



Roberto Giovanni Timossi, *L'illusione dell'ateismo. Perché la scienza non nega Dio*, presentazione del Card. Angelo Bagnasco, San Paolo, Cinisello Balsamo 2009, 576 pp.

El tema del ateísmo suscita vivos debates en el mundo moderno, especialmente por la amplia difusión de la que gozan algunos escritos y declaraciones de científicos y pensadores que buscan, desde lo que ellos consideran como algo propio del pensamiento científico, demostrar definitivamente que Dios no existe.

En diálogo con algunos de esos autores, y desde una mirada perspicaz y respetuosa hacia lo que podemos considerar como auténtica ciencia, Roberto Timossi, filósofo y teólogo, desea evidenciar cómo una buena ciencia y una buena teología no sólo no entran en conflicto, sino que pueden ayudarse mutuamente a la hora de afrontar temas de gran interés para los hombres de todos los tiempos.

En el prefacio, Timossi lanza la pregunta que sirve como punto de partida a toda la obra: si existen las condiciones adecuadas para responder a quienes consideran que la ciencia habría eliminado la idea de Dios. Para avanzar hacia la respuesta, resulta de especial ayuda conocer la historia y los límites de la ciencia moderna (pp. 13-14).

El volumen se divide en seis secciones. La primera sección afronta el «dogma de la ciencia», es decir, esa creencia defendida por algunos científicos (y no científicos) según la cual no es posible ser buen científico si uno cree en Dios. Un típico representante de este modo de pensar es Richard Dawkins, para quien creer en Dios sería algo propio de analfabetos (p. 62). Como anota agudamente Timossi, tal

afirmación no puede mantenerse ante numerosos científicos del pasado y del presente que han sabido conjugar su trabajo intelectual con su sincera fe en Dios. La sección termina con un deseo: que sea posible elaborar una ciencia sin dogmas, es decir, una ciencia consciente de sus propios límites y más atenta a cuanto, a lo largo del siglo XX, ha sido aportado por una larga serie de filósofos de la ciencia.

La segunda sección analiza, desde algunos casos concretos, incomprendiones y prejuicios que han llevado al conflicto entre la ciencia y la fe. En concreto, Timossi ofrece un buen resumen del caso Galileo, así como observaciones interesantes sobre los numerosos escritos teológicos de uno de los principales representantes de la ciencia moderna: Isaac Newton.

Tras las dos secciones anteriores, que en cierto sentido presentan momentos importantes del conflicto y de las incomprendiones entre creyentes y hombres de ciencia, la tercera sección se coloca en una perspectiva más sistemática, al abordar la compleja cuestión del inicio del universo. Para ello, tiene presentes teorías muy diferentes, que van desde la defensa de una casualidad inicial totalmente desprogramada hasta teorías como las del «multiverso» que llevan a suponer, según algunos de sus autores, que se han dado y se darán todo tipo de opciones en la constitución de un número infinito de universos. Ante teorías tan divergentes, entre las que también se recuerda la del Big Bang, la pregunta sobre Dios y su relación con el mundo adquiere una relevancia particular, desde las reflexiones de filósofos y científicos de los más diferentes puntos de vista.

La cuarta sección se centra en el tema del origen de la vida y del impacto cultu-

ral que desde su origen ha tenido y sigue teniendo la teoría de Charles Darwin sobre la evolución. Timossi defiende con decisión que no es correcto hablar en singular de teoría de la evolución, pues con el tiempo se han desarrollado diversas e importantes propuestas que hacen pertinente hablar, en plural, de «teorías» de la evolución (cf. especialmente pp. 276-277). Al mismo tiempo, muestra los errores epistemológicos que cometen quienes buscan defender el creacionismo con posiciones que no corresponden al modo correcto de entender el trabajo científico, cayendo en invasiones de campo que impiden entablar un correcto diálogo entre la ciencia y la fe.

Es en esta sección donde Timossi, que muestra a lo largo de la obra su buena formación filosófica y teológica, desarrolla una idea que puede ser vulnerable. Según el Autor, la idea de un Dios que interviene en la creación para «tapar agujeros» sería incompatible con una adecuada idea de Dios, al rebajarlo con la suposición de que al inicio no habría hecho el mundo lo suficientemente perfecto como para que se desarrollase con sus propias leyes según los designios previstos por el Creador y sin «exigir» ulteriores intervenciones correctivas del mismo Dios para permitir al sistema subsanar los errores iniciales (cf. especialmente pp. 257-259). En otras palabras, defender la tesis de una creación continua o con nuevas etapas que iniciarían desde nuevas acciones divinas «reparadoras» sería algo inadecuado. En realidad, podemos indicar en actitud de diálogo crítico con Timossi, no es correcto circunscribir la acción de Dios según nuestros modos humanos de comprensión, ni es indigno de Dios el dar inicio al mundo con la «previsión» de intervenir en diversos momentos (pocos o muchos, no importa) de su desarrollo temporal. Además, es siempre oportuno recordar que Dios está fuera del tiempo y que sus designios, aunque permeados de *lógos* (de lógica) no son fruto del capricho o de la casualidad, si bien puede entrar en contacto con su obra en cualquier momento y por motivos

que, en el fondo, escapan a una comprensión completa por parte de la inteligencia humana.

La quinta sección aborda el tema del designio inteligente, sea desde una ágil presentación de sus defensores, sea desde los ataques que contra tal teoría (o afines) son lanzados una y otra vez por algunos representantes del ateísmo promovido en nombre de la ciencia. Un problema abordado en este contexto es el del mal, que sirve, ilegítimamente pero con cierta eficacia psicológica, para acometer contra la idea de un Creador Inteligente. En realidad, una reflexión serena sobre el mal no sólo abre la mente a la aceptación de Dios, sino que llega a descubrir lo extraño que es acusar al mundo de sus «errores» en nombre de la ciencia, cuando el estudio experimental del mundo que conocemos no puede entender adecuadamente ni debe usar nociones como las de «bien» y las de «mal», que se colocan en un plano diferente.

La última sección está dirigida a iluminar las relaciones entre la ciencia y la fe a partir de un buen análisis de la fe en sus diversas dimensiones, sobre todo humanas, que no pueden faltar en el ámbito científico. Asimismo, reflexiona sobre el sentido auténtico de la ciencia y sus límites, especialmente desde las contribuciones de la filosofía de la ciencia de las últimas décadas, que ayudan a comprender cómo el saber experimental se coloca en un contexto amplio que va más allá de los simples datos del laboratorio.

Para Timossi, que busca establecer puentes para un sano diálogo entre la fe y la ciencia, la fe está «presente también en la ciencia como en cualquier otra actividad humana y esta constatación significa el *de profundis* del primer presupuesto del ateísmo cientista: aquel según el cual la ciencia es incompatible o alternativa respecto de la fe (*aut fides aut scientia*)» (pp. 464-465, traducción mía). Los argumentos de fe, recuerda el Autor, no pueden ser tratados como se tratan los temas experimentales. El camino que lleva a la verdad, por lo tanto, implica reconocer que cada

tema «debe ser tratado con las modalidades y los métodos que le son propios» (p. 496). En otras palabras, no es posible ni probar ni rechazar la existencia de Dios a partir del uso de los más modernos aparatos de laboratorio.

Al final del volumen encontramos tres útiles instrumentos de trabajo: un glosario de los principales (y numerosos) términos técnicos que aparecen en el mismo; la amplia bibliografía usada o pertinente a los distintos temas; y un índice de nombres.

En el contexto de un mundo que exalta la ciencia como camino para el saber, la obra de Timossi sirve para aclarar ideas, para denunciar errores de un cientismo ateo permeado por serios sofismas y prejuicios dañinos, para criticar posiciones fundamentalistas propias de algunos creyentes que poco ayudan a la religión a la que pertenecen, y para construir puentes de diálogo desde una correcta visión sobre los ámbitos propios de los distintos saberes que interesan al ser humano: los que nos permiten conocer cómo es el mundo en el que vivimos, y los que arrojan luz sobre su sentido y significado más profundos.

Fernando Pascual, L.C.

Michelangelo Tábet - Giuseppe De Virgilio (edd.), *Sinfonia della Parola. Commento all'Esortazione Apostolica post-sinodale Verbum Domini di Benedetto XVI*, Editrice Rogate, Roma 2011, 184 pp.

Osservando da vicino l'insegnamento della Chiesa, che è nutrimento e orientamento per il lavoro teologico, bisogna dire che dopo la Costituzione dogmatica *Dei Verbum* sulla divina Rivelazione, dalla cui emanazione, il 18 novembre 1965, sono passati oramai oltre quarantacinque anni, si sentiva il nuovo bisogno di un documento magisteriale ragionato e completo insieme che abbia trattasse nuovamente

la Parola di Dio. È vero che in questo lungo arco di tempo post-conciliare ci sono stati diversi importanti documenti della Pontificia Commissione Biblica, *De sacra Scriptura et Christologia* (1984); *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa* (1993); *Il popolo ebraico e le sue Sacre Scritture nella Bibbia cristiana* (2001); *Bibbia e morale* (2008), che non presentano però un valore magisteriale. Però, nonostante alcuni pur fondamentali singoli discorsi pontifici (si pensi ad esempio a importanti pronunciamenti di Giovanni Paolo II, *Udienza Generale* del 1° maggio 1985, *Discorso sull'interpretazione della Bibbia nella Chiesa* del 23 aprile 1993; e di Benedetto XVI, *Discorso al Congresso Internazionale per il 40° anniversario della Dei Verbum* del 16 settembre 2005, *Angelus* del 6 novembre 2005, etc.), si poteva percepire una nuova necessità di affrontare autorevolmente la questione della Parola di Dio. A quasi mezzo secolo dal Concilio ad un tale bisogno ecclesiale rispose il Papa Benedetto XVI consacrando la XII assemblea generale ordinaria del Sinodo dei Vescovi al tema "La Parola di Dio nella vita e nella missione della Chiesa" (6-26 ottobre 2008) e in seguito offrendo l'Esortazione Apostolica post-sinodale *Verbum Domini* (30 settembre 2010). Si tratta di un documento pontificio di un'ampia veduta che raccoglie molteplici istanze relative alle questioni della Parola di Dio a partire dalla dinamica della vita ecclesiale e offre una guida autorevole all'accoglienza, all'incontro, all'amicizia e all'amore delle Sacre Scritture, alla meditazione spirituale e alla *scrutatio* scientifica della Bibbia. È un testo di particolare ricchezza teologica e di articolata profondità pastorale e missionaria. Non c'è dubbio che si tratti di un dono importante per la riflessione teologica, il quale, in un certo senso, riguarda gli stessi primi principi del lavoro dei teologi, il loro ancoramento fedele nella Parola del Signore, accolta nella fede ecclesiale e trasmessa per la salvezza dell'uomo. La ricezione del documento da parte della teologia sarà senza dubbio fruttuosa e po-

trà rinforzare il costante rinnovamento delle scienze teologiche.

In questa luce va apprezzato il commento teologico (primo, per quanto ci è permesso di vedere) all'Esortazione Apostolica del Santo Padre, curato da Michelangelo Tábet e Giuseppe De Virgilio, in collaborazione con Carlos Jódar, Carla Rossi Espagnet, Juan José Silvestre, Bernardo Estrada, Enrique Colom, Juan José García Noblejas e Giulio Maspero. Si tratta di un ragionato e sintetico commento all'intero testo di 124 numeri del documento pontificio, studiato nei suoi principali contenuti ed analizzato con un linguaggio semplice, che fa rilevare quella "sinfonia della Parola", riaffermata dal Pontefice.

Il commento, a seguito di una breve presentazione, si distribuisce in undici capitoli, seguendo da vicino la mens dell'insegnamento pontificio. Si parte dal mistero di Dio che parla alla sua creatura, affrontando la parte più bella del documento di Benedetto XVI, in cui si rileva la carica cristologica del divino parlare, che nel Verbo incarnato trova il culmine e la pienezza. Segue poi la risposta dell'uomo a partire dalla natura filiale e relazionale della sua stessa vita, spesso offuscata dal peccato di chi non ascolta, ma poi nuovamente aperta alla voce di Dio nel Figlio di Maria. L'ascolto dell'uomo esige l'analisi di alcuni luoghi principali dell'incontro con la Parola. Vengono affrontate, pertanto, le questioni dell'ermeneutica della lettura e dell'interpretazione delle Sacre Scritture; la liturgia come luogo privilegiato della proclamazione, dell'accoglienza e della "sacramentalità" della Parola di Dio; infine, l'intera vita ecclesiale in quanto plasmata dalla Parola, nei vari stati di vita di tutti i chiamati dal Verbo di Dio incarnato alla testimonianza della Parola che salva. All'interno di tale vocazione si rilevano poi quattro ambiti nei quali la Parola di Dio viene a illuminare e formare i battezzati: per primo si impone l'impegno evangelizzatore della missione (Parola annunciata e vissuta) e l'impegno nel mondo per la giustizia, la pace e la carità operosa

(Parola che libera e salva), nonché la Parola che incontra le culture (Parola ecclesialmente inculturata) e le altre tradizioni religiose (Parola attesa da tutte le genti).

L'Esortazione Apostolica *Verbum Domini* ha dato una nuova freschezza di veduta a quella vocazione quotidiana che la Parola di Dio costituisce nella vita della Chiesa per ogni credente, dai Vescovi fino agli ultimi battezzati, che vengono accolti nella fede della Chiesa. L'impegno di una ricezione teologica ed ecclesiale del documento che si impone è un fatto presupposto dalla natura stessa dell'insegnamento. Un documento pontificio richiede di essere commentato ed analizzato teologicamente per essere poi anche vissuto. Nel commentarlo si scorre l'accoglienza teologica che se ne fa, ma nello stesso tempo si offre un aiuto di mediazione della parola magisteriale, che attraverso la riflessione teologica su di essa, si riesce per il meglio trasmettere nel tessuto ecclesiale. Mentre il testo magisteriale formi la teologia, la teologia è chiamata, da parte sua, ad esporre ragioni dell'insegnamento, illuminare e sviluppare quanto un documento pontificio propone. La *Verbum Domini* proprio nella molteplicità degli aspetti affrontati in merito alla Parola, si presta particolarmente ad una tale riflessione teologica, che è chiamata a continuare – per le vie speculative proprie – l'impegno ecclesiale, recentemente avanzato sulle vie sinodali, di chinarsi sulla Parola di Dio, che risuona nell'armonia sinfonica dei suoi vari significati, tutti rivolti al loro compiersi nel Verbo eterno del Padre.

Krzysztof Charamsa

Antonio Sabetta, Giambattista Vico. Metafisica e storia, Studium, Roma 2011, pp. 186.

Il libro presente non intende proporsi come un'ennesima "introduzione a Vico", tant'è che sceglie di tenere fuori dalla sua

trattazione la fase iniziale della speculazione del filosofo napoletano: quella, per intenderci, corrispondente alle sei *Orazioni inaugurali* (1699-1707) e culminante nella settima di esse: il *De nostri temporis studiorum ratione* (1708). L'intenzione dichiarata è, piuttosto, quella di operare una ricognizione delle fasi successive della riflessione in esame, corrispondenti all'esposizione della metafisica (*De antiquissima italorum sapientia*, 1710), alle opere giuridiche (*Diritto universale*, 2 voll., preceduto da una *Sinopsi* e seguito da un terzo libro di *Notae*, 1719-1722) e alla *Scienza Nuova* (1725, 1730, 1744).

Come indica chiaramente il sottotitolo, al centro dell'investigazione c'è il nesso che corre fra metafisica (Dio) e storia, dove la seconda, in particolare, è vista come il terreno su cui si dispiega e si compone la tensione dialettica fra libertà umana e provvidenza. «Nonostante gli echi umanistici e rinascimentali del modo di parlare [di Vico] della libertà, essa rimane concepita in un orizzonte tipicamente cristiano: la libertà come grande dono di Dio, come segno dell'altissima dignità dell'uomo e come origine, allo stesso tempo, del male» (p. 13).

Molto opportunamente, viene sottolineato il fatto che il pensiero di Vico sarebbe impiantato su «una neoplatonica metafisica della partecipazione cristianamente intesa», dalla quale discenderebbero, poi, due corollari: uno per cui, in tal modo, la dignità umana si troverebbe provvista di una fondazione filosofica «forte» e l'altro relativo al disegno di «una "epistemologia della finitezza"» (p. 14), dato che noi non disponiamo di un possesso integrale della ragione, ma, appunto, ne partecipiamo.

Al centro di tutto, c'è la teorizzazione vichiana del principio epistemologico relativo alla convertibilità del *verum* con il *factum*, principio che stabilisce un criterio di verità alternativo rispetto all'evidenza cartesiana. Ne discende che, se conoscenza autentica si dà solo in Dio, in quanto causa e principio di tutte le cose, non per questo la conoscenza umana cade vittima

dello scetticismo. Piuttosto, il nostro modo cognitivo di procedere è *a posteriori*, non *a priori*, compositivo, non creativo, anatomico e analitico, non sintetico, dianoetico e collativo, non intuitivo, a una dimensione, non a tre. Ecco, dunque, il primo dato su cui riflettere: il principio del *verum-factum* assume un significato molto differente a seconda se è riferito a Dio oppure all'uomo. Esso stabilisce sì un'analogia fra il primo e il secondo, ma qui «la differenza rimane più grande della somiglianza» (p. 23).

Un altro punto riguarda, poi, due conclusioni che si potrebbero trarre illecitamente qualora tale principio fosse visto come valido solo in rapporto a Dio: una metterebbe capo alla tesi dell'eternità del mondo, l'altra al fatto che il Suo operare sarebbe non libero, ma necessitato. Ebbene, il problema va risolto rifacendosi alla configurazione "trinitaria" che il *verum-factum* assume nel *De antiquissima*: mentre il vero creato si converte con il *factum*, il vero increato si converte, invece, con il *genitum* (il generato o il *Verbum*). Nel segno di questa distinzione fra generare *ad intra* e operare *ad extra*, ecco come vengono garantite, così, da una parte, la contingenza del mondo e, dall'altra, la creazione dell'essere come atto di libera iniziativa e volontà.

Dal lato dell'uomo, a sua volta, non ne discende l'impossibilità, per lui, di dare origine alle scienze, ossia di attingere una conoscenza che, per quanto non è mai perfetta, almeno è fondata sulla certezza. Infatti, è proprio grazie ad esse che noi, nonostante tutto, siamo posti «in costitutiva e progressiva relazione al vero», nel senso che, nel «guardare [...] il *factum*», il nostro sforzo deve puntare sempre a «cercare di capire il *verum*, ovvero ciò che lo costituisce» (p. 30). La scienza umana nascerebbe, così, da un difetto costitutivo della nostra mente, difetto che, nel caso, ad esempio, della matematica, noi riusciamo a convertire pienamente in vantaggio, mettendo capo a dei costrutti, dotati di una realtà esclusivamente ideale. Il punto, però, è che, per quanto "fittizi",

il loro statuto non è mai puramente convenzionalistico, perché ricavati, pur sempre, dagli enti reali per via di procedimenti astrattivo.

Tale procedimento astrattivo, poi, non avrebbe «più nulla dell'*intelligere in phantasmatis* della gnoseologia aristotelico-tomista» (p. 31), ma si espicherebbe nella ricognizione di “forme” o “generi” universali, «presenti in Dio come perfezioni intelligibili infinitamente partecipabili» (p. 41). Un tratto, questo, che confermerebbe l'incidenza del principio del *verum-factum* come chiave di volta di una metafisica della partecipazione, in quanto tali “forme”, proprio perché infinite, sarebbero, da un lato, immanenti alla realtà empirica, come cause efficienti di essa, mentre, dall'altro, in qualità di cause esemplari, sarebbero preservate nel loro carattere di intelligibilità e di trascendenza.

L'analogia fra la mente umana e la mente divina è operativa, inoltre, per Vico, anche sul piano della teoria delle facoltà dell'anima, visto che queste ultime si configurerebbero come delle connaturali abilità nel fare che implicano, pur sempre, il nostro condividere il principio creatore di esse.

Passando all'esame delle opere giuridiche, l'Autore nota come il nuovo momento epistemologico che in esse si annuncia sarebbe dato dal risalto che viene accordato alla dimensione del *certum*, ossia al principio relativo all'autorità, il quale va ad affiancare, così, quello della ragione. Ora, il rapporto fra i due principi è che il secondo svolgerebbe quella funzione regolativa che presiede e dà forma alle oggettivazioni categoriali del primo, per cui esse, in quanto espressione dell'agire volontario dell'uomo, non verrebbero mai a perdere, in tal modo, il loro carattere di manifestazioni rivelative del vero.

Un altro tema presente nelle opere giuridiche di Vico e che, in lui, andrà incontro a sviluppi decisivi (pensiamo alla *Scienza Nuova*, ovviamente) riguarda la concezione dell'uomo come il luogo «non [...] di una solitudine radicale, ma di una

costitutiva apertura all'altro» (p. 73). La corporeità, in particolare, in quanto contrassegno di finitezza, verrebbe già vista come quel principio che, attraverso il linguaggio, si fa momento di condivisione, nonché strumento di comunicazione sociale interumana. La socialità troverebbe, qui, una fondazione squisitamente metafisica, in quanto ciò che unisce gli uomini, ponendoli al di sopra delle differenze, sarebbe dato da un'idea di verità come ordine eterno: idea «posta da Dio nell'uomo» e «origine tanto della conoscenza di ogni realtà quanto dei principi delle scienze» (pp. 75-6). E senz'altro anche della religione, visto che, per Vico, a fondamento di essa c'è il pudore, che è ciò da cui «la mente riceve lo stimolo a cercare il vero finché non l'abbia trovato» (p. 82).

Un terzo motivo teorizzato nelle opere giuridiche da Vico riguarda, inoltre, la distinzione fra causa ed occasione: una distinzione che viene profondamente ripensata nella *Scienza Nuova*, per quell'aspetto di essa in cui si presenta come una “teologia civile ragionata della divina provvidenza”. L'utilità, ricercata naturalmente dagli uomini, fu solo l'occasione, non la causa, che li spinse ad associarsi, nel senso che fu ciò di cui si valse la divina provvidenza «per ricostituire storicamente quella situazione di integrità originaria interrotta dal peccato del primo uomo». Come a dire che il capolavoro di Vico non dà luogo a nessuna «deriva utilitaristica» (p. 101). Anzi, essa si qualifica come una “scienza nuova” proprio in quanto persegue il fine di riconoscere e di ricostruire l'incidenza della provvidenza divina non nell'ordine fisico, ma nella sfera della storia e della vita civile umana.

Venendo al profilo sistematico che la provvidenza, come «grande regista della storia» (p. 120), assume nella *Scienza Nuova*, abbiamo, innanzi tutto, che il compito dell'uomo è quello di corrispondere con la sua libertà al senso della storia stessa, non già di costituirlo, di aprirsi all'ascolto della Sapienza operante in essa, riconoscendovi «il darsi di un disegno [che] vince [...] l'arbitrarietà drammatica

e insensata della necessità e del caso» (p. 122). Ed è proprio qui che mette le sue radici la dialettica fra corsi e ricorsi storici, perché l'uomo, essendo radicalmente libero, in ogni momento può distogliersi dall'ordine, prendendo la via della menzogna e della distruzione. In sintesi, la provvidenza, se, da un lato, non toglie via la libertà dell'uomo, dall'altro, si fa garante che l'«incertezza ontica» che, sul piano storico, lo definisce non abbia mai «a prevalere e a impedire la realizzazione di quel fine che solo Dio adeguatamente può costituire» (p. 128).

Chiudono il volume delle limpide «Linee di storia della critica» (pp. 139-79), in cui si ripercorrono tutti i capitoli più importanti dell'impresa interpretativa del pensiero del filosofo napoletano e che risultano utilissime per il lettore che voglia farsi un'idea delle acquisizioni ermeneutiche compiute dalla più recente *Vico-Forschung*.

Giuseppe D'Acunto

Gilbert K. Chesterton, *San Tommaso d'Aquino*, Lindau, Torino 2008, 200 pp.;
Gilbert K. Chesterton, *San Francesco d'Assisi*, Lindau, Torino 2008, 168 pp.

Esistevano già versioni in lingua italiana di queste opere dello scrittore inglese, ma la nuova traduzione della Lindau, che sta pubblicando molte delle sue opere, offre una buona occasione per presentarle.

Chesterton pubblicò *San Tommaso d'Aquino* nel 1933, tre anni prima della sua morte. Per chi conosce l'Aquinate non c'è dubbio che l'opera dello scrittore inglese è frutto del genio. Étienne Gilson la considerò uno dei migliori lavori sul Dottore Angelico. Nei primi capitoli non c'è niente di straordinario nella presentazione della vita a grosse pennellate del Dottore Angelico, salvo la freschezza con cui dipinge la sua personalità e il suo mondo psicologico e spirituale. Tuttavia, quando comincia a raccontare la storia delle idee

dell'epoca e i principali cardini della filosofia tomista ci sembra di stare davanti a qualcuno che abbia dedicato la sua vita allo studio di questa. Chesterton dimostra di nuovo di avere due grande qualità come intellettuale. La prima è di saper cogliere l'essenziale delle cose. Questo gli permetteva applicare vecchie verità alle situazioni contemporanee. La seconda è di saper esporre le idee anche più difficili in un modo così semplice, comprensibile e ameno, col suo tipico umore e la consueta ironia, come chi racconta una storia. Capire è spiegare l'essenziale della rivoluzione aristotelica, della controversia con i manichei e della filosofia tomista, "perenne" è una grande impresa felicemente compiuta qui.

È molto probabile che Chesterton sia riuscito così bene a capire san Tommaso perché si è subito identificato con lui, per esempio, riguardo alla complementarità tra fede e ragione, e riguardo al realismo epistemologico. Come san Tommaso anche Chesterton era un "realista", un filosofo del "buon senso". Aveva fiducia nella capacità della ragione di conoscere la verità: «La mente conquista un nuovo territorio, come un imperatore, ma solo perché ha risposto a una chiamata come un servo. [...] L'essenza del buon senso tomistico è che ci sono due forze cospiranti: la realtà e il modo di percepirla, e che la loro unione è una specie di matrimonio» (pp. 187-188). «La maggior parte delle moderne scuole di pensiero non sono filosofie ma dubbi filosofici» (p. 189).

Circa *San Francesco d'Assisi*, già da bambino Chesterton sentiva una grande ammirazione verso questo straordinario poverello, che aveva regalato tutti i suoi averi, addirittura i vestiti che portava addosso. Non meraviglia se otto settimane dopo il suo ingresso nella Chiesa cattolica (luglio 1922), sceglieva il nome di Francesco nel ricevere il sacramento della cresima e se un anno dopo Chesterton pubblicava questa biografia spirituale a cavallo della biografia vitale. L'ammirazione verso san Francesco è legata alla sua convinzione personale che la gioia e l'inno-

cenza di un bambino sono superiori al cinismo. San Francesco era un giullare per la sua innocenza e un trovatore di Dio perché se ne era innamorato. E assieme all'innocenza e l'amore, aveva la gratitudine figlia dell'umiltà: «Può sembrare un paradosso dire che un uomo può esultare di gioia scoprendo di essere in debito [...]; amore è una parola abusata [...]; ma qui è veramente la parola chiave. [...] Dire che se un uomo è veramente consapevole di non pagare il proprio debito, lo pagherà per sempre, è il più elevato e il

più sacro dei paradossi. Restituirà per sempre ciò che non può restituire mai e che non ci si può aspettare che restituisca. Continuerà per sempre a profondersi in pozzo senza fondo di infiniti ringraziamenti» (pp. 75-76). «Perché è impossibile che un uomo possa guadagnarsi una stella o meritarsi un tramonto» (p. 71). Anche in queste virtù il geniale scrittore inglese era molto vicino al suo santo patrono.

Thomas D. Williams, L.C.