

Fede e ragione: quale circolarità come accesso a Dio?

Roberto Di Ceglie

Pontificia Università Lateranense
diceglie@pul.it

DOI: 10.17421/2498-9746-04-02

Sommario

Al cuore dell'enciclica *Fides et ratio* vi è la *distinzione senza separazione* tra fede e ragione. Ciascuna perfeziona l'altra, all'insegna di un rapporto di *circolarità*. Ma questa immagine — il processo *circolare* — non risulta priva di oscurità, giacché non appare dove esattamente abbia inizio e fine. Di conseguenza, non risulta neanche chiaro se costituisca davvero, come dovrebbe, un *accesso a Dio*.

In questo articolo mi chiedo come intendere esattamente il processo di circolarità tra fede e ragione affermato da *Fides et ratio*. Nella prima parte, mi rivolgo alla nota e tuttora diffusa concezione del rapporto tra fede e ragione che risale alla riflessione di Jacques Maritain sulla filosofia cristiana. Ma questa concezione, tesa a rispondere come la fede possa influire sulla ragione senza privarla della sua necessaria autonomia, sebbene acuta e apparentemente convincente, appare spiegabile solo alla luce di una *distinzione* tra fede e ragione elaborata e argomentata da Tommaso d'Aquino. Stando ad essa, mentre l'attività della ragione è dovuta all'*uomo*, causa della fede è *Dio*. Solo se la fede è dovuta a Dio, il suo influire sulla ragione senza limitarne l'autonomia risulta essere *non impossibile*.

Nella seconda parte mi rivolgo allora alla prospettiva che preserva accuratamente la distinzione sopramenzionata tra fede e ragione, e alla quale lo stesso Maritain si è costantemente rifatto, ossia la prospettiva di Tommaso d'Aquino. Dalla sua riflessione sul rapporto tra *fede e dono dell'intelletto* emerge che la circolarità (l'intelletto come frutto della fede da un lato e come causa di certezza della fede dall'altro) risulta avere un inizio e una fine chiaramente distinti: l'iniziativa divina e il rafforzamento umano della fede. Con questo, l'immagine

sostenuta dall'enciclica acquista nuova luce. È una circolarità non *totale* o *letterale* (non si tratta di due poli che ritornano uno sull'altro): nasce dalla grazia di Dio, conferisce pienezza alle *naturali* capacità cognitive dell'uomo (*gratia non tollit naturam sed perficit*), conclude a un nuovo e superiore approdo, ossia alla certezza della fede, garantendo così un passo in avanti nell'*accesso a Dio*.

Parole chiave: Dio, fede, ragione, circolarità, intelletto, grazia, Tommaso d'Aquino, Jacques Maritain

Abstract

At the heart of the Encyclical *Fides et Ratio* is the distinction, *without separation*, between faith and reason. One perfects the other, in a circular relationship. But this image—the *circular process*—is not exempt from ambiguity, since its beginning and end cannot be precisely defined. As a result, it is not even clear if it really constitutes, as it should, an access to God.

In this article I explore the ways in which the process of circularity between faith and reason held by *Fides et ratio* could be understood. In the first part, I refer to the well-known and still very widespread conception of the relationship between faith and reason that goes back to Jacques Maritain's understanding of Christian philosophy. But this conception, aimed at responding to how faith can influence reason without depriving it of the necessary autonomy, although acute and apparently convincing, can only be explained in the light of a way of distinguishing faith and reason previously elaborated and argued by Thomas Aquinas. According to this, while the activity of reason is due to man, the cause of faith is God. Only if faith is due to God, its influence on reason without limiting its autonomy is possible.

In the second part, I then move on to the perspective that carefully preserves the aforementioned distinction between faith and reason, and to which Maritain has constantly referred, namely, the perspective of Thomas Aquinas. From his considerations on the relationship between faith and the gift of the intellect, it follows that circularity (the intellect as the fruit of faith on the one hand and the cause of certainty of faith on the other) turns out to have a beginning and a clear end: the divine initiative and the human strengthening of the faith. Therefore, the image sustained by the encyclical acquires new light. It is a circularity that is not total or literal (it is not about two poles that become one over the other): it is born of the grace of God, it gives fullness to the natural cognitive capacities of man (*gratia non tollit naturam sed perficit*), and concludes on a new and higher level, that is, the certainty of faith, thus guaranteeing a step forward in access to God.

Keywords: God, faith, reason, circularity, intellect, grace, Thomas Aquinas, Jacques Maritain

INDICE

1	Introduzione	21
2	Una concezione diffusa del rapporto tra fede e ragione	22
3	Per una più convincente circolarità tra fede e ragione	26
4	Conclusione	31
	Note	32

1 INTRODUZIONE

Al cuore dell'enciclica *Fides et ratio* vi è la *distinzione senza separazione* tra fede e ragione: «L'una è nell'altra, e ciascuna ha un suo spazio proprio di realizzazione»¹. L'essere "l'una nell'altra" esprime chiaramente l'idea che nessuna delle due giunge a pienezza senza l'altra. E questo legame trova perfetto riscontro nell'utilizzo delle espressioni agostiniane «*credo ut intellegam*» e «*intellego ut credam*» che intitolano rispettivamente il secondo e il terzo capitolo, ovvero ben due dei sette capitoli nei quali l'enciclica si articola. È dunque facile concludere che l'idea di una "circolarità" tra fede e ragione si pone al centro del documento magisteriale².

In questa sede intendo esplorare il significato di questa immagine di circolarità al fine di proporre come esattamente vada intesa, ovvero a quale tipo di circolarità l'enciclica sembri pensare. Intendo dire che, se è evidente che per Giovanni Paolo II la circolarità in questione vada assunta nel senso della distinzione senza separazione e del reciproco supporto sopramenzionati, non è altrettanto evidente, o perlomeno non è altrettanto esplicitamente dichiarato, *dove* questo processo abbia inizio, e esattamente di quali passi esso si costituisca³. E se non è chiaramente evidenziato come questo processo si svolga e da dove inizi, allora neanche può dirsi un *accesso a Dio*, tema a cui è dedicata la presente tavola rotonda.

Al fine di indagare come esattamente il processo in oggetto si svolga, intendo innanzitutto rifarmi a una nota teoria del rapporto tra fede e ragione, quella proposta alcuni decenni fa da Jacques Maritain. Essa risulta talmente diffusa da apparire nella stessa *Fides et ratio* (limitatamente ad alcuni temi) e nella più recente riflessione sull'argomento (mi limiterò a citare John Wippel e Ralph McInerny). Ma questa teoria, tesa a rispondere come la fede possa influire sulla ragione senza privarla della sua necessaria autonomia,

sebbene acuta e apparentemente convincente, appare spiegabile solo alla luce di una *distinzione* tra fede e ragione elaborata e argomentata da Tommaso d'Aquino. Stando ad essa, mentre l'attività della ragione è dovuta all'*uomo*, causa della fede è *Dio*⁴. Solo se la fede è dovuta a Dio, il suo influire sulla ragione senza limitarne l'autonomia risulta essere *non impossibile*⁵. Nella seconda parte del mio intervento, perciò, mi rivolgo alla riflessione alla quale lo stesso Maritain si è costantemente ispirato, quella di Tommaso d'Aquino. Lo faccio perché è in questa riflessione che la distinzione menzionata sopra viene presentata e convincentemente argomentata. La fede è affermata come causata da Dio, la ragione come causata dall'uomo. E, mantenuta così la distinzione tra i due poli, diviene possibile individuare come il processo circolare in oggetto si svolga e come esso risulti *accesso a Dio*.

2 UNA CONCEZIONE DIFFUSA DEL RAPPORTO TRA FEDE E RAGIONE

La concezione del rapporto tra fede e ragione cui intendo riferirmi in questa prima parte del mio intervento fu elaborata da Jacques Maritain nell'ambito della nota *querelle* sulla filosofia cristiana che, a più riprese, si svolse negli anni Trenta dello scorso secolo e che vide tra i protagonisti perlopiù filosofi e storici della filosofia di lingua francese⁶.

Va detto che la *querelle* riguardava un solo aspetto della circolarità in questione, ovvero se la fede potesse esercitare una influenza costruttiva sulla ragione senza per questo limitarne l'autonomia, o, per dirla altrimenti, se potesse darsi una filosofia cristiana e non solo una teologia. Tuttavia anche l'altro aspetto della circolarità veniva così coinvolto. La persuasione difesa da uno dei principali protagonisti della *querelle*, Étienne Gilson, era infatti quella secondo cui la ragione filosofica, supportata dall'influsso della fede, poteva conseguire inaspettati successi nel corso delle proprie investigazioni, incluse quelle a supporto della verità della rivelazione cristiana (*in primis* la concezione di Dio quale *ipsum esse subsistens*)⁷. Di conseguenza, sebbene la *querelle* riguardasse propriamente la possibilità per la ragione di mantenere la propria autonomia pur se influenzata dalla fede, ciò finiva per includere anche la possibilità per la ragione, una volta illuminata dalla rivelazione, di far conseguire certezza alla fede.

A supporto della posizione gilsonianiana, fondata sulla lettura dei rapporti tra fede, teologia e riflessione filosofica nel corso della storia, soprattutto quella medievale, Maritain offrì una prospettiva di carattere più propriamente teoretico. A suo avviso, bisogna distinguere «tra l'ordine di specificazione e l'ordine di esercizio» della filosofia: «Dico che bisogna distinguere la na-

tura della filosofia, ciò che essa è in se stessa, dallo stato in cui essa si trova di fatto, storicamente, nel soggetto umano e che si riferisce alle sue condizioni di esistenza e di esercizio nel concreto»⁸. In altri termini, la filosofia va intesa così: «interamente razionale, nessun argomento derivato dalla fede si inserisce nella sua struttura, essa dipende intrinsecamente solo dalla ragione e dalla critica razionale, essa deriva la propria stabilità di filosofia solo dall'evidenza sperimentale o intellettuale e dalla dimostrazione»⁹. Considerando invece l'ordine di esercizio, va detto che «presa in un modo concreto, secondo come è un *habitus* o un insieme di *habitus* esistente nell'animo umano, la filosofia è in un certo stato precristiano, cristiano o acristiano, che ha molta importanza rispetto al modo con cui essa esiste e si sviluppa»¹⁰.

Questa proposta di armonizzazione della fede con la ragione, come ho già detto, avrebbe esercitato notevole influenza. Alcuni elementi di essa risultano finanche accolti nella stessa enciclica *Fides et ratio* quando, a proposito della filosofia cristiana, Giovanni Paolo II menziona di questa l'aspetto *soggettivo*, ovvero la «purificazione della ragione da parte della fede» che avviene nella condizione del singolo credente, e quello *oggettivo*, ovvero «i contenuti» che, dalla rivelazione, aprono nuove vie alla riflessione filosofica; oppure cita la convinzione che è «la realtà del peccato, così come essa appare alla luce della fede» che «aiuta a impostare filosoficamente in modo adeguato il problema del male»¹¹, che corrisponde alla dottrina di Maritain riguardo alla «filosofia morale adeguatamente presa»¹². Non stupisce quindi che una teoria così diffusa da essere stata, per alcuni suoi aspetti, accolta nel Magistero ecclesiale, abbia esercitato una vasta influenza che tuttora agisce nella riflessione contemporanea. Porterò due soli esempi di questa influenza. Il primo riguarda John Wippel, il quale, riflettendo sulla nozione di filosofia cristiana, ne offre una versione in parte diversa ma fondamentalmente coincidente con quella maritainiana. A suo avviso, bisogna distinguere il *moment of discovery* dal *moment of proof*: «Nel momento della prova, il procedere del cristiano non può dirsi *filosofia cristiana*»; invece, «poiché nel momento della scoperta fu ciò che credeva per fede che gli suggerì un certo tema come possibile soggetto di una investigazione filosofica, ci si potrebbe riferire a questo procedere come filosofia cristiana nell'ordine della scoperta»¹³. È dunque il *momento della scoperta*, costituito dall'esperienza del filosofo credente che non coincide con la filosofia (tradizioni, culture, opinioni e preferenze personali) quello nel quale una data convinzione, anche di fede, può agire, suggerendo vie all'esplorazione filosofica che altrimenti potrebbero non emergere mai. Nel *momento della prova*, però, è solo al rigore delle argomentazioni, ovvero alla natura della filosofia, uguale per tutti, credenti e non-credenti, che bisogna rifarsi. Un'analogia ripresa di questa distinzione

maritainiana si può trovare nell'opera di un altro noto filosofo del nostro tempo, il compianto Ralph McInerny. In una delle sue ultime pubblicazioni, riferendosi a Gilson, egli scriveva che lo storico della filosofia e filosofo francese «ha persuaso tutti del fatto storico dell'influenza della fede sulla filosofia». Ma ciò «è ben lontano dal far ritenere che vi sia una continua, formale e oggettiva dipendenza della filosofia dalla fede»¹⁴.

Ritornando ora alla distinzione inaugurata da Maritain tra la *natura* della filosofia e lo *stato* in cui il filosofo si trova, va notato che essa è chiaramente radicata in una concezione classica della filosofia quale esercizio critico e sistematico della ragione nei confronti delle tradizioni, delle produzioni culturali e delle convinzioni diffuse o personali con le quali essa viene a contatto. Tale funzione critica vede la filosofia quale *criterio* impiegato per distinguere il vero dal falso e di conseguenza per accogliere, emendare o rifiutare quanto emerge dalle tradizioni e dalle culture appena menzionate.

Questo, tuttavia, vale per tutte le possibili convinzioni eccetto quelle di fede, le quali, per un credente come Maritain, non possono essere rifiutate dalla filosofia. Maritain lo sostiene apertamente: «La fede guida e orienta la filosofia, *veluti stella reatrix*, senza per questo ledere la sua autonomia»¹⁵.

Nel suo complesso, dunque, la teoria della natura e dello stato della filosofia si applica solo in parte alla fede. Essa enfatizza *l'autonomia della ragione* rispetto a qualunque stato soggettivo, incluso quello della fede; ma *rimane ancora da spiegare* perché la fede, a differenza degli altri stati, possa influenzare la ragione senza lederne l'autonomia.

Una spiegazione potrebbe darsi richiamando la tesi secondo cui la fede è *più certa* della ragione, tesi sostenuta e argomentata da Tommaso d'Aquino. A suo avviso, la fede è *causata da Dio*, massimamente affidabile, mentre l'attività razionale è *opera dell'uomo*, ed è quindi passibile di errore¹⁶.

Sulla base di questa distinzione si può sostenere che la fede è *orientamento* e *criterio* dell'attività razionale. *Orientamento*, in quanto il credente, certo delle verità credute per fede, desidera confermarle anche sul piano razionale. È quanto Tommaso propone a proposito degli argomenti “conseguenti rispetto alla volontà di chi crede”. Egli si chiede se gli argomenti a favore della fede diminuiscano il merito di chi crede. Nel rispondere, distingue due tipi di argomenti: quelli «antecedenti, come quando non si avrebbe la volontà di credere, o non la si avrebbe pronta, se non si fosse indotti a ciò da una ragione umana. E così le ragioni umane addotte diminuiscono il merito della fede»; e quelli «conseguenti rispetto alla volontà di chi crede. Un uomo che ha la volontà pronta a credere ama la verità creduta, vi riflette e abbraccia le ragioni a supporto, se può trovarne. E in questo caso le ragioni umane non escludono il merito della fede, ma sono il segno di un merito più

grande»¹⁷. Evidentemente, deve essere il secondo tipo di argomenti quello che Tommaso approva e mette in pratica, giacché, stando alla sua generale dottrina della fede, essa non può ritenersi causata dagli argomenti, e dunque argomentare, come nel primo caso, al fine di decidere se credere o no è una possibilità che Tommaso scarta in partenza. La fede appare poi *criterio* dell'attività razionale, nel senso che le conclusioni della ragione vanno rifiutate se non combaciano con le verità di fede, e la ragione deve ricominciare da capo la propria riflessione. Anche questo trova conferma in un noto passo tommasiano nel quale si sostiene che, se la ragione giunge a conclusioni contrastanti con la fede, è certamente in errore: «Se nelle sentenze dei filosofi si trova qualcosa che risulta essere contrario alla fede, non si tratta di filosofia ma di suo abuso, dovuto al non aver esercitato adeguatamente la ragione. È perciò possibile trovare l'errore a partire dai principi della filosofia mostrando che si tratta di qualcosa di impossibile o di non necessario»¹⁸. Tommaso è talmente certo delle verità della fede da sostenere che qualsivoglia conclusione razionale risulti negarle, anche se apparentemente convincente, va considerata falsa¹⁹.

È dunque la distinzione tra fede in quanto causata da Dio e ragione in quanto opera dell'uomo che può offrire una risposta alla domanda posta da Maritain, ossia se la fede, pur influenzando la ragione, non ne leda l'autonomia. Se infatti la fede è causata da Dio, *non è impossibile* che sia capace di questo. Allo stesso modo, tale distinzione potrebbe offrire una risposta alla domanda che ho posto in queste pagine, ovvero da dove partire nel processo sinergico che unisce la fede alla ragione. Si può infatti ipotizzare che, se la fede è causata da Dio, è da essa che il processo in questione debba iniziare. Ma va chiarito che cosa esattamente intendere con questo, e va poi individuato come il processo circolare si sviluppi. Ad ogni modo, in considerazione della perspicuità che la distinzione elaborata ed argomentata da Tommaso ha sinora apportato a queste riflessioni, posso provare a verificare se proprio nell'opera di Tommaso si dia la possibilità di una risposta anche alla domanda qui in oggetto, ossia da dove partire e come procedere nel processo circolare tra fede e ragione. È questo che costituirà l'oggetto del prossimo paragrafo.

Prima di procedere, tuttavia, è bene prendere in considerazione una obiezione a quanto sostenuto sinora. Si potrebbe sostenere che la posizione di Maritain *in quanto credente* non dovrebbe essere presa in considerazione. Alla riflessione filosofica, difatti, importa solo l'esito finale degli argomenti, oltretutto il loro impiego fondato esclusivamente sull'evidenza e sulla dimostrazione. Che poi il filosofo francese, da credente, ritenga che la fede possa guidare e orientare la ragione autonoma, questo dovrebbe rimanere un dato

di fede, *creduto* da Maritain, ma che nulla dovrebbe avere a che fare con la nostra riflessione.

A questa obiezione ho già implicitamente risposto notando che, se la causa della fede è ritenuta essere Dio — è il caso di Maritain, filosofo e insieme credente — questo non rimane senza influenza sull'argomentare filosofico. Ne segue, infatti, che la fede assume una priorità nel rapporto con la filosofia, che è considerata invece opera dell'uomo. Al credente, difatti, le affermazioni di fede, perlomeno quelle cruciali e fondanti come i misteri dell'Incarnazione e della Trinità o l'esistenza di Dio, appaiono *a priori* innegabili e non passibili di essere rifiutate come false o contraddittorie dalla filosofia²⁰. Di conseguenza, l'atteggiamento assunto dal filosofo credente dovrà essere differente da quello del filosofo non-credente. Dinanzi ad argomenti contrari, il primo, a differenza del secondo, continuerà ad insistere nel credere aprioristicamente nella verità della fede e nel ricominciare la riflessione filosofica dal principio, convinto del fatto che la fede, opera di Dio, non possa essere contraddetta dalla ragione. Di tale dinamica intrinseca al pensare credente ho già detto laddove ho sostenuto che, in questa prospettiva, la fede assume il ruolo di criterio dell'attività filosofica. E a chiarimento di ciò ho riportato il noto passo tommasiano (cfr. nota 18) relativo a come comportarsi, da parte del credente, dinanzi a conclusioni filosofiche che dovessero negare le verità di fede.

3 PER UNA PIÙ CONVINCENTE CIRCOLARITÀ TRA FEDE E RAGIONE

Come ho già detto, dalla diffusa concezione del rapporto tra fede e ragione che ho preso in esame finora è emersa la possibilità che nell'opera di Tommaso d'Aquino, cui Maritain si è costantemente rifatto, possa rinvenirsi un chiarimento circa la natura del percorso circolare quale *accesso a Dio*.

Laddove Tommaso tratta i doni dello Spirito, e più propriamente quello dell'intelletto²¹, egli si chiede se la fede sia frutto del dono dell'intelletto. Questa tesi parrebbe in contrasto con quanto la sua dottrina dei doni dello Spirito sostiene, ossia che tali doni presuppongono le virtù teologali, fede inclusa. Se dunque la fede precede i vari doni, incluso quello dell'intelletto, essa non può al tempo stesso seguirli. In tal senso, a Tommaso viene proposto questo argomento: «L'intelletto è frutto della fede; poiché sta scritto in Isaia: "Se non credete, non intenderete" [...] Dunque, la fede non può essere frutto dell'intelletto». La risposta di Tommaso, come spesso accade, accoglie quell'argomento ma sottolinea che esso è solo parzialmente valido. È vero che la fede precede il dono dell'intelletto, ma da questo non deriva che non

possano darsi più significati di fede, per cui essa possa al tempo stesso seguire il dono in oggetto: «L'intelletto è frutto della fede in quanto virtù. Ma la fede enumerata tra i frutti non è presa in questo senso: bensì nel senso di una certezza di fede, che l'uomo raggiunge col dono dell'intelletto»²².

In base al passo appena riportato, la fede in quanto virtù teologale, dono di Dio, precede l'intelletto, che è opera dell'uomo e viene così reso più acuto e penetrante dalla grazia divina; e l'intelletto, a sua volta, rende la fede certa. Come si vede, dalla netta distinzione della fede quale opera di Dio e dell'attività intellettuale quale opera dell'uomo segue una chiara indicazione di quale sia l'inizio e la fine del processo circolare. Questo non va inteso come un eterno ritorno su sé stesso. Non risponde letteralmente all'immagine della circolarità, perché da una certa accezione di fede si passa all'intelletto, e da questo si giunge a un'altra accezione di fede.

Rispondere ad alcune obiezioni potrà ora aiutarmi a chiarire quanto ho appena argomentato.

Una prima obiezione consiste nel ritenere che, a ben vedere, i poli della circolarità fede-ragione non sono più due ma tre, giacché la fede è qui assunta con due significati diversi. In risposta va detto che i diversi significati in questione sono quelli propri dell'unica definizione di fede nella prospettiva tommasiana. Per Tommaso, infatti, la fede *si dice in molti modi*. Essa è insieme virtù teologale, disposizione a credere quanto rivelato da Dio (e a questo corrisponde il primo significato con cui la fede è intesa nel passo sopramenzionato) ed è anche l'insieme dei contenuti della rivelazione, riguardo ai quali il soggetto credente può essere certo oppure no (e a questo corrisponde il secondo significato con cui la fede è intesa nel passo sopramenzionato). In altri termini: da un lato, per fede si intende l'adesione della persona a Cristo, motivata principalmente dall'amore di Dio del quale, per grazia divina, il cristiano partecipa; dall'altro lato, per fede si intendono i contenuti noetici (l'adesione a Cristo implica un *sapere* intorno alla sua persona e al suo messaggio). Per Tommaso la fede è «atto dell'intelletto che dà l'assenso alla verità divina sotto la spinta della volontà mossa da Dio per grazia»²³. La fede consiste cioè nell'opera dell'intelletto che accoglie i contenuti noetici sopramenzionati come pure in quella della volontà sostenuta dall'intervento offerto gratuitamente da Dio. È quanto viene espresso anche con un'analogia tripartizione tommasiana riferita all'oggetto della fede. Si tratta di distinguere fra “credere Dio” (*credere Deum*), “credere a Dio” (*credere Deo*) e “credere in Dio” (*credere in Deum*)²⁴. Da questa tripartizione emerge che la fede è appena in parte opera umana, perché è soprattutto opera di Dio. Nel caso della fede infatti l'oggetto della conoscenza (*credere Deum*) è anche l'origine della conoscenza medesima: lo è *exterius*, perché

«ciò che è oggetto di fede eccede le capacità della ragione umana, per cui l'uomo non risulta capace di conoscerlo se non perché è Dio che lo rivela» (è il caso del *credere Deo*); ma lo è anche e soprattutto *interius*, poiché, proprio a causa dell'eccedenza che quelle verità presentano rispetto alle possibilità razionali umane, l'assenso ad esse deve provenire «da un principio sovranaturale che muova interiormente, ossia da Dio»²⁵. Quest'ultimo caso lo si può considerare come un aspetto del *credere in Deum*, ossia della tensione della volontà al Bene. Essendo Dio il fine di tutte le cose, egli è anche il bene sommo, e quindi a lui tendono coloro che lo riconoscono nella rivelazione. Ma si tende a Dio e lo si ama grazie all'opera che è lui che compie nei fedeli (*interius*) quando li muove all'assenso. Di conseguenza, si tende a Dio perché lo si ama, ossia perché *egli* muove gli uomini interiormente verso di lui. Da questa disposizione a Lui (*credere in Deum*), che è la virtù che Tommaso identifica col punto di partenza del processo circolare qui in oggetto, segue un perfezionamento delle capacità intellettuali che conduce a consolidare la certezza con la quale il soggetto credente accoglie i contenuti della fede (*credere Deo e credere Deum*).²⁶

Una seconda obiezione potrebbe consistere nel ritenere che i doni dello Spirito Santo riguardino unicamente le verità soprannaturali, quelle che la ragione naturale risulta inadatta a conseguire. Per Tommaso, infatti, «la luce naturale del nostro intelletto ha un potere limitato: potendo arrivare fino a un certo punto. Quindi l'uomo ha bisogno di una luce soprannaturale, per conoscere cose che non ha la forza di conoscere con la luce naturale. E questa luce soprannaturale che l'uomo riceve è chiamata dono dell'intelletto»²⁷. Verrebbero allora escluse da questa riflessione verità quali, ad esempio, i *praeambula fidei*, che invece costituiscono parte integrante del dibattito su fede e ragione. Credo che una risposta efficace possa offrirsi riflettendo *se e, se sì come*, per Tommaso, le verità rivelate possano essere conosciute. Egli stesso ce lo dice laddove si chiede se le cose di fede possano essere oggetto di scienza²⁸. Gli viene fatto notare che quanto non si conosce si ignora, e che ignorare le cose di fede sarebbe gravissimo. Di conseguenza, le cose di fede non possono ignorarsi, e quindi devono conoscersi. La risposta di Tommaso, al solito, implica una fine distinzione, e completa anziché semplicemente rifiutare i ragionamenti opposti. Egli sostiene che «gli increduli hanno ignoranza delle cose di fede; perché non vedono e non conoscono codeste cose in se stesse, e non sanno che esse sono da credersi. Invece, in quest'ultimo senso, i fedeli ne hanno conoscenza, non per una specie di dimostrazione, ma perché, come abbiamo detto, vedono con la luce della fede (*per lumen fidei*) che sono da credersi»²⁹. Ebbene, “vedere che sono da credersi” significa conoscere le verità solo in un certo senso. Si conosce che sono da creder-

si, ma, appunto, rimangono da *credersi* perché non sono *conosciute*. Questa distinzione tra *conoscere*, da un lato, e *conoscere o vedere che qualcosa è da credersi*, dall'altro, può risultare chiara solo se se ne richiama un'altra, quella tra l'oggetto e i *segni* della fede. Tommaso la presenta trattando la tesi secondo cui il credere e il vedere coinciderebbero. A suo avviso, «le verità di fede possono essere considerate da due punti di vista. Primo, in particolare: e così non possono essere insieme oggetto di visione e di fede, come si è dimostrato [nel corpo]. Secondo, in generale, cioè sotto l'aspetto generico di cose da credere. E in questo senso sono viste da chi crede: infatti costui non le crederebbe se non vedesse che sono da credersi, o per l'evidenza dei segni, o per qualcos'altro di analogo»³⁰. Insomma, mentre dell'oggetto della fede non può darsi evidenza — e conseguentemente o si vede o si crede, *tertium non datur* — le cose stanno diversamente quanto *ai motivi* per i quali si crede. Tommaso sostiene infatti che ciò che si vede è che certe cose — l'oggetto della fede — sono *da credersi*, ovvero che si hanno *motivi* per dare l'assenso. Essi, spiega Tommaso, sono *evidenti*, e per questo egli utilizza apertamente la parola “evidenza” a loro riguardo³¹. E, se sono evidenti, è perché sono verità accessibili alla ragione naturale. In conclusione, allora, ‘conoscere le verità soprannaturali’ vuol dire conoscere le verità accessibili alla ragione naturale che costituiscono un segno delle verità che, in quanto soprannaturali, possono solo credersi. Di conseguenza, se Tommaso nel passo in questione tratta le verità soprannaturali, questo implica la conoscenza di quelle naturali, e quindi il passo in oggetto si applica alla riflessione su fede e ragione che riguarda anche le verità che la ragione naturale è in grado di conseguire.

Una terza obiezione potrebbe sottolineare che, anziché di ragione, in questa sezione si è passati a parlare di “intelletto”, e si è dunque spostata l'attenzione su una diversa relazione, non più tra fede e ragione ma tra fede e intelletto. È un'obiezione alla quale lo stesso Tommaso fornisce una risposta esercitandosi sul seguente argomento: «La natura umana è atta a conoscere le verità non in maniera immediata, come comporterebbe l'intelletto, ma in maniera discorsiva, come è proprio della ragione [...]. Dunque la conoscenza che Dio dona agli uomini si deve chiamare dono di ragione, e non dono di intelletto». La risposta di Tommaso sottolinea che l'intelletto è principio e fine dell'attività discorsiva e che perciò questa non può coincidere con il supplemento di grazia, altrimenti la grazia deriverebbe dall'attività naturale: «Il processo discorsivo del raziocinio comincia sempre da un'intellezione, per terminare con un'intellezione [...] Perciò quanto è oggetto di raziocinio nasce da un'intellezione precedente. Ora, il dono della grazia non può derivare da una luce naturale, ma è un apporto nuovo che perfeziona codesta luce. Ecco perché questo apporto non si chiama ragione ma piuttosto

sto intelletto: perché codesta luce supplementare sta alle cose soprannaturali che essa ci fa conoscere come la luce naturale sta a quelle che conosciamo nell'ordine di natura»³².

Questa risposta appare utile per replicare a un'altra possibile obiezione, quella secondo cui il circolo tra fede e ragione che, secondo quanto ho appena proposto, si trova nella riflessione tommasiana, non mantiene l'autonomia della ragione e quindi la distinzione che pure ho cercato di difendere sinora. Se l'intelletto è dono e presuppone la fede, come si può ritenere che la ragione risulti autonoma? Ebbene, come ho appena rilevato, nel rispondere all'obiezione precedente Tommaso evidenzia che l'attività discorsiva, il procedere degli argomenti, è opera della ragione naturale, in nulla toccata dall'influenza della fede e dal dono dello Spirito. È vero che essa, come Tommaso sostiene, nasce da un'intellezione precedente, e che, se questa è dovuta al dono di grazia, allora parrebbe che anche l'attività discorsiva in questione ne dipenda. Ma l'attività discorsiva, al di là dei contenuti da cui parte, deve giustificarsi passo dopo passo sulla base delle evidenze che la sostengono. E questo — il procedere per evidenze — è proprio dell'autonomia del discorso razionale. Del resto, va anche detto che tale autonomia non può neanche intendersi come totale solitudine. La facoltà della vista consente di vedere determinati oggetti, ma, se privata della luce necessaria, non può funzionare. Ebbene, la presenza della luce è necessaria, ma da questo non segue che il funzionamento della vista non avvenga autonomamente, ossia secondo la natura della facoltà in questione. Allo stesso modo, la ragione è autonoma nella misura in cui funziona secondo la propria natura. Ma da questo non segue che debba operare come se, all'infuori di essa, non vi fosse nulla. Da qualcuno o qualcosa deve aver ricevuto una certa struttura che le consenta di funzionare autonomamente, come pure le condizioni adeguate in cui tale funzionamento possa darsi. Riferendosi al popolo ebraico, *Fides et ratio* così si esprime: «A partire da questa più profonda forma di conoscenza [ossia la rivelazione di Dio] il popolo eletto ha capito che la ragione deve rispettare alcune regole di fondo per poter esprimere al meglio la propria natura»³³. Finanche nel caso in cui abbandonassimo la prospettiva della creazione divina, la ragione deriverebbe comunque da qualcos'altro e risponderebbe quindi a una determinata *natura* secondo le leggi della quale dovrebbe funzionare al fine di risultare pienamente autonoma. Questa prospettiva secondo cui le facoltà cognitive non possono considerarsi isolatamente, come se cioè non derivassero da nient'altro né coesistessero con nient'altro, appartiene anche alla contemporanea riflessione filosofica. Lo ha mostrato con successo Alvin Plantinga, al quale si deve una teoria epistemologica basata sulla convinzione che una *credenza vera* può dirsi anche *conoscenza* se si danno alcune

condizioni previe quali il suo derivare da facoltà cognitive prive di difetto e poste nella condizione di funzionare adeguatamente³⁴.

Qualcosa di simile, peraltro, potrebbe dirsi in merito alla fede e all'impossibilità, anche per essa, di emergere come dal nulla, ossia in assenza, presso il potenziale credente, di contenuti intellettuali previi. Sottolineare questo appare decisivo per rispondere a un'altra possibile obiezione alla tesi che ho finora sostenuto. Si potrebbe obiettare che dal passo di Tommaso in cui la circolarità inizia col dono della fede non emerge un elemento che invece la relazione tra fede e ragione implica, ossia la necessità, per la fede, di presupporre determinate conoscenze (*in primis* la possibilità che esista un Dio) che rendano comprensibili i contenuti della fede proposti. Ebbene, concordo sul fatto che questa presupposizione appare semplicemente indubitabile. Tuttavia, essa non è parte della circolarità tra fede e ragione, la quale, come detto dal principio di questo saggio, riguarda la possibilità, per ciascuna di esse, di *perfezionare* l'altra. Stando al passo tommasiano qui considerato, dalla virtù della fede segue il dono (e quindi il potenziamento) dell'intelletto, e da questo segue un rafforzamento degli argomenti a supporto della fede. Invece, nel caso delle premesse sopramenzionate, esse solo rendono possibile la fede: conferiscono significato all'esperienza della fede, rendendo possibile, ad esempio, che si capisca che è Dio colui a cui si vuole credere in quanto, previamente, si disponeva di una qualche più o meno plausibile convinzione che un Dio deve esserci³⁵.

4 CONCLUSIONE

In questo intervento mi sono chiesto come intendere esattamente il processo di circolarità tra fede e ragione affermato da *Fides et ratio*. Esso dovrebbe costituire *accesso a Dio*, giacché la sinergia di fede e ragione dovrebbe essere finalizzata a rafforzare entrambe. Ma un tale accesso non sembra possibile se non si chiarisce prima ancora da dove il processo circolare in oggetto abbia *inizio*. Mi sono allora rivolto alla nota e tuttora diffusa teoria del rapporto tra fede e ragione che risale alla riflessione di Jacques Maritain sulla filosofia cristiana. Ma questa teoria, finalizzata a rispondere come la fede possa influire sulla ragione senza privarla della sua necessaria autonomia, sebbene acuta e apparentemente convincente, è sembrata spiegabile solo alla luce di una *distinzione* tra fede e ragione elaborata e argomentata da Tommaso d'Aquino, secondo la quale, mentre l'attività della ragione è dovuta all'*uomo*, causa della fede è *Dio*. Solo se la fede è dovuta a Dio, il suo influire sulla ragione senza limitarne l'autonomia risulta essere *non impossibile*.

Mi sono allora rivolto alla prospettiva che preserva accuratamente la distinzione sopramenzionata tra fede e ragione, e alla quale lo stesso Maritain si è costantemente rifatto, ossia la prospettiva di Tommaso d'Aquino. Dalla sua riflessione sul rapporto tra *fede e dono dell'intelletto* emerge che la circolarità (l'intelletto come frutto della fede da un lato e come causa della certezza della fede dall'altro) risulta avere un inizio e una fine chiaramente distinti: l'iniziativa divina e il rafforzamento umano della fede. Con questo, l'immagine sostenuta dall'enciclica acquista nuova luce. È una circolarità non *totale* o *letterale* (non si tratta di due poli che ritornano uno sull'altro): nasce dalla grazia di Dio, conferisce pienezza alle *naturali* capacità cognitive dell'uomo (*gratia non tollit naturam sed perficit*), conclude a un nuovo e superiore approdo, ossia alla certezza della fede, garantendo così un passo in avanti nell'*accesso a Dio*³⁶.

NOTE

1. Giovanni Paolo II, *Fides et ratio*. Lettera enciclica circa i rapporti tra fede e ragione, 14 settembre 1998, n. 17.
2. A ben vedere, la parola "circolarità" viene usata espressamente solo due volte, nel paragrafo n. 73, e solo a proposito del rapporto tra filosofia e teologia; questo, tuttavia, non impedisce di riferirla anche alla fede e alla ragione, come avviene ormai consuetamente nei dibattiti dedicati al tema.
3. Se poi si obiettasse che, letteralmente intesa, la circolarità non indica alcun processo, e quindi nessun procedimento da qualcosa a qualcos'altro, bisognerebbe rispondere che questa assunzione *letterale* dell'immagine è evidentemente smentita dall'enciclica. Non solo perché il credere per intendere e l'intendere per credere sono espressioni finalizzate a sostenere che il credente che ragiona è chiamato a ragionare *meglio* e a credere *più pienamente*. Ma anche perché, laddove la parola è esplicitamente impiegata (vedi nota 2), è utilizzata sempre come espressione di un *moto*: in un caso è "circularis processio", nell'altro "circularis motus".
4. Che Dio sia causa della fede non implica necessariamente che sia l'unica causa. Seguendo la lezione di Tommaso d'Aquino, Dio è "causa propria e principale della fede" (*Summa theologiae* [d'ora innanzi: ST], II-II, q. 6 a. 1 ad1), nel senso che non può esservi fede se egli non la causa, ma non nel senso che l'uomo non sia anch'egli, a suo modo, causa della fede. Su questo, cf nota 31. I testi tommasiani latini adottati qui e in seguito sono quelli dell'edizione leonina, Roma 1888-1906. Per l'edizione italiana di ST, si utilizza quella delle Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1984. Dove non altrimenti specificato, non solo riguardo a Tommaso ma anche ad altri autori e testi, le traduzioni in italiano si intendano mie.
5. L'espressione "non-impossibile" è quella che Tommaso utilizza per indicare che cosa possa dimostrarsi circa le verità di fede (escluse quelle che costituiscono

- i “preamboli della fede”): gli argomenti a loro supporto «mostrano che non è impossibile (*non esse impossibile*) quanto la fede propone» (ST, II-II, q. 1, a. 5).
6. Per una ricostruzione storica delle vicende della *querelle*, e in particolare del dibattito interno alla *Société Thomiste*, cf. A. Livi, *Il cristianesimo nella filosofia*. Il problema della filosofia cristiana nei suoi sviluppi storici e nelle prospettive attuali, Japadre, L'Aquila 1969, pp. 99-109.
 7. Si veda di lui soprattutto *Lo spirito della filosofia medievale* (1932), trad. it. Morcelliana, Brescia 1998⁶. Di notevole interesse, per sintesi e chiarezza, uno scritto di oltre venti anni più tardi: «Che cos'è la filosofia cristiana?» (1957), ed. it. in R. Di Ceglie, *Ragione e Incarnazione*. Indagine filosofica sulla razionalità richiesta dal Vangelo, Lateran University Press, Città del Vaticano 2006, pp. 314-330.
 8. J. Maritain, *Sulla filosofia cristiana* (1933), trad. it. Vita e Pensiero, Milano 1978, p. 34.
 9. Ivi, p. 34.
 10. J. Maritain, *Scienza e saggezza* (1935), trad. it. Borla, Torino 1963, p. 125.
 11. Giovanni Paolo II, *Fides et ratio*, n. 76.
 12. Circa la tesi maritainiana relativa alla filosofia morale, cf. *Sulla filosofia cristiana*, pp. 86-125; *Scienza e saggezza*, pp. 149-163.
 13. J. Wippel, “The possibility of a Christian philosophy: a Thomistic perspective”, in *Faith and Philosophy*, 1 (1984), p. 280.
 14. R. McInerney, *Praeambula fidei*. Thomism and the God of the Philosophers, Catholic University of America Press, Washington DC 2006, p. 106.
 15. J. Maritain, *Sulla filosofia cristiana*, pp. 52-53.
 16. Cf. ST, II-II, q. 4, a. 8. Certo, in questo passo Tommaso mostra di essere consapevole della diversità di fede e ragione, e indaga le forme di certezza che caratterizzano l'una e l'altra. Ne emerge che «dal lato delle cause che la determinano [...] è più certo ciò che ha una causa più sicura. E da questo lato la fede è più certa [...] dal lato del soggetto [...] è più certo ciò che l'intelletto umano raggiunge con maggiore pienezza. E da questo lato la fede è meno certa». La conclusione, tuttavia, è che «siccome però ogni cosa viene giudicata in senso assoluto in base alla propria causa, mentre è giudicata solo in senso relativo dal lato del soggetto, si deve concludere che la fede è più certa in senso assoluto».
 17. «Ratio humana inducta ad ea quae sunt fidei dupliciter potest se habere ad voluntatem credentis. Uno quidem modo, sicut praecedens, puta cum quis aut non haberet voluntatem, aut non haberet promptam voluntatem ad credendum, nisi ratio humana induceretur. Et sic ratio humana inducta diminuit meritum fidei [...]. Alio modo ratio humana potest se habere ad voluntatem credentis consequenter. Cum enim homo habet promptam voluntatem ad credendum, diligit veritatem creditam, et super ea excogitat et amplectitur si quas rationes ad hoc invenire potest. Et quantum ad hoc ratio humana non excludit meritum fidei, sed est signum maioris meriti» (ST, II-II, q. 2, a. 10).
 18. «Si quid [...] in dictis philosophorum invenitur contrarium fidei, hoc non est philosophia, sed magis philosophiae abusus ex defectu rationis. Et ideo possibile est ex principiis philosophiae huiusmodi errorem refellere vel ostendendo

- omnino esse impossibile vel ostendendo non esse necessarium» (*Super Boetium De Trinitate*, q. 2, a. 3).
19. Certo, come *Fides et ratio* appropriatamente sottolinea, questo atteggiamento di fiducia in una tesi riguarda non solo l'uomo di fede. In effetti, «questo è ciò che normalmente accade nella ricerca scientifica. Quando uno scienziato, a seguito di una sua intuizione, si pone alla ricerca della spiegazione logica e verificabile di un determinato fenomeno, egli ha fiducia fin dall'inizio di trovare una risposta, e non s'arrende davanti agli insuccessi. Egli non ritiene inutile l'intuizione originaria solo perché non ha raggiunto l'obiettivo; con ragione dirà piuttosto che non ha trovato ancora la risposta adeguata» (n. 29). Per il credente, tuttavia, il punto di partenza della propria riflessione dovrebbe essere la *certezza* relativa a ciò che crede. L'ipotesi che, anche solo remotamente, la sua posizione pre-filosofica possa essere mostrata falsa, non dovrebbe appartenergli, e questo, alla luce della dottrina tommasiana sulla fede, sembra valido solo per il credente in Dio, ossia per colui la cui fede, e la certezza corrispondente, viene da Dio, ed è quindi più forte di qualsivoglia convinzione umana. In tal senso è da considerare la riflessione suaccennata (vedi nota 17) circa la necessità che gli argomenti a supporto della fede vengano cercati dal credente non per conseguire la certezza della fede ma semplicemente per confermarla. In altri termini, così dice Tommaso, gli argomenti «a favore della fede [devono] essere *consequenti* rispetto alla volontà di chi crede [...] [e non] *antecedenti*, come quando non si avrebbe la volontà di credere, o non la si avrebbe pronta, se non si fosse indotti a ciò da una ragione umana» (ST, II-II, q. 2, a. 10).
 20. Il riferimento ad affermazioni di fede che sono talmente “cruciali e fondanti” da escludere l'errore si impone al fine di sottolineare che, per Tommaso, la certezza dei credenti non sempre esclude l'errore. Egli è consapevole del fatto che essi potrebbero scambiare per fede cristiana quanto è in realtà frutto di loro fraintendimenti: «È sempre possibile che un credente giudichi falsamente una cosa, per una supposizione umana; ma non quando giudica partendo dalla fede» (ST, II-II, q. 1, a. 3, ad 3).
 21. È parte della riflessione che egli offre sulla fede (ST, II-II, qq. 1-16): ST, II-II, q. 8.
 22. «Intellectus est fructus fidei quae est virtus. Sic autem non accipitur fides cum dicitur fructus, sed pro quadam certitudine fidei, ad quam homo pervenit per donum intellectus» (ST, II-II, q. 8, a. 8, ad1).
 23. «Actus intellectus assentientis veritati divinae ex imperio voluntatis a Deo motae per gratiam» (ST, II-II, q. 2, a. 9).
 24. «L'oggetto della fede può essere considerato sotto tre aspetti. Esso infatti può essere considerato rispetto all'intelletto come pure rispetto alla volontà che muove l'intelletto, perché credere pertiene all'intelletto in quanto è mosso dalla volontà che lo spinge all'assenso. Se dunque si considera [l'oggetto della fede] rispetto all'intelletto, allora nell'oggetto della fede possono considerarsi due cose [...]. La prima è l'oggetto materiale della fede: così l'atto di fede è “credere Dio”, poiché, come sopra si è detto, nulla viene proposto alla fede se non perché riguarda Dio. La seconda invece è la ragione formale dell'oggetto, la quale è come il mezzo tramite il quale si dà l'assenso a una verità da credere: così l'atto

- di fede è “credere a Dio”, poiché, come sopra si è detto, l’oggetto formale della fede è la prima verità, alla quale l’uomo aderisce per dare l’assenso alle cose da credere. Se si considera l’oggetto della fede sotto un terzo aspetto, ossia in quanto l’intelletto è mosso dalla volontà, l’atto di fede è “credere in Dio”, poiché la verità prima, se considerata come fine, si riferisce alla volontà» (ST, II-II, q. 2, a. 2).
25. «Ea enim quae sunt fidei excedunt rationem humanam: unde non cadunt in contemplatione hominis nisi Deo revelante. [...] ex supernaturali principio interius movente, quod est Deus» (ST, II-II, q. 6, a. 1).
 26. Per una trattazione più ampia di questi temi, mi si consenta un riferimento a R. Di Ceglie, *Faith, reason, and charity in Thomas Aquinas’s thought*, in «International Journal for Philosophy of Religion», 79/2, 2016, pp. 133-146; Idem, *Tommaso d’Aquino: primato della fede e autonomia della ragione*, «Rassegna di Teologia», 57 (2015), pp. 229-250.
 27. «Lumen autem naturale nostri intellectus est finitae virtutis, unde usque ad determinatum aliquid pertingere potest. Indiget igitur homo supernaturali lumine ut ulterius penetret ad cognoscendum quaedam quae per lumen naturale cognoscere non valet. Et illud lumen supernaturale homini datum vocatur donum intellectus» (ST, II-II, q. 8, a. 1).
 28. Cf ST, II-II, q. 1, a. 5.
 29. «Infideles eorum quae sunt fidei ignorantiam habent, quia nec vident aut sciunt ea in seipsis, nec cognoscunt ea esse credibilia. Sed per hunc modum fideles habent eorum notitiam, non quasi demonstrative, sed in quantum per lumen fidei videntur esse credenda» (ST, II-II, q. 1, a. 5, ad 1).
 30. «Ad secundum dicendum quod ea quae subsunt fidei dupliciter considerari possunt. Uno modo, in speciali, et sic non possunt esse simul visa et credita, sicut dictum est. Alio modo, in generali, scilicet sub communi ratione credibilis. Et sic sunt visa ab eo qui credit, non enim crederet nisi videret ea esse credenda, vel propter evidentiam signorum vel propter aliquid huiusmodi» (ST, II-II q. 1 a. 4, ad 2).
 31. Cogliere questa evidenza, tuttavia, non è da tutti. Ed è per questo che si può ritenere Tommaso faccia riferimento alla fede e ai doni dello Spirito. Quando parla delle cause della fede (cf ST II-II, q. 6 a. 1), Tommaso dice che la causa principale è Dio, mentre gli argomenti (i *segni*) sono causa secondaria, giacché essi li vedono tutti, credenti e non-credenti, eppure alcuni credono altri no.
 32. Mi limito a riportare il testo latino della risposta: «Ad secundum dicendum quod discursus rationis semper incipit ab intellectu et terminatur ad intellectum [...] Quod ergo ratiocinamur ex aliquo praecedenti intellectu procedit. Donum autem gratiae non procedit ex lumine naturae, sed superadditur ei, quasi perficiens ipsum. Et ideo ista superadditio non dicitur ratio, sed magis intellectus, quia ita se habet lumen superadditum ad ea quae nobis supernaturaliter innotescunt sicut se habet lumen naturale ad ea quae primordialiter cognoscimus» (ST, II-II q. 8 a. 1, ad 2).
 33. Giovanni Paolo II, *Fides et ratio*, n. 18.

34. Si veda in merito almeno A. Plantinga, *Garanzia della fede cristiana* (2000), trad. it. Lindau, Torino 2014.
 35. In tal senso, Tommaso sostiene che l'uomo è naturalmente in possesso della capacità di capire "in maniera generica e confusa" che Dio esiste: cf ST, I, q. 2, a. 1, ad1.
 36. Ringrazio i partecipanti alla tavola rotonda "L'accesso a Dio oggi. Sfide e prospettive nel ventennale della *Fides et ratio*" (Pontificia Università della Santa Croce, 17 ottobre 2018). I loro commenti mi sono risultati di stimolo per meglio evidenziare alcuni aspetti di questa mia riflessione.
-

© 2018 Roberto Di Ceglie & Forum. Supplement to Acta Philosophica



Quest'opera è distribuita con Licenza [Creative Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 4.0 Internazionale](#).

[Testo completo della licenza](#)