

GABRIELE PIRINI, *Una pesante continuità?: Tommaso d'Aquino nella Fides et ratio*, in «Il Margine. Mensile dell'Associazione Culturale "Oscar A. Romero"», 19/3, (1999), pp. 14-17.

Url: <https://heyjoe.fbk.eu/index.php/ilmarg>

Questo articolo è stato digitalizzato della Biblioteca Fondazione Bruno Kessler, in collaborazione con l'Associazione culturale Oscar A. Romero all'interno del portale [HeyJoe](#) - *History, Religion and Philosophy Journals Online Access*. HeyJoe è un progetto di digitalizzazione di riviste storiche, delle discipline filosofico-religiose e affini per le quali non esiste una versione elettronica.

Il materiale sul sito [HeyJoe](#) è disponibile sotto licenza CC BY-NC-ND 4.0: può essere scaricato, stampato e condiviso per uso non commerciale, con attribuzione e senza modifiche.

This article was digitized by the Bruno Kessler Foundation Library in collaboration with the Oscar A. Romero Cultural Association as part of the [HeyJoe](#) portal - *History, Religion, and Philosophy Journals Online Access*. HeyJoe is a project dedicated to digitizing historical journals in the fields of philosophy, religion, and related disciplines for which no electronic version exists.

The material on the [HeyJoe](#) site is available under the CC BY-NC-ND 4.0 license: it can be downloaded, printed, and shared for non-commercial use, with attribution and without modifications.



Una pesante continuità?

Tommaso d'Aquino nella *Fides et ratio*

GABRIELE PIRINI

I precedenti autorevoli sul tema fede-ragione, richiamati dalla *Fides et Ratio*, come è stato accennato, si trovano nella costituzione dogmatica del Vaticano I *Dei filius* (1870) e nell'enciclica di Leone XIII *Aeterni Patris* (1879).

Nel 1870 Pio IX, con l'approvazione del ventesimo concilio ecumenico¹, lasciava una costituzione dogmatica che rispondeva a «mali gravissimi» ed a «empie dottrine» nella forma finale dei canoni e dell'*anathema sit*. Si trattava ovviamente di una costituzione tomista: «Dio, principio e fine di ogni cosa, può essere conosciuto con certezza mediante la luce naturale della ragione umana a partire dalle cose create» (*Dei Filius*, cap. II *De revelatione*); esistono due ordini di conoscenza, distinti per principio e per oggetto, quello naturale e quello soprannaturale (cap. IV *De fide et ratione*); quest'ultimo, oltre a condurre alla partecipazione della vita divina, anche per confermare «ciò che nelle cose divine non è di per sé inaccessibile alla ragione» (il documento conciliare cita qui dalla *Summa*, I, q.1, a.1). I canoni finali, riguardo Dio creatore, la rivelazione, la fede, il rapporto fede e ragione, intendevano colpire principalmente il razionalismo, ossia la pretesa eccessiva della ragione, che a quei tempi si esprimeva nelle forme dell'ontologismo idealista, nel tentativo di spiegazione razionale dei dogmi, nella negazione della Tradizione quale fonte di verità. Il punto importante che l'ultima enciclica ha ripreso, non solo fugacemente co-

¹ 'Ecumenico' in senso stretto nessun concilio lo è stato dopo la separazione dalla chiesa dei concili (la «santa chiesa cattolica ed apostolica») delle *antiche chiese orientali* nel V secolo, dopo la separazione fra Roma e Costantinopoli (il 1054 è l'anno delle scomuniche reciproche), e infine dopo la lacerazione in seno alla stessa Chiesa d'Occidente nel XVI secolo. Ulteriori strappi si ebbero con la nascita della chiesa dei *vecchi-credenti* separatasi dalla chiesa russa nel 1666 e della chiesa *vecchio-cattolica* staccatasi dalla chiesa cattolica in seguito alla definizione del dogma dell'infallibilità pontificia compiuta proprio dal Vaticano I. Solo con il Concilio Vaticano II si diede il fatto nuovo dell'invito, poi alla fine raccolto in buon numero, rivolto a rappresentanti della altre chiese cristiane o a cristiani qualificati a partecipare *come osservatori* (autorizzati ad esprimere il loro parere) al concilio.

me quando si richiama alle due vie distinte di conoscenza (n. 9), è quello della non contraddizione tra due veri, approfondendo più volte l'affermazione del Vaticano I: «anche se la fede è sopra la ragione, non vi potrà mai essere vera divergenza tra fede e ragione» (*Dei Filius*, cap. IV). Riguardo san Tommaso il discorso va ampliato.

La sacra dottrina di san Tommaso

A solo un anno dalla chiamata a successore di Pietro, nel 1879, Leone XIII intese operare il rinnovamento della filosofia tomista nelle scuole impegnando la sua autorità con un'enciclica, l'*Aeterni Patris*. Dopo aver sottolineato quanto la fede non mortifica la ragione e lo sviluppo della scienza, recando la testimonianza dei grandi apologisti del primo secolo, Leone XIII si ferma particolarmente sulla Scolastica e qui san Tommaso, per l'ordine e l'arricchimento con cui dispose le dottrine dei dottori della chiesa, è considerato «eccellente presidio e gloria della Chiesa cattolica». Contro derive fideiste e razionaliste, rallegrandosi con la Chiesa per lo sviluppo della ricerca umana diretto verso nuove e più compiute conoscenze, il papa di fine Ottocento richiamava in conclusione a diffondere, ampliare, rinnovare e rinverdire la «sacra dottrina di san Tommaso»; sacra poteva considerarsi poiché appena prima aveva scritto «la ragione, portata da san Tommaso al sommo della sua grandezza, quasi dispera di salire più in alto, e la fede difficilmente può ripromettersi dalla ragione aiuti maggiori e più potenti di quelli che oramai, grazie a san Tommaso, ha ottenuto». Questo richiamo a ritornare in maniera creativa all'opera di un uomo quale insuperato modello storico con cui confrontare ogni altro tentativo della ragione di svolgere il suo corso non chiudendosi alla fede, è mantenuto dall'attuale papa nella *Fides et ratio*. Nell'enciclica leonina la dottrina dell'Aquinate è «sacra» e pur un'altra ragione non dispera del tutto di salire più in alto, «quasi dispera», e la fede non esclude del tutto dalla ragione aiuti maggiori, solo «difficilmente può riprometterseli». Nell'enciclica wojtiliana, uscita proprio nei giorni celebrativi del ventennale di pontificato, la menzione a san Tommaso sembra ancora più 'blindante' la sua filosofia da ogni possibile futuro ridimensionamento. Il sottotitolo «Novità perenne del pensiero di san Tommaso» (cfr. n. 43 e n. 44), il passo in cui si afferma che «nella sua riflessione l'esigenza della ragione e la forza della fede hanno trovato la sintesi più alta che il pensiero abbia mai raggiunto» (n. 78), intercalati da un accenno «all'incomparabile valore della filosofia di san Tommaso» (n. 57), vanno letti considerando che:

1. nell'introduzione, contro la «superbia filosofica», è detto che «ogni sistema filosofico, pur rispettato nella sua interezza senza strumentalizzazioni di sorta, deve riconoscere la priorità del pensare filosofico da cui trae origine e a cui deve servire in forma coerente» (n. 4) e più avanti che «nessuna forma sto-

rica della filosofia può legittimamente pretendere di abbracciare la totalità della verità, né di essere spiegazione piena dell'essere umano, del mondo e del rapporto dell'uomo con Dio» (n. 51), poiché, elencando alcune esigenze che la parola di Dio impone alla filosofia, quest'ultima, «anche quando non rinnega la possibilità di una conoscenza oggettiva, è sempre perfezionabile» (n. 82) e che con l'esortazione a «una filosofia di portata autenticamente metafisica non si intende parlare della metafisica come di una scuola specifica o di una particolare corrente storica» (n. 83). Si ricorda poi che «la Chiesa sa che i 'tesori della sapienza e della scienza sono nascosti in Cristo' (Col 2, 3)» (n. 51) e che, in merito alla denominazione di *filosofia cristiana*, «non si intende con essa alludere a una filosofia ufficiale della Chiesa, giacché la fede non è come tale una filosofia» (n. 76);

2. solo a san Tommaso è dedicato un paragrafo nel capitolo intitolato «Il rapporto tra la fede e la ragione»; tuttavia le citazioni tratte da opere sue sono lungo l'enciclica molto ridotte, pari a quella di altri dottori della Chiesa come sant'Agostino (la «sintesi da lui compiuta rimarrà per secoli come la forma più alta della speculazione filosofica e teologica che l'Occidente abbia conosciuto», n. 40) e sant'Anselmo (è definito «una delle più feconde e significative intelligenze della storia dell'umanità», n. 14), subordinate ai riferimenti del magistero più recente, prima di tutto del Vaticano II;

3. dei cinque pensatori occidentali indicati quali esempi di un fecondo rapporto tra filosofia e Parola di Dio (cfr. n. 74), non tutti mirano a una attualizzante interpretazione di san Tommaso: è il caso di Newman, mentre Rosmini procede con originale sviluppo. Per i nomi dell'ambito orientale non si pone neppure il problema di una loro continuità con la dottrina tomista perché inseriti in altra tradizione teologico-filosofica;

4. la giustificazione di come le lodi nei confronti di san Tommaso siano state più volte ripetute dal magistero lungo la storia (cfr. n. 78) si situa nel punto in cui è considerato uno dei particolari stati della filosofia, cioè quello in cui è vista come sostegno negli studi teologici. È qui che si puntualizza: «ciò che interessava non era prendere posizione su questioni propriamente filosofiche, né imporre l'adesione a tesi particolari. L'intento del magistero era, e continua ad essere, quello di mostrare come san Tommaso sia un autentico modello per quanti ricercano la verità» (n. 78), segue poi il già sopra riportato elogio.

La logica del cuore

San Tommaso resta dunque per il magistero pontificio modello sicuro di ricerca della verità, la speculazione e la fede avendo offerto tramite lui il massimo esempio di fecondità. Dire che ammirabilmente san Tommaso ha insieme potentemente ragionato e fortemente creduto non significa che la sua *Summa* sia il sistema dei sistemi, ma di certo comporta il richiamo ad un confronto

inevitabile con lui per tutti coloro che, filosofi soprattutto, si affaticano intorno alla verità. Confronto che altri punti dell'enciclica vietano di tradursi in servile sottomissione. All'esperienza di un sant'Agostino o di un san Bonaventura, che individuano secondo la tradizione cristiana una linea antecedente e feconda anche per lo stesso san Tommaso, meno sistematica, più legata all'interiorità del «cuore» piuttosto che alla logica della «ragione», non si è richiamato con altrettanta vigore. Ciò è indicativo di un concepire la filosofia più come istanza volta alla sistemazione del sapere contro il rischio della frammentazione e separazione, che come ricerca che si lascia interrogare anche dai problemi esistenziali riguardo il senso. La reazione alla frantumazione, espressa con vigore al n. 85 («voglio esprimere con forza la convinzione che l'uomo è capace di giungere a una visione unitaria e organica del sapere»), sembra distogliere dall'attenzione alla prima esigenza posta come irrinunciabile per una «vera filosofia»: «per essere in consonanza con la Parola di Dio è necessario, anzitutto, che la filosofia ritrovi la sua *dimensione sapienziale* di ricerca del senso ultimo e globale della vita» (n. 81). La continuità relativa a san Tommaso, per quanto sappiamo (e sottolineiamo questo, perché non siamo teologi o storici della Chiesa), appare discutibile quando è attribuito all'*Aeterni Patris* il merito di aver agito, rendendoli «figli di tale rinnovamento della filosofia tomista», sui «teologi cattolici più influenti di questo secolo, alla cui riflessione e ricerca deve molto il Vaticano II» (n. 58). Ciò può essere vero per J. Maritain, ma se pensiamo ad H. de Lubac, la filosofia che per suo tramite arriva al Concilio è quella di un pensatore innovativo, e non «rinnovante», quale M. Blondel. Lo stesso H. U. von Balthasar, di cui l'enciclica in un passaggio prende in prestito la terminologia senza a lui riferirsi (cfr. n. 12), è stato allievo di H. de Lubac². Tuttavia, lasciando da parte le contrapposizioni tra scuole od autori che mortificano la ricchezza dei contributi umani per la verità, più pesante può risultare tale continuità con l'*Aeterni Patris* ad una lettura che trascura le aperture verso nuovi nomi, nuove problematiche, nuove prospettive. Il porsi sul difficile equilibrio esistente tra continuità e innovazione, caratteristica del genere letterario enciclica, ha imposto ad esempio uno sguardo fugace, spiraglio appena concesso, al nome finora oscurato di Antonio Rosmini. Sarà difficile nel tempo, crediamo, contenerne la portata³. ■

² Sull'influenza della filosofia di Blondel al Vaticano II tramite la presenza del padre H. De Lubac si può leggere in G. MORETTO, *Destino dell'uomo e corpo mistico, Blondel, de Lubac e il Concilio Vaticano II*, Morcelliana, Brescia 1993. Non così tranquillamente neotomista il pensiero di J. Maritain che «non fu insensibile all'ispirazione di H. Bergson e, più tardi, all'esistenzialismo», cfr. G. BOF, *Storia della teologia cattolica*, Ed. San Paolo, Milano 1995, p. 192.

³ La speculazione rosminiana affronta come preliminare, nell'opera *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*, lo stesso problema cui oggi chiama a concentrarsi la *Fides et ratio*: «l'attenzione alla verità e sul suo fondamento in rapporto alla fede» (cfr. n. 6).