



S. Tommaso, Maestro di «Filosofia cristiana» nella *Fides et Ratio*

José Antonio Izquierdo Labeaga, L.C. *

Introduzione: Tommaso tra i filosofi

Nelle rappresentazioni pittoriche di S. Tommaso, come ad esempio la tavola di Francesco Traini a Pisa, Tommaso viene spesso raffigurato attorniato da filosofi. In questo caso nessuno di essi è cristiano: a destra Aristotele, a sinistra Platone e sotto i piedi il povero Averroè. Ma, fu Tommaso un filosofo? E più specificamente: fu un «filosofo cristiano»?

Per rispondere a questa domanda, guidati dalla *Fides et Ratio*, seguiremo questo percorso: *prima*, considereremo il concetto di filosofia cristiana nella *Fides et Ratio*; *poi*, il posto speciale di Tommaso nella *Fides et Ratio*; *finalmente*, la filosofia cristiana di Tommaso, in conformità alla definizione della *Fides et Ratio*.

I – LA FILOSOFIA CRISTIANA NELLA *FIDES ET RATIO*

1. Un lungo dibattito

La «filosofia cristiana» non è un tema scontato. Dal 1930 al 1935 e dopo la guerra, occupò le menti più eccelse in un dibattito appassionato sulla sua stessa possibilità; e, sotto le ceneri rimane sempre acceso un fuoco pronto a destarsi al minimo soffio¹.

* Docente dell'Ateneo Pontificio Regina Apostolorum.

¹ Per una rassegna del dibattito, cf. A. RENARD, *La querelle sur la possibilité de la philosophie chrétienne*, Parigi 1941. L. BOGLIOLO, *La filosofia cristiana. Il problema, la storia, la struttura*, Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1995; A. LIVI, *Il cristianesimo nella filosofia. Il problema della filosofia cristiana nei suoi sviluppi storici e nelle prospettive attuali*, Japadre, L'Aquila 1969; *Il problema della filosofia cristiana*, (a cura di A. Livì), Ed. Patron, Bologna 1974.

Fu Emile Bréhier (1876-1952), con la pubblicazione della *Histoire de la Philosophie* (1927), ad accendere la miccia. Egli nega recisamente la possibilità di una filosofia cristiana: «*il n'y a pas de philosophie chrétienne*»². Storicamente, l'apporto del cristianesimo è insignificante. I filosofi cristiani sono trasformazioni di Platone e Aristotele. Poi teoricamente, ragione e fede sono sistemi paralleli che camminano su binari diversi. Tommaso, ad esempio, è filosofo nella misura in cui dipende e segue la ragione di Aristotele, ma cessa di esserlo nel momento in cui, sottomette la ragione alla fede³.

Più equilibrato nella forma, Léon Brunschvicg (1869-1944), riconosceva un potente *influsso storico del cristianesimo sulla cultura*, ma negava l'esistenza di una vera *filosofia cristiana*. Quando la fede tocca la ragione si trasforma essenzialmente. Tommaso, ad esempio, nell'utilizzare la filosofia aristotelica: o la lascia «filosofia» come è, o «battezzandola» toglie la sua natura e la trasforma in una fede. Inoltre, nel secolo di Tommaso siamo ancora sotto il regime di una ragione infantile, che aspetta il XVII secolo per diventare adulta. Perciò: «se Cartesio è un uomo e non un angelo, è evidente che S. Tommaso è ancora un bambino». Sotto questo profilo, la filosofia di Malebranche, cresciuta nel tempo della maturità razionale, sarebbe molto più «filosofia cristiana» di quella di Tommaso⁴.

Tanto lo storico Gilson come il teorico Maritain, impegnati nel dibattito, la pensavano in un modo molto diverso. Prima, essi vedono se stessi come dei veri «filosofi cristiani» e, inoltre, sostengono l'esistenza di una storia di questa filosofia e la validità del concetto di «filosofia cristiana», perfino sotto la forma concreta del «tomismo».

Secondo Étienne Gilson (1884-1978)⁵, esiste una vera filosofia cristiana. Il cristianesimo *storicamente* significa anche un apporto di contenuti nuovi (Dio creatore, personale, pienezza dell'essere; l'uomo persona;

² E. BRÉHIER, *Histoire de la Philosophie*, Alcan, Paris 1927, vol. I, p. 494.

³ «Il tomismo suppone sempre che la ragione è incapace di trovare in se stessa la propria regola e misura... Il cristiano deve sempre aver a che fare col soprannaturale, che può rendere caduche tutte le leggi naturali. All'ordine razionale e immutabile dell'ellenismo si oppone sempre l'arbitrio di una volontà onnipotente che si inserisce a suo modo nel tessuto delle cose». E. BRÉHIER, in «*Revue de Métaphysique et de Morale*», (1931) pp. 1948-1949. Più recentemente, in riferimento alla *Fides et Ratio*, proponeva lo stesso P. FLORES D'ARLAIS, «*Aut fides aut ratio*», in «*MicroMega*» (5/1998) pp. 198-201.

⁴ L. BRUNSCHVICG, nel dibattito sulla filosofia cristiana avuto alla Sorbona nel 21 marzo 1931, con partecipazione di E. Gilson e J. Maritain, in «*Bulletin de la Société française de Philosophie*», 3 (1931) p. 76-77. Cf. A. RENARD *Philosophie et christianisme dans la pensée de M. Brunschvicg*, in «*Revue Apologetique*», (1938) pp. 434-440.

⁵ Cf. E. GILSON, *Introduction à la philosophie chrétienne*, Vrin, Paris 1960. Egli raccolse il proprio pensiero in *Cristianesimo et Philosophie*, Vrin, Paris 1936.

libertà, storicità; solidità della creatura...)⁶. Ciò ha anche una *giustificazione teorica* nella diversa «*situazione concreta del credente*», dove la ragione umana, restaurata dalla grazia, diventa carica di una sapienza che, senza privarla della sua indipendenza, la potenzia intrinsecamente nelle stesse funzioni naturali. Situazione nuova di vera fecondità filosofica, che non si limita a considerare la fede come una pura *norma negativa*, estrinseca alla ragione. Quindi, è nel terreno del «concreto esistenziale» dove cede l'uniformità del «concetto astratto» di filosofia e perde l'univocità. E ciò, non solo per la maggiore o minore perizia del filosofo, ma proprio per la presenza salutare della fede nella psicologia⁷.

Jacques Maritain (1882-1972), elabora per il problema una terminologia risolutoria molto equilibrata⁸. Sulla falsariga di Tommaso, distingue fra filosofia come *scienza specifica*, distinta dalle altre scienze, e filosofia come *esercizio del filosofare*. Come scienza, essa si configura con una determinata natura che definisce la filosofia in astratto. Ma come esercizio, esso comporta determinate circostanze esistenziali e storiche, e pone la mente credente⁹ nella situazione di uno «*speciale stato*» di privilegio, che allunga gli orizzonti e la profondità della visione: lo stato de «*la philosophie dans la foi*»¹⁰.

⁶ Come mostra storica, E. GILSON può offrire anche il frutto delle sue stesse indagini: *Esprit de la philosophie médiévale*, Vrin, Paris 1932. E più particolarmente *Le Thomisme. Introduction au système de S. Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris 1927. *Introduction a l'étude de saint Augustin*, Vrin, Paris 1929. *La Philosophie de saint Bonaventure*, Vrin, Paris 1943.

⁷ È lo stesso pensiero della *Aeterni Patris* (1879): «Coloro che congiungono allo studio della filosofia la sottomissione alla fede cristiana son coloro che filosofano il meglio possibile, poiché lo splendore delle verità divine, accolto dall'anima, aiuta l'intelligenza stessa, alla quale non soltanto esso non toglie nulla ma aggiunge molto di nobiltà, di penetrazione e di fermezza» (n. 13).

⁸ J. MARITAIN, *De la philosophie chrétienne*, Desclée de Brouwer, Paris, 1933. L'opera riprende il testo di una conferenza tenuta a Lovanio (1931), e pubblicata col titolo: *De la notion de philosophie chrétienne*, in «*Revue Néo-scholastique de Philosophie*», 34 (1932) pp. 153-186. Cf. JACQUES ET RAÏSSA MARITAIN, *Oeuvres Complètes*, Ed. Universitaires, Freiburg Suisse 1982, vol. V (1932-1935), pp. 225-316.

⁹ «Il cristiano crede che la grazia cambia lo stato dell'uomo, elevando la sua natura all'ordine soprannaturale e facendo conoscere in questo stato delle cose che la sola ragione non attingerebbe. Egli crede anche che la ragione per attingere, senza mischia di errore, le verità più alte naturalmente raggiungibili, ha bisogno di aiuto, tanto interno nelle potenze interiori, come esterno per proporsi gli oggetti. Di fatto, un tale aiuto a preso nella legge nuova un valore istituzionale che crea un regime nuovo per l'intelligenza umana. Questo regime interessa direttamente funzioni più alte della filosofia, ma noi pensiamo anche con Gilson, che i risultati si sono iscritti nella stessa storia della filosofia»: J. MARITAIN, *De la philosophie chrétienne*, in *Oeuvres Complètes*, vol. V (1932-1935), p. 245-246.

¹⁰ Cf. J. MARITAIN, *La philosophie dans la foi*, in «*Science et Sagesse*», Labergerie, Paris 1935, pp. 122-233. L'opera raccoglie 3 lezioni tenute a Roma nell'«*Angelicum*» nel 1934. Cf. JACQUES ET RAÏSSA MARITAIN, *Oeuvres Complètes*, Ed. Universitaires, Freiburg Suisse 1984, vol. VI (1935-1938), p. 79-139.

«Diciamo subito quale è per noi il principio della soluzione. È la distinzione classica tra *l'ordine della specificazione* e *l'ordine dell'esercizio*, o con altre parole, ed è la terminologia che noi seguiremo, tra la natura della filosofia o ciò che essa è in se stessa, e lo *stato* in cui essa si trova di fatto, storicamente, nel soggetto umano, e che si rapporta alle sue condizioni di esistenza e di esercizio nel concreto»¹¹.

Penso che questa considerazione esistenziale della filosofia «*nei suoi stati*», risulti anche molto più consona per poter introdurre in essa il collocamento delle «*filosofie cristiane*» al plurale, una delle quali sarà proprio la filosofia tomista.

2. La filosofia cristiana nella *Fides et Ratio*

È proprio sotto questa visuale o terminologia degli «*stati*» come la *Fides et Ratio* considera la «*filosofia cristiana*» (n. 76). Il tema viene introdotto nella seconda parte del Cap. 6°, intitolato «*La interazione tra filosofia e Teologia*».

Nella prima parte di questo capitolo (dopo che il Cap. 4° ha fatto il *percorso storico* dei rapporti tra fede e ragione), appare una *lunga lista di testimoni cristiani*, teologi e filosofi di Oriente ed Occidente, a conferma della feconda interazione tra filosofia e teologia. Ciò mostra coi fatti l'esistenza storica, o l'«*an sit*», di una vera e varia filosofia cristiana, sempre vissuta in un certo clima polemico. Si pensi ad esempio a Giustino e Tertuliano; Abelardo e Bernardo; Gilson e Van Steenberghen¹². Invece, l'ana-

¹¹ J. MARITAIN, *De la philosophie chretienne*, in *Oeuvres Complètes*, vol. V (1932-1935), p. 240.

¹² F. VAN STEENBERGHEN, *La II^e journée d'Études de la Société Thomiste et la notion de philosophie chrétienne*, in «*Revue Néo-scholastique de Philosophie*» (1933) 537-618. Sull'opposizione di F. Van Steenberghen al concetto di filosofia cristiana, cf. L. BOGLIOLO, *La filosofia cristiana. Il problema, la storia, la struttura*, Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1995, pp. 152-156. Non di meno, egli si esprime così su Tommaso filosofo: «Ma meglio di tutti i suoi predecessori, Tommaso ha visto che il sistema delle scienze, compresa la scienza sacra, è opera dell'intelligenza umana e che *la solidità di questo edificio intellettuale si misura, in ultima analisi, sul valore della filosofia che ne costituisce l'armatura*; pensando, d'altra parte, che la cristianità non possedeva ancora una filosofia degna di questo nome, si è dato come compito di crearne una, e poi di ripensare, alla luce di questa filosofia, tutti i problemi teologici. Superando il neoplatonismo di Agostino e tutte le varietà dell'aristotelismo neoplatonizzante, più o meno eclettiche e più o meno consistenti, che si erano sviluppate dal principio del secolo, egli ha creato una filosofia nuova, la prima filosofia veramente profonda e veramente originale che abbia prodotto la civiltà cristiana: ha creato il tomismo...» (F. VAN STEENBERGHEN, *La filosofia nel XIII secolo*, Vita e Pensiero, Milano 1972, pp. 280-281).

lisi del «*quid sit*» la filosofia cristiana, viene fatta nella seconda parte del Cap. 6°, quella che porta come titolo «*Differenti stati della filosofia*».

Derivanti dalla storia dei rapporti tra fede e filosofia, la *Fides et Ratio* distingue tre stati della filosofia di fronte alla fede cristiana¹³: la filosofia fatta *indipendentemente* dalla fede, la filosofia fatta *in sinergia* con la fede, la filosofia fatta *a servizio* della teologia.

- Il primo stato (n.75)

«È quello della filosofia totalmente indipendente dalla Rivelazione evangelica» (n. 75) È lo stato della filosofia quale si è storicamente concretizzata nelle epoche che hanno preceduto la nascita di Cristo e, dopo di essa, nelle regioni non ancora evangelizzate.

In questo stato, la filosofia manifesta la *legittima aspirazione ad essere un'impresa autonoma*, ma deve rimanere almeno implicitamente aperta al soprannaturale. Come ad esempio succedeva con la filosofia di PLATONE, quando, nel *Fedone*, fa dire a Simmia che per non attraversare il mare della vita sulla zattera delle opinioni meno indegne, ma «in modo più sicuro e con minor rischio su più solida nave, bisognerebbe affidarsi a una rivelazione divina»¹⁴. Ciò non succede con la moderna pretesa della cosiddetta «*filosofia separata*», che rivendica una autosufficienza di pensiero, impermeabile a una rivelazione divina.

- Il secondo stato (n. 76)

«È quello che molti designano con l'espressione *filosofia cristiana*». Quello che a noi più interessa, e su cui torneremo.

- Il terzo stato (n. 77)

«Si ha quando è la *stessa teologia a chiamare in causa la filosofia*». In questo stato, la teologia, per sua natura, ha bisogno di una filosofia esplicativa. Sia perché, in quanto sapere critico, ha bisogno di raggiungere «una ragione concettualmente e argomentativamente educata e formata»; sia perché deve «verificare l'intelligibilità e la verità universale dei suoi asserti».

In questo stato, come mostra l'uso storico fatto già dai Padri e dai Teologi Medievali, essa, mentre da una parte conserva la sua autonomia, d'altra «mostra le *trasformazioni necessarie e profonde* che deve subire».

¹³ Cf. J.L. ILLANES, *Los estados de la filosofía*, nel vol. «*Fe y razón*», Eunsa, Pamplona, 1999, pp. 367-383.; L. CLAVELL, *I diversi stati della filosofia in rapporto alla fede*, in «*L'Osservatore Romano*», 19 dic. 1998.

¹⁴ PLATONE, *Fedone*, 85C.

Sotto tale profilo la filosofia fu considerata fin dall'età patristica «*ancilla theologiae*», strumento della teologia.

Il teologo non può *rifiutare questo servizio* della filosofia, altrimenti «rischierebbe di far filosofia a sua insaputa e di rinchiudersi in strutture di pensiero poco adatte all'intelligenza della fede». Ma neanche il filosofo deve *evitare ogni contatto* con la teologia, perché poi «si sentirebbe in dovere di impadronirsi per conto proprio dei contenuti della fede cristiana», come succedeva con l'idealismo trascendentale¹⁵.

3. Il concetto o lo stato della «filosofia cristiana»

Quasi come volendo dare una definizione descrittiva di questo stato, La *Fides et Ratio* dice prima ciò che essa non è, e poi ciò che essa è:

«Non si intende con essa alludere ad una filosofia ufficiale della Chiesa, giacché la fede non è come tale una filosofia. Con questo appellativo si vuole piuttosto indicare un filosofare cristiano, una speculazione filosofica concepita in unione vitale con la fede» (n. 76).

Questa quasi definizione, viene precisata ancora, adoperando un'altra volta il metodo negativo-positivo:

«Non ci si riferisce quindi semplicemente ad una filosofia elaborata da filosofi cristiani, i quali nella loro ricerca non hanno voluto contraddire la fede. Parlando di filosofia cristiana si intendono abbracciare tutti quegli importanti sviluppi del pensiero filosofico che non si sarebbero realizzati senza l'apporto, diretto o indiretto, della fede cristiana» (n. 76).

Questo concetto di filosofia cristiana, sempre secondo l'*Enciclica*, include due elementi, uno soggettivo ed altro oggettivo.

L'*elemento soggettivo*, riguarda la *psicologia* del filosofo. «Consiste nella *purificazione della ragione* da parte della fede». Anche questo com-

¹⁵ «Tamen utentes philosophia in Sacra Doctrina possunt dupliciter errare... Alio modo, ut ea quae sunt fidei includantur sub metis philosophiae, ut scilicet si aliquis credere nolit nisi quod per philosophiam haberi potest, cum e converso philosophia sit ad metas fidei redigenda, secundum illud Apostoli 2 Cor. 10: in captivitatem redigentes omnem intellectum in obsequium Christi» (*In Boet de Trin.*, q.2, a.3, c4).

porta un aspetto negativo ed altro positivo. La fede che *libera la ragione della presunzione*, («tipica tentazione» dei filosofi), conducendola a un certo stato di «umiltà». È la fede che dona «il coraggio di affrontare alcune questioni che difficilmente potrebbe risolvere senza prendere in considerazione i dati ricevuti dalla Rivelazione»¹⁶.

L'elemento oggettivo, riguarda i *contenuti*, e si riferisce a quelle verità proposte dalla Rivelazione, che benché «*de iure*» siano accessibili alla ragione, «*de facto*», «forse non sarebbero mai state da essa scoperte, se fosse stata abbandonata a sé stessa» (n. 76). Tali sono: il concetto di un Dio personale, libero e creatore, fondamentale per lo sviluppo della filosofia dell'essere; la realtà del peccato, che aiuta a capire il problema del male; la concezione della persona come essere spirituale; l'annuncio cristiano della dignità, dell'uguaglianza e della libertà degli uomini; la scoperta dell'importanza che ha anche per la filosofia l'evento storico, centro della Rivelazione cristiana, ecc.¹⁷.

In questo stato soggettivo e trattando queste materie, «i filosofi non sono diventati teologi, in quanto non hanno cercato di comprendere e di illustrare le verità della fede a partire dalla Rivelazione». Lo speculare continua sotto una «metodologia puramente razionale, ma allargando la loro indagine a nuovi ambiti del vero» (n. 76).

Il frutto invece è notevole: «senza questo influsso stimolante... buona parte della filosofia moderna e contemporanea non esisterebbe» (n. 76). Benché anche sussista il pericolo «dell'abbandono dell'ortodossia cristiana» da parte di molti filosofi.

II – IL POSTO SPECIALE DI TOMMASO NELLA *FIDES ET RATIO*

Nella relativamente lunga lista di filosofi antichi e moderni, orientali e occidentali che l'Enciclica presenta per illustrare l'esistenza di una vera e plurale filosofia cristiana lungo la storia, inserito nella grande triade di

¹⁶ «Si pensi, ad esempio, ai problemi del male e della sofferenza, all'identità personale di Dio e alla domanda sul senso della vita o, più direttamente, alla domanda metafisica radicale: «Perché vi è qualcosa?» (n. 76).

¹⁷ «Tra gli elementi oggettivi della filosofia cristiana rientra anche la necessità di esplorare la razionalità di alcune verità espresse dalla Sacra Scrittura, come la possibilità di una vocazione soprannaturale dell'uomo ed anche lo stesso peccato originale. Sono compiti che provocano la ragione a riconoscere che vi è del vero e del razionale ben oltre gli stretti confini entro i quali essa sarebbe portata a rinchiudersi. Queste tematiche allargano di fatto l'ambito del razionale» (n. 76).

Dottori medievali, tra sant'Anselmo e san Bonaventura figura anche san Tommaso d'Aquino.

Ma, anche a semplice vista, appare una differenza molto marcata tra S. Tommaso e tutti gli altri autori citati nella *Fides et Ratio*. Mentre agli altri autori cristiani si concede solo una specie di menzione onorifica o un ricordo illustrativo «en passant» di qualche aspetto del discorso, a S. Tommaso viene riservato un posto speciale: «un posto tutto particolare in questo lungo cammino spetta a san Tommaso» (n. 43). Mentre per illustrare la filosofia o la teologia degli altri autori cristiani, sarebbe necessario uscire fuori della *Fides et Ratio*, per illustrare quella di S. Tommaso, possiamo in certo modo rimanere dentro¹⁸.

Percorrendo l'Enciclica a semplice occhio, colpisce perfino l'uso costante del nome di «S. Tommaso». Questo appare materialmente 22 volte, «Dottore Angelico» 6, e «Aquinate» 1¹⁹. Mentre, ad esempio, Agostino appare 8 volte, Vescovo d'Ippona, 1 volta, Anselmo, 4 volte, e Bonaventura, 3 volte. E c'è anche una frequenza relativamente alta di citazioni esplicite di opere di Tommaso²⁰.

Non solo, ma la stessa Enciclica si dichiara in continuità con tutto il Magistero precedente nel riproporre Tommaso come modello del pensare filosofico e teologico: «maestro di pensiero e modello del retto modo di fare teologia» (n. 43); «pioniere sul nuovo cammino della filosofia e della cultura universale» (n. 43); «guida e modello degli studi teologici» (n. 78), «autentico modello per quanti ricercano la verità» (n. 78), «apostolo della verità» (n. 44). E ne dedica addirittura una intera sezione, a parlare su: «La novità perenne del pensiero di san Tommaso d'Aquino» (nn. 43-44).

Per illustrare questa continuità magisteriale essa impiega espressioni come: «Giustamente, san Tommaso è sempre stato proposto dalla Chiesa...» (n. 43). «Egli passò alla storia del pensiero cristiano...» (n. 43). «In lui, il Magistero della Chiesa ha visto ed apprezzato...» (n. 44). «Il Magistero... indicando anche concreti percorsi da seguire... con la sua Lettera enciclica *Æterni Patris* compì un passo di autentica portata storica per la

¹⁸ Sul tema, cf. G. COTTIER, *Tommaso d'Aquino, teologo e filosofo, nella «Fides et ratio», in «Fede e ragione. Opposizione, composizione?»*, Las, Roma 1999, pp. 187-194.

¹⁹ S. Tommaso appare quindi 29 volte, di cui una in titolo e 6 in note; una di esse col significato di «Società "San Tommaso"». Appare anche 2 volte in nota «Pontificio Ateneo "Angelicum"». Appare anche la parola «tomista» 3 volte; «tomistico» 2; «neotomista» 1.

²⁰ I passi di Tommaso citati dall'Enciclica sono i seguenti 10: *Summa Theologiae*, I, q.1, a.6 (n. 44, nota 48); I, q.1, a.8 ad 2 (n. 43, nota 45); I, q.16, a.1 (n. 82, nota 99); 1-2, q.109, a.1 ad 1 (n. 44, nota 50); 2-2, q.5, a.3 ad 2. (n. 66, nota 89); 2-2, q.45, a.1 ad 2 (n. 44, nota 49); 2-2, q.45, a.2. (n. 44, nota 49). *Summa Contra Gentiles*, I, 7. (n. 43, nota 44). *De Caelo*, I, lc.22 (n. 69, nota 93). *Officium de Festo Corporis Christi*, 8, 3 (n. 13, nota 16).

vita della Chiesa» (n. 57); «Ribadendo anche il valore delle intuizioni del Dottore Angelico e insistendo per l'acquisizione del suo pensiero» (n. 61)²¹. La stessa Enciclica fa una specie di *riflessione critica* sul suo speciale interesse per Tommaso quando dice:

«Alla luce di queste riflessioni, ben si comprende perché il Magistero abbia ripetutamente lodato i meriti del pensiero di san Tommaso e lo abbia posto come guida e modello degli studi teologici. Ciò che interessava non era prendere posizione su questioni propriamente filosofiche, né imporre l'adesione a tesi particolari. L'intento del Magistero era, e continua ad essere, quello di mostrare come san Tommaso sia un *autentico modello* per quanti ricercano la verità. Nella sua riflessione, infatti, l'esigenza della ragione e la forza della fede hanno trovato *la sintesi più alta che il pensiero abbia mai raggiunto*, in quanto egli ha saputo difendere la radicale novità portata dalla Rivelazione senza mai umiliare il cammino proprio della ragione» (n. 78).

Di un modo speciale, quando parla del «*Interesse della Chiesa per la filosofia*» (n. 57-63), il nome di Tommaso appare particolarmente legato alla storia di questo interessamento, riconoscendo il contributo storico del tomismo e «*l'incomparabile valore della filosofia di S. Tommaso*»:

«Il Magistero, comunque, non si è limitato solo a rilevare gli errori e le deviazioni delle dottrine filosofiche. Con altrettanta attenzione ha voluto ribadire i principi fondamentali per un genuino rinnovamento del pensiero filosofico, *indicando anche concreti percorsi da seguire*. In questo senso, il Papa Leone XIII con la sua Lettera enciclica *Æterni Patris* compì un *passo di autentica portata storica per la vita della Chiesa*. Quel testo è stato, fino ad oggi, l'unico documento pontificio di quel livello dedicato interamente alla filosofia. Il grande Pontefice riprese e sviluppò l'insegnamento del Concilio Vaticano I sul rapporto tra fede e ragione, mostrando come il pensare filosofico sia un contri-

²¹ In riferimento a S. Tommaso, l'Enciclica cita i documenti di tre pontefici, con un totale di 10 citazioni: LEONE XIII, *Lettera enciclica. «Æterni Patris»* (4 agosto 1879) (n. 44, nota 51; n. 57, nota 78; 57, nota 79) (3 volte). PAOLO VI, *Lettera apostolica. «Lumen Ecclesiae»* (20 novembre 1974) (n. 44, nota 52; n. 43, nota 47) (2 volte). GIOVANNI PAOLO II, *Discorso al Pontificio Ateneo Internazionale «Angelicum»* (17 novembre 1979) (n. 60, nota 84; n. 97, nota 115). *Discorso ai partecipanti dell'VIII Congresso Tomistico Internazionale* (13 settembre 1980) (n. 60, nota 84). *Discorso ai partecipanti al IX Congresso Tomistico Internazionale* (29 settembre 1990) (n. 43, nota 46). *Discorso ai partecipanti al Congresso Internazionale della Società «San Tommaso» sulla dottrina dell'anima in S. Tommaso* (4 gennaio 1986) (n. 60, nota 84) (5 volte).

buto fondamentale per la fede e la scienza teologica. A più di un secolo di distanza, molte indicazioni contenute in quel testo *non hanno perduto nulla del loro interesse* dal punto di vista sia pratico che pedagogico; *primo fra tutti, quello relativo all'incomparabile valore della filosofia di san Tommaso*. La riproposizione del pensiero del Dottore Angelico appariva a Papa Leone XIII come la strada migliore per recuperare un uso della filosofia conforme alle esigenze della fede. San Tommaso, egli scriveva, «nel momento stesso in cui, come conviene, distingue perfettamente la fede dalla ragione, le unisce ambedue con legami di amicizia reciproca: conserva ad ognuna i propri diritti e ne salvaguarda la dignità» (n. 57).

Tutti questi sono anche *dati oggettivi* dell'Enciclica, inseriti in una tradizione, che non bisognerà ignorare. Noi vorremmo approfittare queste indicazioni della stessa Enciclica, per tracciare lo schizzo della figura di Tommaso sotto il profilo di «filosofo cristiano».

III – LA «FILOSOFIA CRISTIANA» DI S. TOMMASO SECONDO LA *FIDES ET RATIO*

1. Tommaso «filosofo cristiano»

Di fronte alla descrizione dei tre possibili stati della filosofia, tutti cogliamo subito che Tommaso è un «teologo cristiano», che fa un uso strumentale (ancillare, subalternato e architettonico) della filosofia per illustrare la sua teologia²².

Parlando molto genericamente, senza voler negare certi momenti dove in Tommaso prevale un esercizio puramente filosofico²³, si potrebbe dire che in lui la filosofia si sviluppa prevalentemente avendo come causa efficiente o finale la teologia. Perfino quei momenti si potrebbero interpretare come un «affinare lo strumento» in vista dell'agire teologico.

²² «Haec scientia accipere potest aliquid a philosophicis disciplinis, non quod ex necessitate eis indigeat, sed ad maiorem manifestationem eorum quae in hac scientia traduntur. Non enim accipit sua principia ab aliis scientiis, sed immediate a Deo per revelationem. Et ideo non accipit ab aliis scientiis tanquam a superioribus, sed utitur eis tanquam inferioribus et ancillis; sicut architectonicae utuntur subministrantibus, ut civilis militari. Et hoc ipsum quod sic utitur eis, non est propter defectum vel insufficientiam eius, sed propter defectum intellectus nostri; qui ex his quae per naturalem rationem (ex qua procedunt aliae scientiae) cognoscuntur, facilius manuducitur in ea quae sunt supra rationem, quae in hac scientia traduntur» (I, q.1 a.5 ad 2).

²³ Si pensi, per esempio, ai Commenti a Aristotele o a tutte le opere che l'edizione della Marietti mette sotto il titolo generale di «*Opuscula philosophica*».

Ora è proprio a motivo della sua coscienza del valore specifico di un tale strumento, che egli si vede spinto, nella necessità di usarlo continuamente, a rielaborarlo, precisarlo e allargarlo in sinergia con le esigenze della fede, sviluppando insieme una vera e profonda «filosofia cristiana». Citando con la *Fides et Ratio* la *Lumen Ecclesiae* di PAOLO VI: «Egli [Tommaso] passò alla storia del pensiero cristiano come un *pioniere sul nuovo cammino della filosofia e della cultura universale*» (n. 43)²⁴.

Adoperando come falsariga la definizione di «filosofia cristiana», proposta dalla *Fides et Ratio*, cercheremo adesso di illustrare la modalità seguita da S. Tommaso, studiando la duplice componente soggettiva e oggettiva.

2. Elemento soggettivo della filosofia cristiana di Tommaso

a) La nuova psicologia

Prima di tutto, affinché si compia la definizione di «filosofia cristiana» si richiede un filosofo cristiano che riflessivamente concepisca la sua speculazione con l'intenzione di farla «*in unione vitale con la fede*» (n. 76). Tommaso elabora proprio il suo pensiero filosofico sotto questa coscienza critica.

Si dice che un irlandese (prima di diventare «pioneer!»), prende sempre due bicchieri di whisky: «*Perché un uccello mai volò con un ala sola*». Ragione e fede furono sempre «le due ali» su cui levava il volo il pensiero di Tommaso. Egli riuscì ad armonizzarle così bene che è molto difficile distinguere il teologo dal filosofo. La sua anima fu il luogo di una «*temperatissima complessio*» di questi due elementi, dove la grazia perfezionava la natura in pacifica simbiosi.

«Nella sua riflessione, infatti, l'esigenza della ragione e la forza della fede hanno trovato *la sintesi più alta che il pensiero abbia mai raggiunto*, in quanto egli ha saputo difendere la radicale novità portata dalla Rivelazione senza mai umiliare il cammino proprio della ragione» (n. 78).

«La Sapienza divina, dice Tommaso, tutto lo ha disposto “soavemente”» («*suaviter, gradatim, paulatim, pedetentim*») (*Sap.* 8,1), provocando una «*mirabilis conexio rerum*» (*Gent.* II, 68), dove: «*Il supremo*

²⁴ PAOLO VI, Lett. ap. *Lumen Ecclesiae* (20 novembre 1974), 8: AAS 66 (1974), 680.

della natura inferiore, tocca ciò che è l'infimo della natura superiore» (I, q.78 a.2)²⁵.

Sotto questa legge della contiguità o della filtrazione dei gradi (legge di Gennadio²⁶), molte volte illustrata da Dionigi, potremmo anche vedere analogamente la «soave» opera sotterranea che la grazia compie, infiltrandosi nella psiche umana e operando in essa «secondo il modo della natura»:

«I doni della grazia si aggiungono alla natura non per sopprimerla, ma piuttosto per perfezionarla. Quindi il lume della fede, infuso in noi gratuitamente, non distrugge il lume naturale della ragione che Dio istituì in noi» (*In Boet. De Trin., q.1, a.3 1c*)²⁷.

Questa soave infiltrazione, che è insieme *consolidamento e trasformazione ascendente della psicologica*, guadagna in profondità e in universalità di visione, perché adesso sale in qualche modo fino alla mente di Dio.

La filosofia, «salendo» col lume della ragione dalle cose naturali fino alla loro Causa, raggiunge nel suo supremo la cima di Dio, che è insie-

²⁵ «Beatus Dyonisius dicit quod divina sapientia coniungit fines superiorum principii inferiorum» (*Gent. II, 68*). «Semper fines primorum coniungens principii secundorum» (*De Sp. Creat. a.2*). «In supremo nostrae naturae attingimus quodammodo infimum naturae angelicae» (*De Verit. q.8, a.15*).; Cf. *In VII De Div. Nom. lc.4 n. 733*; *De Causis lc.19 n. 352*; I, q.108, a.6; q.110, a.3; 2-2, q.188, a.6; *Gent. I, 57*; II, 91; III, 49, 97...Su questo adagio, Cf. C. FABRO, *Partecipazione e Causalità secondo S.Tommaso d'Aquino*, SEI, Torino 1960 pp.264-272. L'autore riassume così l'uso che di esso ne fa S. Tommaso: «Nella sintesi tomista il principio della continuità viene trasferito dalla sfera cosmica, in cui l'aveva proliferato il neoplatonismo, alla fondazione dell'unione sostanziale d'anima e corpo e nella sfera dell'attività e specialmente nel dinamismo della vita della coscienza: dei rapporti fra intelletto e ragione, fra ragione ed esperienza sensibile (cogitativa) nell'uomo e fra ragione e istinto negli animali. Dell'enorme castello dei intermediari neoplatonici è rimasto nella metafisica binaria tomista unicamente il concetto di "saldatura" fra i gradi dell'essere secondo la formula forse ardua ma espressiva che la testa di serie di grado inferiore s'inserisce e si rinsalda nella propaggine estrema della serie superiore» (*Op. Cit.*, p. 272).

²⁶ GENNADIO DI MARSIGLIA, scrisse alla fine del V sec. un compendio della dottrina cristiana: *De Ecclesiasticis Dogmatibus*.

²⁷ «Dona gratiarum hoc modo naturae adduntur quod eam non tollunt, sed magis perficiunt; unde et lumen fidei, quod nobis gratis infunditur, non destruit lumen naturalis rationis divinitus nobis inditum» (*In Boet de Trin. q.1, a.3, c.1*). «Deus enim humanae naturae quaedam semina inseruit, scilicet naturalem appetitum boni et cognitionem, et addidit etiam dona gratiae» (*In Gal. 5, lc.6*). «Gratia non tollit naturam, sed perficit» (cf. *In II Sent. d.9, a.8, ob 3*). «Cum enim gratia non tollat naturam, sed perficiat, oportet quod naturalis ratio subserviat fidei; sicut et naturalis inclinatio voluntatis obsequitur caritati» (I, q.1, a.8, ad 2). «Gratia perficit naturam secundum modum naturae, sicut et omnis perfectio recipitur in perfectibili secundum modum eius» (I, q.62, a.5). «Gratia perficit animam per modum cuiusdam habitus. Habitus vero, cum potentiam praesupponat, non dat animae posse agere simpliciter quod alias non posset agere; sed posse taliter agere, qualiter sine habitu non posset» (cf. *De Verit. q.29, a.8, ob 5*).

me la vetta da dove il lume della fede (sotto un'altra formalità, *sub ratione Dei*), inizia la sua contemplazione, e da Dio «scende» per considerare le cose²⁸.

Verso questo punto d'incontro, attraverso tutte le sue intenzionalità vitali, aspira intensamente il desiderio naturale del filosofo²⁹. In questo punto supremo la ragione inventiva adotta i *metodi sapienziali della «resolutio»*, e la scienza si trasfigura in *sapienza* (metafisica razionale), come disponendosi ad accogliere in se, il dono della grazia che perfezionerà le visioni dell'intelletto, aprendo la strada psicologica alla «filosofia cristiana»³⁰. Questa grazia toccherà tutte le fibre della psicologia umana:

«La grazia perfeziona la natura *sia* riguardo all'intelletto, *sia* riguardo alla volontà, *sia* riguardo alle parti inferiori dell'anima assoggettabili alla ragione, come il concupiscibile e l'irascibile» (*De Malo*, q.2, a.11)³¹.

L'Enciclica, propone così il pensiero di Tomaso: «Come la grazia suppone la natura e la porta a compimento, così la fede suppone e perfeziona la ragione. Quest'ultima, illuminata dalla fede, viene liberata dalle fragilità e dai limiti derivanti dalla disobbedienza del peccato e trova la forza necessaria per elevarsi alla conoscenza del mistero di Dio Uno e Trino. Pur sottolineando con forza il carattere soprannaturale della fede, il

²⁸ «Quia vero naturalis ratio per creaturas in Dei cognitionem ascendit, fidei vero cognitio a Deo in nos e converso divina revelatione descendit; *est autem eadem via ascensus et descensus*» (*Gent.* IV, 1, n.15). Sul tema cf. *Gent.* II, c.4: «Quod aliter considerat de creaturis philosophus et theologus».

²⁹ «In mortalibus habentibus intellectum, necesse est omnia alia praexistere, sicut quaedam instrumenta, et *praeparatoria ad intellectum*, qui est ultima perfectio intenta in operatione naturae» (*In II De Anima*, lc.6 n. 3). L'intelletto a sua volta, aspirando alla sua perfezione, vuole raggiungere Dio: «Ultima felicitas hominis consistit in optima hominis operatione quae est supremae potentiae, scilicet intellectus, respectu optimi intelligibilis (...) Et inde est quod philosophorum intentio ad hoc principaliter erat ut, per omnia quae in rebus considerabant, ad cognitionem primarum causarum pervenirent. Unde scientiam de primis causis ultimo ordinabant, cuius considerationi ultimum tempus suae vitae deputarent» (*De Causis*, proem. n. 1-7).

³⁰ «Sicut autem est in gratia perficiente affectum quod praesupponit naturam, quia eam perficit; *ita et fidei substernitur naturalis cognitio, quam fides praesupponit, et ratio probare potest*; sicut Deum esse, et Deum esse unum, incorporeum, intelligentem, et alia hujusmodi: et ad hoc etiam sufficienter fides inclinatur, ut qui rationem ad hoc habere non potest, fide eis assentiat. Quod quidem necessarium fuit propter quinque, ut dicit Rabbi Moyses» (*In III Sent.* d.24, q.1, a.3a).

³¹ «Gratia naturam perficit et quantum ad intellectum, et quantum ad voluntatem, et quantum ad inferiores animae partes obaudibiles rationi, irascibilem dico et concupiscibilem (*De Malo*, q.2, a.11).

Dottore Angelico non ha dimenticato il valore della sua ragionevolezza; ha saputo, anzi, scendere in profondità e precisare il senso di tale ragionevolezza. La fede, infatti, è in qualche modo «esercizio del pensiero»; la ragione dell'uomo non si annulla né si avvilisce dando l'assenso ai contenuti di fede; questi sono in ogni caso raggiunti con scelta libera e consapevole (n. 43).

Il potenziamento psicologico è tanto profondo, che adesso una vecchietta, sotto l'effetto e la formalità della fede, diventa in certi ambiti «ultrafilosofica»:

«Nessun filosofo prima dell'arrivo di Cristo, con tutto il suo sforzo, ha potuto sapere di Dio e delle cose necessarie alla vita eterna, come adesso dopo la venuta di Cristo, sa una vecchietta mediante la fede»³².

Per capire più a fondo il senso di questa relazione e trasformazione, può aiutare il concetto di trascendenza e di partecipazione analoga del superiore nell'inferiore. Già Luigi Bogliolo insisteva che «si deve restituire al concetto di trascendenza tutta la ricchezza della sua positività»³³. La sapienza trascendente della fede rivelata contiene arricchendo, cioè in modo eminente, l'intera realtà e i valori della ragione naturale trascesa; secondo quel moto neoplatonico: «*Quia inferiora in entibus sunt in superioribus essentialiter, superiora vero sunt in inferioribus participative*» (I, q.55, a.1 ob 3)³⁴.

³² «Et hoc patet, quia nullus philosophorum ante adventum Christi cum toto conatu suo potuit tantum scire de Deo et de necessariis ad vitam aeternam, quantum post adventum Christi scit una vetula per fidem: et ideo dicitur Isai. XI, 9: repleta est terra scientia Domini. (In Symbol. Apost. prol). «Videte tam multi fuerunt philosophi et multa dixerunt de his quae pertinent ad fidem, et vix inveniatis duos concordare in unam sententiam; et quicumque aliquid veritatis dixit, non dixit eam sine admixtione falsitatis. Plus scit modo una vetula de his quae ad fidem pertinent, quam quondam omnes philosophi. Legitur quod Pythagoras primo fuit pugil; audivit magistrum disputantem de immortalitate animae, et disserentem quod anima esset immortalis; et in tantum allectus est quod dimissis omnibus dedit se studio philosophiae. Sed quae vetula est hodie quae non sciat quod anima est immortalis? multo plus potest fides quam philosophia: unde si philosophia contrariatur fidei, non est accipienda. Unde Apostolus ad Coloss. 2, 8 et 19: videte ne quis vos decipiat per philosophiam falsam, aut inanem gloriam vos seducat volens quae non vidit, ambulans frustra inflato spiritu carnis suae, non tenens caput, idest Christum» (Sermo 2, p.2).

³³ L. BOGLIOLO, *Op. Cit.*, p. 178; cf. pp. 177-185, dove sviluppa il concetto di «La trascendenza della fede».

³⁴ «Apponit autem Proclus probationem manifestam ad ea quae dicta sunt, distinguens quod tripliciter aliquid de aliquo dicitur: uno modo causaliter, sicut calor de sole, alio modo essentialiter sive naturaliter, sicut calor de igne, tertio modo secundum quamdam posthabitionem, id est consecutionem sive participationem, quando scilicet aliquid non plene habetur sed posteriori modo et particulariter, sicut calor invenitur in corporibus elementatis non in ea pleni-

Lo stesso risultato raggiunge M.D. Chenu, studiando sotto un aspetto epistemologico, il concetto tomista di *subalternazione delle scienze*³⁵. Il teologo ammette come «giustificati nella Sapienza di Dio», i principi in cui egli solo «crede» senza intuirli, e da cui egli parte per ragionare «scientificamente», adoperando anche tutto lo strumentario filosofico. Analogamente a come il fisico si serve «credendo» dei principi che giustifica la scienza del matematico, ed entrambi presuppongono a sua volta i principi giustificati dal metafisico. Il teologo lavora adesso coordinando due sistemi di principi: quelli della Sapienza di Dio, a cui solo attinge per la fede «credendo» (gli «*articula fidei*»), e le «*communes animi conceptiones*» (primi principi naturali «*per se nota*»), giustificati dalla ragione metafisica. Così, la teologia risulta una scienza subalternata alla Sapienza subalternante di Dio, tramite la saldatura della fede, che adopera anche, subordinandola, una filosofia³⁶:

«È la fede che assicura la continuità tra la scienza di Dio (subalternante) e la scienza teologica (subalternata)... si tratta di una *continuità organica, psicologica e religiosa*, secondo cui la luce della fede, *emanazione della luce divina nello spirito umano*, costituisce il terreno indispensabile alla conoscenza delle proposizioni rivelate»³⁷.

Qualcosa di questo che fa il teologo, lo può fare anche a suo modo il filosofo cristiano, quando, senza pretesa di fare teologia, fa la filosofia non deponendo o rinunciando alla sua psicologia credente, ma approfittando la disposizione abituale e la «*redundantia*» della fede sulle proprie intenzionalità operative.

tudine secundum quam est in igne. Sic igitur illud quod est essentialiter in primo, est participative in secundo et tertio; quod autem est essentialiter in secundo, est in primo quidem causaliter et in ultimo participative; quod vero est in tertio essentialiter, est causaliter in primo et in secundo. Et per hunc modum omnia sunt in omnibus» (*De Causis* lc. 12); cf. *In Coloss.* 1, lc.4.

³⁵ Cf. M.D. CHENU, *La teologia come scienza nel XIII secolo*, Jaca Book, Milano 1985. «Ci sembra sia esplicitamente confermato che la teoria della subalternazione delle scienze (cap. V) costituisce l'aspetto tecnico di un'elaborazione epistemologica atta a giustificare l'uso «scientifico» dell'intelletto in teologia, proprio la dove questa scienza teologica non può esistere se non nel mistero della Parola di Dio» (pp. 26-27).

³⁶ «Et hoc modo sacra doctrina est scientia, quia procedit ex principiis notis lumine superioris scientiae, quae scilicet est scientia Dei et beatorum. Unde sicut musica credit principia tradita sibi ab arithmetico, ita doctrina sacra credit principia revelata sibi a Deo» (I, q.1, a.2).

³⁷ M.D. CHENU, *La teologia come scienza nel XIII secolo*, Jaca Book, Milano 1985, p. 107.

b) La liberazione della presunzione

La coscienza del limite della mente umana fu una *compagna costante* di Tommaso filosofo cristiano. Toccare i nostri limiti è per noi come tastare le *pareti della nostra essenza*: renderci conto che l'uomo è solo una «imperfecta (ultima) intelligentia» (I, q.79, a.4). A questo riguardo sono emblematiche le parole di Tommaso poco tempo prima di morire:

«Reginaldo, non posso; perché tutto ciò che ho scritto mi sembra paglia a paragone di quello che ho visto e mi è stato rivelato»³⁸.

L'estremo opposto di questa posizione di Tommaso è rappresentato dalla celebre sentenza di Protagora con cui apre i suoi *Discorsi distruttivi*: «L'uomo è misura di tutte le cose: di quelle che sono e di quelle che non sono»³⁹ Tommaso con Aristotele criticò questo pensiero abnorme, proprio come presuntuoso:

«Alcuni *presumono* tanto del loro ingegno, che credono di poter misurare tutta la realtà col loro intelletto, pensando che è vero tutto ciò che a loro sembra, e falso tutto ciò che a loro non sembra» (*Gent.* I, 5, n. 4).

Presunzione che S. Tommaso chiama «*mater erroris*» (*Gent.* I, 5, n. 4), preferendo per il filosofo la modestia di Pitagora, perché la filosofia umana non passa di essere una «*modesta inquisitio veritatis*» (*Gent.* I, 5, n. 4)⁴⁰, acquisita «*magno labore studii*» (*Gent.* I, 4, n. 3).

«Pitagora, domandato per la sua professione, non volle chiamarsi «sapiente», come i suoi predecessori, perché ciò *li sembrava presuntuoso*. Invece chiamò se stesso «*filosofo*», cioè amante della sapienza» (*In I Met.* lc.3 n. 56).

³⁸ Sul senso più preciso di questa espressione, cf. J.P. TORREL, *Tommaso d'Aquino. L'uomo e il teologo*. Piemme, Torino 1994, p. 328. Vedere la suggestiva interpretazione poetica di B. FORTE, *Il silenzio di Tommaso*, Ed. Piemme, Casale Monferrato 1998. Cf. *Processo informativo di Napoli (Fontes, fasc.4)*, n.79; G. TOCCO, *Vita Sti. Thomae Aquinatis, Fontes*, c.47; A. WALZ, *S. Tommaso D'Aquino*, Ed. Liturgiche, Roma 1945, p.178. J.A. WEISHEIPL titola questo passo «il crollo»: *Tommaso D'Aquino. Vita, Pensiero, Opere*, Jaca Book, Milano 1988, pp. 324-325.

³⁹ «*Pánton chremátion métron ánthropos, ton men ónton os éstin ton d'ouk ónton os ouk éstin*» (DIELS, 80 B 1).

⁴⁰ Modestia da accentuare ancora nell'ambito teologico: «*modeste tamen et reverenter absque comprehendendi praesumptione*» (*De Pot.* q.9, a.5); «*speculatio studiosa atque modesta*» (*In I Sent.* d.1, prol); «*cum modestia et timore*» (*In I Sent.* d.2, q.1, prol); cf. 2-2, q.45, a.6, ob. 3 et ad 3; *In II Tim.* 2, lc.4.

In certo modo il pensiero di Protagora, proclamando una scienza smisurata, nasconde l'antica «*hybris*» del «sarete come Dio» (Gen. 3,5)⁴¹. Tommaso invece preferisce per l'uomo l'umiltà, amica della verità: «*Ubi autem est humilitas, ibi est sapientia*» (Prov. 11,2). Perciò quando l'uomo contempla la verità, «*non oltrepassa la sua misura! (se ultra suam mensuram non offert)*» (De Malo q.8, a.3 ad 9)⁴². Oltrepassare questa misura, dice Tommaso «è molto pericoloso»⁴³. Anche Platone seguiva questa strada quando, pensando a Protagora, diceva: «Per noi è Dio la somma misura di tutte le realtà, assai più che non lo sia l'uomo come qualcuno va sostenendo»⁴⁴.

L'uomo ha solo *intellectus* in grado infimo: «ultima delle intelligenze», con un massimo di potenzialità e un minimo di forza («*quantitas virtutis*») intuitiva. Esso è solo un «*intellecto possibile*», «sicut materia», inizialmente vuoto di idee: «come una tavola levigata in cui non c'è niente scritto». E quando saltuariamente passa all'atto, *non entra con la gloria intuitiva della semplice intelligenza*, ma molto debolmente, aiutato dai

⁴¹ La superbia è per Tommaso come una somma del peccato: «Unum peccatum multiplex potest dici; nihilominus tamen sunt omnia alia materialia respectu superbiae: quia ad finem excellentiae consequendae omnia ordinavit, sicut promissio Daemonis ostendit quae ad peccatum instigavit, dixit enim: «eritis sicut dii», Genes. 3,5» (In II Sent. d.22, q.1, a.1). «Perduxit tentationem ad extremam superbiam, cum dixit, eritis sicut dii, scientes bonum et malum» (III, q.41, a.4). Perciò poi, misticamente parlando, l'albero della superbia dell'uomo viene sconfitto dall'albero della stoltezza di Dio: «Unde in Ezechiele: "Ego Dominus lignum sublimè humiliavi, et exaltavi lignum humile"» (cf. Sermo 14, 3); «Vel dies, idest Gabriel, eructat verbum diei, idest Virgini Beatae proponit Verbum Salvatoris; sed, nox, idest Diabolus, indicat scientiam nocti, idest Evae: Gen. 3: "eritis sicut dii, scientes bonum et malum"» (In Psalm. 18, n. 2).

⁴² «Humilitas et sapientia inveniuntur in eodem homine in quantum humilitas ad sapientiam disponit» (Cf. De Malo q.8, a.3, ad 8). «Praeterea Bernardus dicit in libro De XII Gradibus Humilitatis quod perfectio humilitatis est cognitio veritatis. Sed cognitio veritatis pertinet ad rationem. Ergo humilitas est in ratione; ergo et superbia [...] Ad nonum dicendum quod cognitio veritatis se habet ad humilitatem antecedenter; quia dum aliquis veritatem considerat se ultra suam mensuram non offert» (De Malo q.8, a.3, ob.9 et ad 9). «Iactantia ponitur esse species superbiae quantum ad interiorem affectum, quo aliquis excellentiam appetit ultra suam mensuram» (De Malo q.9, a.3, ad 3).

⁴³ «Valde periculosum est homini quod ignoret suum modum et mensuram, et ex hoc provenit quod ultra se ipsos eriguntur in superbiam, quia aestimant se dominos, non ministratores rerum. Dicunt illud Job 21,15, "quis est omnipotens ut serviamus ei?" et similiter dicitur in Job 11,12. "Vir vanus in superbiam erigitur, et quasi pullum onagri se liberum natum putat". Onager est asinus silvestris qui non habet possessorem. Aliqui credunt se esse sine iugo, et videtur eis quod licet eis quicquid libet» (Sermo 6, 2).

⁴⁴ PLATONE, Leggi 176C, Ed. Rusconi 1991, p. 1535. Si veda anche nel Teeteto, dove Platone traccia l'ideale filosofico dell'assimilazione a Dio (Teeteto, 176A-177C, Ed. Rusconi 1991, pp. 224-225). «Si qua vero scientia est quae est causa rei scitae, oportebit quod sit eius mensura. Ut scientia artificis est mensura artificiatorum; quia unumquodque artificiatum secundum hoc perfectum est, quod attingit ad similitudinem artis. Et hoc modo se habet scientia Dei respectu omnium» (In X Met. lc.2, n. 23).

sensi. Perciò merita anche un nome speciale: «ratio». E la ragione, «come dice Isacco nel *Libro delle Definizioni*, nasce nell'ombra dell'intelligenza» (*In II Sent.* d.3, q.1, a.6). Tommaso dirà con espressioni che sembrano toccare l'agnosticismo: «rerum essentiae (differentiae rerum) sunt nobis ignotae!» (*De Verit.* q.10, a.1)⁴⁵. Noi non contempliamo le cose direttamente nelle loro essenze, ma ci avviciniamo ad esse solo per le porte aperte dai sensi⁴⁶.

L'uomo così non raggiunge mai, un «sapere comprensivo» delle cose, ma solo «adeguato». La immensa gioia della verità («gaudium de veritate»), è in certo modo velata, proprio perché solo si da in una «adeguazione non comprensiva»⁴⁷. Una adeguazione che può «razionalmente» scorrere come una «proporzione mobile» o potenziale su uno sfondo di «magis et minus», avviandoci a un *progresso infinito*, dove la ragione non raggiunge mai la perfezione attuale *onnimoda*⁴⁸.

Il motto trinitario di Ilario, adoperato da Tommaso, si può anche

⁴⁵ «Quia vero rerum essentiae sunt nobis ignotae, virtutes autem earum innotescunt nobis per actus, utimur frequenter nominibus virtutum vel potentiarum ad essentias significandas» (*De Verit.* q.10, a.1). «Quia substantiales rerum differentiae sunt nobis ignotae, loco earum interdum definiuntur accidentalibus utuntur, secundum quod ipsa accidentia designant vel notificant essentiam, ut proprii effectus notificant causam» (*De Verit.* q.10, a.1, ad 6). «Quia tamen formae substantiales, quae secundum se sunt nobis ignotae, innotescunt per accidentia» (I, q.77, a.1, ad 7). «Formae substantiales per seipsas sunt ignotae; sed innotescunt nobis per accidentia propria» (*De Sp. Creat.* a.11, ad 3). «Sed quia differentiae essentiales sunt nobis ignotae, quandoque utimur accidentalibus vel effectibus loco earum, ut VIII Metaph. dicitur; et secundum hoc nominamus rem» (*De Verit.* q.4, a.1, ad 8). «Prima quidem est positio Platonis; qui ponebat quod nos habebamus scientiam de rebus per species participatas ab ideis. Quod si esset verum, universalialia fierent nobis nota absque inductione; et ita possemus acquirere scientiam eorum, quorum sensum non habemus» (*In I Anal. Post.* lc.40, n. 7).

⁴⁶ «Aliquando vero ad intima non pervenitur nisi per circumposita quasi per quaedam ostia; et hic est modus apprehendendi in hominibus, qui ex effectibus et proprietatibus procedunt ad cognitionem essentiae rei» (*In III Sent.* d.3., q.2, a.2a).

⁴⁷ «Si comprende ciò che si conosce perfettamente. E si conosce perfettamente ciò che si conosce nella misura totale della sua conoscibilità» (I, q.12, a.7; cf. q.14, a.3). «Comprendere proprie dicitur aliquis aliquam rem cognoscendo, qui cognoscit rem illam quantum in se comprehensibilis est» (*In Johan.* 1, lc.21). Il vero sapere comprensivo è proprio solo di Dio, che a sua volta rimane incompreso da ogni creatura: «Ipse est omnium *circumapprehensivus*, inquantum cognoscit proprietates et circumstantias rerum; et *comprehensivus*, inquantum perfecte cognoscit quidditates seu essentias omnium; et *praeapprehensivus*, inquantum scilicet cognitionem rerum non accipit a rebus sicut nos, sed scientia eius praexistit rebus, utpote causa earum» (*In I De Div. Nom.* lc.3).

⁴⁸ Proprio perciò la «*ad-aequatio*», che mantiene tutto il sapore della mobilità razionale tipica dell'intelletto umano, rimane ancora la migliore definizione di ciò in cui consiste «formalmente» la verità umana: cf. *De Verit.* q.1, a.1. «Nessun filosofo ha potuto investigare perfettamente la natura di una mosca; e si legge d'un filosofo che passò trent'anni in solitudine investigando la natura dell'ape» (*In Symb. Apost.* prol n. 864).

analogare per applicarlo alla conoscenza dell'essere, e allora esso mostra insieme: e la fiducia nella capacità della mente umana per la verità, nella quale sotto la luce immediata dei primi principi si tuffa «dall'inizio» (sconfinando per sempre il dubbio universale), e i suoi limiti, e la sua concezione profondamente «zetetica» della verità:

«Inizia, mettiti, persisti. So che non arriverai alla fine, ma già adesso mi congratulo con te come viandante. Chi con fervore penetra nell'infinito, anche se non lo esaurisce mai, tuttavia, camminando, va sempre avanti» (*Gent.* I, 8, n. 3)⁴⁹.

Una lunga meditazione formale di Tommaso sui limiti della mente umana, la possiamo trovare nel *Commento al II Libro della Metafisica di Aristotele*, lc.1, nn. 278-286. La verità può presentarsi difficile alla ragione per *due cause*:

«O per il difetto che c'è nelle stesse cose, o per il difetto che c'è nel nostro intelletto» (n. 279). «Ma la causa principale della difficoltà non proviene dalle cose, ma dalla nostra parte» (n. 281). «Se la difficoltà provenisse principalmente dalle cose, allora noi conosceremo di più le cose che sono secondo la loro natura più conoscibili. Ora, "secondo la loro natura" sono conoscibili in grado sommo, le cose che sono massimamente in atto, cioè gli enti immateriali e immobili, proprio quelli che "noi" più ignoriamo. È chiaro dunque, che la difficoltà maggiore per conoscere la verità, proviene principalmente dalla deficienza del nostro intelletto. Da essa nasce che l'intelletto della nostra anima si comporti davanti agli enti immateriali, che tra tutti sono i più manifesti "secondo la loro natura", *come gli occhi della civetta innanzi alla luce del giorno*: che non possono vederla, benché vedano le cose oscure. E ciò, per la debolezza della loro vista» (n. 282).

c) L'ardire della ragione

La conseguenza positiva che la fede provoca nella mente del filosofo

⁴⁹ «Haec credendo incipe, procure, persiste: etsi non perventurum sciam, gratulabor tamen profecturum. Qui enim pie infinita prosequitur, etsi non contingat aliquando, semper tamen proficiet prodeundo. Sed ne te inferas in illud secretum, et arcano interminabilis nativitatibus non te immergas, summam intelligentiae comprehendere praesumens: sed intellige incomprehensibilia esse» (*Gent.* I, 8, n. 3; cf. *De Pot.* q.9, a.5). Egli poi con Agostino, ci «insegnerà», quando non riusciamo ad altro, a «zoppiare nella Via»: «È meglio zoppiare sulla via, che camminare a forte andatura fuori strada. Chi zoppica sulla strada, anche se avanza poco, si avvicina tuttavia al termine. Chi invece cammina fuori strada, quanto più velocemente corre, tanto più si allontana dalla meta» (*In Johan.* 14, lc. 2).

cristiano è *il coraggio della ragione*: «Alla parresía della fede deve corrispondere l'audacia della ragione» (n. 48).

«Con l'umiltà, il filosofo acquista anche il coraggio di affrontare alcune questioni che difficilmente potrebbe risolvere senza prendere in considerazione i dati ricevuti dalla Rivelazione. Si pensi, ad esempio, ai problemi del male e della sofferenza, all'identità personale di Dio e alla domanda sul senso della vita o, più direttamente, alla domanda metafisica radicale: "Perché vi è qualcosa?"» (n. 76).

Anche qui l'Enciclica dice esplicitamente: «Senza dubbio, Tommaso possedette al massimo grado *il coraggio della verità, la libertà di spirito nell'affrontare i nuovi problemi*» (n. 43).

Non sarebbe difficile, ma certamente richiederebbe più tempo, mostrare l'ardire della ragione di Tommaso nell'affrontare ciascuno dei temi enumerati dall'Enciclica: *Il problema del male (De Malo)*, esplorando anche la razionalità della verità della Sacra Scrittura sullo stesso peccato originale; *l'identità personale di Dio*, esplorando la sua natura e i suoi attributi (I, qq. 2-27); *la domanda sul senso della vita*, esplorando il Fine ultimo della vita umana (1-2, qq. 1-5) e la strada morale per arrivarci (1-2, qq. 6-114; 2-2, qq. 1-189), e *la domanda metafisica radicale*: «Perché vi è qualcosa?», esplorando l'intimità del «esse ut actus».

Questo coraggio penso che venga anche a Tommaso, dalla acuta coscienza cristiana del ruolo che assume come «dottore», sentito come una vocazione a comunicare la verità, reduplicazione della sua scelta di «predicatore». È tremendamente eloquente a questo riguardo, tanto la lezione inaugurale («*Breve Principium*»)⁵⁰, con cui assunse l'ufficio di dottore, come *l'inizio della Summa Contra Gentiles*, dove con piena coscienza assume su di sé il doppio ruolo del *sapiens*: comunicatore della verità e contraddittore dell'errore. Alle parole di Cristo davanti a Pilato: «*Ego in*

⁵⁰ Sulla paura di Tommaso prima della inceptio, cf. J.A. WEISHEIPL, *Tommaso D'Aquino. Vita, Pensiero, Opere*, Jaca Book, Milano 1988, p. 68-72. In questo «Breve Principium», partendo dalle immagini offerte dal testo biblico, Tommaso immagina se stesso come un maestoso monte alpino, dove a volte si condensano le nuvole e a volte splende il sole di Dio, per effondere nella quiete della contemplazione la sapienza spirituale, che poi dovrà comunicare agli uditori. Cosciente dei tre uffici che li vengono affidati, applica a se stesso il monito di S. Paolo a Tito (1.9): «che sia pratico nell'esortare, riferendosi alla predicazione; nella sacra dottrina, riferendosi alla lezione; nell'arguire gli avversari, riferendosi alla disputa». Il migliore studio sul «Breve Principium», fatto dalla visuale della comunicazione, è quello di A. DI MAIO, *Il concetto di comunicazione. Saggio di lessicografia filosofica e teologica sul tema di «comunicare» in Tommaso d'Aquino*. PUG, Roma 1998, pp. 359-411.

hoc natus sum et ad hoc veni in mundum, ut testimonium perhibeam veritati»⁵¹, Tommaso fa eco appropriandosi le parole di Ilario: «Io sono cosciente di assumere di fronte a Dio, come officio principale della mia vita, parlare di Lui in ogni mio discorso e sentimento»⁵². Professare la verità può diventare anche un «*martyrein*».

Sentire questa vocazione, dona un coraggio e una dimensione, che mette all'uomo, al margine di ogni sofistica e al di sopra della normale filosofia, in quel orizzonte esistenziale della pura donazione disinteressata che, senza retorica, permette chiamare Tommaso «apostolo della Verità» (n. 44)⁵³.

Nella rappresentazione pittorica di Francesco Traini, S. Tommaso appare anche sostenendo tra le mani il libro del *Contra Gentes*, aperto sulla frase iniziale: «*Veritatem meditabitur guttur meum et labia mea detestabuntur impium*» (Prov. 8,7), che sono i due mestieri del «sapiens».

3. L'elemento oggettivo della filosofia cristiana di S. Tommaso

Sotto l'aspetto oggettivo dei contenuti, si potrebbe mostrare la presenza di una filosofia cristiana di Tommaso, percorrendo ciascuno dei temi illuminati della Rivelazione che l'Enciclica propone. Ma ciò sarebbe anche molto lungo. In certo modo l'Enciclica *Aeterni Patris* di Leone XIII, ci risparmiava questa fatica enucleando i principali temi e modi della filosofia tomista. Non a caso, l'*Aeterni Patris* portava come titolo: «*Epistola Encyclica de philosophia christiana ad mentem Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici in scholis catholicis instauranda*»⁵⁴:

⁵¹ Tanto nel *Contra Gentes*, I, 1, come nel Commento al *Salmo* 39, n. 5, Tommaso accosta i due testi di Giovanni e dei Proverbi: «Dogmata veritatis confitetur cum dicit, veritatem tuam. Hanc Christus confessus est ante Pilatum. Joan. 28: in hoc natus sum et ad hoc veni in mundum, ut testimonium perhibeam veritati: Prov. 8: veritatem meditabitur guttur meum».

⁵² «Assumpta igitur ex divina pietate fiducia sapientis officium prosequendi, quamvis proprias vires excedat, propositum nostrae intentionis est veritatem quam fides catholica proficitur, pro nostro modulo manifestare, errores eliminando contrarios: ut enim verbis Hilarii utar, ego hoc vel praecipuum vitae meae officium debere me Deo conscius sum, ut eum omnis sermo meus et sensus loquatur» (*Gent.* II, 1, n. 2). Su questo doppio officio del sapiens, cf. R.A. GAUTHIER, *Le métier de sage*, in «*St. Thomas d'Aquin. Somme contre les Gentils*», Editions Universitaires, Belgique 1993, pp. 143-176.

⁵³ Cfr Pio XII, *Lett. enc. Humani generis* (12 agosto 1950): AAS 42 (1950), 566.

⁵⁴ Per un'analisi della *Aeterni Patris* sotto tale aspetto, cf. lo studio dell'attuale Presidente della Pontificia Accademia di S. Tommaso, Mons. ANTONIO PILOANTI, *Il tomismo come filosofia cristiana nel pensiero di Leone XIII*, Ed. Vaticana, Città del Vaticano 1983, pp. 9-40.

«Non esiste settore della filosofia che egli non abbia acutamente e solidamente trattato, perché egli disputò delle leggi della dialettica, di Dio e delle sostanze incorporee, dell'uomo e delle altre cose sensibili, degli atti umani e dei loro principi, in modo che in lui non rimane da desiderare né una copiosa messe di questioni, né un conveniente ordinamento di parti, né un metodo eccellente di procedere, né una fermezza di principi o una forza di argomenti, né una limpidezza o proprietà del dire, né facilità di spiegare qualunque più astrusa materia»⁵⁵.

Noi invece preferiamo illustrare l'aspetto oggettivo mostrando come Tommaso accolse quelle *tre dimensioni* che l'Enciclica consegna al filosofo cristiano, nell'attuale crisi della ragione: la dimensione *sapienziale*, la dimensione *veritiera*, e la dimensione *metafisica*.

a) La dimensione sapienziale

Tommaso era convinto che la filosofia non è tale senza la «sapienza». Sapienza è un nome della «Prima Filosofia». Di essa, ogni intelletto possiede una certa partecipazione naturale presente nella luce dei primi principi, che sono anche partecipazioni naturali alla Prima Veritas: «*Signatum est super nos lumen vultus tui Domine*»⁵⁶.

Aristotele distingueva il filosofo dal sofista come contrapposti da un diverso progetto vitale (*toû bíou tê proairései*): uno ordina la vita alla verità, l'altro all'apparire⁵⁷. Similmente Tommaso con Agostino distingue l'uomo interiore dall'uomo esteriore, contrapposti per una diversa volontà nel uso della ragione. Uno usa solo la ragione inferiore e si chiude nella temporalità senza pretese di principi e fini ultimi, diventando al massimo «cultore di scienze». L'altro usando la ragione superiore, «illuminato d'immenso» (di eternità), si muove tra le ultime cause, e punta sulla sapienza. (Così ciascuno raggiunge la *Aufklärung* che desidera):

«Dice Agostino che la ragione superiore si “ordina a contemplare e a consultare le verità eterne”: a contemplarle in quanto le considera in se stesse; a consultarle, *in quanto che ricava da esse le regole del proprio agire*. Invece la ragione inferiore, a suo dire, “si ferma nel di-

⁵⁵ LEONE XIII, *Aeterni Patri*, n. 22.

⁵⁶ Tommaso impiega questa frase del *Salmo* 4, 8, una trentina di volte per indicare la partecipazione alla «imago Dei» mediante il *lumen intelligibile* (presente nel *intellectus agens, intellectus principiorum*, sinderesi, legge naturale) che ci fa partecipare qualcosa della Verità Prima: Cf. *In I Sent.* d.3, q.5, a.1, ad 5; I, q.79, a.4; I, q.84, a.5...

⁵⁷ Cf. ARISTOTELE, *Metafisica* IV, 2, 1004b 22-26; cf. S. TOMMASO, *In IV Met.* lc.4, n. 575.

sporre delle cose temporali”... Perciò alla ragione superiore si attribuisce la sapienza e all’inferiore la scienza» (I, q.79 a.9)⁵⁸.

Mentre le scienze si muovono a livello di ragione inferiore, ferme alle cause seconde, nell’orizzonte chiuso delle cause immediate e temporali, la sapienza si muove nell’orizzonte aperto delle ultime cause. Mentre le scienze solo sfiorano l’ente nelle cause intrinseche immediate (materia e forma), la sapienza cerca di penetrarlo fino al Principio dell’essere, nella sua efficienza e nei suoi fini.

Gli abiti della sapienza, sono così capaci di dominare e dirigere le scienze e la vita con un sapere «architetonico», che va dalla causa prima all’ultimo fine⁵⁹. Come l’architetto che nel progettare la nave abbraccia la conoscenza di tutte le cause ultime del progetto (tutti i perché o «propter quid»), e lo consegna ai manovali intermediari che lo eseguono conoscendo soltanto le cause prossime (il che o il «quia») di ciò che fanno⁶⁰.

Ora poiché il saggio indaga le ultime cause, il saggio si diletta nella contemplazione del *summo speculabile*, cioè di Dio. Il saggio è naturalmente teologo. *Filosofia Prima, Sapienza, Teologia* erano già per Aristotele «sinonimi» di *Metafisica*⁶¹.

Essendo poi proprio del saggio «*giudicare, insegnare, persuadere e ordinare gli altri*»⁶², il saggio è naturalmente deputato per svolgere un

⁵⁸ Perciò dirà anche Tommaso che mentre è proprio del saggio «novissima memorari», «*insipiens est qui habet scientiam humanam, et non considerat aeterna; stultus est qui non considerat etiam praesentia*» (*In Psal.* 48, lc.4).

⁵⁹ Un abbraccio che va «da fine a fine», partecipando qualcosa della sapienza divina, provvidente e prudente: «*Patet ergo ex dictis quod, cum per divinam providentiam rebus creatis diversa accidentia, et actiones et passiones, et collocationes distribuuntur, non hoc absque ratione accidit. Hinc est quod sacra Scriptura rerum productionem et gubernationem sapientiae et prudentiae divinae attribuit. Dicitur enim Prov. 3-19 Dominus sapientia fundavit terram, stabilivit caelos prudentia. Sapientia illius eruperunt abyssi, et nubes rore concrescunt. Et Sap. 8-1 dicitur de Dei sapientia quod attingit a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter. Et 11-21 eiusdem dicitur: omnia in mensura, numero et pondere disposuisti: ut per mensuram quantitatem, sive modum aut gradum perfectionis uniuscuiusque rei intelligamus; per numerum vero pluralitatem et diversitatem specierum, consequentem ex diversis perfectionis gradibus; per pondus vero inclinationes diversas ad proprios fines et operationes, et agentia et patientia, et accidentia quae sequuntur distinctionem specierum*» (*Gent.* III, 97, n. 10).

⁶⁰ Cf. *In I Met.* lc. 1, n; 25ss; I, q. 15, aa. 1-2; I, q. 14, a.8; I, q.44, a.3.

⁶¹ Cf. *In XII Met.* prol.; *De Causis*, prooem.

⁶² «*Sapientiae est iudicare*» (I, q.79, a.10, ad 3); «*iudicium ad sapientem pertinet*» (I, q.1, a.6, ad 3); «*propter hoc quod habet sensum et iudicium et discretionem causae ultra aliorum hominum sensum*» (*In I Met.* lc.1, n.31); «*dicitur enim sapiens in unoquoque genere qui novit altissimam causam illius generis, per quam potest de omnibus iudicare*» (2-2, q.9, a.2; cf. I, q.1, a.6). «*Sed sapientem secundum omnem opinionem non decet ordinari ab alio, sed ipsum potius alios ordinare*» (*In I Met.* lc.2, n.42-43). Sul giudizio del sapiens, cf. M. D’AVENIA, *La conoscenza per connaturalità in S. Tommaso d’Aquino*, Esd, Bologna 1992, p. 141-

profondo ruolo sociale: orientare gli uomini verso gli ultimi fini. Missione di responsabilità da non lasciare in mano ai ciarlatani, politicanti, giornalisti, sofisti... lamentandoci poi di finire nella fossa dei ciechi⁶³.

Tommaso filosofo e teologo cristiano, cerchò proprio di sintetizzare in se stesso niente meno che una triplice sapienza. La sapienza razionale del filosofo (la filosofia prima), la sapienza rivelata del teologo, che non escludono lo sforzo del «continuo studio»⁶⁴, e la sapienza del santo, che sull'esempio di Hieroteo, connaturale per le cose divine, diventa dotto «*non solum discens, sed et patiens divina*»⁶⁵. Sapienza mistica, che è dono dello Spirito Santo, a cui l'uomo solo si apre con la preghiera: «*Da mihi sedium tuarum assistricem sapientiam*» (*Sap.* 9, 4)⁶⁶.

164. «Secundum Philosophum, in I Metaph., *ordinare sapientis est: ordinatio enim aliquorum fieri non potest nisi per cognitionem habitudinis et proportionis ordinatorum ad invicem, et ad aliquid altius eius, quod est finis eorum; ordo enim aliquorum ad invicem est propter ordinem eorum ad finem*» (*Gent. II*, 24, n. 4). Sul carattere ordinatore, architettonico e prudente del saggio, cf. *Gent. I*, 1, n. 1-6, II, 24, n.1005; *In I Met.* lc.1, n. 24-28; cf. S. RAMIREZ, *De Ordine, placita quaedam thomistica*, Salamanca 1963, pp. 95-100; 240-243.

⁶³ «Omnia corporalia obediunt pecuniae, quantum ad multitudinem stultorum, qui sola corporalia bona cognoscunt, quae pecunia acquiri possunt. Iudicium autem de bonis humanis non debet sumi a stultis, sed a sapientibus, sicut et iudicium de saporibus ab his qui habent gustum bene dispositum» (1-2, q.2, a.1, ad 2). «Sapientum enim et meliorum est principari et praeesse» (1-2, q.32, a.7, ad 1). Il lamento di Tommaso sui filosofi (*In IV Met.* lc.12, n.280), potrebbe oggi applicarsi alle guida dei popoli.

⁶⁴ «Praedicatoribus enim non solum necessarium est ut habeant tempus liberum ab occupationibus, in quo praedicent, sed etiam in quo studeant: *cum non habeant scientiam ex infusione, sicut apostoli, sed continuo studio*» (*Quodl.* VII, q.7, a.2, ad 7).

⁶⁵ «sapiencia importat quandam rectitudinem iudicii secundum rationes divinas. Rectitudo autem iudicii potest contingere dupliciter, uno modo, secundum perfectum usum rationis; alio modo, propter connaturalitatem quandam ad ea de quibus iam est iudicandum. Sicut de his quae ad castitatem pertinent per rationis inquisitionem recte iudicat ille qui didicit scientiam moralem, sed per quandam connaturalitatem ad ipsa recte iudicat de eis ille qui habet habitum castitatis. Sic igitur circa res divinas ex rationis inquisitione rectum iudicium habere pertinet ad sapientiam quae est virtus intellectualis, sed rectum iudicium habere de eis secundum quandam connaturalitatem ad ipsa pertinet ad sapientiam secundum quod donum est spiritus sancti, sicut dionysius dicit, in II cap. De div. Nom., quod Hierotheus est perfectus in divinis non solum discens, sed et patiens divina» (2-2, q.45, a.2; cf. I, q.1, a.6, ad 3). Sul tema di questa conoscenza connaturale e mistica in Tommaso cf. A. PIOLANTI, *La conoscenza sapienziale di Dio in S. Tommaso* (*S. Th. II, II*, q. 45), Ed. Vaticana, Città del Vaticano 1980; D'AVENIA, *La conoscenza per connaturalità in S. Tommaso d'Aquino*, Esd, Bologna 1992.

⁶⁶ Cf. *In IV Sent.* d.15, q.4, a.1A, ad 4. «Largire mihi, Domine Deus meus, intellectum te cognoscentem, diligentiam te quaerentem, sapientiam te invenientem, conversationem tibi placentem, perseverantiam fidenter te expectantem, et fiduciam te finaliter amplectente» (*Piae Preces*, 4). «Creator ineffabilis, qui de thesauris sapientiae tuae tres Angelorum hierarchias designasti, et eas super caelum empyreum miro ordine collocasti, atque universi partes elegantissime disposuisti, tu, inquam, qui verus es fons luminis et sapientiae diceris, atque supereminens principium: infundere digneris super intellectus mei tenebras tuae radium charitatis,

«Tra le grandi intuizioni di san Tommaso [dice l'Enciclica] vi è anche quella relativa al ruolo che lo Spirito Santo svolge nel far maturare in sapienza la scienza umana. Fin dalle prime pagine della sua *Summa Theologiae*⁶⁷, l'Aquinate volle mostrare il primato di quella sapienza che è dono dello Spirito Santo ed introduce alla conoscenza delle realtà divine. La sua teologia permette di comprendere la peculiarità della sapienza nel suo stretto legame con la fede e la conoscenza divina. Essa conosce per connaturalità, presuppone la fede e arriva a formulare il suo retto giudizio a partire dalla verità della fede stessa: «La sapienza elencata tra i doni dello Spirito Santo è distinta da quella che è posta tra le virtù intellettuali. Infatti quest'ultima si acquista con lo studio: quella invece «viene dall'alto», come si esprime san Giacomo. Così pure è distinta dalla fede. Poiché la fede accetta la verità divina così com'è, invece è proprio del dono di sapienza giudicare secondo la verità divina»⁶⁸. La priorità riconosciuta a questa sapienza, tuttavia, non fa dimenticare al Dottore Angelico la presenza di altre due complementari forme di sapienza: quella filosofica, che si fonda sulla capacità che l'intelletto ha, entro i limiti che gli sono connaturali, di indagare la realtà; e quella teologica, che si fonda sulla Rivelazione ed esamina i contenuti della fede, raggiungendo il mistero stesso di Dio» (n. 44).

b) La dimensione veritiera

È tradizionale l'amore di Tommaso per la verità: «*veritatis unice amator*», diceva la *Aeterni Patris*. Anche la *Fides et Ratio* cita a questo riguardo la famosa frase del Commento di Tommaso al *De Caelo et Mundo*: «*Studium philosophiae non est ad hoc quod sciatur quid homines senserint, sed qualiter se habeat veritas rerum*» (*In I De Caelo*, lc.22, n. 8). Noi generalmente diamo di questa frase un'interpretazione monca, come se a Tommaso interessasse solo la «nuda verità» e non l'uomo; la filosofia astratta e non la storia della filosofia.

È vero che egli proclama con Aristotele che si deve amare la verità più dell'uomo:

«Aristotele dimostra che si deve preferire la verità agli amici con que-

duplices, in quibus natus sum, a me removens tenebras, peccatum, scilicet, et ignorantiam» (*Piae Preces*, 9).

⁶⁷ Cfr I, q.1, a.6: «Praeterea, haec doctrina per studium acquiritur. Sapientia autem per infusionem habetur, unde inter septem dona Spiritus Sancti connumeratur».

⁶⁸ 2-2, q.45, a.1 ad 2; cf. pure 2-2, q.45, a.2.

sta ragione: perché a colui che è più amico li si deve più riguardo. Ora, poiché noi dobbiamo amicizia alla verità e all'uomo, dobbiamo amare la verità più dell'uomo: perché all'uomo dobbiamo amarlo principalmente per la verità e per la virtù (come si dirà nel Libro VIII di quest'opera). La verità dunque è un amico supereccellente, a cui dobbiamo riverenza e amore. La verità è anche qualcosa di divino, perché essa si trova in Dio primeramente e principalmente. Perciò Aristotele conclude che è sacrosanto onorare la verità al di sopra degli uomini amici. E dice Andronico il Peripatetico che la santità rende osservanti di ciò che è giusto con Dio. Questa fu anche l'opinione di Platone quando, una volta criticò l'opinione del suo maestro Socrate e disse che bisognava curarsi più della verità che di qualsiasi uomo. E in un'altra parte dice: "Socrate è il mio amico, ma più amica ancora è la verità"; e in un altro passo: "Di Socrate dobbiamo curare poco, della verità molto"» (*In I Ethic.* lc.6, n. 4-5).

Ciò non di meno Tommaso crede che l'unico modo storico degno di accedere alla «*veritas rerum*» sia proprio l'aiuto degli altri, cioè attraverso il «*quid homines senserint*»⁶⁹: «*iubant se homines mutuo in cognitione veritatis*» (*Gent.* III, 188). In questo egli segue il motto del suo Maestro Alberto: «cercare la verità in dolce compagnia» («*in dulcedine societatis quaerere veritatem*»)»⁷⁰.

Tommaso così nel suo metodo combina due momenti: sentire le cose e sentire gli uomini. Il realismo e la storia. Intreccio di «autorità» e «ragione»⁷¹.

– Sentire le cose

«Nel sapere filosofico, prima di ascoltare quanto dicono i sapienti

⁶⁹ Cf. P.W. ROSEMAN, *Omne ens est aliquid. Introduction à la lecture du «système» philosophique de saint Thomas d'Aquin*, Ed. Peeters, Louvain-Paris 1996, p. 11-13, dove l'autore sviluppa il tema del metodo tomista in questa prospettiva: «Un tâche difficile: saisir la vérité des choses (veritas rerum) dans e à travers l'histoire de la pensée (quid homines senserint)». In questo senso, contrariamente a ciò che molti fanno credere, la filosofia scolastica era una filosofia tremendamente aperta, come un patrimonio comune o una «comunione dei saggi» dove tutti mettono e portano.

⁷⁰ S. ALBERTO MAGNO, *Commento alla politica di Aristotele* (in fine). Suo è anche il monito: «Scias quod non perficitur homo in philosophia, nisi ex scientia duarum philosophiarum Aristotelis et Platonis» (*In Metaph.* Lib. I, tr. V, cp. 15).

⁷¹ Su questo doppio ruolo delle «autorità» e la ragione, Cf. *Quodl.* IV, q.9, a.18; *Gent.* I, 3 et 8; I, q.1, a.7... «In questa risposta l'Aquinata presenta i due principi del metodo teologico, auctoritas et ratio...» M. GRABMANN, *Storia del metodo scolastico*, La Nuova Italia, Firenze 1980, v. I, p. 50.

dell'umanità, a giudizio dell'Aquinate occorre ascoltare e interrogare le cose. «*Tunc homo creaturas interrogat, quando eas diligenter considerat; sed tunc interrogatae respondent*» (In Job, XII, lect. 1)⁷².

L'intelletto speculativo umano ha la misura della sua verità nella «*res naturalis*»⁷³. In questo realismo S. Tommaso segue le orme di Aristotele, che cerca il sapere «nel libro delle creature», secondo quel aneddoto riferito da Aldobrando dei Cavalcanti:

«Una volta domandarono ad Aristotele da qui aveva appreso tante ammirevoli dottrine, e rispose così: “*Dalle cose, che non hanno imparato a mentire*”»⁷⁴.

– Sentire la storia

Dopo aver dato la precedenza alla voce delle cose, San Tommaso si mette in rispettoso ascolto di quanto hanno detto e dicono i filosofi, per darne una valutazione, mettendosi a confronto con la realtà concreta: «*Ut videatur quid veritatis sit in singulis opinionibus et in quo deficiant*» (In I Sent. d.23, q.1, a. 3).

Con una apertura mentale, che i suoi discepoli non sempre sanno imitare, S. Tommaso fece continuo ricorso alle fonti e alle «autorità»⁷⁵. Tutte le culture di tutti i tempi (nella misura che lui le poteva conoscere) gli sembravano poche a un'anima, che «ha essere *nell'eternità e operazione nel tempo*»⁷⁶. Cultura greco latina (Aristotele, Platone, Cicerone), ebraica (Bib-

⁷² GIOVANNI PAOLO II, *Discorso nel VIII Congresso Tomistico Internazionale*, in «*L'Osservatore Romano*» 14 Sett. 1980, p. 1.

⁷³ «Sic ergo intellectus divinus est mensurans non mensuratus; res autem naturalis, mensurans et mensurata; sed intellectus noster mensuratus et non mensurans res quidem naturales, sed artificiales tantum» (*De Verit.* q.1 a.2). Sul tema della «*veritas rerum*» in Tommaso, cf. J. PIEPER, *Wahrheit der Dinge*, Kösel-Verlag, München 1947; tr. it.: *Verità delle cose*, Massimo, Milano 1981.

⁷⁴ «Quaecumque, inquit, scripta sunt, ad nostram doctrinam scripta sunt. Consistent autem ista scripta in duplici libro: scilicet in libro creaturae et in libro Scripturae. Primus liber quot habet creaturas, tot habet scripta optima, quae sine mendacio docent veritatem. Unde Aristoteles interrogatus a quo tot et tanta didicisset, respondit: a rebus quae mentiri non noverrunt»: ALDOBRANDINUS DE CAVALCANTIBUS, *Sermones pro dominicis*, (Ed. Parmensis 1864, t. XVI, ps. 1, n. 5). Testo anticamente attribuito a S. Tommaso.

⁷⁵ Sul senso tecnico di «*auctoritas*», cf. M. D. CHENU, *Introduzione allo studio di S. Tommaso d'Aquino*, Fiorentina, Firenze 1953, pp. 107-126. L'autore tratta in un primo paragrafo il tema di «*L'autorità del Medio Evo*» (pp. 107-118) e in un secondo «*Le tecniche delle autorità*» (pp. 118-126), analizzando le varie terminologie: *auctoritas, magister, Sancti (Patres), philosophi*.

⁷⁶ «Tertium verò gradum exponit de anima quae habet esse superius, scilicet supra motum et tempus. Huiusmodi enim anima magis appropinquat ad motum quam intelligentia, quia videlicet intelligentia non attingitur a motu neque secundum substantiam neque secundum operationem. Anima autem secundum substantiam quidem excedit tempus et motum et attingit

bia, Maimonide), islamica (Avicenna, Averroè), neoplatonismo (Proclo, Dionigi), patristica cristiana, Agostino, Boezio, Diritto, Magistero, Concili, Liturgia... Perché, come Tommaso spesso dice, con la mente aperta dell'Ambrosiaster: «*Omne verum, a quocumque dicatur, a Spiritu Sancto est*»⁷⁷. Non è quindi da meravigliarsi, se come diceva il Gaetano:

«Perché tenne in somma venerazione gli antichi sacri dottori, per questo ebbe in sorte, in certo qual modo, l'intelligenza di tutti»⁷⁸.

La stessa metodologia del suo insegnamento, diventa un paradigma. Le prime ore del mattino sono dedicate alla «*lectio*», che mediante le «*autorità*» commentate ci rimanda al passato, alla «*Traditio*». Le ultime ore si dedicano alla «*disputatio*», che mediante la dialettica della «*ratio*», cerca nel dialogo di risolvere i problemi della vita presente, consegnando così la «*Traditio*» a un continuo «*Progresso*»⁷⁹.

La trascendenza spirituale dell'anima sulle culture, gli permette assimilare al modo del «*sapiens*», cioè «*giudicando, risolvendo e ordinando*», e non al modo di un collezionista curioso, semplicemente «*eclettico*». Questa nuova sintesi, trasformando, insieme conserva e

git aeternitatem, sed secundum operationem attingit motum quia, ut philosophi probant, oportet omne quod movetur ab alio reduci in aliquod primum quod seipsum movet. Hoc autem secundum Platonem quidem est anima quae seipsam movet, secundum Aristotelem autem est corpus animatum cuius motus principium est anima; et sic utroque modo oportet quod primum principium motus sit anima, et ideo motus est ipsius animae operatio. Et, quia motus est in tempore, tempus attingit operationem ipsius animae; unde et Proclus dicit CXCI propositione: omnis anima participabilis substantiam quidem aeternalem habet, operationem autem secundum tempus. Et ideo hic dicitur quod connexa est cum aeternitate inferius, connexa quidem aeternitati quantum ad substantiam, sed inferius quia inferiori modo participat aeternitatem quam intelligentia» (*De Causis*, lc.2). Tommaso approva analogandole queste parole di Proclo, fatte inizialmente per l'Anima Mundi.

⁷⁷ Tommaso ripete questa frase dell'Ambrosiaster quasi una ventina di volte: cf. *In I Sent.* d.19, q.5, a.2, ad 5; *In II Sent.* d.28, a.5, ob.1; *In III Sent.* d.36, q.1, a.1, ob.6; 1-2, q.109, a.1, ob.1 et ad 1; *De Verit.* q.8, a.1 sc.1; *De Pot.* q.1, a.3, ob.6...

⁷⁸ CAIETANUS DE VIO, In 1-2, q.148, a.4 in fine. Citato nella *Aeterni Patris*, n. 22. Per E. GILSON, Tommaso fu: «Le plus grand arrangeur d'idées que l'humanité ait jamais connu» (*La Philosophie au Moyen-Age*, 1922, p.241) F. VAN STEENBERGHEN, dirà: «La filosofia di Tommaso d'Aquino è tributaria d'una larghissima tradizione storica ed è questo uno dei primi caratteri che la distinguono. Il tomismo nasce alla *confluenza di tutte le grandi correnti di pensiero* che attraversano l'antichità, e il medio evo: platonismo ed aristotelismo; ellenismo ed arabismo; paganesimo e cristianesimo, senza parlare di numerose correnti secondarie. Tommaso ha saputo approfittare dell'immenso lavoro di assimilazione realizzato dai suoi predecessori e ha cercato di raccogliere le più piccole particelle di verità che potessero celarsi in qualsiasi filosofia» (*La Filosofia nel XIII Secolo*, Ed. Vita e Pensiero, Milano 1972, p. 95).

⁷⁹ Cf. A. HAYEN, *Le thomisme et l'histoire*, in «*Revue Thomiste*», 62 (1962) p. 59.

tramanda le dottrine degli alti. C. Fabro chiamava questo metodo «*essesesi o interpretazione sintetica*», constatando come il Tommaso della maturità punta su una sintesi profonda dei sistemi di Platone e Aristotele, in ciò che poi è stato chiamato il Tomismo⁸⁰.

– Fiducia nella verità comune

Tommaso perfino sviluppa una certa «filosofia» sul come approfittare le verità degli altri, imparando anche dai loro errori:

«Un uomo può aiutare ad un altro nello studio della verità in due modi: direttamente e indirettamente. *Direttamente*, ci aiutano coloro che trovano la verità: perché quando un predecessore trova qualche briciola di vero, raccogliendo tutte insieme, introduce al suo successore nella grande conoscenza della verità. *Indirettamente*, perché i predecessori che hanno errato sulla verità, ci hanno dato ai successori occasione di fare una discussione più accurata, affinché la verità appaia più limpidamente⁸¹. Ed è giusto ringraziare tutti coloro che ci hanno aiutato in un bene così grande come è la conoscenza della verità...» (*In II Met.* lc.2, n. 287).

Anzi, analizzando gli errori si capisce che «È impossibile che una conoscenza sia *totalmente falsa*, senza mischia di qualche verità. Perciò dice Beda, che non esiste nessuna dottrina falsa senza mischia di qualche verità»⁸².

Questa presenza di verità, sia pure parziale e imperfetta, proviene dalla *comune partecipazione alla Prima Verità*, insita nella «natura mentis communis omnibus hominibus» (I, q.93, a.4)⁸³, e fonda anche fidu-

⁸⁰ Y.C. FABRO, *Breve introduzione al tomismo*, Desclée, Roma 1960, pp. 17, 18. Dove l'autore fa una presentazione delle *fonti metafisiche* di Tommaso, cf. pp. 15-24.

⁸¹ Questa consapevolezza di Tommaso sulla esperienza e valore del errore umano è applicabile anche alla sua stessa dottrina, fondata su una scienza caduca (biologia, astronomia...). Così anche la sua storia ci offre questa lezione: da una parte l'uomo non rinuncia mai alle sue domande accese nel suo desiderio naturale di sapere («Tutti gli uomini desiderano per natura sapere»: *Met.* I inizio); ma d'altra l'uomo non è stato mai corto di risposte. Risposte tante volte sbagliate, che preparano la conquista di una verità umanamente definitiva.

⁸² «Impossibile est esse aliquam cognitionem quae totaliter sit falsa, absque admixtione alicuius veritatis. Unde et Beda dicit quod nulla falsa est doctrina quae non aliquando aliqua vera falsis intermisceat» (2-2, q. 172, a. 6). «Nulla falsa doctrina est quae vera falsis non admisceat» (1-2, q. 102, a. 5, ad 4). cf. I, q. 11, a. 2, ad 3.

⁸³ «Licet sint multae veritates participatae, est tamen una veritas absoluta, quae per suam essentiam est veritas, scilicet ipsum esse divinum, qua veritate, omnia verba sunt verba. Eodem modo est una sapientia absoluta supra omnia elevata, scilicet sapientia divina, per cuius participationem omnes sapientes sunt sapientes. Et etiam unum Verbum absolutum, cuius participatione omnes habentes verbum, dicuntur dicentes. Hoc autem est Verbum divinum, quod per seipsum est Verbum super omnia verba elevatum» (*In Johan.* 1, lc.1).

ciosamente la stessa possibilità della coincidenza e della comunicazione nella verità. Trascendendo le culture, essa getta ponti su tutte le menti di tutti i tempi, e rende possibile l'intesa, quando esiste buona volontà. Essa si manifesta naturalmente *nei primi principi*, abiti naturali che come verità prime partecipate, calano nella struttura portante di ogni mente umana:

«Così come un solo volto riflette molte sembianze in vari specchi, così l'unica Verità Prima riflette molte verità nelle menti umane. Ma benché i diversi uomini colgano e conoscono diverse verità, esistono non di meno alcune verità nelle quali tutti gli uomini coincidono, come i primi principi dell'intelletto speculativo e pratico, perché universalmente tutti gli intelletti rispecchiamo una certa immagine della Verità divina» (*Gent. III, 47, n. 6*).

In questo senso Tommaso, sulla scia di Dionigi, concepisce la verità come qualcosa di *conversivo e unificante* di tutto il genere umano, capace di costruire la «*civitas*»:

«Poi [Dionigi] mostra il fine e il frutto della causalità della luce. E dice che, per l'illuminazione, *congrega tutte le intelligenze*, cioè gli angeli, e i razionali, cioè gli uomini; e li fa indistruttibili, perché mentre sono radunati nella verità, *si conservano* in essa. Questo lo espone mostrando le conseguenze opposte. Così come l'ignoranza divide coloro che sono portati all'errore, così la presenza del lume intellettuale, con cui si conosce la verità, congrega insieme coloro che sono illuminati e *li raduna nell'unità della verità conosciuta*. Perché è ovvio che di una cosa solo si può dire il vero in un modo, mentre succede che ci si può allontanare dalla verità (errare a veritate) in mille modi. Perciò tutti coloro che conoscono la verità, convengono in una sentenza; mentre tutti coloro che la ignorano si dividono in tanti errori. La presenza della luce perfeziona anche facendo convergere tutti nel fine della cosa conosciuta, che è la verità; ed è anche «*conversiva*», cioè richiama alla verità, convertendo gli uomini dalle molte opinioni che non hanno la fermezza della verità. E non solo fa passare dall'opinione alla certezza della scienza, ma anche dalla verità alla «*uniformità*». Perciò aggiunge [Dionigi] che congrega le varie visioni, o meglio, le varie fantasie, in una conoscenza vera, opponendosi alla falsità. E non solo converte verso la luce della verità, ma anche riempie con la medesima luce della verità, che in se stessa è *una e unificante*» (*In IV De Div. Nom.*, lc.4, n. 332).

Fondata sull'essere⁸⁴, principiato nella Prima Veritas, la verità è anche forte e non può essere vinta da nessuno, capace sempre di rinascere e rifarsi sopra tutti gli abusi: «Veritas in se ipsa fortis est et nulla impugnatione convellitur» (*Gent.* III, 10, n. 15). «Veritas ex diversitate personarum non variatur, unde cum aliquis veritatem loquitur *vinci non potest cum quocumque disputet*» (*In Job* 13).

«La verità, come Gesù Cristo, può essere rinnegata, perseguitata, combattuta, ferita, martoriata, crocefissa; ma sempre rivive e risorge e non può mai essere divelta dal cuore umano»⁸⁵.

Questo amore, ricerca, fiducia, difesa e promozione della verità, da parte di S. Tommaso, viene anche ampiamente testimoniato dalla *Fides et Ratio*:

«Intimamente convinto che “omne verum a quocumque dicatur a Spiritu Sancto est”⁸⁶, san Tommaso amò in maniera disinteressata la verità. Egli la cercò dovunque essa si potesse manifestare, evidenziando al massimo la sua universalità. In lui, il Magistero della Chiesa ha visto ed apprezzato la passione per la verità; il suo pensiero, proprio perché si mantenne sempre nell'orizzonte della verità universale, oggettiva e trascendente, raggiunse “vette che l'intelligenza umana non avrebbe mai potuto pensare”⁸⁷. Con ragione, quindi, egli può essere definito “apostolo della verità”⁸⁸» (n. 44).

c) La dimensione metafisica

È la terza sfida a cui invita la *Fides et Ratio*, e di cui anche Tommaso può essere un esempio, come anche riconosce l'Enciclica:

«Proprio perché alla verità mirava senza riserve, nel suo realismo egli seppe riconoscerne l'oggettività. *La sua è veramente la filosofia dell'essere e non del semplice apparire*» (n. 44).

⁸⁴ «Ratio veritatis fundatur in esse, et non in quidditate» (*In I Sent.* d.19 q. 5, a.1, ad 7). «Ratio veri fundatur supra ens» (*De Verit.* q.1, a.5, ad 19). «Veritas supra ens fundatur» (*De Verit.* q.10, a.12, ad 3).

⁸⁵ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso nel VIII Congresso Tomistico Internazionale*, cfr. L'Osservatore Romano 14 Sett. 1980, p. 1.

⁸⁶ 1-2, q. 109, a. 1, ad 1 che riprende la nota frase dell'AMBROSIASIER, *In prima Cor* 12,3: PL 17, 258.

⁸⁷ LEONE XIII, *Lett. enc. Aeterni Patris* (4 agosto 1879): ASS 11 (1878-1879), 109.

⁸⁸ PAOLO VI, *Lett. ap. Lumen Ecclesiae* (20 novembre 1974), 8: AAS 66 (1974), 683.

Per Tommaso l'unico vero «Metafisico», conoscitore e dominatore dell'essere, è Dio. La Metafisica «non compete all'uomo *come una possessione*» (*In I Met.* lc.3, n. 60):

«Questa scienza è divina in grado sommo... Solo Dio la possiede, o se non solo, Egli la possiede in grado sommo... L'uomo la ha solo "*sicut aliquid ab eo mutuatum*"» (*In I Met.* lc.3, n. 64)⁸⁹. Ma, «il poco che di essa si può sapere è più amabile e nobile, di tutto quanto si conosce sulle cose inferiori» (*De Causis*, prooem., n. 5).

Speculando in intima sinergia con la Rivelazione (Dio creatore, Provvidenza salvifica presente nella storia), Tommaso mostra fin dove è capace la filosofia cristiana di portare avanti la metafisica di Platone e Aristotele. Secondo C. Fabro, nella sua interpretazione sintetica del «esse ut actus» e della partecipazione e la causalità, Tommaso tocca vette mai prima raggiunte nella storia metafisica.

Con l'approfondimento della nozione di «esse» che trascendentalmente invade ogni realtà, si potrebbe dire, molto genericamente, che la ragione cristiana di Tommaso opera tre liberazioni: la liberazione di Dio, la liberazione dell'uomo e la liberazione del mondo fisico⁹⁰.

– La liberazione di Dio

Il più grande effetto della concezione del «esse ut actus» è liberare Dio dalla stoltizia degli uomini. Di coloro che dicono che Dio non è, e di coloro che generano Dio secondo le proiezioni delle loro fantasie. Dio si innalza sull'essere partecipato della creatura (sintesi di essenza ed essere), come l'«*Ipsum Esse Subsistens*». Che è anche il modo come ha voluto manifestarsi all'uomo nella Scrittura: «Colui che è» (*Esodo* 3,13-14).

«Tutti gli altri nomi dicono essere determinato e particolare; come sapiente dice qualcosa che è. Ma questo nome «Colui che è» dice essere assoluto e senza determinazione per qualcosa di aggiunto. Perciò dice

⁸⁹ «Aliqua scientia dicitur esse divina dupliciter; et haec sola scientia utroque modo divina dicitur. Uno modo scientia divina dicitur quam Deus habet. Alio modo, quia est de rebus divinis. Quod autem haec sola habeat utrumque, est manifestum; quia, cum haec scientia sit de primis causis et principiis, oportet quod sit de Deo; quia Deus hoc modo intelligitur ab omnibus, ut de numero causarum existens, et ut quoddam principium rerum. Item talem scientiam, quae est de Deo et de primis causis, aut solus Deus habet, aut si non solus, ipse tamen maxime habet. Solus quidem habet secundum perfectam comprehensionem. Maxime vero habet, in quantum suo modo etiam ab hominibus habetur, licet ab eis non ut possessio habeatur, sed sicut aliquid ab eo mutuatum» (*In I Met.* lc.3, n.64). La consapevolezza di questa «participatio» implica anche, già prima di Kant, una profonda critica del valore e dei limiti della metafisica teoretica della mente umana.

⁹⁰ Sull'importanza metafisica della nozione di «essere», cf. *Fides et Ratio*, n. 97.

il Damasceno che non significa che cosa è Dio, ma significa un certo pelago di sostanza infinito, come non determinato. Quindi quando sappiamo a Dio per la via della rimozione, prima neghiamo da esso le cose corporali, poi anche le cose intellettuali, così come si trovano nelle creature, come la bontà e la sapienza. E allora rimane nel nostro intelletto solo che egli è (quia est) e niente più, e così entra come in una certa confusione. Finalmente, anche questo stesso essere, così come si trova nelle creature, lo rimuoviamo da esso, e allora entra in una certa tenebra d'ignoranza, e mediante questa ignoranza, almeno mentre siamo nello stato di via, ci uniamo a Dio ottimamente, come dice Dionigi; e questa è una certa caligine, in cui si dice che Dio abita» (*In I Sent.* d.8, q.1, a.1 ad 4)⁹¹.

Questa nozione di essere, «*perfezione di tutte le perfezioni*», appare poi la più criticamente adatta o la meno indegna possibile, per tentare una adeguata descrizione di Dio, negli attributi del suo essere e del suo agire, entitativi e dinamici.

– La liberazione dell'uomo

Anche l'uomo viene liberato, questa volta della prigione costruitasi nella sua interiorità, ridonandogli il suo «intellectus» (modo umano), proprio come *capacità di conoscere l'ente e se stesso fino al Principio del suo essere*. Tommaso ha l'audacia di ripercorrere questa via «conoscendo et amando»: *ens, esse, Ipsum Esse*. Solo questa via apre l'uomo alla più che possibile Rivelazione di Dio; perché la struttura di questo *intellectus* è tutta fatta per riempirsi dell'Essere. Perciò è ragionevolissimo che Dio scenda nella storia, proprio fatto «uomo Gesù Cristo», per trovare la sua immagine, come faceva tutte le sere con Adamo nel giardino: «*Adam, ubi es?*» (*Gen.* 3,8-9). Ma l'Essere non può scendere finché rimane solo una forma a priori o una proiezione generata nello spirito umano: il «*debilissimum esse*» gonfio delle nostre «*intentiones*».

– La liberazione del mondo fisico

L'«*esse ut actus*» ha anche il potere di liberare le cose. Esse non sono «perché noi le pensiamo», ma ogni creatura appare solida e autonoma nell'atto del suo essere partecipato, dal quale misura l'onestà del nostro intelletto. Ma insieme alla «*veritas rerum*», libera anche la «*bonitas rerum*», e con questa la capacità di agire e di diffondere la sua bontà

⁹¹ cf. I, q.13, a.11: «Utrum hoc nomen "Qui est" sit maxime nomen Dei proprium».

nell'*universum*, facendolo diventare «kosmo», che è anche capacità di aiutarci nei bisogni del corpo (nutrimento, conservazione) e in quelli dello spirito, aiutandoci a risalire per il loro essere sensibile, fino al *Ipsum Esse*: «*ab exterioribus, ad interiora, ad superiora*».

Conclusione: sulle ali di Tommaso

La *Fides et Ratio* inizia con l'immagine delle due ali: «La fede e la ragione sono come le due ali con le quali lo spirito umano s'innalza verso la contemplazione della verità». Queste furono anche le due ali di cui Tommaso si servì per la costruzione della sua nobile «filosofia e teologia cristiana».

Forse, come qualche autore ipotizzava⁹², l'incipit della *Fides et Ratio*, porta anche un lontano ricordo delle due ali di Tommaso. Infatti già nella *Aeterni Patris* si parlava di queste:

«Tommaso distinse accuratamente, come si conviene, la ragione dalla fede; ma stringendo l'una e l'altra in amichevole consorzio, di ambedue conservò interi i diritti, e intatta la dignità, in modo che la ragione, portata al sommo della sua grandezza *sulle ali di San Tommaso*, quasi dispera di salire più alto; e la fede difficilmente può ripromettersi dalla ragione aiuti maggiori e più potenti di quelli che ormai ha ottenuto grazie a San Tommaso»⁹³.

Se come diceva Bernardo di Chartres «*Siamo come nani che a spalle degli antichi, riusciamo a vedere più lontano*»⁹⁴, forse anche noi, su queste due ali di S. Tommaso, potremo portare la filosofia cristiana ancora più in alto.

⁹² Cf. R. FISICHELLA, *Introduzione e guida alla lettura della Lettera Enciclica «Fides et Ratio»*, Piemme, Casale Monferrato 1998, p. 11.

⁹³ LEONE XIII, *Aeterni Patris*, n. 23.

⁹⁴ È il celebre moto che G. DI SALISBURY prende da BERNARDO DI CHARTRES: «Dicebat Bernardus Carnotensis nos esse quasi nanos, gigantium humeris insidentes, ut possimus plura eis et remotiores videre, non utique proprii visus acumine, aut eminentia corporis, sed quia in altum subvehimur et extollimur magnitudine gigantea»: *Metalogicon* III, 4, (PL 199,900), ed Webb p.136. Su questo spirito, cf. PETRUS BLESENSIS, *Epistulae* (PL 207, 290).