

L'umanesimo cristiano di Tommaso d'Aquino

Inos Biffi

Facoltà di Teologia (Lugano)

1. L'umanesimo di san Tommaso appare uno degli esiti più riusciti e più geniali della riflessione medievale, puntualizzando subito: riflessione “teologica” o “cristiana”, sia perché la professione di Tommaso fu quella di *magister in sacra Pagina*, sia per l'intima connessione tra la «scienza della fede» e il *lumen rationis*, che l'Angelico riconosceva nella sua specificazione e insieme includeva nell'esercizio della *sacra doctrina* (cfr. *Summa Theologiae*, I-II, 10, 2, c).

Un umanesimo “puramente” filosofico non esiste in Tommaso, ma l'affermazione va compresa esattamente: non significa che la figura dell'umanesimo che si ritrova nei suoi scritti manchi di strutture e di contenuti razionalmente fondati ed elaborati, ma che essa viene considerata concretamente nella sua relazione con la teologia, e più precisamente all'interno dell'economia di grazia, che è il campo storico proprio dello stesso Tommaso che – secondo la sua esplicita confessione – ha fatto la scelta dell'*officium sapientis* (*Summa contra Gentiles*, I, 1).

2. L'aspetto filosofico dell'umanesimo di Tommaso potrebbe essere definito una “filosofia” dell'uomo, ma una filosofia “cristiana”, per usare un'espressione di Étienne Gilson, ritornato più volte sull'argomento dell'umanesimo in Tommaso, definito appunto «umanesimo cristiano»¹.

Si potrebbe anche in questo caso parlare di una filosofia pagana, che ebbe la sorte fortunata di incontrare la teologia, la quale non l'ha misconosciuta o alterata ma, al contrario, l'ha promossa oltre le sue stesse attese e i suoi traguardi storici,

¹ Cfr. le indicazioni di Costante Marabelli nell'erudito e luminoso saggio «Un livre qui fut le compagnon de toute une vie», che introduce alla versione italiana, a cura di Costante Marabelli e Filippo Marabelli, de *Le Thomisme* di É. Gilson: *Il tomismo*, Milano 2011, LXV-LXVI.

Sulla natura “cristiana” della riflessione di san Tommaso, vedi specialmente l'introduzione a *Le thomisme* (É. GILSON, *Il tomismo*, 5-55: Natura della filosofia cristiana [Il quadro dottrinale; Il filosofo e il credente]).

inducendola a essere più coraggiosamente fedele ai principi e alle possibilità rimasti in lei ancora latenti o germinali.

«Felici le filosofie pagane – esclama Gilson in *Le philosophe et la théologie* – che una teologia tutelare ha condotto di là dal termine della loro corsa»².

3. Siamo così entrati nel tema della «filosofia cristiana», oggetto di discussione specialmente in ambito francese negli anni '30 del secolo scorso e insistentemente proposto – nonostante le opposizioni – dallo stesso Gilson³, secondo il quale la filosofia di Tommaso, e non la sua soltanto, è una filosofia senza dubbio elaborata dalla ragione, e perciò, secondo la distinzione accennata, *specificamente* razionale ma in *esercizio* teologico. «Il teologo, in quanto teologo – egli scrive –, non fa della filosofia; il suo intento ultimo non è mai quello di produrne, ma ne usa, e, se non trova già fatta quella di cui ha bisogno, la produce al fine di poterne usare»⁴.

Non, quindi, «un semplice commentatore di Aristotele»⁵, ma un pensatore che porta a termine e rinnova «il Filosofo».

Il geniale Chesterton con l'abituale acutezza osservava che la rivoluzione aristotelica di Tommaso è consistita non nel riconciliare «Cristo con Aristotele, ma Aristotele con Cristo»⁶, aggiungendo che Tommaso è stato «uno dei grandi liberatori dell'intelletto umano»⁷. E allora potremmo dire che Tommaso non è aristotelico, ma semplicemente «tomista».

Sull'esercizio cristiano, teologico, della ragione fatto da Tommaso può essere interessante richiamare il pensiero di Jacques Maritain. Riferendosi al *Saint Thomas d'Aquin* di Gilson⁸, apparso nella collana *Moralistes chrétiens*, egli così scriveva all'autore nel novembre del 1924: «Credo che sia importante insistere di più forse di quanto Lei non abbia fatto su questo punto essenziale: che nelle due sue *Somme* san Tommaso formalmente non opera in qualità di filosofo, bensì di teologo. È in virtù di un'operazione artificiale che se ne distacca una “morale” nel senso dei filosofi [...], ma la “morale di san Tommaso” non è la *scientia moralis*, è una parte della teologia

² É. GILSON, *Le philosophe et la théologie*, Paris 1960, 119 (tr. it. *Il filosofo e la teologia*, Brescia 1966, 111).

³ Cfr. *ibid.*, 191-216 (tr. it. 177-201).

⁴ *Ibid.*, 115 (tr. it. 108).

⁵ Così affermava già nel 1925 un recensore del volume di Gilson: *Saint Thomas d'Aquin*, Paris 1925; cfr. *Il tomismo*, LXVI.

⁶ G. K. CHESTERTON, *San Tommaso d'Aquino*, Casale Monferrato 1998, 17.

⁷ *Ibid.*, 21.

⁸ Cfr. la nota 5.

[...] e si rischia in questo caso di dare del suo pensiero un'idea gravemente inesatta se non si prende cura di sottolineare ciò che vi è di parziale e di incompleto in una tale "astrazione". L'uomo al quale la morale di san Tommaso si rivolge non è l'uomo di Aristotele né la natura umana presa allo stato di astrazione, è la natura umana presa nelle condizioni concrete»⁹, ossia la natura redenta dalla grazia.

In particolare – nota Marabelli – del *Saint Thomas d'Aquin* di Gilson a Maritain «piace la caratterizzazione della morale tomista come un *umanesimo cristiano*»¹⁰, anche se «gli sembra *fort dangereux* il naturalismo cristiano evocato da Gilson»¹¹, con l'affermazione attribuita a Tommaso della «pura natura», che «appella alla grazia»¹².

4. E a proposito di san Tommaso che rinnova Aristotele, vale la pena di ricordare che Tommaso l'ha fatto riguardo all'«esse», quando lo colse:

- come atto d'essere partecipato negli enti – certo reali, non simbolici, ma radicalmente dipendenti, sprovvveduti in se stessi della sorgente dell'essere e da questo profilo precari, “insoluti” e “inconsistenti”.

- e come Atto d'essere di Dio, e in questo caso Atto puro (*purus Actus*) (*S. Th.*, I, 3, 2, c), la cui «essentia» – ed è una «verità sublime (*sublimis veritas*)» (*S. c. G.*, I, 22, 10)¹³ – «est suum esse» (*S. Th.*, I, 4, c)¹⁴.

5. Con la duplice conseguenza:

- che tale Essere puro è affatto incomparabile con gli enti, «extra genus» (*ibid.*, 6, 2, 3m) – con buona pace di quelli che hanno parlato di “onto-teologia” in san Tommaso –, ed è solo conoscibile per quello che «non è» invece che per quello che «è» (*ibid.*, 3, intr.);

- e che risulta necessariamente Creatore: un traguardo non aristotelico, e pure filosofico, o “storicamente” tipico della filosofia cristiana, che ha pensato l'essere con rigore, beneficamente alla luce della verità di fede della creazione.

E, infatti, non siamo più di fronte agli enti imperfetti, frammentari ed effimeri della nostra esperienza, ma a un Essere, sottratto a qualsiasi inquietudine e muta-

⁹ GILSON-MARITAIN, *Correspondance 1923-1971. Deux approches de l'être*, éditée et commentée par G. Prouvost, Paris 1991, 25.

¹⁰ É. GILSON, *Il tomismo*, LXXII.

¹¹ *Ibid.*

¹² *Ibid.*, LXXII-LXXIII.

¹³ Cfr. *ibid.*, 126-144.

¹⁴ *Ibid.*, 222-251.

mento, che sta all'origine di ogni perfezione, da lui posseduta in esuberante pienezza, capace di suscitare naturalmente un indicibile stupore e un'ineffabile ebbrezza.

Un Essere in grado di creare, cioè di «dare l'essere» – «creare è dare l'essere» (*creare est dare esse*)» (*Scriptum super libros Sententiarum*, I, 37, 1, 1) –, mentre negli enti «non ci può essere nulla che non provenga da Dio, causa universale dell'essere nella sua totalità» (*nihil potest esse in entibus quod non sit a Deo, qui est causa universalis totius esse*) (*S. Th.*, I, 45, c).

Anzi, «tutte le creature hanno bisogno di essere conservate da Dio. L'essere di ognuna dipende a tal punto da Dio, che non potrebbero sussistere neppure per un istante, ma si risolverebbero nel nulla, se la forza divina non le conservasse nell'essere» (*ibid.*, 104, 1, c).

Siamo qui nel cuore dell'ontologia dell'Angelico, che, non compresa esattamente o contestata, porta fatalmente allo sfacelo mentale ed etico. E più precisamente: un'ontologia il cui esito non sia l'affermazione di Dio Creatore, lascia l'uomo su un “sentiero interrotto” e ne comporta logicamente e obiettivamente la morte, implicando il primato del non-essere e la negazione della ragione: una ragione atea equivale necessariamente a una non-ragione.

Per san Tommaso «quasi tutta la riflessione filosofica ha come termine la conoscenza di Dio (*fere totius philosophiae consideratio ad Dei cognitionem [ordinatur]*)» (*S. c. G.*, I, 4).

6. Ma, dopo aver accennato al rinnovamento tomistico nella riflessione sull'«essere», con l'esito di Dio Atto d'essere puro e creatore, torniamo al nostro preciso argomento: l'umanesimo o, come appunto lo chiamava Étienne Gilson, l'«umanesimo cristiano» di san Tommaso, che corrisponde all'antropologia cristiana o conforme al progetto di grazia, che è quello esplorato dalla riflessione dell'Angelico, e al quale non è estranea, ma al contrario è inclusa la razionalità.

Veramente potremmo ricordare anche il modo di esprimersi di Jacques Maritain: «umanesimo integrale», titolo di una delle sue più celebri opere.

Ci limitiamo a tracciare alcuni orientamenti, che ne fanno comprendere il senso fondamentale.

1) Anzitutto si tratta di un umanesimo “saldato” e garantito “teologicamente” nel suo principio, nel suo esito e nel suo percorso. Egli risulta, così, pregiudizialmente preservato dal «dramma dell'umanesimo ateo», per ricordare il titolo significativo di un'altra grande opera, quella di Henri de Lubac¹⁵, con la conclusione dell'impossibi-

¹⁵ H. DE LUBAC, *Il dramma dell'umanesimo ateo*, Milano 1992.

le riuscita dell'uomo, quando venga assolutizzato e ripiegato su di sé e non sia colto nell'unica condizione in cui esiste, ossia la condizione di grazia.

Per comprendere l'umanesimo di Tommaso occorre mettere in luce dove collocare l'uomo nel piano generale della sua *Summa Theologiae*, e quindi nella considerazione della *sacra doctrina*.

Ora, tutta la realtà, e in particolare – *specialiter* – l'uomo, trova in Dio il suo «principio» (*principium*) e il suo «fine» (*finis*): «*[Deus] principium rerum et finis earum et specialiter rationalis creaturae*» (*S. Th.*, I, 2, intr.); o il suo *exitus* da lui e in lui il termine della sua *reditio* (*De veritate*, 20, 4, c). Fuori da questo corso, in cui riceve essere e senso, l'uomo semplicemente si risolverebbe in non-essere. La sua sarebbe un'illusione di esistenza, o un'esistenza in contraddizione.

2) Né si deve trascurare di Tommaso tutta la considerazione sulla corporeità dell'uomo stesso, concepita non come aggiuntiva all'anima, ma come dato essenziale della sua definizione: per l'Angelico, secondo la dottrina aristotelica, e contro ogni teoria di tipo platonico, l'anima è l'unica forma sostanziale del corpo.

Essa – egli insegna, suscitando forte reazione nella teologia di ispirazione agostiniana – è immediatamente anche l'atto d'essere del corpo (cfr. *De anima* 1, *resp.*), al punto da ritenere, per esempio, equivoco il nome “occhio” nel caso di un morto, che equivale all'occhio scolpito su una pietra o dipinto (*recedente anima non dicitur oculus aut caro et os nisi aequivoce, sicut oculus pictus vel lapideus*) (*De spiritualibus creaturis*, 1, 2, c).

Da qui la dichiarazione che «è più l'anima a contenere il corpo e a conferirgli di essere uno, che non l'inverso» (*magis anima continet corpus, et facit ipsum esse unum, quam e converso*) (*S. Th.*, I, 76, 3, c).

L'umanesimo di Tommaso comporta la perfezione integrale dell'uomo, compresa quindi la sua corporeità. D'altra parte, senza il corpo non c'è la persona umana, che rappresenta il cuore stesso dell'umanesimo cristiano dell'Angelico.

L'anima non coincide con la persona umana, dal momento che il corpo ne rappresenta un costitutivo essenziale. Secondo la dottrina di Tommaso all'anima che ne sia priva «non compete né il nome né la definizione di persona» (*S. Th.*, I, 29, 1, 5m).

3) Ma prima di trattare della persona umana, importa riprendere la collocazione dell'uomo nella *Summa Theologiae*. Tommaso, dopo averne colto la genesi teologica – Dio come *principium* nella *Prima Pars* – vi dedica tutta la *Secunda Pars*, esaminandone la finalità teologica – Dio come *finis* –.

L'uomo è visto, così, nel suo “avverarsi” o nel cammino del suo “umanizzarsi”; precisamente nel *motus in Deum* (*S. Th.*, I, 2, intr.) attraverso l'esercizio della sua

libertà quale principio delle sue azioni.

Ma al riguardo importa osservare la denominazione di *imago Dei* che viene data all'uomo in questo suo “movimento”, e quindi l'individuazione delle componenti di tale *imago*. «Poiché – afferma l'Angelico –, come insegnava il Damasceno [*De fide orth.* 2, 12], si dice che l'uomo è stato fatto a immagine di Dio intendendo per immagine “un essere dotato di intelligenza, di libero arbitrio e di dominio dei propri atti”, dopo aver parlato dell'esemplare, cioè di Dio, e di quanto è derivato dalla divina potenza secondo la sua volontà, rimane da trattare della sua immagine, cioè dell'uomo, in quanto è anch'egli principio delle proprie azioni, in forza del libero arbitrio e del dominio che ha su di esse»¹⁶.

4) In questa prospettiva l'umanesimo è l'attuarsi della conformazione dell'uomo a Dio, che quale suo principio viene configurato come esemplare e modello, e in tal modo una volta di più risalta la radice e la fondazione teologica dell'umanesimo tomistico. Anzi, a questo punto dobbiamo più compiutamente aggiungere: fondazione “cristologica”.

Già nell'introduzione alla questione II della *Prima Pars* Tommaso aveva scritto che Cristo, nella sua umanità, era la «via da percorrere per tendere a Dio (*via [...] nobis tendendi in Deum*)»; mentre nel *Prologus* alla *Tertia Pars* Tommaso ribadisce che «il nostro Salvatore Gesù Cristo ci aprì in se stesso la via sulla quale pervenire con la risurrezione alla beatitudine della vita immortale»¹⁷.

È come dire che la risurrezione è per Tommaso il traguardo e, prima ancora, che Gesù Cristo è Colui nel quale l'umanesimo si attua perfettamente come nel modello. E, infatti, uno degli aspetti della vita di Cristo che Tommaso mette in luce nell'analisi dei suoi misteri (*S. Th.*, III, 27-59) consiste esattamente nella sua funzione di esemplarità per l'uomo.

Se si prescinde da Gesù Cristo – «esemplare della nostra predestinazione è la predestinazione di Cristo (*Christi praedestinatio [...] exemplar nostrae praedesti-*

¹⁶ «Quia, sicut Damascenus dicit, homo factus ad imaginem dei dicitur, secundum quod per imaginem significatur intellectuale et arbitrio liberum et per se potestativum; postquam praedictum est de exemplari, scilicet de Deo, et de his quae processerunt ex divina potestate secundum eius voluntatem; restat ut considereremus de eius imagine, idest de homine, secundum quod et ipse est suorum operum principium, quasi liberum arbitrium habens et suorum operum potestatem».

¹⁷ «Quia Salvator noster Dominus Iesus Christus, teste Angelo, populum suum salvum faciens a peccatis eorum, viam veritatis nobis in seipso demonstravit, per quam ad beatitudinem immortalis vitae resurgendo pervenire possimus, necesse est ut, ad consummationem totius theologici negotii, post considerationem ultimi finis humanae vitae et virtutum ac vitiorum, de ipso omnium Salvatore ac beneficiis eius humano generi praestitis nostra consideratio subsequatur».

*nationis)» (*ibid.*, 24, 3) –, il cammino dell'uomo rimane bloccato; senza di lui viene meno la via e la possibilità del percorso.*

5) Si vede allora come per l'intelligenza dell'umanesimo cristiano secondo Tommaso è indispensabile porre in risalto la molteplicità delle connessioni e dei riferimenti umanistici che si ritrovano nella *sacra doctrina* e nella stessa *Summa Theologiae*.

In particolare, per la conoscenza della fenomenologia umanistica dell'Angelico si dovrà porre speciale attenzione sulla *Secunda Pars*, che è tutta una considerazione sugli “ingredienti” che convergono a determinare e a costituire il percorso dell'uomo, e che si risolvono nelle virtù teologali e cardinali con tutte le loro corrispondenze, i loro richiami, i loro irraggiamenti e il loro minuto rifrangersi, esaminato con estrema finezza da Tommaso.

Su tutte queste risorse si riflette la grazia di Cristo, che nella sua efficacia ed esemplarità conferisce al costituirsi umanistico e al successo della figura umana. Si tratta di questioni di una ricchezza sorprendente, dove la perfezione dell'uomo si rivela certamente laboriosa ed esigente, ma insieme di una “grazia” incomparabile, per “grazia” intendendo sia quella santificante, che mediante il dono dello Spirito Santo pervade la natura umana, sia la bellezza diffusa in essa, d'altronde non senza la considerazione di quanto si frappone al percorso dell'uomo verso Dio, corrompendo e guastando una tale grazia, cioè il peccato, nelle sue differenti forme. E siamo allora all'antitesi dell'umanesimo, a un umanesimo mancato, anzi a un disumesimo.

Se non si rileva questo, il discorso sull'umanesimo di Tommaso resta incompiuto e al limite alterato e non vero.

6) Ma da questo umanesimo cristologico, o cristocentrico, l'unico per Tommaso di fatto concepibile e possibile, non viene affatto estromessa l'antropologia filosofica, che, al contrario, ricorre largamente, al punto che senza di essa l'umanesimo tomistico si deformerebbe e in un certo senso si sfascerebbe.

Solo che – come abbiamo sopra accennato – quell'antropologia, eminentemente a matrice aristotelica, ma non solo, si trova teologicamente “trasfigurata”, rinnovata e portata a consumazione. Ed è questa una delle meravigliose e decisive trasformazioni compiute dall'Angelico, per il quale non esistevano due umanesimi separati, e tanto meno antitetici, ma l'unico umanesimo inclusivo, corrispondente al disegno storico divino sull'uomo.

7) D'altra parte, secondo Tommaso, come leggiamo nella sua *Summa contra Gentiles*, l'uomo è il senso ultimo di tutta la realtà creata ed è come il riferimento

– nella sua entità di persona e nella sua libertà, non assolutamente toccabile e utilizzabile – di tutti gli esseri dell'universo, privi di interesse e di significato, se non in relazione all'uomo.

La percezione e le affermazioni dell'Angelico sono di un valore sorprendente.

«La persona indica quanto di più perfetto esista in tutta la natura» (*persona significat id quod est perfectissimum in tota natura*) (*S. Th.*, I, 29, 3, c); la creatura razionale, e quindi l'uomo dotato di intelligenza, esiste per la perfezione dell'universo (*ad summam perfectiones universi*) (*S. c. G.*, II, 46, 4): se quindi l'uomo mancasse, l'universo sarebbe privo del suo compimento (*Si [...] deessent ea quae requirit substantiae intellectualis perfectio, non esset universum completum*) (*ibid.*, III, 112, 7).

Tutto quanto è creato ha come fine le creature ragionevoli, volute e desiderate per se stesse, e in questa categoria si colloca l'uomo; tutte le altre creature sono in relazione e in funzione dell'essere ragionevole¹⁸.

A differenza di tutte le altre creature «solo quella intellettiva» – e dunque l'uomo – «è libera» (*Omnis [...] alia creatura naturaliter servituti subiecta est; sola intellectualis natura libera est*) (*ibid.*, 112, 2).

In altri termini, l'universo è visto come percorso da una ricerca e da un desiderio che hanno come fine l'uomo, non come una parte, ma come un «tutto»; l'uomo non è un settore del mondo, ma per il suo intelletto «è in qualche modo tutte le cose (*anima est quodammodo omnia*)» (*ibid.*, I, 44, 6; II, 112, 5).

Commenteremmo così: lo svolgersi e lo svilupparsi delle cose sono per la verità o la manifestazione dell'uomo; per il suo perfezionarsi, per il suo compiersi personale integrale. L'uomo non è retto da una pura legge a servizio della specie (*secundum speciem*) (*ibid.*, 113, 2), ma da una propria iniziativa (*secundum individuum*), o «in quanto i suoi sono atti personali» (*in quantum sunt actus personales*) (*ibid.*). Non è un essere puramente governato, ma è un essere “governante”.

E da qui appare quanto l'unicità e la singolarità insopprimibile dell'uomo siano vive rispetto alla «natura»; come egli non possa venire compresso e strumentalizzato; e quanto sia avvertito e rigoroso nelle sue ultime premesse il carattere antropologico dell'universo; l'uomo non ha un oltre funzionale; l'universo sì, ed è l'uomo medesimo. San Tommaso è un medievale: ma un medievale che non ha atteso i mo-

¹⁸ «Per divinam providentiam intellectualibus creaturis providetur per se, ceteris autem creaturis propter ipsas; sola [...] intellectualis natura est propter seipsum quaesita in universo; alia autem omnia propter seipsum; substantiae intellectuales gubernantur quasi propter se, aliae vero propter ipsas» (*S. c. G.*, III, 112).

derni per denunziare obiettivamente un'esigenza di liberazione per l'uomo, che non può essere reso schiavo e posseduto dalla «natura».

8) Una svolta antropologica e il senso umano della storia si trovano così fondati filosoficamente e teologicamente.

Quanto a Dio, non si pone in alternativa all'uomo. Se, da un lato, come abbiamo visto, «la persona indica quanto di più perfetto esista in tutta la natura», dall'altro Dio, «sommo fastigio della ricerca umana (*summum fastigium humanae inquisitionis*)» (S. c. G., I, 4), libera l'uomo dalla sua invivibile solitudine e impossibile speranza.

Quanto a Gesù Cristo, appare allora come esemplarmente ciò che di più perfetto esista nell'universo; ciò che ne rappresenta il desiderio che lo percorre. Tale universo aspira a divenire umano e quindi cristico; o cristico e quindi umano.

Dio ha creato il mondo per la propria gloria e per quella dell'uomo in Cristo.

La conseguenza: levato l'umanesimo cristiano al mondo, il mondo non ci sarebbe più.