

LA DIAGONALE E LA CROCE: LA MERAVIGLIA ALL'INTERNO DELLA FEDE

STEPHEN L. BROCK

SOMMARIO: I. *La meraviglia in genere*. II. *La specificità della meraviglia filosofica*. III. *Le meraviglie intorno alla fede*. IV. *La meraviglia all'interno della fede*.

Lo spunto per queste riflessioni mi è stato offerto da un libro pubblicato di recente dal filosofo italiano Enrico Berti.¹ Il volume è un'ottima introduzione alla filosofia antica, intitolata *In principio era la meraviglia*. Come spiega Berti nel prologo, il titolo vuol echeggiare le prime parole del Vangelo di san Giovanni: «In principio era il *Logos*». Con questo confronto Berti intende segnalare un contrasto tra l'inizio da cui parte la religione cristiana e l'inizio da cui parte la filosofia.

Il cristianesimo comincia dall'inizio assoluto, cioè dal primo principio di tutte le cose. Cominciata Dio, la cui Parola ha creato ogni cosa e si è incarnata per rivelare la verità divina agli uomini. La filosofia, invece, non comincia dal principio di tutte le cose. Comincia dalle cose stesse, le cose sensibili; o più precisamente, dall'effetto che le cose hanno sulla mente di chi le guarda in un certo modo. Questo effetto è appunto la meraviglia. Dice Platone nel *Teeteto*: «È proprio del filosofo [...] di esser pieno di meraviglia, né altro cominciamento ha il filosofare che questo».² Lo dice anche Aristotele nel primo libro della *Metafisica*: «Gli uomini sia ora sia in principio, cominciarono a filosofare a causa della meraviglia».³

La meraviglia non è l'inizio delle cose. Essa solo spinge la ricerca degli inizi, cioè dei principi e delle cause delle cose che l'hanno provocata. Inoltre, almeno secondo Aristotele, le prime ricerche mosse dalla meraviglia non riguardavano i temi più fondamentali. Erano, come vedremo, di portata più ristretta e particolare. Solo a poco a poco è sorta la meraviglia veramente filosofica, quella che sprona alla ricerca della sapienza, la quale riguarda le prime cause, i principi di tutte le cose – dell'ente intero, in quanto ente. E solo alla fine di tale ricerca resta chiaro che il primissimo principio è qualcosa di veramente divino. Così, in un certo senso, la filosofia termina proprio laddove comincia la fede.

Berti non è Heidegger. Nel segnalare questo contrasto tra gli inizi della fede e della filosofia, egli non intende sostenere che vi sia un conflitto. Anche

¹ E. BERTI, *In principio era la meraviglia. Le grandi questioni della filosofia antica*, Laterza, Roma-Bari 2007.

² PLATONE, *Teeteto*, 155d.

³ ARISTOTELE, *Metafisica*, I.2, 982b12-13.

un credente può filosofare, aspirare al sapere.¹ Ma la *motivazione* religiosa resta distinta da quella filosofica. La religione nasce dal desiderio della salvezza – soprattutto della salvezza dalla morte. Di essa la rivelazione segnala la via. Invece la meraviglia dalla quale nasce la filosofia è un puro desiderio di sapere. Non è utilitaristica. Il filosofo, in quanto tale, trova la conoscenza dei principi, soprattutto del primo principio, desiderabile di per sé e non solo in quanto guida alla propria salvezza.

Ora, rispetto a tutto ciò, non ho alcuna obiezione: mi sembra giusto sostenere che il desiderio primario al quale viene incontro la religione – sia la religione in genere, sia quella cristiana in particolare – non è la meraviglia di cui parla Berti. È appunto il desiderio della salvezza. Ma ciò che vorrei suggerire, con l'aiuto di san Tommaso, è che comunque, all'interno della religione – *almeno* della religione cristiana – c'è un ruolo, e non indifferente, per tale meraviglia. Anzi, vorrei proporre che la fede stessa dà *origine* ad una meraviglia di questo tipo; ossia, esiste una meraviglia che *solo* il credente può sperimentare – e che comunque, pur basandosi sulla fede, è veramente una meraviglia dello stesso tipo di quella filosofica. Per spiegare questo, cercherò di tracciare un'analogia con un esempio fornito dallo stesso Aristotele. Si tratta in realtà – almeno così lo vedo io – di un altro aspetto del paragone sviluppato dalla *Fides et ratio* tra la fede teologale e la credenza umana, quali fonti della ricerca della verità.²

I. LA MERAVIGLIA IN GENERE

Prima di tutto però devo precisare maggiormente il tipo di meraviglia di cui sto parlando. Come osserva Berti, infatti, la meraviglia è una nozione piuttosto ampia.³ *Meravigliarsi* sarebbe la traduzione di ciò che Aristotele chiama *thaumazein*. In Tommaso la parola è *admirari*; il sostantivo, *admiratio*. Tommaso stesso, basandosi in gran parte su Aristotele, offre delle analisi assai articolate sulla natura dell'*admiratio* e sui diversi tipi di essa.⁴ Cercherò di riassumere i punti che mi sembrano più salienti.

Parlando in generale, l'*admiratio* è un certo *desiderio di conoscere*. Non ogni cosa che si desidera conoscere è però oggetto di *admiratio*. L'*admiratio* riguarda appunto l'*admirabile*, il meraviglioso. Il meraviglioso, in quanto tale, è desiderabile da conoscere *di per sé*, cioè non solo per qualche utilità ulteriore. Perciò è anche *piacevole* da conoscere, e la meraviglia viene accompagnata da un certo piacere. Ma nemmeno ogni cosa piacevole da conoscere è meravigliosa. A volte ci piace guardare o sentire le cose più ovvie e familiari, cose che non destano alcuna me-

¹ BERTI, *In principio era la meraviglia*, vi.

² Cfr. GIOVANNI PAOLO II, lettera enciclica *Fides et Ratio*, 14.3.1998, specialmente nn. 32-33.

³ BERTI, *In principio era la meraviglia*, viii.

⁴ I testi principali di cui mi sono servito sono *Summa theologiae* (STh) I-II, q. 32, a. 8; STh I-II, q. 41, a. 4; THOMAE AQUINATIS, *In XII libros Metaphysicorum expositio* (= *In Meta.*), M.-R. CATHALA, R.-M. SPIAZZI (ed.), Marietti, Taurini 1950, Lib. I, lect. 3, §54-56, §66-67. Di Aristotele, oltre ai testi della *Metafisica* qui presentati, cfr. *Retorica*, 1.11, 1371a31-b11.

raviglia.¹ Il meraviglioso è qualcosa che in un modo o nell'altro sovrasta o trascende il soggetto, qualcosa che non si padroneggia del tutto, o almeno non lo si fa senza sforzo. Perciò, oltre al piacere, l'*admiratio* spesso racchiude una sorta di timore, o almeno una certa insicurezza di sé, per il fatto di trovarsi di fronte a qualcosa che non è facile né scontata o banale.²

Ma gli esempi offerti da Tommaso fanno capire che in realtà si tratta di un genere di emozioni assai svariate.³ Ciò che provoca l'*admiratio* può essere semplicemente qualcosa di grande o di elevato, qualcosa di sublime, che non riusciamo a comprendere del tutto, o che eccede oltremodo le nostre forze. Cose di questo genere ci risultano affascinanti. Simile a questa è l'*admiratio* provocata dal fatto di essere liberati da un grande pericolo. Ci piace ricordare, rivivere, e anche sentir raccontare tali eventi. Poi c'è l'*admiratio* davanti a ciò che è nuovo o insolito. Tommaso osserva che i neonati sono pieni di questa *admiratio*, perché per loro tutto è nuovo e insolito.⁴ Un altro tipo ancora è l'*admiratio* per le *rappresentazioni*. Anche quelle che in sé, cioè nell'aspetto sensibile, sono brutte o ripugnanti, possono ugualmente attrarre, per il piacere di cogliere il loro rapporto con ciò che rappresentano. Questo è piacevole, spiega Tommaso, perché confrontare una cosa con un'altra è l'atto proprio e connaturale della ragione.

Credo che di tutti i tipi di *admiratio* finora elencati, sarebbe facile trovare esempi nella vita cristiana. Infatti, com'è ovvio, la nostra fede ci fa considerare e ammirare delle verità sublimi, verità divine che trascendono senza misura la nostra comprensione e le nostre forze; la fede, inoltre, propone la storia della liberazione dal più grande dei pericoli. La rivelazione si presenta anche come qualcosa di nuovo e insolito: è la Buona Novella del regno di Dio, nel quale entra chi diventa come un bambino. E i cristiani sono affascinati dai significati di rappresentazioni che per i nostri sensi non hanno niente di bello o di attraente: le rappresentazioni in cui si contempla la Croce – la quale a sua volta si ricollega a tutte le verità più sublimi della fede.

II. LA SPECIFICITÀ DELLA MERAVIGLIA FILOSOFICA

Ora però, nessuno di questi tipi di *admiratio* è la meraviglia di cui parla Berti. La differenza è molto semplice. In tutti questi casi, l'oggetto dell'*admiratio* è qualcosa di già conosciuto. Le sue caratteristiche lo rendono affascinante. Conoscerlo produce il desiderio di *continuare* a guardarlo, così da perdersi nella sua grandezza, o da sentirsi al sicuro, o da gustare la sua diversità dalle cose familiari e quotidiane, o da intravedere il suo significato.⁵

Nella meraviglia di cui parla Berti, invece, l'oggetto *non* è ancora conosciuto.

¹ Cfr. STh I-II, q. 32, a. 8, ad 3.

² Cfr. STh I, q. 41, a. 4; STh II-II, q. 180, a. 3, ad 3.

³ Tutti gli esempi vengono da STh I-II, q. 32, a. 8.

⁴ Cfr. THOMAE AQUINATIS, *In Aristotelis librum De memoria et reminiscencia commentarium*, R.-M. SPIAZZI (ed.), Marietti, Taurini 1949, Lib. un., lect. 3, §332.

⁵ Sulla meraviglia che desidera continuare a guardare, cfr. *Summa contra gentiles* (C. G.), Lib. III, c. 62, §9 (*Amplius. Nihil...*).

È qualcosa che va ricercato. L'espressione di questa meraviglia non è un'esclamazione – che bello!, o che fortuna!, o che straordinario! È piuttosto una domanda: Come mai? Perché? Cos'è? Certo, la domanda *sorge* da qualcosa di conosciuto. Ma ciò che si *desidera* conoscere, ciò di cui ci si meraviglia, è la *causa*, la *spiegazione* di esso, la quale rimane a noi ancora nascosta. Ciò che si conosce è soprattutto la propria *ignoranza*.¹ Come diceva qualcuno, ci sono cose che sappiamo; cose che sappiamo di non sapere; e cose che non sappiamo di non sapere. Egli era preoccupato soprattutto per la terza categoria, le cose che non sappiamo di non sapere. La meraviglia di Berti invece si colloca nella seconda categoria. La meraviglia filosofica è un desiderio di sapere ciò che si sa di non sapere.

San Tommaso vede questo tipo di meraviglia come un fatto molto caratteristico della vita umana. È l'espressione forse più tipica di quel desiderio naturale che Aristotele afferma nelle prime righe della *Metafisica*, il desiderio di sapere. Certo, non ogni desiderio di sapere equivale a questa meraviglia. Il desiderio di sapere può essere anche solo il desiderio di percepire qualche fatto nuovo. Ma la nostra mente non trova vero riposo se non nelle *spiegazioni* dei fatti, nella conoscenza delle loro cause. Quando ci troviamo davanti a un fatto che non riusciamo a spiegare, ci sentiamo disorientati. Il nostro mondo viene in qualche modo destabilizzato.

Un'inquietudine di questo tipo – forse non molto filosofica, ma comunque totalmente spontanea, naturale – l'abbiamo vista tutti nei bambini. Tempo fa mi sono trovato nella sala di attesa di un aeroporto, vicino ad una signora e a suo figlio. Il ragazzino aveva forse sette o otto anni. Era una pura fonte di domande. «Mamma, perché dobbiamo aspettare? Mamma, perché quell'uomo fa così? Mamma, perché c'è tanto rumore?» La signora rispondeva con una pazienza proprio meravigliosa. A un certo punto però il ragazzino fece una domanda impossibile – non ricordo quale – e lei rispose: «vedi, Johnny, io non so tutte le risposte». Ma Johnny, indomabile, replicò: «Mamma, perché non sai tutte le risposte?»

Sentiamo qualche esempio di meraviglia offerto dallo stesso Aristotele:

tutti cominciano dal meravigliarsi che le cose stiano in un determinato modo: così, ad esempio, di fronte alle marionette che si muovono da sé [...], o di fronte alle rivoluzioni del sole, o all'incommensurabilità della diagonale al lato: infatti, a tutti coloro che non hanno ancora conosciuto la causa, fa meraviglia che fra l'una e l'altro non vi sia una unità minima di misura comune.²

Il filosofo sta parlando della diagonale del quadrato e del suo rapporto al lato. Come diremmo noi, questo rapporto è un numero *irrazionale*; è la radice quadrata di 2. Non si può formulare mediante il rapporto fra due numeri naturali.

¹ Secondo Aristotele, il fatto che si tratti del desiderio di superare l'ignoranza mostra che la conoscenza cercata è voluta per se stessa e non solo per qualche utilità pratica: *Metafisica* 1.2, 982b19-22.

² ARISTOTELE, *Metafisica*, 1.2, 983a14-18.

Tommaso spiega che questo sembra strano perché le due righe, la diagonale e il lato, sono continue, e quindi infinitamente divisibili; come mai non c'è nessuna lunghezza, pur piccolissima, che serve da unità per misurare esattamente entrambe?¹

Aristotele prosegue osservando che questo tipo di meraviglia, quando raggiunge la conoscenza desiderata, *si spegne*. Anzi, tale meraviglia *cerca* il proprio spegnimento. Egli afferma: «alla fine bisogna approdare ad uno stato contrario, che è anche [...] quello migliore: difatti per un uomo esperto di geometria la maggiore stranezza del mondo sarebbe la commensurabilità della diagonale rispetto al lato». ² Berti lo esprime in un modo più forte.

I Greci non avevano il gusto per la ricerca fine a se stessa: essi cercavano per trovare. Oggi a volte si preferisce concepire la filosofia come pura ricerca, o come ricerca senza fine. Sembra quasi che il cercare sia un atteggiamento nobile, critico, raffinato, che desta simpatia e rispetto, mentre il trovare sia banale, grossolano e dogmatico. In realtà la ricerca è sincera, o autentica, solo se cerca per trovare. Chi cerca per il solo piacere di cercare non cerca veramente, ma finge di cercare. ³

Questo però non significa che non esista il “piacere di cercare”. Vale a dire, anche questa meraviglia, sebbene non fine a se stessa, porta con sé un certo piacere. Secondo Tommaso, il suo piacere è duplice. ⁴ Da una parte, c'è il fatto di aver già saputo *qualcosa* di insospettato, come l'incommensurabilità della diagonale. Ma il piacere proprio di tale meraviglia non sta in questa scoperta. Sta nella *speranza* della scoperta della *causa* del fatto saputo. ⁵ È tale speranza, dice Tommaso, che distingue questa meraviglia dal mero *stupor*, cioè, dal fatto di sentirsi stupido, proprio incapace di capire – il che non è affatto piacevole. ⁶ Ovviamente però, nell'approdare alla conoscenza desiderata, la *speranza* di ottenerla scompare.

Se questa meraviglia si spegne nel raggiungere la conoscenza desiderata, si spegne anche il piacere? Si spegne il piacere *della speranza*. Certamente però rimane, anzi comincia, il piacere di *possedere* la conoscenza – il piacere che è contrario al dolore di sapersi ignorante. Ma questo non è più il piacere *della meraviglia*, almeno di quella meraviglia che spingeva la ricerca. Ormai l'oggetto non sovrasta il soggetto nel modo in cui lo sovrastava prima: non è più nascosto, al di là della sua conoscenza. Così quando si scopre l'inganno del prestigiatore, il trucco perde il suo fascino. Semmai, c'è solo il piacere di essere a parte del segreto.

¹ In *Meta.*, Lib. I, lect. 3, §66-67.

² ARISTOTELE, *Metafisica*, I.2, 983a19-21.

³ BERTI, *In principio era la meraviglia*, x.

⁴ STh I-II, q. 32, a. 8, ad 1. Qui, invece di *talem esse “quem” non aestimabat*, leggo *talem esse “qualem” non aestimabat*.

⁵ Anche interessanti sono STh I-II, q. 32, a. 8, ad 2 & ad 3: in qualche caso la ricerca può risultare *più* piacevole della conoscenza raggiunta, perché la percezione della propria ignoranza stimola un maggiore desiderio, e questo rende l'operazione più intensa e quindi più piacevole.

⁶ Cfr. STh I-II, q. 41, a. 4.

Se l'oggetto, una volta conosciuto, è ancora meraviglioso, la meraviglia sarà di un altro tipo. E in effetti, Aristotele ritiene che le cose che sono oggetto delle ricerche teoriche – le scienze speculative, quali la matematica e la metafisica – sono meravigliose, affascinanti, anche per chi è riuscito a conoscerle. Nella matematica, la meraviglia sta forse nella perfetta *certezza* o *precisione* degli oggetti. Essi trascendono la condizione più o meno instabile e confusa delle cose di cui ci occupiamo normalmente. Si prova, direi, un certo piacere nel capire che, anche se crolla tutto, la diagonale *non potrà non* essere incommensurabile, mai.

Ma c'è un altro punto nel discorso di Aristotele sulla meraviglia, nel primo libro della *Metafisica*, che occorre rilevare. Egli osserva che coloro che dapprima andavano oltre le percezioni comuni degli uomini, per esempio nello scoprire qualche arte, diventavano essi stessi oggetti di meraviglia, da parte degli altri.¹ Furono ritenuti sapienti e superiori. Di che tipo di meraviglia si tratta? Aristotele non lo dice, ma non mi pare che sia solo una meraviglia del tipo che provoca un'esclamazione. Lo collegherei piuttosto a ciò che dice poco prima: una delle caratteristiche che distinguono le arti e le scienze dalla mera sensazione e dall'esperienza è il fatto che chi possiede un'arte o una scienza la sa anche *insegnare*, spiegare ad altri.² Dire che il sapiente sia oggetto di meraviglia, quindi, può anche significare che, al pari degli oggetti del suo sapere, lo si desidera conoscere. Conoscerlo cioè proprio in quanto sapiente, attingere al suo sapere, imparare da lui. Ossia, il professore, in quanto professore, è un essere meraviglioso.³ Forse però lo è solo fintantoché egli sa qualcosa che tu non sai.

III. LE MERAVIGLIE INTORNO ALLA FEDE

Il riferimento all'insegnamento ci permette di passare al tema della fede. Almeno nel pensiero di Tommaso, il fatto che la fede o il credere sia qualcosa di essenziale alla religione cristiana, è strettamente collegato al fatto che nel cristianesimo, ci si rapporta a Dio come a un *maestro*. Nella rivelazione della sua Parola, Dio ci sta *insegnando*. Ci insegna proprio la via alla salvezza dalla morte. Come dice Tommaso nel Proemio alla *Tertia Pars* della *Summa theologiae*, «il Nostro Salvatore Gesù Cristo ci ha dimostrato la via della verità, per la quale possiamo arrivare, risorgendo, alla beatitudine della vita immortale».

Evidentemente questa beatitudine è qualcosa di soprannaturale. Non esiste un "metodo" naturale per arrivarci. Solo Dio poteva aprirci la via. Allo stesso tempo, dice Tommaso, il modo in cui Dio ha voluto impartire il suo insegnamento è quello conforme alla nostra natura razionale: un modo *discorsivo*.⁴ Non l'impariamo tutto ad un tratto, ma gradualmente, passo dopo passo. Ed è proprio qui, nella modalità razionale e umana di questo insegnamento, che

¹ ARISTOTELE, *Metafisica*, I.1, 981b15.

² *Ibidem*, I.1, 981b7-9.

³ Secondo Tommaso fa parte del compito dell'insegnante stimolare la meraviglia negli studenti. Su questo cfr. il bello studio di M.I. GEORGE, *Mind Forming and manuductio in Aquinas*, «The Thomist» 57 (1993) 201-213.

⁴ STh II-II, q. 2, a. 3.

Tommaso colloca il bisogno preciso della *fedē*, del *credere* a certe verità soprannaturali, per salvarsi. Egli cita proprio Aristotele: «occorre che chi impara creda». ¹ Nell'insegnare capita non di rado che il maestro debba dire certe cose che in quel momento gli studenti non sono in grado di capire. Le capiranno soltanto più tardi, alla fine del corso. Ma se non le credono, se non prestano fede al maestro, allora non seguiranno l'insegnamento, e non le capiranno mai.

Ciò che colpisce in questo discorso è l'affermazione che, sebbene le verità rivelate da Dio siano soprannaturali, il bisogno proprio di *crederle* risponde ad una certa modalità naturale, cioè razionale, della rivelazione. Per Tommaso ci sono anche altre dimensioni "naturali" inerenti alla rivelazione. Alcune sono molto pertinenti al tema della meraviglia.

In primo luogo, va ricordato che – sempre secondo Tommaso – la conoscenza che Dio vuole insegnarci non è solo di tipo *utile*, conoscenza pratica. Non riguarda solo il movimento *verso* la salvezza o la beatitudine della vita eterna. La rivelazione stessa insegna che ciò in cui la beatitudine *consiste* è proprio una conoscenza. «Questa è la vita eterna», dice Gesù nel Vangelo secondo san Giovanni: «che conoscano te, l'unico vero Dio, e colui che hai mandato, Gesù Cristo» (Gv 17,3). Tale conoscenza non è pratica; è teorica, cioè contemplativa, fine a se stessa. È massimamente dilettevole. Inoltre, come è noto, per Tommaso non solo la felicità o la beatitudine in genere, ma anche ciò in cui essa veramente consiste – la visione dell'essenza divina – pur essendo raggiungibile solo con l'aiuto della grazia soprannaturale, è in qualche modo oggetto di un desiderio *naturale* dell'intelletto. ² È oggetto di una naturale *meraviglia*.

Del desiderio naturale della visione di Dio e del suo rapporto con la grazia nella dottrina di Tommaso si è discusso moltissimo. In questa sede è sufficiente ribadire il carattere di meraviglia posseduto da questo desiderio. Una prima espressione di esso si trova in ciò che si racconta di un altro bambino, il piccolo Tommaso. ³ Anch'egli era pieno di meraviglia. Ma stando al racconto, la domanda con cui egli era solito assillare il suo precettore era una sola: *quid est Deus*, Dio che cos'è? Povero precettore! Più tardi Tommaso capirà che non stava chiedendo alla persona giusta. Ma insisterà altresì che non si trattava di una curiosità, diciamo, eccessiva. Secondo lui, non sarebbe affatto giusto cercare di sopprimere quella domanda, cioè considerarla troppo elevata per una povera creatura come l'uomo. Che la mente creata non sia capace di conoscere l'essenza divina, dice, è non solo contro la fede, ma anche contro la ragione stessa. Questo perché «nell'uomo c'è il desiderio naturale di conoscere la causa, quando si coglie l'effetto; da questo sorge la meraviglia negli uomini. Se quindi l'intelletto della

¹ δεῖ γὰρ πιστεῦναι τὸν μανθάνοντα: ARISTOTELE, *Confutazioni sofistiche*, c. 2, 165b3.

² Cfr. *inter alia*, STh I, q. 12, a. 1; STh I-II, q. 3, a. 8; THOMAE AQUINATIS, *Super evangelium S. Matthaei lectura*, P. RAPHAELIS CAI (ed.), Marietti, Taurini 1951, Vii, §434.

³ Cfr. PETRUS CALO, *Vita S. Thomae Aquinatis*, §3, in *Fontes vitae S. Thomae Aquinatis notis historicis et criticis illustrati*, D.M. PRÜMMER, M.-H. LAURENT (ed.), Toulouse, Saint Maximin 1911-1937 (6 fascicoli originalmente pubblicati nella «Revue Thomiste»), fasc. 1, 19.

creatura razionale non può pervenire alla prima causa delle cose, il desiderio naturale rimarrà vano». ¹ La natura umana, opera della sapienza divina, sarebbe fatta male, incoerente con se stessa.

Forse però a qualcuno viene da chiedersi: è vero che la domanda sull'essenza divina è proprio una domanda posta dalla ragione *naturale*? D'altronde il giovane Tommaso aveva già ricevuto la grazia della fede. Da una parte però, dire che questa domanda è naturale non significa che proprio *tutti* gli uomini la pongano effettivamente. Ha detto che *quando* si coglie l'effetto, naturalmente si vuole conoscere la causa. *Quando* si capisce che ci sono cose che può causare solo un Dio – un essere supremo e indipendente da tutto il resto – allora si desta il desiderio di capire che cos'è quel Dio. Tale desiderio però sarà la meraviglia *massimamente* naturale, perché riguarda ciò che è massimamente causa, la *prima* causa. E credo che troviamo un caso di questa meraviglia proprio nel libro di un non credente – nella *Metafisica* di Aristotele. Non all'inizio, ma verso la fine, nel discorso sul primo motore, Dio.

Aristotele afferma che Dio è *felice*. Gode di una vita ottima, dell'attività vitale migliore, massimamente *piacevole*: quella dell'intelletto che contempla ciò che è più eccellente. E dice: «se, dunque, in questa felice condizione in cui noi ci troviamo talvolta, Dio si trova sempre, è meraviglioso; e se si trova in una condizione migliore, è ancor più meraviglioso. E di fatto si trova in una condizione migliore». ² Meraviglioso. Aristotele sta solo facendo una sorta di esclamazione? Non credo. A me sembra voler dire che l'essenza dell'attività di Dio – che secondo lui coincide con l'essenza di Dio – ci sovrasta. Sappiamo che c'è, ma non sappiamo, nemmeno *alla fine* della nostra ricerca della sapienza, che cos'è. Ma sarebbe bellissimo saperlo.

Ossia, la domanda su che cosa sia Dio *è e non è* una domanda filosofica. La filosofia può riuscire a porla, ma non riesce a rispondere. ³ Inoltre, non va dimenticato che parte della meraviglia è la speranza di trovare la conoscenza desiderata. Altrimenti la meraviglia non spingerebbe alla *ricerca*, la quale sembrerebbe vana. Solo la fede ci dà una speranza certa di poter raggiungere questa conoscenza. Forse, quindi, è solo con la fede, o quasi solo con la fede, che il desiderio della visione beatifica è efficace, e diviene più di un mero sogno. Ma non è solo con la fede che si può affermare che tale visione è desiderabile, anzi più desiderabile di ogni altra cosa. Questo può capirlo anche la ragione naturale.

Ciò che intendo qui suggerire però è che la fede rende l'essenza divina ancor *più* meravigliosa di quanto lo possa fare la filosofia. Ma prima di esaminarlo, mi sembra opportuno segnalare un'altra meraviglia collegata con l'insegnamento della fede cristiana. Anch'essa riguarda una dimensione umana, "naturale", dell'insegnamento; ma questa volta, non dal lato del discepolo, che in quanto razionale deve credere, bensì dal lato del maestro – il Verbo incarnato.

¹ STh I, q. 12, a. 1; cfr. STh I-II, q. 3, a. 8.

² ARISTOTELE, *Metafisica*, XII.7, 1072b24-27.

³ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Fides et ratio*, n. 33.

La meraviglia alla quale mi riferisco non è quella che Gesù ha provocato negli altri allo scopo di suscitare la loro fede, cioè di farsi riconoscere come maestro, per mezzo dei suoi *miracoli* e dei suoi discorsi *meravigliosi*. È la meraviglia che Gesù stesso ha *sperimentato*. Nel corso della disamina delle caratteristiche che il Figlio di Dio ha assunto nell'incarnarsi, Tommaso pone la domanda se Gesù Cristo abbia un intelletto umano. Ovviamente la sua risposta è affermativa, ma è notevole che proprio il primo argomento addotto è il fatto che Gesù si sia meravigliato. Il riferimento è all'episodio del centurione romano, della cui fede, dice Matteo, Gesù fu ammirato (cfr. *Mt* 8,10). Commenta Tommaso: «La meraviglia non può esistere senza la ragione» – cioè senza l'intelletto propriamente umano – «perché essa implica il confronto dell'effetto con la causa, quando cioè qualcuno vede un effetto di cui ignora la causa e la cerca, come si dice nel primo libro della *Metafisica*». ¹

Più avanti Tommaso include questa meraviglia del Signore tra i *difetti* della natura umana che egli ha assunto. Tale meraviglia implica infatti una certa ignoranza. C'erano cose di cui l'intelletto umano di Gesù non sempre aveva la *scientia experimentalis*, cose che egli ha scoperto e imparato. Tommaso sostiene che Gesù ha assunto questa meraviglia per la nostra istruzione, cioè per insegnarci a meravigliarci di ciò di cui egli si è meravigliato. ² Nel caso del centurione, la lezione è proprio su quanto sia meravigliosa la fede in Gesù manifestata da questo pagano. Sebbene la fede sia in genere un atto proprio della ragione umana, un atto che ci risulta molto familiare, *questa* fede ha un oggetto soprannaturale, e ha una causa davvero alta e nascosta: la grazia divina.

IV. LA MERAVIGLIA ALL'INTERNO DELLA FEDE

Cercherò adesso di spiegare perché ritengo si possa dire che questa fede meravigliosa è anche una vera *fonte* di meraviglia, meraviglia dello stesso tipo di quella che spinge alla ricerca filosofica. Nel testo che ho in mente, Tommaso paragona la conoscenza di Dio che si ha in virtù della grazia con quella che si può avere in virtù della ragione naturale. La grazia, scrive, ci fornisce una conoscenza più alta. Una delle obiezioni che egli prende in considerazione contro questa tesi è che anche con la grazia, la mente si unisce a Dio soltanto come ci si può unire a qualcuno che resti ancora del tutto sconosciuto, cioè senza sapere che cosa sia; ma ci si può unire a Lui in questo modo già con la ragione naturale. A questo Tommaso offre due risposte, delle quali qui ci interessa solo la prima: «sebbene per la rivelazione della grazia in questa vita non conosciamo di Dio che cos'è, e in questo senso ci uniamo a lui come a uno sconosciuto, tuttavia lo conosciamo in modo più pieno, perché ci si manifestano effetti di lui più numerosi e più eccellenti». ³

¹ STh III, q. 5, a. 4. Cfr. anche *Compendium theologiae*, Lib. I, c. 205; C. G., Lib. IV, c. 33, §5; THOMAE AQUINATIS, *Super evangelium S. Matthaei lectura*, VIII.ii, §702. ² STh III, q. 15, a. 8.

³ STh I, q. 12, a. 13, ad 1. L'altra risposta è che per la rivelazione divina, attribuiamo a Dio alcune caratteristiche che la ragione naturale non può raggiungere, per esempio che Egli è trino e uno.

Qui abbiamo proprio la *struttura della meraviglia*. In virtù della grazia, conosciamo alcuni *effetti* di Dio che la ragione da sola non conosce, effetti più numerosi ed eccellenti. Tali effetti non manifestano *che cos'è* la causa – che *cos'è* Dio – ma si ce lo fanno conoscere meglio, danno una concezione più piena e più elevata di Lui.¹ Capiamo che egli è ancora *più* trascendente, più sconosciuto, di quanto ne sappia la ragione. Con la fede sappiamo cose su Dio che la ragione “non sa di non sapere”. Gli effetti rivelati rendono Dio *più meraviglioso*.²

Allo stesso tempo, non dobbiamo dimenticare che conosciamo questi effetti, appunto, *per fede*. Questo significa che *non li vediamo*. La fede è di ciò che non si vede. Chi li vede è soltanto Dio. Ciò mi sembra molto interessante, perché ritengo si tenda a supporre che la ricerca filosofica, la ricerca mossa dalla meraviglia, parta sempre dalla *visione* di qualcosa. È ancora assai diffusa, direi, l'immagine del filosofo come di qualcuno che, almeno in quanto filosofo, dubita di tutto tranne che del proprio pensiero e dei propri metodi di indagine; come se non fosse disposto ad accettare nulla che provenga dall'autorità di un altro, nemmeno di un maestro – come se non fosse disposto ad andare a scuola. Questa è l'immagine lasciataci da Cartesio. Direi che il progetto cartesiano si potrebbe quasi riassumere come un tentativo di scalzare l'affermazione di Aristotele, «occorre che chi impara creda».³

Ci si può chiedere se la meraviglia aristotelica possa essere suscitata da qualcosa di non visto, cioè da qualcosa di meramente creduto. Ritengo di sì. Anzi, penso di averne già citato un esempio, quello della diagonale, che mi sembra particolarmente interessante anche rispetto a Cartesio, perché spesso si dice che la sua è una filosofia costruita con un metodo matematico. Sarebbe da chiedersi se la sua concezione del metodo matematico sia la stessa di quella aristotelica. Ma soffermiamoci adesso sul caso della diagonale.

Si dice che la diagonale del quadrato non è commensurabile con il lato. Probabilmente siamo tutti disposti ad accettare questa affermazione. Ma si tratta di qualcosa che sappiamo, o soltanto lo crediamo? Siamo in grado di dimostrarlo? E se non possiamo dimostrarlo, come lo sappiamo? Lo *vediamo*? Certamente possiamo vedere *qualcosa*: il quadrato con la diagonale iscritta all'interno. Qui non c'è alcuna meraviglia. Ma *vediamo* che la diagonale e il lato sono incommensurabili? Evidentemente no, perché lo si vede *solo facendo la prova*. In que-

¹ Cfr. STh II-II, q. 2, a. 3, ad 3.

² Cfr. STh II-II, q. 1, a. 1: dagli effetti di Dio che rientrano nell'oggetto materiale della fede, l'uomo viene aiutato a tendere verso la fruizione divina.

³ Forse non è un mero caso che la filosofia cartesiana non inizi dalla meraviglia davanti alle cose viste dai sensi. Non comincia come una ricerca delle *cause* di queste cose; comincia mettendo queste stesse cose in *dubbio*. Non accetta quindi nemmeno l'"autorità" dei sensi. Secondo Tommaso è vero che la meraviglia contiene un elemento di dubbio, ma non dubbio sul *fatto* che l'ha suscitata. Il fatto si accetta come certo, ma c'è insicurezza sul *proprio giudizio* di esso: STh I-II, q. 41, a. 4, ad 5. Si dubita della propria capacità di spiegare e misurare il fatto, e se ne cerca la spiegazione. Tanto meglio se c'è un maestro in grado di guidare la ricerca. Invece se si dubita del fatto stesso, la ricerca della sua causa non ha più motivo.

sto caso, non è che si *vede* prima il fatto e poi si cerca la sua spiegazione; se non vediamo la spiegazione, non vediamo nemmeno il fatto. Lo possiamo soltanto credere.

Non intendo provare qui l'incommensurabilità della diagonale. Eppure, per insegnare la prova, cosa bisognerebbe fare? Basterebbe dire qual è la sua premessa fondamentale? La premessa della prova – parlo di quella conosciuta da Aristotele – è che lo stesso numero non può essere pari e dispari.¹ Questa verità, considerata in sé, la capiamo tutti. Ma se ci si limita a dire che questa verità è la premessa di fondo della prova dell'incommensurabilità della diagonale, non si è spiegato ancora nulla. Non si è fatto vedere in che modo l'incommensurabilità ne consegue. E quindi, semplicemente, non si è fatta vedere l'incommensurabilità.

Elizabeth Anscombe, parlando di come si arriva a poter cogliere la verità pratica, riferisce di aver visto una volta scritto come epigrafe di un capitolo di un grosso testo di matematica, l'esortazione di san Giacomo: «siate di quelli che mettono in pratica la parola e non soltanto ascoltatori» (Gc 1,22). Dice l'Anscombe: «era giusto. Non si impara la matematica imparando che le proposizioni matematiche sono vere, ma elaborando le loro prove [...]. Devi *fare* la matematica; e l'insegnante te la può far fare: questo è insegnare matematica».²

L'insegnante può far fare la matematica: ti può guidare attraverso i passi della prova. Ma può farlo, solo se sei disposto a seguirlo. Se, ad esempio, io dico ad un ragazzo che non ha fatto molta geometria, “sai, non c'è nessuna unità unica, nemmeno piccolissima, con la quale si possono misurare queste due righe”, è altamente possibile che egli non mi crederà. Di primo acchito, infatti, non sembra molto credibile. Ma se non mi crede – o almeno se non sospende la sua incredulità – allora *non potrò* farglielo vedere. Non mi darà ascolto, non mi seguirà; penserà che sto solo cercando di ingannarlo o di fargli perdere del tempo. E inoltre, se non mi crede, non proverà nessuna meraviglia davanti all'incommensurabilità della diagonale, perché non crederà che essa esiste. Proverà meraviglia solo se mi concede almeno un po' di autorità matematica, così da prestarmi un po' di fede. Allora forse mi dirà, “Ma davvero?! Fammelo vedere!” Così sostengo che anche nella matematica, il credere può essere una vera *fonte* di meraviglia.

Vediamo adesso se vi è qualche analogia tra questo caso e la fede cristiana. Prendiamo l'esempio della Croce. Anche qui vediamo *qualcosa*: vediamo un uomo che pende da una croce. Ora però, chi è quell'uomo, e cosa sta facendo? Stando a ciò che ha detto lui stesso, egli è il Figlio di Dio, e sta salvando il mondo. Questo lo vediamo? Certamente no. Chi non ha fede non lo accetta. Questo fatto, la salvezza del mondo per la morte del Figlio di Dio, è uno di quegli *effetti*

¹ Cfr. ARISTOTELE, *Analitici primi*, I.23, 41a25-30; I.44, 50a37.

² G.E.M. ANSCOMBE, *Authority in Morals*, in M. GEACH, L. GORMALLY (ed.), *Faith in a Hard Ground. Essays on Religion, Philosophy and Ethics by G.E.M. Anscombe*, St Andrews Studies in Philosophy and Public Affairs, Imprint Academic, Exeter 2008, 95, 97.

di Dio che la ragione naturale non può conoscere. E se non si conosce l'effetto, neanche ci si meraviglierà della sua causa.

Certo, la filosofia può sapere che Dio esiste, e come abbiamo visto in Aristotele, può meravigliarsi di Lui. Ma non di Lui *in quanto* causa di *questo* effetto. Dice san Giovanni: «Dio ha tanto amato il mondo da dare il suo Figlio unigenito, perché chiunque crede in lui non muoia, ma abbia la vita eterna» (Gv 3,16). Almeno secondo Tommaso, il semplice fatto che Dio ama il mondo si può anche sapere con la ragione naturale. Ma la ragione naturale non può sapere che lo ama *tanto*, che il suo amore per noi fosse tale da fargli assumere la nostra natura e morire per noi. Soltanto la fede può meravigliarsi di un amore divino così grande.

Meravigliarsi di questo amore però non significa solo esclamare: che bello! Significa desiderare di *vederlo*, non solo crederlo. Dio stesso vuole che crediamo nel suo Figlio *affinché*, credendo, entriamo nella vita eterna – cioè nella conoscenza piena dell'unico vero Dio e di colui che egli ha mandato, Gesù Cristo. Solo nella vita eterna si *vedrà* l'amore di Dio per noi, e solo allora si *vedrà* l'effetto di questo amore, cioè si *vedrà* che Gesù è il Figlio di Dio e che la sua morte sulla Croce ci ha salvati. «In quel giorno», afferma Gesù, «non mi domanderete più nulla» (Gv 16,23).¹

L'analogia con la matematica non finisce qui. Alla vita eterna si giunge certamente credendo, ma non solo credendo. Credere significa accettare Gesù come maestro, essere suo discepolo (μαθητής). Quale vero maestro però, Gesù ci propone non solo ciò che bisogna credere, se si vuol sapere la verità che sa lui – che è lui – ma anche la via da seguire (μέθοδος). È Lui la via (ὁδός: Gv 14,6). E non basta ascoltarlo. Ci sono anche i compiti da fare. La parola va messa in pratica. Bisogna prendere la propria croce e seguirlo, passo per passo.

Ovviamente i passi di questa via sono assai diversi dai passi della prova della diagonale. Tra l'altro, non si tratta di trarre una conclusione da premesse già conosciute. D'altra parte però, non si tratta solo di compiere delle azioni esterne. La scienza della Croce è innanzitutto una purificazione interiore. Quelli che vedranno Dio sono i puri di cuore. Il cuore deve farsi capace e degno della verità divina e della gioia di essa.² Senza dubbio tale processo costa sforzo e può causare dolore; ma nella misura in cui è mosso dalla speranza della meta, coinvolgerà anche un certo anticipo di quella gioia. E un ottimo modo di coltivare tale speranza è di rinnovare la meraviglia davanti al maestro. Così afferma un noto domenicano italiano del cinquecento:

la gioia accompagna pure l'ammirazione, quando chi ammira spera di giungere alla conoscenza di ciò che ammira. Ora non c'è nulla di più mirabile del fatto che Dio abbia voluto farsi uomo e farsi crocifiggere per gli uomini. Perciò il cristiano, nel contemplare

¹ Evidentemente in cielo rimarranno *altri* tipi di meraviglia, anzi secondo Tommaso saranno più intensi, per esempio la meraviglia che riguarda la sublimità di Dio. Cfr. STh II-II, q. 19, a. 11.

² Cfr. THOMAE AQUINATIS, *Super evangelium S. Matthaei lectura*, v.ii, §434-435.

tale mistero, nella ferma speranza di giungere alla visione di una cosa così grande, ne ricava tanta gioia da non potersi trovare nulla di più dilettevole.¹

ABSTRACT

Philosophy begins in wonder, a desire to see the hidden causes of things. But while of course a Christian can pursue philosophy, such wonder may seem to have no intrinsic role in the Christian life as such, which begins in faith. Drawing on the thought of Thomas Aquinas, the essay argues for three theses: 1) the Christian pursuit of salvation is essentially a striving for the vision of a hidden cause; 2) within the domain of natural reason itself – even within mathematics – wonder sometimes arises from things held on faith; 3) there is a wonder that only faith in Christ can elicit.

La filosofia inizia dalla meraviglia, il desiderio di vedere le cause nascoste delle cose. Ma anche se un cristiano può filosofare, tale meraviglia può sembrare non aver alcun ruolo intrinseco nella vita cristiana stessa, che inizia dalla fede. Servendosi del pensiero di san Tommaso, il saggio propone tre tesi: 1) la ricerca cristiana della salvezza è di per sé un tendere alla visione di una causa nascosta; 2) nella sfera della ragione naturale stessa – perfino nella matematica – la meraviglia sorge talvolta da qualcosa accettata per fede; 3) c'è una meraviglia che solo la fede in Cristo può suscitare.

¹ G. SAVONAROLA, *La semplicità della vita cristiana*, Ares, Milano 1996, 148.