

JÁNOS KELEMEN

L'epistemologia dell'atto di fede e il problema della giustizia nella *Divina Commedia*¹

1. Note preliminari sulla logica dell'atto di fede

Una delle grandi questioni relative all'epistemologia dell'atto di fede concerne il rapporto tra gli atti linguistici che comportano una esigenza di sapere e tra quelli che esprimono un atto di fede. Essi rappresentano le gradazioni della stessa competenza oppure si riferiscono a due competenze radicalmente diverse?

Un utile strumento logico per investigare su tale questione consiste nell'osservare, in certi contesti rilevanti, il comportamento dei verbi che corrispondono a questi termini, cioè quelli che esprimono gli atti conoscitivi e quelli che realizzano gli atti di fede. Tali verbi sono, per esempio, *l'opinare*, *il credere* e *il sapere*. Anche le analisi straordinariamente sottili che Tommaso d'Aquino dedica all'atto di fede, presuppongono un esame di tale genere di verbi qui menzionati, oppure delle proposizioni formate per mezzo di essi, anche se la sua ricerca non tocca direttamente le caratteristiche logico-grammaticali delle espressioni in questione. In ogni caso vale la pena di ricordare come Tommaso descrive gli atti che riguardano il sospettare, il dubitare e l'opinare, contrapponendo ad essi "l'atto di credere" che "si distingue da tutti gli atti intellettivi che hanno per oggetto il vero e il falso".²

1 Questo studio è la versione rielaborata della conferenza presentata con il titolo "L'epistemologia dell'atto di fede in Dante" alla giornata di studio "L'epistemologia dell'atto di fede nel medioevo da sant'Anselmo a Giovanni Capreolo", Ateneo Pontificio *Regina Apostolorum*, Roma, 22 novembre 2012.

2 Altri invece presentano una cogitazione informe, senza un'approvazione ferma: o perché non inclinano verso nessuna delle due parti (in discussione), come avviene nei dubbiosi; o perché inclinano più verso una parte, ma poggiandosi su indizi malsicuri, come fanno i sospettosi: oppure perché decidono per una parte, ma col timore che sia vero il contrario, come avviene per chi sceglie un'opinione. Invece l'atto del credere ha un'adesione ferma a una data cosa, e in questo chi crede è nelle condizioni di chi conosce per scienza, o per intuizione: tuttavia la sua conoscenza non è compiuta

Prima di tornare a come tale problema viene posto dallo stesso Dante, vorrei dare un riassunto schematico del comportamento logico dei verbi *credere* e *sapere*.

Il primo fatto che riconosciamo intuitivamente è che il *credere* viene usato in modi differenti e che la differenza logica tra i diversi usi ha – come già aveva notato Tommaso – indizi grammaticali, osservabili nella differenza relativa alla reggenza dei verbi. Tommaso distingue tre diversi modi per i quali si pone la questione se sia lecito distinguere, nell'atto di fede, le formule “credere a Dio”, “credere Dio” e “credere in Dio”; cioè se si possa parlare, in base a tali formule, di tre diversi atti di fede.³

Facciamo qui anche noi, pur se in modo alquanto differente, una distinzione tra le tre versioni:

- (1a) *credere in* (believe in)
- (1b) *credere che* (believe that)
- (1c) *credere a*

Un altro fatto, dato intuitivamente, è che il *sapere* non ha modi d'uso diversi che siano paralleli con gli usi qui enumerati del *credere*. Non vi sono due o tre *saperi*. Questo solleva la questione relativa al tipo di rapporto che intercorre tra il *sapere* e le tre versioni del *credere*.

mediante una percezione evidente; e da questo lato chi crede è nelle condizioni di chi dubita, di chi sospetta e di chi sceglie un'opinione. E sotto questo aspetto è proprio del credente il cogitare approvando: ed è così che l'atto del credere si distingue da tutti gli atti intellettivi che hanno per oggetto il vero e il falso.

Quidam vero actus intellectus habent quidem cogitationem informem absque firma assensione, sive in neutram partem declinent, sicut accidit dubitanti; sive in unam partem magis declinent sed tenentur aliquo levi signo, sicut accidit suspicanti; sive uni parti adhaereant, tamen cum formidine alterius, quod accidit opinanti. Sed actus iste qui est credere habet firmam adhaesionem ad unam partem, in quo convenit credens cum sciente et intelligente, et tamen eius cognitio non est perfecta per manifestam visionem, in quo convenit cum dubitante, suspicante et opinante (*Summa theologica*, II, II, 4, 1).

3 “Se sia giusto distinguere nell'atto di fede il ‘credere a Dio’ dal ‘credere Dio’ e ‘credere in Dio’; *Summa theologica*”, II, II, 2, 4.

Ci si chiede, in altre parole, a che conclusioni porti il confronto tra il *sapere* e il *credere che*, il *credere in* e il *credere a*?

Dal problema del rapporto tra fede e sapere, o tra *credere* e *sapere*, è inseparabile quello della certezza. I verbi implicanti concettualmente fede o sapere hanno, appunto, la funzione di esprimere uno dei *gradi* o uno dei *tipi* della certezza. Quindi la ricerca va estesa all'esame delle formule seguenti:

- (2a) è certo che
- (2b) sono certo di
- (2c) egli è certo di

Per compiere la ricerca bisogna eseguire sistematicamente certi test come, per esempio, i seguenti (Le proposizioni marcate con “*” sono scorrette dal punto di vista logico):

- (3) credo che Dio esista, ma è possibile che non esista
- (4) penso (ho l'opinione) che Dio esista, ma è possibile che non esista
- (5)* credo che Dio esista, ma non è possibile che esista
- (6)* credo nell'esistenza di Dio (credo in Dio), ma è possibile che Dio non esista
- (7)* so che Dio esiste, ma è possibile che non esista
- (8)* so che Dio esiste, ma non è possibile che esista
- (9)* so che Dio esiste, ma non credo che esista
- (10)* è certo che Dio esiste, ma è possibile che Dio non esista
- (11)* è certo che Dio esiste, ma non credo che Dio esista
- (12)* sono certo dell'esistenza di Dio, ma non credo che Dio esista

Se percorressimo tutti i contesti possibili troveremmo che, a prescindere da qualche eccezione, il “so”, il “credo” e il “sono certo di” quasi sempre si comportano nello stesso modo. Ciò viene dimostrato dalle frasi esemplificative da (5) a (12), le quali sono logicamente scorrette. Considerando il significato primario del “sapere” e dell’*“essere certo”*, tutte le formule contengono una contraddizione logica, più o meno aperta, visto che il “so che p” è incompatibile, da una parte, con la negazione della possibilità di “p” e, dall'altra, con la proposizione che ritengo possibile la negazione di “p”. Oltre a questo, con la negazione della possibilità di “p” è ovviamente

incompatibile anche il “*credo che p*”.

Il comportamento del *sapere* negli esempi sopraindicati è determinato dal fatto che il “*so*” e il “*sono certo*” etc., esprimono un impegno epistemologico di massimo grado che non concede alcuna apertura alla possibilità contraria. Secondo la nostra intuizione la proposizione (3) è un’eccezione, in quanto, contrariamente alle altre, sembra essere logicamente corretta. Qui il comportamento del “*credo*” è differente da quello del “*so*” in (7), ed è contrario a quanto il “*so*” significa in (9). Ciò non può essere spiegato dal fatto che il *credere* e il *sapere* siano usati in diversi campi di competenza, poiché, negli esempi riportati, essi ricorrono nello stesso senso epistemologico. Entrambi sono verbi di *attitudine epistemologica*, e la differenza del loro comportamento logico è dovuta al fatto che essi esprimono diversi *gradi* dell’impegno epistemologico.

Se prendiamo in considerazione anche il verbo *opinare* (*pensare*), allora in conformità al grado crescente della certezza – o come dice Kant, secondo il grado del “ritenere vero”⁴ (das Fürwahrhalten) – otteniamo la serie *opinione, fede, scienza* (*Meinen, Glauben, Wissen*). La fede (*Glauben*), che in questa serie occupa la parte di mezzo, implica una certezza soggettivamente sufficiente e oggettivamente insufficiente il cui contenuto è racchiuso dal “*credere che*”.

Come si può notare in questa serie non si trova il “*credere in*”. Tale sorta del “*credere*” appare invece nel nostro esempio (6). L’intuizione ci suggerisce che la proposizione (6) sia contraddittoria perché l’ammettere la possibilità contraria – in contrasto per esempio con (3) – contraddice al fatto che il parlante crede nella verità dell’asserzione in questione. Riguardo al contenuto della credenza, il “*credere in*” esprime lo stesso grado massimo d’impegno e di certezza

4 Immanuel Kant, *Critica della ragion pura*, B 857. Qui mi riferisco alla traduzione di Giovanni Gentile e Giuseppe Lombardo-Radice (Laterza, Bari 1981). Noto che i traduttori rendono il termine kantiano “Fürwahrhalten” con “credenza” (B 848, Vol. II, p.622), ciò che rende alquanto difficile individuare inequivocabilmente le distinzioni del Kant.

che viene espresso dal “so”. Questa è la fede nel senso religioso.

Non è un caso che il “*credere in*” sia anche la formula del *Credo apostolico* (“Credo in Deum Patrem omnipotentem [...]”) che Dante cita in una forma ridotta:

[...] Io credo in uno Dio
solo ed eterno, che tutto 'l ciel move,
non moto [...]

(*Paradiso* XXIV, 130-133)

In base alle succitate considerazioni si può dire che è rispetto al *carattere* della certezza, e non al suo *grado*, che il “*credere in*” si distingue dalla formula del “*credere che*”, e da quella del “*so*”. Si sottolinei dunque che il “*credere in*” è pertinente a un campo di competenza del tutto differente.

Riassumendo la nostra analisi, dai fatti linguistico - logici si evince che il “*credere in*” è un atto di fiducia, ed è da chiedersi in che misura questo venga ad assumere anche una valenza epistemologica. Se si attribuisce ad esso una valenza conoscitiva, si ha a che fare con ciò che Kant chiama fede dottrinale.⁵ Probabilmente si dovrebbe analizzare in modo simile anche la versione “*credere a*”, la quale esprime fiducia nei riguardi della fonte del contenuto della fede, e in base a tale fiducia suggerisce una certezza morale.

Prima di andare avanti si noti che, d’ora in poi, parlerò di fede nel senso di “*credere in*” e “*credere a*”.

2. L'atto di fede in Dante nel senso di “credere in”

La logica della lingua è storicamente stabile. Da ciò naturalmente non consegue che i pensatori delle diverse epoche comprendano o interpretino i fatti logico-linguistici nello stesso modo. Che i teologi e i filosofi medievali contrapponessero radicalmente la fede alla scienza, o la fede alla ragione, non significa

⁵ “Ora dobbiamo confessare, che la dottrina dell’esistenza di Dio appartiene alla fede dottrinale”. Immanuel Kant, *Critica della ragion pura*, B 854. II. P. 625.

che essi inquadrassero tali facoltà in due diversi campi di competenza. Molti di loro esaminavano il rapporto della fede e della scienza entro la dimensione della cognizione, distinguendole a seconda che esse derivassero dalla rivelazione o dalla ragione naturale. Adottarono cioè, come criterio di distinzione, la diversità delle loro fonti.

Ciò lo si ritrova anche in Dante. Nei luoghi più importanti dei testi sulla fede – come nel canto XXIV del *Paradiso* – il poeta usa concetti caratteristicamente epistemologici per descrivere l'atto di fede. L'episodio in cui egli viene esaminato da San Pietro risulta di particolare interesse per il nostro discorso, può anzi costituire la base di ulteriori generalizzazioni, anche perché le espressioni tecniche in esso ricorrenti creano un'atmosfera dalle caratteristiche prettamente scolastiche. L'episodio merita dunque di essere letto attentamente. Si noti prima di tutto che alla questione relativa all'essenza di fede il poeta risponde con la definizione paolina:

fede è sustanza di cose sperate
e argomento de le non parventi;
e questa pare a me sua quiditate
(*Paradiso* XXIV, 64-66)

In questi versi sono cospicui i termini *sustanza*, *argomento* e *quiditate*. Dunque, la fede è il *fondamento* delle cose che speriamo di ottenere, ma è anche la *prova* dell'esistenza degli enti che, nel mondo terreno, sono a noi invisibili. Nello stesso tempo risulta chiaro, da questi versi, che è assai problematico definire la fede, da una parte come *sustanza* o *fondamento*, dall'altra come *argomento* o *prova*. Il collegamento di questi termini esige dunque una spiegazione o una interpretazione:

[...] Dirittamente senti,
se bene intendi perché la ripuose
tra le sustanze, e poi tra li argomenti
(*Paradiso* XXIV, 66-69)

Questo naturalmente è anche un problema di carattere logico-epistemologico, oltre che interpretativo, cosa che Dante, ragionando sulla falsariga di Tommaso, ci fa capire subito:

E io appresso: "Le profonde cose
che mi largiscon qui la lor parvenza,
a li occhi di là giù son sì ascose,
che l'esser loro v'è in sola credenza,
sopra la qual si fonda l'alta spene;
e però di sustanza prende intenza.
E da questa credenza ci conviene
silogizzar, sanz' avere altra vista:
però intenza d'argomento tene».
Allora udi': «Se quantunque s'acquista
giù per dottrina, fosse così 'nteso,
non li avria loco ingegno di sofista".

(*Paradiso* XXIV, 70-81)

Sembra che i termini "sostanza" e "argomento" debbano essere intesi nel senso che essi sono pertinenti a diversi piani di lettura. La fede va considerata con *prova* o *argomento* nei quadri di un ben determinato modello epistemologico. In tale modello alla differenza della vita terrestre e di quella dell'oltremondo corrisponde una differenza delle situazioni cognitive. Le cose, che sono nascoste ai nostri occhi terrestri, sono visibili e conoscibili nell'oltremondo, poiché lì si fa valere pienamente, e in modo illimitato, la tesi sensualista che l'esperienza sensitiva è la fonte di tutte le nostre conoscenze. È proprio questa fonte che, nella vita terrestre, deve essere sostituita dalla fede, come sembra dire anche Tommaso: "l'intelletto è indotto dagli argomenti ad accettare qualche verità. Ecco perché qui viene chiamata argomento la stessa ferma adesione dell'intelletto alle verità di fede inevidenti".⁶

Si trovano in Dante episodi che possono essere interpretati per

⁶ Per argumentum enim intellectus inducitur ad adhaerendum alicui vero; unde ipsa firma adhaesio intellectus ad veritatem fidei non apparentem vocatur hic argumentum. Summa theologica, II, II, 4, 1.

mezzo della ricostruzione di altri sensi del *credere*? La risposta è sì. In ciò che segue propongo di rilevare un luogo in cui si debba tener presente il senso (1c) del *credere*, cioè, la formula “*credere a*”.

3. “*Credere a*” e “*credere in*” nel discorso dell’Aquila

Uno dei luoghi più intensi della *Divina commedia*, in cui si tratta anche degli aspetti epistemologici dell’atto di fede, è l’episodio dell’Aquila (canti XVIII – XX). Nella scena si sovrappongono problemi gravissimi, come quelli che si riferiscono alla giustizia divina, al rapporto tra la ragione e la fede, e all’accettabilità della volontà divina che, razionalmente è incomprendibile e, moralmente, sembra essere addirittura ripugnante.

Raccogliamo qualche elemento della scena. Ricordo prima di tutto che Dante, a proposito della sorte oltremondana delle anime virtuose non battezzate e non credenti in Cristo, esprime un forte dubbio: “sapete qual è quello dubbio che m’è digiun cotanto vecchio” (*Paradiso*, XIX, 31-33).

Tale dubbio, come sappiamo, è provocato dalla dottrina che i non battezzati, anche quelli buoni e senza peccato, sono esclusi dalla salvezza. Dante mette in bocca all’Aquila l’affermazione secondo la quale al Paradiso “non salí mai chi non credette ‘n Cristo” (XIX 103-5), e nella Monarchia ribadisce che “nessuno, per quanto fornito in sommo grado delle virtù morali e di quelle intellettuali, tanto secondo l’abito quanto secondo l’atto, può salvarsi senza la fede, posto che non abbia mai avuto alcuna notizia di Cristo”. A questo aggiunge subito una frase che esprime sia il suo conturbamento, sia la superiorità della fede che aiuta a comprendere l’incomprendibile: “poiché la ragione umana da sè non può capire come ciò sia giusto; tuttavia lo può aiutata dalla fede”.⁷

Si tenga anche presente che, nella scena dell’Aquila, il problema che tocca i fondamenti dell’idea della giustizia viene formulato nel modo seguente:

⁷ *Monarchia*, II/vii.

[...] Un uom nasce a la riva
de l'Indo, è quivi non è chi ragioni
di Cristo, né chi legga, né chi scriva;
e tutti suoi voleri e atti boni
sono, quanto ragione umana vede,
senza peccato in vita o in sermoni.
Muore non battezzato e senza fede:
ov'è questa giustizia che 'l condanna?
ov'è la colpa sua, se el non crede?

(*Paradiso* XIX, 70-78)

Tutto sommato, il problema può essere ricapitolato in questa unica domanda: come può “parere ingiusta la nostra giustizia” (*Paradiso*, IV, 67-69) Come può essere che la giustizia divina sembri ingiusta? La risposta dell’Aquila, e in superficie di Dante, è che l’ingiustizia apparente della giustezza divina “è argomento di fede e non d’eretica nequizia”. Cioè, l’esclusione delle anime meritevoli e innocenti dal paradiso appare veramente ingiusta, e non può apparire che ingiusta; il che da qualcuno potrebbe essere considerato eresia. Quindi, per essere fedeli all’otodossia non vi è altra via d’uscita che accogliere per un atto di fede ciò che la ragione non accoglie giusto. La soluzione anche qui consiste nel confermare che la fede corregge la ragione e oltrepassa i suoi limiti.

Noto incidentalmente che il lettore attento può facilmente rendersi conto che il dubbio di Dante non si dilegua definitivamente. Per una rara eccezione, nell’episodio dell’Aquila non appare Beatrice la quale, contrariamente al suo ruolo, non pronunzia una sentenza finale: non convalida e non sigilla le dichiarazioni dell’Aquila. La mancanza di un suo intervento segnala che, per Dante, la questione della giustizia non è conclusa e forse non è concludibile.

Mettendo a parte questa difficile e scottante questione, rilevo un brano del canto XX dove Dante non ripete semplicemente la solita tesi della subordinazione della ragione alla fede, ma sembra formulare un problema nuovo: quello della relazione tra comprendere, accogliere, ritenere vero e credere qualcosa. I versi

citati qui sotto si riferiscono alla credibilità della salvezza di due pagani (Traiano e Rifeo):

Io veggio che tu credi queste cose
perch'io le dico, ma non vedi come;
sì che, se son credute, sono ascose.
Fai come quei che la cosa per nome
apprende ben, ma la sua quiditate
veder non pò se altri non la prome.

(*Paradiso*, XX 88-93)

Qui, praticamente, l'Aquila muove un rimprovero a Dante. Lo accusa di credere ciò che non comprende, di credere, dunque, una cosa non per la buona ragione. Sembra che qui abbiamo a che fare con un atto di credere nel senso di "*credere a*". Dante crede *all'Aquila*, e non nella verità stessa del fatto riportato che egli non ha nemmeno percepita ("tu credi queste cose perch'io le dico"). L'atto di "*credere a*" presuppone un' autorità in cui confidiamo e questo, per lo meno secondo quanto il brano ci suggerisce, non è una buona ragione di credere. Chi non va oltre, o non riceve un ulteriore aiuto illuminante, è uno che ripete le cose pappagallescamente e si accontenta di un semplice sapere verbale; cioè, è uno "che la cosa per nome apprende ben", ma la cosa stessa non la conosce.

La conclusione sarebbe che oltre a riporre la fiducia in un'autorità, il soggetto credente, per avere una buona ragione di credere, ha bisogno di una valutazione autonoma, di un suo proprio giudizio. Tale conclusione forse è inerente al testo, ma non è pronunciata chiaramente. Quanto è certo è che il soggetto, compiendo uno sforzo di comprensione, e guidato da una forza superiore, deve percepire l'essenza della cosa e credere *nella* verità di essa ("la sua quiditate veder non pò se altri non la prome").

Questa specie del *credere*, come abbiamo visto, è la fonte della fede, che rappresenta un impegno qualitativamente differente dal *sapere*, e quantitativamente superiore all'opinione e alla credenza.

Siamo giunti così di nuovo alle distinzioni dalle quali siamo

partiti. Nello sfondo delle parole dell'Aquila si tratteggiano le diverse logiche del credere che abbiamo trattato prima. La prima – quella del “*credere che*” e “*credere a*” corrisponde all’*opinare*, ad avere, cioè, un’*opinione* che possiamo ricevere dalla esperienza nostra o, in base autoritaria, da altri. (È il caso di Dante che, semplicemente, crede all’Aquila). La seconda logica – quella del “*credere in*” – corrisponde ad assumere un impegno assoluto, una persuasione che esclude qualsiasi revisione delle opinioni accettate, e implica l’incorreggibilità del giudizio. (È quanto l’Aquila esige da Dante.) Il discorso dell’Aquila è degno di attenzione perché esprime la consapevolezza della diversità delle logiche nell’ambito del credere, una diversità che racchiude problemi epistemologici fondamentali.

JÁNOS KELEMEN

Comprensione, conoscenza e fede in Dante
– Riassunto –

Partendo da una classificazione schematica degli atti linguistici che esprimono diversi gradi e tipi di impegno epistemologico, vengono contraddistinti gli usi principali del verbo “credere”: “*credere che*”, “*credere qualcosa*”, “*credere in*”, “*credere a*”, contrapponendo ad essi il “sapere” che non ha gradazioni corrispondenti. Alle versioni esaminate del “credere” corrispondono *grosso modo* le attitudini epistemologiche come *opinione*, *credenza*, *fede*, “*scienza*” o sapere. In base a tale analisi viene esaminato come si rispecchiano questi fatti logico-linguistici in San Tommaso e Dante. Per chiarire le posizioni di Dante viene proposta un’analisi testuale dei luoghi più rilevanti dei canti XVIII-XIX e XXIV del *Paradiso*.