

C'è bisogno di una «filosofia tomistica»?¹

Serge-Thomas Bonino, OP

Commissione Teologica Internazionale (Città del Vaticano)

Il modo in cui si considera la possibilità, la natura e le finalità di una filosofia tomistica, così come il suo rapporto rispetto alla fede e alla teologia, dipende molto direttamente dall'idea che ci si fa dell'articolazione tra la natura e la grazia. Ora, come è noto, i rapporti tra la natura e la grazia, in san Tommaso e in generale, sono oggetto, specialmente dalla metà del XX secolo, di interpretazioni contrastanti, perfino contraddittorie. Non v'è dunque da stupirsi se l'idea stessa di una filosofia tomistica autonoma, distinta dalla teologia, suscita in taluni discepoli dell'Aquinate una sorta di malessere.

In effetti, se lo sforzo per elaborare una filosofia *juxta mentem divi Thomae* ha segnato in profondità la neoscolastica «leonina», oggi gli studi tomistici mettono piuttosto in luce la dimensione propriamente teologica dell'opera di san Tommaso². E, di fatto, sul piano della storia è innegabile che il *corpus* tommasiano costituisca anzitutto l'opera di un teologo che esercita l'*intellectus fidei*. È come tale che deve essere letto³ ed è perciò probabilmente come tale che merita di essere oggi attualizzato e

¹ Questo articolo ripropone un intervento dell'Autore tenuto a Varsavia il 1° luglio 2010 nell'ambito del colloquio *Dominicans and the Challenge of Thomism*. È stato pubblicato in francese in *Nova et Vetera* 86 (2011) 91-109, con il titolo: *Faut-il une «philosophie thomiste»?*. La presente traduzione è stata curata da Antonio Tombolini e rivista da Giovanni Ventimiglia. Si ringrazia la direzione di *Nova et Vetera* per aver autorizzato la pubblicazione dell'articolo in lingua italiana.

² Cfr. J.-P. TORRELL, *Situation actuelle des études thomistes*, in *Nouvelles recherches thomasiennes*, Paris 2008, 177-202 [189-190]; S.-Th. BONINO, *Le thomisme aujourd'hui. Perspectives cavalières*, in *Revista española de teología* 63 (2003) 167-181.

³ Si ha dunque ragione a insistere, *primo*, sul contesto istituzionale specificamente «teologico» nel quale san Tommaso ha elaborato la sua opera, *secundo*, sul clima spirituale, sapienziale, teologale in cui è immersa la sua riflessione (cfr. J.-P. TORRELL, *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel. Initiation 2*, 2^e édition revue et augmentée d'une Postface [Vestigia, 19], Paris-Fribourg 2002), *tertio*, sul ruolo determinante della Sacra Scrittura nel suo lavoro (cfr. W. G. B. M. VALKENBERG, *Words of the Living God: Place and Function of Holy Scripture in the Theology of St. Thomas Aquinas*, [Publications of the Thomas Instituut te Utrecht, NS

prolungato⁴. Tuttavia, questo movimento legittimo e fecondo di «ri-teologizzazione» degli studi tomistici non è privo di rischi. Come tutti i «ritorni alle fonti», è minacciato da quell'«archeologismo» contro il quale Pio XII tempo fa metteva in guardia gli *zelanti* del rinnovamento liturgico⁵. In effetti, una tale «ri-teologizzazione» non solo talvolta si accompagna a una visione catastrofista dello sviluppo posteriore della tradizione tomistica e a un ingiusto deprezzamento dei «commentatori»⁶, ma getta il sospetto sull'opportunità di far emergere una filosofia tomistica autonoma, a partire da san Tommaso.

Vorrei dunque, in questa comunicazione, operare una leggera ri-equilibratura. Senza la minima esitazione, riconosco il primato della teologia nel tomismo di san Tommaso e milito a favore del primato della teologia in ogni progetto di attualizzazione di tale pensiero, ma vorrei altresì difendere la legittimità, ed anche la necessità, di una filosofia tomistica autonoma, distinta dalla teologia. Per farlo, procederò in tre tempi. Dapprima, ricorderò brevemente che cosa era la filosofia per san Tommaso d'Aquino stesso (1). Poi, indicherò rapidamente alcuni punti di riferimento storici sul modo in cui si è costituita e sviluppata una filosofia tomistica autonoma (2). Infine, dirò una parola (critica) sulla messa in discussione, in seno al tomismo contemporaneo, della «filosofia tomistica» (3).

1. Che cosa è la filosofia per san Tommaso?

La grande sfida di Tommaso d'Aquino ai suoi tempi è stata quella di integrare la natura aristotelica, con la sua consistenza ontologica propria, in un universo che la fede cristiana crede essere stato creato da Dio liberamente e per amore, ed essere

6] Leuven 2000) e, *quarto*, sul suo radicamento nella tradizione patristica. Tanto è vero che san Tommaso d'Aquino è più letto in relazione con i Padri, di cui appare come l'erede, che in relazione ai suoi eredi putativi, ossia i commentatori classici: «Tommaso si spiega ormai molto meglio mediante ciò che lo precede che mediante ciò che lo segue» (J.-P. TORRELL, *Situation actuelle des études thomistes*, p. 190).

⁴ Nel 2003, nella prefazione del “manifesto” della nostra piccola scuola tomistica tolosana: *Thomistes, De l'actualité de saint Thomas*, Paris, ho scritto, per caratterizzarla, che essa «considera san Tommaso anzitutto come un maestro di sapienza cristiana. Inoltre mette l'accento sulla dimensione teologica del tomismo, nel rispetto dell'autonomia integrata dell'approccio filosofico e nell'attenzione al clima tipicamente spirituale della teologia».

⁵ Cfr. PIO XII, Enc. *Mediator Dei* (1947), n. 203.

⁶ Cfr. S.-Th. BONINO, *Historiographie de l'école thomiste: le cas Gilson*, in *Saint Thomas au XX^e siècle. Actes du Colloque du Centenaire de la «Revue thomiste»*, sous la direction du P. S.-Th. Bonino, Paris 1995, 299-313.

stato chiamato, nel suo culmine, cioè nelle creature spirituali, alla divinizzazione⁷.

Sul piano epistemologico, questa sfida portava a riarticolare la filosofia, sapienza di ordine naturale, e la *sacra doctrina*. Il primissimo articolo della *Summa theologiae* – *Videtur quod non sit necessarium, praeter philosophicas disciplinas, aliam doctrinam haberi* – attesta come il pericolo del naturalismo, che attribuisce il monopolio della razionalità alla filosofia, non fosse una chimera nella seconda metà del XIII secolo.

In effetti, la presa di coscienza della consistenza propria della natura, che si traduce con la possibilità per lo spirito umano di afferrarne scientificamente le strutture intelligibili costanti, aveva portato a un progresso senza precedenti della filosofia, come testimonia, sul piano delle istituzioni intellettuali, lo sviluppo della facoltà delle arti. Come è noto, per san Bonaventura, poiché le creature si definiscono essenzialmente mediante la loro relazione con il Verbo, che è la loro verità, il progetto filosofico di studiare le creature in loro stesse come *res*, a prescindere dal fatto che esse sono dei *signa* che rinviano alla loro sorgente esemplare, è una pericolosa follia⁸. Tommaso d'Aquino, per parte sua, condivide con il suo maestro Alberto Magno la convinzione che uno studio della natura come tale è possibile, legittimo e anche utile, sicché la filosofia è, per lui, una scienza a pieno titolo. È una conoscenza del reale attraverso le cause più alte che l'uomo possa raggiungere con la luce naturale della sua ragione⁹. Per tale motivo, essa merita anche il titolo di sapienza. Di questa sapienza filosofica san Tommaso ha definito molto nettamente i contorni epistemologici, ossia l'oggetto e i metodi. Tre brevi osservazioni su questo punto.

⁷ Vedi E. GILSON, *L'être et l'essence*, Paris 1972², 96: «È un fatto tra i più inaspettati che l'universo di san Tommaso, effetto contingente di una volontà divina sommamente libera, possiede nondimeno la stessa stabilità e la stessa perdurabilità nell'essere dei mondi di Aristotele e di Averroè, che il loro dio produce peraltro con la stessa necessità con cui una natura genera i suoi effetti». Sull'articolazione tra natura e creazione, cfr., tra gli altri, J. AERTSEN, *Nature and Creature, Thomas Aquinas's Way of Thought*, (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 21) Leiden 1988.

⁸ Per il Dottore Serafico, le creature sono l'espressione del Verbo. Questo valore «significante» non è per le creature estrinseco, aggiunto: esso definisce la loro identità fondamentale. È essenziale alle creature essere segni che rinviano al Creatore. Ne consegue che il mondo è incomprendibile se non è riferito al suo modello. Cfr. BONAVENTURA, *Collationes in Hexaëmeron*, I, 10 (*Opera omnia*, t. V, Quaracchi, 1891, 331a): «Ad notitiam creaturae perveniri non potest nisi per id, per quod facta est». Bonaventura sa che non si possono considerare le creature solo come *res*, come elementi della natura, senza tener conto del loro valore di *signa*, ma, per lui, sta proprio qui l'errore della filosofia pagana, che le ha fatto mancare la vera comprensione dell'universo.

⁹ Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *In Boethium De Trinitate*, q. 2, a. 3: «Sicut autem sacra doctrina fundatur supra lumen fidei, ita philosophia fundatur supra lumen naturale rationis»; *Sum. theol.*, Ia, q. 1, a. 1, ad 2: «Nihil prohibet de eisdem rebus, de quibus philosophicae disciplinae tractant secundum quod sunt cognoscibilia lumine naturalis rationis, et aliam scientiam tractare secundum quod cognoscuntur lumine divinae revelationis».

Primo, tanto nel commento al *De Trinitate* di Boezio (q. 5-6), quanto nei diversi prologhi dei suoi commenti ad Aristotele, Tommaso d'Aquino propone una divisione sistematica e ragionata della filosofia, così come una valutazione dei suoi differenti metodi, che derivano dalla natura stessa dei vari oggetti su cui si esercita la luce naturale della ragione¹⁰.

Secundo, nella linea dei bilanci storici che Aristotele spesso tracciava per sbrogliare e problematizzare una questione filosofica¹¹, Tommaso d'Aquino ha schizzato a più riprese una storia, generale o settoriale, della filosofia. Si conosce, per esempio, il celebre testo della *Summa theologiae*, I, q. 44, a. 2, con i suoi luoghi paralleli¹², dove l'Aquinate descrive il progresso al tempo stesso storico e logico del pensiero umano nella scoperta dei principi più esplicativi del reale, fino al riconoscimento esplicito della creazione come chiave di volta di tutta la metafisica¹³.

Tertio, san Tommaso ha chiarito, a più riprese, la differenza essenziale tra il

¹⁰ Cf. J.-P. TORRELL, *Philosophie et théologie d'après le prologue de Thomas d'Aquin au 'Super Boetium De Trinitate'. Essai d'une lecture théologique*, in *Nouvelles recherches thomasiennes...*, 11-61; J.-B. ECHIVARD, *Une introduction à la philosophie. Les proèmes des lectures de saint Thomas d'Aquin aux œuvres principales d'Aristote*, tome V, *Un nouveau Discours de la méthode? Le commentaire du De Trinitate de Boèce* (q. V et VI, a. 1 et 2) par saint Thomas d'Aquin, Paris 2008; THOMAS VON AQUIN, *Prologe zu den Aristoteleskommentaren*, herausgegeben, übersetzt und eingeleitet von F. Cheneval und R. Imbach, Frankfurt am Main 1993; THOMAS D'AQUIN, *Proèmes philosophiques de saint Thomas d'Aquin à ses commentaires des œuvres principales d'Aristote*, Présentation et traduction de J.-B. Echivard, Paris 2008.

¹¹ Cfr. per esempio ARISTOTELE, *De anima* I, 2: «La ricerca sull'anima richiede che, insieme all'esame delle difficoltà che si devono risolvere nel corso della trattazione, si raccolgano le opinioni dei predecessori che si espressero in qualche modo intorno ad essa, e ciò per accogliere quanto hanno detto correttamente ed evitare i loro eventuali errori» (tr. it. di G. Movia, in *L'anima*, Milano 1996, p. 63).

¹² Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa contra gentiles*, II, 37 (n. 1129-1130) (ca. 1261-1262); *Q. de pot.*, q. 3, a. 5 (1265-1266); Ia, q. 44, a. 2 (1266/1268); *Sententia super Physicam*, VIII, lect. 2 (1268/1269); *De substantiis separatis*, c. 9 (dopo il 1271). Si trova un testo simile in san BONAVENTURA, *In II Sent.*, d. 1, p. 1, a. 1, q. 1.

¹³ Questo testo è stato oggetto di numerose interpretazioni: J. MARITAIN, *La Philosophie bergsonienne*, Paris 1930, 426; E. GILSON, *L'Esprit de la philosophie médiévale*, I, Paris 1932, 240-242; J. DE FINANCE, *Etre et agir dans la philosophie de saint Thomas*, Paris 1945, 126, nota 1; A. C. PEGIS, *A Note on St Thomas, Summa theologiae, I, 44, 1-2*, in *Mediaeval Studies* 8 (1946) 159-168; A. HAYEN, *La communication de l'être d'après saint Thomas*, vol. 2: *L'ordre philosophique de saint Thomas*, Paris-Louvain 1959, 38-43; E. GILSON, *Introduction à la philosophie chrétienne*, Paris 1960, «La cause de l'être», 27-44; J. AERTSEN, *Nature and creature*, Leiden 1988, 196-201; L. ELDERS, *La théologie philosophique de saint Thomas d'Aquin. De l'être à la cause première*, Paris 1995, 459-464; C. A. RIBEIRO DO NASCIMENTO, *Thomas d'Aquin et l'histoire de la philosophie grecque*, in *Was ist Philosophie im Mittelalter? Akten des X. Internationalen Kongresses für mittelalterliche Philosophie der S.I.E.P.M. (25. bis 30. August 1997 in Erfurt)*, hrsg. von J. A. AERTSEN und A. SPEER, (Miscellanea Medievalia, 26) Berlin 1998, 293-297; R. TE VELDE, *Participation and Substantiality*, Leiden 1995, cap. 8: «The progress of philosophical reason towards creation»; G. DAHAN, «Ex imperfecto ad perfectum»: *Le progrès de la pensée humaine chez les théologiens du XIII^e siècle*, in *Progrès, réaction, décadence dans l'Occident médiéval*, Genève 2003, 171-184; R. TE VELDE, *Aquinas on God. The 'Divine Science' of the Summa Theologiae*, (Ashgate Studies in the History of Philosophical Theology) Aldershot 2006, 132-138.

procedimento (o modo di procedere) filosofico e quello teologico. Per esempio, nel cap. 4 del libro II della *Summa contra gentiles: Quod aliter considerat de creaturis philosophus e theologus*¹⁴. La «filosofia umana», spiega, considera le creature in quanto tali, cioè studia la loro natura e le loro proprietà intrinseche, mentre il credente (*fidelis*) le considera anzitutto in quanto vengono da Dio e conducono a Dio. Il filosofo argomenta dunque «partendo dalle cause proprie delle cose» (*ex propriis rerum causis*), mentre il credente argomenta a partire dalla Causa prima, così come, in particolare, si fa conoscere nella Parola di Dio. La subordinazione ontologica delle cause seconde create rispetto alla Causa prima increata rende dunque ragione della gerarchia epistemologica tra la filosofia e la «sapienza divina»: «La filosofia umana è al servizio della sapienza divina, come a quello di una sapienza principale, cosicché all'occorrenza la sapienza divina procede a partire dai principi della filosofia umana. Infatti anche presso i filosofi la Filosofia prima si serve dei dati di tutte le scienze per raggiungere le sue conclusioni». Infine, questa differenza di punto di vista spiega anche «perché queste due discipline non seguono il medesimo ordine. Poiché in filosofia, la quale considera le creature in se stesse per giungere alla conoscenza di Dio, il primo oggetto da considerare sono le creature, e l'ultimo è Dio. Invece nella dottrina di fede, la quale non considera le creature che in ordine a Dio, prima va considerato Dio e poi le creature». Dio è in filosofia l'ultimo conosciuto, l'Omega, ma, in teologia, è già l'Alfa, il primo conosciuto.

Insomma, san Tommaso ha un'idea precisa, oserei dire estremamente precisa, di ciò che è la filosofia. Detto questo, egli non si è mai considerato come un filosofo.

¹⁴ TOMMASO D'AQUINO, *Summa contra gentiles*, II, c. 4 (n. 871-876): «Manifestum est autem ex praedictis quod considerationem circa creaturas habet doctrina fidei Christianae inquantum in eis resultat quaedam Dei similitudo, et inquantum error in ipsis inducit in divinorum errorem. Et sic alia ratione subiiciuntur praedictae doctrinae, et philosophiae humanae. Nam philosophia humana eas considerat secundum quod huiusmodi sunt: unde et secundum diversa rerum genera diversae partes philosophiae inveniuntur. Fides autem Christiana eas considerat, non inquantum huiusmodi, utpote ignem inquantum ignis est, sed inquantum divinam altitudinem repraesentat, et in ipsum Deum quoquo modo ordinatur. [...] Et propter hoc etiam alia circa creaturas et philosophus et fidelis considerat. Philosophus namque considerat illa quae eis secundum naturam propriam conveniunt [...]. Si qua vero circa creaturas communiter a philosopho et fideli considerantur, per alia et alia principia traduntur. Nam philosophus argumentum assumit ex propriis rerum causis: fidelis autem ex causa prima; ut puta, quia sic divinitus est traditum; vel quia hoc in gloriam Dei cedit; vel quia Dei potestas est infinita. Unde et ipsa maxima sapientia dici debet, utpote super altissimam causam considerans. [...] Et propter hoc sibi, quasi principali, philosophia humana deservit. Et ideo interdum ex principiis philosophiae humanae, sapientia divina procedit. Nam et apud philosophos prima philosophia utitur omnium scientiarum documentis ad suum propositum ostendendum. Exinde etiam est quod non eodem ordine utraque doctrina procedit. Nam in doctrina philosophiae, quae creaturas secundum se considerat et ex eis, in Dei cognitionem perducit, prima est consideratio de creaturis et ultima de Deo. In doctrina vero fidei, quae creaturas non nisi in ordine ad Deum considerat, primo est consideratio Dei et postmodum creaturarum. Et sic est perfectior: utpote Dei cognitioni similior, qui seipsum cognoscens alia intuetur».

Come ha mostrato padre M.-D. Chenu in un articolo del 1937, la filosofia e i filosofi indicano anzitutto, per san Tommaso e i suoi contemporanei, delle realtà del passato, anteriori all'avvento del cristianesimo. I *philosophi* sono ben distinti dai *sancti*.

Philosophi sono gli uomini che affidandosi alle sole risorse della loro ragione hanno cercato di comprendere il mondo e di organizzare la vita morale umana nelle sue esigenze di perfezione e di felicità terrene [...]. Non sono uomini che, prescindendo metodologicamente dalla loro credenza, acquisiscono e stabiliscono verità razionali, sono uomini che realmente non hanno la fede, “pagani” che, privati [...] di questa luce gratuita, lasciano fuori dalla loro prospettiva problemi e realtà su cui tuttavia la ragione, a buon diritto, potrebbe esercitare la sua azione¹⁵.

E se la storia attesta che Tommaso d'Aquino seppe essere vicino agli “artisti”¹⁶, non mi risulta che abbia mai condiviso il loro ideale di vita filosofica. Al contrario, si è adoperato a mostrarne i limiti a vantaggio della beatitudine soprannaturale del cristiano. La celebre dottrina del desiderio naturale di vedere Dio non ha, a quanto sembra, altro scopo che manifestare l'insufficienza della felicità che può procurare la conoscenza filosofica e l'alta convenienza della chiamata divina alla divinizzazione.

È dunque chiaramente in quanto *doctor catholicae veritatis*, secondo l'espressione del Prologo generale della *Summa theologiae*, cioè in quanto teologo, che Tommaso «filosofa». Senza entrare nella complessa questione dei diversi usi che il teologo può e deve fare della filosofia¹⁷, noto solamente due punti.

Il primo è che il ricorso alla filosofia può assumere diverse forme. Un'argomentazione filosofica può essere integrata in un testo formalmente teologico (è il caso, per esempio, delle *quinque viae* verso l'esistenza di Dio o della dimostrazione dell'immortalità dell'anima nella *Summa theologiae*). Ma può essere anche oggetto di una

¹⁵ M.-D. CHENU, *Les 'philosophes' dans la philosophie chrétienne médiévale*, in *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 26 (1937) 27-40.

¹⁶ Ne abbiamo conservato testimonianze toccanti, in particolare la lettera che la Facoltà delle Arti indirizza il 2 maggio 1274, poco dopo la morte di Tommaso, al Capitolo generale dei Frati Predicatori riunito a Lione per rivendicare le reliquie del santo Dottore così come varie opere da lui scritte *ad philosophiam spectantia*. Cfr. A. BIRKENMAJER, *Neues zu dem Briefe der Pariser Artistenfakultät über den Tod des hl. Thomas von Aquin*, in *Xenia Thomistica*, III, Roma 1925, 53-72.

¹⁷ Cfr., per esempio, TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, Ia, q. 1, a. 5, ad 2: «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 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». Nell'udienza del 16 giugno 2010, dedicata a san Tommaso d'Aquino, Benedetto XVI fa riferimento su questo punto a *In Boethium de Trinitate*, q. 2, a. 3.

trattazione per se stessa, sebbene finalizzato quanto al *finis operantis* ad un uso teologico, come avviene nel commento di san Tommaso al *De anima*. Composto contemporaneamente alla parte antropologica della *Prima pars*, questo commento era, secondo padre Gauthier, un esercizio mirato ad affinare lo strumento filosofico aristotelico in vista della riflessione teologica sull'anima¹⁸.

Il secondo punto da notare è che l'uso teologico della filosofia non è puramente passivo. Il teologo non si accontenta di prendere in prestito alcune dottrine filosofiche già costituite, ma, nella sua ricerca dell'*intellectus fidei*, «produce» egli stesso della filosofia¹⁹. Il caso della dottrina della creazione, grazie alla quale san Tommaso opera una sintesi notevole dell'aristotelismo e del neoplatonismo e pone la chiave di volta della metafisica, ha qui valore esemplare.

2. Nascita e sviluppo di una filosofia tomistica

Nel XIII secolo l'insegnamento della filosofia si istituzionalizza, non solo nell'ambito delle università, ma anche all'interno dell'Ordine dei Predicatori²⁰. La cosa non era peraltro così naturale in un ordine (all'epoca!) piuttosto conservatore sul piano intellettuale²¹. All'inizio degli anni 1230, Giovanni di Saint-Gilles, uno dei primi maestri domenicani di Parigi, stigmatizzava i pericoli di una formazione filosofica per i futuri teologi. Quando i «filosofi» arrivano in teologia, «a stento riescono a staccarsi dalla loro scienza, come si vede chiaramente in alcuni che non possono separarsi da Aristotele in teologia, introducendo del rame, ossia le questioni e le opinioni filosofi-

¹⁸ Cfr. R.-A. GAUTHIER, Prefazione all'edizione leonina della *Sententia de anima*, t. 45/1, 288*-294*.

¹⁹ Cfr. R. IMBACH – A. OLIVA, *La philosophie de saint Thomas. Repères*, Paris 2009, 9 (tr. it. *La filosofia di Tommaso d'Aquino. Punti di riferimento*, Lugano 2012, 10): «la sua opera teologica fa anch'essa parte della storia della razionalità umana; contiene tesi e innovazioni che sarebbero state impossibili senza impulso filosofico e che hanno avuto la funzione di stimolo a pensare all'interno stesso della tradizione filosofica».

²⁰ Cfr. M. M. MULCHAHEY, *'First the Bow is Bent in Study'. Dominican Education before 1350*, (Studies and Texts, 132) Toronto 1998, 254-263.

²¹ Le *Costituzioni primitive* (I, 28) proibivano lo studio delle scienze profane: «[Studentes] in libris gentilium et philosophorum non studeant, etsi ad horam inspiciant. Seculares scientias non addiscant, nec etiam artes quas liberales vocant, sed tantum libros theologicos tam iuvenes quam alii legant (Gli studenti non devono studiare i libri degli infedeli e dei filosofi, ma possono consultarli all'occasione. Non devono imparare le scienze secolari o le arti chiamate liberali, ma i fratelli, sia i giovani che gli altri, leggano solamente opere di teologia)». Su questo testo e il suo contesto, cfr. M. M. MULCHAHEY, *'First the Bow....*, 55-59.

che, al posto dell'oro»²². Alberto Magno non ha nascosto il suo fastidio davanti a questo atteggiamento: «Vi sono degli ignoranti che vogliono combattere con ogni mezzo l'uso della filosofia, e specialmente tra i Predicatori, dove nessuno resiste a costoro, i quali sono come animali bruti che bestemmiano ciò che ignorano»²³.

Una prima evoluzione si segnala nel 1259 grazie alla commissione incaricata di preparare il dossier degli studi per il capitolo di Valenciennes e che conta come membri, tra gli altri, Alberto Magno, Tommaso d'Aquino e Pietro di Tarantasia. Viene allora chiesto ad ogni provincia di aprire almeno uno *studium artium*, ossia un centro di studi destinato all'insegnamento della logica. Una seconda fase, a partire dal 1262, consisterà nell'insediamento nelle province di centri di studi dedicati allo studio della filosofia naturale (*studia naturarum*).

In un contesto tradizionalista come quello della scolastica, dove il pensiero è innanzitutto lettura e commento, questo insegnamento della filosofia necessita dei testi di riferimento. Si tratterà essenzialmente, come all'università, delle opere di Aristotele. Tuttavia la netta opzione che l'Ordine opera sin dalla fine del XIII secolo in favore della teologia tomistica va in qualche modo a influire sull'insegnamento della filosofia. In tre modi.

Primo, la filosofia aristotelica verrà insegnata alla luce dei commenti di san Tommaso su Aristotele. «Sopprimi Tommaso, ed Aristotele diventa muto», si amava dire nell'Italia del XV secolo²⁴. Ma il rischio di questo «aristotelo-tomismo» è duplice. Gli aristotelici di ieri come di oggi vi denunciano un addomesticamento cristiano e concordista di Aristotele. All'inverso, certi tomisti, come Gilson, i quali pensano che vi sia una differenza sostanziale tra il tomismo e l'aristotelismo, vedono nel primato accordato ai commenti di Aristotele e, più ampiamente, nel tropismo aristotelico dei tomisti, una regressione e la sorgente dell'oblio dell'originalità metafisica di san Tommaso.

Secundo, certe opere «filosofiche» di san Tommaso d'Aquino, autentiche o apo-

²² Cfr. M.-M. DAVY, *Les sermons universitaires parisiens de 1230-1231. Contribution à l'histoire de la prédication médiévale*, (Etudes de philosophie médiévale, 15) Paris 1931, 292: «Quando autem tales veniunt ad theologiam, vix possunt separari a scientia sua, sicut patet in quibusdam, qui ab Aristotele non possunt in theologia separari, ponetes ibi aurichalcum pro auro, scilicet philosophicas quaestiones et opiniones».

²³ ALBERTO MAGNO, *Commentarius in Epistolam Dionysii VII*, § 2 (ed. Borgnet, t. 14, 910a): «Quidam qui nesciunt, omnibus modis volunt impugnare usum philosophiae, et maxime in praedicatoribus, ubi nullus eis resistit, tanquam bruta animalia blasphemantes in iis quae ignorant».

²⁴ Giovanni Pico della Mirandola mette questo adagio sulle labbra del suo avversario, il medico Antonio Cittadini. Cfr. PICO DELLA MIRANDOLA, *De ente et uno (Opera omnia)*, Basilea 1557, 261): «Deum non ens, sed super ens esse tui Thomae sententia est, de quo olim solebas dicere: "Thomam aufer, mutus fiet Aristoteles"».

crife, diventano materia di insegnamento. Penso in particolare al trattato *De ente ed essentia*, che è oggetto di numerosi commenti scolastici a partire dalla prima metà del XIV secolo (Armando di Belvézer²⁵), poi lungo tutto il XV secolo e oltre (Jean Le Tourneur, Gaetano, Gerhard Tersteegen...) ²⁶.

Tertio, compaiono opere filosofiche di natura scolastica, composte a partire da testi di Tommaso d'Aquino. Per esempio, il *De modis rerum* di Remigio di Firenze, recentemente studiato da fra A. Gavric, «ha tutte le caratteristiche di un'introduzione alla filosofia fatta per gli studenti di uno degli *studia* della Provincia romana dei Frati Predicatori»²⁷. Remigio vi presenta, in quattro parti, le grandi nozioni della metafisica. La prima parte, che tratta dei trascendentali, utilizza, tra le altre, la famosa q. 1 delle *Quaestiones disputatae De veritate*²⁸.

La costituzione di una «filosofia tomistica» è cosa ormai acquisita nel XV secolo, nell'ambito di quella che si è potuta chiamare la prima neoscolastica. Il nominalismo, trionfante nella seconda metà del XIV secolo, aveva portato a una «deriva dei continenti», ossia a un crescente allontanamento tra la filosofia e la teologia, nel senso che ciascuna di queste discipline seguiva la propria via, secondo la sua logica e i suoi metodi propri, evitando accuratamente ogni interferenza. I realisti del XV secolo, tomisti in particolare, reagiscono contro questa scissione dei saperi e riaffermano l'unità organica della sapienza cristiana sotto la guida della teologia. Si fanno allora promotori di un aristotelismo «naturalmente cristiano» che sbocca senza intoppi

²⁵ ARMANDO DI BELVÉZER, *Scriptum sive expositio super libellum De ente et essentia compositum per sanctum Thomam de Aquino doctorem angelicum*, Padova 1482. Cfr. M.-H. LAURENT, *Armand de Belvézer et son Commentaire sur le 'De ente et essentia'*, in *Revue thomiste* 35 (1930) 426-436; P. GLORIEUX, *Le Commentaire d'Armand de Belvézer sur le 'De Ente et essentia'*, in *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 6 (1934) 94-96; F. STEGMÜLLER, *A propos du commentaire d'Armand de Belvézer sur le 'De ente et essentia' de s. Thomas d'Aquin*, in *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 7 (1935) 86-91; W. SENKO, *Les manuscrits des commentaires d'Armand de Belvézer, de Gérard de Monte et de Jean Versor sur le 'De ente et essentia' de saint Thomas d'Aquin*, in *Mediaevalia Philosophica Polonorum* 2 (1958) 13-18; H. C. BARBOUR, *The Byzantine Thomism of Gennadios scholars and his Translation of the Commentary of Armandus de Bellovisu on the De Ente et Essentia of Thomas Aquinas*, (Studi thomistici, 53) Roma 1993.

²⁶ Cfr. C. FECKES, *Das opusculum des hl. Thomas von Aquin 'De ente et essentia' im Lichte seiner Kommentare*, in *Aus der Geisteswelt des Mittelalters. Studien und Texte M. Grabmann gewidmet*, Münster i. W. 1935, 666-681; M. GRABMANN, *Die Schrift 'De ente et essentia' und die Seinsmetaphysik des heiligen Thomas von Aquin*, in *Mittelalterliches Geistesleben*, I, München 1936, 314-331.

²⁷ A. GAVRIC, *Une métaphysique à l'école de Thomas d'Aquin. Le De modis rerum de Rémi de Florence*, (Dokimion, 33) Fribourg 2006, 155.

²⁸ Ci si potrebbe anche riferire, per il XIV secolo, al *Tractatus de declaratione difficilium dictorum et dictionum in theologia* di Armando di Belvézer, che assegna a sua volta grande importanza al «trattato dei trascendentali».

nella fede cristiana. Per esempio, quando il maestro parigino Jean Le Tourneur, nel suo commento all'*Etica a Nicomaco*, affronta il libro X dove si parla della felicità – luogo sul quale, più di ogni altro, l'aristotelismo entra in conflitto con il cristianesimo –, inserisce nel suo commento interi articoli del trattato sulla beatitudine nella I-II della *Summa theologiae*²⁹. Così la filosofia aristotelica, grazie alla mediazione di san Tommaso, avvia la mente senza soluzione di continuità verso la fede cristiana.

È in questo contesto che fra Domenico delle Fiandre († 1479) redige in Italia la sua monumentale *Summa divinae philosophiae* (o *Quaestiones in XII libros Metaphysicorum*). Si tratta di una delle primissime sintesi di «filosofia tomistica», una sorta di antenato dei *cursus philosophici*. Anche se Domenico resta ancora troppo dipendente dalla «logica» del testo della *Metafisica*, realizza il progetto di una metafisica aristotelico-tomistica sistematica. Questa è chiaramente concepita come una propedeutica alla teologia, così come mostra il prologo generale dell'opera, ricalcato su quello della *Summa theologiae*:

Come il Dottore della verità cattolica comincia là dove si ferma il metafisico, chi non è stato formato in metafisica non riceverà mai il nome di vero teologo [...]. Considerando dunque che i novizi in teologia sono spesso penalizzati dall'ignoranza della metafisica, noi tenteremo, confidando nel soccorso divino ed a seconda che la materia lo permetta, di mostrare brevemente ciò che riguarda la metafisica, seguendo l'ordine che il glorioso dottore san Tommaso d'Aquino ha voluto seguire nella sua *Metafisica* spiegando in modo angelico il testo del Filosofo³⁰.

Superiamo alcuni secoli, nel corso dei quali i *cursus philosophici juxta mentem divi Thomae* non sono mancati (quello di Giovanni di San Tommaso, nel XVII secolo, non è che il più celebre). Il rinnovamento tomistico del XIX secolo, e specialmente il tomismo leonino, tende in particolare a mettere l'accento sulla filosofia³¹. In effetti, l'enciclica *Aeterni Patris* (1879) si interessa ben poco della teologia. Il suo interesse si rivolge piuttosto alla filosofia. Il pontificato di Leone XIII ridefinisce, di fatto, il

²⁹ Cfr. JEAN LE TOURNEUR, *Quaestiones super libros ethicorum Aristotelis*, X, q. 8-14 (Colonia 1494, f. 113r-119r).

³⁰ DOMENICO DI FIANDRA, *Summa divinae philosophiae*, Prol.: «Quia catholicae veritatis doctor incipit ubi metaphysicus desinit, qui in metaphysica non fuerit eruditus nequaquam verus theologus predicabitur [...]. Considerantes igitur sacre theologie novitios ex ignorantia metaphysice plurimum impediri, tentabimus eo ordine quo gloriosus doctor sanctus Thomas de Aquino in sua metaphysica textum philosophi angelici [angelice ?] declarando procedere dignatus est cum confidentia divini auxilii, secundum quod materia patietur, ea que ad metaphysicalia pertinent breviter enucleare».

³¹ Cfr. S.-TH. BONINO, *Le fondement doctrinal du projet léonin: Aeterni Patris et la restauration du thomisme*, in *Le pontificat de Léon XIII. Renaissance du Saint-Siège?*, (Collection de l'Ecole française de Rome, 368) Roma 2006, 267-274.

modo di presenza della Chiesa a un mondo moderno che non riconosce più la sua autorità soprannaturale. Spogliata anche del suo potere temporale, la Chiesa, che ha smesso dunque di essere una potenza europea tra le altre, afferma d'allora in poi il suo diritto di intervenire nella vita delle società autonome, perfino secolarizzate, secondo modalità indirette, ossia mediante le sue competenze nel campo dei fondamenti dell'ordine naturale. La Rivelazione, di cui la Chiesa è l'interprete autorizzato, riguarda direttamente le verità di ordine strettamente soprannaturale, ma, indirettamente, poiché la grazia guarisce e rafforza la natura, verte anche sui fondamenti dell'ordine naturale. Di qui la crescente insistenza della Chiesa sulla legge naturale e sulla necessità di una «sana» filosofia, due fondamenti dell'ordine naturale di cui si pone indirettamente come la garante. La filosofia di san Tommaso, che aveva già a sua volta pensato in un altro contesto questa articolazione tra natura e grazia, era quella più indicata per assicurare questa funzione di collegamento tra l'ordine soprannaturale, ecclesiale, e l'ordine naturale, politico, culturale.

Gli apostoli del tomismo leonino si applicheranno dunque ad elaborare una filosofia tomistica autonoma, ricostituita a partire da elementi filosofici sparsi nel *corpus* tommasiano ma, nel migliore dei casi, solidamente unificati dai principi stessi tratti da questo *corpus*³². Questa filosofia tommasiana ricostituita è concepita come il germe o la matrice di una filosofia tomistica viva, in grado di prendere parte ai dibattiti contemporanei. L'opera di J. Maritain ha qui valore di archetipo. Non solo Maritain ha largamente contribuito allo sviluppo della filosofia tomistica in campi come l'epistemologia, la politica o la filosofia dell'arte, ma, grazie alla sua riflessione tomistica sulla storia e sulla cultura, ha teorizzato la legittimità dell'emergere di una filosofia tomistica autonoma. Per Maritain, infatti, il progresso della cultura umana prende la forma di una esplicitazione progressiva di discipline inizialmente confuse e indistinte: vi è come una trasformazione morfologica omogenea dell'organismo del sapere. Un po' come, nell'embriogenesi, le membra del bambino che, pur presenti fin dall'origine, manifestano la loro differenziazione solo nel corso del tempo. La differenziazione tra filosofia e teologia è dunque un processo legittimo (come lo è, per

³² Ancora recentemente, J. F. Wippel ha condotto a buon fine un'operazione di questo tipo con il suo libro *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas. From Finite Being to Uncreated Being*, (Monographs of the Society for Medieval and Renaissance Philosophy, 1) Washington D.C. 2000. «Il mio scopo in questo studio – annuncia Wippel – è quello di presentare il pensiero metafisico di san Tommaso, sulla base dei suoi testi, in accordo con l'ordine filosofico, secondo quella modalità che egli avrebbe seguito se avesse scelto di scrivere una *Summa metaphysicae*» (XXVII; cfr. 594). Certo, Tommaso è «un teologo di professione» (*ibid.*, XVII), ma Wippel è giustamente «convinto che una metafisica molto elaborata esiste nella mente di san Tommaso e può essere trovata a partire dai suoi vari scritti» (*ibid.*).

Maritain, l'autonomizzazione del politico rispetto al religioso)³³. La filosofia, come la politica, dipende dall'ordine di questi fini infravalenti che certo non mobilitano l'uomo se non partecipando all'attrattiva del vero fine ultimo, ma che esprimono tuttavia le esigenze specifiche della sua natura e non sono dunque riducibili a puri mezzi in vista del fine soprannaturale³⁴.

Resta il fatto che, per Maritain, la legittima assunzione di autonomia da parte della filosofia rispetto alla teologia, di fatto, cioè dal punto di vista storico, non è andata a buon fine. Il dramma della modernità è che la distinzione legittima è diventata una separazione mortifera³⁵. «L'avvento di una sapienza filosofica o profana, avendo finito di costituirsi per se stessa e secondo le sue finalità proprie, e non più solamente secondo il suo ruolo ministeriale rispetto alla teologia» rispondeva a una «profonda necessità storica».

Questa differenziazione era incominciata nel Medioevo, san Tommaso ne aveva definitivamente posto le basi dottrinali; la sfortuna della storia moderna fu che essa ha finito di compiersi non più sotto il segno del cristianesimo e dell'unità, ma sotto il segno del razionalismo e della divisione. Quella che avrebbe potuto e dovuto essere una filosofia cristiana, è stata una filosofia separata³⁶.

Ma questa separazione nefasta è soltanto, come pensa Maritain, uno sfortunato incidente di percorso, oppure bisogna vedere in essa la conseguenza logica, necessaria, del riconoscimento dell'autonomia della filosofia, così come si trova già in san

³³ Cfr. J. MARITAIN, *Distinguer pour unir ou Les degrés du savoir*, Paris 1946⁴, 598 (tr. it. *Distinguere per unire. I gradi del sapere*, Brescia 1974, 354): «Soltanto lo sterile zelo dell'arcaismo potrebbe meravigliarsi che il progresso naturale del pensiero e della cultura abbia necessariamente portato il sapere filosofico e il sapere teologico a svilupparsi come due discipline e due tecniche speciali, non già separate ma distinte, così come più tardi accadrà per le scienze della natura. Gli organismi spirituali crescono allo stesso modo dei corpi viventi. E altrimenti come sarebbero esplicitate nel corso della storia le funzioni eterogenee, vitalmente articolate tra loro, che corrispondono ai diversi oggetti specificatori dell'attività spirituale?».

³⁴ Sulla nozione di fine infravalente, cfr., per esempio, J. MARITAIN, *Science et sagesse*, (Oeuvres complètes, 6), Fribourg 1984, 134, nota 34 (cfr. tr. it. *Scienza e saggezza*, Roma 1980, 167, nota 34).

³⁵ La separazione della filosofia dalla teologia è mortifera perché, nel concreto della storia, il legame tra la filosofia e la fede non è opzionale, come vuole esprimere l'idea di «filosofia cristiana». Senza gli apporti oggettivi e i sostegni soggettivi derivanti dallo statuto cristiano della filosofia, quest'ultima non può che snaturarsi.

³⁶ J. MARITAIN, *Science et sagesse*, cit., 133-134 (tr. it. 166). Maritain ne attribuisce una forte responsabilità a Cartesio: cfr. J. MARITAIN, *Le songe de Descartes*, (Oeuvres complètes, 5) Fribourg-Paris 1982, 163-164: «Con Cartesio, tutto cambia. Questa distinzione nella coerenza e nella solidarietà dinamica diventa separazione, isolamento – ben presto opposizione. La filosofia basta assolutamente a sé e solo a se stessa nell'anima: non solo il suo oggetto è di ordine naturale, ma avviene come se essa esigesse che il suo soggetto fosse come tale disgiunto da ogni vita soprannaturale, separato da se stesso come cristiano. Da qui quel mito assurdo, di cui sempre soffriamo, di un uomo che dovrebbe essere nello stato di natura pura per filosofare [...]. La rivoluzione cartesiana è stata un processo di secolarizzazione della sapienza».

Tommaso? Il verme era già nel frutto? La questione è al centro di un dibattito che nulla ha perso della sua intensità.

3. *Zurück zur Theologie?*

L'idea che la filosofia costituisca una scienza autonoma, formalmente distinta ma non separata dalla *sacra doctrina*, è stata combattuta a partire dal XIII secolo da due tipi, opposti, di avversari.

Gli uni reputano che un contatto troppo stretto con la teologia minacci la purezza della filosofia. Era già la posizione «albertinizzante» di Sigieri di Brabante o di Teodorico di Freiberg alla fine del XIII secolo. Tentando di conciliare ad ogni costo la filosofia con la teologia, si distrugge la filosofia³⁷. Una posizione analoga si ritrova, nel XX secolo, in un contesto del tutto differente, per esempio nei neo-scolastici di Lovanio, acerrimi avversari della nozione stessa di «filosofia cristiana» che, nell'esasperato tentativo di dialogare con la filosofia moderna, ne hanno più o meno adottato il modello razionalistico. Ai loro occhi, la rivendicazione di una prossimità con la fede comprometterebbe il valore apologetico (sempre con il beneficio del dubbio) della filosofia tomistica.

Ma l'offensiva più temibile è venuta da coloro che denunciano nell'autonomizzazione della filosofia (in germe in san Tommaso d'Aquino ed esplicita dopo di lui) un'astuzia della modernità per sovvertire l'edificio dell'autentica sapienza cristiana. L'insistenza tomistica (o neotomistica) sull'autonomia della natura sarebbe stata il cavallo di Troia della secolarizzazione del pensiero e della società moderna. In questo caso, la salvezza può venire solamente da un abbandono di questa illusione e da un ritorno a una forma di pensiero dove la natura è assorbita dalla grazia e dove, di conseguenza, la filosofia non esiste e non deve esistere se non integrata all'*intellectus fidei*.

Questa tesi, raramente sostenuta allo stato puro, può appoggiarsi su alcune prese di posizione di Étienne Gilson³⁸. Sul piano delle essenze o degli oggetti formali, Gilson condivide con l'insieme dei tomisti la tesi secondo la quale esiste una distinzione

³⁷ Cfr. S.-Th. BONINO, *Qu'est-ce que l'antithomisme?*, in *Revue thomiste* 108 (2008) 9-38 [11-12].

³⁸ Cfr. S.-Th. BONINO, *Pluralisme et théologisme. Deux aspects doctrinaux de la correspondance Gilson-Labourdette*, in *Autour d'E. Gilson. Etudes et documents*, in *Revue thomiste* 94 (1994) 530-553 [II. Le statut de la philosophie, 545-553].

generica tra la filosofia e la teologia. Ma, sul piano concreto dell'esercizio, ossia sul piano esistenziale, lo storico quale è Gilson si è convinto a poco a poco che il pensiero medievale era interamente teologico. In una lettera del 1950 inviata a padre M.-M. Labourdette, riassume così il suo itinerario su questo punto:

[prima tappa]³⁹ Ci dicevano, all'università: gli scolastici non sono stati dei filosofi, ma dei teologi; [seconda tappa] abbiamo risposto: sì, furono dei filosofi come gli altri; [terza tappa] la verità è che furono effettivamente dei teologi ed è perché lo furono che hanno creato metafisiche nuove⁴⁰.

Gilson riconosce dunque di avere, in un primo tempo, affrontato la scolastica in qualità di «storico della filosofia», ossia da un punto di vista moderno, estrinseco all'oggetto studiato. Di conseguenza, ha «cercato spontaneamente di mettere in evidenza la “filosofia del medioevo” che i [suoi] colleghi consideravano pressoché inesistente»⁴¹. Ma fu costretto a constatare che la filosofia così come era praticata dai medievali non era esattamente dello stesso tipo di quella dei moderni. Il concetto di «filosofia cristiana» gli servì allora per caratterizzare questo modo di filosofare proprio dei pensatori cristiani del Medioevo. Questa non fu però che una tappa provvisoria poiché, in seguito, Gilson si persuase che il pensiero medievale, in ciò che ha di più fecondo, è puramente e semplicemente di natura teologica. «Lo storico che studia il pensiero scolastico del medioevo in se stesso e per se stesso, ritorna necessariamente alla teologia, la sola realtà concreta e viva che abbia sotto gli occhi»⁴². Automaticamente, la nozione di filosofia cristiana, così fermamente difesa nel contesto degli anni 1930 contro il razionalismo, se ne trova come relativizzata. A proposito della metafisica, che deve alla teologia di aver trovato la sua piena statura razionale, Gilson arriva perfino a scartarla esplicitamente: «Non è nemmeno “filosofia cristiana”, né è un punto di vista da professore di storia della filosofia su ciò che è avvenuto alla filosofia durante il medioevo – dunque, punto di vista estrinseco, estraneo all'essenza dell'argomento»⁴³.

Non solo Gilson rivisita così la natura del pensiero medievale, ma ne trae anche alcune conclusioni per il presente. Da una parte, egli pensa, bisogna evitare di

³⁹ Le parole tra parentesi quadre sono dell'autore di questo studio e non di Gilson.

⁴⁰ *Lettre d'E. Gilson au P. M.-M. Labourdette du 26 septembre 1950*, in *Correspondance Etienne Gilson-Michel Labourdette*, présentée et annotée par H. DONNEAUD, in *Revue thomiste* 94 (1994) 479-529 [515].

⁴¹ *Ibid.*, 514.

⁴² *Ibid.*

⁴³ *Ibid.*, 513-514.

astrarre una filosofia dal suo contesto teologico (da cui la sua scelta ne *Il Tomismo* di presentare «la filosofia di san Tommaso» secondo l'ordine teologico della *Summa theologiae*⁴⁴) e, d'altra parte, è persuaso che la salvezza della filosofia dipenda da un ritorno alla teologia. «La mia conclusione, e penso di andarlo a dire a Roma, è *Zurück zur Theologie!*»⁴⁵. «I veri filosofi scolastici saranno sempre dei teologi»⁴⁶.

Le riserve di Gilson nei confronti di una filosofia autonoma rispetto alla teologia si riallacciano all'offensiva devastante che padre H. de Lubac lancia nel dopoguerra contro il tomismo «classico». A partire da un'interpretazione del desiderio naturale di vedere Dio come un desiderio ontologico, innato, che manifesterebbe l'ordinamento diretto dello spirito umano al soprannaturale, H. de Lubac contesta la distinzione classica – è vero, talvolta irrigiditasi nella scolastica moderna – tra l'ordine naturale e l'ordine soprannaturale. A suo giudizio, l'idea secondo la quale vi sarebbe per l'uomo un fine (con)naturale, proporzionato alle sue capacità noetiche e distinto dalla visione beatifica, sarebbe una perversione introdotta dal tomismo moderno, più o meno infedele a san Tommaso. Questa teoria, detta talora «teoria della natura pura», rende estrinseco il soprannaturale e finisce per espellerlo dal campo delle preoccupazioni umane reali. Esaltando un ordine naturale autonomo, di cui la filosofia sarebbe la saggezza propria, la teoria della natura pura ha favorito la secolarizzazione, addirittura l'ateismo moderno, interpretazione che è oggi orchestrata con brio dalla *Radical Orthodoxy*.

Il nuovo sistema [della natura pura, opposto dai teologi a Baio] non ha realizzato una separazione della natura dal soprannaturale che alla fine doveva essere micidiale? L'autonomia relativa che accordava alla natura non era forse, stando alla sua definizione, una tentazione di indipendenza? Non incoraggiava in tal modo il movimento di "laicizzazione" scatenato fin dal Rinascimento⁴⁷?

⁴⁴ E. GILSON, *Le thomisme. Introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, Paris 1972⁶, 33 (tr. it. *Il tomismo*, Milano 2011, 38): «La vera questione è sapere se è possibile sradicare, senza distruggerlo, un pensiero filosofico dal contesto che lo ha visto nascere e farlo vivere al di fuori delle condizioni senza le quali non sarebbe mai esistito. Se la filosofia di san Tommaso si è costituita come rivelabile, lo è sia nel rispettarne la natura sia nell'espolarla secondo l'ordine del teologo».

⁴⁵ *Lettre d'E. Gilson au P. M.-M. Labourdette du 12 août 1950*, 502. Cfr. *Lettre d'E. Gilson au P. M.-M. Labourdette du 26 septembre 1950*, 515: «In sintesi, sono incline a pensare che, separata dall'*intellectus fidei*, che è il suo luogo naturale, la filosofia scolastica perde una parte delle sue virtù e, per quanto mi riguarda, non mi opporrei se non cautamente alla sua tendenza a ritornarvi».

⁴⁶ E. GILSON, *Les Recherches historico-critiques et l'avenir de la scolastique*, in *Scholastica ratione historico-critica instauranda. Acta Congressus scholastici internationalis Romae anno sancto MCML celebrati*, (Bibliotheca Pontificii Athenaei Antoniani, 7) Roma 1951, 131-142 [142]: «È [...] ritornando al suo posto naturale che la filosofia scolastica può avere la speranza, o meglio la certezza, di portare di nuovo fiori e frutti».

⁴⁷ H. DE LUBAC, *Surnaturel. Etudes historiques*, Paris 1946, 153. Per de Lubac, il naturalismo è stato più o meno in germe in quell'«autore di transizione» che fu san Tommaso. Cfr. *ibid.*, 435: «Ovunque in

Non pretendo che il «soprannaturalismo», questa tendenza un po' monofisita a riassorbire la natura nella grazia, sia l'unica causa della diluizione, addirittura della scomparsa, dell'insegnamento di una filosofia autonoma nel mondo ecclesiastico dalla seconda metà del XX secolo. Altri fattori, più concreti, sociologici, vi hanno a loro volta concorso. Tuttavia, il sospetto gettato sul progetto di una filosofia tomistica autonoma ha contribuito largamente a privare l'*intellectus fidei* ecclesiale del rapporto con una sana filosofia aperta alla fede, con il rischio, sottolineato dalla *Fides et ratio*, sia di favorire una forma di fideismo, sia di asservire il pensiero cristiano, e in particolare la teologia, a filosofie di qualsiasi tipo, spesso implicite e sempre inappropriate⁴⁸.

Ma oggi la tendenza si inverte per due ragioni principali.

In *primo luogo*, l'analisi di de Lubac riguardo ai rapporti tra natura e grazia in san Tommaso non è più accettata all'unanimità (sempre che l'abbia mai raggiunta). Sul piano dell'esegesi dei testi di san Tommaso, uno studio come quello di Lawrence Feingold, *The Natural Desire to See God*, per quanto sia controverso, invita a riconsiderare lo schema interpretativo di de Lubac⁴⁹. Tutto indica, in effetti, che san Tommaso d'Aquino riconosca per ogni creatura spirituale l'esistenza di un fine naturale che consiste, per l'uomo, nella contemplazione filosofica di Dio e nella vita secondo la virtù, distinto dal fine soprannaturale, che è la visione beatifica nella comunione trinitaria. Certo, nel concreto, questo fine naturale è integrato al fine soprannaturale, ma non perde per questo né la sua consistenza propria né il suo valore. Difatti, la natura non è un essere di ragione, né l'ordine naturale un'ipotesi teorica che dunque non esisterebbe se non nello spirito, e la cui funzione sarebbe di garantire teoricamente la gratuità del soprannaturale. Al contrario, la natura è una dimensione reale e costitutiva dell'esistenza cristiana. *Gratia non tollit naturam*.

Certo, come afferma S. Long nel suo recente lavoro: «*Natura pura*». *On the re-*

san Tommaso, queste due concezioni della *natura* aristotelica e dell'*immagine* patristica si mescolano senza che si possa dire se davvero esse si combinino o si scontrino, né quale delle due alla fine riesca a sottomettere l'altra. Per quanto sia vigoroso il suo spirito di sintesi, egli non sempre riesce a fondere gli elementi ricevuti da due tradizioni diverse in una perfetta unità».

⁴⁸ GIOVANNI PAOLO II, *Fides et ratio*, n. 77: «Se il teologo si rifiutasse di avvalersi della filosofia, rischierebbe di far filosofia a sua insaputa e di rinchiudersi in strutture di pensiero poco adatte all'intelligenza della fede».

⁴⁹ Cfr. L. FEINGOLD, *The Natural Desire to See God according to St Thomas Aquinas and His Interpreters*, (Faith and Reason: Studies in Catholic Theology and Philosophy) Naples (Fl.) 2010². La prima edizione di quest'opera, frutto di una tesi alla Pontificia Università della Santa Croce di Roma, risale al 2001. Tra i dibattiti suscitati dall'opera, ci si può riferire al convegno che le fu dedicato e i cui atti si trovano in Nova et Vetera (English edition) 5 (2007).

*covery of nature in the doctrine of grâce*⁵⁰, la reazione di padre Henri de Lubac era sana: ha avuto ragione di affermare, contro l'umanesimo ateo, la dimensione intrinsecamente teleologica e teocentrica dell'esistenza umana. Ma, paradossalmente, la sua critica non è andata abbastanza lontano. De Lubac, secondo Long, ha concesso troppo alla modernità, nella misura in cui ha adottato la visione «moderna» della natura e, di conseguenza, non ha visto che l'ordine naturale era anch'esso teleologico ed intrinsecamente teocentrico. È già sul piano naturale e in nome delle esigenze della ragione che bisogna contestare i presupposti moderni della secolarizzazione, e non rifugiandosi immediatamente nel soprannaturale.

Il secondo fenomeno importante di questi ultimi anni è la stupefacente insistenza con la quale il Magistero della Chiesa cattolica sostiene la causa di una filosofia autonoma e ambiziosa, capace di costituire per la teologia un interlocutore affidabile. Come spesso si è fatto osservare, non si tratta più oggi per il Magistero di difendere la soprannaturalità della fede contro le usurpazioni del razionalismo, ma di difendere la filosofia contro il fideismo o contro i dubbi che essa nutre rispetto a se stessa. L'enciclica *Fides et ratio* ha qui valore programmatico. Inutile insistervi⁵¹.

La Chiesa dunque esprime oggi il bisogno di un'autentica filosofia tomistica che non sia una semplice raccolta di nozioni artificialmente tratte dalla *Summa theologiae*, né un insieme di ricette già pronte, ma una disciplina viva, strutturata secondo la natura e l'ordine che le sono propri e capace di prendere parte ai dibattiti filosofici contemporanei. La mediazione della filosofia è infatti indispensabile per evitare un confronto diretto e spesso improduttivo tra la fede e le culture contemporanee. La grazia non ha mai tratto alcun vantaggio dal far andare in cortocircuito la natura.

⁵⁰ S. LONG, «Natura pura». *On the recovery of nature in the doctrine of grace*, (Moral Philosophy and Moral Theology) New York 2010.

⁵¹ L'udienza del 16 giugno 2010 dedicata da Benedetto XVI a san Tommaso d'Aquino s'iscrive in questa prospettiva, quando il Santo Padre afferma che «Il motivo principale di questo apprezzamento [della Chiesa per Tommaso] risiede non solo nel contenuto del suo insegnamento, ma anche nel metodo da lui adottato, soprattutto la sua nuova sintesi e la distinzione tra filosofia e teologia». In realtà il Santo Padre qui insiste più sull'utilità della filosofia per la teologia che sull'autonomia della filosofia.