (in sé, ma al contrario è il porre in relazione la cosa in sé col pensiero apriorico al fine di costituire l'"oggetto" stesso della conoscenza: "L'oggetto" dice Kant (Critica della ragion pura, Ed. Laterza 1965-IX, p. 140) - è ciò, nel cui concetto il molteplice di una data intuizione è unificato. Se non che ogni unificazione delle rappresentazioni richiede l'unità della coscienza nella sintesi di esse. Dunque l'unità della coscienza è ciò che solo costituisce il rapporto delle rappresentazioni con un oggetto, e quindi la loro validità oggettiva, ossia ciò che fa le conoscenze, e su cui perciò riposa la possibilità dell'"intelletto". La conoscenza e la possibilità dell'intelletto riposano dunque sul fatto che l'"unità della coscienza" unifica il molteplice delle intuizioni sensibili nella formazione del concetto dell'oggetto. Dunque l'unità dell'oggetto non gli viene dalla cosa, ma dall'unità della coscienza. Non è la coscienza che deve riflettere l'unità della cosa mediante l'oggetto, ma è l'oggetto che riflette l'unità della coscienza mediante la formazione del concetto. Il problema della verità del conoscere, certo, non può scomparire, come è eliminabile il realismo innato dell'intelligenza; vuol dire soltanto che il problema della verità viene a coincidere con quello dell'"oggettività", ossia della costruzione dell'oggetto. Ciò che interessa, insomma, non è la cosa, ma l'oggetto; con la conseguenza però che l'oggetto diventa un doppione camuffato della cosa, e la cosa un doppione inutile dell'oggetto, tanto che essa, come si sa, sarà eliminata dall'idealismo successivo a Kant.

(1) A posteriori, non apriori  
(+) la verità del conoscere, per Kant, è adeguazione all'idea, alle forme apriori.

(=) realtà materiale, "cosa in sé".

(11) Cogito, do pensare = do sono

(≠) l'essere è apriori

(1) soggetto della scienza = ciò di cui essa tratta: le conclusioni, la Tesi; ciò che si sa  
soggetto della scienza: ciò che vien dimostrato; ciò per cui si conosce

- 22 -

61. "l'oggetto di ogni abito conoscitivo - insegna l'Aquinate (II-II, q.1, a.1) - ha due aspetti: ciò che materialmente vien (1) conosciuto, che fa da oggetto materiale; e ciò per cui si conosce il conosciuto, che è la ragione formale di oggetto (ratio formalis obiecti). Così nella geometria ciò che vien materialmente conosciuto sono le conclusioni; ma la ragione formale del sapere sta nei mezzi della dimostrazione, che portano alla conoscenza delle conclusioni". E' chiaro che qui per "oggetto materiale" non bisogna intendere "sostanza materiale", perchè l'oggetto materiale può anche essere una sostanza spirituale, può essere anche Dio. L'espressione "oggetto materiale" ha un significato logico, non ontologico, per cui in logica si parla di "materiale" come sinonimo di "generico", in quanto il genere, a somiglianza della materia, fa come da supporto o da soggetto alla differenza, che dà forma alla specie, in modo analogo a quello col quale la materia, in natura, fa da soggetto alla forma, che costituisce la specie dell'individuo concretizzato nella sua materia. Parlando di "oggetto" in un senso materiale ed in un senso formale, Tommaso vuol distinguere due livelli di oggettività della medesima realtà, e non due realtà diverse, ricordandoci peraltro che il principio dell'unificazione formale non coincide necessariamente col principio dell'unità materiale, dato che molte cose materialmente distinte possono convenire in un'unica ragione di oggetto formale, mentre per converso una medesima cosa materialmente unica può presentare diversi aspetti formali.

62. L'unità e la diversità delle potenze e degli abiti non sono fondate sull'oggetto materialmente preso, ma sul suo aspetto formale. "L'unità della potenza e dell'abito - dice S. Tommaso (I, q. 1, a.3) - va considerata secondo l'oggetto non materialmente, ma secondo la ragione formale di oggetto: per es. l'uomo, l'asino e la pietra convengono nella medesima ragione formale di "colorato", che è l'oggetto della vista". Per converso "la diversità materiale degli oggetti - spiega altrove l'Aquinate (III Sent., D. 27, q.2, a.4, q. la 4) - basta a diversificare gli atti secondo il numero; ma dal punto di vista specifico gli atti non si diversificano se non in base alla diversità formale dell'oggetto. Ora la diversità formale dell'oggetto concerne ciò a cui si riferisce l'abito o la potenza". E pertanto "le potenze - dice ancora altrove (I, q. 59, a.2, 2m) - non si diversificano secondo la distinzione materiale degli oggetti, ma secondo una distinzione formale oggettiva". Gli abiti e le potenze hanno loro oggetti specifici, che sono il principio della loro distinzione; e tali oggetti sono fatti per cogliere il medesimo aspetto formale in cose che possono essere, sotto altri punti di vista, distinte tra loro da differenze profondissime, come appunto "l'uomo, l'asino e la pietra", ma sono accomunati dal fatto di essere tutti e tre oggetti colorati, e quindi oggetto di un'unica potenza che è quella della vista.

un solo  
ogg. form.  
più ogg.  
mat.

un solo  
ogg. mat.  
più ogg.  
form.

distin.  
superfita

110

63. Per S. Tommaso l'oggetto formalmente preso può a sua volta scindersi in due ulteriori gradi di oggettività. Ciò risulta chiaramente da questo passo del Commento alle Sentenze (III, D. 24, q. 1, a. 1, q. la 3): "Nell'oggetto di una potenza si possono considerare tre elementi: un aspetto formale, un aspetto materiale ed un aspetto accidentale, come appare evidente nell'oggetto della vista, dato che in essa il formale è la luce, che rende visibile in atto il colore; materiale è lo stesso colore, che è in potenza visibile; accidentale può essere la quantità dell'oggetto o altre cose del genere, associate al colore".

64. Un commento a questa tripartizione tomistica lo possiamo trovare nel Gaetano, il quale, pur non usando gli stessi termini di Tommaso, tuttavia ci dà una buona spiegazione della sostanza del suo insegnamento. Egli parla di una suddivisione dell'oggetto formale, che corrisponde, come nota Padre Galli (L'oggetto della fede in S. Tommaso, in Sacra Doctrina, mar.-apr. 1989, n. 2, p. 198), alla distinzione che abbiamo visto sopra tra oggetto formale e oggetto materiale. Dice il Gaetano: "Nel sapere è duplice la ragione formale di oggetto: una è quella di oggetto come cosa; l'altra è la ragione di oggetto come oggetto; una la possiamo chiamare ragione formale che conosciamo (quae); l'altra, ragione formale sotto la quale (sub qua) conosciamo. La ragione formale di oggetto come cosa, o "che", è l'aspetto oggettivo della cosa in quanto termine immediato dell'atto di quel dato abito, e dal quale aspetto discendono le proprietà del soggetto, e che è il mezzo della prima dimostrazione: come l'entità in metafisica, la quantità in matematica, o la mobilità nella scienza naturale. Invece la ragione formale di oggetto come oggetto, o "sotto cui", è quel dato livello di immaterialità, o quel dato modo di astrarre e di definire: per es. "senza alcuna materia", in metafisica; "con la sola materia intellegibile", in matematica, e "con la materia sensibile disindividualizzata", nella scienza della natura. Ora la necessità, la qualità e la distinzione di queste ragioni si ricava dalla distinzione di due generi, nei quali occorre collocare l'oggetto della scienza. Occorre infatti che formalmente sia la tale cosa, conoscibile in tal modo" (Commento a I, q. 1, a. 3).

65. Giovanni di S. Tommaso rispetta maggiormente il linguaggio di S. Tommaso e quindi parla anche lui di una "ragione materiale" (ratio materialis) ed una "ragione formale" (ratio formalis) di oggettività: la prima - dice nel Commento a II-II, q. 1, a. 1 (Ed. Università Laval, Québec 1948, p. 18) - è ciò che conosciamo; la seconda, ciò per cui la cosa è conoscibile". La ratio formalis sub qua è la "ragione formale ultima, per la quale l'oggetto è reso conoscibile o proporzionato a tale sapere, ... perchè per essa si attinge a tutto il resto".

(?) ragione { formale  
          { materiale  
          { accidentale

11 L'angolatura sotto la quale conosciamo una cosa determina un dato aspetto di conoscibilità della medesima cosa. Dal punto di vista metafisico, l'oggetto è un paziente; dal punto di vista fisico, è un ente razionale.

No  
66. Secondo Giovanni di S. Tommaso la ratio formalis sub qua "è da intendersi in due modi: 1) in quanto essa si trova dalla parte della potenza o dell'abito, ed in tal senso è l'ultima ragione di virtù, secondo la quale si determina e si proporziona a quel dato oggetto; oppure 2) la si può considerare dalla parte dello stesso oggetto, ed allora è l'ultima formalità che proporziona ed adatta l'oggetto alla potenza o all'atto, come nell'oggetto visibile il colore non è l'ultimo fattore che proporziona l'oggetto alla vista, ma la luce, e pertanto la luce può esser detta la ratio sub qua dalla parte della potenza" (Cursus Philosophicus Thomisticus, vol. III, q. 2, a. 3, Ed. Marietti 1937).

67. "L'oggetto formale quo - osserva il Gredt (Op. Cit., vol. I, par. 230) - si rapporta all'intelletto conoscente come la luce si rapporta alla vista: come la luce manifesta la cosa alla vista, così l'oggetto formale quo della scienza è una specie di luce oggettiva spirituale che manifesta al soggetto conoscente l'oggetto formale quod. Così appare evidente che ciò che specifica in modo formalissimo le scienze è l'oggetto formale quo. Infatti per un diverso oggetto formale quo si costituisce una diversa conoscibilità, e quindi una diversa scienza; del resto l'oggetto formale quod è determinato dall'oggetto formale quo. Dato infatti un altro oggetto formale quo, si dà un altro oggetto formale quod: un'altra luce manifesta un'altro oggetto".

Terminologia  
68. Il Maritain (La Philosophie de la Nature, Ed. Téqui, Paris 1935, pp. 118-122) propone di adottare alcune espressioni che possono servire per rendere con un linguaggio più accessibile le non facili formule del Gaetano. Alla ratio formalis quae Maritain fa corrispondere l'"appello di intellegibilità" (appel d'intelligibilité); essa consiste nell'"aspetto sotto il quale la cosa si espone allo sguardo conoscente, il volto intellegibile che essa presenta, ed in ragione del quale si produrrà nella nostra attività intellettuale una prima delimitazione, una prima determinazione dei nostri sguardi verso le cose e dei nostri abiti" (p. 119).

69. L'oggetto materiale o objectum formale quod<sup>(1)</sup> è reso dal Maritain con l'espressione "sfera di intellegibilità fondamentale" (sphère d'intelligibilité fondamentale), mentre la ratio formalis sub qua è tradotta con "luce oggettiva", "la prospettiva formale sotto la quale l'oggetto determinato d'altra parte dalla ratio formalis quae è raggiunto dallo spirito" (p. 120). Maritain la chiama anche "prospettiva di concettualizzazione" (perspective de conceptualisation); essa "ha una funzione più formatrice che l'appello d'intellegibilità, o prospettiva formale quae, nei confronti dell'oggetto come tale ed allo stesso tempo dell'atto cognitivo" (p. 122).

(1) "L'ogg. form. quod è l'ogg. mat. considerato sotto questa o quella prospettiva form.: sfera d'intellegibilità fondamentale" (p. 102-103 trad. it.)

(4) Posso ritenere un corpo umano: 1) come medico - Raggi X  
 2) come fotografo  
 - 25 - 3) come pittore

70. Il Padre Galli ritiene che l'oggetto formale quo<sup>(1)</sup> "merita questo nome solo fino a un certo punto, in quanto esso non si trova di fronte alla facoltà, all'abito o all'atto come termine o contenuto, ma si trova piuttosto dalla parte del soggetto e della sua efficienza" (Op.Cit., p.198). Ora questo non mi pare del tutto esatto, e mi sembra vero il contrario. Come infatti abbiamo potuto vedere dai commenti del Gaetano e di Giovanni di S. Tommaso, la ratio formalis sub qua o lume oggettivo è precisamente quello che il Gaetano chiama l'oggetto "come oggetto"; è l'oggetto nel suo senso ultimo, più formale e specificante. Indubbiamente, come riconosce anche Giovanni di S. Tommaso, esso fa riferimento alla prospettiva di intellesione sotto la quale il soggetto si pone nel considerare l'oggetto - ciò che oggi chiamiamo il "metodo" o, nel linguaggio corrente, il "punto di vista" -, ma è precisamente questa prospettiva o questa luce nella quale l'intelletto si pone a costituire un principio, anzi il principio ultimamente perfettivo dell'oggettività, che determina, come dice il Gredt, l'oggettività dello stesso obiectum quod o della ratio formalis quae, così da specificare in modo formalissimo le diverse scienze. È vero che sta all'intelletto "far luce" sulla realtà (ed in tal senso l'obiectum quo è dalla parte del soggetto); ma proprio questo far luce mette l'oggetto sotto una certa luce: ed in tal senso l'obiectum quo merita senz'altro il titolo di "oggetto", appunto perchè facendo apparire l'obiectum quod nella sua luce, lo determina come oggetto. In modo simile posso dire che quella medesima luce con la quale illumino l'oggetto (lato soggettivo), è la stessa luce dalla quale l'oggetto è illuminato (lato oggettivo): la stessa luce che illumina è quella che emana dall'oggetto, e dunque posso e debbo chiamarla "oggetto".

analitica  
 prospettica

20/3 71. La dottrina tomistica dei livelli dell'oggettività, negli sviluppi che ha avuto dai commentatori, può sembrare macchinosa ed eccessivamente complicata; ma ad uno sguardo attento mi pare che essa nasca sotto la pressione dei dati di fatto dell'esperienza e dello stato reale delle cose, per cui essa non fa che condurci alla comprensione profonda di quell'aspetto così essenziale del conoscere che è il contatto col reale e il dato intrinseco dell'oggetto. Indubbiamente la dottrina dell'oggettività non si presta a verifiche empiriche, anche se sorge da dati di fatto; e questo perchè la nozione stessa dell'oggetto viene elaborata solo mediante il ragionamento e la riflessione concernente il dinamismo del conoscere, e non si tratta di una nozione ontologica, ma semplicemente logico-denominativa, che non pone nulla di reale alla cosa alla quale si riferisce, ma fa comprendere l'attività della conoscenza umana spiegandone il processo conclusivo e finale, ed il suo principio formale.

ex parte rei

(1) Pictus, in quanto pariens (obiectum quod) è oggetto (obiectum quo) della medicina. Indubbiamente, poiché un uomo considerato fictus come paziente, dovrà essere medicus, e disporre quindi la sua mente in modo tale da assumere la scienza medica (obiectum quo ex parte potentiae)

72. Una difficoltà che può sorgere circa questa dottrina dell'oggettività è data dal come esattamente distinguere l'obiectum quod o "appello d'intellegibilità" e l'obiectum quo o "lume oggettivo". Non sembra difficoltoso distinguere l'oggetto materiale (la realtà in sé come tutto o come intero) dall'oggetto formale (l'aspetto di quella realtà che si intende considerare). Una difficoltà sembra invece concernere il fondamento della distinzione, all'interno dello stesso oggetto formale, tra due più specifici livelli formali: la ratio quae e la ratio sub qua. Il motivo di tale sottile distinzione sembra essere la preoccupazione che S. Tommaso ha di rispettare ad un tempo la complessità dell'atto conoscitivo umano e la stretta unione che la conoscenza realizza tra l'intelletto e la realtà.

impossibile per l'oggetto materiale

73. Questa duplice preoccupazione sembra appunto esser soddisfatta in modo speciale dalla nozione del lume oggettivo, che nello stesso tempo è oggetto, anzi, come si è visto, oggetto formalissimo e ragione di oggettività dei due gradi inferiori (oggetto formale quod e oggetto materiale o "accidentale"). Questo aspetto dell'oggettività sembra fatto per incontrare la sensibilità di certe correnti filosofiche contemporanee, in particolare la filosofia ermeneutica di Hans Georg Gadamer, che egli ha esposto nella sua opera Verità e Metodo, dove egli parla di un "circolo ermeneutico" che si attua tra l'interprete ed il contenuto da interpretare, in modo tale che la verità dell'interpretazione sgorga da un in flusso reciproco dell'uno sull'altro.

(4)

74. Ora il lume oggettivo si presenta precisamente come una specie di "chiave interpretativa" del reale; anzi forse l'espressione scolastica ratio formalis sub qua potrebbe anche esser tralasciata oggi in questo modo. Ogni realtà ha, metaforicamente, come delle "serrature" per mezzo delle quali l'intelletto può accedere ad essa ed essa gli si può "aprire", per usare un'espressione heideggeriana. Ma per poter "aprire" questa realtà, occorre la chiave adatta (o, potremmo dire, con altra espressione, il metodo adatto): una chiave della quale l'intelletto deve evidentemente già pre-disporre (ecco la teoria gadameriana del "pregiudizio" o della "precomprensione"), appunto al fine di poter aprire la serratura. Così il lume oggettivo: esso indubbiamente è un elemento soggettivo; è uno strumento del quale l'intelletto si serve (per es. un principio dimostrativo che serve a dimostrare una data affermazione o conclusione) per conoscere il reale. "Come la ragione formale della visibilità - dice S. Tommaso (In Post. Anal., I, c. 28, lect. XLI, n. 366) - si fonda sulla luce per mezzo della quale si vede, così la ragione formale di conoscibilità deriva dai principi per mezzo dei quali qualcosa viene conosciuto". A diversità di principi corrisponde diversità di oggetti formali e diversità di approccio conoscitivo alla medesima realtà o a realtà diverse: diversità, come dice Tommaso di "modi cognoscendi" (ibid.), di modi del sa-

(4) Vedi anche: Paul Ricoeur, Fedazione Schleiermacher  
Giuseppe Maria, Ermeneutica e Verità, Città Nuova 1990

pere o di metodi scientifici.

11/6  
75. La dottrina del lume oggettivo non va naturalmente intesa a favorire una teoria soggettivistica della verità e della conoscenza. La "chiave interpretativa" o precomprensione - se vogliamo assumere espressioni della filosofia ermeneutica - non va assolutamente intesa come una specie di "oggetto apriori" e neppure come "forma a priori dell'oggetto", alla maniera di Kant, ai quali i dati dell'esperienza dovrebbero adeguarsi, ma al contrario il lume oggettivo, prima ancora di essere uno strumento in possesso del soggetto per la conoscenza dell'oggetto, è esso stesso oggetto al quale il pensiero deve adeguarsi, affinché quello strumento possa essere principio effettivo di verità. In modo analogo, se la vista può servirsi della luce per vedere il colore, la luce non è una "forma apriori" o strutturale dell'occhio, destinata ad accogliere il colore come contenuto, ma è anch'essa, preliminarmente, oggetto della vista, la quale vede il colore perchè vede la luce. Fuori della metafora possiamo dire pertanto che l'intelletto vede la ratio formalis quae perchè vede la ratio formalis sub qua, per cui resta rispettato il principio fondamentale della verità del conoscere come adeguazione del pensiero al reale. Si può dire che il lume oggettivo è "forma" dell'oggetto non perchè l'intelletto dia forma, per suo mezzo, all'oggetto, ma perchè consente all'intelletto di vedere la forma dell'oggetto. L'oggetto come tale ha la sua forma indipendentemente dall'intelletto. Il lume oggettivo consente precisamente di vedere questa forma. Una forma che fosse già aprioricamente presente nell'intelletto prima della conoscenza dell'oggetto, impedirebbe di conoscere la forma propria dell'oggetto. In tal senso il "pregiudizio" è un elemento che impedisce la conoscenza o la falsifica. Viceversa una "precomprensione" ben intesa, come orientamento del pensiero verso la realtà, come un "porre domande" alla realtà, favorisce la verità ed anzi è necessaria al modo umano di conoscere il reale. Il lume oggettivo esprime appunto questo approccio, liberamente scelto dall'intelletto, per ottenere la conoscenza dell'oggetto. L'uso di tale mezzo o metodo o "punto di vista" rappresenta certamente un limite del modo umano del conoscere, ma è un limite naturale nel suo cammino verso la verità.

11/3

(2) Il pensiero divino si rivela al nostro pensiero per renderlo partecipe  
del pensiero divino - 28 - (n) Nella fede credo quò che mi rivela  
una persona nella quale credo in forza  
della sua autorità e perché è credibile

## LEZIONE V

### L'OGGETTO DELLA FEDE

76. La fede, per S. Tommaso, è una forma di conoscenza sostanzialmente umana e naturale, ma che partecipa nello stesso tempo dell'ordine della scienza divina. Come dice giustamente Padre Galli, è una "partecipazione al pensiero divino", un'"impressio divinae sapientiae" (L'oggetto della fede secondo S. Tommaso, in Sacra Doctrina, mar.-apr. 1989, p. 204). Oggetto della conoscenza di fede è il mistero stesso della divinità in quanto rivelato in Cristo e trasmesso dalla Chiesa. (n) vedere con gli occhi di Dio

77. Dio si rivela all'uomo (2), come dice il Concilio Vaticano II (Dei Verbum, n. 2), "con eventi e parole, intimamente connessi tra loro, in modo che le opere compiute da Dio nella storia della salvezza, manifestano e rafforzano la dottrina e le realtà significate dalle parole, e le parole dichiarano le opere e chiariscono il mistero in esse contenuto". Per S. Tommaso il contenuto principale della divina rivelazione, in quanto oggetto della fede, è la parola; mentre le opere del Signore, per quanto anch'esse siano contenute nella rivelazione ed oggetto di fede, sono da lui viste come segni o prove della credibilità del messaggio rivelato - i miracoli e le profezie -, opere che, essendo segni della potenza divina, danno garanzia della divinità del messaggio rivelato (3) (+) (cf Sum. Theol., q. 105, aa. 6-7; II-II, qq. 171, 178; III, q. 43-44).

78. Indubbiamente per Tommaso Dio rivela se stesso e non solo dei contenuti intelleggibili esprimibili in parole; tuttavia la conoscenza di fede, in quanto tale, non attinge direttamente al mistero di Dio in se stesso; non ha per oggetto direttamente ed immediatamente questo mistero, ma lo raggiunge solo per il tramite di quei contenuti intelleggibili, che sono le verità o proposizioni di fede, le quali solo sono l'oggetto immediato della fede, nell'attesa che la fede si trasformi in visione, allorchè soltanto Dio in se stesso potrà essere oggetto di conoscenza immediata per l'intelletto umano. Ma ciò avverrà solo nella vita futura oltre la morte (cf Sum. Theol., I, q. 12; I-II, q. 3, a. 8; Suppl. q. 92).

79. Nell'atto di fede la ragione umana ha davanti al proprio sguardo un oggetto e dei contenuti intelleggibili che oltrepassano infinitamente l'oggetto naturale della ragione stessa e quindi le sue stesse possibilità naturali, sebbene esso sia in linea, come abbiamo visto nella lezione II, col naturale desiderio della ragione di conoscere l'essenza della causa prima. Per poter cogliere questo Oggetto infinito, che è il mistero di Dio, la ragione viene potenziata dalla luce della fede e quindi resa partecipe del pensiero stesso col quale Dio pensa se stesso. Come dice S. Paolo, il cristiano possiede "il pensiero di Cristo" (I Cor 2, 16).

80. Nell'atto di fede l'esercizio della ragione avviene contemporaneamente all'attuarsi del lume della fede, ed anzi, come lo fa notare giustamente il Padre Jean-Hervé Nicolas nel suo volume

(1) e della stessa divinità di Cristo III, 43, 4

(2) la stessa presenza fisica di Gesù (cfr testimonianza) fu per gli Apostoli segno di credibilità.

(=) Di sogg. della conosc. nat. e della conosc. di fede  
è il medesimo: la ragione (intelletto)  
(la ragione che giudica, non che sillogizza)

Dieu connu comme inconnu (Desclée de Brouwer, Paris 1966), l'atto di fede è soprannaturale quanto all'oggetto, ma non quanto alla facoltà da cui emana, che è e resta la ragione umana, giacché l'abitudo della fede "n'est pas, ne peut pas être conçu comme une nature ni comme une faculté: par lui la faculté intellectuelle est exhaussée jusqu'à l'objet divin, habilitée à le saisir intentionnellement. ... Il ne s'agit donc pas de lui adjoindre une autre source pour une autre vie et d'autres opérations, mais bien de perfectionner sa nature pour, ainsi enrichie, dilatée, surélevée, en faire la source de cette vie et de ces opérations supérieures, surnaturelles" (p.214).

81. La grandezza della conoscenza di fede sta proprio nella possibilità che essa dà all'intelletto umano di cogliere un oggetto - il mistero divino rivelato - che l'intelletto, con le sue sole forze, non sarebbe mai capace di intendere. Ma è l'intelletto stesso dell'uomo che compie questo atto soprannaturale, senza rinnegare il proprio oggetto specificatore naturale - la quiddità del reale -, ma, come dice ancora il Padre Nicolas (p.209), dilatandolo in certo senso all'infinito, grazie alla "parentela" che l'oggetto naturale possiede con quello soprannaturale. Se dunque la conoscenza di fede resta sostanzialmente un atto dell'intelletto umano e soltanto la scienza divina è sostanzialmente soprannaturale, tuttavia essa è certo formalmente soprannaturale, dato che la conoscenza è specificata o "formata" dall'oggetto, e l'oggetto è soprannaturale. Un atto della ragione che ha per oggetto la Verità divina.

82. Nel caso della conoscenza di fede la nozione di "oggetto" non corrisponde esattamente all'oggettività della semplice conoscenza naturale. Dio non può essere "oggetto" della nostra conoscenza allo stesso modo con cui una dimostrazione geometrica o l'esistenza di Garibaldi può essere oggetto della nostra considerazione. Da questo punto di vista certi teologi contemporanei, preoccupati di evitare un certo "oggettivismo" in teologia, hanno certamente ragione. Infatti l'oggetto di una facoltà naturale è un principio formale o un fine che la determina, la delimita e la perfeziona o, per converso, è un sostrato materiale che viene determinato o circoscritto dalla facoltà. L'oggetto della conoscenza specifica e determina la conoscenza ed al contempo viene da essa compreso e determinato. Ora però Dio è infinito: come può costituire l'oggetto di una facoltà conoscitiva finita? Egli può essere oggetto proprio solo di un conoscere infinito, qual è quello col quale Egli conosce se stesso. Da qui la preoccupazione di S. Tommaso di elaborare una dottrina della conoscenza di Dio, la quale, pur ammettendo la possibilità, garantita dalla fede, di accedere al suo infinito mistero, salvaguardi nel contempo l'in finita trascendenza del medesimo mistero.

(1) La ragione umana, benché indebolita dal peccato, è già di per sé capace di cogliere la verità teologica. La fede, pertanto, presuppone questa capacità della ragione, la rafforza, la purifica e la eleva al di là di se stessa.

(11) Nell'attività naturale l'intelletto comprende l'ogg. ed è determinato o formato dall'ogg.

(1) Dio è conosciuto come ogg. intenzionale (formale) immanente  
e sconosciuto come ogg. reale (materiale) c.s. pp. st.  
- 30 - trascendente

83. Dio, per S. Tommaso, può essere oggettivato in quanto ci si rivela nelle proposizioni della fede; ma in quanto, pur rivelandosi, Egli resta infinito mistero anche nella visione beatifica, Egli non può essere oggettivato, ma resta ignoto ed incomprensibile, e pertanto ineffabile. S. Tommaso afferma certamente che oggetto della fede sono le proposizioni dogmatiche o rivelate, e che la Chiesa propone a credere sotto la presidenza del Sommo Pontefice (Sum. Theol., II-II, q. 1, aa. 2, 6, 8, 9, 10); tuttavia, soprattutto dai suoi Commenti a S. Paolo e S. Giovanni, al Trattato dei Nomi divini dello Pseudo-Dionigi ed al De Trinitate di Boezio, appare chiaro come egli dia la preferenza alla teologia negativa o apofatica rispetto a quella positiva o catafatica, anche se afferma nella maniera più chiara la necessità di quest'ultima, proprio perchè la prima sia possibile.

84. Come abbiamo già detto nella lezione II, S. Tommaso afferma nettamente il valore nozionale della conoscenza di fede, sostenendo la necessità di una fede esplicita almeno nell'esistenza di Dio e nella sua provvidenza. Il Concilio Vaticano II concede ancora di più, ammettendo la possibilità della salvezza anche per coloro che "sine culpa ad expressam agnitionem Dei non dum pervenerunt" (Lumen Gentium, 16). Alcuni hanno creduto di vedere qui una specie di "conoscenza atematica e preconettuale", della quale ci occuperemo nella prossima lezione. Qui può bastare il dire che per Tommaso una tale "conoscenza" non esiste, perchè o c'è la conoscenza, e allora c'è il concetto; o non c'è il concetto, e allora non c'è la conoscenza. Resta a vedere esattamente che cos'è il concetto per Tommaso. Ma anche di ciò ci occuperemo nella detta lezione. Al presente mi pare si possa affermare che comunque quel passo del Concilio non dà alcun avallo alla "conoscenza" o "fede atematica". E comunque torneremo anche su questo. La fede implicita di Tommaso, come pure vedremo, non è la fede atematica di certi teologi contemporanei. *Il concetto non deve essere né trascendente né possibile.*

85. Con tutto ciò Tommaso non limita l'oggetto della fede, come ho già detto all'inizio di questa lezione, ai puri contenuti dogmatici, ma proietta la conoscenza di fede al di là delle nozioni, verso la realtà divina in se stessa: "L'atto del credente - dice infatti Tommaso (Sum. Theol., II-II, q. 1, a. 2) - non termina all'enunciabile, ma alla realtà: infatti non formiamo gli enunciabili, se non per avere, per loro mezzo, conoscenza delle cose, così nella scienza come nella fede". Ma in quanto l'intelligenza oltrepassa le nozioni per lanciarsi verso il Mistero, è chiaro che la fede non può che sostituire il silenzio alla parola, anche se si tratta di parola rivelata, e ciò non relativizzando il contenuto del dogma, che resta vero, ma obbedendo a quel principio che Ludwig Wittgenstein avrebbe enunciato in tempi recenti, secondo cui "di ciò di cui non si può parlare, si deve tacere".

(\*) Non nel senso che Dio sarebbe raggiunto atematicamente, abbandonando il concetto, ma nel senso che è il fine dell'atto concettuale, che resta presente come mezzo. Il concetto è specchio (in speculo) della realtà.

Torna il lembo del manoscritto di No. 10.  
superam. del Concilio  
1012 made, a  
1012 rante, m. 10.  
sc. p. Wittgenstein  
S. O. B. L.  
Icar 12/2  
- Sp. S. S. h. 10 - Tom. Icar 22, 5  
C. O. n. e. t. t. o - c. a. n. t. e. l. l. e. i. n. d. i. c. a. t. i. o. n. e. S. O. B. L.  
s. g. n. a. t. e. - c. a. n. t. e. l. l. e. i. n. d. i. c. a. t. i. o. n. e. S. O. B. L.

86. Per spiegare questo apparente paradosso per il quale Dio è e non è allo stesso tempo oggetto della fede, presentandosi al lo stesso tempo come rivelato (conosciuto) e misterioso (ignoto), S. Tommaso distingue un "comprendere" come semplice assecuzione o attingimento della realtà divina, da un "comprendere" come sua totale inclusione o conoscenza esaustiva, affermando che la conoscenza di fede comprende nel primo senso, ma non nel secondo, il quale richiede un'intelligenza infinita, che è propria solo di Dio. (cf Comm. in Eph. 3, 18, lect. V, n. 176; In Phil., 3, 12, lect. II, n. 127; In I Tim., 6, 16, lect. III, n. 269). Le nozioni dogmatiche colgono o raggiungono certamente la realtà divina (S. Tommaso usa i verbi apprehendere, attingere e tenere); ma non possono evidentemente comprenderla in quel modo infinito e completo nel quale Essa sola, in quanto divina, può comprendere se stessa. Dunque Dio è oggetto della fede in quanto "attingibile", non in quanto "comprensibile" o "esaustivamente conoscibile". Da questo secondo punto di vista Egli non è oggetto neppure nella visione del cielo, ma solo per il suo Intelletto divino.

87. Nella lezione precedente abbiamo visto come S. Tommaso distingue nell'oggetto della conoscenza un oggetto materiale da un oggetto formale, dove il primo rappresenta la cosa o realtà in se stessa, mentre il secondo rappresenta ciò che noi, con la nostra intelligenza, cogliamo della cosa. Questa distinzione è resa necessaria dal fatto che la nostra conoscenza di qualunque realtà, per quanto ampia e profonda, non esaurisce mai tutta l'essenza di quella realtà, ma, anche nelle cose più umili, come, a maggior ragione, nelle realtà trascendenti, vi è sempre per noi un elemento di invalicabile mistero, anche se si tratta di semplici realtà create e quindi finite. Pensiamo allora quanto maggiormente necessaria sarà questa distinzione nel campo della conoscenza teologica e di fede, dove l'oggetto divino è essenzialmente infinito. Nel campo degli oggetti finiti non è esclusa, in certi casi, da parte nostra, la possibilità di una comprensione totale (pensiamo per es. agli enti matematici); ma ciò in campo teologico è assolutamente da escludersi. Per questo la tesi di Hegel secondo cui la filosofia sarebbe capace di racchiudere l'essenza divina nell'ambito del concetto, è una tesi completamente empia ed assurda.

88. Soprattutto in campo teologico queste espressioni di "oggetto materiale" ed "oggetto formale", per quanto tradizionali e consacrate dall'uso scolastico, possono forse non suonare bene all'orecchio di qualcuno. Il parlare di Dio come "oggetto materiale" della fede può forse mettere a disagio, se non noi che parliamo, per lo meno chi ci ascolta, e destare uno stupore, che forse può essere evitato usando un'altra espressione, come quella, per es. di "oggetto reale". L'importante è conservare la nozione; le espressioni linguistiche possono essere anche cambiate proprio

↓ (1) oggetto interiore, verità di fede  
credere { A - motivo  
 CHE - ogg. o contenuto 32 -  
 IN - fiducia

↓ motivo { esempi: scienza divina  
 formale della fede autorit. o verità  
 divina  
 efficiente grazia  
 materiale misericord. e carità  
 finale salvezza

al fine di far comprendere meglio ciò che si intende dire. Così, parimenti, se si vuole, si potrebbe sostituire l'espressione "oggetto formale" con quella di "oggetto intenzionale" (1). Infatti la nozione scolastica dell'intenzionalità è abbastanza recepita dalla filosofia contemporanea, essendo stata riportata in auge dalla filosofia fenomenologica e soprattutto da Franz Brentano. Viceversa, l'attributo di "formale", almeno in un certo linguaggio corrente, può suscitare l'idea di un qualcosa di accidentale ed esteriore (come quando diciamo, per es.: "una pura formalità"), che deformerebbe completamente il senso di ciò che dobbiamo intendere. Infatti, per oggetto formale, si intende proprio l'oggetto in quanto tale, l'oggetto nella sua essenza e perfezione oggettiva.

89. Ma anche all'interno dell'oggetto intenzionale o formale S. Tommaso distingue un certo elemento materiale, come già abbiamo visto nella lezione precedente (nn. 61 e 63). In questo caso l'elemento materiale non è la cosa stessa, ma sono alcuni contenuti di pensiero concernenti la cosa: ciò che il Gaetano chiama la ratio formalis quae o che è stato chiamato anche obiectum formale quod. Nel Commento alle Sentenze, poi, come pure abbiamo visto (n. 63), Tommaso aggiunge un "oggetto accidentale", che già abbiamo spiegato a suo luogo. Come applica, allora S. Tommaso, questa tripartizione di oggetto formale, materiale ed accidentale ai contenuti della fede? "Questi tre aspetti - dice l'Aquinate (III Sent., D. 24, q. 1, a. 1) - si trovano anche nell'oggetto della fede. Siccome, infatti, la fede non dà l'assenso ad alcuna verità se non in forza della Prima Verità e nulla è reso credibile in atto se non per questo, come il colore è reso visibile dalla luce, così la Prima Verità è l'aspetto formale dell'oggetto della fede. ... Qualunque cosa, poi, si crede di Dio, ... questo costituisce l'aspetto materiale dell'oggetto di fede; infine le cose che accompagnano queste affermazioni su Dio sono qualcosa di accidentale".

90. Dio come Verità Prima è ciò che il Gaetano chiama ratio formalis sub qua o che è stato chiamato anche obiectum formale quo, e costituisce l'oggetto della fede in senso "formalissimo", per usare un'espressione del Gredt. E' il principio o "forma" dell'oggetto; ciò per cui, in modo ultimo e specialissimo, l'oggetto è oggetto. E' ciò che fa sì che l'oggetto sia oggetto. Principio, come abbiamo visto, allo stesso tempo intrinseco ed estrinseco (soggettivo) dell'oggetto (lezione IV, nn. 66 e 70).

91. Dio come Verità prima è oggetto della fede in un duplice senso: 1) perchè è un quod, cioè è contenuto della fede; 2) perchè è un quo, cioè ciò per cui o motivo formale della fede. Il credente crede che Dio è Verità Prima e crede a Dio rivelante, perchè Egli è la Verità Prima che gli si rivela ed attesta di se stessa "in forza della sua infallibile verità". Da notare che questa consapevolezza di Dio come Verità Prima, se dev'essere motivo

verità propria

oggetto proposizionale  
 di fede

(89) formale

(90) mat.

credo in Dio (ogg. reale) mot. 2. Credo a ciò che Dio dice (ogg. formale quod = oggetto proposizionale, la verità o dogma di fede) e nulla luce o sotto la proprietà della sua divinità. 3. in forza della sua autorità (motivo formale della rappresent. fede) 4. sulla base dei segni di credibilità (motivo e base umana)

formale, e quindi proprio, proporzionato e sufficiente della fede, non è da intendersi come previa conoscenza meramente naturale e filosofica del fatto che Dio è Verità assoluta e sussistente, ma va intesa come consapevolezza in se stessa soprannaturale, frutto della grazia e della luce stessa della fede, che Dio infonde nell'intelletto, e quindi effetto dell'atto col quale Dio stesso potenzia l'intelletto rendendolo appunto capace di conoscerlo soprannaturalmente come Verità Prima. È solo in forza di questo misterioso "incontro" con Dio, che l'intelletto è capace di emettere l'atto di fede soprannaturale nella stessa realtà divina come Verità Prima e Pensiero Assoluto. Come dice Tommaso: "Retta fede si ha quando si aderisce alla verità divina non per qualcosa d'altro, ma le si obbedisce per se stessa. ... Ci inducono alla fede di Cristo tre cose: anzitutto la ragione naturale (Rm 1,20), poi le testimonianze della legge e dei profeti, e in terzo luogo la predicazione degli Apostoli e degli altri. Ma quando un uomo, introdotto con questa preparazione (per hoc manufactus), crede, allora si può dire che egli non crede per nessuno di questi motivi: nè per la ragione naturale, nè per le testimonianze della legge, nè per la predicazione, ma soltanto per la stessa Verità" (Comm. in Gv 4,42, lect. V, n. 662); "La nostra fede non ha la sua autorità nè dagli Angeli, nè dai miracoli compiuti, ma dalla rivelazione del Padre mediante il Figlio e lo Spirito Santo" (Contra errores Graecorum, I, c. 30).

92. L'autorità o la testimonianza di Dio che si rivela, di Dio che, come Verità Prima, non s'inganna nè può ingannare, è il motivo o la causa formale ed efficiente della fede; è ciò che in definitiva ed in modo certissimo ed infallibile mi induce a credere. Gli ed a credere a Lui stesso come Verità Prima. E questa autorità - perchè vi sia fede soprannaturale - non può che rivelarsi ed illuminare essa stessa la mente in mondo soprannaturale, invogliandola a credere: ecco il pius credulitatis affectus. Ma tutto deve avvenire sul piano soprannaturale: altrimenti non si spiegherebbe la fede come atto soprannaturale, nè l'oggetto della fede come oggetto soprannaturale.

93. Il motivare la fede con un misterioso ma reale incontro con Dio, che ci rivela, nel momento in cui ci parla, l'infinita dignità della sua autorevolezza e della sua affidabilità, non è quindi affatto alieno dal pensiero tomista e, come osserva il Padre Congar (La Foi et la Théologie, Desclée, Tournai 1962, p. 86), può in qualche modo esser messo in rapporto con l'idea della fede come "rapporto personale", che si riscontra in teologi personalisti come R. Guardini, M. Buber, M. Nédoncelle, G. Marcel e J. Mouroux. Resta tuttavia il fatto che per S. Tommaso l'autorevolezza della testimonianza divina ha il suo valore di motivo e di oggetto formale della fede non tanto nel suo manifestarsi esistenziale

(1) Dio si rivela in Cristo e Cristo si rivela come Dio. Per cui la fede cristiana è credere a quanto Cristo, come Dio, ci rivela sul mistero di Dio e sulla sua volontà di salvezza nei confronti dell'uomo.

le alla persona del credente, quanto piuttosto in quanto conosciuta (nella luce della fede) da parte dell'intelletto dello stesso credente. La fede, insomma, per Tommaso, richiede certamente l'incontro personale dell'uomo con Dio, ma non si risolve in esso: da questo incontro la mente dell'uomo viene illuminata dalla Prima Verità, ed è solo in questa esperienza mistica della divina luce ricevuta, che nasce propriamente la fede e si costituisce il suo oggetto formale. Che poi la fede formata nella carità riproponga all'uomo un nuovo e più intimo incontro con Dio, questo è certo nel pensiero di Tommaso, ma ciò, come vedremo meglio, non rientra necessariamente nell'essenza dell'atto di fede come atto dell'intelletto. Per costituire la fede come tale è sufficiente che l'intelletto venga soprannaturalmente illuminato dalla Prima Verità, anche se poi, per giungere al vero livello di virtù, la fede dovrà essere informata dalla carità, e quindi appunto da un incontro con Dio nell'amore.

94. Mediante l'accoglienza del contenuto di fede (Dio come Verità Prima) il credente raggiunge una conoscenza soprannaturale e rivelata del Pensiero e dello stesso Essere divino: raggiunge, cioè, l'oggetto "materiale", che forse potremmo chiamare meglio "oggetto reale", cioè Dio in se stesso, nel suo infinito mistero. Il pensiero, con l'atto di fede, è arricchito di nozioni soprannaturali, è reso partecipe della stessa Scienza divina, ma al fine di attingere in qualche modo, al di là del modo umano di quelle nozioni, la realtà divina in se stessa. Anzi, la prospettiva ultima della fede è quella della visione beatifica, per la quale le stesse nozioni sono superate e Dio stesso, nella sua infinita realtà, diventa l'unico ed immediato "oggetto formale" dell'intelletto (cf Sum.Theol., Suppl., q.92, a.1).

95. In quanto Dio, oggetto della fede, è intelligibile per mezzo delle nozioni di fede, ciò comporta un contenuto di pensiero e quindi l'uso della parola che lo esprime; ma in quanto l'essenza divina è misteriosa e sovrintelligibile, la fede stessa insegna a porre un limite al pensiero, perchè la mente si trova di fronte all'ignoto ed all'incomprensibile e la fede stessa, quindi, detta all'uomo si sostituire la parola col silenzio, il silenzio dell'esperienza contemplativa, che esamineremo alla fine del corso. Il silenzio mistico non comporta, per S. Tommaso, una relativizzazione o un abbandono delle nozioni dogmatiche, ma un loro superamento che costruisce sempre sulla loro base pur andando oltre, perchè il pensiero si arresta e deve arrestarsi di fronte all'ignoto del Mistero.

LEZIONE VI  
LA PROPOSIZIONE DI FEDE

*Ad Tunc etiam fides*

96. "L'oggetto della fede - dice S. Tommaso (Sum.Theol., II-II, q.1, a.2) - si può considerare da due punti di vista. Dal punto di vista della stessa realtà creduta, ed in tal senso l'oggetto della fede è un qualcosa di semplice, cioè la stessa realtà circa la quale si ha fede" (cioè Dio stesso). "Oppure dal punto di vista del credente, ed in tal senso oggetto della fede è un qualcosa di complesso sotto forma di enunciabile", vale a dire la proposizione o giudizio di fede; la verità di fede, in quanto contenuto intellegibile e verbalizzabile della divina rivelazione. La proposizione di fede, poi, in quanto interpretazione autentica del dato rivelato, proposta dal Magistero della Chiesa, è il dogma della fede o dottrina della fede.

*realtà*

97. La conoscenza di fede, come ogni conoscenza umana, coglie, per Tommaso, la verità nel giudizio, con la differenza che, mentre la conoscenza puramente umana è fallibile, l'atto dell'intelletto umano per il quale esso pronuncia il giudizio di fede, è infallibile, ossia coglie infallibilmente la verità (in questo caso la verità su Dio), perchè è illuminato dalla luce della stessa Prima Verità (Sum.Theol., II-II, q.1, a.2), per cui, sebbene la "fede sia una virtù che perfeziona l'intelletto" (ibid.), tuttavia non è una semplice virtù intellettuale, ma è una virtù teologale (Sum.Theol., I-II, q.62, a.3), perchè in essa l'atto dell'intelletto è soprannaturalmente proporzionato da Dio alla percezione di un oggetto so pramaturale, è reso in certo modo partecipe della scienza che Dio ha di se stesso. Da qui l'assoluta infallibilità della conoscenza di fede.

98. Dio, come oggetto reale o "materiale" della fede, non può bastare a specificare l'oggetto della fede stessa, perchè, come abbiamo visto, è solo l'oggetto formale che specifica gli abiti e le virtù. Per questo, l'oggetto della fede in senso proprio, formale e specifico, sono le stesse proposizioni o verità di fede. Inoltre, come vedremo meglio, l'atto di fede comporta un libero consenso dato al contenuto di queste proposizioni; esso consiste precisamente in un atto col quale l'intelletto, sotto la mo zione determinante della volontà, giudica vera la proposizione della fede e quindi la fa propria, la assume come suo proprio giudizio. Per questo il giudizio di fede non è solo la proposizione che è oggetto della fede, ma è anche giudizio stesso del credente, è il suo stesso atto di fede, col quale egli, per dirla con S. Paolo, fa proprio il "pensiero del Signore". Per questo, l'esame approfondito del valore gnoseologico della proposizione di fede, che ci accingiamo a fare in questa lezione, interessa sia l'oggetto che l'atto di fede.

Lett. apost. di Giovanni Paolo II, "Ad Tunc etiam fides" / 1998  
sull'atto prof. di fede in occas.  
eccles., n. 2, 4 (dopo) VERITÀ DI FEDE  
1. Verità di fede ins. sia con giur. soli, sia col mag. ord. (Vat. I, D 3011)  
2. Verità connesse alla div. riv. proposte in modo definitivo (non applicati dall'CDF VERITÀ CONNESSE CON LA FEDE)  
3. Dottrina autentica, ma non proposta in modo definitivo

99. Questa concezione dell'oggetto formale della fede come complesso di proposizioni non piace ad alcuni teologi contemporanei, come per es. il Padre de la Potterie, il quale non teme, in ciò, di opporsi addirittura all'insegnamento del Concilio Vaticano I (Cost. De Fide Catholica, c.4), che parla dei "misteri" e "dogmi" della fede come una pluralità di verità che devono essere oggetto di una "conoscenza intellettuale". Nella sua opera La Vérité dans Saint Jean (Pontificio Istituto Biblico, Roma 1977, vol. II, pp. 1049-1050), il Padre de la Potterie, dopo aver affermato che il parlare di verità al plurale è un "fait quasi sans précédent dans la tradition antérieure" e che "cet usage commence à se répandre au début du XVIIIe siècle, et devient courant au XIXe", sostiene che "une telle manière de parler repose sur une confusion entre la vérité et les vérités", ed avverte: "elle peut avoir de graves conséquences". La più importante sarebbe il fatto di ridurre la "connaissance de la vérité à un savoir intellectuel"; un simile sapere "ne laisse plus guère de place au sens du mystère et n'est plus l'expression de la vie profonde du croyant". E conclude: "La vérité chrétienne se situe toujours au-delà des vérités qui l'énoncent, la foi est toujours beaucoup plus qu'un savoir rationnel" (p. 1052).

100. Il Padre de la Potterie dice bene, quando afferma che "le lien avec le Dieu de vérité, avec le Christ-Vérité et avec l'Esprit de vérité ... sont la source unique de la vérité pour le croyant" (ibid.), ma, a parte l'affermazione storicamente falsa secondo cui la Chiesa avrebbe cominciato a parlare di "verità di fede" (al plurale) solo a partire dal '700, anche l'accusa al Vaticano I d'aver confuso la verità complessiva della divina rivelazione con le singole verità dogmatiche, è del tutto ingiusta ed irriverente nei confronti del Magistero della Chiesa. La formulazione della trascendente verità divina in proposizioni concettuali, che poi sono gli articoli o dogmi della fede, ben lungi dal ridurre il mistero divino alle dimensioni di un "sapere razionale", risponde al modo di conoscere proprio dell'intelletto umano, caratterizzato dalla composizione e divisione dei concetti nei giudizi (cf Sum. Theol., II-II, q. 1, a. 2), e gli enunciati vengono formati proprio per consentire all'intelletto di raggiungere Dio come Prima Verità e somma Realtà.

101. Se la rivelazione ha un contenuto di verità, il Padre de la Potterie non ha di che stupirsi che il Magistero della Chiesa presenti l'atto e la virtù della fede come un sapere intellettuale, dato che la verità è precisamente l'oggetto dell' intelletto, e come ciò vale nella conoscenza naturale, così vale, analogamente, nella conoscenza soprannaturale di fede. Che poi questo semplice sapere intellettuale non esprima ancora pienamente il senso del mistero divino e la vita profonda del cristiano, è vero, ma

(-) articoli e dogmi  
dogmi

non è affatto richiesto a questo livello elementare ed essenziale della fede, che è per sua natura puramente teorico e dottrinale - quella che tradizionalmente vien chiamata "fede informe" e che io, come vedremo più avanti, proporrei di chiamare "fede teorica". Non si tratta di negare la vita profonda del cristiano; tuttavia essa si colloca, come pure vedremo, al livello della fede "formata" o pratica, e soprattutto al livello della fede contemplativa. Ma i gradi superiori suppongono quello basilare o elementare e, mettendo in discussione questo, de la Potterie finisce per scalzare l'edificio della conoscenza di fede dalle fondamenta, per cui la sua concezione della "vita profonda del cristiano" viene a lasciare molto perplessi.

102. Non si deve affatto negare, come vedremo alla fine del corso, l'esistenza di un sapere di fede nel quale l'esercizio dell'intelletto si arricchisce dell'apporto dell'affettività, oltrepassando in certo modo la forma del concetto - è questa la contemplazione infusa -, ma anche questo grado supremo della fede parte dalle verità di fede e su di esse si fonda, come osserva giustamente il Maritain, che in ciò riflette esattamente il pensiero di S. Tommaso: "Il n'y a pas plus de révélation pour le contemplatif que pour le théologien" (che qui possiamo prendere come sinonimo di semplice credente secondo la fede teorica o dottrinale), "le champ de ce qu'il connaît est pas plus étendu, sa connaissance est seulement plus pénétrante et plus unitive, plus divine. Aucun objet surnaturellement accessible ne peut être atteint par la contemplation que les formules dogmatiques ne diraient pas, et infailliblement, et avec une rigueur parfaite, une absolue vérité. Mais dans la façon d'atteindre cela même que les formules dogmatiques enseignent, dans la manière de savoir, la théologie mystique est plus haute que la théologie spéculative" (Les degrés du Savoir, Desclée de Brouwer 1959, p. 474).

103. La diffidenza, da parte di molti teologi contemporanei soprattutto a partire dal modernismo, circa il valore oggettivo delle nozioni dogmatiche, nasconde un reale problema, molto grave, che S. Tommaso non ha cessato di porsi per tutta la sua vita, e che quindi ha trattato in quasi tutte le sue opere, dal commento alle Sentenze fino alla Somma Teologica: se e come sia possibile rendere Dio oggetto delle nostre nozioni e, di conseguenza, del nostro linguaggio. Il fatto che Dio, per rivelarsi agli uomini, abbia scelto dei termini e delle nozioni accessibili alla mente dell'uomo, è già per S. Tommaso credente una prova evidente che la cosa è possibile; ma Tommaso è convinto di questo fatto anche in base a prove di ragione, alla cui elaborazione egli si dedicò con la massima cura, onde dare, a quanto sembra, alla convinzione di fede un solido sostegno razionale.

104. Il principio fondamentale in base al quale, secondo Tommaso, è possibile fare Dio oggetto del nostro pensiero e del nostro linguaggio, è dato dalla possibilità ed anzi dalla necessità di applicare anche a Lui, in modo analogico e con un opportuno metodo, alcune nozioni cosiddette "trascendentali" o che comunque rappresentano delle perfezioni assolute, spogliandole dei limiti che esse posseggono nelle creature e rinunciando a pensarle con quei medesimi limiti. "Nei nomi che attribuiamo a Dio - dice l'Aquinate (Sum. Theol., I, q. 13, a. 3) - bisogna considerare due cose: le stesse perfezioni significate, come la bontà, la vita e cose del genere; e il modo di significarle. Quanto dunque a ciò che significano questi nomi, essi competono propriamente a Dio, e più propriamente che nelle stesse creature, e si predicano innanzitutto di Lui. Quanto invece al modo di significare, non si dicono propriamente di Dio; infatti hanno un modo di significare che compete alle creature".

105. Accanto a queste perfezioni assolute e trascendentali, dice l'Aquinate, ve ne sono altre, in se stesse limitate e legate alla materia, le quali, pertanto, non possono essere soggette allo stesso processo di purificazione come le precedenti, per cui non possono convenire a Dio, che è puro spirito, in senso proprio, ma solo in senso metaforico. Altre nozioni, poi, che si riferiscono alla creatura proprio in quanto differisce da Dio e proviene dal nulla, come "la potenzialità, la privazione e il divenire" (De Pot., q. 7, a. 5), non possono convenire a Dio assolutamente (cf anche Contra Gentes, I, c. 30; I Sent., D. XXII, q. 1, a. 2).

106. Se si osservano queste regole, è certamente possibile, per S. Tommaso, formulare su Dio delle proposizioni vere ed esprimerci a suo riguardo con un linguaggio verace. Infatti, Tommaso afferma che "ogni volta che l'intelletto per mezzo della sua forma intellegibile" (il concetto) "si assimila a qualcosa, allora ciò che esso concepisce ed enuncia secondo quella specie intellegibile, corrisponde (verificatur) a quella realtà alla quale si è assimilato per mezzo della sua rappresentazione (speciem): infatti il sapere è assimilazione dell'intelletto alla cosa saputa. Per cui è necessario che ciò che l'intelletto, informato dai contenuti di quelle rappresentazioni, pensa od enuncia su Dio, esista veramente in Dio, il Quale corrisponde a ciascuna di quelle rappresentazioni come ciò a cui esse sono simili" (De Pot., q. 7, a. 5).

107. Resta chiaro comunque che una nozione del nostro intelletto, per quanto depurata e trascendentale<sup>(1)</sup>, non potrà mai essere in grado di "adeguarsi"<sup>(2)</sup> all'essenza divina in questo suo assimilarsi ad essa" (adaequare in assimilando), perchè altrimenti "la comprenderebbe" (esaustivamente) e lo stesso concetto dell'intelletto corrisponderebbe perfettamente all'essenza divina" (perfecta

(1) Compresa la nozione rivelata  
(2) Ad-aequum = paragonare

Dei ratio). "Ma la predetta rappresentazione non è perfettamente simile all'essenza divina, e pertanto, sebbene questi nomi, che l'intelletto attribuisce a Dio in base a tali concetti, significhino ciò che è la divina sostanza, tuttavia non la significano perfettamente secondo ciò che essa è, ma secondo il nostro modo d'intenderla".

108. Le affermazioni nozionali circa la natura divina sono dunque possibili, per Tommaso, tuttavia esse sono, come egli si esprime, "incompactae": termine non facile da tradurre; potremmo dire: "scorresse" o "incongruenti", per il fatto, come spiega l'Aquinate (De Pot., q. 7, a. 5, 2m), che non sono del tutto convenientemente "sintetizzate" (coniuncta) a causa del diverso modo di significazione in Dio e nelle creature. Probabilmente Tommaso intende dire che nella proposizione teologica o di fede il soggetto si unisce certamente al predicato, perchè la proposizione è vera, coglie veramente un attributo divino, e tuttavia, per il fatto che l'intelletto non sa come quella data perfezione si realizzi in Dio, il soggetto e il predicato non sono del tutto "ben connessi" tra loro (cf anche I Sent., D. IV, q. 2, a. 1, 2m).

109. S. Tommaso segue lo Pseudo-Dionigi nel ritenere che un certo metodo di proposizione negativa in teologia sia da preferirsi a quella affermativa, a causa del difetto logico summenzionato di quest'ultima. Dice infatti Tommaso che le perfezioni trascendentali, "per quanto concerne la realtà significata, si attribuiscono veramente a Dio, ... ma quanto al modo col quale esse significano, esse si possono negare: infatti tutti questi nomi significano una forma delimitata, che non può essere attribuita come tale a Dio. ... E pertanto, in senso assoluto, possono essere negate, perchè non gli convengono nel modo col quale esse significano; infatti il modo significato corrisponde al nostro modo d'intendere; a Dio invece convengono in un modo superiore" (De Pot., q. 7, a. 5, 2m). Da qui viene che "il nominare Dio nella forma della teologia negativa (per remotionem) è il modo più proprio di nominarlo; infatti, coloro che lodano Dio in questo modo, sono per questo istruiti veramente e soprannaturalmente dalla luce divina in un'unione beatissima con Lui" (In De Div. Nom., I, lect. III, n. 83; VIII, lect. III, n. 750; XIII, lect. III, n. 996; In De Caus., Prop. VI, lect. VI, n. 161).

110. La teologia negativa conduce la mente ad uno stato di ignoranza su Dio, il quale stato, però, per S. Tommaso, è estremamente prezioso, ed anzi costituisce la più alta conoscenza di fede possibile nella vita presente. Dice egli infatti: "Quando procediamo verso Dio per via di negazione, innanzitutto neghiamo di Lui le realtà corporali; ed in secondo luogo anche quelle intellettuali, così come esse si trovano nelle creature, come la bontà e la sapienza; e ci resta soltanto da sapere che Egli è e niente di più, sicchè veniamo a trovarci in una certa confusione. Alla fine gli neghiamo anche l'essere, così come esso si trova nelle creature,

per cui restiamo in una certa tenebra di ignoranza, secondo la quale ignoranza, come dice Dionigi (De Div. Nom., VII), ci congiungiamo ottimamente a Dio, per quanto concerne la vita presente: e questa è quella certa caligine, nella quale si dice che Dio abita" (I Sent., D. VIII, q. 1, a. 1, 4m; cf anche In De Div. Nom., VII, lect. IV, nn. 731-732).

111. Il venir meno delle nozioni non giustifica più il parlare, e pertanto la teologia negativa conclude nel silenzio: "Dio - dice l'Aquinate (In Boeth. De Trin., 2, 1, 6m) - si onora col silenzio, non perchè di Lui non dobbiamo dir nulla, ma perchè comprendiamo che noi non siamo all'altezza di comprenderlo (nos ab eius comprehensione defecisse)". I misteri indicibili della divinità - dice ancora Tommaso (In De Div. Nom., I, lect. II, n. 44) - devono essere venerati "in un casto silenzio; ... infatti noi veneriamo il mistero allorchè rinunciamo a scrutarlo (non scrutamur) e rispettiamo le realtà ineffabili, allorchè tacciamo su di esse; e ciò proviene da una certa santità e purezza (cagitate) di cuore, che non vuole oltrepassare i suoi limiti" (Cf anche In De Div. Nom., XI, lect. II, nn. 894, 896).

112. Per Tommaso la nozione teologica si forma non solo mediante il metodo della negazione, ma anche per mezzo del metodo dell'eminenza: si tratta di concepire Dio come infinitamente più ricco di tutto ciò che, nel campo delle perfezioni assolute e trascendentali, possiamo pensare: "Tanto più perfettamente in questa vita noi possiamo conoscere Dio - dice Tommaso (Sum. Theol., II-II, q. 8, a. 7) - quanto più sappiamo che Egli oltrepassa tutto ciò che comprendiamo con l'intelletto". Egli, dice altrove (De Pot., q. 7, a. 5, 14m) "supera sempre la nostra intelligenza, e sempre resta ignorato da noi. Perciò il più alto punto a cui si solleva la cognizione umana a suo riguardo, è di sapere che noi non lo conosciamo, è di capire che la sua essenza supera tutto quello che noi possiamo pensare". "Quale che sia la forma che noi concepiamo col nostro intelletto, Dio la oltrepassa (subterfugit) per la sua eminenza" (I Sent., D. XXII, q. 1, a. 1), anche se, come Tommaso precisa altrove, ciò non significa che "il nostro intelletto non si assimili a Dio con nessuna forma" (De Pot., q. 7, a. 5, 13m): sono appunto queste le proposizioni della fede e della teologia. Resta tuttavia il fatto che, per Tommaso, "la perfezione della conoscenza umana secondo la vita presente, sta nell'intendere Dio come separato da tutte le cose, ed al di sopra di ogni essere, come dice Dionigi (Myst. Theol., IV-V). Ed a ciò pervenire Mosè, quando si racconta che entrò nella nube nella quale si trovava Dio" (III Sent., D. XXXV, q. 2, a. 2; cf anche Sum. Theol., I-II, q. 3, a. 8; In De Div. Nom., V, lect. I, n. 609; In De Cauis., Prop. VI, n. 160; De Ver., q. 10, a. 11, 4m).

113. Un'altra caratteristica delle nozioni che possiamo formare ci su Dio nella vita presente è il fatto che esse, secondo S. Tommaso, conservano necessariamente un legame con la nostra esperienza sensibile e non sono capaci di darci l'essenza divina in se stessa, ma solo in quanto essa è all'origine dell'universo creato, in modo tale che queste nozioni ci consentono di raggiungere la sostanza divina solo per mezzo degli effetti creati, i quali entrano pertanto all'interno del contenuto stesso della nozione come via alla conoscenza della divina essenza che, in se stessa, nella vita presente, ci resta ignota. E' questa la via della causalità. Dice Tommaso: "Noi non conosciamo Dio vedendo la sua essenza, ma lo conosciamo facendo riferimento all'ordine dell'intero universo. Infatti l'insieme stesso delle creature ci è offerto da Dio, affinché per tramite di esse noi conosciamo Dio, in quanto l'ordine dell'universo ci presenta alcune immagini o similitudini (assimilationes) imperfette delle realtà divine, le quali si rapportano ad esse come gli esemplari principali alle immagini. Così dunque dall'ordine dell'universo, quasi seguendo una certa via o un certo metodo, saliamo per mezzo dell'intelletto, secondo la nostra capacità, a Dio, che trascende tutte le cose" (In De Div. Nom., VII, lect. IV, n. 729). "Sebbene grazie alla rivelazione noi ci eleviamo a conoscere qualcosa" (dell'essenza divina), "che altrimenti ci resterebbe ignoto, non per questo ciò avviene se non per mezzo delle realtà sensibili; per cui Dionigi (Cael. Hier., I) dice che è impossibile che il raggio divino risplenda su di noi, se non avvolto e velato dalla varietà dei sacri velami" (In Boët. De Trin., q. VI, a. 3), vale a dire di quelle immagini che sono indispensabili al nostro modo di conoscere, anche per farci una nozione del mondo del puro spirito (Cf anche Cont. Gent., III, c. 47).

114. In un passo del Commento al De Divinis Nominibus dello Pseudo-Dionigi S. Tommaso riassume in questi termini questo triplice metodo per la formulazione delle nozioni teologiche, e quindi per la formulazione delle proposizioni della fede: "Noi ascendiamo, secondo il nostro potere, con l'intelletto a Dio, che tutto trascende, in tre modi: innanzitutto e principalmente col metodo negativo (in omnium ablatione), in quanto cioè nulla di ciò che troviamo nell'ordine delle creature lo consideriamo come Dio e conveniente a Dio; in secondo luogo col metodo dell'eminenza (o, potremmo anche dire, della trascendenza: excessus): in fatti non è che neghiamo in Dio le perfezioni delle creature, come la vita, la sapienza e cose del genere, perchè in Dio vi sia difetto, ma per il fatto che egli trascende (excedit) ogni perfezione della natura; ... in terzo luogo, col metodo della causalità, in quanto troviamo che tutto ciò che si trova nelle creature, procede da Dio come da sua causa" (VII, lect. IV, n. 729; cf anche Sum. Theol., I, q. 84, a. 7, 3m).

115. S. Tommaso non nega che già nella vita presente ci sia possibile formare nozioni e proposizioni che abbiano per oggetto

to l'essenza divina. La stessa rivelazione cristiana, infatti, ha proprio per fine principale quello di far conoscere in nozioni umane l'infinito mistero della divina essenza. Già da questa vita, soprattutto per mezzo dei dogmi della fede, è possibile, per Tommaso, conoscere l'essenza divina in ciò essa ha di proprio; è possibile conoscere il Nome proprio di Dio, che per Tommaso, commentando Es 3,14, è l'Insum Esse per Se subsistens (cf Sum. Theol., I, q. 13, a. 11). Tuttavia "l'essenza divina non può essere conosciuta in se stessa, ma solo in quanto è rappresentata nelle perfezioni delle creature" (Ibid., a. 2, 3m). Le nozioni della fede "significano" la sostanza divina, e si predicano di Dio so- stanzialmente, ma non lo rappresentano adeguatamente (deficient a repraesentatione ipsius) ... Significano la sostanza divina, ma imperfettamente, come le creature la rappresentano imperfettamente. Quando dunque si dice che Dio è "buono", non significa che Dio è la causa della bontà o che Dio non è cattivo, ma significa che ciò che nelle creature chiamiamo "bontà", preesiste in Dio, e secondo un modo più alto" (Ibid., a. 2).

116. Alla luce di queste affermazioni di S. Tommaso occorre comprendere le altre, che sembrerebbero avere un sapore agnostico, concedendo troppo alla teologia negativa, come per es. quando egli dice che "Ciò che Dio è in se stesso (quid est ipsius Dei) ci resta sempre occulto" (De Ver., q. 2, a. 1, 9m), oppure che "ciò che Dio è resta totalmente ignoto" (Cont. Gent., III, c. 49). Per sciogliere questa apparente contraddizione, dobbiamo tener presente che per Tommaso vi sono due modi per concepire l'essenza di una cosa: un modo indiretto ed imperfetto, per il quale l'intelletto concepisce la cosa attraverso qualche mediazione so- ggettiva (rappresentazione) od oggettiva (un effetto o segno della cosa stessa). E c'è un modo perfetto, allorchè l'essenza stessa della cosa è immediatamente e totalmente presente al coscente (Cf Sum. Theol., I, q. 56, a. 3). Ora, la nozione di fede è una semplice rappresentazione e per di più finita, per cui essa non può cogliere l'essenza divina se non nel primo modo. Viceversa, quando Tommaso afferma che non possiamo assolutamente conoscere l'essenza divina, si riferisce al secondo modo di conoscenza, che comporta una definizione comprensiva della totalità dell'essenza della cosa. Dice Tommaso, sotto questo riguardo: "Si dice che l'intelletto conosce l'essenza di qualcosa (scire de aliquo quid est), quando la definisce, cioè quando concepisce, di quella cosa, una tale forma che corrisponda in tutto (per omnia respondet) a quella cosa. ... Ma qualunque cosa il nostro intelletto concepisca su Dio, non è all'altezza di rappresentarlo (deficiens a repraesentatione eius); e per questo ciò che è Dio ci resta sempre occulto" (De Ver., q. 2, a. 1, 9m). Chi volesse approfondire questa questione del se e come sia possibile una nozione dell'essenza divina, può consultare l'ottimo studio del Maritain "Ce que Dieu est", in Les degrés du Savoir (annexe III).

Dio è <sup>buono</sup> la bontà

117. Un altro avvertimento che Tommaso dà circa la formazione delle nozioni teologiche, è quello che potremmo chiamare della "dialettica dell'astratto e del concreto". Secondo Tommaso la mente umana ha vantaggio a pensare Dio sia come una forma astratta, perchè ciò mette l'intelletto nell'ordine della specificazione e dell'essenza, sia come una realtà concreta, perchè ciò è di aiuto a pensare come essere, ad avvertirne l'esistenza. Occorre tuttavia valersi di due accorgimenti metodologici, per evitare una falsificazione della nozione teologica: nel primo caso dobbiamo concepire quella forma non come una semplice qualità (come invece troviamo comunemente nell'esperienza delle cose sensibili), ma dobbiamo intenderla come sussistente, perchè Dio non è una qualità che si trova in un soggetto, ma è appunto forma infinita sussistente. E nel secondo caso occorre togliere dalla nozione della concretezza la materialità, con la quale essa è collegata nella nostra comune esperienza, dato che Dio è puro Spirito (Cf In De Caus., Prop. XXII, lect. XXII, nn. 382-383; Cont. Gent., I, c. 30).

118. Altro suggerimento metodologico che Tommaso ci offre per la formazione delle proposizioni teologiche e di fede, è l'avvertimento secondo cui "le realtà divine, nella loro semplicità, sono più alte in se stesse che nel nostro intelletto" (in quanto conosciute) "o in quanto presenti in qualunque altra cosa a noi nota, per cui si dice che la conoscenza delle realtà divine non avviene per astrazione, ma per partecipazione. E questa partecipazione è duplice: una, in quanto le realtà divine sono partecipate dallo stesso intelletto, in quanto cioè il nostro intelletto partecipa della virtù intellettuale e del lume della divina sapienza; l'altra, invece, in quanto le realtà divine sono partecipate dalle cose, che sono oggetto del nostro intelletto" (In De Div. Nom., II, lect. IV, nn. 176-177). A questo punto possiamo constatare come Tommaso, nel metodo della conoscenza teologica e di fede, abbinii il principio aristotelico dell'analogia (cf n. 104 di questa lezione) col principio platonico della partecipazione. Il procedimento astrattivo, per Tommaso, non è sufficiente nella conoscenza della realtà divina, perchè esso si riferisce di per sé e innanzitutto alle cose materiali. Affinchè esse possano essere trascese dall'intelletto speculativo, occorre accompagnare uno speciale tipo di astrazione (l'astrazione reale) (Cf In Boet. De Trin., q. V, lect. II, a. 1) con l'uso dell'analogia e del principio della partecipazione. Non fa nessuna meraviglia che l'intelletto speculativo, secondo Kant, non sia capace di dimostrare l'esistenza di Dio e di formare proposizioni di carattere teologico capaci di rappresentare l'essenza divina: ciò è dovuto al semplice fatto che egli ha ignorato totalmente i suddetti necessari principi metodologici.

119. Nel caso delle nozioni di fede, a differenza di quelle puramente filosofiche o metafisiche, la nozione teologica non è semplicemente il risultato di questa elaborazione speculativa

della quale abbiamo parlato, ma, come ho già detto all'inizio di questa lezione (n. 103), ci è offerta da Dio stesso nel deposito della rivelazione e costituisce l'oggetto formale dell'atto o giudizio di fede, per cui, se possono essere certe le nozioni e laborate dalla teologia naturale, ben più certe saranno quelle contenute nella divina rivelazione, le quali godono della verità e dell'infallibilità di Dio stesso, come si esprime bene il Padre Ambroise Gardeil (Le Donné révélé et la Théologie, Ed. du Cerf 1932, pp. 139-140): "Si Dieu lui-même fait descendre, pour ainsi parler, ces divins et inaccessibles secrets au niveau de nos pauvres mots, s'il exprime sa vérité incréée dans nos catégories, - la correspondance n'est-elle pas plus certaine et plus effective, que si elle était établie par cette loi de la causalité, lumineuse, à la vérité, du côté où pose l'échelle, du côté de l'insuffisance du créé, mais qui se perd, à l'autre extrémité, dans les perspectives du mystère divin, - en sorte qu'assurés que nous sommes que l'autre bout repose, nous ne saurions dire exactement où, ni comment? Ici, tout au contraire, c'est "l'autre bout", c'est Dieu, qui, se connaissant lui-même en pleine lumière, nous affirme que ce mystère divin est rendu avec vérité, dans la mesure où il a jugé bon de nous le trahir, par les énoncés révélés et le formules du dogme". Analoghe e sagge osservazioni si possono trovare in Maritain, Op. Cit., p. 479.

120. La teologia negativa per Tommaso è il vertice del sapere teologico, ma essa non potrebbe esistere, se non si fondasse su quella positiva: "La conoscenza negativa - dice l'Aquinate (De Pot., q. 7, a. 5) - si fonda sempre su qualche affermazione: il che appare evidente, per il fatto che ogni proposizione negativa è provata da un'affermativa; per cui, se l'intelletto umano non conoscesse di Dio qualcosa affermativamente, non potrebbe neppure fare delle negazioni. Infatti non potrebbe conoscere, se nulla di quanto esso dice di Dio non si verificasse affermativamente". La teologia non nega in Dio l'essere o la bontà o altri trascendentali in senso assoluto, altrimenti, come osserva argutamente Maritain, l'ateo avrebbe la stessa saggezza di S. Paolo, ma, supponendo la loro affermazione come attuantesi veramente ed essenzialmente in Dio, ne nega semplicemente il limite caratteristico delle creature.

121. Se S. Tommaso evita così l'agnosticismo teologico, si guarda anche bene dal pericolo del razionalismo, come mi pare di aver dimostrato a sufficienza in questa lezione, nella quale abbiamo esaminato a lungo la cura con la quale S. Tommaso, se da una parte sostiene chiaramente la capacità delle nozioni e delle proposizioni di fede di colgiere la verità su Dio, dall'altra precisa con altrettanta insistenza quelli che sono i limiti e le imperfezioni delle medesime nozioni, che richiedono di

essere in certo senso trascese, per raggiungere un livello di fede superiore che, come vedremo, è la fede che si attua nella contemplazione infusa, la fede contemplativa, che sfocia nel silenzio mistico.

122. Come definisce Tommaso il pericolo razionalista? In questi termini molto chiari: "Allorchè vogliamo accogliere le divine realtà trascendenti secondo il nostro modo di conoscere fondando ci sulla nostra ragione (*dum innititur*), la quale parte dall'esperienza sensibile e di essa si nutre (*connutritur sensibus a principio*), raccogliendo cioè la verità dalle cose sensibili, e quando vogliamo confrontare (comparare) le realtà divine alle nostre, che ci sono più note, in ciò noi ci inganniamo, volendo scrutare (perscrutari) quella Ragione divina che per noi è ineffabile, basandoci sul metro di ciò che appare alla ragione ed all'esperienza sensibile" (*In Div. Nom.*, VII, lect. I, n. 704).

123. Da qui vediamo quanto sia ingiusta l'accusa di coloro che vorrebbero vedere in S. Tommaso un "razionalista". Al contrario, egli esalta, e giustamente, la dignità della ragione umana, ma, soprattutto come credente e cristiano, egli ne riconosce sia i limiti naturali, sia quelli causati dal peccato, e vede con chiarezza la trascendenza della luce della fede, mediante la quale soltanto la ragione può conoscere quell'essenza intima e propria della causa prima, conoscenza che è per lei naturale desiderio, ma che solo la fede può attuare, offrendo alla ragione un contenuto soprannaturale che la ragione da sola non può cogliere, e per raggiungere il quale dev'essere appunto elevata dalla luce soprannaturale della fede.

124. Certamente le proposizioni di fede non hanno per Tommaso soltanto un contenuto pratico-morale, ma anche speculativo e teoretico, ed anzi, per Tommaso, lo scopo principale della rivelazione non è soltanto, come per Lutero, "soteriologico" o, come si dice oggi, "economico"; non ha solo per scopo, come pensava Cartesio, di farci conoscere la sua volontà o, come credeva Kant, di dar fondamento all'"imperativo categorico" ed al senso del dovere. Indubbiamente Tommaso riconosce che questi sono elementi essenziali dei contenuti di fede, ma ritiene, seguendo soprattutto l'insegnamento di S. Paolo e di S. Giovanni, che le proposizioni di fede hanno lo scopo ultimo e definitivo di farci conoscere l'intima essenza di Dio, il suo ineffabile ed incomprensibile Mistero, di condurci all'esperienza contemplativa ed alla visione beatifica, la quale ultima soltanto costituisce il fine ultimo dell'uomo. Le nozioni rivelate che si riferiscono all'azione ed alla prassi sono per Tommaso finalizzate a quelle che si riferiscono alla contemplazione. In tal senso Tommaso non è certamente agnostico e valorizza il potere della ragione, ma ponendole i limiti molto chiari che abbiamo visto per tutto il corso di questa lezione.

LEZIONE VII

CONTENUTO E MOTIVO DELLA FEDE

125. Il contenuto proprio e specifico dell'atto di fede (quello che S. Tommaso chiama obiectum materiale e i tomisti obiectum formale quod o ratio formalis quae) è, come abbiamo visto, un contenuto intenzionale, un complesso organico ed unitario di nozioni e proposizioni, che sono il contenuto stesso della divina rivelazione. Dice Tommaso: "Se consideriamo materialmente le cose accettate per fede, oggetto di questa non è soltanto Dio, ma molte altre realtà. Queste però non vengono accettate se non in ordine a Dio, cioè solo in quanto l'uomo viene aiutato nel cammino verso la fruizione di Dio dalle sue opere" (Sum. Theol., II-II, q. 1, a. 1; cf III Sent., D. XXIV, q. 1, a. 1, q. la 3).

126. Con l'atto di fede noi accogliamo per vero ciò che, per mezzo di Cristo e della Chiesa, Dio Padre dice e sa di Se stesso, e in questo modo, basandoci sull'autorità divina del Padre e del Figlio, giungiamo a conoscere Dio nell'intimità del suo infinito Mistero, al di là di quanto la ragione possa cogliere, con le sue sole forze, circa la natura della divinità. L'atto di fede, quindi, come abbiamo visto (lez. VI, n. 96), raggiunge Dio in Se stesso - che è l'oggetto "reale" o "materiale" (non nel senso di S. Tommaso ma della scuola tomistica) della fede, per il tramite delle proposizioni o verità della fede, che formano il contenuto della divina rivelazione. Infatti, come dice l'Angelico, la fede fa conoscere la Prima Verità, la "verità della conoscenza divina", quella Verità assoluta e sussistente che è la stessa scienza divina che si identifica con l'essenza divina (Sum. Theol., I, q. 14, a. 4; Comm. in Gy 14, 6, lect. II, n. 1869). Fa conoscere, per usare un'espressione hegeliana ma non in senso hegeliano, il "Sapere assoluto" o "Concetto assoluto". Ora, dice S. Tommaso (De Ver., q. 14, a. 8), la verità della conoscenza divina è tale da riferirsi in primo luogo e principalmente alla stessa Realtà increata, e solo in modo secondario e conseguente alle creature, in quanto, conoscendo Se stessa, conosce anche tutte le altre cose".

127. I contenuti della fede, data la loro soprannaturalità, possono essere accolti soltanto nella luce soprannaturale e divina della fede, che è il solo "obiectum quo" o lume oggettivo che ce li può rendere intellegibili, perchè proporziona soprannaturalmente il nostro intelletto alla loro divina intellegibilità. Con la fede noi conosciamo Dio nella stessa luce o sotto il medesimo "punto di vista" coi quali Dio conosce Se stesso. La luce della fede è allo stesso tempo luce con la quale il nostro intelletto illumina l'oggetto, luce nella quale esso vede, e luce della quale risplende l'oggetto rendendolo visibile. Essa sta dunque contemporaneamente dalla parte del soggetto conoscente e dell'oggetto conosciuto. Per vedere questa "luce", però, non occorre un'al

(1) Lo Spirito attende al nostro  
spirito che siamo figli di Dio

luce che illumina  
ogni uomo

- 47 -

tra luce, perchè altrimenti si andrebbe all'infinito; ma essa è visibile immediatamente per se stessa e basta a se stessa: è immediatamente vista e fa vedere, in modo simile alla luce fisica. Questa "luce", per Tommaso, come abbiamo visto (lez. V, n. 93), è la stessa Prima Verità che ci si rivela e garantisce della verità di quanto ci dice, ovverosia delle proposizioni rivelate.

128. Presentandosi come un objectum o lumen quo, la Verità divina o Dio Rivelante svolge, nella nostra conoscenza di fede, una funzione simile a quella che è il "medio" o "principio della dimostrazione" nelle scienze (cf II-II, q. 1, a. 1; Comm. in Post. Anal., I, c. 28, lect. XLI, nn. 365-367), con la differenza che, mentre nel sapere scientifico e razionale il principio che porta alla certezza ed alla conclusione è ricavato dalla ragione dall'interno del contenuto stesso del sapere, nel caso della fede la ragione non è capace di questa operazione, per cui essa giunge alla certezza ed alla conoscenza grazie ad un principio trascendente - la fede in Dio rivelante -, un principio di conoscenza, il cui legame necessario col contenuto rivelato noi non riusciamo a coglierlo con la nostra ragione, ma lo accettiamo appunto per la fede in Dio che ci presenta tale contenuto da credere. Solo nella visione beatifica il nostro intelletto potrà conoscere la necessità intellegibile delle verità che Dio ci rivela, senza che per questo possiamo comprenderle tanto quanto Dio la comprende. Nel senso suddetto S. Tommaso può affermare allora che l'"oggetto formale della fede" (l'objectum quo) "è la Prima Verità, per la quale, come fosse un medio dimostrativo (per quodam medium) essa assente alle cose che sono credute, le quali sono l'oggetto materiale della fede" (objectum formale quod) (De Spe, a. 1).

129. L'objectum quo o lume oggettivo della fede non è solo oggetto della fede ma anche motivo, principio e causa della fede. Non è solo una luce immediatamente vista, ma è anche una luce che fa vedere, come dice chiaramente l'Aquinate: "La luce della fede fa vedere le cose che sono credute" ("fa vedere" nel senso che le rende intellegibili, non che assicuri una veduta immediata dell'essenza divina) "come per mezzo degli altri abiti delle virtù l'uomo vede ciò che gli è conveniente secondo quel dato abito" (Sum. Theol., II-II, q. 1, a. 4, 3m). Questa tesi di S. Tommaso appare evidente laddove egli parla di un triplice senso nel quale si può intendere l'oggetto della fede: "Dato infatti - egli dice (Sum. Theol., II-II, q. 2, a. 2) - che il credere concerne l'intelletto in quanto è mosso dalla volontà ad assentire, l'oggetto della fede si può considerare o dalla parte dell'intelletto, o dalla parte della volontà che muove l'intelletto. Dal punto di vista dell'intelletto nell'oggetto della fede si possono conside

rare due cose: una è l'oggetto materiale (obiectum formale quod dei tomisti) della fede. E da questo punto di vista atto della fede è "credere Dio" (credere Deum), ossia Dio come oggetto e contenuto della fede, la verità su Dio come ciò che si crede e si sa per fede, "poichè nulla ci viene proposto da credere, se non in quanto riguarda Dio. L'altra cosa è la ragione formale di oggetto (ratio formalis obiecti, l'obiectum formale quo dei tomisti), che è come un medio dimostrativo per il quale si assente al contenuto di fede (credibile). E così l'atto di fede appare come un credere a Dio, perchè l'oggetto formale della fede è la Prima Verità, alla quale l'uomo aderisce per assentire, grazie ad Essa, alle verità di fede (creditus). Se invece consideriamo nel terzo modo l'oggetto della fede, in quanto l'intelletto è mosso dalla volontà, da questo punto di vista l'atto di fede appare come un credere in Dio (credere in Deum): infatti la Verità Prima si rapporta alla volontà in quanto ha ragione di fine".

130. Il perchè ultimo dell'atto di fede, come abbiamo già visto (lez. V, n. 91) è un motivo che trascende tutto l'ordine della ragione, della natura e del creato, ed è una misteriosa energia o conoscenza spirituale che può provenire solo dall'intimo del Mistero divino, è il manifestarsi stesso di Dio rivelante alla mente ed al cuore dell'uomo, sicchè la risposta decisiva ed ultima, per quanto misteriosa ed insoddisfacente, che il credente può dare alla domanda: "Perchè credo?", è semplicemente questa: "Perchè Dio mi si è rivelato e mi ha parlato". Il mistero e vorrei dire il miracolo della fede sta proprio in questa possibilità da parte dell'uomo di udire la parola di Dio che gli parla e che, parlando gli in parole umane dei misteri della sua vita intima, lo eleva al contempo all'intelligenza di tali misteri.

131. Domandandosi qual è la causa dell'atto di fede, S. Tommaso assegna una funzione determinante e principale alla luce della (:) grazia divina, senza tuttavia escludere il concorso, necessario ma insufficiente, di fattori umani e razionali. Dice l'Angelico (Sum. Theol., II-II, q. 6, a. 1): "L'assenso dell'uomo alle verità di fede è originato da una duplice causa: una, la quale sollecita (inducens) dall'esterno, come la visione di un miracolo o le parole di un predicatore che invitano alla fede. Ma nessuna di queste due cose è una causa sufficiente: infatti tra le persone che vedono lo stesso miracolo o ascoltano la medesima predicazione, alcune credono ed altre non credono. E pertanto occorre ammettere un'altra causa interiore, la quale muove l'uomo dall'interno ad assentire alle proposizioni di fede". Infatti, "dato che l'uomo, assentendo ad esse, viene elevato al di sopra della sua natura, è necessario che ciò avvenga in forza di un principio soprannaturale che agisce dall'interno, e che è Dio. E quindi la fede, per quanto riguarda l'assenso, che è l'atto principale della fede, viene da Dio, che muove dall'interno per mezzo della grazia".

(1) La fede degli Apostoli ha il privilegio di esser nata dal contatto o esperienza diretta di Gesù vivente in questo mondo e risorto dai morti. cf. Iq. 1, 1-4.

## I N D I C E

Introduzione . . . . .	1
Lezione I - FEDE NATURALE E FEDE SOPRANATURALE . . . .	4
Lezione II - NECESSITA' DELLA FEDE SOPRANATURALE . . .	7
Lezione III - L'ABITO E L'ATTO DELLA VIRTU' IN GENERALE	12
Lezione IV - LE DIMENSIONI DELL'OGGETTIVITA' . . . . .	18
Lezione V - L'OGGETTO DELLA FEDE . . . . .	28
Lezione VI - LA PROPOSIZIONE DI FEDE . . . . .	35
Lezione VII - CONTENUTO E MOTIVO DELLA FEDE . . . . .	46
Lezione VIII - IL GIUDIZIO DI FEDE . . . . .	55
Lezione IX - LA PROFESSIONE DI FEDE . . . . .	65
Lezione X - LA DINAMICA DELLA FEDE . . . . .	74
Lezione XI - LA FEDE CONTEMPLATIVA . . . . .	84