

# Cornelio Fabro

## Breve Introduzione al Tomismo

Opere Complete

16

EDIVI

CORNELIO FABRO

OPERE COMPLETE

VOLUME 16

BREVE INTRODUZIONE AL TOMISMO

CORNELIO FABRO

BREVE INTRODUZIONE AL TOMISMO

EDIVI

CORNELIO FABRO

OPERE COMPLETE  
A CURA DEL PROGETTO CULTURALE CORNELIO FABRO,  
DELL'ISTITUTO DEL VERBO INCARNATO  
PROMOSSE DAL CONSIGLIO NAZIONALE DELLE RICERCHE (CNR)  
DIREZIONE CENTRALE – ROMA

\* \* \*

Volume 16

Breve introduzione al Tomismo

A cura di Marcelo Lattanzio

Prima edizione: Desclée & C. - Editori Pontifici, Roma 1960

Prima edizione nella serie delle Opere Complete: 2007

© 2007 – Editrice del Verbo Incarnato  
P.zza San Pietro, 2 – 00037 Segni (RM)  
Info@edivi.com

Proprietà intellettuale:  
«Provincia Italiana S. Cuore» (PP. Stigmatini)

## PRESENTAZIONE

Nelle brevi pagine che seguono si è cercato di tracciare un itinerario essenziale dell'Uomo e della sua Opera, come guida per i giovani che si apprestano a penetrare per proprio conto il significato e la struttura interiore della speculazione tomistica. Esse insistono sulla novità e radicalità del suo indirizzo, quale già apparve ai contemporanei, e diffidano perciò ogni metodo di facile concordismo preferendo il clima di contrasto e di battaglia che le dottrine tomistiche incontrarono al loro primo apparire. Di qui la cura che si è avuta nel mostrare, di volta in volta, le fonti e i problemi che hanno ispirato l'alta mente dell'Aquinate per operare quell'incontro di ragione e fede, di pensiero classico e verità cristiana, da cui la Chiesa ha attinto spesso le formule del proprio magistero di universale salvezza.

Il volumetto riproduce, ampliato nella problematica e aggiornato di nuovi riferimenti storico-critici, l'articolo della Enciclopedia Cattolica (t. XII, coll. 252 ss.) e sono grato all'Editore per il cortese permesso di ripubblicarlo.

Vorrei che nella loro laconicità queste pagine fossero un omaggio per la fausta ricorrenza dell'80° della *Aeterni Patris* di Leone XIII la quale, dopo l'amara esperienza degli sbandamenti ideologici del secolo XIX, additava risolutamente a tutte le scuole cattoliche la via del tomismo.

L'AUTORE

*Roma, L'Immacolata Concezione del 1959*

## CAPITOLO I

### LA VITA DI S. TOMMASO

Destinato dalla Provvidenza alla più imponente opera di pensiero, quella della sintesi fra fede e ragione, fra natura e grazia, la quale esige la massima concentrazione interiore, Tommaso d'Aquino ebbe invece una giovinezza ed una vita agitata e incontrò dovunque contrasti e opposizioni, assaporando ben presto l'amarezza dell'incomprensione e la condanna degli invidiosi e dei mediocri. Eppure nell'alternarsi di tanti casi avversi si rivela un piano di superiore armonia che la sua coscienza sapeva cogliere e attuare con lucida deliberazione quasi mosso dal ritmo di problemi di cui egli solo ne sentiva, per la prima volta nella storia della cristianità, l'intimo pungolo, l'esatto significato e le tappe essenziali.

Nato sembra ormai certo, nel castello di Roccasecca, nel Regno di Napoli, da Landolfo di Aquino, signore di Roccasecca, e da Teodora di Chieti ma di origine lombarda. Poichè è certa la data della morte (7 marzo 1274) e il biografo ufficiale G. di Tocco afferma che il Santo aveva allora appena compiuto i 49 anni, la data della nascita si aggira sugli ultimi mesi del 1225 e i primi del 1226<sup>1</sup>.

Della prima infanzia è ricordato specialmente l'episodio del fulmine che uccise nel castello di Roccasecca una sorellina lasciando illeso il piccolo Tommaso che le stava accanto. Nel 1230, all'età di cinque anni, fu messo dai genitori tra i «pueri oblati» di Montecassino per esservi educato con l'intenzione di avviarlo alla vita monastica nella segreta speranza che potesse arrivare alla suprema carica e accrescere la potenza della famiglia. Invece, certamente per sua matura deliberazione e, secondo G. di Tocco, con il consiglio dello stesso abate ed anche a causa della devastazione che Montecassino aveva subito nell'anno 1239 da parte di Federico II, T. ritorna in famiglia e passa a proseguire gli studi all'Università di Napoli dove ebbe la prima diretta iniziazione alla filosofia aristotelica sotto il maestro Martino di Dacia per la logica e Pietro d'Irlanda per la filosofia naturale (così G. di Tocco, *loc. cit.*, ma gli altri biografi P. Calo e Bernardo Gui, più succinti, non ne parlano). All'Università di Napoli nacque la vocazione domenicana per opera del predicatore P. Giovanni di S. Giuliano: alle opposizioni della famiglia, che non risparmiarono violenze sia fisiche che morali, T. oppone una fermezza eroica che guadagnò alla vita religiosa la sorella Marotta. Sembra che il Santo abbia ricevuto l'abito religioso dalle mani del maestro generale Giovanni Teutonico tra il 1243 e la fine del 1244. Ottenuta finalmente la libertà con la fuga, fu avviato a completare gli studi superiori. Alcuni (Mandonnet, Grabmann, Glorieux, Castagnoli) dietro l'accento del Tocco<sup>2</sup> sostengono che la prima mèta fu l'Università di Parigi dal 1245 al 1248, come fa supporre anche la celebre lettera dei maestri delle Arti di Parigi (del 2 maggio 1274) dove la «*omnium studiorum nobilissima Parisiensis civitas*» è presentata come quella che «*ipsum prius educavit, nutrit et fovit*» (cf. *Chartul. Univ. Paris.*, ed. Denifle-Chatelain, I, Parigi 1889, n. 447, p. 504). Nel 1248, fondato da Alberto M. lo Studio generale di Colonia, T. frequenta i corsi di teologia per la preparazione immediata al sacerdozio; alla scuola di Alberto, s. T. prese contatto non solo con tutto il *corpus aristotelicum*, ma anche con i commentatori arabi e greci fino allora tradotti e specialmente con il *corpus dionysianum* e poté rivelare al maestro la sua reale capacità. Per l'insistenza di Alberto, che sollecitò i buoni uffici del card. domenicano Ugo di S. Caro, il generale dell'Ordine nel 1252 chiamò T. a Parigi per prendere il posto vacante di baccelliere in teologia della cattedra domenicana. Dopo aspre contese, fomentate dai maestri secolari che dovettero cedere per intervento diretto del papa Alessandro IV<sup>3</sup>, T. ottenne la *licentia docendi* entro il mese di giugno dello stesso anno, ma non fu ammesso nel Collegio dei professori (insieme con s. Bonaventura) che il 15 ag. dell'anno seguente (1257) dando inizio al suo insegnamento di *magister regens* nel seguente mese di ottobre.

Ormai tutta la vita di T. fu assorbita dall'attività scientifica che si svolse alternativamente tra l'Università di Parigi e l'Italia. Il primo magistero parigino (1256-59) fu turbato dall'attacco dei maestri secolari, guidati da Guglielmo di S. Amore, per impedire agli Ordini mendicanti l'ingresso nell'Università: gli avversari gettarono sulla bilancia anche la questione dell'*Evangelium aeternum*, ma senza riuscire nell'intervento. S. T. sulla fine dell'anno scolastico 1259 si mise in viaggio per l'Italia, dopo aver partecipato nella Pentecoste (giugno 1259) al Capitolo generale di Valenciennes, collaborando con s. Alberto Magno e Pietro di Tarantasia (poi papa Innocenzo V) alla compilazione della *Ratio studiorum* dell'Ordine (cf. *Chart. Univ. Paris.*, t. I, n. 385, p. 385 sgg). Questo primo soggiorno italiano (1259-68) di quasi dieci anni è il

periodo più continuo e tranquillo della vita del Santo, nel quale egli dispiegò un'attività scientifica prodigiosa. È probabile che abbia insegnato presso lo *Studium* o *conventus Curiae*, chiamatovi da Urbano IV a Viterbo e poi a Orvieto; negli anni 1265-67 si trova nel convento romano di S. Sabina con l'incarico di riordinare lo Studio generale dell'Ordine; nel 1267-68 è con probabilità ancora a Viterbo presso Clemente IV. Alla Corte strinse amicizia con il confratello fiammingo Guglielmo di Moerbeke, il quale gli fu prezioso aiuto sia con la revisione delle vecchie versioni sia con nuove versioni dal greco di Aristotele e dei principali commentatori greci di Aristotele e dei testi neoplatonici, in particolare della **Stoicewsiq qeologikh**, di Proclo nel 1268, i commenti alle *Categorie* di Simplicio nel 1266 e al *De Coelo et mundo* del medesimo nel 1271, al *Perihermeneias* di Ammonio nel 1268, al *De anima* di Temistio nel 1268 e al *De anima* di Giovanni Filopono ancora nel 1268. Di data anteriore è la versione del commento ai *Metereologica* di Alessandro di Afrodisia, a Nicea nel 1260. Sulla fine del 1268, forse per ordine dello stesso Pontefice, s. T. era in viaggio per Parigi dove nel genn. del 1269 iniziò l'insegnamento continuando nell'anno accademico 1270-71. Questo secondo magistero parigino è il periodo più agitato nella vita del Santo e di più aspra lotta su tutti i fronti: anzitutto il divampare dell'averroismo nella Facoltà delle arti, poi la lotta aperta contro il suo aristotelismo da parte dell'indirizzo agostinista dominante nella Facoltà di teologia (e sembra sotto l'ispirazione diretta di s. Bonaventura<sup>4</sup>) culminante nella burrascosa disputa del 1270 che abbracciava le principali tesi del tomismo (e in particolare la «unicità della forma sostanziale») alla presenza di Stefano Tempier, vescovo di Parigi, nella quale T. «fuit quasi solus huius sententiae»; infine la lotta riaccesa dai maestri secolari Gerardo di Abbeville e Nicola di Lisieux contro gli Ordini mendicanti, che provocò da parte del Santo i due mirabili scritti *De perfectione vitae spiritualis* e *Contra retrahentes a religionis ingressu*. Nella primavera del 1272 T. ricevette dai superiori l'incarico di riordinare (dietro invito di Carlo d'Angiò) l'insegnamento di teologia nell'Università di Napoli: oltre all'insegnamento che abbracciò l'intero anno 1272-73 e la prima parte del 1273-74 fino a genn., s. T. attese con intensità alla III parte della *Sum. Theol.*, alla composizione di opuscoli e di commenti ad Aristotele e alla predicazione quaresimale al popolo nella lingua volgare. Nel genn. del 1274 fu invitato da Gregorio X al Concilio di Lione: messi in cammino, con la compagnia del suo fedele segretario fra Reginaldo da Piperno, venne colto per via da insolito malore che, ribelle alle amoroze cure della nipote Francesca, la contessa di Ceccano che l'accorse nel castello di Maenza, lo trasse a morte il 7 marzo 1274 nell'abbazia cistercense di Fossanova dove, presago della fine, aveva chiesto ospitalità. Fu canonizzato da Giovanni XXII ad Avignone il 18 luglio 1323 e dal domenicano s. Pio V fu dichiarato nel 1567 «Dottore angelico» ch'è il suo titolo d'onore assieme a quello ufficiale di *Doctor communis*. Già il suo maestro s. Alberto Magno, accorso a Parigi per difenderlo dalla condanna del 1277, l'aveva proclamato «splendore e fiore di tutto il mondo»<sup>5</sup>.

#### Note

<sup>1</sup> *Vita s. Th. Aq.*, cap. 65; in *Fontes Vitae s. Th.*, fasc. II, ed. D. Prümmer, St- Maximin, Var, 1924, p. 138.

<sup>2</sup> *Op. cit.*, cap. 7; ed. cit., p. 72.

<sup>3</sup> Cf. *Lett. al Cancell. dell'Univ. di Parigi* del 3 marzo 1256, in *Chart. Univ. Paris.*, I, n. 270, p. 307; cf. nn. 293, p. 339, e 317, p. 366.

<sup>4</sup> Cf. J. D'ALBI, *S. Bonaventure et les luttes doctrinales de 1267-77*, Parigi 1923.

<sup>5</sup> *Fontes vitae s. Th. Aq.*, fasc. IV, p. 382.

## CAPITOLO II

### LE OPERE DI S. TOMMASO

L'attività scientifica di s. T. ha una doppia origine: anzitutto il dovere dell'insegnamento che l'obbligava all'interpretazione dei testi ufficiali come la S. Scrittura, le *Sentenze* di Pietro Lombardo, le opere di Aristotele, di Boezio, dello Ps. Dionigi, ecc. e alla redazione delle questioni disputate e dei convegni scolastici stagionali (*Quodlibeta*); poi gli scritti d'occasione, suscitati dalla carità fraterna e dalla cortesia di rispondere agli incarichi avuti dal Papa e dai superiori e ai quesiti che gli venivano proposti. In questa seconda classe di «scritti occasionali» possono rientrare, oltre gli opuscoli, le sue due opere più originali: la *Summa contra Gentiles* e la *Summa Theologiae*, la prima composta (sembra) dietro richiesta del generale dell'Ordine s. Raimondo di Peñafort, la seconda – ch'è il suo capolavoro incompiuto – scritta a vantaggio dei giovani studenti dell'Ordine per guidarli nel caos nel quale spesso si smarriva l'insegnamento teologico, legato ai commenti delle *Sentenze* di Pietro Lombardo (cf. il *Prologo*).

#### 1. CRONOLOGIA

La maggior parte delle date è approssimativa: seguendo il Grabmann (*Die Werke...*, III ed. postuma 1949) si danno delle date controverse i termini estremi *a quo* e *ad quem* ritenuti più probabili, secondo le ricerche di P. Castagnoli, J. A. Destrez, A. Dondaine, T. Käppeli, P. Glorieux, O. Lottin, A. Motte, A. Mansion, F. Pelster, A. Pelzer, P. Synave, G. Théry, A. Walz e soprattutto di P. Mandonnet e dello stesso mons. Grabmann. Il problema della cronologia degli scritti, per uno studio critico del pensiero di s. T., ha un'importanza almeno pari a quella della loro autenticità. Tuttavia non è ancora abbastanza compresa l'importanza di seguire, nello studio delle dottrine, l'ordine cronologico delle opere: ciò ha impedito di afferrare e debitamente apprezzare lo sviluppo delle dottrine<sup>1</sup>.

##### a) Commenti alla S. Scrittura

1. *Expos. in Job* (Tolomeo di Lucca, 1261-64; Mandonnet, 1269-72).
2. *In Psalmos Davidis lectura* (1271-73).
3. *Expos. in Cantica canticorum* (perduto).
4. *Expos. in Isaiam prophetam* (Mandonnet, 1256-59; Destrez, 1269-74).
5. *Expos. in Jeremiam prophetam* (Mandonnet, 1267-68).
6. *Expos. in Threnos Jeremiae prophetae* (Mandonnet, 1264-69).
7. *Catena aurea super quattuor Evang.* (1261-64 per s. Matteo; dopo il 1264 per gli altri).
8. *Expos. (lectura) in Ev. s. Matthaei* (1256-59).
9. *Expos. (lectura) in Ev. s. Joannis* (1269-72).
10. *Expos. in s. Pauli apost. epist.* (per *I Cor.* 11 alla fine: 1259-65; per *Rom.* – *I Cor.* 1-10: 1272-73).

##### b) Commenti ad Aristotele

1. *In libros Perihermeneias expos.* (fino al l. II, lect. 2: 1268-72).
2. *In libros posteriorum Analyticorum expos.* (1268-72).
3. *In octo libros Physicorum expos.* (dopo il 1268).
4. *In libros De Caelo et Mundo expos.* (fino al l. III, lect. 8: 1272).
5. *In libros De Generatione et Corruptione expos.* (fino al l. I, lect. 17: 1272-73).
6. *In libros Meteorologicorum expos.* (fino al l. II, lect. 10: 1269-72).
7. *In libros De Anima lectura* (lib. I; verso il 1270, Verbeke) *expos.* (ll. II-III: 1267-72).
8. *In libros De sensu et sensato expos.* (1267-72).



9. *In librum De memoria et reminiscencia expos.* (1267-72).|
10. *In duodecim libros Metaphysicorum expos.* (1266-72).
11. *In decem libros Ethicorum expos.* (1260-69).
12. *In libros Politicorum expos.* (fino al l. III, lect. 6: 1269-72).
13. *In librum de causis expos.* (1269-73).

#### c) Opere sistematiche

1. *Commentum in quattuor libros Sententiarum magistri Petri Lombardi* (1254-56; un secondo commento posteriore è andato perduto).
2. *Summa contra Gentiles* (1261-64).
3. *Summa Theologiae* (fino alla *pars* III, q. 90. Segue il *Supplem.*, compilazione di fra' Reginaldo da Piperno che si è servito del Commento tomista al l. IV delle *Sentenze*): *pars* I, 1266-68; *pars* II: I<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, 1269-70, II<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, 1271-72; *pars* III, 1272-73.
4. *Quaestiones disputatae: De veritate*: Parigi artt. 1-84 (1256-1257); artt. 85-168 (1257-58); artt. 169-253 (1258-1259); *De potentia*: Roma, artt. 1-55 (1265-67); Viterbo, artt. 56-83 (1267-68); *De spiritualibus creaturis*, Viterbo (1268). A Parigi: *De anima* (1269); *De Virtutibus in communi* (1269-70); *De malo* (1269-72); *De caritate* (1269-72); *De spe* (1269-72); *De correctione fraterna* (1269-1272); *De unione Verbi incarnati* (1270-72).
5. *Quaestiones Quodlibetales* (si tenevano durante le vacanze di Natale e Pasqua): *Quodl.* VII-IX (1256-59); *Quodl.* I-VI e XII. Il p. Mandonnet suggerisce la seguente distribuzione: *Quodl.* VII (Natale 1256); *Quodl.* VIII (Natale 1258); *Quodl.* IX (Pasqua 1258); *Quodl.* XI (Pasqua 1259); *Quodl.* I (ancora Pasqua 1259); *Quodl.* II (Natale 1269); *Quodl.* III (Pasqua 1270); *Quodl.* IV (Pasqua 1271); *Quodl.* V (Natale 1271); *Quodl.* VI (Pasqua 1271). I dubbi avanzati da P. Glorieux sull'autenticità del *Quodl.* IX sono stati respinti come infondati da J. Isaac, in *Arch. d'hist. doctr. et litt. du m. â.*, 22-23 (1947-48), p. 177 sgg.

#### d) Opuscoli autentici

1. *Contra errores Graecorum ad Urbanum IV Pont. Max.* (1261-64).
2. *Compendium theologiae ad fratrem Reginaldum socium suum carissimum* (1272-1273: incompiuto, fino al *De virtute spei*, c. 256).
3. *De rationibus fidei contra Saracenos, Graecos et Armenos ad Cantorem Antiochenum* (1261-64).
4. *De duobus praeceptis caritatis et decem legis praeceptis (reportatio)* (1273).|
5. *Devotiss. expositio super Symbolum Apostol.* (1273).
6. *Expositio devotiss. orationis dominicae* (1273).
7. *Devotiss. expositio super salutationem angelicam* (1273).
8. *De articulis fidei et Ecclesiae Sacramentis ad archiep. Panormitanum* (1261-68).
9. *Responsio ad fr. Joannem Vercellensem, gener. magistr. Ord. Praed., de artic. XLII* (1271).
10. *Responsio ad lect. Venetum de artic. XXXVI* (1269-71).
11. *Responsio ad lect. Bisuntinum de artic. VI* (1271).
12. *De differentia verbi divini et humani.*
13. *De natura verbi intellectus.*
14. *De substantiis separatis seu de angelorum natura ad fratrem Reginaldum socium suum carissimum* (incompiuto; 1272-73).
15. *De unitate intellectus contra averroistas* (1270).
16. *Contra pestiferam doctrinam retrahentium homines a religionis ingressu* (1270).
17. *De perfectione vitae spiritualis* (1269-1270).
18. *Contra impugnantes Dei cultum et religionem* (1256-57).
19. *De regimine principum ad regem Cypri* (fino al l. II, cap. 4: 1265-66).
20. *De regimine Judaeorum ad ducissam Brabantiae* (1270).
21. *De forma absolutionis ad gener. magistr. Ordinis* (1269-72).
22. *Expos. primae decretalis ad archidiac. Tudertinum* (1259-68).
23. *Expos. super secundam decretalem ad eundem* (1259-68).
24. *De sortibus ad dominum Jacobum de Burgo* (1269-72).
25. *De iudiciis astrorum ad fratrem Reginaldum socium suum carissimum* (1269-1272).
26. *De aeternitate mundi contra murmurantes* (1270).

27. *De principio individuationis*.
28. *De ente et essentia* (1254-56).
29. *De principiis naturae ad fratrem Silvestrum* (1255).
30. *De natura materiae et dimensionibus interminatis* (1252-56).
31. *De mixtione elementorum ad magist. Philippum* (1273, Walz).
32. *De occultis operibus naturae ad quemdam militem* (1272).
33. *De motu cordis ad magistrum Philippum de Castrocoeli* (1269-72).
34. *De instantibus*.
35. *De quattuor oppositis*.
36. *De demonstratione*.
37. *De fallaciis ad quosdam nobiles artistas*.
38. *De propositionibus modalibus*.
39. *De natura accidentis*.
40. *De natura generis*.
41. *De emptione et venditione ad tempus*.
42. *Expos. in librum Boethii De hebdomadibus* (1255-61).
43. *Expos. super librum Boethii De Trinitate* (1255-61).
44. *Expos. in Dionysium De divinis nominibus* (1261-68).
45. *Officium de festo Corporis Christi ad mandatum Urbani Papae IV* (1264). *Hymnus «Adoro te devote»*.
46. *Epist. de modo studendi*.
47. *De secreto*.
48. *Responsio ad fr. Joannem Vercell., gener. magist. Ord. Praed., de artic. CVIII sumptis ex opere Petri de Tarantasia* (1265-67).
49. *Responsio ad Bernardum, abbatem Casinensem* (1274; è l'ultimo scritto del Santo, composto mentr'era in viaggio, diretto al Concilio di Lione).

#### e) **Varie**

*Sermoni* (il numero è incerto. Una nuova raccolta di 11 prediche è stata scoperta nelle biblioteche di Spagna da P. T. Käppeli, v. *Arch. Fr. Praed.*, 13 [1943], pp. 59-94). *Pregchiere* (il numero è incerto). Due *Principia* (o lezioni magistrali): uno come «Baccalaureus biblicus» del 1252 sul tema: «Hic est liber mandatorum Dei» e l'altro come «Magister regens» del 1256 sul tema: «Rigans montes de superioribus suis» (ed. F. Salvatore, *Due sermoni ined. di s. T. d'A.*, Roma 1912).

## 2. OSSERVAZIONI

a) *Opuscoli dubbi*. – Un gruppo di opuscoli, fra quelli sopra indicati la cui autenticità è difesa dal Grabmann, da G. F. Rossi e dal Pelster, non è ammessa invece da Mandonnet e dal Perrier: *De instantibus*, *De natura verbi intellectus*, *De principio individuationis*, *De genere*, *De natura accidentis*, *De natura materiae*, *De quattuor oppositis*<sup>2</sup>.

b) *Opuscoli spuri*. – Il Grabmann (*op. cit.*, p. 395 sgg.) elenca 33 titoli di opuscoli che furono attribuiti a s. T. ma che risultano| certamente spuri. Alcuni di essi sono compilazioni estratte da opere autentiche (ad es., *De nat. loci*; *De nat. luminis*; *De tempore* per i capp. 1-4; *De quo est et quod est*, ecc.). Un sonetto italiano che il cod. 9 A 27 della Bibl. Estense di Modena attribuisce a s. T. e che il p. Mandonnet accetta per autentico, ha sollevato seri dubbi e il Grabmann (*op. cit.*, p. 413) fa l'ipotesi se non si possa attribuire al fratello di s. T., Rinaldo d'Aquino, che lasciò una raccolta di poesie. Il Grabmann (*op. cit.*, 141 sgg.), fondandosi sulla critica del p. A. Dondaine, non accetta neppure la *Quaest. de natura beatitudinis*, scoperta nel cod. Vat. lat. 784 dal p. Mandonnet e da lui datata al 1266. Ha iniziato una ricerca fondamentale, sulla base di uno studio comparato della tradizione manoscritta, dell'autenticità degli opuscoli G. F. Rossi, *Gli opuscoli di s. T., Criteri per conoscere l'autenticità*, in *Divus Thomas Plac.*, 56 (1953), pp. 211-36<sup>3</sup>.

c) *Gli autografi*. – La Biblioteca di Montecassino (cod. 82) possiede il testo dell'ultimo scritto del Santo, la *Responsio ad Bernardum, abbatem Cassin.*, scritto in margine al manoscritto dei *Moralia* di s. Gregorio M., che il Tosti e l'Uccelli hanno dichiarato per autografo (cf. P. Mandonnet, *op. cit.*, I<sup>a</sup> ed., p. 107; egli consente nell'attribuzione). La Biblioteca Apostolica Vaticana possiede due codici – dono della diocesi

di Bergamo a Pio IX nel 1874 – che sono riconosciuti, senz'alcun dubbio, di mano del Santo. Il cod. Vat. lat. 9850 contiene buona parte delle tre seguenti opere: *Sum. c. Gent.* (circa metà dell'opera intera, ff. 2 r.-89 v.); *Comm. in Boeth. de Trinitate* (per intero, ff. 90 r.-104 v.). L'edizione leonina (voll. XIII-XV) della *Sum. c. Gent.* è fatta per la parte conservata sul codice autografo. Il cod. Vat. 9851, contiene il commento al l. III delle *Sentenze*<sup>4</sup>. Gli autografi vaticani sono scritti nella cosiddetta *littera inintelligibilis* (il Cod. 9851 a partire dal f. 11) che ha avuto finalmente nel p. P. Mackey, della Commissione Leonina, il suo interprete sicuro (cf. nel t. XIII, p. IV a b la tavola che riproduce la «littera inintelligibilis» del f. 34, *C. Gent.* II, 25-25 con la trascrizione diplomatica). Di alcuni altri pretesi autografi, ad eccezione di qualche frammento ritrovato in reliquiari, non c'è prova sicura<sup>5</sup>. Anche se non può esser riconosciuto autografo, come ha dimostrato il p. Käppeli, va segnalato il cod. VIII. F. 16 della Bibl. naz. di Napoli che contiene il commento alla *Metafisica* di Aristotele, che sembra corretto dalla mano di s. T. o certamente sotto la sua direzione. Un altro codice, ancor più celebre, della Bibl. naz. di Napoli che contiene il Commento di s. Alberto M. a tutto il *Corpus Dionysianum* fu creduto dalla tradizione locale e dall'Uccelli una «reportatio» e quindi un autografo di s. T. che risale perciò al periodo del suo soggiorno a Colonia: ma non c'è un argomento decisivo<sup>6</sup>.

d) *Opere perdute*. – Nella loro lettera, i maestri della facoltà delle arti di Parigi chiedono di poter avere quelle opere che il Santo, lasciando Parigi nel 1272, aveva promesso (*speciali promissione*) d'inviar loro, appena finite cioè alcuni scritti di filosofia incominciati colà, ch'essi speravano avesse portato a termine in Italia: vengono indicati *specialiter Comm. Simplicis super librum de coelo et mundo et Exposit. Tymaei Platonis ac librum De aquarum conductibus et ingeniis erigendis*. La prima opera ha certamente ispirato il maturo commento di S. Tommaso al *De coelo et mundo* rimasto incompiuto e datato appunto nell'ultimo soggiorno napoletano. Recenti studi del Birkenmajer e del Grabmann hanno provato che il Moerbeke aveva condotto a termine le traduzioni delle tre opere indicate: un ampio frammento in tre pezzi della traduzione moerbekiana al *Commento* di Proclo al *Timeo* è stato rilevato nell'opera enciclopedica di E. Bate di Malines, *Speculum divinarum et quorundam naturalium*, l. XI, c. 24, l. XXII, c. 10 e c. 25<sup>7</sup>. Fra i commenti alla S. Scrittura sembrano andati perduti, se stiamo alle indicazioni del catalogo ufficiale redatto dal notaio Bartolomeo di Capua che in gioventù conobbe di persona s. T., i commenti a s. Marco, s. Luca e s. Giovanni e la *reportatio* su s. Matteo. Così sono andati smarriti il commento al *Cantico dei Cantici* e una seconda redazione del commento al l. I delle *Sentenze*: scritti contemporanei, a quanto pare, della 1ª parte della *Sum. Theol.* (cf. P. Mandonnet, *op. cit.*, pp. 34, 53, 57). Di un commento di s. T. alle altre due opere, non si è trovato ancora traccia e con molta probabilità rimasero allo stato di progetto. In questa materia si può osservare che, malgrado i notevoli progressi della critica storica sulla produzione di s. T., non è escluso – specialmente riguardo agli opuscoli – che si possa giungere alla scoperta o all'identificazione di qualche altra opera. Così il ms. lat. 14, 546, della Bibl. nazionale di Parigi di grande autorità perchè sembra risalire al 1280 ca., contiene, ad es., l'opuscolo *De concord. dictorum s. Thomae*, in mezzo agli altri opuscoli d'indubbia autenticità<sup>8</sup>.

e) *Commenti incompleti*. – Il commento ad *Perihermen.* arriva fino alla 3ª lect. del l. II; quel che segue nelle edizioni è del card. Gaetano. Il commento alla *Metaph.* finisce col l. XII; il commento alla *Polit.* arriva alla lect. 6 del l. III, quello al *De Coelo et mundo* arriva alla lezione 8 del l. III, quello di *Metereol.* fino alla lect. 8 del l. II (furono completati dal maestro secolare Pietro di Alvernia) e quello al *De gener. et corrupt.* fino alla lect. 17 del l. I (il resto è opera del domenicano T. De Sutton). Anche il *De reg. princ.* è rimasto al cap. 4 del l. II: il resto sembra sia opera di Tolomeo di Lucca.

## Note

<sup>1</sup> Cf. P. MANDONNET, *Les écrits authentiques de st T. D'A.*, 1a ed., Friburgo 1910, p. 10, nota; J. DE GUIBERT, *Les doublets de st T. d'A. Leur étude méthod.*, Parigi 1926: esamina i problemi *De Deo uno et trino*, le dottrine sulla fede, sulla salvezza degli infedeli, sui doni dello Spirito Santo, sulla natura della carità.

<sup>2</sup> Cf. F. PELSTER, *Die Thomas von Aquin zugeschriebenen Opuscula [...] und ihr Verfasser*, in «Gregorianum» 36 (1955), pp. 21-49.

<sup>3</sup> V. ora l'ampia trattazione complessiva del medesimo A.: *Antiche e nuove edizioni degli Opuscoli di S. Tommaso d'Aquino e il problema della loro autenticità*, Monografie del Collegio Alberoni, n. 22, Piacenza 1955.

<sup>4</sup> Studio fondamentale: G. F. ROSSI, *L'autografo di s. T. del Comm. al III lib. delle Sent.*, 2ª ed. Piacenza 1933.

<sup>5</sup> M. GRABMANN, *Die Werke...*, p. 436 sgg.

<sup>6</sup> Cf. P. MANDONNET, *op. cit.*, 1ª ed., p. 133 sgg.; G. MEERSSEMAN, *Introd. in opera Alberti M.*, Bruges 1931, p. 102; M. GRABMANN, *Die Werke...*, p. 351 sgg., p. 436 sgg.

<sup>7</sup> Cf. A. BIRKENMAJER, *Neues zu dem Briefe der Pariser Artistenfakultät über den Tod des hl. Th. v. A.*, in *Xenia Thom.*, III, Roma 1925, spec. p. 65 sgg.

<sup>8</sup> Cf. G. F. ROSSI, *Il Cod. lat. 14.546 della Bibl. naz. di Parigi con gli opusc. di s. T.*, in *Divus Thomas Plac.*, 54 (1951), p. 301 sgg.

## CAPITOLO III

### LA FORMAZIONE DEL TOMISMO

#### 1. Il problema delle fonti

Il problema delle fonti nel pensiero tomista è capitale e costituisce la chiave per la comprensione della sua formazione. Si tratta d'individuare anzitutto i testi ed eventualmente le versioni (dal greco e dall'arabo) che s. T. effettivamente ebbe presenti; poi occorre rilevare il contesto dottrinale preciso secondo il quale tali fonti influirono nello sviluppo del pensiero tomista; infine si dovrebbero indicare le altre interpretazioni che dette fonti ebbero nell'ambiente culturale del medioevo, per poter fare un bilancio esatto dell'opera dottrinale del Santo.

Per il primo punto si può dire che la novità rivoluzionaria della biblioteca del sec. XIII era stata la traduzione delle opere di filosofia naturale e di metafisica, di etica e politica di Aristotele: il fatto che s. T. appena adolescente frequentò all'Università di Napoli il testo diretto della logica e della filosofia naturale con i maestri Martino di Dacia e Pietro d'Irlanda può essere considerato un momento decisivo nel suo orientamento futuro a favore dell'aristotelismo, rompendo con il platonismo della tradizione agostiniana. L'Angelico poteva conoscere direttamente di Platone il *Timeo* nella versione-commento di Calcidio (che ispira il platonismo umanista della scuola di Chartres) e forse anche il *Fedone* e il *Menone*; la dottrina platonica era diffusa anche dalle opere di Cicerone e specialmente nel commento al *Somnium Scipionis* di Macrobio; la fonte però principale del platonismo medievale è stato s. Agostino (cf. *De Trin.*, l. VII; *De Civ. Dei*, ll. VIII-X) e ciò deve orientare circa il senso preciso dell'antitesi platonismo-aristotelismo che domina il medioevo e sta al centro dell'attività di s. T. e delle polemiche suscitate dalla sua opera. Perché è noto che s. Agostino non lesse direttamente alcuna opera di Platone e conobbe il platonismo della tarda elaborazione di Plotino, le cui *Enneadi* erano state tradotte dal retore Mario Vittorino al quale si può riconoscere di aver accostato i termini e i problemi della speculazione neoplatonica alla teologia cristiana dell'Occidente (cf. E. Benz, *Marius Victorinus u. die Entwicklung der abendländ. Willensmetaphysik*, in *Forsch. z. Kirche u. Geistesgesch.*, I, Stoccarda 1932, spec. pp. 39 sgg., 343 sgg.). In questo contesto storico la tesi comune, esposta dal Baeumker, che il platonismo è dominante nel sec. XII, regredisce nel sec. XIII per riprendere vigore nell'Umanesimo<sup>1</sup> enuncia il semplice fatto storico, ma non ne precisa la misura e il suo effettivo significato culturale. Se si può riconoscere che realmente le lotte dottrinali del medioevo si pongono intorno all'alternativa Platone-Aristotele, si deve ammettere che il Platone autentico (quello del rigido dualismo, del **κτῆμα**, del **κωρισμός** fra apparenza e realtà, fra mondo sensibile e idee), è assente. L'alternativa si riduce piuttosto tra Plotino (o neoplatonismo in genere) e Aristotele dove il divario tra Plotino che concepisce l'emanazione necessaria e resta monista della trascendenza e Platone dualista che crea i miti del Demiurgo e dell'anima, è forse maggiore di quello tra Plotino e Aristotele, monista dell'immanenza che non riconosce i miti né alcuna trascendenza<sup>2</sup>. Nelle controversie perciò del sec. XIII Platone è fuori causa e ciò spiega perché una mente critica come s. T. avesse avuto il proposito, come consta dalla *Lettera* della facoltà delle arti del 10 maggio 1274, di dare un commento o studio diretto del *Timeo* platonico: tale commento avrebbe certamente dato la chiave per comprendere i principi ispiratori della metafisica tomista nella sua ultima fase circa i quali, come si dirà, la scuola tomista non ha fatto ancora piena luce. Si comprende pertanto che l'Angelico non ebbe a disposizione che scarsi elementi, insufficienti per tentare un'interpretazione di Platone, a differenza di quanto egli poté fare per Aristotele. Fonte principale per la conoscenza di Platone, come per tutta la filosofia prearistotelica, è stata per s. T. lo stesso Aristotele nelle introduzioni ai suoi trattati (cf. il I l. della *Et. Nic.*, della *Metaph.*, del *De An.*, del *De Gen. et Corr.*), dove ormai le teorie si trovano semplificate e in qualche modo piegate per dare maggior risalto all'opposizione polemica.

Il secondo fatto capitale delle fonti del pensiero tomista, in merito all'alternativa Platone-Aristotele, è dato dalla complessa sovrastruttura d'influssi d'ispirazione neoplatonizzante che sono intervenuti nel dibattito. Primo fra tutti s. Agostino stesso con il peso della sua autorità di maestro indiscusso della teologia medievale, che s. Tommaso accetta non meno dei suoi contemporanei, specialmente nelle questioni

riguardanti la teologia trinitaria, il peccato e la Grazia. Più delicato è il rapporto fra i due dottori nelle questioni puramente filosofiche dove l'aristotelismo tomista non poteva accettare compromessi: tuttavia egli accetta le dottrine fondamentali del *trascendentalismo causale e dell'esemplarismo divino*, dove il contrasto inevitabile con i capisaldi del pensiero aristotelico è abilmente superato mediante quell'interpretazione «sintetica» di cui si dirà<sup>3</sup>. Le controversie recenti riguardanti l'accordo fra s. Agostino neoplatonico e s. T. aristotelico non hanno dato risultati apprezzabili, nè li possono dare perchè la funzione dottrinale dei due dottori si pone in due epoche di cultura, l'antica e la medievale, che non sono commensurabili per il confronto che si vuole istituire e lo stesso s. T. ci fornisce sufficienti criteri (cf. *In II Sent.*, 13, q. I, a. 3 ad I; *Sum. Theol.*, 1<sup>a</sup>, q. 15 *De ideis*; *ibid.*, q. 77, a. 5 ad 3; *ibid.*, q. 84, a. 5; *ibid.*, q. 85, a. 2, ecc.). Tuttavia s. T. è ben consapevole del platonismo di s. Agostino e ne mette in rilievo l'opera di purificazione circa le dottrine eterodosse inammissibili per la fede cristiana, quali l'esistenza delle «idee separate» (*Sum. Theol.*, 1<sup>a</sup>, q. 84, a. 5): la metafisica della partecipazione esposta dai due dottori esprime la struttura, per dir così, trascendentale dell'ente finito nella sua dipendenza da Dio (cf. *De spir. cr.*, a. 10 ad 8: «Non multum refert dicere quod ipsa intelligibilia participantur a Deo vel quod lumen faciens intelligibilia participatur a Deo»). La prima è la soluzione di s. Agostino, la seconda è quella di s. T. che assimila la dottrina aristotelica dell'intelletto agente<sup>4</sup>. Perciò la controversia, agitata negli ambienti neoscolastici, circa l'accordo o la divergenza fra questi due massimi dottori della Chiesa, non deve presentare un compito polemico ma soltanto esegetico: i due atteggiamenti dottrinali corrispondono a due momenti differenti della cultura cristiana così che questioni come quella di chiedere se s. Agostino abbia ammesso la dottrina dell'astrazione tomista o se concepisca l'anima spirituale come forma sostanziale del corpo in senso aristotelico-tomista non sono suscettibili di alcuna precisa risposta perchè la diversa prospettiva culturale non permette l'alternativa di una risposta<sup>5</sup>. La profonda trasformazione della dottrina agostiniana a contatto con l'aristotelismo è spesso mascherata da s. T.: si ha l'impressione che la maggior parte degli errori della metafisica della scuola agostinista egli li attribuisca all'estrinsecismo di Avicenna e di M. Maimonide e al realismo esagerato dell'ebreo Avicbron<sup>6</sup>. Un esempio sconcertante ma significativo del carattere sintetico dell'esegesi tomista è il prologo alla *responsio* dell'art. 1 della *Q. de spir. creat.* dove s. T. fa precedere l'autorità di s. Agostino a quella di Aristotele per il concetto metafisico della materia prima come «pura potenza» («... ut patet per Augustinum XII *Confess.* et I *Super Gen. ad litt.* et per Philosophum in VII *Metaph.*», ed. L. W. Keeler, p. 10, l. 2-5).

Più originale è il rapporto di s. T. all'altra fonte del neoplatonismo teologico ch'è lo Ps. Dionigi il cui influsso eguaglia e in alcuni problemi supera quello di s. Agostino medesimo. S. T. commentò del *Corpus Dionysianum* soltanto il *De divinis nominibus*, attenendosi – come per i commenti ad Aristotele e alla Scrittura – al metodo letterale: notevole è lo sforzo del Santo per trovare, fra le diverse versioni, la lezione più intelligibile che di solito è quella della traduzione del Sarrazin<sup>7</sup>. L'influsso dello Ps. Dionigi è in profondità e interessa i problemi più ardui della metafisica quali la dottrina dei trascendentali e dell'analogia, la conoscenza di Dio (la teologia affermativa e negativa) e il problema del male; questo Dionigi poi secondo s. T. ha meglio di tutti sfrondato l'errore della filosofia platonica e inserito il nucleo profondo della sua verità nella teologia cristiana (cf. le dichiarazioni di s. T. nel *Prol.* al Commento al *De div. nom.* e specialmente nel *De subst. separ.*, c. 17). È specialmente nell'atmosfera dei testi dionisiani, densi di profonde risonanze mistiche e di continue istanze di trascendenza, che s. T. ha vissuto quella conciliazione fra il platonismo e la verità cristiana che lo farà ardito a incorporare il principio metodico (non il metodo!) del platonismo dentro una metafisica elaborata ed espressa con principi aristotelici. Che questo sia stato il preciso intento lo mostrano anzitutto le 1700 citazioni esplicite dello Ps. Dionigi che ricorrono nelle sue opere<sup>8</sup> così che la sua autorità è chiamata a dire l'ultima parola, ad es., in merito alla teologia del *De Causis*: «Hanc autem positionem corrigit Dionysius quantum ad hoc quod ponebant (Platonici) diversas formas separatas quas dicebant deos, et aliud per se bonitas, et aliud per se esse, et aliud per se vita et sic de aliis. Oportet autem dicere quod omnia ista sunt essentialiter ipsa prima omnium causa»... (*In I. De Causis*, lect. 3<sup>a</sup>; ed. Saffrey, p. 20, l. 5 ss). Un altro segno dell'eccezionale valore teoretico che ha la speculazione dionisiana nel tomismo sta nella preoccupazione di sconfessare le interpretazioni eterodosse nel senso del panteismo formale della scuola di Chartres che gli fa porre per tempo la questione: «*Utrum Deus sit esse omnium rerum*» (*In I Sent.*, dist. 8, q. 1, a. 2); nella *Sum. c. Gent.*, I, 26: *Quod Deus non est esse formale omnium*. Il Santo protesta contro l'«intellectus perversus» che alcuni hanno fatto dell'espressione dionisiana: *Deus est esse existentibus* (*De div. nom.*, § 4: PG 3, 818) facendo aperta violenza al contesto (a questa energica rettifica di s. T. si riferisce espressamente il Cusano in *Apol. doctae ignorantiae*, ed. R. Klibansky, Lipsiae 1932, p. 17, 13). Ancora, l'affermazione dionisiana, ispirata al più schietto platonismo del primato del bene sull'ente, viene

espressamente accolta da s. T. come il principio dell'ordine dinamico («in causando»: *Sum. Theol.*, 1<sup>a</sup>, q. 5, a. 2 ad 1) in virtù del quale la stessa «materia prima», ch'è detta *non-ens*, ha potuto esser creata da Dio (sul primato del bene sull'essere, v. *Q. de malo*, q. I, a. 2. Anche *In l. De Causis*, lect. 4, ed. cit. p. 28, 10: «Dionysius... in c. 4 *De div. nom.* praeordinat nomen boni in Deo omnibus divinis nominibus et dicit| quod eius participatio usque ad non ens extenditur, intelligens per non-ens materiam primam»). Infine è dionisiano il «principio dei gradi» o della continuità decrescente delle forme dell'essere secondo cui «gli estremi si toccano» ovvero: *semper fines primorum coniungens principii secundorum* (PG 3, 872) che s. T. rende con espressione più trasparente: *Supremum infimi attingit infimum supremi* (*Q. De Spir. creat.*, a. 2; ed. L. W. Keeler, p. 29, 5) che gli dà una chiave preziosa per sfuggire al trabocchetto dell'averroismo.

L'ultimo gruppo di fonti metafisiche è costituito da Boezio, dal *De Causis* e da Avicenna ai quali si deve il suggerimento diretto della tesi capitale della metafisica tomista qual'è la distinzione reale fra l'essenza e l'atto di essere nelle creature (cf. *De Verit.*, q. 21, a. 5; *De Pot.*, q. 3, a. 5): qui è maturata quella nozione di partecipazione che, inserita da s. T. nella metafisica aristotelica, la solleva all'affermazione della totale dipendenza della creatura dal creatore e integra il concetto aristotelico di causalità come processo di alterità e distinzione con quello platonico di «presenza» e «somiglianza». A Boezio si deve per primo fra i latini il progetto di tradurre tutte le opere di Aristotele e i *Dialoghi* di Platone e di mostrare l'accordo fondamentale dei due pensatori<sup>9</sup>. Da Boezio inoltre s. T. ha attinto sul testo del *De Hebdomadibus* la dottrina fondamentale che la struttura del concreto, in ogni suo livello predicamentale e trascendentale, è secondo una partecipazione: il fatto poi che Boezio sia stato il primo maestro dell'aristotelismo medievale, prima con le versioni e poi nel rigore del metodo logico e nella metodologia e terminologia scientifica, suggerisce la constatazione che il tema della sintesi di Platone e Aristotele è l'elemento fondamentale, variamente operante ma dovunque presente, nella rinascita culturale dell'Europa. Frutto dell'alto magistero di Boezio e da lui ispirato è il commento tomista al *De Trinitate* (conservato in parte nell'autografo vaticano): in esso s. T. affronta il problema della scienza, della divisione dei vari campi del sapere e del metodo scientifico: dalla filosofia naturale, alla matematica, fino alla teologia con un'ampiezza e precisione che non si riscontra in nessuna delle altre sue opere. Il *De Causis*, una volta riconosciutane la vera origine e l'indole neoplatonica, ha impegnato s. T. all'ultimo accostamento della metafisica platonica della trascendenza con quella aristotelica dell'immanenza: il commento tomista dell'opuscolo (le edizioni comuni sono molto scorrette) contiene elementi di eccezionale interesse speculativo per una teoria dell'essere il cui contenuto è decisamente platonico dentro la solida armatura aristotelica. Il commento ha inoltre il pregio di mettere a frequente confronto il *De Causis* con s. Agostino e lo Ps. Dionigi (cf. le proposizioni 2, 3, 4, 5, 6, 9, 10, 14, 16, 19) per ribadire il superamento della concezione platonica della «separazione» a cui, come nota espressamente s. T., è rimasto fedele anche Proclo, ma non l'autore del *De Causis* per il quale – come per i cristiani – tutto fa capo a Dio (*lect.* 16; ed. cit., p. 95, 6). Sarebbe quanto mai istruttivo, allo scopo di chiarire l'originalità del tomismo, poter mettere a confronto quello tomista con gli altri commenti medievali al *De Causis* ed in particolare, ad es., con quello del maestro di s. T., Alberto Magno (si trova nel t. X dell'ed. Borgnet, Parigi 1891. Alberto si mostra incertissimo sull'autore dell'opuscolo e non ha alcun sospetto sulla dipendenza da Proclo. Il commento è diviso in 2 libri, ogni libro contiene vari trattati e ogni trattato comprende diversi capitoli) e con quello di Egidio Romano, che fu suo discepolo a Parigi, il quale vuol precisare che l'autore dell'opuscolo è Alfarabi<sup>10</sup>. Alle prop. 12, f. 40 v., si legge la dichiarazione: «Liber iste extractus est ex libro Procli et est totus platonicus». Si può rilevare, fra l'altro, un'allusione polemica di Egidio al commento tomista nel commento della prop. IV, alla fine: «Notandum quod secundum quosdam per dicta huius authoris potest solvi ratio commentatoris ponentis unitatem intellectus. Voluit commentator quod unius et eiusdem rei non plurificaretur species, nisi propter materiam... At patet per authorem istum quod possunt plurificari species intelligibiles propter diversitatem recipientium, dato quod illa recipientia non sint materialia, ut in diversis substantiis sunt diversae species intelligibiles, quamvis substantiae immateriales existant» (ed. cit., f. 18 r.). S. T. però aveva scritto esattamente il contrario e il discepolo non sembra molto perspicace (*Lect.*, IV di s. T., ed. cit., p. 29, 25 ss. La data del Commento egidiano è: A. D. MCC nonag., Die Mercurii ante Purif. B. M. V.; col 112 r.).

Ultimo in questo elenco di fonti neoplatoniche, ma primo con Aristotele nella formazione del pensiero tomista, è Avicenna, conosciuto per tempo nel sec. XIII grazie alla traduzione di Gerardo da Cremona. La presenza di Avicenna è continua, ma seguendo le citazioni di s. T. si ha la chiara impressione che mentre nelle prime opere (*Comm. alle Sent.*, *De Ente et essent.*, *De Veritate*<sup>11</sup>) il suo influsso è predominante, nelle opere della maturità subisce un notevole ribasso (cf. l'aspra critica del *De Subst. sep.*, c. 10). Tuttavia l'influsso di Avicenna è stato notevole nei momenti cruciali della metafisica tomista:

1) *La soluzione tomista del problema degli universali* (cf. *Quodl.*, VIII, q. I, a. 1) ed è riferita ad Avicenna la teoria della corrispondenza fra la composizione logica di genere e differenza e la composizione metafisica di materia e forma<sup>12</sup>.

2) *La distinzione reale nelle creature fra essenza e atto di essere* è affermata da s. T. nelle prime opere con una dipendenza verbale dal testo avicenniano (cfr. *In I Sent.*, dist. 8, q. 5, a. 1: l'art. compendia Avicenna, *Metaph.*, tr. III, c. 8 e tr. V, c. 3, e prima q. IV, a. 2 l'art. riassume Avicenna, *Metaph.*, tr. V, c. 4 e tr. IX, c. 1 e nello ad 2 si rimanda a *Metaph.*, tr. II, c. 1 e tr. III, c. 8: per la distinzione reale). La posizione tomista però denuncia presto la concezione estrinsecista che Avicenna si fa dello *esse* come «accidens additum», a cui oppone l'essere come «actus substantiae» (*In IV Metaph.*, lect. II, n. 556<sup>13</sup>). Altra dottrina avicenniana connessa con questo caposaldo dal tomismo è la distinzione di *possibile esse* proprio della creatura e di *nesesse esse* proprio di Dio che ispira certamente la III via tomista nella dimostrazione dell'esistenza di Dio (spec. nella *C. Gent.*, I, 15; sembra che l'esposizione della *Sum. Theol.*, 1<sup>a</sup>, q. 2, a. 3 s'ispiri a M. Maimonide). Però anche in questo punto s. T. si scosta notevolmente da Avicenna in quanto attribuisce (con Averroè) una forma di *nesesse esse*, dipendente da Dio, alle creature spirituali.

3) *La distinzione fra le cause **toti** fieri e le cause **toti** esse*: una distinzione che sta a fondamento di tutta la metafisica tomista della causalità. Anche a questo riguardo s. T. denuncerà l'estrinsecismo della dottrina avicenniana del «Dator formarum» e svolgerà da una parte il principio aristotelico dell'immanenza predicamentale che «omne agens agit sibi simile, quia agit per formam...» e dall'altra il principio d'immanenza trascendentale del *De causis*: «Causa prima plus influit in effectum quam causa secunda...» (prop. 1; ed. Bardenhewer, p. 163).

Questi dati critico-testuali impongono due conclusioni: 1) s. T. intende e dichiara di voler dare la concezione aristotelica del reale. La sua attività di commentatore delle opere principali del filosofo, intesa soprattutto alla ricerca della lezione più genuina del testo e del suo senso diretto, convalida la sua adesione all'aristotelismo ch'è incondizionata per quanto riguarda l'orientamento teoretico fondamentale, sia quanto al contenuto dell'essere sia rispetto al metodo per esprimerlo nella definizione della verità. 2) S. T. d'altronde introduce fin da principio e intensifica precisando con maggiore consapevolezza critica un complesso di tesi, principi e spunti metodologici di evidente derivazione platonica o – più esattamente – neoplatonica: ciò porta a dare alla speculazione come scopo immediato quello di operare l'accordo fra Platone e Aristotele attorno al quale attende con intenso fervore speculativo l'ultimo s. Tommaso (cf. *De Subst. sep.*, c. 2: *In quo conveniunt Plato et Aristoteles*; c. 3: *In quo differunt...*). Quest'atteggiamento, ch'è decisivo per un'interpretazione del tomismo, è suggerito anzitutto all'Angelico da Boezio, ma prende corpo e senso esplicito nella sua mente specialmente negli ultimi scritti quando prende conoscenza diretta dei grandi Commentari ad Aristotele tradotti dal generoso fra' G. di Moerbeke. Alessandro di Afrodisia aveva denunciato drasticamente l'irriducibilità fra le concezioni di Platone e Aristotele<sup>14</sup>, ma prevalse contro di lui l'indirizzo neoplatonico, raccolto da Simplicio, di un accordo sostanziale fra i due filosofi sul fondo dei problemi così che la polemica antiplatonica di Aristotele riguarda unicamente la «terminologia» più poetica che filosofica di Platone<sup>15</sup>. Fra gli Arabi è Alfarabi, maestro di Avicenna che continua l'impresa di mostrare l'accordo dei due filosofi, ciò che doveva essere il prologo dell'accordo fra la ragione e il monoteismo coranico: il fatto che il neoplatonico misticheggiante Avicenna abbia avuto una posizione di privilegio nella maggior parte della scolastica e che lo stesso s. T., soprattutto nelle opere della gioventù, gli conceda grande favore, dimostra all'evidenza che l'aristotelismo medievale era volto verso la «sintesi» e non per la «crisi» dei due filosofi. Di fatto l'Angelico alla fine si accorse, sul testo di Simplicio, della discordanza fra i commentatori greci; ma nell'impossibilità in cui si trovava di dare una propria interpretazione di Platone, si rassegnò anch'egli all'interpretazione sincretista di Simplicio (cf. *In I De Coelo et mundo*, lect. 22; ed. Parm. t. XIX, p. 58 b). Così nell'opera di s. T., considerata nel suo sviluppo storico, si presenta il paradosso che il suo aristotelismo è assai più intransigente nelle formole all'inizio quando tuttavia il suo pensiero subì notevolmente l'influsso di s. Agostino, di Avicenna, ecc., che quando nell'età matura conobbe a fondo le opere del filosofo e si cimentò contro l'averroismo latino. Ciò ha prestato il fianco a P. Duhem<sup>16</sup> per accusare di artificiosità la sintesi tomista; ma a torto, perchè tale sintesi è stata compiuta in funzione di una tradizione di pensiero ritrovata dall'Angelico in continuità della filosofia classica e da lui allargata nel clima cristiano per superare il punto morto del pensiero classico con l'antitesi Platone-Aristotele.

## 2. Il «metodo letterale» dei Commenti

Non v'è dubbio che l'originalità dell'innovazione dottrinale di s. T. ha per principale causa la conoscenza e l'assimilazione degli scritti di Aristotele. Infatti a differenza di Alberto Magno, che come Avicenna usa la parafrasi, s. T. adotta, con Averroè, il metodo letterale. La prima preoccupazione nei



commenti tomisti (e il principio vale per tutti i commenti sia biblici come dottrinali) è di cogliere il senso diretto della *littera* del filosofo che a quell'epoca per via delle traduzioni varie, incomplete e spesso discordanti, non era impresa sempre facile (cf. *In Periherm.*, I, I, lect. 5, n. 20; ed. Leon., I, 28 a; ... «Et ideo ut magis sequamur verba Aristotelis...»); s. T. ha cura di mostrare poi la «struttura» che ha il periodo nel capitolo, il capitolo nel libro e il libro nel complesso dell'opera intera e del *Corpus Aristotelicum* con un intento critico che nessun commentatore cercò ed ebbe prima di lui; per ogni libro, trattato e capitolo egli dà il prospetto della materia nel suo articolarsi interiore (cf. il piano delle opere logiche, *In Post. Anal.*, I, I, lect. 1; per la filosofia naturale, v. *In I Physic.*, lect. 1). La *intentio Aristotelis*, a cui egli mira, scaturisce dalla critica del testo e dal dominio dei principi che, anche senza l'uso diretto del testo greco e disponendo di versioni tutt'altro che luminose, gli fa intravedere quasi sempre l'esatto pensiero del filosofo con una sicurezza che ancor oggi stupisce: «Patet igitur praedicta verba Philosophi diligenter consideranti quod non est intentio eius excludere a Deo simpliciter aliarum rerum cognitionem» (*De subst. sep.*, c. 13; ed. De Maria, t. III, p. 251; ed. Perrier, c. 12, n. 77, p. 174). Perciò s. T. può rimproverare ad Averroè, sulla base dell'analisi del contesto, di non aver afferrato il metodo del filosofo... «quia non coniungit totum ad unam intentionem» (*In I Physic.*, lect. I; ed. Parm., t. XVIII, p. 228 a). Il commento letterale è spesso integrato da opportune questioni su alcuni punti dibattuti: queste digressioni, rare nei primi commenti, divennero preponderanti negli ultimi, grazie all'approfondimento dei commenti di Averroè e alla conoscenza dei grandi commentatori greci<sup>17</sup>. In particolare il commento tomista alla *Metafisica* è giudicato superiore a qualsiasi altro per il dominio che s. Tommaso mostra di questa opera che è la più ardua che mai esista (cf. E. Rolfes, *Arist. Metaphysik*, I, Lipsia 1904, *Einleitung*, p. 15 e 17). Evidentemente per poter afferrare l'importanza dei «commenti» tomisti (o meglio *expositiones*) del testo aristotelico occorre aver presente la versione latina (o le varie versioni) che s. T. tiene presenti e alle volte espressamente discute (a questa indagine critica può egregiamente servire con preziose indicazioni il primo volume dello *Arist. latinus* [Roma 1939]). Va notato l'influsso preponderante di Boezio sui commenti tomisti ad Aristotele<sup>18</sup>. Questa ricerca del genuino senso del testo aristotelico gli meritò l'alta considerazione del capo dell'averroismo latino Sigieri di Brabante<sup>19</sup>. L'enciclopedico Enrico Bates di Malines lo chiama «famosus expositor»<sup>20</sup> e questo titolo di «expositor» gli è attribuito per tutto il medioevo, come ad Averroè si dava quello di «commentator». Questa tradizione è attestata all'inizio del sec. XV da fra' Luigi di Valladolid il quale, dopo aver elencati i commenti aristotelici di s. T., aggiunge: «In exponendo autem litteraliter Aristotelem non habuit aequalem, unde a philosophis expositor per excellentiam nominatur»<sup>21</sup>. Agostino Nifo, convertitosi dall'averroismo senza dubbio soprattutto per merito del commento tomista, riconosce espressamente a s. T. il primato fra i commentatori anche sopra gli stessi greci: «Hunc Thomam Aquinatem non modo in his Physicis commentationibus, sed in omnibus aliis fidum ducem, cui etiam non ab re nomen expositoris tributum est. Isto enim (pace graecorum expositorum dixerim) curiosior atque uberius, aut (quod raro est) clarior inventus est nemo» (*Praef. in comm. super VIII lib. Physic.*, Venezia 1549, fol. 2; cf. anche la *Praef. alle Disput. Metaphys.*; Venezia 1559, fol. 1 a; fol. 4 b: «Thomas noster»; 88 a; 129 b; il Nifo nomina «Expositor senex et expositor novus»). «Antiquus expositor» è detto s. T. da Giovanni di Jandun (cf. *Quaest. in XII ll. Metaph.*, I, IV, q. 3: Venezia 1560, fol. 236. Specialmente disp. XIII del l. VII, fol. 206 b: «Expositor Thomas raro aut numquam dissentit a doctrina peripatetica, fuit enim totus peripateticus et omni studio peripateticus, et numquam aliud voluit nisi quod peripatetici»; v. anche del Nifo, *In XII Met.*, Venezia 1518, fol. 21 v. a; *In l. de subst. orbis*, Venezia 1519, fol. 5 v. b). Questa fedeltà al testo aristotelico del commento di s. T. è stata invece energicamente contestata dal successore di Sigieri nella direzione dell'averroismo, Giovanni di Jandun, il quale dichiara che s. T. ...«in omnibus aut pluribus in quibus potuit conatus fuit contradicere Commentatori...» ma protesta: «Dico quod ego non credo ei in hoc sicut nec in aliis conclusionibus philosophicis in quibus contradicit Commentatori» (J. de Jandun, *Quaest. in lib. phys.*, I, VII, q. II, ed. veneta 1501, fol. 89 ab). Il discredito è esplicito nella controversia sull'unità della forma: lo Jandun che sta per la pluralità proclama che quest'opinione fu insegnata da Aristotele e Averroè: ...«immo illa positio aliquando fuit famosa apud omnes antiquiores: sed post tempus Alberti et Thomae aliquantulum facta est improbabilis propter eorum famositatem et propter quasdam rationes eorum superficiales» (*op. cit.*, I, VIII, q. 11; fol. 107 a). L'acredine del Jandun verso s. T. per tanta sconfitta è rilevata e rintuzzata dallo stesso Nifo, buon conoscitore di cose averroiste: «Hoc est divi Thomae decretum, qui (pace aliorum dixerim) omnibus Aristotelis interpretibus est praeferendus. Verum Gandavensis, doctor malignus et erroneus, evaginatus gladio et quidem bene acuto, contra decretum istud verissimum digladiatur»<sup>22</sup>. Il saggio più maturo dell'acribia critica e testuale di s. T. nell'interpretazione di Aristotele è certamente la prima parte del *De unitate intellectus contra averroistas* (c. 1 §§ 3-50, ed. L. W. Keeler; §§ 2-22, ed. J. Perrier); specialmente gli ultimi commenti tomisti spiccano per i frequenti sondaggi in profondità nel testo aristotelico (cf. *In Periherm.*, lect. 5: sul concetto di *esse*. *In I De coelo et mundo*, lect. 5: sulla natura dei corpi celesti, ecc.). La ricchezza di pensiero prodigata da s. T. nei suoi commenti aristotelici ha

ancora da essere in gran parte conosciuta mediante uno studio continuo e metodico ch'è indispensabile per l'esposizione compiuta e organica del suo pensiero.

### 3. Lo spirito critico

Lo spirito critico, benchè vivo e costante in s. T. e superiore al suo tempo, non potè produrre l'impossibile: così per tutta la vita anch'egli, con i suoi contemporanei, accettò la paternità di Dionigi Areopagita per il *corpus dionysianum* e di alcune opere falsamente attribuite a s. Agostino. Ma è suo merito personale anzitutto di aver stimolato fra' Guglielmo di Moerbeke alla revisione delle precedenti traduzioni di Aristotele e alla nuova traduzione delle Opere più importanti del Filosofo come anche dei Commentari greci e di Proclo (cf. la dedica ad Urbano IV della *Catena sup. Matth.* S. T. che lamenta il disagio nell'uso dell'Omiliario di S. Giovanni Crisostomo «propter hoc quod est translatio vitiosa» e l'altra dedica al card. Annibalbo per la «Catena» degli altri tre Vangeli dichiara che «ut magis integra et continua praedicta sanctorum expositio redderetur, quasdam expositiones Doctorum graecorum in latinum feci transferri»: *Catena aurea*, ed. A. Guarienti, Torino 1953, t. I, p. 4; t. II, p. 429). Special merito s. T. si guadagnò per aver individuato l'origine del celebrato opuscolo *De Causis*: prima è attribuito al Filosofo (*In I Sent.*, dist. 8, q. I, a. 2 contra), poi sorgono i dubbi ed è citato senza nome di autore (*Quodl.* V, a. 7); infine è detto un compendio arabo della *Teologia* di Proclo in base a un preciso confronto fatto sulla traduzione del Moerbeke – da lui sollecitata – di ogni proposizione dell'opuscolo con i paragrafi dell'opera procliana<sup>23</sup>. Un altro pseudoepigrafo ch'ebbe molta fortuna come «autorità» nella controversia della «materia spiritualis» e quindi anche della pluralità delle forme sostanziali, era l'opuscolo *De unitate et uno*, attribuito a Boezio nelle edizioni del '500 e persino nel Migne (PL 63, 1076 sgg.). Nel *Commento alle Sentenze* (I. I, dist. 24, q. I, a. 1; ed. Mandonnet, t. I, Parigi 1929, p. 576), s. T. l'attribuisce espressamente a Boezio; ma già nel *Quodlib.* IX, q. III, a. 6, ad 2: «Liber ille non est Boethii, unde non oportet quod in auctoritatem recipiatur»; nell'età matura la diffida ha un rilievo critico esplicito: «Liber *de unitate et uno* non est Boethii, ut ipse stilus indicat» (*Q. de spir. cr.* a. 1 ad 21; ed. L. W. Keeler, Roma 1936, p. 18, 21). È noto che l'opuscolo è una compilazione fatta da D. Gundissalvi<sup>24</sup>. Altrettanto occorre dire dell'altro opuscolo *De spiritu et anima*, attribuito a s. Agostino dai medesimi fautori della pluralità delle forme (e come tale in: PL 40, 779 sgg.) che s. Tommaso sospetta presto per spurio («Liber ille non est Augustinus nec est multum authenticus»: *De Spir. cr.* a. 3 ad 6. E più avanti, a 11 ad 2: «Liber *De Spiritu et anima* est apocriphus, cum enim auctor ignoretur; et sunt ibi multa vel falso vel improprie dicta; quia ille qui librum composuit, non intellexit dicta sanctorum a quibus accipere conatus fuit». Ed. cit. L. W. Keeler, p. 46, 14 e 144, 5). Si avvicina all'identificazione del vero autore nella *Q. De anima*, a. 9 ad 1 e spec. a. 12, ad 1: «Liber iste *De spiritu et anima* non est Augustini, sed dicitur cuiusdam Cisterciensis fuisse, nec est multum curandum de his quae in eo dicuntur». Difatti la moderna critica l'attribuisce ad Alchero di Chiaravalle. Parimenti l'opera *De ecclesiasticis dogmatibus* è restituita a Gennadio di Marsiglia (*Quodl.* XII, a. 10), che ebbe grande autorità nel medioevo, e l'opuscolo *De mirabilibus Sacrae Scripturae* attribuito a s. Agostino è respinto da s. T. (*Sum. Theol.*, 3<sup>a</sup>, q. 45, a. 3, ad 2). Nella 3<sup>a</sup> parte della *Sum. Theol.* s. T. cita direttamente le opere di s. Cirillo d'Alessandria; nel I. IV *C. Gent.* cita gli atti dei Concili di Efeso e di Calcedonia, nella *Q. De Verbi Incarnati* e nella III *pars* cita anche gli atti del II Concilio Costantinopolitano appena trovati (cf. III, q. II; aa. 1, 2, 3...) dallo stesso s. T.; e va messa in rilievo l'importanza crescente che ha nella teologia l'opera di s. Giovanni Damasceno. L'Angelico, come nella conoscenza del testo genuino di Aristotele e dei suoi commentatori greci in filosofia, così in teologia nella conoscenza dei Padri greci e dei concili avanza tutti i suoi contemporanei e non essi soltanto<sup>25</sup>. È a questa novità di metodo e di problemi che si deve l'improvvisa e incontrastata fama che lo accolse, giovane bacelliere, a Parigi «(ita) ut omnes etiam Magistros videretur excedere» (G. di Tocco, *Vita...*, ed. cit., c. XIV, p. 81).

### Note

<sup>1</sup> Cf. BAEUMKER, *Der Platonismus im Mittelalter*, in *Studien u. Charakteristiken, Baeumkers Beiträge...*, 25 (1928), p. 58 sgg.

<sup>2</sup> E. HOFFMANN, *Platonismus und Mittelalter*, in *Wartburger Vorträge 1923-24*, Berlino 1926, spec. p. 71 sgg.

<sup>3</sup> Sulla sintesi tomista di Agostino e Aristotele, v. M. GRABMANN, *Des hl. August. quaest. de Ideis in ihrer inhaltl. Bedeutung u. mittelalt. Weiterwirkung*, in *Mittelalt. Geistesleben*, parte 2<sup>a</sup>, Monaco 1936, p. 32.

<sup>4</sup> Sulla natura della dipendenza di s. T. da s. Agostino, v. G. VON HERTLING, *Augustinuszitate bei Th. v. A.*, in *Sitzungsb. d. philos.-philol. u. hist. Klasse der kais. Bayer. Akad. d. Wissensch.*, Monaco 1914, pp. 535-602; ripr. in *Hist. Beitr. z. Philos.*, Kempten-Monaco 1914, pp. 97-151.

<sup>5</sup> B. KÄELIN, *Die Erkenntnislehre des hl. Aug.*, Sarnen 1921, p. 42; la teoria dell'astrazione dell'intelligibile dal sensibile è estranea a s. Agostino.

- <sup>6</sup> È la tesi giusta, con un titolo forse troppo polemico di E. GILSON nell'articolo *Pourquoi st Th. a critiqué st Aug.*, in *Arch. d'hist. doctr. et litt. du m. à.*, 1 (1926), p. 5 sgg., cf. p. 117 sgg.
- <sup>7</sup> G. THERY, *L'entrée du Ps. Denys en Occident*, in *Mélanges Mandonnet*, Parigi 1930, t. II, p. 23 sgg.
- <sup>8</sup> DURANTE I., *S. Thomas et le Pseudo-Denis*, Parigi 1919.
- <sup>9</sup> *Comm. in Arist. Peri. Verniciáj*, 2<sup>a</sup> ed., II: PL 64, 433; ed. Meiser, Lipsia 1877, p. 80.
- <sup>10</sup> EGIDIO ROMANO, *Opus super auth. de causis Alfarabium*, Venezia 1550.
- <sup>11</sup> Cf. A. FOREST, *La constitution métaphysique de l'être fini*, Parigi 1932, pp. 331-60, raccolta delle citazioni esplicite di Avicenna; una raccolta sistematica e completa si deve a CL. VANSTEENKISTE, *Avicenna-Citaten bij S. Thomas*, in *Tijdschrift voor Philosophie*, 1953, pp. 457-507.
- <sup>12</sup> Cf. W. KLEINE, *Die Substanzlehre Avicennas bei Th. v. A.*, Friburgo in Br. 1933, spec. pp. 93 sgg., 113 sgg.
- <sup>13</sup> Cf. O. PRETZL, *Die frühislam. Attributenlehre*, in *Sitzungsb. d. Bayer. Akad. d. Wiss., Phil. hist. Klasse*, 1940, fasc. 4, p. 61 nota. Anche A.-M. GOICHON, *La philosophie d'Avic. et son influence en Europe médiévale*, Parigi 1944, p. 44 sgg.
- <sup>14</sup> Cf. *In I Metaph.*, 8-9, 990 a 34; ed. M. Hayduck, Berlino 1891, p. 78, 4 sgg.
- <sup>15</sup> SIMPLICIO, *In III De Coelo*, 7, 306 a 1; ed. I. L. Heiberg, Berlino 1894, p. 640, 21 sgg. V. anche: *In III De Anima*, 5, 430 a 23; ed. M. Hayduck, ivi 1882, p. 247, 14 sgg. Ancora: *In Categor.*, Proemium: ed. C. Kalbfleisch, ivi 1907, p. 7, 29. A questo testo sembra alluda s. T. in *Comm. in III Metaph.*, l. II, n. 468 e *Q. De Spir. creat.*, a. 3, ed. Keeler, p. 41, 3. La trad. lat. «antiquior» del Moerbeke è data per finita nel marzo 1266. Cf. *ibid.*, *Praef.*, p. XIX col. a.
- <sup>16</sup> *Le syst. du monde de Platon à Copernic*, V, Parigi 1917, p. 569; tesi ripresa da L. ROUGIER nel saggio *La scolastique et le thomisme*, ivi 1925.
- <sup>17</sup> M. GRABMANN, *Die Aristoteleskomm. des hl. Th. v. A.*, in *Mittelalt. Geistesleben*, I, Monaco 1926, spec. p. 281 sgg.
- <sup>18</sup> J. ISAAC, *S. T. interpr. d'Arist.*, in *Scholast. ratione histor.-crit. instauranda*, Roma 1951, p. 360 sgg.
- <sup>19</sup> *De anima intell.*, ed. P. Mandonnet, t. II, 2<sup>a</sup> ed., Lovanio 1911, p. 152: «Praecipui viri in philosophia Albertus et Thomas». V. anche: *Quaest. in metaphys.*, ed. A. C. Graiff, Lovanio 1948, pp. 20, 25.
- <sup>20</sup> G. WALLERAND, *H. Bate de Malines et st Th. d'A.*, in *Hommage à M. De Wulf*, Lovanio 1934, p. 395 sgg.
- <sup>21</sup> Apud P. MANDONNET, *Les écrits authentiques...*, II<sup>a</sup> ed., Friburgo in Br. 1910, p. 83.
- <sup>22</sup> A. NIPHI, *Collect. comm. in lib. III De An.*, tc. 32, Venezia 1559, coll. 339, 890.
- <sup>23</sup> *Sup. lib. de Causis*, lect. 1; ed. H. D. Saffrey, Friburgo-Lovainio 1954, p. 3, p. 5 e passim. Sull'attribuzione dell'opuscolo la conclusione di s. T. è stata dichiarata definitiva dalla critica moderna: O. BARDENHEWER, *Die pseudo-arist. Schrift: Ueber das reine Gute, bekannt unter dem Namen Lib. de Causis*, Friburgo in Br. 1882, p. 12.
- <sup>24</sup> Cf. P. CORRENS, *Baeumkers Beitr.*, I, 1, Münster in V. 1891.
- <sup>25</sup> I. BACKES, *Die Christologie des hl. T. v. A. u. die griech. Kirchenväter*, Paderborn 1931, pp. 15 sgg., 25 sgg., 178 sgg., 203 sgg. e passim.

## CAPITOLO IV

### I PRINCIPI DOTTRINALI

#### 1. La struttura del conoscere

Sia un puro platonismo come un puro aristotelismo sono incompatibili con la fede cristiana secondo la quale il mondo è creato da Dio e ha quindi una propria consistenza di realtà e verità e non è mero regno di ombra e parvenze, ma è anche creato da Dio secondo le «Idee» divine e fatto per la sua gloria: si può affermare che tutta l'opera tomista gira attorno a questo tema centrale. È in questo mondo quindi che l'uomo deve anzitutto conoscere la verità e vedere il riflesso stesso di Dio. Però l'anima dell'uomo, dotata del principio del conoscere ch'è l'intelletto, è secondo il cristianesimo di natura sopramondana e di origine divina così che l'uomo per via dell'intelligenza è detto «a immagine di Dio»; è con questo principio biblico che la patristica greca e s. Agostino hanno distinto nell'uomo una conoscenza empirica e contingente mediante l'esperienza del mondo sensibile (*ratio inferior*) ed una conoscenza assoluta delle prime verità incommutabili attinte per divina illuminazione (*ratio superior*). Così lo spirito umano nella sua parte superiore, quando si purifica e si accosta a Dio, partecipa alla sua assoluta verità<sup>1</sup> e si sottrae alla contingenza delle cose corruttibili.

Tuttavia stava a vantaggio di Aristotele (come di Eraclito, degli stoici... che hanno avuto risonanze dirette nella letteratura patristica) il considerare questo mondo sensibile impregnato del **logos** divino: la «forma sostanziale», ch'è l'atto delle sostanze materiali, è detta essere «qualcosa di divino» (cf. *Physic.* I, 9, 192 a 16), d'accordo con la dottrina cristiana secondo la quale nelle creature si trova una «similitudine» della divinità e che l'uomo può e deve dalle cose sensibili assurgere alla conoscenza di Dio (*Sap.* 13, 1; *Rom.* 1, 19). La stessa dottrina aristotelica dell'intelletto agente (**νοῦς ποιητικός**: *De An.* III, 3, 430 a 10), che fu lo scandalo principale dell'agostinismo medievale, conferiva di fatto all'uomo una consistenza e dignità ontologica, che è richiesta dalla stessa nozione cristiana di persona come agente consapevole e responsabile. Ancora, il mondo aristotelico disposto secondo una mirabile gerarchia di perfezione, a partire dagli esseri inorganici fino all'uomo intelligente, alle intelligenze pure e a Dio, pensiero che a sé tutto attira – il cielo e la terra – come «oggetto di amore» (**ἡ ἐπιθυμία**: *Metaph.*, XII, 7, 1072 b 3), insinuava una «presenza di Dio» al mondo e del mondo a Dio che giustifica appieno questo fenomeno (forse il più complesso per la storia della cultura cattolica): che il Dottore ufficiale della Chiesa abbia cambiato radicalmente rotta rispetto alla tradizione patristica. Così, nell'aristotelismo, il «concetto di verità» come «conformità» dell'intelletto con il reale (cf. *Metaph.*, II, 1, 993 b 31) è calato in terra e nella stessa mente umana e non rimandato all'infinito, ma impegna direttamente ciascuno di fronte all'essere e può fondare nell'ordine morale la responsabilità del merito e del demerito che sta a fondamento dell'etica e dell'escatologia cristiana. Infine, e approfondendo questa metafisica dell'atto aristotelico, la nozione aristotelica di sostanza con i suoi due elementi di sussistenza (**οὐσία**) e di inerenza (**ὑποκειμένον**) si mostrava particolarmente adatta a spiegare come il singolo reale potesse a un tempo rimanere continuo e consistente nel suo essere e insieme seguire un ciclo di sviluppo mediante gli accidenti materiali e spirituali. E ciò è quanto mai necessario nella concezione cristiana dello sviluppo umano e corrisponde anche al concetto cristiano di «storia» come sviluppo effettivo su questo mondo temporale del piano divino di salvezza dell'umanità<sup>2</sup>. La situazione è quindi come se un aristotelismo di struttura si trovasse di per sé in consonanza fondamentale con i presupposti del cristianesimo sulla struttura dell'essere finito: in questo senso non meraviglia che il predominio platonico nella patristica abbia provocato quasi tutte le eresie trinitarie e cristologiche.]

Il realismo aristotelico di s. T. corrisponde a questa maturità raggiunta dalla coscienza cristiana che considera un maggior titolo di onore per la divina Onnipotenza che anche la creatura sia dotata di *vera realtà* e di *propria attività* (cf. *C. Gent.*, III, 21 e 69; *Sum. Theol.*, 1<sup>a</sup>, 105, 5, ecc.): così l'uomo ha nella sua intelligenza il principio immediato del suo intendere e non nella divina illuminazione ch'è evidentemente presupposta. Nei primi scritti di s. T. si rileva qualche traccia dell'estrinsecismo agostiniano nell'affermazione che i «primi principi» sia del conoscere come dell'agire morale «preesistono» in noi *naturaliter*, come *semina* delle scienze e delle virtù e sono perciò *quodammodo innata* (cf. *De Ver.*, q. 14, a.

2; *In II Sent.*, dist. 24, q. 2, a. 3 e passim). Ma al contatto più diretto del testo aristotelico s. T. afferra presto l'importanza della dottrina della **epagwgh**<sup>3</sup> intesa come la progressiva conquista che l'intelletto umano fa della verità nel fermentare dell'esperienza. Questo processo che Aristotele descrive per rapidi cenni, s. T. l'ha approfondito, con l'aiuto della tradizione greca e araba<sup>4</sup>. Il principio fondamentale della gnoseologia aristotelica è che l'unica forma di conoscenza intuitiva e diretta che attinge l'esistenza è data dal senso: colori, suoni, sapori... sono per l'uomo la prima attestazione della presenza dell'essere alla coscienza ed è sintomatico che Aristotele si riferisca a questa presenza per la fondazione indiretta del «principio di contraddizione» (cf. *Metaph.*, IV, 3, 1010 b sgg.). Questo processo dell'induzione sperimentale dell'intelligibile presenta tre tappe principali che corrispondono ai tre «piani oggettuali» della coscienza umana.

1) C'è la prima *sintesi formale* mediante i cosiddetti «sensibili comuni» (cf. *De Anima*, II, 6, 418 a 17 sgg.; III, 1, 425 b 2 sgg.) che organizzano i contenuti immediati di esperienza in unità percettive immediate, sia statiche come di movimento (percezione delle figure, dei numeri, dello stato di quiete e di moto...). S. T. ha insistito con energia, contro l'interpretazione della corrente averroista, a rivendicare queste prime sintesi alla percezione dei sensi esterni e così restava assicurata la continuità fra le sintesi conoscitive e l'attestazione immediata del reale nella sensazione.

2) Segue la *sintesi reale* dei valori concreti della vita vissuta che s. T. chiama *intentiones*, a differenza dei contenuti neutri delle sfere precedenti che sono detti *formae*. È in questa zona che si dispiega propriamente la **epagwgh**, perchè nell'ambito della sensazione diretta (sensibili propri e comuni) non si può parlare di sviluppo che in modo secondario e in dipendenza delle sfere superiori.

Questo sviluppo delle sintesi reali viene a costituire l'oggetto nella concretezza dell'accumulo dell'esperienza ed è perciò demandato all'opera dei «sensi interni» che s. T. divide in due gruppi: i sensi formali (senso comune e immaginazione) e i sensi intenzionali (cogitativa e memoria con la reminiscenza; *Sum. Theol.*, 1<sup>a</sup>, q. 78, a. 4). La facoltà chiave della gnoseologia tomista è la *cogitativa*, appena accennata da Aristotele ma sviluppata dalla tradizione greco-araba e specialmente da Averroè. Alla cogitativa, detta anche *ratio particularis*, competono infatti le seguenti funzioni: a) apprendere i contenuti di valore o *intentiones insensatae* (*Sum. Theol.*, loc. cit.); b) giudicare dei sensibili comuni e dei sensibili propri (*De Ver.*, q. I, a. 11); c) preparare il *phantasma* da cui l'intelletto possa astrarre la conoscenza dell'essenza (*C. Gent.*, II, 60; cf. *ibid.*, cc. 73, 80, 81); d) percepire in concreto quelle nozioni ontologiche fondamentali (realtà, sostanza, causa, relazione... e gli altri predicamenti) che l'intelletto afferra poi nell'universalità dell'astrazione (*Comm. in II De An.*, lect. 13, n. 396). Su questa base s. T. pone che l'oggetto proprio della mente umana sono le *essenze delle cose materiali*.

3) La *conoscenza reale* delle essenze corporee mediante la «conversione ad phantasmata» che costituisce il momento costitutivo del processo di astrazione proprio dell'intelletto umano: «Unde natura lapidis vel cuiuscumque materialis rei, cognosci non potest *complete* et *vere* nisi secundum quod cognoscitur ut in particulari existens. Particulare autem cognoscimus per sensum et imaginationem: et ideo necesse est ad hoc quod intellectus actu intelligat suum objectum proprium quod convertat se ad phantasmata ut speculetur naturam universalem in particulari existentem» (*Sum. Theol.*, 1<sup>a</sup>, q. 84, a. 7). In realtà per s. T.: a) è mediante lo *experimentum* (**empiria** aristotelica), in cui si esercita la cogitativa, che l'intelletto umano dai fatti e dalle esperienze singole ascende alla conoscenza dell'universale e alla stessa formulazione dei primi principi (cf. *In II Post. Anal.*, lect. 20; ed. Parm., t. XVIII, p. 224 b. E prima, l. I, lect. 42: «Universale non cognoscitur sensu, sed ex pluribus singularibus visis in quibus multoties consideratis [= experimentum] invenitur idem accidere, accipimus universalem cognitionem». *Ibid.*, p. 171 a); b) è mediante la cogitativa che l'intelletto umano percepisce indirettamente le sostanze singolari... il mio amico Pietro (*Sum. Theol.*, 1<sup>a</sup>, q. 86, a. 1; *Q. De An.*, a. 20 ad 1 sec. ser.) e si compie quella *reflexio* che assicura e mantiene il contatto indiretto, ma tuttavia immediato, dell'intelletto e della coscienza umana come tale con la realtà del mondo esterno; c) È ancora mediante questa cogitativa, e ormai lo si comprende, che l'intelletto umano s'inserisce nella realtà concreta, dispone delle cose particolari e può esercitare il giudizio morale, perchè è la cogitativa che fornisce la «minore» del sillogismo prudenziale (*De Ver.*, q. 10, a. 5 e ad 2). La cogitativa tomista opera quindi il raccordo fra l'intelletto e il senso sia nella funzione ascendente come in quella discendente, e parimenti fra la volontà deliberante e l'appetito concupiscibile e irascibile: in essa quindi si viene raccogliendo quella che forma la materia delle attuazioni superiori dello spirito, la scienza e la virtù. Così s. Tommaso non ha scelto fra i due membri dell'alternativa platonismo-aristotelismo (come vuole E. Hoffmann, *art. cit.*, p. 67), ma ne ha accolto le opposte istanze di trascendenza e d'immanenza in un piano superiore mediante la nozione di partecipazione. Infatti la cogitativa è in grado di compiere le funzioni mirabili ora indicate in quanto

«partecipa» dell'intelligenza per una certa qual forma di continuità funzionale: «Cogitativa est quod est altissimum in parte sensitiva, ubi attingit quodammodo ad partem intellectivam ut aliquid participet eius quod est in intellectiva parte, infimum scilicet rationis discursum secundum regulam Dionysii» (*De Ver.*, q. 14, a. 1, ad 9).

A questo punto, alla prima fase di prevalenza dell'immanenza aristotelica, succede la fase di prevalenza platonica nel senso del trascendentalismo ontologico sopra indicato. L'intelletto umano e i primi principi, sia dell'ordine speculativo (*intellectus* propriamente detto) come della sfera pratica (*synderesis*), attingono il valore assoluto in quanto sono «partecipazione del lume divino in noi e della legge eterna» (cf. *Sum. Theol.*, 1<sup>a</sup>-2<sup>ae</sup>, q. 91, aa. 2-3). S. T., per indicare questo che potrebbe dirsi il «momento trascendentale» del conoscere umano, ricorre anche al termine che avrà fortuna nella letteratura mistica di *scintilla animae* (cf. *In II Sent.*, dist. 39, q. 3, a. 1)<sup>5</sup>. L'originalità della dottrina tomista della conoscenza (e) di quella corrispondente dell'atto umano in quanto ambedue si muovono sulla piattaforma della «cogitativa» è di aver anzitutto tenuto saldo e sviluppato il principio aristotelico dell'immanenza dell'atto in tutta la linea: l'umanità, e così anche l'anima e l'intendere e il volere e il sentire..., costituiscono la realtà e l'atto sostanziale o operativo della *sostanza singola*. Insieme però ogni atto, forma e attività inferiore, si trovano ancorati a quella superiore come sua partecipazione così l'aver ciascuno in questo rapporto il suo assunto metafisico, e in generale ogni realtà e perfezione è qualcosa di partecipato che va fondato nella perfezione assoluta per essenza ch'è Dio. Ambedue i momenti, si noti bene, sono egualmente costitutivi dalla sintesi tomista: il momento aristotelico, in quanto le cose anzitutto sono e operano, non per partecipazione ovvero secondo mera derivazione, ma perchè sono dotate di principi propri nell'ordine ontologico... Sono questi principi che Dio ha dati alle cose quelli che le costituiscono e le fanno agire. Tuttavia c'è anche il secondo momento: oltre questa prima, che si può dire *participatio causalis*, comune a tutta la filosofia cristiana, c'è in s. T. anche il momento più intimo di una *participatio formalis* di derivazione neoplatonica che tenderà d'imporsi in forma esclusiva con Eckhart. Anzitutto, l'espressione che l'intelletto agente con i primi principi è «una partecipazione del lume divino in noi» (cf. *De Ver.*, q. 10, a. 6; *De spir. creat.*, a. 10) non ha significato puramente causale perchè è mediante l'intelletto, come apice supremo della mente, che l'uomo «attinge» Dio e resta in una certa qual continuità con Lui. Poi, e questo secondo momento segue e compie il primo, l'intelletto in *ogni* giudizio di verità non ottiene la sua definitiva certezza se non per virtù divina. Si è quindi al di là sia del platonismo come dell'aristotelismo e l'ultimo s. T. ha raggiunto una formola pregevole di significato: Dio aiuta l'uomo all'intendere non soltanto 1) in quanto gli propone gli oggetti o 2) gli aumenta il lume dell'intelligenza, ma anche 3) perchè il lume naturale che lo fa intelligente viene da Dio «et 4) per hoc etiam quod cum Ipse sit veritas prima, a quo omnis alia veritas certitudinem habet, sicut secundae propositiones a primis principiis in scientiis demonstrativis, nihil intellectus certum fieri potest, nisi virtute divina, sicut nec conclusiones fiunt certae in scientiis nisi secundum virtutem primorum principiorum»<sup>6</sup>. Quando si ha cura che la dottrina tomista dell'astrazione, in cui si esprime il nucleo del realismo tomista, sia collocata fra questi due poli della cogitativa che raccoglie l'esperienza della vita vissuta perchè partecipa dell'intelligenza, e della stessa intelligenza che attinge la verità assoluta dei principi perchè è garantita nelle sue certezze dalla «presenza» ovvero dall'assistenza della verità divina, la dottrina tomista sfugge all'accusa di «naturalismo» fatta dai seguaci dell'agostinismo medievale e dall'idealismo moderno.

2. La struttura dell'essere. L'emergenza dell'atto (polemica contro l'agostinismo e l'averroismo)

L'agostinismo medievale aveva costituito, sotto l'autorità del grande Dottore africano, una sintesi di elementi di origine assai eterogenea, ma tenacemente connessi in virtù di una gelosa tradizione che aveva sviluppato le conseguenze della sua preferenza per Platone contro Aristotele. In metafisica esso ammetteva una certa attualità della materia prima; poi, identificava la potenza o recettività con la materia così che nell'essenza di ogni creatura entra a far parte la materia: nelle creature corporali la materia corporale, nelle spirituali la materia spirituale (ilemorfismo universale). Inoltre, e di conseguenza, poichè il genere come elemento logico indeterminato corrisponde alla materia ch'è l'elemento ontologico indeterminato, ammetteva in ogni sostanza tante materie e tante forme quanti sono i generi logici e le corrispondenti differenze presenti nella sua nozione: p. es., nell'uomo, quelle di sostanza, corpo, vivente, animale, razionale e, nell'individuo, Pietro..., in tutto quindi almeno sei materie e altrettante forme (molteplicità delle forme sostanziali).

Il principio metodologico di questo realismo esagerato è la corrispondenza diretta fra l'ordine logico e l'ordine ontologico; il genere è la materia e la differenza è la forma, le parti della definizione sono anche le parti delle cose. Qualcuno<sup>7</sup> ha osato rivolgere allo stesso s. T. la medesima accusa di «parallelismo» fra l'ordine logico e quello ontologico<sup>8</sup>. Del resto basta leggere l'esposizione critica e la confutazione di Avicbron di una precisione assoluta che s. Tommaso ne dà nel *De Subst. sep.*, (cc. 5-8). Il «primo

momento» della metafisica tomista è il concetto aristotelico di atto nel senso di «perfezione» in sè e per sè, quindi come affermazione e positività ontologica: l'atto è allora per natura sua «prima» della potenza (*Metaph.*, IX, 8, 1049 b 4 sgg.) sia che l'atto sia inteso come l'attività operante (**energeia, ergon** *loc. cit.*, 1050 a 21-23) sia che indichi la forma ch'è l'atto primo quiescente (**enteleceia**) da cui si origina ed a cui ritorna l'operazione. A questo modo, benchè si debba dire che le essenze corporali sono composte di due principi, la materia e la forma che sono le «parti dell'essenza» (*Metaph.*, VII, 10, 1034 b 2 sgg.), tuttavia l'essenza nel suo aspetto metafisico gravita sulla forma ch'è l'atto (*ibid.*, VII, 11, 1036 b 12). S. Tommaso accolse senza riserve questo «primato dell'atto» e individuò il vero responsabile diretto della posizione avversaria nel filosofo arabo-giudeo Ibn-Gëbhîrôl (Avicebron) che ha spiegato la realtà degli esseri «risolvendo» nella potenza invece che nell'atto come invece fecero Platone e Aristotele. Col concetto di atto, emergente sulla potenza, s. Tommaso può demolire il principio fondamentale del realismo esagerato: genere e differenza sono «concetti» che si unificano nella definizione della specie e non possono perciò indicare realtà distinte: come concetti espressivi, l'uno e l'altro indicano delle formalità. Nella definizione che dev'essere in sè unita di genere e differenza, essi indicano la stessa unica natura specifica ma in modo diverso: il genere nell'elemento indeterminato e la differenza nell'elemento determinante, la specie nel tutto della sintesi (cf. *In VII Metaph.*, lect. 9, n. 1463). Perciò la composizione logica di genere e differenza non è per sè e da sola argomento di materialità, ma questa deve risultare per altra via cioè dai dati dell'esperienza. Ma anche nelle sostanze materiali, genere e differenza come elementi della definizione si può dire che corrispondono alla materia e forma della sostanza concreta soltanto indirettamente ovvero «proporzionalmente»<sup>9</sup>: cioè il genere, ch'è l'elemento indeterminato della definizione, corrisponde alla materia ch'è il principio puramente potenziale, e la differenza ch'è elemento specificante corrisponde alla forma ch'è il principio attuale. Perchè, *quando d'altronde consta* ch'esistono sostanze assolutamente spirituali, il genere e la differenza della loro definizione non indicano più due principi ontologici opposti ma esprimono la stessa realtà formale considerata prima nella sua indeterminatezza e poi nel carattere distintivo dei singoli spiriti. Così gli Angeli o intelligenze pure possono essere detti composti di genere e differenza senza che ciò comporti materia alcuna: perchè le forme spirituali sussistenti sono dotate della «potenza dell'intendere», la quale può ricevere le forme intelligibili universali e senz'alcun limite e quindi ricevono l'atto in un modo diametralmente opposto (*per oppositam quamdam rationem*) alla materia che riceve soltanto le forme individuali (*De Spir. creat.*, a. 1, ad 2 e ad 24). Gli Angeli (e l'anima umana) allora sono semplici nell'ordine essenziale sono cioè forme per sè sussistenti: cioè di sostanza e accidenti, di essenza e di atto di essere.

A questo modo s. Tommaso ha dato, *un nuovo concetto di atto e di potenza* perchè l'atto è posto nella sua purezza metafisica come «perfezione» = affermazione dell'essere, e la potenza come «capacità di ricevere» (la perfezione) = negazione come privazione. Di qui due conseguenze capitali per s. Tommaso: *a*) la potenza non si dice soltanto in un sol modo, cioè come materia prima soltanto, ma in tanti modi quante sono le forme di essere «soggetto» dell'atto, e tutto ciò che prende e condiziona l'atto è potenza. Potenza non è solo la materia prima, ma anche, ad es., il corpo umano pur così complesso: «Esse subjectum non consequitur solam materiam quae est pars substantiae, sed universaliter consequitur omnem potentiam» (*De subst. sep.*, cap. 7; ed. De Maria, p. 231); *b*) la materia prima, ch'è potenza pura, è soltanto soggetto e non ha perciò alcun atto, e tutta la sua attualità viene dalla forma così che neppur Dio può far esistere la materia senza la forma (*Quodl. III*, q. I, a. 1).

Dal nuovo concetto di atto (e potenza) deriva il «secondo» momento della metafisica tomista, cioè la tesi più avversata durante la vita di s. Tommaso, quella dell'*unità della forma sostanziale* in tutti i corpi anche nei viventi e nello stesso uomo dotato di anima spirituale, e quindi l'ammissione che l'anima spirituale è per sè e immediatamente la forma sostanziale del composto umano. Una pluralità di «forme», sia pur ordinate e subordinate all'anima spirituale, od anche l'ammissione soltanto di una forma intermediaria (*forma corporeitatis*), distruggerebbe l'unità essenziale dell'uomo perchè l'anima spirituale come ultima forma sarebbe semplice forma perfetta e quindi accidentale. Alla difficoltà teologica, causa principale della controversia, che il corpo di Cristo «in triduo mortis» separato dall'anima, non poteva nella posizione aristotelica dirsi| più corpo di Cristo se non «aequivoce» (cf. *De An.*, II, 412 b 21), s. Tommaso accetta espressamente la conseguenza ma non ne vede alcun danno in sede dogmatica perchè il corpo morto di Gesù, benchè separato dall'anima restava sempre unito ipostaticamente alla divinità del Verbo (cf. *Quodl. III*, q. II, a. 5 e ad 1). L'identica anima razionale, unica forma sostanziale, conferisce all'uomo non solo la spiritualità ma anche i gradi ontologici inferiori: «Sic ergo dicimus quod in hoc homine non est alia forma substantialis

quam anima rationalis, et quod per eam homo non solum est homo, sed animal et vivum et corpus et substantia et ens» (*De spir. cr.*, a. 3; ed. Keeler, p. 44, 1 sgg.). Quindi l'anima intellettuale è virtualmente le forme inferiori, cioè contiene le potenze anche sensitive e vegetative che operano mediante il corpo (cf. *Sum. Theol.*, 1<sup>a</sup>, q. 76, aa. 3-5): così Aristotele afferma delle figure geometriche che la figura superiore, ad es., il quadrato, contiene l'inferiore, il triangolo, e che le essenze sono «come i numeri» i quali differiscono secondo addizione o sottrazione di unità (cf. *De An.*, II, 3, 414 b 28; *Metaph.*, VII, 6, 1043 b 34).

In questo «terzo» momento della metafisica tomista dell'atto si pone la difesa, contro la tesi capitale dell'averroismo, dell'individualità personale del principio spirituale. La confutazione si svolge in due momenti: 1) *momento fenomenologico*, ch'è l'autocoscienza intesa come consapevolezza individuale che ognuno ha di essere lui, il singolo N. N., colui che intende, vuole, ama, ecc...; *hic homo intelligit*. L'intelletto (e il volere) è atto, perfezione individuale dalla quale dipendono tutti gli altri valori del singolo come uomo ch'è persona: questa autocoscienza sta a fondamento di tutta la vita umana, dei doveri e dei diritti di ciascuno come uomo singolo. Perciò si tratta di «fondare» questo fatto in sede metafisica; 2) *momento metafisico*, in quanto la coscienza dell'intendere (atto secondo) – ch'è un «prius» assoluto nella vita spirituale – si può spiegare soltanto ammettendo che ogni singolo uomo è dotato di una propria anima spirituale individuale (atto primo) che è a un tempo la forma sostanziale del corpo ed emerge sul corpo con le funzioni spirituali: in tanto si può attribuire al singolo l'atto secondo (l'intendere), in quanto al medesimo appartiene anche l'atto primo (il principio sostanziale intellettuale; *De Unit. intell. c. Averroistas*, c. 3 § 80; ed. L. W. Keeler, p. 50 sgg.). Evidentemente l'anima spirituale è forma sostanziale del corpo in quanto è principio delle funzioni vegetative e sensitive e non in quanto è principio delle funzioni intellettive con le quali emerge sul corpo ed è forma per sé sussistente (cf. *op. cit.*, § 60; ed. cit., p. 38). L'immaterialità positiva dell'intendere dà la prova della spiritualità assoluta dell'anima umana: poichè è dotata di un'operazione per sé, che trascende il corpo, essa è una forma per sé sussistente alla quale perciò compete lo *esse* direttamente (e non in comune nel composto, come le forme materiali) e quest'essere essa lo comunica al corpo. Con ciò è provata con rigore metafisico l'immortalità dell'anima: se l'anima umana, perchè forma spirituale, è il soggetto immediato e per sé dell'atto di essere, questo *esse* le conviene in modo definito e inseparabile: «Esse autem per se convenit formae quae est actus... Impossibile est autem quod forma separetur a seipsa; unde impossibile est quod forma subsistens desinat esse» (*Sum. Theol.*, 1<sup>a</sup>, q. 75, a. 6; cf. *ibid.*, q. 50, a. 5).

Il «quarto» momento della metafisica tomista è l'affermazione della *distinzione reale di essenza e di atto di essere (esse)* in tutte le creature ch'è la conclusione del nuovo concetto di atto: questa è oggi considerata la chiave di volta di tutto il pensiero tomista. Presentata nelle prime opere in dipendenza diretta della metafisica estrinsecista di Avicenna, nelle opere mature essa s'impone con la formola più perfetta del «primato dell'atto» mediante la nozione di partecipazione in due tappe: a) La perfezione pura (*perfectio separata*) non può essere che una soltanto, e l'essere è la prima perfezione e l'atto di tutti gli atti (*Quodl. II*, a. 3; *Sum. Theol.*, 1<sup>a</sup>, q. IV, a. 1 ad 3 e a. 2); l'essere sussistente quindi è uno soltanto e questo è Dio ch'è l'essere per essenza. b) Le creature tutte sono allora esseri per partecipazione in quanto l'essenza partecipa l'*esse* e l'essenza è quindi potenza rispetto all'*esse* ch'è l'atto ultimo di ogni realtà (cf. *In VIII Physic.*, lect. 21, ed. Parm. t. XVIII, p. 532: un testo molto noto nella scuola averroista). A questo modo s. Tommaso può con la nozione di partecipazione superare l'agostinismo, perchè dimostra che l'anima e le intelligenze create (Angeli), pur essendo semplici nell'essenza, sono composte come creature nell'ordine dell'essere. Ancora con la stessa nozione di partecipazione può rivendicare, contro l'averroismo grazie alla composizione ontologica, l'assoluta dipendenza delle intelligenze da Dio mediante la creazione e conservazione (*Sum. Theol.*, 1<sup>a</sup>, q. 44, a. 1 e ad 1; *ibid.*, qq. 104 e 105). La formola della partecipazione fornisce infine la formola per esprimere l'analogia fra le creature e il Creatore: «Non dicitur esse similitudo inter Deum et creaturas propter convenientiam in forma secundum eandem rationem generis aut speciei, sed secundum analogiam tantum, prout scilicet Deus est ens per essentiam, et alia per participationem» (*Sum., Theol.* 1<sup>a</sup>, q. 4, a. 3, ad 3). In questa ultima concezione di s. Tommaso l'*esse* non è più lo *accidens* di Avicenna, ma è l'atto immanente della sostanza, *esse substantiale*, ch'è l'effetto proprio della divina causalità (*Quodl. XII*, q. V, a. 5).

Un doppio corollario della metafisica tomista dell'atto è la spiegazione della moltiplicazione degli individui nella stessa specie (partecipazione predicamentale) mediante il principio d'individuazione ch'è indicato nella parte potenziale dell'essenza considerata nella determinazione della «corporeità» (*materia signata quantitate*) e la dottrina del principio di sussistenza degli enti per partecipazione ch'è riferita allo



*esse* come «actus substantiae»: «Proprie esse... attribuitur soli substantiae per se subsistenti» (*Quodl. IX*, q. II, a. 3, e ad 2: «Esse est id in quo fundatur unitas suppositi»). Le sostanze spirituali pure (Intelligenze secondo i filosofi, Angeli secondo la teologia), mancando del principio di moltiplicazione individuale ch'è la materia, sono ognuna l'intera specie. Nelle ultime opere s. Tommaso ha dato piena soddisfazione alla tesi di Simplicio dell'accordo fondamentale fra Platone ed Aristotele (cf. *De Subst. sep.*, c. 3): grazie alla nozione di partecipazione che a un tempo dà l'ultimo fondamento della dottrina dell'atto e della potenza e superando lo scoglio del dualismo greco. La sintesi tomista è assolutamente originale: essa infatti accoglie il nucleo metafisico della trascendenza platonica (nozione di creazione, composizione di *esse* e di essenza, teoria dell'analogia), che viene saldato con l'atto dell'immanenza aristotelica (l'unità della forma sostanziale, l'anima intellettuale come forma sostanziale del corpo, dottrina dell'astrazione).

Nel campo della *morale* l'aspetto polemico che chiarisce il progresso tomista è più in ombra, ma non è meno reale come hanno dimostrato specialmente le fondamentali ricerche di D. O. Lottin. La «legge naturale», non è concepita più, come nella scolastica precedente, sotto la forma di una disposizione innata della volontà o di una facoltà speciale dell'anima, ma essa consiste nello «habitus primorum principiorum» della ragion pratica: sono questi principi che costituiscono la «legge naturale» ch'è definita una «participatio legis aeternae in rationali creatura» (*Sum. Theol.*, 1<sup>a</sup>-2<sup>ae</sup>, q. 91, a. 2); essa ha nella sfera pratica una funzione di fondamento analoga a quella dei primi principi della ragion teoretica nel campo speculativo (cf. *ibid.*, 1<sup>a</sup>-2<sup>ae</sup>, q. 91, a. 3 ad 1). La legge naturale costituisce quindi il fondamento della «sinderesi» che è lo *habitus* dei primi principi morali e perciò li suppone (*ibid.*, 1<sup>a</sup>-2<sup>ae</sup>, q. 94, a. 1 e ad 2). Nell'elaborazione della struttura dell'atto umano s. Tommaso, pur non abbandonando la dottrina agostiniana della *intentio* e del *frui*, approfondisce e svolge gli elementi della dottrina aristotelica per l'*usus* e il *consensus*. Pertanto nella formazione del giudizio morale la sinderesi offre la premessa universale («non est furandum») e la *ratio particularis*, o cogitativa presenta la situazione concreta su cui tocca decidere («hoc est furtum»): la conclusione è affare della «coscienza» che deve applicare il precetto universale al caso particolare. In ogni modo nell'etica di s. Tommaso l'ordine naturale ha il suo pieno riconoscimento e in armonia con l'aristotelismo la regola prossima della «moralità», secondo la quale un atto va detto buono o cattivo, è la «ragion retta» applicata all'oggetto secondo la formola perfetta: «Actus moralis recipit speciem ab obiecto secundum quod comparatur ad rationem. Ed ideo dicitur communiter quod actus quidam sunt boni vel mali ex genere, et quod actus bonus est actus cadens supra debitam materiam, sicut pascere esurientem; actus autem malus ex genere est qui cadit supra indebitam materiam, sicut substrahere aliena: materia enim actus dicitur objectum» (*De Malo*, q. 2, a. 4, ad 5). E poichè tocca alla ragione pratica ordinare gli atti al fine ultimo, non possono darsi atti concreti (in individuo) di per se stessi indifferenti: perchè o l'atto è dalla ragione deliberante ordinato all'ultimo fine o non lo è, nel primo caso l'atto è buono e nel secondo cattivo (*Sum. Theol.*, 1<sup>a</sup>-2<sup>ae</sup>, q. 18, a. 9 corpus e ad 3). Questo principato che la ragione ha per natura sugli atti umani risalta anche nella tesi caratteristica della morale tomista circa la peccaminosità dei cosiddetti moti primoprimi dell'appetito inferiore: «Ratio praeveniens ipsum (appetitum) potest eum imperare vel etiam impedire; in potestate hominis fuit ipsum cohibere» (*Quodl. IV*, a. 21; cf. ad 2). A questo punto entra pertanto in scena la volontà, come principio motore della vita morale e quindi come soggetto proprio delle virtù morali: in tutta questa materia s. Tommaso utilizza con sicuro criterio i progressi dei suoi predecessori ed arriva sempre a qualche spunto originale, ispirandosi oltre che ad Aristotele, anche a Cicerone e a Macrobio, sia nella teoria generale come nella trattazione delle singole virtù che hanno il loro centro naturale nella «prudenza». Entrando più particolarmente nel campo dei problemi dottrinali del diritto naturale, la trattazione tomista non soltanto emerge su quelle dei suoi predecessori e dei contemporanei ma rappresenta la sintesi più compiuta del diritto romano con la concezione cristiana. Per questo non sorprende che i principi tomisti dei trattati *de iustitia et de legibus* siano elogiati dal Grozio e che uno dei più apprezzati cultori moderni della filosofia del diritto, lo Ihering, abbia confessato che non avrebbe scritto il suo Saggio *Der Zweck im Recht* (2<sup>a</sup> ed., Berlino 1884), se avesse conosciuto la trattazione di s. Tommaso presso il quale «i principi di questa materia si trovano esposti con perfetta chiarezza e nella forma più pregnante» soprattutto per la questione fondamentale della subordinazione del diritto alla morale<sup>10</sup>.

Anche nella sociologia, nell'economia e soprattutto nella politica i principi di s. Tommaso hanno guidato la ripresa del pensiero cattolico contro gli attacchi del laicismo liberale e del socialismo marxista per una difesa dei valori superiori della persona umana (è stato tentato perfino un accostamento fra s. Tommaso e Marx da G. Hohof, circa la teoria del «valore»<sup>11</sup>).

3. Il metodo teologico: ragione e fede

Ormai è riconosciuto a s. Tommaso il merito di essere stato il primo a concepire la teologia come «scienza» in senso rigoroso. Infatti egli, secondo il P. Chenu<sup>12</sup>, ha saputo e osato porre nettamente il principio di una integrale applicazione dei procedimenti della scienza ai dati della Rivelazione costituendo a questo modo una disciplina organica nella quale la Scrittura, l'articolo di fede, non è più la materia stessa, il soggetto dell'esposizione e della ricerca teologica, come nella sacra dottrina del sec. XII, ma costituisce il principio conosciuto in precedenza, a partire dal quale in teologia si lavora e si procede secondo tutte le leggi e le esigenze della *demonstratio* aristotelica: «Ut sic ipsa quae fide tenemus, sint nobis quasi prima principia in hac scientia, et alia sint quasi conclusiones» (*In Boeth. de Trin.*, q. II, a. 2; ed. B. Decker, p. 87, 19; cf. ad 4 e ad 5). Nella teologia pertanto noi credenti, nella condizione di viatori (*in statu viae*), cerchiamo una qualche intelligenza dei misteri soprannaturali in quanto, sul fondamento incrollabile della fede, ch'è una «partecipazione» della scienza di Dio e dei beati comprensori, procediamo ad ulteriori conoscenze: ... «Venimus in cognitionem aliorum secundum modum nostrum, scilicet discurrendo de principiis ad conclusiones» (*ibid.*). Il problema se la teologia possa essere «scienza» appare fin dall'inizio del sec. XIII in Guglielmo di Auxerre, Prepositino, Alessandro di Ales: anche il domenicano Rolando di Cremona lo pone in termini espliciti, ma lo risolve negativamente<sup>13</sup>. La teologia quindi ottiene il carattere di scienza in quanto s. Tommaso applica la teoria aristotelica della «subordinazione» delle scienze (cf. *Post. Anal.* I, 2, 72 a 14-20 e 13, 78 b 35-39): mentre alcune scienze hanno principi immediatamente evidenti, altre invece partono da principi che sono provati da un'altra scienza superiore «sicut perspectiva procedit ex principiis notificatis per geometriam, et musica ex principiis per arithmetica notis» (*Sum. Theol.*, 1<sup>a</sup>, q. 1, a. 2). La teologia perciò ha la sua certezza da questa sua dipendenza, mediante la fede, dalla «scientia Dei et beatorum». Ciò costituisce il consolidamento del carattere distintivo della Scolastica secondo il «Credo ut intelligam» di s. Anselmo: «Finis fidei est nobis, ut perveniamus ad intelligendum quae credimus» (*In Boeth. de Trin.*, q. 2, a. 2 ad 7; ed. B. Decker, p. 90, 1). Il metodo quindi della teologia è principalmente il ricorso alla fede, cioè l'argomento di «autorità» della divina Rivelazione che per il credente costituisce il criterio più efficace della verità (*Sum. Theol.*, 1<sup>a</sup>, q. 1, a. 8, ad 2): la funzione della ragione, quando la teologia ricorre alla filosofia e alle altre scienze umane, è di natura strumentale: «... utitur eis tamquam inferioribus et ancillis» e più per condiscendenza che per necessità (*ibid.*, a. 5, ad 2) e ciò torna a vantaggio della stessa ragione in quanto «... illi qui utuntur philosophicis documentis in sacra doctrina redigendo in obsequium fidei, non miscent aquam vino sed convertunt aquam in vinum» (*In Boeth. de Trin.*, q. 2, a. 3 ad 5; ed. B. Decker, p. 96, 18). A questo modo i concetti filosofici che vengono assunti dalla teologia trascendono il significato dei sistemi storici (platonico, aristotelico...) ai quali appartengono e ottengono una superiore evidenza e certezza in quanto sono stati elevati ad un ordine superiore: ad es., i concetti di «natura, persona, relazione, causa». In questa estensione teologica di un preciso termine filosofico al dogma, si può arrivare alla cosiddetta «conclusio theologica».

L'oggetto principale quindi (*subiectum* nella terminologia di s. Tommaso) della teologia è Dio, perchè in essa di tutto si tratta ma unicamente in rapporto a Dio... «vel quia sunt ipse Deus vel quia habent ordinem ad Deum ut ad principium et ad finem» (*ibid.*, a. 7). Nella dottrina tomista dei rapporti fra fede e ragione si mostra l'influsso positivo della concezione aristotelica del reale nella rigorosa distinzione fra i due ordini di Grazia e natura, ciascuno dei quali è dotato di propri principi nel suo ambito; a differenza della tradizione della scuola agostiniana. Prendendo lo spunto da s. Agostino, già P. Lombardo (*III Sent.*, d. 24) aveva posto il problema «se era possibile intorno ad uno stesso oggetto e sotto il medesimo aspetto avere e scienza e fede» (*Utrum aliquid possit esse simul creditum et scitum*) e la scuola francescana (A. di Ales, Odo Rigaldus, s. Bonaventura, Matteo di Aquasparta) e la prima scuola domenicana (Rolando di Cremona, R. Fishacre, Ugo di S. Caro, Bombologno di Bologna) e lo stesso s. Alberto Magno<sup>14</sup> diedero sempre risposta affermativa. Invece s. Tommaso, fin dai primi scritti prende atteggiamento negativo, secondo il principio aristotelico che ogni scienza ha i propri principi che danno l'evidenza del proprio oggetto (cf. *In III Sent.*, dist. 24, q. unica, a. 2, ql. 1, 2 e 3; *De Ver.*, q. 14, a. 9). Nella forma più matura (*Sum. Theol.*, 2<sup>a</sup>-2<sup>ae</sup>, q. 1, aa. 4-5) s. Tommaso precisa l'opposizione fra le due forme di assenso: 1) l'assenso della scienza che procede dall'evidenza intrinseca dell'oggetto, l'assenso della fede che procede dalla volontà che muove l'intelletto all'assenso ai misteri proposti a credere che trascendono ogni intelletto creato. 2) Benchè nell'atto di fede manchi l'evidenza dell'oggetto, c'è tuttavia l'evidenza estrinseca della Rivelazione: «Non enim crederet, nisi videret ea esse| credenda vel propter evidentiam signorum, vel propter aliquid huiusmodi» (*ibid.*, a. 4, ad 3). Quanto ai cosiddetti *praeambula fidei* cioè a quelle verità che in sè sono di ordine naturale ma si trovano anche rivelate (ad es., esistenza di Dio e della legge morale, Provvidenza, spiritualità e immortalità dell'anima... Cf. *Sum. c. Gent.*, I, 3-5) e che la maggior parte dei fedeli tengono per fede, esse cessano di

essere oggetto di fede quando qualcuno ne comprende gli argomenti filosofici. «Idem non potest simul et secundum idem esse scitum et creditum, quia scitum est visum, et creditum est non visum» (*ibid.*, a. 5, ad 4). La netta distinzione tomista fra fede e ragione, nei confronti della scuola agostiniana, risulta anche dalla polemica suscitata dal testo aristotelico sulla *eternità del mondo*. Per i teologi agostiniani il problema dell'inizio del mondo coincideva con quello della sua dipendenza da Dio così che un mondo che fosse stato «ab aeterno» sarebbe per ciò stesso incausato. S. Tommaso, agli averroisti contesta la pretesa di una dimostrabilità razionale della «creatio ab aeterno» e confuta l'errore di un mondo eterno incausato (*Sum. Theol.*, 1<sup>a</sup>, q. 46, a. 2 ad 1). Agli agostinisti invece, richiamandosi a un testo di s. Agostino (*De civ. Dei*, X, cap. 31), mostra con ampiezza nel *De aetern. mundi* la possibilità razionale di una «creatio ab aeterno» e dichiara nel modo più categorico che l'inizio temporale del mondo è un articolo di fede: «Mundum non semper fuisse, sola fide tenetur et demonstrative probari non potest, sicut et supra de mysterio Trinitatis dictum est» (*Sum. Theol.*, 1<sup>a</sup>, q. 46, a. 2; *Quodl. III*, a. 31).

Con la netta distinzione dei due campi, della ragione e della fede, s. Tommaso apriva la possibilità dello sviluppo della teologia come scienza in senso stretto e di quella che poi fu chiamata l'«evoluzione dei dogmi», in quanto cioè la riflessione teologica può, con l'ausilio ad es. di concetti razionali appropriati, rendere esplicito ciò che prima era soltanto implicito (cf. *Sum. Theol.*, 2<sup>a</sup>-2<sup>ae</sup>, q. 1, a. 7: *Utrum articuli fidei secundum successionem temporum creverint*). Ma l'opera della ragione del teologo che riflette sui principi della fede è vigilata e guidata dal supremo magistero della Chiesa, ch'è il vincolo visibile dell'unità del Corpo Mistico: «Non enim potest esse unum corpus, si non fuerit unum caput; neque una congregatio si non fuerit unus rector» (*C. error. Graec.*, cap. 31; ed. De Maria, III, p. 435; spec. pp. 453-58 la rigorosa dimostrazione del Primato del Romano Pontefice). L'originalità dell'opera di s. Tommaso è quindi nel progetto, audacemente compiuto, di muovere i principi dell'aristotelismo nel clima della Rivelazione cristiana (... «secundum quod est consequens ad positiones Aristotelis»: *De subst. sep.*, c. 15; ed. De Maria, III, p. 255), di aver riflettuto sul dogma secondo il sano naturalismo di Aristotele («... secundum vera philosophiae principia quae consideravit Aristoteles». *De spir. cr.*, a. 3; ed. L. W. Keeler, p. 42, 14). Di qui la qualifica d'intellettualismo ch'è fatta di frequente al tomismo, a differenza della scuola agostiniana la cui tendenza volontarista afferma il primato della volontà sull'intelligenza, il carattere affettivo-pratico della teologia e pone l'essenza della beatitudine finale nel gaudium, più che nella contemplazione.

Ma l'accusa è inconsistente: in realtà se nel tomismo il primo momento è affidato all'oggetto e quindi all'intelligenza (specificazione delle potenze e delle scienze dal rispettivo oggetto), il secondo momento è attribuito al soggetto che si perfeziona, con i suoi atti, nella possessione dell'oggetto. Perciò la teologia è certamente scienza speculativa, ma virtualmente è anche pratica; tratta perciò anche degli atti umani, ma solo in quanto «per eos ordinatur homo ad perfectam Dei cognitionem» (*Sum. Theol.*, 1<sup>a</sup>, q. 1, a. 4). Inoltre se la fede è l'inizio della salute, il vero principio di tutto l'organismo soprannaturale è per s. T. la Grazia santificante mediante la carità (*Sum. Theol.*, 2<sup>a</sup>-2<sup>ae</sup>, q. 23, a. 8: *Utrum charitas sit forma virtutum*). Si può, al riguardo, osservare che invece proprio s. Bonaventura – se badiamo ai principi – è in questo punto assai vago e meno disposto ad affermare la preminenza della carità, in quanto afferma categoricamente (ispirandosi a Guglielmo di Auxerre) che gli atti di fede, speranza e carità «sunt aequalia in ratione merendi quando sunt informata gratia. Tantum enim ipsa charitas est meritoria in suo actu, quantum et fides in uno et eodem homine» (*In III Sent.*, dist. 25, dub. 4, ed. Quaracchi, p. 553; ed. *minor* 1941, p. 546 b)<sup>15</sup>. Infine s. T. pur affermando la superiorità dell'intelletto sulla volontà (*Sum. Theol.*, 1<sup>a</sup>, q. 82, a. 3) e affermando che la beatitudine consiste essenzialmente nella contemplazione dell'essenza divina (*Sum. Theol.*, 1<sup>a</sup>-2<sup>ae</sup>, q. 3, a. 4), tuttavia egli riserva alla volontà la *delectatio*, la *fruitio*, il *gaudium* della felicità; e nella *Lectura in Matthaeum* il Santo ci ha dato la formula che può eliminare ogni inutile litigio, e proprio col richiamo ad Aristotele: «Notandum quod secundum Philosophum, ad hoc quod actus contemplativi faciant beatum duo requiruntur: unum *substantialiter*, scilicet quod sit actus altissimi intelligibilis; alius *formaliter*, scilicet amor et delectatio» (*Exp. super ev. Matth.*, c. V, lect. 1; ed. Parm. t. X, p. 49 B. – V. anche: *Quodl. VIII*, q. IX, a. 19).

Il senso della concretezza aristotelica porta sempre più la teologia tomista a valorizzare la realtà finita anche nell'economia della vita soprannaturale. Mentre la teologia tradizionale concepiva la Grazia santificante abituale identica alla carità e la considerava un dono estrinseco della divina liberalità ricevuto nell'anima, s. T. definisce nella *Sum. Theol.* (1<sup>a</sup>-2<sup>ae</sup>, q. 110, a. 1) la Grazia una «partecipazione» della divina natura (*II Pt.* 1, 4) e quindi la concepisce come causa formale della giustificazione inerente nell'essenza dell'anima come sua qualità intrinseca cioè un «habitus» entitativo (*ibid.*, a. 2); per il primo egli usa il termine di «gratia actualis»<sup>16</sup>. Così lo statuto ontologico dell'ordine soprannaturale è in conformità di quello

della natura in modo che la Grazia non deriva più per mera accessione estrinseca ma – in armonia alla dottrina aristotelica della sostanza – per una forma di derivazione intrinseca «ex potentia oboedientiali» in cui l'anima sotto l'azione di Dio si sviluppa alla vita soprannaturale: «Et secundum hoc etiam gratia creari dicitur ex eo quod homines secundum ipsam creantur, id est novo esse constituuntur ex nihilo, id est non ex meritis, secundum illud Philip., 2, 10» (*Sum. Theol.*, 1<sup>a</sup>-2<sup>ac</sup>, q. 110, a. 2, ad 3). Di conseguenza anche il carattere sacramentale è definito come una qualità inerente all'anima (*Sum. Theol.*, 3<sup>a</sup>, q. 63, spec. aa. 1 e 4).

In s. Tommaso quindi coesistono, nel giusto equilibrio, l'immanenza aristotelica e la trascendenza platonica, mentre la scuola agostiniana era chiusa in un timoroso estrinsecismo che, iniziato da P. Lombardo, fu esasperato nella teologia nominalista e arrivò alla catastrofe nella teoria luterana della giustificazione estrinseca. Come la Grazia che ne è la radice, anche la carità e tutte le virtù infuse teologali e morali sono delle qualità operative («habitus») inerenti nel soggetto. L'ordine soprannaturale nella sua struttura non può essere da meno di quello naturale e se le attività naturali procedono dalle potenze immanenti nel soggetto, altrettanto si deve ammettere per gli atti soprannaturali; tanto più che «nulla virtus habet delectationem ad actum suum sicut caritas nec aliqua ita delectabiliter». La carità e tutte le virtù infuse non si riducono quindi a mozioni transeunti dello Spirito Santo, ma sono realtà presenti nell'anima elevata all'ordine soprannaturale: come le potenze attuano l'anima nell'ordine naturale, così anche le virtù infuse, sul fondamento della Grazia santificante per l'ordine soprannaturale (*Sum. Theol.*, 2<sup>a</sup>-2<sup>ac</sup>, q. 23, a. 2: *Utrum caritas sit aliquod creatum in anima*). L'aspetto trascendentale deve integrare non sopprimere l'immanenza dei principi operativi, perchè ogni perfezione finita (vita, sapienza...) è una partecipazione della perfezione divina ch'è tale per essenza... «et sic etiam caritas qua formaliter diligimus proximum est quaedam participatio divinae caritatis». La realtà è che la scuola agostiniana ha interpretato la causalità formale in funzione della causa efficiente, mentre il problema va posto in senso inverso: «Hic modus loquendi consuetus est apud Platonicos, quorum doctrinis imbutus fuit Augustinus: quod quidam non advertentes ex verbis eius sumpserunt occasionem errandi» (*ibid.*, ad 1). E come per l'essenza della Grazia santificante s. Tommaso ha dilatato la metafisica aristotelica della sostanza, così per l'efficacia dei Sacramenti supera le incertezze delle sue prime opere dove aveva difeso la dottrina tradizionale della causalità dispositiva e applica la metafisica delle subordinazioni delle cause: Iddio è la causa perfettiva principale e il Sacramento è la causa perfettiva strumentale, cioè lo «strumento separato» che trae la sua efficacia dallo «strumento congiunto» ch'è l'Umanità di Cristo (cf. *Sum. Theol.*, 3<sup>a</sup>, q. 62, aa. 1-5). La nuova dottrina è scaturita dalla sintesi della distinzione aristotelica fra strumento animato e inanimato cioè fra lo schiavo e qualsiasi arnese «separato» (*Polit.*, I, 4, 1254 a 15-17) e la dottrina di s. Giovanni Damasceno sull'Umanità di Cristo considerata come «strumento della divinità» (**organon thj qeiothoj**)<sup>17</sup>.

Pertanto, pur riconoscendo a s. Agostino il costante prestigio che specialmente nel campo teologico esercita su s. T., tuttavia gli sviluppi più originali della teologia tomista ed in particolare della cristologia e di tutta l'economia della salvezza dipendono da una conoscenza più diretta e approfondita dei Padri Greci. Così la citata dottrina del Damasceno sulla causalità dell'Umanità di Cristo, s. Tommaso la riscontra già esplicitamente formulata in s. Cirillo di Alessandria e nello stesso s. Atanasio e per primo ne riconosce la formola passata negli Atti del III Concilio Ecumenico di Costantinopoli (680-81; Denz-U, 291-92) con l'autorità dei suddetti due Padri: anche la citazione che questi Atti fanno di s. Leone M. ricorre due volte nella *III Pars* (q. 19, a. 1 e q. 43, a. 2). Ora bisogna ancora rilevare che s. T. è il primo in Occidente a servirsi di tali Atti per la riflessione teologica<sup>18</sup>.

È con questa rigorosa distinzione dei due ordini che s. T. può affermare la trascendenza assoluta dei misteri della fede per i quali la ragione è assolutamente impotente e non può esercitare che una funzione estrinseca propedeutica e apologetica sotto la guida della Rivelazione (cf. *Sum. Theol.*, 1<sup>a</sup>, q. 32, a. 1). Redarguisce perciò il Santo la presunzione di coloro che, seguendo la vecchia scuola, volevano dare argomenti per provare i misteri e quindi mostrarne l'intrinseca razionalità, perchè ciò sarebbe causa di grave confusione e provocherebbe lo scherno degli infedeli (*Sum. Theol.*, 1<sup>a</sup>, q. 46, a. 1). Secondo questo criterio di sobrietà teologica tanto per l'esistenza dei misteri di fede, come per l'esposizione del loro contenuto, per la scelta dei termini appropriati e per le corrispondenze che possono intervenire fra i misteri principali (Trinità, Incarnazione, Eucaristia), la fonte prima e principale è la divina Rivelazione. Ciò è stato rigorosamente applicato da s. T. nei riguardi dell'esistenza di tutto l'ordine soprannaturale creato ovvero di quel che è stato detto il «motivo» dell'Incarnazione. All'indirizzo più diffuso della tradizione agostiniana (cf. Alex. Al., *Sum. Theol.*, 3<sup>a</sup>, q. 2, membr. 13 e lo stesso Alberto M.: *In III Sent.*, dist. 20, a. 4) che ebbe la formola storica con Duns Scoto, s. T. oppose il solido criterio metodologico: «Ea quae ex sola Dei voluntate proveniunt, supra omne debitum creaturae, nobis innotescere non possunt nisi quatenus in Sacra Scriptura traduntur per quam

divina voluntas nobis innotescit». Ora nella Scrittura e nella tradizione patristica l'Incarnazione del Verbo è presentata sempre come l'opera misericordiosa di Dio per sollevare l'uomo dal peccato... «ita quod peccato non existente, incarnatio non fuisset», anche se la divina onnipotenza, assolutamente parlando, poteva disporre l'Incarnazione prescindendo dal peccato (*Sum. Theol.*, 3<sup>a</sup>, q. 1, a. 3)<sup>19</sup>. Sul progresso che la *Somma Teologica* rappresenta su questo, e ancora su altri punti di materia teologica, rispetto al giovanile Commento delle Sentenze, ha avuto un influsso diretto anche il Commento alle Sentenze, di Pietro di Tarantasia<sup>20</sup>. La distinzione dei due ordini della natura e della Grazia ispira l'intima articolazione della cristologia tomista: ad es., la necessità che anche l'anima di Cristo sia elevata con la Grazia abituale e sia dotata delle virtù nelle rispettive potenze (*Sum. Theol.*, 3<sup>a</sup>, q. 7, aa. 1-2), l'ammissione in Cristo di una «scienza sperimentale» acquisita, oltre la scienza beata e quella infusa (*ibid.*, q. 12, a. 1-2).

#### Note

<sup>1</sup> Cf. S. AGOSTINO, 83 *Quaestiones*, Q. 46: *De ideis*: PL 40, 29.

<sup>2</sup> Cf. E. HOFFMANN, *Platonismus u. Mittelalter*, ed. cit., p. 82 sgg.

<sup>3</sup> Cf. ARIST., *Post. Anal.*, II, 19, 99 b-100 b; *Metaph.*, I, 1, 980 b 25-981 a 30.

<sup>4</sup> V.: H. A. WOLFSON, *The internal senses in lat., arab. and hebr. philosophical texts*, in *The Harvard theol. rev.*, 28 (1935), p. 69 sgg.

<sup>5</sup> Cf. al riguardo: H. WILLMS, *De scintilla animae*, in *Angelicum*, 14 (1937), p. 194 sgg.

<sup>6</sup> *Comp. Theol.*, c. 129; ed. De Maria, III, p. 185. Cf. *Sum. Theol.*, 1<sup>a</sup>, 105, | 3. Ancora: *Expos. in Joan.*, c. 1, lect. 1, n. 33, ed. R. Cai, Torino 1952: testo che vale un trattato!

<sup>7</sup> H. MEYER, *Thomas von Aquin*, Bonn 1938, p. 79.

<sup>8</sup> C. FABRO, *Logica e Metafisica. A proposito di alcune critiche recenti al realismo tomista*, in *Acta Pont. Acad. S. Th. Aq.*, 12 (1946), p. 128 sgg.

<sup>9</sup> *De ente et essentia*, cap. 3, ed. Baur, Münster in W. 1926, p. 24, 6.

<sup>10</sup> Cf. B. C. KUHLMANN, *Der Gesetzesbegriff beim hl. Th. v. A.*, Bonn 1912, p. VI sgg.

<sup>11</sup> G. W. PLECHANOV, *La quest. fondam. del marxismo*, tr. it. Milano 1947, p. 145 sgg.

<sup>12</sup> *La Théol. comme science au XIII<sup>e</sup> siècle*, 2<sup>a</sup> ed., Parigi 1943, p. 9 sgg.

<sup>13</sup> E. FILTHAUT, *Roland v. Cremona und die Anfänge der Scholastik im Predigerorden*, Vechta i. O. 1936, p. 52 sgg.

<sup>14</sup> M. GRABMANN, *De quaest. «Utrum aliquid possit simul esse creditum et scitum» inter scholas Augustin. et Aristotelico-Thom. med. aevi agitata*, in *Acta Hebd. Augustin. Thom.*, Torino 1931, p. 110 sgg.

<sup>15</sup> Cf. a questo proposito: H.-D. SIMONIN, *La primauté de l'Amour dans la doctrine de S. Thomas d'Aquin*, *La Vie Spirituelle*, t. 53 (1937), p. (129 ss.).

<sup>16</sup> Cf. *Lectura in Ioan.*, c. IX, lect. 1, n. 5; ed. R. Cai, Torino 1952, p. 243 b; cf. E. FILTHAUT, *op. cit.*, p. 136.

<sup>17</sup> *De Fide Orth.*, III, 19: PG 94, 1080 b; cf. c. 15, 1060 a.

<sup>18</sup> TH. TSCHIPKE, *Die Menschheit Christi als Heilsorgan der Gottheit, unter bes. Berücksichtigung der Lehre des hl. Thomas v. A.*, in *Freib. Theol. Stud.*, Heft 55, Friburgo in Br. 1940, p. 188 sgg.

<sup>19</sup> Circa l'orientamento della teologia patristica su questo punto e i suoi rapporti con la posizione tomista, v. A. SPINDELER, *Cur Verbum caro factum? Das Motiv der Menschwerd. u. das Verhältnis der Erlösung zur Menschw. Gottes in den christolog. Glaubenskämpfen des viert. u. fünft. Jahrh.*, in *Forsch. z. christl. Dogmengesch.*; Bd. XVIII, 2, Paderborn 1938, p. 28 sgg.

<sup>20</sup> Cf. H.-D. SIMONIN, *Les écrits de Pierre de T.*, in *Innocent V. P. de T.*, Roma 1943, p. 145 sgg.

## CAPITOLO V

### LINEE DI SVILUPPO STORICO

Il contrasto suscitato dalle innovazioni dottrinali dell'aristotelismo tomista, lungi dal disarmare, dopo la morte del Santo, gli esponenti più rappresentativi della scuola agostiniana dell'Università di Parigi, francescani e secolari, si acuì e si pensò di rinnovare con maggiore ampiezza la condanna dell'averroismo (già colpito nel 1270, grazie specialmente alla critica definitiva fatta da s. T.) includendo alcune tesi tomiste. La condanna fu fatta, ancora ad opera del vescovo Tempier, il 7 marzo 1277 (cf. *Chart. Univ. Paris.*, t. I, n. 473, pp. 543-55) e comprende ben 219 proposizioni fra le quali sono state riconosciute per tomiste quelle riguardanti l'unità del mondo (aa. 34, 77), l'individuazione delle sostanze materiali e immateriali (aa. 27, 82, 96, 191), la localizzazione delle sostanze separate (aa. 69, 218, 219). Il Cod. E. 5532 della Bibl. naz. di Firenze, ff. 128<sup>r</sup>, 128<sup>v</sup>, considera tomisti anche i nn. 124, 129, 156, 163, 173, 187, 212, 218<sup>1</sup>.

Però bisogna riconoscere che tali articoli incriminati trattano di punti dottrinali piuttosto secondari del tomismo e vi manca la formulazione esplicita della stessa tesi dell'unità della forma sostanziale su cui si accanì la disputa pubblica parigina del 1270 e che fu al centro delle aspre controversie che seguirono alla morte del Santo: detta censura fu tolta il 14 febbraio 1325, dopo la canonizzazione del Santo, dal vescovo di Parigi Stefano Bourret che, nell'occasione, fece l'elogio di s. Tommaso (*Chart. Un. Paris.*, II, n. 838, p. 280 sgg.). All'annuncio della condanna del 1277 s. Alberto M., noncurante del peso degli anni, si presentò a Parigi per difendere il suo grande alunno (cf. l'ampia e commossa testimonianza di Bartolomeo di Capua nel *Processo di Can. di s. T.*, ed. M. H. Laurent, n. 82, in *Fontes...* fasc. IV, p. 382 sgg.).

Subito dopo la condanna del 1277, la Curia Romana però ordinò al vescovo di Parigi di soprassedere sugli effetti di quella condanna e di fare un'inchiesta precisa sugli autori delle singole proposizioni e sul loro senso esatto<sup>2</sup>. La condanna parigina ebbe l'effetto di stringere le forze dell'Ordine domenicano attorno alla dottrina di s. T. che viene ben presto proclamata dottrina ufficiale dell'Ordine. Già il Capitolo generale di Milano (giugno 1278) e quello di Parigi (giugno 1279: *Chart. Univ. Paris.*, t. I, n. 481, p. 566 sgg.) raccomandavano ai provinciali, visitatori e priori di punire severamente (*acriter*) i frati che si permettessero di criticare la dottrina e gli scritti di s. T. Nell'imperversare della polemica prima il Capitolo generale di Parigi (giugno 1286) e poi quello di Saragozza del 1309 ordinarono espressamente ai superiori di adoperarsi con tutte le forze che tutti i frati insegnanti insegnassero o almeno difendessero la dottrina di s. T. e di castigare salutarmente i ricalcitranti (l'ordinanza fu applicata, ad es., nel Capitolo di Arezzo della Provincia romana del 1315 nei riguardi di un certo fr. Uberto Guidi, che fu rimosso dalla cattedra e condannato per dieci giorni a pane e acqua; cf. M. H. Laurent, *Fontes...*, fasc. VI, p. 663 sgg.). L'obbligo di seguire la dottrina del Santo e di spiegare nella scuola il suo testo fu proclamato nei Capitoli generali di Metz (1313) con la dichiarazione ufficiale: «Cum doctrina venerabilis doctoris fr. Thome de Aquino sanior et communior reputetur et eam Ordo noster specialiter prosequi teneatur, inhibemus districte...». L'ordinanza è ripetuta nei seguenti Capitoli di Londra (1314) ed espressamente di Bologna (1315) con la raccomandazione anche di raccogliere presso gli Studi generali dell'Ordine tutte le opere del Santo (*Chart. Univ. Par.*, t. II, n. 704, p. 166 e n. 717, p. 173 sgg.). A Parigi intanto, intorno a questo tempo, Giovanni di Napoli O. P. difese la questione: «*Utrum licite possit doceri Parisius doctrina Sancti Thomae quantum ad omnes eius conclusiones*», dove esamina i seguenti articoli della condanna del 1277: 79, 81, 124, 129, 156, 173, 187, 212, 218<sup>3</sup>.

La lotta diretta contro le dottrine tomiste era condotta specialmente dall'Ordine francescano, roccaforte dell'agostinismo, sotto il pretesto delle conseguenze teologiche che si temevano dall'aristotelismo tomista; non era perciò che la continuazione della polemica fatta al Santo specialmente negli ultimi anni di sua vita. Il rappresentante più attivo di questo movimento si mostrò l'inglese fr. Giov. Pecham, collega e avversario di s. T. a Parigi, poi lettore alla Curia Romana e infine arcivescovo di Oxford. A lui si deve in gran parte la disputa tenuta a Parigi nel 1270 in cui fu condannata fra le altre in modo speciale la tesi tomista dell'unità della forma sostanziale, che forma il nucleo di questa direzione polemica e il Pecham pretende atteggiarsi persino a difensore di s. T. contro i suoi confratelli perchè, a suo dire, «*etiam a fratribus propriis*

argueretur acute» (Lett. al vesc. di Lincoln del 1° giugno 1285. Apud M. H. Laurent, *Fontes...*, fasc. VI, p. 643). Nella disputa parigina del 1270, secondo fr. Ruggero Marston che vi assistette, «... haec opinio – dell'unità della forma – fuit excommunicata solemniter tamquam contraria Sanctorum assertionibus et doctrinae et praecipue Augustini et Anselmi» (*QQ. Disp.*, ed. Bibl. Fr. M. E., VII, Quaracchi 1932, p. 116 sgg.). Però già si determinava nell'Ordine domenicano una linea di difesa delle dottrine di s. T., forse anche sotto lo stimolo e l'autorità di s. Alberto M., com'è il caso di Egidio di Lessines<sup>4</sup>. Lo scritto di Egidio è del 1278 ed è diretto contro il domenicano Kilwardby della vecchia scuola agostinista. Egidio, dopo la condanna dell'averroismo del 1270, aveva subito informato Alberto M. che rispose con il trattato: *De quindecim problematibus* di cui gli ultimi due proposti per la condanna ma non condannati, riguardavano le dottrine tomiste dell'unità della forma nei corpi e della semplicità degli angeli<sup>5</sup>.

Il Pecham si faceva forte del fatto che detta tesi era stata proscritta non solo a Parigi ma anche dal suo predecessore a Oxford, il domenicano Roberto Kilwardby, il 18 marzo 1277 immediatamente dopo la condanna parigina (cf. *Chart. Univ. Par.*, I, p. 558 sgg.): le proposizioni 15-30 *In naturalibus*, riguardano tutti i punti di metafisica tomista; spec. prop. 17: «Quod nulla potentia activa est in materia»; prop. 26: «Quod vegetativa, sensitiva et intellettiva sint forma simplex»; prop. 27: «Quod corpus vivum et mortuum est aequivoce corpus» da integrare con le proposizioni 28 e 30: «Intellectiva (forma) unitur materiae primae». La condanna suscitò un certo scalpore e la ricorda lo stesso Occam<sup>6</sup>.

L'azione e l'influenza del Pecham non impedirono tuttavia che tra i francescani si diffondesse un favore crescente per le dottrine di s. T. Ciò mise in allarme le autorità dell'Ordine le quali corsero ai ripari: allo scopo fu incaricato fr. Guglielmo De la Mare di elencare e confutare tutte le tesi tomiste contrarie alla tradizione dottrinale dell'Ordine e così nacque il *Correctorium fratris Thomae* (tra il 1277 e il 1279: Callebaut). Il Capitolo gen. dei Frati Minori di Strasburgo nel 1282 ordinava che si permettesse di leggere la Somma Teologica di s. T. soltanto ai frati «notabiliter intelligentes» e con l'obbligo di accompagnarla con la lettura delle «declarationes» del De la Mare (cf. P. Mandonnet, *Siger de Brabant*, I, 1<sup>a</sup> ed. Lovanio 1898, p. 402). Con ogni probabilità il *Correctorium* è l'elaborazione di una lista precedente di errori attribuiti dal De la Mare a s. T. contenuta nel Cod. 174 (ff. 552-58 v) della Bibl. comunale di Assisi a seguito del *Correctorium* stesso<sup>7</sup>.

Il *Correctorium* non faceva in sostanza che codificare l'insegnamento ufficiale che l'Ordine aveva accettato ancora al tempo di s. Bonaventura (A. Callebaut, *art. cit.*, p. 467 sgg.). I Domenicani lo chiamarono *Corruptorium* e ne ribatterono gli argomenti con una serie di scritti polemici di cui i principali portano il titolo di *Correctorium Corruptorii* che vengono indicati con la parola iniziale. Il primo di questi *Correctoria* sembra il *Quare*, il cui autore è già indicato nelle edizioni del Cinquecento in Egidio Romano (di recente l'attribuzione è stata contesa fra due domenicani inglesi Riccardo Knapwell e Tommaso di Sutton)<sup>8</sup>, è il più completo e consta di 118 articoli desunti dalle opere principali di s. T. (*Sum. Theol.*, 1<sup>a</sup>, 1<sup>a</sup>-2<sup>ac</sup>, 2<sup>a</sup>-2<sup>ac</sup>; *QQ. disp. de ver.*, *De an.* e *De pot.*, *QQ. Quodl.* e *In I Sent.*: molte questioni sono ripetute) ed ha il vantaggio di contenere il testo del De la Mare (P. Glorieux ne ha curato l'edizione critica in *Bibl. Thom.*, IX, Le Saulchoir, Kain 1927). Il *Correctorium Circa* è opera del domenicano Giovanni di Parigi e contiene i primi 60 articoli fino alla *Sum. Theol.* 1<sup>a</sup>-2<sup>ac</sup> compresa; la sua composizione sembra contemporanea al precedente, se forse anche non lo precede, cioè tra il 1282 e il 1284 mentre il P. Pelster lo pone verso il 1300, secondo il suo editore J. P. Müller<sup>9</sup>. Segue, intorno al 1290, il *Correctorium «Quaestione»* (inedito) del Merton College Cod. 167 che sembra vada attribuito a Guglielmo di Macklefield o a Ugo di Billom. La paternità del *Correctorium «Sciendum»*, anch'esso inedito, è contesa fra Roberto di Collotorto e Roberto di Oxford ma vi aspirano anche il Durandello e Giovanni di Parma<sup>10</sup>.

Prima del 1300, tra il 1286-87, va posto l'*Apologeticum veritatis contra Corruptorium* del domenicano Ramberto de' Primadizzi di Bologna che ha il pregio di aver allargato il campo di discussione con altri avversari di s. T., quali i francescani Matteo di Acquasparta e Riccardo di Middleton e soprattutto Enrico di Gand e lo stesso Egidio Romano. La composizione è fissata (d'accordo questa volta con il P. Pelster) dall'editore J. P. Müller nel 1299 (cf. *Studi e testi*, Città del Vaticano 1943, p. XXVI); comprende soltanto 16 questioni che si riferiscono tutte alla Somma Teologica e segue passo per passo il testo del De la Mare.

I nomi di Enrico di Gand e di Egidio Romano richiamano la fase intricata e più grave di conseguenza nella prima polemica antitomista. Quanto ad Egidio Romano, che la tradizione faceva passare per fedele tomista lo studio dei manoscritti ha mostrato invece che specialmente nelle materie teologiche egli figura spesso fra gli oppositori<sup>11</sup>. Invece nella lotta contro Enrico di Gand, Egidio difende la tesi tomista della distinzione reale di essenza e di atto di essere, ma con argomenti personali e introducendo la terminologia di

*esse essentiae* e *esse existentiae*, di *esse generis* e di *esse speciei*, che rivela un realismo ontologico ch'è estraneo a s. T. e che ha fatto un primo passo decisivo sul piano inclinato del realismo formalista: ciò ha portato a «reificare» i principi dell'essere confondendo le idee a non pochi tomisti sull'importante questione, fino a Suárez, e che perdura per sua opera fino ai nostri giorni<sup>12</sup>. Questa «flessione» del realismo tomista dipende in Egidio da una sua personale dottrina della partecipazione.

Il muro principale dell'opposizione, contro il quale quasi per vent'anni Egidio e la maggior parte dei tomisti dovettero battere, fu proprio Enrico di Gand, personalità di primo piano e molto influente a Parigi: botta e risposta nella polemica della distinzione fra essenza ed *esse* dei due maestri si susseguono senza posa, polarizzando la vita intellettuale della fine del sec. XIII facendo passare in second'ordine gli altri punti controversi<sup>13</sup>. Enrico di fronte alla distinzione puramente logica di concreto e astratto e a quella reale massiccia di Egidio che finiva nel concepire l'*essentia* e l'*esse* come «*res et res*», come «*duae res*», escogitò la via intermedia della «*distinctio secundum intentionem*» in quanto lo «*esse existentiae*» della creatura non può essere concepito dall'intelletto se non come dipendente da Dio e quindi «*essentia*» ed «*esse*» non sono «*duae res*» ma «*duo respectus*»; la «*essentia*» si rapporta a Dio come a causa esemplare e lo «*esse*» a Dio come a prima causa efficiente e perciò l'esistenza e l'essenza si distinguono non perchè facciano composizione reale ma soltanto perchè indicano un diverso rapporto di dipendenza da Dio, cioè secondo il nostro modo d'intendere<sup>14</sup>. La soluzione ha il suo immediato riflesso non solo nella determinazione metafisica del concetto di «creatura» dentro i confini della filosofia cristiana, ma anche nell'ardua teologia dell'unione ipostatica in Cristo. In merito alla questione polemica: *Utrum sit duplex vel unum esse in Christo*, Enrico combattè direttamente la posizione tomista che afferma in Cristo un «duplex esse naturae» e un unico «esse subsistentiae» e dalla sua critica hanno avuto origine le varie posizioni antitomiste in questo punto (Scoto, Tifano, Suárez...) fino ai nostri giorni. Enrico attribuisce un «esse actualis existentiae» anche alla natura umana di Cristo mentre nega in Cristo, persona divina, uno «esse absolutum subsistentiae» poichè la Persona divina è costituita dallo «esse ad aliquid»<sup>15</sup>. Nega ogni composizione reale di essenza ed «esse», in un modo ancor più radicale di Enrico, il contemporaneo maestro secolare Goffredo di Fontaines, anch'egli legato alla terminologia egidiana di «esse essentiae» e «esse existentiae», mentre difende con energia la tesi tomista della potenzialità pura della materia, protestando contro i denigratori di s. T.: «*Aliqui doctrinam non modico fructuosam cuiusdam doctoris famosi, cuius memoria cum laudibus esse debet, ut in pluribus impugnantes, vel deinde contra dicta sua procedentes, ad diffamationem personae pariter et doctrinae opprobria magis quam rationes inducere consueverunt*» (M. De Wulf-A. Pelzer, *Les quatre premiers Quodl. de G. de F.*, Quodl. I, a. 4, in *Les Philos. Belges*, II, Lovanio 1904, p. 7).

Nell'ordine domenicano, dopo i pronunciamenti ufficiali a favore del tomismo, la lotta contro le innovazioni tomiste si riduce a iniziative tosto represses dall'autorità. Dopo l'episodio del Kilwardby, il caso più clamoroso è quello di Durando de S. Pourçain. Le ricerche di J. Koch hanno sfatato la leggenda, giunta fino a noi, di una primitiva adesione di Durando al tomismo e hanno dimostrato ch'egli, insieme col suo maestro Giacomo di Metz, si collega alla vecchia scuola agostiniana dell'Ordine, ostile all'accettazione dell'aristotelismo e vicina, ad es., nella teoria dei «*modi*», a Enrico di Gand<sup>16</sup>. Questa direzione conservatrice secessionista fu repressa con energia dalle autorità dell'Ordine. L'anima di questa difesa contro tutto l'indirizzo di Enrico di Gand, Giacomo di Metz e Durando fu Erveo Natale: il primo fu attaccato a fondo nei *Quodlibeta* (ed. veneta di M. A. Zimara, 1513); il secondo nel *Correctorium frat. Jacobi Metensis* (cf. J. Koch, *art. cit.*, p. 194 sgg.); il terzo specialmente nel *Quodl. II*, del 1308, qq. 3, 7 e 8; *Quodl. IV* del 1310, qq. 4 e 14, con altre dissertazioni speciali e un complesso di scritti polemici ritrovati e studiati dal Koch: *Reprobationes excusationum Durandi* del 1314, *Correct. super dicta Durandi* del 1315, *De artic. pertinent. ad IV ll. Sent. Durandi* del 1314-15 e le *Evidentiae cont. Durandum super II. IV Sent.*: è sua, e sembra scritta non più tardi del 1307, la *Defensio doctrinae s. Th.*<sup>17</sup>. Altri tomisti individuati dal Koch, che hanno polemizzato contro Durando, sono: Pietro di Palude, Giacomo di Losanna, Giovanni di Napoli, ch'è il principe dei difensori di s. T. in tutta questa tempesta, Bernardo Lombardo e l'ignoto ma forte tomista Duranello. L'Ordine di sua autorità pubblicò una prima lista di 191 errori del Commento alle Sentenze di Durando il 3 luglio 1314, raccolti da P. di Palude e G. di Napoli cui Durando rispose con le «*Excusationes*»; seguì presto una seconda lista di ben 235 articoli nei quali Durando si allontana da s. T. e va collocata tra il 1316-17, e Durando fu messo fuori della tradizione dottrinale dell'Ordine.

In questa polemica si affaccia la figura di Scoto, da cui direttamente dipende Occam che ha attaccato ad armi scoperte i fondamenti del tomismo sia in filosofia come in teologia<sup>18</sup>, ma sembra che dallo stesso Scoto, certamente per la teologia sacramentaria, dipenda anche Durando<sup>19</sup>. D'altronde le ricerche del P. Balic per l'edizione critica di Scoto hanno accertato che la fonte principale da cui questo dipende è Enrico di Gand,



ossia il corifeo dell'antitomismo medievale, che resta il punto di riferimento principale per la maggior parte delle dottrine filosofiche e teologiche con le quali la rinnovata scuola agostiniana ha tentato con energia, non senza notevoli successi, di arginare l'affermarsi del tomismo<sup>20</sup>. In tale tumulto di polemiche del primo mezzo secolo dopo la morte di s. T. si è venuta formando e cristallizzando quella tradizione dottrinale che ha preso il nome di «tomismo».

Per un giudizio critico sulla formazione storica del tomismo, va rilevato il fatto che fra gli stessi primi discepoli di s. T. e i primi fautori del tomismo si notano oscillazioni non lievi: valga come esempio la posizione di uno scolaro di s. T., il maestro secolare Pietro di Alvernia, che mette nella forma il principio d'individuazione e da cui dipendono Giacomo di Metz e Durando (cf. J. Koch, *Jakob v. Metz...*, art. cit., p. 211 sgg.). Lo stesso paladino del tomismo e generale dell'Ordine, Erveo Natale, non assimila le dottrine tomiste che gradualmente e nega quel caposaldo della metafisica tomista ch'è la distinzione reale fra essenza ed atto di essere; essa è negata anche da Bernardo Lombardi O. P. Per Bernardo de Trilia (m. nel 1292) che ha fama di fedele tomista, la distinzione reale è «positio probabilior»<sup>21</sup>. Oscillazioni analoghe si sono riscontrate anche in varie dottrine sia filosofiche come teologiche<sup>22</sup>.

Il frutto più maturo del primo secolo di polemiche tomiste è l'opera del Capreolo (m. nel 1444), il «Princeps thomistarum»: le sue *Defensiones theol. Divi Th. Aq.* (ed. nuova di Paban-Pègues, Tours 1900 sgg.) danno il panorama esatto della situazione della Scuola nel sec. XV, dopo la lotta che il tomismo aveva sostenuto e proseguita contro i suoi principali avversari, esse contengono tutte le tesi chiave della Scuola. Il Capreolo pare segua principalmente l'opera del Durandello, e la linea maestra del tomismo, stabilita con lui continua nel Cinquecento con l'ungherese Pietro Nigro (m. nel 1492) e con gli italiani Paolo Soncinate (m. nel 1404), Crisostomo Javelli (m. nel 1534 ca.), Pietro da Bergamo autore della *Tabula aurea* ch'è il primo «index thomisticus», F. Silvestri di Ferrara commentatore della *S. c. Gent.* e pari al Capreolo per fedeltà a s. Tommaso, ma spesso lo supera per vigore sintetico e speculativo. Queste figure di prima grandezza sono rimaste quasi eclissate dalla prepotente autorità del Gaetano ch'è stata rafforzata dalla fluida sistematicità degli spagnoli che l'hanno seguito, come D. Bañez e Giovanni di s. T. presso i quali la tendenza formalistica ed eccessivamente sistematica prende spesso il posto della sobrietà originaria del testo tomista a cui si attiene la corrente più antica. Oscillazioni pressochè inevitabili quando si badi anzitutto alla formazione prevalentemente polemica del tomismo; poi al fatto che fino alla fine del sec. XV il testo ufficiale dell'insegnamento, anche per i Domenicani, era il libro delle Sentenze del Lombardo e soltanto nel sec. XVI per merito del belga P. Crockaert, maestro di F. da Vittoria, la Somma Teologica è introdotta come testo di scuola; e infine all'assenza di studio delle fonti e di metodo critico così che non pochi tomisti si appoggiano ad opuscoli spuri, preferendoli ai testi autentici. Non fa meraviglia allora se i tomisti dei secc. XIV-XVI, ad es., quando si tratta di difendere la distinzione reale fra essenza ed atto di essere, spesso ricorrono ai termini e agli argomenti di Egidio Romano più che a quelli di s. T. (così lo stesso Giov. di s. T. fa largo uso della spuria *Summa totius logicae* che contiene la formula che ha sconcertato, non del tutto a torto, gli avversari della distinzione reale e ha scosso quei Domenicani che l'hanno parimenti negata<sup>23</sup>, a cominciare dal nominato Erveo Natale fino al p. A. Lepidi [m. nel 1921]: «In creaturis esse essentiae et esse actualis existentiae differunt realiter ut duae diversae res»: ed. De Maria – che anche lui dà l'opuscolo per autentico! – t. I, p. 23). Altro esempio esplicito è nei *Quodlibeta Alverii ord. praed.* (finora non si è potuto identificare) che ho trovato in un Cod. miscellaneo della Biblioteca Antoniana di Padova del sec. XIV (Scaff. XIII, n. 295): nella Q. XIX, *Utrum esse et essentia differant realiter* (fol. 19 rb) si propongono le tre opinioni note che sembrano ormai canonizzate e l'A. si dichiara senz'altro per la terza («*probabilior*») la quale difende – come Enrico di Gand e poi Suárez – la distinzione *pene modis significandi* e respinge gli argomenti per la distinzione reale, compreso quello della partecipazione (*ibid.*, ad tertium, vb.). Il disagio creatosi nella scuola tomista in questo punto si ritrova nella stessa posizione di D. Bañez che conosce ed espone le tre sentenze che si batteggiano da tre secoli e per ognuna egli indica qualche rappresentante domenicano (!). Nella prima, fra i negatori della distinzione reale, dimenticando i principali, cioè gli averroisti, che gli avrebbero mostrato per contrasto la vera posizione di s. T., egli mette a capo dei negatori Erveo Natale seguito da nominalisti di ogni colore. La seconda sentenza (quella che sarà poi di Suárez) che difende la distinzione intermedia («*sec. intentionem*») di Enrico di Gand «*ex natura rei*», ha per corifei Scoto e Alessandro di Ales o piuttosto il gener. francesc. A. Bonini di Alessandria<sup>24</sup> col Nifo e il domenicano D. Soto. La terza sentenza tiene che l'essenza è distinta dallo «*esse tamquam res a re, ita ut non solum haec propositio sit falsa in sensu formali: essentia est esse (= II sentenza), sed etiam haec: essentia est res quae est esse*» (D. Bañez, *Schol. Comment. in Prim. Partem...*, q. 3, a. 4; ed. di Lione 1588, col. 140). Fautori di tale posizione sono citati il Capreolo, il Gaetano, il Soncinate e Javelli. Ma il Bañez sembra muoversi con fatica: la sentenza attribuita a

s. T. è giudicata «multo probabilior et ad rem theologicam magis accomodata» e il Bañez per suo conto l'accetta. Ma – e qui sta il nocciolo per il problema che stiamo toccando – il Bañez passa per sentenza probabile anche quella di Scoto (e del Soto) cioè quella del principale avversario di s. T., Enrico di Gand: «Sententia tamen, Scoti et magistri Soto potest probabiliter sustineri et argumenta quae contra illam fiunt ab assertoribus tertiae sententiae (cioè la tomista, si badi bene!) poterunt hoc exemplo dissolvi»... (*ibid.*, col. 141). Un atteggiamento simile aveva preso un secolo prima Pietro Nigri egregio tomista, circa la posizione di Erveo, secondo il quale «esse essentiae et esse existentiae differunt secundum diversos modos significandi per modum verbi et per modum nominis significatorum». E conclude: «Opinio doctoris huius nolo impugnare quia satis rationabilis videtur et in nullo videtur dictis Sanctorum et philosophorum contraria sed consonaque rationi. Est tamen alia solemnitas opinio scil. Doctoris sancti», etc. (*Clypeus Thomist.*, q. XXXII; ed. veneta, per Simonem de Luere, 1504, fol. 56 vab). Non è a caso che nelle prolisse discussioni del Negro e del Bañez manca ogni approfondimento del concetto tomista di atto e di «esse» in funzione della nozione di partecipazione com'era stato invece già rilevato dagli avversari, gli Averroisti e dallo stesso Alessandro di Alessandria. Una fedeltà più rigorosa ai termini di s. T. si trova nel maestro secolare G. Versorio per il quale «esse est aliud ab essentia vel natura angeli...» e si riportano con sobria precisione gli argomenti tomisti<sup>25</sup>. A questo slittamento del tomismo verso il formalismo vanno attribuite anche le tesi diffuse nella scuola tomista di un atto di «esse» proprio degli accidenti e la conseguente tesi, quasi ufficiale nel tomismo contemporaneo del primato dell'analogia di proporzionalità sull'analogia di attribuzione; con ogni probabilità anche la tesi attribuita al Gaetano del «terminus substantialis» come costitutivo della sussistenza (accettata dallo stesso Bañez, *loc. cit.*, col. 125-27) e la concezione della «relatio transcendentalis» (cf. A. Krempel, *op. cit.*, p. 646 sgg.), che hanno avuto il favore di molto tomismo dal Seicento in qua, tradiscono le infiltrazioni formaliste e nominaliste a cui, per obbiettività storica, si è voluto accennare<sup>26</sup>.

\* \* \*

Se è vero che l'opera di s. Tommaso ha sempre goduto, lungo i secoli, del favore della Sede Apostolica, ciò non ha impedito alle altre scuole di continuare la propria tradizione, e nelle grandi università, fino all'irrompere del pensiero moderno, coesistevano con la cattedra tomista le cattedre che difendevano le dottrine di Scoto, Durando, Gregorio da Rimini... Anzi sulla fine del sec. XIV, quando con Pietro di Ailly il nominalismo ebbe il sopravvento nell'Università di Parigi, i Domenicani furono estromessi dalle scuole dal 1387 fino al 1403. L'episodio più increscioso fu l'attacco del domenicano spagnolo Giovanni di Montesono contro i difensori dell'Immacolata Concezione, fino a sostenere che «qui credit B. Virginem esse conceptam sine peccato originali, esse expresse contra fidem» ... e quindi «peccat mortaliter».

La recente celebrazione centenaria della definizione dogmatica dell'insigne Privilegio mariano (1954) ha fatto approfondire e precisare anche l'atteggiamento al riguardo da parte del Dottore Angelico. Già l'Università di Parigi aveva osservato in linea generale contro l'esegesi tomistica dell'intemperante Montesono «... qualiter scilicet s. Thomae doctrinam in dicta nostra condemnatione nequaquam reprobamus, sed hunc [= il Montesono] eiusque fautores| doctrinam eius ad distortum fidei quam absonum sensum adaptantes aut ultra quam fieri debet contra eiusdem Doctoris [= s. Tommaso] documentum dilatantes condemnamus»<sup>27</sup>. Difatti uno studio più cauto e comparato dei testi tomisti farebbe con evidenza addossare alla sua scuola la responsabilità di una posizione risolutamente maculistica ossia di quella concezione che non è più sostenibile perchè condannata esplicitamente dalla Bolla *Ineffabilis Deus* di Pio IX. È stata chiarita infatti l'esistenza negli scritti dell'Angelico di alcuni testi dichiaratamente positivi a favore del nuovo dogma mariano, trascurati dalla sua scuola. Ci sono anzitutto numerosi testi generici ma perspicui, per es.: «In Christo et in Virgine Maria nulla omnino macula fuit» (*Exp. in Ps. XIV*); «In Beata Virgine nullum peccatum fuit» (*Exp. in orat. dom.*, pet. V). Ci sono soprattutto tre testi speciali che valgono da pilastri di tutto il lavoro dogmatico e critico dell'Autore: «Beata Virgo a peccato originali et actuali immunis fuit» (*I Sent.*, d. 44, q. un., a. 3 ad 3); «B. Virgo nec originale, nec mortale, nec veniale peccatum incurrit» (*Exp. Salutationis Angelicae*); «Virginis purgatio (sanctificatio) in utero matris non fuit ab aliqua impuritate culpae» (*S. Th. III<sup>a</sup>*, q. 27, a. 3 ad 3). La più bella di queste tre gemme è forse il secondo testo dell'esposizione dell'Ave Maria che recentemente è stato restituito alla lezione originale (con lo studio completo della più antica tradizione manoscritta: 49 codici), perchè corrotta dalla «tradizione maculistica» in alcuni pochi codici di tarda composizione e in tutte le edizioni a stampa. Del resto contro la tracotanza del Montesono si era eretto Pietro d'Ailly, futuro Cancelliere dell'Università, che gli oppose il categorico testo del commento tomistico al primo libro delle Sentenze: segno o indizio almeno, a me sembra, che nell'Università di Parigi s. Tommaso

era considerato fautore esplicito del privilegio mariano; tanto è vero che i «venerabiles viri et discreti decanus et facultas theologiae Parisiensis solemniter congregati», dichiarano «salva reverentia s. Thomae quem credimus verisimiliter bonum habuisse sensum»<sup>28</sup>. In tutta questa controversia ha una particolare importanza lo studio dello sviluppo della terminologia che nel secolo XIII non poteva essere quella del secolo XIX. Infatti se si tiene presente in particolare che s. Tommaso distingue fra la «conceptio» ch'è l'inizio dello sviluppo del germe vitale e la «animatio» ch'è l'infusione dell'anima spirituale mediante la quale si ha la costituzione del nuovo individuo come persona, si può capire allora come S. Tommaso può affermare che anche la Beata Vergine – come ogni individuo umano che proviene da Adamo per generazione naturale – doveva «incorrere» nel peccato secondo il processo di natura; ma come persona, fin dal primo istante dell'infusione dell'anima, ne fu da Dio «mondata». Perciò quando s. Tommaso afferma insieme che la Madre di Dio fu «concepita» nel peccato originale ma che mai la sua persona ne fu toccata (*non incurrit*), è chiaro che nella sua terminologia il termine «conceptio» non ha il significato che avrà nella Bolla «Ineffabilis Deus», ma va preso secondo la teoria dell'animazione ritardata ch'era in voga nella scienza del suo tempo. Praticamente tutto il nocciolo di questa importante questione di terminologia si trova mirabilmente condensato nella perla ch'è la *Expositio Salutationis Angelicae* coi due testi ch'esprimono chiaramente i due aspetti (aspetti e non momenti!) ora indicati: «Beata Virgo de peccato originali fuit mundata in utero matris, quia in originali fuit concepta seu *originale contraxit, sed originale non incurrit*». I teologi posteriori e la Bolla della definizione distingueranno meglio fra il «debitum» e il «reatus culpae»: la Vergine ebbe il primo, ma non il secondo; la distinzione di S. Tommaso non solo non è contraria alla definizione, ma può essere considerata giustamente come il suo più genuino fondamento teologico che i tomisti antichi hanno frainteso e che i tomisti di oggi hanno tutto il diritto di difendere e di approfondire per aggiungere questo ambito complemento alla sintesi teologica del Maestro del pensiero cattolico. C'è quindi fra la posizione tomista e la Bolla «Ineffabilis» un accordo reale di fondo sul privilegio mariano con una «differenza modale» – se può passare il termine – nella sua spiegazione. Un segno di tale differenza si può vedere, mi sembra, quando s. Tommaso ammette che nella Vergine, mediante la «santificatio in utero matris» il fomite della concupiscenza è stato «legato» e non completamente tolto: terminologia che ora, dopo la definizione, va abbandonata.

Forse anche questo irrigidimento dell'Ordine domenicano nel negare il privilegio mariano ha contribuito non poco a impedire la comprensione e la diffusione del tomismo nelle scuole cattoliche e a lasciare prendere piede o prestigio al formalismo e al nominalismo teologico che di quel privilegio si erano fatti accessi fautori. Nel campo delle dottrine più strettamente filosofiche continua l'opposizione al tomismo da parte dell'averroismo fino al sec. XVI con l'esplicito o tacito richiamo a Sigieri di Brabante: la tesi di una «conversione» sostanziale di Sigieri al tomismo, proposta da F. van Steenberghen<sup>29</sup> è stata fortemente contrastata da B. Nardi<sup>30</sup>. Tuttavia è fuori dubbio che la critica tomista del *De unit. intell.* ha spinto Sigieri a rivedere le sue formole e a riconoscere l'incompatibilità della tesi dell'unità dell'intelletto con la dottrina cristiana. L'ostilità contro s. T. è sistematica nel successore di Sigieri quale corifeo dell'averroismo ch'è Giovanni de Jandun e si prolunga nell'averroismo italiano del Rinascimento ricorrendo anche ad alleanze con le scuole d'indirizzo agostiniano (scotista) e nominalista. Molto controversa è stata in questi ultimi anni (Busnelli, Nardi) l'adesione di Dante al tomismo, ma è fuori dubbio che per il fondo dei problemi il Poeta s'ispira a s. T., anche se l'indole stessa della sua opera lo porta a mantenersi aperto agli influssi più svariati: a Firenze, nel Trecento, le grandi controversie parigine non dovevano avere che un'eco assai fievole se nel Paradiso dantesco s. Bonaventura, s. T. e Sigieri – cioè gli alfieri delle tre correnti in lizza – celebrano nella gioia eterna quell'accordo nella verità che non ebbero speculando in terra e che i loro discepoli rendevano nelle scuole sempre meno possibile. Un nucleo di opposizione al tomismo, sia pur di proporzioni ridotte, è stato anche l'*Albertismo* che ebbe un periodo di notevole attività a Parigi e a Colonia tra la fine del sec. XIV e gli inizi del sec. XV con infiltrazioni fra gli stessi tomisti, come ad es., in Domenico di Fiandra O. P. ch'è alle volte in polemica con il tomismo integrale di G. Versorio<sup>31</sup>.

Col sorgere della Compagnia di Gesù la diffusione della scolastica prende nuovo vigore e lo studio di s. T. ottiene il posto d'onore nelle primitive costituzioni di s. Ignazio, ma esse furono successivamente modificate dopo la morte del Santo, e si pensò perfino alla composizione di una nuova «Somma Teologica», affidata al P. Laynez<sup>32</sup>. Merita di essere segnalato un movimento di tomismo integrale in seno alla Compagnia, in occasione della polemica molinista, per opera di Giovanni Azor e di Benedetto Pereira che diffusero espressamente la tesi tomista della premozione fisica<sup>33</sup>. Ma fu fenomeno isolato presto represso dal generale Acquaviva: di buona ispirazione tomista è l'opera di Silvestro Mauro (1619-97) che tuttavia non poté competere con quella di Suárez che ottenne la quasi totale adesione delle scuole della Compagnia.

Nell'Ordine domenicano le dottrine tomiste ebbero particolare impulso dalle esposizioni ancor oggi apprezzabili del Goudin, di Genevois e, all'inizio del secolo scorso, dell'italiano S. Roselli la cui *Summa philosophica* (3<sup>a</sup> ed., Bologna 1857-59) è stata probabilmente il primo seme per la rinascita del tomismo. Tuttavia occorre riconoscere che l'insigne opera non è immune da infiltrazioni razionaliste, come, ad es., l'assunzione della divisione wolfiana della filosofia e del principio leibniziano di «ragion sufficiente» (cf. *Op. cit.*, p. II, *Metaph.*, q. 6, a. 1; vol. II, p. 98 sgg.) che avrà un'influenza massiccia nella manualistica neoscolastica ed anche neotomista, come si può riscontrare nelle complicate discussioni sul valore del principio di causalità<sup>34</sup>.

## Note

<sup>1</sup> J. HOFMANS - A. PELZER, *Etude sur les manusc. de Godefroid de Fontaines*, in *Les philos. Belges*, XIV, Lovanio 1937, p. 211, nota. V. ora l'esauriente esposizione di E. GILSON, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, London 1955, p. 385 ss.

<sup>2</sup> V. la lettera di Giovanni XXI al vescovo di Parigi, in: A. CALLEBAUT, *J. Pecham et l'Augustinisme, Aperçus historiques (1263-85)*, in *Arch. Franc. Hist.*, 18 (1925).

<sup>3</sup> Cf. l'ed. di C. JELLOUSCHEK, in *Xenia Thom.*, t. III, Roma 1925, p. 88 sgg.

<sup>4</sup> M. DE WULF, *Le «De Unitate formae» de Gilles de Lessines*, in *Les philos. Belges*, I, Lovanio 1902; cf. spec. p. 79 sgg.

<sup>5</sup> P. MANDONNET, *Siger de Brabant*, II, 2<sup>a</sup> ed. Lovanio 1911, p. 29 sgg.; v. anche F. VAN STEENBERGHEN, *Le «De quindecim problematibus» d'Albert le Grand*, in *Mél. A. Pelzer*, Lovanio 1947, p. 415 sgg.

<sup>6</sup> V. la nota di M. H. LAURENT, *Fontes*, fasc. VI, p. 617 sgg. Per lo sviluppo storico della controversia, v. D. A. CALLUS, *The condemnation of St. Th. at Oxford*, Westminster 1946, p. 11 sgg. Sull'antitomismo del Kilwardby, v. E. M. F. SOMMER-SECKENDORFF, *Studies in the Life of R. K.*, Roma 1937, spec. p. 159 sgg.

<sup>7</sup> F. PELSTER, *Das Ur-Correct. W. de la Mare, Eine theol. Zensur zur Lehre des hl. Th.*, in *Gregorianum*, 28 (1947), p. 220 sgg.

<sup>8</sup> F. PELSTER, *Thomas von Sutton u. das Correct. «Quare detraxistis»*, in *Mél. Pelzer*, Lovanio 1947, p. 441 sgg.

<sup>9</sup> *Le Correct. corruptorii «Circa» de J. Quidort de Paris*, in *Stud. Anselm.*, XII-XIII, Roma 1941, cf. p. XXXIV sgg.).

<sup>10</sup> Sta per Roberto di Collotorto, P. BAYERSCHMIDT, *R. v. Collotorto Verfasser des Correctoriums «Sciendum?»*, in *Divus Thomas* (Friburgo), 17 (1939), p. 311 sgg.

<sup>11</sup> G. BRUNI, *Egidio Rom. e la sua polemica antitomista*, in *Riv. di fil. neosc.*, 26 (1934), pp. 239-51; v. p. 245 l'elenco «Egidius contra Thomam» del Cod. Vat. lat. 772 che contiene ben 73 punti di divergenza riguardo al solo I libro delle Sentenze. Il BRUNI ha edito dal medesimo Codice le *Impugnaciones contra Fratrem Egidium contradicentem Thome super primum Sententiarum* di un fervido domenicano che ancora non è stato identificato (in *Bibl. Augustin. M. Aevi*, Città del Vaticano 1942).

<sup>12</sup> Cf. HOCEDEZ H., *Aegidii Rom. Theorem. de esse et essentia, Introd.*, Lovanio 1930, p. (116 sgg.).

<sup>13</sup> V. J. PAULUS, *Les disputes di H. de Gand et de Gilles de Rome sur la distinct. de l'essence et de l'exist.*, in *Arch. d'hist. doctr. et litt. du m. â.*, 15-17 (1940-42), p. 324 sgg.

<sup>14</sup> J. PAULUS, *H. de Gand, Essai sur les tendances de sa metaph.*, Parigi 1938, spec. pp. 278-91. Cfr. la sintesi sostanziale della controversia in: É. GILSON, *History of Christian Philosophy...*, ed. cit., p. 420 ss.

<sup>15</sup> Cf. lo studio fondamentale di P. BAYERSCHMIDT, *Die Seins-u. Formenmetaph. des H. v. Gent in ihrer Anwendung auf die Christologie*, in *Beitr. Baeumkers*, XXVI, 3-4, Münster in W. 1941, p. 81.

<sup>16</sup> J. KOCH, *Jakob von Metz O. P., der Lehrer des Durandus a s. Porciano, O. P.*, in *Arch. d'hist. doctr. et litt. du m. â.*, 4-5 (1929-30), spec. p. 192 sgg.]

<sup>17</sup> J. KOCH, *Durandus de s. Porc., Forschungen zum Streit um Thomas v. Aquin zu Beginn des 14. Jahrh.*, I, *Beitr. Baeumkers*, XXVI, 1, Münster in V. 1927, spec. p. 211 sgg.

<sup>18</sup> V. HOFFMANN FR., *Die erste Kritik des Ockhamismus durch den Oxford. Kanzler J. Lutterell*, Breslavia 1941, p. 14 sgg., 23 sgg., 75 sgg. passim.

<sup>19</sup> KOCH J., *Die Verteidigung der Theol. des hl. Th. v. A. durch den Dominikanerord. gegen Durandus de s. Porc. O. P.*, in *Xen. Thom.*, III, Roma 1925, p. 351.

<sup>20</sup> Cf. I. D. SCOTO, *Op. Omnia...* ad fidem Cod. ed., Roma 1950, t. I, spec. p. 166\* sgg.

<sup>21</sup> G. ANDRÉ, *Les Quodl. de B. Trilia*, in *Gregorianum*, 2 (1921), p. 252.

<sup>22</sup> Per quelle, ad es., riguardanti la metafisica della relazione, v. A. KREMPEL, *La Doctrine de la relation chez S. Thomas*, Parigi 1952, p. 20 sgg. e passim, che parla di una «demi fidelité des premiers adeptes».

<sup>23</sup> Cf. C. FABRO, *L'obscurissement de l'«esse» dans l'école thomiste*, in *Revue Thomiste* 1958, p. 443 ss.

<sup>24</sup> V. FABRO C., *Una fonte antitomista della metafisica suareziana*, in *Div. Thomas Plac.* 50 (1947), pp. 57-68.

<sup>25</sup> *Quaestiones in XII Metaph.*, q. XII, Colonia, Quentell 1493, fol. 106 vb-107 ra.

<sup>26</sup> Cf. C. FABRO, *Per una storia del Tomismo*, in *Sapientia* (1951), p. 27 ss.

<sup>27</sup> Per la documentazione del complesso episodio, v. DENIFLE-CHATELAIN, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, Paris 1894, t. III, Numeri 1557-1587, spec. p. 498 sgg. A p. 518, n. 1572 la ritrattazione del Montesono.

<sup>28</sup> La classificazione e lo studio dei testi tomisti positivi si trova nella recente dissertazione di G. F. ROSSI, *Quid senserit s. Thomas Aquinas de Immaculata Virginis Conceptione*, Monografie del Collegio Alberoni, n. 21, Piacenza 1955. Lo stesso A. aveva rivendicato la lezione genuina dei Codici «Ipsa enim purissima fuit et quantum ad culpam, quia nec

originale, nec mortale nec veniale peccatum incurrit» del celebre commento dell'Ave Maria: *s. Thomae Aquinatis Expositio in salutationem Angelicam*, Monografie del Coll. Alberoni 11, Piacenza 1931.

<sup>29</sup> *Les oeuvres et la doctrine de S. de Br.*, Bruxelles 1938, p. 150 sgg.

<sup>30</sup> *Il preteso tomismo di Sigieri di Br.*, in *Giorn. crit. d. fil. it.*, 17 (1936), p. 26 sgg., che ha avuto anche il consenso di E. GILSON: cf. *Bull. Thom.*, 6 (1942), p. 16 sgg.

<sup>31</sup> L. MAHIEU, *Dominique de Flandre. Sa métaphysique*, Parigi 1942, p. 21 sgg.

<sup>32</sup> V. la documentazione in P. GARIN, *Thèses cartes. et thèses thom.*, Parigi s. d., p. 24 nota.

<sup>33</sup> A. MICHELITSCH, *Die Kommentat. zur Summa Theol. des hl. Th. v. A.*, Graz 1923, pp. 35 sgg., 59-61, 102 sgg.

<sup>34</sup> C. FABRO, *La difesa critica del principio di causa*, in *Riv. di filos. neosc.*, 38 (1936), p. 121 sgg.

## CAPITOLO VI

### TOMISMO E MAGISTERO ECCLESIASTICO

La penetrazione del Tomismo nel pensiero e nell'attività dottrinale della Chiesa ebbe il suo inizio ufficiale con la Canonizzazione dell'Angelico da parte di Giovanni XXII nel 1323 e si andò sempre più affermando, malgrado i contrasti, fino ad ottenere un prestigio senza pari nel Concilio Tridentino. Ma è soltanto nei tempi moderni che la Chiesa ha dichiarato s. Tommaso d'Aquino il proprio Dottore ufficiale e che gli studi tomistici hanno finalmente dato risultati risolutivi.

Questa ripresa del Tomismo caratterizza la vita dottrinale della Chiesa moderna e può essere considerata senza dubbio la causa principale, nell'ambito del puro pensiero, se la bufera del Modernismo non è riuscita a scompaginare la coscienza cristiana portandola in braccio del principio dell'immanenza, com'è avvenuto p. es. ed avviene tuttora in campo protestante. Di questa ripresa indicheremo il contenuto dei principali documenti pontifici<sup>1</sup>.

#### Leone XIII

Può essere considerato il vero iniziatore del movimento.

1. Enc. *Aeterni Patris* del 4 agosto 1879 (di cui quest'anno ricorre l'80° Anniversario). L'Enciclica ha per titolo: *De philosophia christiana ad mentem s. Thomae Aquinatis Angelici in scholis catholicis instauranda.* Il Pontefice, ricordata l'indefettibile assistenza di Dio alla Sua Chiesa, denuncia la valanga dei nuovi errori che nei tempi moderni particolarmente si è scagliata contro le basi della fede sotto il pretesto che la fede abolisce e sopprime i diritti della ragione, ma a torto: «Non enim frustra rationis lumen humanae menti Deus inseruit; et tantum abest ut superaddita Fidei lux intelligentiae virtutem extinguat aut imminuat, ut potius perficiat, auctisque viribus habilem ad maiora reddat». Da parte sua la filosofia, lungi dal contrastare alla fede, è la via che porta alla medesima e sgombera la via dagli ostacoli: «Ac primo quidem Philosophia, si rite a sapientibus usurpetur, iter ad veram Fidem quodammodo sternere et munire valet, suorumque alumnorum animos ad revelationem suscipiendam convenienter praeparare: quamobrem a veteribus modo “praevia ad christianam Fidem institutio”, modo “christianismi praeludium et auxilium”, modo “ad Evangelium paedagogus” non immerito appellata est».

Tale infatti è stato l'atteggiamento dei Santi Padri e Dottori, fin dall'età più antica, circa i rapporti fra ragione e fede, quelli cioè di un positivo influsso reciproco quale si è rivelato sempre più esplicito nello stesso Magistero pubblico della Chiesa specialmente nei Concili Ecumenici fino al Vaticano, al quale ripetutamente il Pontefice fa appello: «Fides rationem ab erroribus liberat ac tuetur, eamque multiplices cognitione instruit»<sup>2</sup>. I filosofi dell'antichità, che mancarono di questa guida, caddero – benchè sapientissimi – in molti errori ed incertezze: «... de vera divinitatis ratione, de prima rerum origine, de mundi gubernatione, de divina futurorum cognitione, de malorum causa et principio, de ultimo fine hominis aeternaque beatitudine, de virtutibus et vitiis, aliisque doctrinis, quarum vera certaue notitia nihil magis est hominum generi necessarium» (p. 185). Alla Scuola della fede crebbero i primi Scrittori ecclesiastici, gli Apologeti, i Padri greci e latini e al di sopra di tutti s. Agostino. Agli Scolastici viene riconosciuto il merito di aver raccolto, ordinato e portato a conoscenza dei posteri le ricchezze di verità che i Padri avevano raccolto nei loro immensi volumi; di quest'elogio sono meritevoli principalmente – il Papa cita la Bolla *Triumphantis* di Sisto V del 1588 – S. Tommaso d'Aquino, il Dottore Angelico, e s. Bonaventura, il Dottore Serafico.]

Da questo momento fino alla sua conclusione l'Enciclica si occupa unicamente nel presentare l'opera incomparabile di s. Tommaso il quale «inter scholasticos Doctores, omnium princeps et magister, longe eminet»..., nel portare ad unità e coerenza l'opera dei suoi predecessori. Dell'Angelico viene lodata soprattutto l'originale sintesi filosofica, la chiarezza nel distinguere il campo della ragione da quello della fede, così che tanto la ragione quanto la fede sono assurte per suo merito al supremo fastigio: «Illud etiam accedit, quod philosophicas conclusiones Angelicus Doctor speculatus est in rerum rationibus et principiis,

quae quam latissime patent; et infinitarum fere veritatum semina suo velut gremio concludunt, a posterioribus magistris opportuno tempore et uberrimo cum fructu aperienda. Quam philosophandi rationem cum in erroribus refutandis pariter adhibuerit, illud a se ipse impetravit, ut et superiorum temporum errores omnes unus debellarit, et ad profligandos, qui perpetua vice in posterum exorturi sunt, arma invictissima suppeditarit. Praeterea rationem, ut par est, a Fide apprime distinguens, utramque tamen amice consocians, utriusque tum iura conservavit, tum dignitati consuluit, ita quidem ut ratio ad humanum fastigium Thomae pennis evecta, iam fere nequeat sublimius assurgere; neque Fides a ratione fere possit plura aut validiora adiumenta praestolari, quam quae iam est per Thomam consecuta» (p. 189).

L'Enciclica tocca brevemente dell'adesione che il Tomismo ebbe presso i vari Ordini religiosi e le varie Accademie delle principali Università (Parigi, Salamanca, Alcalà, Douai, Tolosa, Lovanio, Padova, Bologna, Napoli, Coimbra, ecc.), dell'opera che i Sommi Pontefici impiegarono per promuoverla dovunque e del grande onore ed autorità che la dottrina dell'Angelico ebbe nei massimi Concili della Chiesa (Lugdunense, Viennense, Fiorentino, Vaticano) e soprattutto nel Concilio di Trento nel quale s. Tommaso ebbe un riconoscimento che a nessuno mai toccò, nè prima nè poi: «Sed haec maxima est et Thomae propria, nec cum quopiam ex doctoribus catholicis communicata laus, quod Patres Tridentini, in ipso medio conclavi ordini habendo, una cum divinae Scripturae codicibus et Pontificum Maximorum decretis, *Summam* Thomae Aquinatis super altari patere voluerunt, unde consilium, rationes, oracula peterentur» (p. 191).

Quel che importa rilevare è che il Pontefice intende raccomandare soprattutto l'opera e la dottrina strettamente filosofica di s. Tommaso contro la quale – lo reca l'Enciclica – si scagliarono le animosità dei Riformatori: così la via maestra per ritrovare la verità perduta è il ritorno alla filosofia di s. Tommaso, come già – si compiace il Pontefice di constatare – molti Vescovi hanno felicemente intrapreso nelle proprie diocesi.

Avvicinandosi alla conclusione, il Pontefice espone alcuni suggerimenti pratici per una sicura attuazione di questo «ritorno a s. Tommaso» e dei vantaggi che da questo felice ritorno dovranno scaturire alle arti, alle scienze e a tutte le discipline dello spirito per la tutela della verità della fede cattolica. Giova ricordare soprattutto due avvertimenti: 1. (Preminenza assoluta di s. Tommaso) «Caeterum, doctrinam Thomae Aquinatis studeant magistri, a vobis intelligenter lecti, in discipulorum animos insinuare, eiusque prae caeteris soliditatem atque excellentiam in perspicuo ponant» (p. 194). 2. (Necessità di studiare s. T. nelle sue fonti) «Ne autem supposita pro vera, neu corrupta pro sincera bibatur, providere ut sapientia Thomae ex ipsis eius fontibus hauriatur, aut saltem ex iis rivis, quos, ab ipso fonte deductos, adhuc integros et illimes decurrere certa et concors doctorum hominum sententia est: sed ab iis, qui exinde fluxisse dicuntur, re autem alienis et non salubribus aquis creverunt, adolescentium animos arcendos curate» (p. 194 sgg.).

In quest'impresa, così conclude l'Enciclica, l'esempio venga ancora dal Dottore Angelico... «qui numquam se lectioni aut scriptioni dedit, nisi propitiato precibus Deo; quique candide confessus est quidquid sciret, non tam se studio aut labore suo sibi peperisse, quam divinitus accepisse» (p. 195 sgg.). L'oggetto e il merito proprio dell'Enciclica è stato quindi soprattutto nel proclamare s. Tommaso come l'unico Maestro che la Chiesa riconosce ufficialmente e di proporlo autorevolmente alle Scuole Cattoliche.

2. All'Enciclica il Pontefice fece presto seguire alcune disposizioni per la pratica attuazione del programma in essa contenuto.

a) Con lettera al Card. De Luca del 15 ottobre nello stesso anno 1879, ordina l'*istituzione in Roma dell'Accademia di s. Tommaso* allo scopo di promuovere negli Istituti Ecclesiastici superiori romani (... in *Seminario Romano*, in *Lyceo Gregoriano*, in *Urbaniano aliisque Collegiis*) lo studio della filosofia «secundum mentem et principia Doctoris Angelici». La fondazione dell'Accademia veniva consolidata con la Lettera che il Papa inviava il 21 novembre ai Cardinali Pecci e Zigliara, Prefetti dell'Accademia stessa, in cui annunciava lo stanziamento di una certa somma per sopperire alle spese necessarie. Le Costituzioni dell'Accademia venivano approvate dal Pontefice il 9 maggio 1895.

b) *La preparazione di una nuova edizione critica delle Opere di s. Tommaso* insieme con i commenti del Gaetano per la Somma Teologica e del Ferrarese per il C. Gentiles.

In questa seconda gigantesca impresa, ancora in corso di esecuzione, il Pontefice ritornò con il *Motu proprio* «Placere nobis» del 18 gennaio 1880 nel quale annuncia la nomina della Commissione Cardinalizia (De Luca, Simeoni, Zigliara) e lo stanziamento di un fondo di L. 300.000.

c) A distanza di un anno dall'Enciclica, il 4 agosto 1880, Leone XIII pubblicava il Breve: *De Sancto Thoma Aquinate Patrono coelesti studiorum optimorum cooptando*, col quale l'Aquinate veniva proclamato celeste Patrono di tutte le Scuole Cattoliche di qualsiasi ordine e grado.

d) Con un Breve, in data 25 dicembre dello stesso anno 1880, al Card. Descamps di Malines il Pontefice gli manifesta il desiderio che venga istituito presso l'Università di Lovanio un istituto d'insegnamento della filosofia di s. Tommaso. Nel 1882 l'Istituto ebbe il suo vero fondatore e primo titolare del *Corso di alta filosofia di s. Tommaso*, il prof. D. Mercier, poi Cardinale: da quest'Istituto s'irradierà per tutto il mondo il soffio di rinnovamento del pensiero tomistico.

Il grande Pontefice verso la fine del suo glorioso Pontificato, nell'Enc. *Depuis le jours* al Clero francese dell'8 settembre 1899 ritornava sul programma della *Aeterni Patris* per arginare quella penetrazione della filosofia moderna nei Seminari che assumerà di lì a poco il nome di Modernismo.

Si può affermare pertanto che il rinnovamento delle dottrine tomistiche è stato l'obiettivo principale dei primi anni di tanto Pontificato: non c'è occasione, specialmente nella corrispondenza ai Vescovi, ch'Egli non colga per inculcarlo<sup>3</sup>.

e) La mente di Leone XIII era che anche i Francescani seguissero s. T. e chiari la sua volontà con le gravi parole: «Discedere inconsulte ac temere a sapientia Doctoris Angelici res aliena est a voluntate nostra, eademque plena periculis... Sanctum itaque sit apud omnes beati Francisci alumnos Thomae nomen: vereantur non sequi ducem quem bene scripsisse de se Jesu Christus testabatur» (lett. del 27 novembre 1898, al Ministero gen. dell'Ordine. Apud J. J. Berthier, *op. cit.*, p. 264).

S. Pio X

L'opera di Leone XIII in favore di s. Tommaso può riassumersi in due punti: a) s. Tommaso è dichiarato l'*unico* Maestro ufficiale delle Scuole Cattoliche di ogni grado. b) *Oggetto principale* della dichiarazione è la *ripresa della filosofia tomistica*.

Il suo Successore proseguì nel solco già aperto rinnovando le prescrizioni leonine e precisandole, ad ogni occasione, con particolare vigore. Rileviamo gli interventi principali.

1. Appena elevato al soglio pontificio in data 23 gennaio 1904, il s. Pontefice indirizzava alla Pontificia Accademia Romana di s. Tommaso uno speciale Breve nel quale riassumeva e confermava gli atti solenni di Leone XIII, insistendo che l'obiettivo dell'Accademia era... «*explicare, tueri, propagare doctrinam, praesertim de philosophia Angelici Doctoris*»<sup>4</sup>.

Sulla natura della deliberazione del s. Pontefice non vi può essere dubbio di sorta: si deve seguire s. Tommaso come Maestro in filosofia e teologia poiché il «*discostarsi da s. Tommaso, di un solo passo, principalmente nelle cose della metafisica, non sarebbe senza danno grave*». Quanto al «contenuto» di questo ritorno al tomismo, Pio X ha nominato soprattutto «ciò che nella sua filosofia costituisce i principi e le tesi di maggiore importanza»: *principia et pronuntiata maiora*.

A precisare questo punto, che poteva lasciare nell'imbarazzo provvedeva a un mese appena di distanza dalla morte del s. Pontefice, la s. Congregazione degli Studi pubblicando, con la firma del Prefetto Card. Satolli, un elenco di 24 tesi e proposizioni che ad essa avevano sottomesse alcuni professori per averne una garanzia di sicuro tomismo: *Approvazione di alcune tesi contenute nella dottrina di s. Tommaso d'Aquino e proposte da Maestri di filosofia*. La motivazione della pubblicazione mostra l'intimo legame del Documento con il *Motu proprio: Doctoris Angelici*: «Dopo che il Santo Padre Pio X, col suo *Motu proprio: Doctoris Angelici* del 29 giugno 1914, ebbe salutarmente prescritto che in tutte le scuole di filosofia *siano religiosamente tenuti i principi ed i grandi punti di dottrina di s. Tommaso d'Aquino*, alcuni maestri di vari Istituti hanno proposto alla Sacra Congregazione degli Studi certe tesi ad esaminare, tesi da loro normalmente insegnate e difese *come redatte conformemente ai principi più importanti del Santo Dottore principalmente in ciò che riguarda la metafisica. Questa Sacra Congregazione, avendo regolarmente esaminato le tesi ed avendole sottomesse al Santo Padre, risponde che esse contengono apertamente i principi e i sommi punti di dottrina del santo Dottore*».

Venuto a mancare Pio X il 20 agosto 1914 e nel 1915 passato di vita anche il Card. Satolli, furono sottoposti alla stessa S. Congregazione degli Studi due dubbi che intaccavano direttamente i due punti più vitali del *Motu Proprio: Angelici Doctoris*, e cioè:

«1. Se la *Somma teologica* doveva essere presa nelle scuole come testo da consultare o come testo da seguire, almeno per la parte scolastica o dottrinale. 2. Se tutte le ventiquattro tesi filosofiche, approvate dalla Sacra Congregazione degli Studi, contengono in verità l'autentica dottrina di s. Tommaso o, nell'affermativa, se si deve imporle alle scuole cattoliche perchè siano da esse tenute».



Il 22 e il 24 febbraio, la Sacra Congregazione, dopo due sedute plenarie, alle quali si trovò presente il Cardinale Mercier, decise che la *Somma teologica* doveva essere il testo da leggere, da tenere fra le mani, da spiegare; che le ventiquattro tesi filosofiche *tutte* esprimono la pura dottrina di s. Tommaso e debbono essere proposte come norme direttive sicure: *aeque proponantur veluti tutae normae directivae*. Due giorni dopo, il 25 febbraio, in una solenne udienza concessa al Segretario della Sacra Congregazione, il nuovo Pontefice, S.S. Benedetto XV, ratificava e confermava, colla sua suprema autorità, la decisione degli Eminentissimi Cardinali, decisione resa pubblica il 7 marzo, festa di s. Tommaso d'Aquino<sup>5</sup>.]

Queste celebri tesi sono state subito ampiamente commentate da tomisti insigni (Mattiussi, Hugon) e bisogna convenire ch'esse esprimono veramente i punti basilari del tomismo: si potrà discutere su aspetti particolari, circa l'ordine seguito, la fedeltà dell'espressione quanto alle formule o il numero stesso, ma sulla qualità stessa dell'elenco e del contenuto nessuno può dubitare. Col progresso delle ricerche nel campo storico critico per la discriminazione dottrinale del Tomismo queste tesi potrebbero forse avere una formulazione più sintetica ed efficace: ma anche così come sono, esse costituiscono un notevole e solido saggio di penetrazione dottrinale e di sicurezza di magistero. Nella luce di queste tesi non è più difficile impresa giudicare la fisionomia o la consistenza delle altre forme della Scolastica alle quali i Pontefici hanno voluto espressamente preferire il tomismo.

2. Scosso dalla minaccia del Modernismo, avanzante su tutti i fronti della cultura, Pio X precisò ancora il richiamo leonino nel senso che il ritorno si doveva fare a s. Tommaso e non a qualsiasi tipo di filosofia scolastica: «*Quod rei caput est, Philosophiam Scholasticam quam sequendam praescribimus, eam praecipue intelligimus quae a s. Thoma Aquinate est tradita, de qua quidquid a Decessore nostro sancitum est, id omne vigere volumus, et quatenus opus sit, instauramus et confirmamus, stricteque ab universis servari iubemus*»<sup>6</sup>.

3. L'atto più solenne del s. Pontefice a favore del tomismo è senza dubbio il *Motu proprio* «*Doctoris Angelici*» del 29 giugno del 1914<sup>7</sup>, quasi alla vigilia della sua morte. In essa iniziava ricordando l'Enciclica del 1° settembre 1910 *Sacrorum Antistitum* nella quale dichiarava autorevolmente all'Episcopato cattolico il significato preciso del ritorno a s. Tommaso e si lamentava protestando che alcuni avessero inteso il «*praecipue*» della *Pascendi* nel senso di «non unicamente», quasi fosse permesso insieme di seguire gli altri Dottori scolastici in qualche punto di filosofia anche se fosse in contrasto con quelli tomistici. Di conseguenza:

a) *Rinnovava le precedenti disposizioni*: «*Quod rei caput est, philosophiam scholasticam quam sequendam praescribimus, eam| praecipue intelligimus, quae a Sancto Thoma Aquinate est tradita: de qua quidquid a Decessore Nostro sancitum est, id omne vigere volumus, et, qua opus sit, instauramus et confirmamus, stricteque ab universis servari iubemus. Episcoporum erit, sicubi in Seminariis neglecta fuerint, ea ut in posterum custodiantur, urgere atque exigere. Eadem Religiosorum Ordinum Moderatoribus praecipimus*» (p. 695 sgg.).

b) *Rettifica del significato di «praecipue»*: «*Jam vero, cum dictum hoc loco a nobis esset «praecipue» Aquinatis sequendam philosophiam, non «unice», nonnulli sibi persuaserunt nostrae sese obsequi aut certe non refragari voluntati, si quae unus aliquis e Doctoribus scholasticis in philosophia tradidisset, quamvis principiis Sancti Thomae repugnantia, illa haberent promiscua ad sequendum. At eos multum animus fefellit. Planum est, cum praecipuum nostris scholasticae philosophiae ducem daremus Thomam, nos de eius principiis maxime hoc intelligi voluisse, quibus, tamquam fundamentis, ipsa nititur*» (l. c., p. 696 sgg.).

c) *Efficacia del tomismo contro gli errori moderni*: «*Eo vel magis quod si catholica veritas valido hoc praesidio semel destituta fuerit, frustra ad eam defendendam quis adminiculum petat ab ea philosophia, cuius principia cum Materialismi, Monismi, Pantheismi, Socialismi variique Modernismi erroribus aut communia sunt, aut certe non repugnant. Nam quae in philosophia Sancti Thomae sunt capita, non ea haberi debent in opinionum genere, de quibus in utramque partem disputare licet, sed velut fundamenta in quibus omnis naturalium divinarumque rerum scientia consistit: quibus submotis aut quoquo modo depravatis, illud etiam necessario consequitur, ut sacrarum disciplinarum alumni ne ipsam quidem percipiant significationem verborum, quibus revelata divinitus dogmata ab Ecclesiae magisterio proponuntur*» (p. 696 sgg. corsivo mio). Un'ammonizione, quest'ultima, di particolare importanza metodologica. Pertanto, concludeva quasi accorato il s. Pontefice, Noi vogliamo ammonire tutti coloro che si occupano dell'insegnamento della filosofia e della teologia che se si allontanassero anche di un passo (... *si ullum vestigium*), specialmente in metafisica, dall'Aquinate, ciò non sarà senza gran nocumento».

Un'altra novità dell'insigne documento è l'ingiunzione<sup>8</sup> che| nelle Università, Facoltà e altri Istituti superiori sia pubblici come appartenenti a Ordini religiosi, che abbiano ricevuto il potere di conferire i gradi

accademici (in teologia) venga adottata come testo ufficiale la Somma Teologica di s. Tommaso. Al riguardo il s. Pontefice ricordava il detto di Giovanni XXII, che aveva canonizzato nel 1323 ad Avignone il «buon fra Tommaso»: «Ipse (Thomas) plus illuminavit Ecclesiam, quam omnes alii Doctores: in cuius libris plus proficit homo uno anno, quam in aliorum doctrina toto tempore vitae suae» (p. 698).

Possiamo concludere che Pio X ha seguito con ogni fermezza la linea leonina. Possiamo anzi aggiungere che per sua opera il ritorno a s. Tommaso assume un carattere più preciso e risoluto per un tomismo integrale, senza sbandamenti.

Le XXIV tesi tomistiche

A poca distanza dal «Doctoris Angelici», cioè il 27 luglio 1914 con la firma del Card. Lorenzelli, Prefetto della S. Congregazione degli Studi e per ordine del Papa veniva pubblicato, come già accennamo, un elenco di 24 tesi nelle quali si conteneva un sostanziale compendio della filosofia tomistica<sup>9</sup>. Neanche un mese dopo, il 20 agosto, il S. Pontefice affranto dal dolore per gli orrori della guerra mondiale, lasciava questa terra.

L'intento preciso della pubblicazione era di formulare i principi fondamentali della speculazione tomistica... *in re praesertim metaphysica* che servissero come linea direttiva nell'insegnamento: bisogna convenire che, a distanza di quasi mezzo secolo di studi e ricerche, queste *theses* s'impongono ancora con tutto il rigore e il vigore, anzi ne escono irrobustite.

Il Codice di Diritto Canonico (pubblicato da Benedetto XV nel 1917)

Può essere ascritta a merito del S. Pontefice anche la disposizione inserita nel Codice ufficiale delle leggi della Chiesa di cui Egli ordinò la compilazione, seguendo personalmente i lavori della Commissione.

*Can. 1366, § 2*: «Philosophiae rationalis ac theologiae studia et alumnorum in his disciplinis institutionem professores omnino pertractent ad Angelici Doctoris rationem, doctrinam et principia, eaque sancte teneant» (p. 693).

Ad esso fa riscontro per le scuole dei religiosi il *Can. 589, § 1*: «Religiosi in inferioribus disciplinis rite instructi, in philosophiae studia saltem per biennium et sacrae theologiae saltem per quadriennium, doctrinae D. Thomae inhaerentes ad normam can. 1366, § 2, diligenter incumbant, secundum instructiones Apostolicae Sedis» (p. 292 sgg.).

L'Enciclica «*Studiorum Ducem*», di Pio XI, del 29 giugno 1923

Publicata in occasione del VI Centenario della Canonizzazione del Santo Dottore, il solenne Documento richiama con energia le precedenti disposizioni di Leone XIII e Pio X con le ricordate disposizioni del C. I. C. Il Pontefice precisa che ciò non abolisce la ricerca nè proibisce la discussione per quei punti che ancora rimanessero controversi. Il medesimo grande Pontefice, nella Costituzione Apostolica *Deus scientiarum Dominus* del 24 maggio 1931, stabiliva:

Art. 29 a: – «In facultate theologica principem locum teneat sacra Theologia. Haec autem disciplina methodo cum positiva tum scolastica tradenda est; ideo, veritatibus Fidei expositis et ex sacra Scriptura et Traditione demonstratis, earum veritatum natura et intima ratio ad principia et doctrina Sancti Thomae Aquinatis investigentur et illustrentur».

Art. 29 b: – «Philosophia scolastica tradatur eaque ita ut auditores plena coherentique syntesi doctrinae ad methodum et principia Sancti Thomae Aquinatis instituantur. Ex hac autem doctrina diversa philosophorum systemata examinentur et dijudicentur» (p. 77).

L'Enciclica «*Humani generis*» di Pio XII, del 12 agosto 1950

Di fronte al dilagare delle nuove filosofie atee, materialiste, esistenzialiste, evolucioniste, il Pontefice si richiama alla prescrizione del C. I. C. che nelle scienze filosofiche siano seguiti il metodo, la dottrina e i principi del Dottor Angelico: «... giacchè, come ben sappiamo dall'esperienza di parecchi secoli, il metodo dell'Aquinate si distingue per singolare superiorità tanto nell'ammaestrare gli alunni quanto nella ricerca della verità; la sua dottrina poi è in armonia con la rivelazione divina ed è molto efficace per mettere al sicuro i fondamenti della fede come pure per cogliere con utilità e sicurezza i frutti di un sano progresso».

Se è permesso esprimere un'impressione (è solo un'impressione), con tutto l'ossequio e la riverenza che sono dovuti al Supremo Magistero, sembra che la spinta al «ritorno a s. Tommaso» genuino e senza compromessi abbia raggiunto al Suo vertice e la formula più precisa e risoluta nell'opera di s. Pio X. Nel caso della presente situazione filosofica è a quella formula che va il desiderio di chi scrive per un tomismo profondo ed operante nella cultura contemporanea, senza compromessi.

## APPENDICE<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Questa appendice è estratta dalla *Ciencia Tomista*, n. maggio-giugno 1917. La riporto dallo studio del P. T. PÈGUES, *Intorno a s. Tommaso. Una controversia recente*, Tolosa-Parigi 1918, p. 35 sgg.

### Note

<sup>1</sup> Per l'elenco completo v.: J. J. BERTHIER, *Sanctus Thomas Aquinas «Doctor Communis» Ecclesiae*, Romae 1914, p. 177 sgg.

<sup>2</sup> *Constitutio dogmatica de Fide Catholica*, cap. 4; Denzinger, *Ench. Symb*, n. 1799.

<sup>3</sup> Cf. J. J. BERTHIER, *Op. cit.*, p. 211 sgg.

<sup>4</sup> *Acta Sanctae Sedis*, 1903-1904, p. 654; J.-J. BERTHIER, *Op. cit.*, p. 272.

<sup>5</sup> Cf. T. PÈGUES, *Intorno a s. Tommaso. Una controversia recente*, Tolosa-Parigi 1918, p. 9 sgg. Lo stesso Benedetto XV nel *Motu proprio* del 3 dicembre 1914, in favore del Collegio teologico di Bologna, Sua Santità si era così espresso: «Noi sappiamo perfettamente che in questo luogo è in onore, come si deve, s. Tommaso, i cui insegnamenti sono stati oggetto delle massime lodi da parte dei Nostri illustri predecessori Leone XIII e Pio X, i quali ordinarono che i detti insegnamenti fossero religiosamente mantenuti nelle scuole cattoliche». Poi, il Sommo Pontefice concedeva al suddetto Collegio la facoltà di conferire i gradi, «osservando con cura le prescrizioni: sia della Sacra Congregazione degli Studi e soprattutto il decreto *Doctoris Angelici* del 29 giugno dello stesso anno; riferentesi ai *primi principi di s. Tommaso* in filosofia da conservare santamente, ed alla Somma Teologica la quale deve essere il tema delle lezioni nelle scuole di teologia; sia le altre cose prescritte e da prescrivere dalla Sede Apostolica».

<sup>6</sup> *Acta Sanctae Sedis*, 1907, p. 640 ; J.-J. BERTHIER, *Op. cit.*, p. 276.

<sup>7</sup> È riportato per esteso dal BERTHIER, *Op. cit.*, p. 696 sgg., da cui citiamo.

<sup>8</sup> La formula è categorica: «... *Nos volumus, iubemus, praecipimus*» la cui forza risalta, per maggior contrasto, dal mite carattere del S. Pontefice.

<sup>9</sup> La formulazione delle tesi è attribuita al gesuita P. G. Mattiussi.

## CAPITOLO VII

### SCOLASTICA E TOMISMO

Singolare è la posizione del Tomismo, a causa della decisa caratteristica delle sue dottrine e della novità del suo orientamento speculativo, nello sviluppo complessivo della Scolastica. Tale singolarità è stata riconosciuta, come si è accennato, dalla Chiesa stessa, la quale ha scelto e raccomanda il Tomismo con particolare insistenza. Il significato di questo riconoscimento non può essere dubbio, ossia esso attinge il momento qualitativo e non quello puramente quantitativo; si tratta cioè di un ritorno al Tomismo come tale anzi al pensiero proprio di s. Tommaso e non anzitutto a quello della Scuola tomista come tale – qualora questo non risultasse fedele interprete di quello. Non si può quindi trattare di un semplice appello ad una ripresa di una Scolastica generica ridotta ai principi, alle tesi, alle conclusioni... generiche e comuni a tutte le Scuole. Questo atteggiamento minimistico non solo toglierebbe all'intervento pontificio ogni vigore e ragione d'essere perchè non spiegherebbe l'insistenza per la scelta esplicita del pensiero di s. Tommaso e la decisione nel mettere in rilievo *pronuntiata maiora* della sintesi tomistica: voler interpretare tali *pronuntiata maiora* per le «tesi comuni» a tutte le scuole, significa misconoscere i risultati acquisiti sull'originalità speculativa del Tomismo e le aspre controversie che ne hanno ostacolato l'affermazione nella Chiesa fino ai nostri giorni. I *pronuntiata maiora* raccomandati da s. Pio X indicano i punti dottrinali costitutivi del Tomismo nel suo ulteriore sviluppo – nel senso delle 24 Tesi raccomandate dalla S. C. degli Studi<sup>1</sup>. Alcuni brevi cenni sulla natura e sullo sviluppo della Scolastica non possono che confermare questa ovvia ed elementare diagnosi.

#### 1. Nozione generale della Scolastica

Nella sua accezione più ampia il termine «Scolastica» indica la «filosofia medievale» e, in un senso più preciso, quel movimento dottrinale che si propone una concezione sistematica del mondo e dell'uomo in accordo con la Rivelazione e la fede. Nel suo primo significato *cronologico* la Scolastica abbraccia quel complesso di dottrine che si affermano nelle scuole cristiane dell'Europa nei secoli tra la fine dell'Epoca patristica e l'inizio del Rinascimento: quando questo s'intenda come una reazione alla Scolastica e l'inizio dell'epoca moderna. Quanto al suo *contenuto*, la Scolastica rappresenta l'affermarsi vittorioso del cristianesimo nel campo della cultura umana: anzitutto in quanto nelle scuole superiori, che sono promosse dalla Chiesa, entrano tutte le branche dello scibile coltivate dall'antichità classica, sviluppate e trasmesse all'Occidente in particolare dalla fiorente cultura araba dell'Oriente e del Mediterraneo; poi, in quanto tutto il complesso edificio del sapere è orientato in funzione della concezione trascendente della verità e della vita e prepara una sempre maggiore penetrazione o sviluppo della verità teologica. Di conseguenza, quanto al metodo, la Scolastica si afferma da una parte, in filosofia, per una maggiore e più diretta adesione alla realtà nella natura e all'esercizio della riflessione speculativa come tale, e dall'altra, in teologia, con un'assunzione positiva dei principi e dei risultati stessi della speculazione per la presentazione, formulazione e difesa del dogma rivelato. Pertanto, rispetto al pensiero classico che si sviluppò fuori della fede e quindi restò prigioniero dell'immanenza della ragione umana, come riguardo all'epoca patristica intenta soprattutto a custodire l'integrità del dogma dagli attacchi delle eresie, la Scolastica rappresenta un momento terminale positivo della «riconciliazione» della ragione con la fede.

È quest'armonia delle due sfere della natura e della Grazia, della ragione e della fede, che tiene in tensione la coscienza dell'uomo nella situazione storica creata dalla Rivelazione, ciò che costituisce la caratteristica o il risultato della cultura medievale. Quest'armonia è in buona parte preparata dalla patristica e perciò Patristica e Scolastica sono i due momenti complementari e continui della medesima coscienza cristiana in cammino verso una più intima consapevolezza della verità divina (tale armonia viene invece spesso infranta e perduta nel Rinascimento, per essere poi osteggiata e variamente mistificata dal pensiero moderno). In questo senso il nucleo metodico della Scolastica è quindi nella «positività» del rapporto di

ragione e fede e questo in doppio senso: anzitutto in quanto la ragione può «portare» alla fede, può cioè preparare l'adesione dell'uomo all'oggetto di fede e chiarire il significato dei termini dell'oggetto stesso, e poi in quanto a sua volta la fede aiuta la ragione nei momenti più ardui, ne colma le lacune, ne esplica le esigenze, ne soddisfa le aspirazioni ch'essa non è in grado di attuare. È in questo senso che la Scolastica ha cercato di realizzare, sia pure con i limiti inevitabili di ogni opera umana, la forma più compiuta del sapere cristiano. L'accusa lanciata alla Scolastica dagli umanisti e dai protestanti di «tenebra»<sup>2</sup> è stata smentita dalla moderna storiografia che ha ritrovato anche in quell'epoca periodi di autentico umanesimo (sec. XII) e tale è stato riconosciuto lo stesso tomismo per la sua difesa della consistenza ontologica del finito e in particolare dell'intelligenza e della libertà umana.

## 2. Divisione e caratteri

Sul fondamento del criterio metodico principale, ch'è l'armonia tra ragione e fede, si può distinguere nella Scolastica medievale una triplice fase:

- a) la *preparazione* (prossima) che comprende il laborioso periodo dei secc. VII-XII;
- b) l'*apogeo* con i grandi sistemi del sec. XIII;
- c) la *decadenza* che si compie nei secc. XIV-XV.

Seguono le due *riprese* della Scolastica:

- d) prima, nell'età barocca, soprattutto per merito dell'Italia e della Spagna;
- e) poi, verso la fine del sec. XIX, in seguito anche all'incitamento di Leone XIII che mise fine al caos dottrinale in cui si dibatteva molta parte delle scuole cattoliche.

Se pertanto il termine di Scolastica può sembrare assai vago e convenzionale, in quanto abbraccia, come è chiaro, una grande varietà di scuole, esso esprime tuttavia una realtà innegabile nella storia della cultura umana e indica l'epoca decisiva della maturità della coscienza cristiana. Ciò non esclude che si possa parlare anche di una Scolastica giudaica e di una Scolastica araba: difatti anche in questi due mondi culturali si verificò un fenomeno storico analogo di una ricerca simile dell'armonia tra filosofia e religione i cui risultati prepararono ed entrarono, almeno in parte, nella più matura sintesi medievale. Tuttavia per una restrizione legittima, perchè giustificata dalla vitalità storica e dalla stessa sopravvivenza della Scolastica cristiana, si riserva il termine di Scolastica al pensiero cristiano medievale e a quello che al medesimo in qualche modo ancor oggi sopravvive e ad esso si ricongiunge. La restrizione è tanto più giustificata perchè sia l'islamismo, che si limita al monoteismo della religione naturale, come il giudaismo, che parimente si attiene al rigido monoteismo biblico e non accetta il «compimento» della fede trinitaria e della Redenzione in Cristo, o non hanno sentito affatto la tensione tra ragione e fede (restando quindi nell'immanenza della natura come tale) o l'hanno appena avvertita come problema dell'incontro (o conflitto) tra la personalità di Dio e la personalità dell'uomo. Pur ammettendo allora l'indipendenza che nella Scolastica la ragione ottiene nella sua sfera, il significato definitivo di tale indipendenza è solidale con la consapevolezza del proprio «limite» e questo limite è precisamente avvertito in modo definitivo rispetto alla Rivelazione cristiana. Perciò il «momento teologico» costituisce nella Scolastica il punto culminante, verso il quale convergono a loro modo, ma con un preciso significato, i momenti e i problemi della scienza e della filosofia, non però il momento esclusivo, come pretende lo Hegel<sup>3</sup> che non s'accorge della rivoluzione operata dall'ingresso di Aristotele con il suo nuovo concetto di scienza. Così il motto caratteristico della Scolastica della «*philosophia ancilla theologiae*» esprime, quando sia ben compreso, con esattezza la situazione spirituale di questa che si è affermata come la corrente dottrinale principale del cristianesimo; purchè si tenga presente che l'equilibrio o l'armonia tra filosofia e teologia, non sono qualcosa di fisso e di determinato una volta per sempre, ma si trovano nelle varie scuole e nei diversi secoli soggetti a continue crisi e oscillazioni e ricevono di conseguenza diverse e alle volte opposte soluzioni. In conclusione il concetto di Scolastica, se ha anzitutto un significato prevalentemente storico-culturale, si rapporta alla fine a un nucleo dottrinale (l'armonia tra ragione e fede) che la domina e serve precisamente di criterio per il differenziarsi delle epoche e delle scuole. In particolare, volendo precisare l'importanza di questa caratteristica della Scolastica, può dirsi ch'essa comporta tre momenti i quali corrispondono alla propria natura della filosofia (e della conoscenza naturale in genere), della teologia come tale e del loro rapporto in cui si compie l'ideale dell'uomo medievale, com'era per la civiltà greca il **georhtikoj bioj** e il **kalokagaoj** l'ideale dell'uomo greco. Il De Wulf indica per i primi due momenti i seguenti caratteri:

a) *In filosofia*: l'esigenza di «rigore scientifico» nell'ordinamento dei vari campi e oggetti dello scibile, nella determinazione dei metodi propri a ciascuna scienza e nella sistemazione adeguata del sapere così

ottenuto. Il momento decisivo e il «punto critico» a questo riguardo nello sviluppo della Scolastica è stata la scoperta di Aristotele con l'assunzione delle sue dottrine nella logica, nella fisica, nella metafisica, nella morale.

b) *In teologia*: come conseguenza del progresso ottenuto in filosofia, anche la teologia gradualmente tende a presentarsi in forma scientifica secondo una distribuzione logica e coordinata dei vari trattati, seguendo un procedimento razionale appropriato agli argomenti mediante la forma sillogistica rigorosa e la divisione della materia in parti, questioni e articoli che mettono i singoli problemi alla prova dell'evidenza per chiarirli nella rispettiva trasparenza concettuale<sup>4</sup>.

c) Nell'uomo infine la Scolastica compie, a prezzo di aspre lotte, la «conciliazione» per l'appunto della ragione e della fede; è stato particolare merito del card. Ehrle di aver colto questo momento conclusivo e di averlo descritto nei suoi punti fondamentali che sono la rispettiva indipendenza, ciascuna nel proprio campo, della ragione e della fede (filosofia e Rivelazione) e del mutuo incontro che ha portato a un'espansione dottrinale di ambedue i campi<sup>5</sup>.

Sotto questo aspetto, decisivo dal punto di vista del metodo e quindi del risultato stesso, la Scolastica svolge un ciclo completo di sviluppo che la patristica – che non comportava dal punto di vista sia filosofico che teologico una concezione sistematica – non poteva avere: Abelardo, s. Anselmo, Ugo di S. Vittore già nel sec. XI-XII conoscono il magistero dell'uso della ragione in teologia che il sec. XIII porterà alla perfezione, e ciò costituisce l'incremento positivo, non l'insidia, della dottrina cristiana (come pretende Fr. Overbeck, *Vorgesch. und Jugend der mittelalterlichen Scholastik*, ed. C. A. Bernouilli, Basilea 1917, specialmente p. 226 sgg.).

Nel pensiero moderno, al contrario – dalle prime scosse dell'Umanesimo e del Rinascimento laico che presero corpo con l'immanenza assoluta dell'Illuminismo e dell'Idealismo fino agli epigoni del marxismo e dell'esistenzialismo ateo contemporaneo – la ragione assorbe la teologia e la Rivelazione. Il pensiero moderno, nello sviluppo eterodosso che l'ha dominato, conosce il cristianesimo e la Rivelazione ma interpreta l'uno e l'altra «dentro» il proprio sviluppo e come adombramento o come grado (imperfetto, s'intende) di tale sviluppo che ha ormai assolto la sua funzione storica. Da una parte quindi il pensiero moderno ha un rapporto diretto alla Scolastica e al pensiero cristiano in generale, in quanto concepisce il rapporto dell'uomo a Dio in forma positiva<sup>6</sup>; dall'altra parte ne è, nelle sue posizioni fondamentali, l'antitesi esplicita per la dissoluzione che fa dell'infinito come totalità dello sviluppo dialettico del finito. Ciò comporta la negazione di quella sfera trascendente della fede alla quale secondo la Scolastica la ragione avvia come propedeutica, mentre per il razionalismo idealista la fede e la religione sono uno stadio preliminare e imperfetto, proprio del volgo e del pensiero immaginativo, rispetto al dominio assoluto della ragione che si esplica nella filosofia (cf. Hegel, *op. cit.*, intr.; ed. cit., p. 7 sgg.).

### 3. La Scolastica medievale

Si può ammettere che il rapido sviluppo e l'incontrastato dominio della Scolastica nell'Europa medievale sono state anche la causa dei suoi principali difetti che si fanno più evidenti a partire dal sec. XIV: la barbarie quasi ricercata del linguaggio, per l'abbandono dello studio dei classici, la moltiplicazione di questioni inutili e insulse, l'invasione delle sottigliezze logiche nella riflessione metafisica, la mancanza di senso storico-critico nell'uso dei testi... Ciò ha favorito il pullulare delle scuole che si batteggiarono per secoli su questioni spesso di scarso o nessun rilievo dottrinale così che la Scolastica prima non s'accorse della rivoluzione che veniva proclamata dalla filosofia moderna e poi, esausta com'era, non fu in grado di comprenderla e di contenerne l'impeto. Tuttavia ogni ricercatore oggettivo deve anche convenire che quando si considera la Scolastica nelle sue figure più salienti come s. Bonaventura, s. Alberto M., s. Tommaso d'Aquino e, per l'indirizzo eterodosso, Sigieri di Brabante..., essa è da porsi fra le attuazioni storiche più consistenti dell'universalità della verità cristiana, e costituisce nei suoi principi e nella stessa varietà degli indirizzi un valido punto di riferimento per ogni ricerca circa il problema fondamentale dell'esistenza umana, ch'è appunto l'accordo fra fede e ragione, ed offre una fonte non ancora esaurita d'ispirazione per spingere l'uomo a scrutare il problema dell'essere ed a chiarire l'enigma dell'ultimo suo destino.

Gli storici convengono, nel suddividere la Scolastica medievale, in tre periodi: la preparazione o «prima Scolastica» (*Frühscholastik*), l'attuazione o «alta Scolastica» (*Hochschulastik*) e infine il tramonto o «tarda Scolastica» (*Spätscholastik*): la divisione ha una propria ragione tanto dal punto di vista metodologico come critico e dottrinale.

*La preparazione o prima Scolastica.* – Questo periodo abbraccia lo spazio di tempo che corre dalla fine del mondo antico (secc. V-VI) al sec. XIII. Dall'epoca patristica emergono come «maestri» della Scolastica s. Agostino, lo ps. Dionigi e Boezio come fonti ecclesiastiche; ma si fanno valere anche le fonti dottrinali strettamente filosofiche quali alcuni dialoghi platonici (*Fedone*, *Menone*, i frammenti del *Timeo* con il grande Commento al medesimo dialogo di Calcidio), specialmente l'*Organon* di Aristotele nella versione e nei commentari di Boezio, e altre fonti minori come Mario Vittorino neoplatonico, Porfirio, Macrobio e Apuleio<sup>7</sup>. Da questa indicazione emerge il carattere di questa prima Scolastica che si può indicare nella prevalenza del platonismo (o neoplatonismo) quanto al contenuto e nella tendenza al procedimento dialettico delle suddivisioni e distinzioni quanto al metodo. Evidentemente il processo è lungo e faticoso e soggetto a crisi dottrinali spesso assai gravi che hanno ripercussioni dirette sul dogma stesso (controversie sulla predestinazione, sulla Trinità, sull'Incarnazione, sui Sacramenti, specialmente l'Eucaristia) che provocano l'intervento ecclesiastico. Nel sec. IX si stacca quasi d'improvviso come un blocco a se stante la speculazione neoplatonica (ispirata allo ps. Dionigi) di G. Scoto Eriugena che viene in sospetto di monismo panteista ed è condannato per la dottrina della predestinazione (Denz-U, 320 sgg.). Nel sec. XI s'incontra Berengario di Tours il quale confidando troppo nel gioco della dialettica compromette la dottrina della transustanziazione eucaristica incorrendo nella condanna di vari Concili (Vercelli 1050, Roma 1059, Poitiers 1074 e Bordeaux 1080: Denz-U, 355). La dialettica prende la mano anche a Roscellino e suscita gli sdegni di s. Pier Damiani. La figura più notevole di questo periodo è s. Anselmo di Aosta il quale è il primo teologo sistematico che movendo dai dati della Scrittura e del magistero ecclesiastico procede alla riflessione e contemplazione teologica a sfondo platonico-agostiniano secondo il motto ch'è nel titolo del *Proslogion* (ed è del cap. 1: PL 158, 227 BC: ... «Credo ut intelligam») rimasto per tutta la Scolastica ortodossa: *Fides quaerens intellectum*. Il sec. XII è noto per il fiorire delle scuole di grammatica e logica ed è caratterizzato da uno sviluppo insospettato e improvviso delle arti e delle lettere del *Trivium* e del *Quadrivium* in cui emerge la Scuola di Chartres con Clarembaldo d'Arras, Guglielmo di Conches, Bernardo e Teodorico di Chartres e Bernardo di Tours, contemporaneo di Teodorico, detto anche Silvestris; Guglielmo di Champeaux, G. di Salisbury, Gilberto de la Porrée agitano la controversia degli universali; infine Abelardo (m. nel 1142) presenta la prima metodologia scientifica della teologia cristiana, fortemente osteggiato dal mistico s. Bernardo. Contemporaneamente nel monastero parigino di s. Vittore si delineano i primi trattati di teologia e di mistica sistematica (Riccardo e Ugo di S. Vittore). La fine del secolo presenta un fervore di traduzioni di testi greci e arabi specie a Toledo, Palermo, Napoli che danno i fondamenti e i materiali per il gran balzo del secolo seguente.

*L'attuazione o alta Scolastica.* – Nel sec. XIII la sintesi di ragione e fede raggiunge la sua forma compiuta e definitiva nel pensiero cristiano; la prima metà del secolo è caratterizzata dall'ingresso in Occidente, nelle traduzioni latine, di Avicenna, Averroè, Avicbron e soprattutto degli scritti di filosofia naturale e di metafisica di Aristotele.

*L'entrata di Aristotele* ha provocato la più importante rivoluzione del pensiero cristiano in Occidente specialmente per opera di s. Tommaso, ma i suoi inizi furono assai contrastati. Il Concilio di Parigi del 1210 alla condanna del panteismo di Amalrico di Bena e di David di Dinant aggiunge la proibizione di leggere le nuove opere di Aristotele: «Nec libri Aristotelis de naturali philosophia nec commenta legantur Parisiis publice vel secreto, et hoc sub poena excommunicationis inhibemus». La proibizione ritorna negli Statuti dell'Università di Parigi del 1215 redatti da Roberto di Courçon, legato pontificio, che distingue espressamente fra i libri di logica del filosofo, permessi, e quelli recentemente introdotti, proibiti ma senza menzione di scomunica: «Non legantur libri Aristotelis de metaphysica et de naturali philosophia nec summe de eisdem»<sup>8</sup>. Una fase ancor più importante è nell'intervento personale di Gregorio IX il quale, mentre in due lettere (7 luglio 1228, 13 aprile 1231) aveva rinnovato le precedenti proibizioni, dieci giorni più tardi (23 aprile) istituisce una commissione di tre membri teologici (Guglielmo di Auxerre, Stefano di Provino e Simone de Alteis) per purgare dagli errori i libri incriminati: «... et libris illis naturalibus qui ex certa causa in Concilio Provinciali prohibiti fuere, Parisiis non utantur, quousque examinati fuerint et ab omni errorum suspicione purgati». Ma la Commissione per varie cause, specialmente per la morte del suo capo G. di Auxerre (3 novembre 1231) e per la complessità stessa del lavoro, non sembra sia arrivata ad alcun risultato. Nel frattempo la situazione sembra assestarsi da sé; da molti indizi si rileva che i nuovi libri di Aristotele sono studiati e commentati un po' dappertutto, senza particolari limitazioni. Ciò è testimoniato, verso la seconda metà del secolo, negli *Statuta artistarum nationis Anglicanae de artibus* e dalla raccolta più

completa dello *Statutum* della Facoltà delle arti del 19 marzo 1255 dove si trovano elencati senza alcuna riserva fra i libri di studio i seguenti: «... *physica, metaphysica, liber de animalibus, liber coeli et mundi, liber primus methereorum, liber de anima, liber de generatione, liber de sensu et sensato, liber de memoria et reminiscentia*», oltre, s'intende, i libri di logica e l'«*Ethica quantum ad quattuor libros*» cioè la *Ethica nova* e la *Ethica vetus*<sup>9</sup>. Il Grabmann non ebbe tempo di completare le sue ricerche e forse l'unica soluzione finora plausibile del contrasto fra i divieti e gli *Statuta* resta quella del card. Ehrle, secondo la quale l'atteggiamento dell'autorità ecclesiastica in questi divieti fu quello di una «prudente attesa»: le proibizioni ecclesiastiche cessarono e perdettero il loro valore per desuetudine, essendo cessato lo scopo di esse e la situazione alla quale la legge si riferiva<sup>10</sup>.

*Le scuole principali dell'alta Scolastica.* – L'ingresso di Aristotele nella cristianità occidentale provocò reazioni di diversa natura. Alcuni, soprattutto nel campo dei teologi e non solo nell'Ordine francescano ma anche nella prima scuola domenicana, timorosi di ogni novità, continuano ad attenersi alla tradizione e non intendono distaccarsi dalla dottrina di s. Agostino; altri invece procedono risoluti sulla nuova strada ed accolgono la visione del mondo di Aristotele nella sintesi cristiana. Per comodità di nomenclatura si è convenuto, dopo gli studi di Fr. Ehrle e di P. Mandonnet, di indicare i due indirizzi contrastanti con i termini di agostinismo e aristotelismo.

*L'agostinismo.* – In quest'indirizzo s. Agostino resta il principale maestro, ma non la fonte esclusiva (va insieme notato ch'egli è la fonte comune anche degli altri maestri di questo periodo, soltanto che le sue dottrine sono incorporate in tipi di metafisica di diversa ispirazione). La metafisica dell'indirizzo agostinista procede piuttosto e certamente si è potuta consolidare dal realismo esagerato di tipo neoplatonico, ed ha per sua fonte principale il grande dialogo metafisico *Fons vitae* del filosofo arabo-giudeo Avicbron, tradotto alla fine del sec. XII dall'arcidiacono toledano Domenico Gundisalvi il quale ne diffuse le dottrine negli opuscoli *De Anima, De divisione philosophiae, De immortalitate animae, De processione mundi*, ecc.<sup>11</sup>. Quest'indirizzo dottrinale è già ben visibile nei primi maestri francescani, p. es., Alessandro di Hales, ma esso si consolida specialmente per opera di s. Bonaventura e nei suoi discepoli (Matteo di Aquasparta, Vitale di Four, Pietro G. Olivi). Dalle lettere di Giovanni Pecham, suo discepolo ed emulo di s. Tommaso a Parigi, è nota la vivacità dell'opposizione fra i due indirizzi e quali erano i principali punti controversi: in una lettera del 1° giugno 1285 sono nominate le dottrine di s. Agostino («... quidquid docet Augustinus de regulis aeternis et luce incommutabili [o dottrina dell'illuminazione], de potentiis anime [identità di anima e facoltà], de rationibus seminalibus inditis materie et consimilibus innumeris»); in un'altra lettera del 7 dicembre del 1284 è toccata la tesi che fece più scalpore nella polemica antitomista scatenata da questa scuola, cioè l'unità della forma sostanziale dell'uomo: «In homine existere tantummodo formam unam...», mentre la dottrina tradizionale stava saldamente per la pluralità delle forme che sembrava necessaria a spiegare la condizione del Corpo di Cristo nel sepolcro e la diversità delle varie operazioni dell'uomo<sup>12</sup>. La vera origine metafisica di quest'ultima dottrina era invece la tesi, presa di peso da Avicbron, dell'ilemorfismo universale secondo la quale ogni creatura, perchè finita nel suo essere, è composta di materia e forma: i corpi di «materia corporale» e gli spiriti di «materia spirituale»<sup>13</sup>. La seconda scuola francescana, guidata da Duns Scoto, resta fedele allo spirito dell'agostinismo ma elabora i problemi metafisici con maggiore aderenza al testo aristotelico ch'è interpretato di preferenza nella linea di Avicenna (la grande edizione critica delle opere, diretta dal p. C. Balić [Roma 1950 ss., finora 5 voll.], permetterà di sceverare il genuino pensiero del «Doctor subtilis» dalle aggiunte o deduzioni dei discepoli).

*L'aristotelismo tomista.* – La fortuna di Aristotele in Occidente è legata principalmente all'ardimento e alla autorità di Alberto Magno e alla penetrazione del suo discepolo s. Tommaso d'Aquino. L'Angelico venne ben presto a contatto diretto con l'opera del filosofo nella sua prima gioventù all'Università di Napoli con i maestri Pietro d'Irlanda e Martino di Dacia, ma l'approfondimento del testo egli continuò per tutta la vita valendosi dell'opera di traduttore del confratello Guglielmo di Moerbeke prima per il testo stesso di Aristotele e poi per alcuni importanti commenti di Alessandro di Afrodisia, Simplicio, Ammonio, Porfirio, Temistio e della *Elementatio theologica* di Proclo. Mentre Alberto permane spesso oscillante nella determinazione ultima delle dottrine di Aristotele e resta sotto l'influsso del neoplatonismo che a sua volta trasmette ai diretti discepoli (Ulrico di Strasburgo, Bertoldo di Mosburg, ecc.), s. Tommaso scava i principi aristotelici nelle loro genuine virtualità e li assume senza incertezza nell'interpretazione della struttura del reale e nell'elaborazione della verità teologica. I più recenti studi sull'essenza del tomismo hanno però posto in guardia contro l'interpretazione semplicistica che s. Tommaso si sia ridotto a optare per l'aristotelismo



contro il platonismo e il neoplatonismo classico e patristico: in realtà l'Angelico ha prodotto una sintesi nuova in cui la nozione platonica di partecipazione sembra costituire la chiave per la soluzione dei problemi fondamentali come la creazione, la causalità, la composizione dell'ente finito, l'analogia. Verso la fine della vita s. Tommaso poteva proclamare, mediante un'esegesi unica in tutto il medioevo e che rappresenta il punto di vista superiore da lui raggiunto, che in questa prospettiva della partecipazione Platone ed Aristotele si trovano d'accordo<sup>14</sup>.

*L'aristotelismo averroista.* – La pretesa di una fedeltà assoluta al testo aristotelico è stata certamente il programma del «Commentatore» per antonomasia com'è stato chiamato Averroé e da lui è passata nella seconda metà del sec. XIII a un gruppo di valenti maestri della Facoltà delle arti di Parigi i quali, con il pretesto d'interpretare Aristotele, destarono gravi preoccupazioni per l'ortodossia cattolica. Questa Scuola ebbe il nome di «averroismo» (*Averroyci, secta Averroycica*) e la sua fortuna dipese in gran parte dall'aver avuto a capo un forte pensatore come Sigieri di Brabante. Il principale e diretto antagonista dell'averroismo fu lo stesso s. Tommaso nell'opuscolo *De unitate intellectus contra Averroistas* (del 1270); egli non teme di qualificare Averroé come corruttore del pensiero aristotelico: «... qui non tam fuit Peripateticus, quam philosophiae peripateticae depravator» (ed. L. W. Keeler, Roma 1936, p. 38). L'episodio culminante è, come abbiamo accennato, la condanna ripetuta dal vescovo di Parigi, Stefano Tempier, il 7 marzo 1277 di ben 219 tesi (cf. il testo in M.-H. Laurent, *Fontes...*, ed. cit., pp. 598-614), ispirate la maggior parte alla nuova filosofia i cui fautori però si professavano credenti in quanto nell'ambito della fede si sottomettevano alla dottrina rivelata anche se appariva contraria a ciò che la ragione dimostrava (teoria della «doppia verità»). La comparsa esplicita dell'averroismo non sembra anteriore al 1265, l'anno in cui s'iniziano le reazioni polemiche; la sua storia si prolunga per tutto il medioevo fino al Rinascimento dove il filone averroista si mostra particolarmente visibile e rappresenta con l'ingombrante bagaglio delle sue distinzioni la Scolastica più ostica e decadente (B. Nardi ha individuato non pochi esponenti di questa ripresa dell'averroismo; lo stesso Pico della Mirandola, Alessandro Achillini, Tiberio Bacilieri, Antonio Mirandolano, il Tagliapietra...). Il successore di Sigieri nella direzione del movimento, Giovanni di Jandun, si accostò in metafisica alla scuola francescana<sup>15</sup>. Nella filosofia politica, Marsilio di Padova nel *Defensor pacis* sostenne la separazione tra Chiesa e Stato: a questo modo si concludeva un lungo processo di corrosione del principio dell'unità spirituale dell'Europa che aveva dominato nel medioevo per opera della Scolastica e s'iniziava la dottrina dello Stato moderno.

*La decadenza o ultima Scolastica.* – Questa denominazione dal punto di vista storico è impropria perchè la Scolastica signoreggiava ancora durante i sec. XIV e XV: per la maggior parte essa è nella polemica antitomista condotta dai maestri secolari come Enrico di Gand ma specialmente dall'Ordine francescano nel quale declina la vecchia scuola agostinista e sorge la nuova con Duns Scoto che segue i passi di detto Enrico<sup>16</sup>. Questa lotta di Enrico e di Scoto contro il tomismo era stata preparata dal *Correctorium fratris Thomae* di G. de la Mare che aveva suscitato da parte dei Domenicani la ricca letteratura dei *Correctoria corruptorii...* che prendono il titolo dalla prima parola: «Quare», «Circa», ecc. Lo stesso Egidio Romano, che passò per difensore dell'Angelico, lo attaccò in molti punti specialmente in teologia<sup>17</sup>. Ma sembra che la ragione di questa vasta opposizione al tomismo, più che in motivi di rivalità contingente, sia da trovare nella natura innovatrice delle dottrine dell'Angelico di fronte alle quali si sentiva l'obbligo di un ritorno alla sostanza delle posizioni tradizionali: perciò non sembra inopportuno indicare la corrente che fa capo alla posizione di Enrico e di Scoto con il termine di «neo-agostinismo». Il termine di «decadenza» si applica al nominalismo con le medesime riserve, cioè rispetto all'abbandono della sintesi tomista di ragione e fede, di fisica e metafisica..., a vantaggio del predominio della soggettività o esperienza intuitiva tanto nella conoscenza naturale come in quella soprannaturale. In particolare, non solo G. Occam ma molti fra i teologi e filosofi, tra cui Pietro d'Ally e specialmente Niccolò di Ultricurìa, negano il valore probativo del principio di causalità. Questo Niccolò abbandonò l'aristotelismo anche in filosofia naturale, piegando espressamente verso l'atomismo di Democrito, come risulta dalla recente edizione della sua opera principale (cf. J. Reginald O'Donnell, *N. of Autricourt*, in *Mediaeval studies*, I, Nuova York-Londra 1939, p. 222 sgg.; id., *The philos. of N. d'A. and his appraisal of Aristotle*, *ibid.*, IV, ivi 1942, p. 97 sgg.). Lo scetticismo causale del d'Ailly fu oggetto, come quello dell'Ultricurìa, della censura ecclesiastica (cf. Denz-U, 553-70). Il nominalismo ebbe presto partita vinta penetrando quasi dovunque, anche fra gli Ordini religiosi, p. es., in quello agostiniano (Gregorio da Rimini; fra i Domenicani stessi sono indicati R. Holkot e Durando di S. Porciano). C'era quindi in questi secoli nella Chiesa ampia libertà negli indirizzi dottrinali: nelle grandi Università, accanto alla

«cathedra Thomae» c'era con pari diritto la cattedra di Scoto, di Gregorio da Rimini, di Durando. Il tomismo come tale non ebbe mai il sopravvento.

Una conseguenza benefica della ricerca della concretezza da parte della «via moderna» nominalista (ma già presente nella Scolastica precedente, p. es., in R. Kilwardby<sup>18</sup>) è stata il fermento da essa suscitato per l'indagine scientifica: vanno ricordati G. Buridano, N. Oresme e Alberto di Sassonia. Se l'osservazione e il calcolo nel senso moderno, cioè galileiano, sono ancora lontani, tuttavia si studia il moto dal punto di vista strettamente fisico e si dà parte importante alla trattazione quantitativa delle qualità. La realtà fisica è vista come soggetta al trattamento della misura così si scorgono i primi accenni del calcolo infinitesimale e algebrico, come quando l'Oresme enuncia il principio: «Omnis res mensurabilis imaginatur ad modum quantitatis continuae» (*De uniformitate*, Parigi, Bibliothèque nationale, cod. lat. 7371, fol. 18 a, presso M. De Gandillac, *Le mouvement doctrinal du IX au XIV siècle*, Parigi 1951, p. 461). Accurate investigazioni in questo campo suscitate specialmente per merito di P. Duhem, hanno mostrato che il sec. XIV conosce ormai i concetti di «volume» e di «massa», sia pure con incertezze e fluttuazioni; il «movimento» è considerato come una *magnitudo intensiva* o «grandezza variabile» e N. Oresme ne tenta una esposizione grafica la quale, se non può dirsi ancora la geometria analitica di Cartesio, costituisce in qualche modo un sorprendente anticipo e stimolo a distanza; in Buridano poi si trova una nozione di «tempo assoluto e matematico» cioè svincolato da ogni dipendenza dal moto e dalla coscienza pensante, come quattro secoli più tardi si troverà esplicitamente definito dal Newton<sup>19</sup>. Lo stesso concetto di «funzione», non certamente nella sua formulazione moderna ch'è soltanto della fine del sec. XVII, è chiaramente delineato, p. es., nel *Tractatus proportionis* del 1322 di T. Bradwardine e dai suoi seguaci<sup>20</sup>. Per questo si è potuto con ragione presentare Buridano e la sua scuola come «precursori di Galileo» anche se si deve riconoscere che questa Scolastica, tutta penetrata dal fervore per la conoscenza della realtà d'esperienza, resta imbrigliata nella colluvie delle conoscenze singole, senza assurgere mediante l'induzione alle leggi generali. La conseguenza fu che i risultati, certamente notevoli, ottenuti da questi scolastici caddero in dimenticanza senz'alcun influsso diretto con la nuova fisica del sec. XVI la quale li riscoprì di nuovo per suo conto<sup>21</sup>. In ogni modo il cammino percorso fu notevole: quei risultati, che mettevano in discredito la fisica aristotelica, fermentarono indubbiamente l'inquietudine che spinse la scienza dell'età moderna sul nuovo cammino.

Infine un altro titolo di merito di questa Scolastica tardiva, che la riscatta non poco dall'appellativo di «decadente», è lo sviluppo eccezionale che nei secc. XIV-XV ottiene la mistica nei paesi del nord, specialmente nei Paesi Bassi e in Germania: non diversamente dalla flessione verso la conoscenza fisico-matematica, a cui si è accennato, anche lo sviluppo della mistica è causato dalla stanchezza delle esasperanti discussioni dialettiche che mettevano in lizza le varie scuole, suscitando rivalità e scissione anche nella vita esterna della cristianità. La corrente mistica si delinea in tutte le scuole della Scolastica. L'Ordine francescano ebbe il suo maestro nello stesso s. Bonaventura che diede consistenza nelle sue opere mistiche all'aspirazione tumultuaria che s'era manifestata nella sua famiglia religiosa dopo la morte di s. Francesco: in armonia con la tradizione teologica, la mistica francescana è in prevalenza affettiva e orienta la sua devozione verso la Passione di Cristo. Il frutto più saporito della mistica medievale, il *De imitatione Christi*, sembra resistere a ogni ricerca per scoprirne l'autore e si mantiene al di fuori di ogni scuola. La mistica domenicana si sviluppa specialmente in Germania con il Maestro Eccardo e i suoi discepoli G. Taulero e il B. Enrico Susone e lo stesso Niccolò di Cusa che formano la cosiddetta «scuola renana»; essa ha nella sua scia il grande Ruysbroek e forse anche l'anonimo autore della *Theologia deutsch* che si dice di Francoforte («der Frankfurter»), tanto cara a Lutero. In questa mistica prevale l'elemento intuitivo e contemplativo di evidente derivazione neoplatonica (Proclo e Pseudo-Dionigi) nella aspirazione di penetrare nel mare sconfinato della divina sapienza: la dottrina caratteristica è quella della «scintilla animae» (*die Füncklein der Seele*)<sup>22</sup>. È nota la polemica suscitata, non tanto dagli scritti teologici quanto dalla predicazione di Eckhart che portò l'oratore davanti al tribunale ecclesiastico dal quale fu poi condannato con la bolla *In agro dominico* del 27 marzo 1329<sup>23</sup>. Ma il problema dell'ortodossia di Eccardo è ben lungi dalla soluzione; e se la riduzione fatta dal Denifle del pensiero eccardiano al puro tomismo non potrà completamente soddisfare, perchè il tomismo a quell'epoca aveva ormai tante sfumature, anche la pretesa di fare di Eckhart un fondatore del panteismo moderno deve dirsi anacronistica ed esagerata e non basta la citazione di Hegel<sup>24</sup> per avvalorarla, anche perchè Hegel non mostra di conoscere più in là il pensiero del domenicano (la detta citazione sembra presa da Fr. v. Baader!). Anche se si mostrasse l'esistenza di una continuità di motivi nella spiritualità germanica da Eckhart e la sua scuola alla mistica eterodossa di Sebastian Franck, Valentin Weigel, Jakob Böhme e per essi al panteismo idealista<sup>25</sup> ciò al più attesta un clima di vaga affinità spirituale e non dimostra ancora la rigorosa derivazione delle dottrine.

#### 4. La seconda Scolastica

Anche questa denominazione, che vuol indicare la Scolastica dei secc. XVI-XVII, è convenzionale: l'Umanesimo e il Rinascimento non spengono la Scolastica ma la limitano e la restringono per lo più alle scuole ecclesiastiche e specialmente teologiche, senza dire che l'uno e l'altro restano per molti fili attaccati ai problemi e agli interessi spirituali che alimentavano sempre, sia pure nella diversità degli indirizzi, i vari sistemi (o *viae*) della Scolastica.

Lo sgretolamento della Scolastica arrivò nel periodo della decadenza ad un vero caos di cui gli scritti dell'epoca, che le biblioteche hanno fatto conoscere per l'indagine dei più esperti specialisti (Denifle, Ehrle, Mandonnet, Grabmann, Glorieux, Pelster, Gilson, Pelzer...), sono un impressionante documento. Tale smarrimento va senza dubbio collegato alla lotta fatta al tomismo; le sue tesi più caratteristiche quali il realismo moderato nella questione degli universali con la dottrina dell'intelletto agente e della astrazione, il concetto di potenza, la distinzione fra essenza ed atto di essere furono le prime ad essere abbandonate; si negò il valore probativo delle dimostrazioni dell'unione sostanziale dell'anima e del corpo, dell'immortalità dell'anima, dell'esistenza di Dio per farne esclusivo oggetto di fede. Nessuna forza interna poté arrestare il declino: soltanto con l'uragano della Riforma, la cui connessione con il nominalismo dopo gli studi del Denifle è generalmente ammessa<sup>26</sup>, si comprese l'importanza di una unificazione delle forze spirituali della cristianità.

Il significato di questa «rinascita» veramente provvidenziale della Scolastica è soprattutto nella posizione di guida che comincia a prendere il pensiero di s. Tommaso per le scuole cattoliche. Artefice principale di questo tardo quanto doveroso riconoscimento dell'opera dottrinale dell'Angelico è stato l'Ordine domenicano; ma si deve insieme ricordare l'iniziale indirizzo dottrinale della Compagnia di Gesù (allora fondata con il preciso scopo di ribattere l'eresia) la quale mandava alle Università di Parigi e di Salamanca molti fra i suoi migliori allievi per sentire i più celebrati maestri domenicani. È attorno a questi fulcri che si muove la nuova primavera cristiana, i cui frutti maturarono nel Concilio di Trento (1545-63).

*La scuola domenicana.* – Si può dire che, dopo alcune fasi d'incertezza, che si riscontrano nelle ardenti polemiche fra i Domenicani e il doppio fronte degli scotisti e dei nominalisti nel sec. XIV, la sintesi dottrinale dell'Angelico è affermata nel suo Ordine con maggiore aderenza alla sua ispirazione originaria. Nella prima metà del sec. XV compaiono le già ricordate monumentali *Defensiones theologicae D. Thomae Aquinatis* del tolosano G. Capreolo: il valore peculiare dell'opera è nella conoscenza che vi si dimostra di quasi tutti gli scritti dell'Angelico e nella fermezza della polemica, contro la legione degli avversari del tomismo (v. l'elenco nel t. I della nuova ed. a cura di C. Paban-T. Pègues, Tours 1900, pp. XXIII-XXV).| Nella seconda metà del secolo emerge Domenico di Fiandra per il suo gran commento alla metafisica (*Quaestiones metaphysicales*: c'è un'edizione di Bologna 1570); in esse emergono le qualità del Capreolo (che vi è citato) con una spiccata simpatia per s. Alberto Magno, ciò che ha fatto pensare a un contatto con la cosiddetta «scuola albertista», fiorita per iniziativa di maestri secolari, nella prima metà del secolo<sup>27</sup> che però non ebbe sèguito. Più chiara sembra la dipendenza di Domenico dal maestro secolare Giovanni Versor o Versorius che nei suoi commenti ad Aristotele si mostra assai favorevole alla dottrina di s. Tommaso<sup>28</sup>. La grande ripresa del tomismo ha due centri di espansione, l'Italia e la Spagna; i maggiori tomisti italiani vengono considerati il card. Gaetano, Francesco Silvestro da Ferrara, detto appunto *Ferrariensis*, e uno spirito profondo ma che sta a sè, C. Javelli, i quali lottano non solo contro lo Scoto e la sua scuola ma anche contro il Pomponazzi (specialmente Javelli). La scuola scotista era forte in Italia con A. Andrea (m. nel 1320) e il Trombetta (avversario diretto del Gaetano a Padova), mentre la scuola agostiniana si era sollevata nel sec. XV con Egidio da Viterbo e nella prima metà del sec. XVI con il grande Seripando che ebbe tanta parte nel Concilio di Trento. Ma sembra che la parte più vasta di questa rinascita della Scolastica appartenga alla Spagna per merito dei maestri domenicani che illustrano Salamanca, come Fr. de Vitoria, Mancio, Pietro e Domenico Soto, D. Bañez e Giovanni di S. Tommaso; la teologia positiva ebbe il suo maestro in Melchior Cano con il suo trattato divenuto classico *De locis theologicis*. Una particolare menzione merita (per la Spagna) l'opera data alla rinascita della Scolastica nella direzione tomista dall'Ordine carmelitano: mentre nei sec. XIV e XV aveva seguito un indirizzo eclettico scegliendo il proprio maestro nell'inglese Giovanni di Bacontorp, creduto di tendenze averroiste, nel sec. XVI adottò il tomismo integrale producendo due amplissimi *Cursus* di filosofia e di teologia (*Salmanticenses*) che rispecchiano forse meglio di qualsiasi altra opera del tempo il carattere di questa «seconda Scolastica».|

*La scuola gesuitica.* – Se ai Domenicani rimase il compito d’indagare le dottrine tomiste nel complesso della loro sintesi, i maestri della Compagnia di Gesù furono i principali artefici della diffusione della Scolastica nel sec. XVI nelle principali università di Europa. Il fondatore s. Ignazio nella sua solida, anche se tarda formazione teologica, aveva compreso che la dottrina di s. Tommaso costituiva la barriera più forte contro l’errore della Riforma e perciò che nell’Ordine si seguissero fedelmente le dottrine dell’Angelico: «In theologia legatur Vetus et Novum Testamentum et doctrina scholastica divi Thomae» (*Const.*, parte 4<sup>a</sup>, cap. 5). Nel Decreto del generale Acquaviva ritorna l’ingiunzione: «Nostri omnino s. Thomam ut proprium doctorem habeant eumque in scholastica theologia teneant»; ma essa è seguita da una dichiarazione che avrà conseguenze decisive per l’orientamento dottrinale della Compagnia: «Non sic tamen s. Thomae adstricti esse debere intelligantur, ut nulla prorsus in re ab eo recedere liceat, cum illi ipsi, qui se thomistas maxime profitentur, aliquando ab eo recedant»<sup>29</sup>. I maestri gesuiti che più s’imposero e la cui dottrina è ormai legata a ogni discussione che interessi i problemi della Scolastica sono il Toledo, il Pereira, il Fonseca, il Molina, il Vasquez, l’Arriaga, il Suárez, il Bellarmino e il Mariana. Ha un posto notevole il *Cursus Conimbricensium* dei Gesuiti di Coimbra, redatto sotto la direzione di p. Fonseca, nel quale si osserva la novità (adottata dal Fonseca per suo conto nel grande commento che scrisse sulla *Metafisica*) del testo greco di Aristotele posto in apertura al commento stesso. Se si può qualificare l’indirizzo dei Gesuiti di «tomismo moderato» non è difficile di volta in volta segnalare come nelle tesi-chiave della teoria della conoscenza, della metafisica, della psicologia..., questi maestri della Compagnia abbandonano s. Tommaso per aderire a posizioni già note dei suoi avversari agostinisti, scotisti o nominalisti. Così se non può negarsi in Suárez un grande rispetto a s. Tommaso profonde sono le sue divergenze della metafisica tomista. Ciò per cui si è distinta la corrente gesuita è specialmente il campo giuridico dove il Suárez, il Bellarmino e il Mariana portarono contributi che stanno alla base del diritto moderno. La celebre controversia *De auxiliis divinae gratiae* suscitata dal Molina con la *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis* (1595), che mise in aspra contesa l’Ordine domenicano e la Compagnia, è di per sé un indice evidente dell’indirizzo eclettico e indipendente assunto dalla nuova scuola. Un altro merito della *Ratio studiorum* gesuitica è stato il ritorno allo studio dei classici greci e latini che ha giovato efficacemente non solo per la rinascita dell’«umanesimo cristiano», ma anche per l’efficacia e la precisione nell’esposizione delle dottrine.

*La Scolastica protestante dei secc. XVII-XVIII.* – Se Lutero esce spesso in invettive contro il tomismo e la Scolastica che s’ispira ad Aristotele, accanto a lui Melantone difende la necessità dell’uso della filosofia nella difesa della verità cristiana e il vantaggio dello stesso ricorso ad Aristotele; e benchè egli mettesse Cicerone quasi sullo stesso piano del Filosofo, non c’è dubbio che la sua filosofia può dirsi un vero «aristotelismo»<sup>30</sup>. Accanto a Melantone possono dirsi fautori della Scolastica E. Sarzern (1501-59), Giorgio Major (1502-74), Giacomo Camerario (1500-74), Jodocus Willich (1501-55)... ma predomina ancora la tendenza umanistica. È precisamente nel secolo seguente che la Scolastica protestante si dispiega con insospettata ricchezza come risulta dalle più recenti ricerche di Max Wundt e di H. E. Weber: in un primo tempo, p. es., in Cornelio Martini, che dal 1592 è professore in Halmsted, si osserva un’aderenza fedele al testo aristotelico con evidenti influssi tomistici, mentre nel sec. XVIII si fa visibile, specialmente in metafisica, l’influsso delle *Disputationes metaphysicae* di Suárez<sup>31</sup>. Analogo movimento si verificava fra i teologi riformati luterani: anche per essi, come per la Scolastica cattolica ortodossa, la volontà è preceduta dall’intelligenza e il movimento dell’amore dalla conoscenza dell’essere per cui c’è una conoscenza speculativa di Dio (la *Theologia naturalis*) ch’è prerequisita alla conoscenza della «volontà salvifica» di Dio che ci è data dalla Rivelazione. Il limite che s’impone, evidentemente, nella conoscenza naturale di Dio è espresso da questi teologi protestanti come nella Scolastica cattolica, mediante la dottrina dell’analogia<sup>32</sup>. Questa tematica ispirata alla Scolastica non è stata senza influsso sulla filosofia moderna, su Cartesio anzitutto come ha dimostrato il Gilson, e poi anche su Spinoza, Locke e più ampiamente sul grande Leibniz e nella scuola wolfiana. Uno studio metodico della filosofia moderna mostrerebbe com’essa spesso è variamente contenuta e stimolata da temi e concetti che derivano dalla Scolastica nei suoi principali indirizzi ma specialmente quelli del nominalismo e della mistica.

Nel periodo che va dalla fine del sec. XVIII a tutta la prima metà del sec. XIX le scuole cattoliche corrono uno dei pericoli più gravi: in Francia ed in Italia si è infiltrato a seconda dei gusti il cartesianesimo, il dinamismo leibniziano e perfino il sensismo lockiano. In Germania il romanticismo aveva, contro l’illuminismo, riscoperto l’universalità dell’arte e della religiosità medievale (F. Schlegel). Novalis esaltava nel medioevo cattolico il trionfo dell’unità spirituale dell’Europa auspicando, contro la scissione protestante, il «rinnovamento di un’unica cristianità e di una Chiesa, visibile supernazionale»<sup>33</sup>. Ma le scuole cattoliche

non seguivano una direzione dottrinale precisa; il grande A. Möhler di Tubinga iniziava il ritorno alle fonti patristiche, lo Staudenmaier s'impegnava a fondo nella critica al panlogismo hegeliano: ma da varie parti si pronunziavano giudizi espliciti negativi sulla Scolastica; mentre si facevano preoccupanti concessioni alla filosofia moderna da parte, p. es., di Frohschammer, Hermes, Günther, Bolzano, del romantico Deutinger<sup>34</sup>. Questo smarrimento portò alla condanna da parte della Chiesa di una serie ininterrotta di errori teologici e filosofici da parte di Gregorio XVI e Pio IX: il lamennesianesimo, il tradizionalismo, l'ontologismo, con tutte le sfumature del laicismo e del liberalismo. Fra i primi studi di testi scolastici vanno ricordati gli studi e l'edizione di Abelardo fatti dal Cousin e la monografia sulle traduzioni latine di Aristotele di A. Jourdain (Parigi 1819; 2<sup>a</sup> ed. 1843).

Se l'inizio ufficiale della neoscolastica è da vedere nell'enciclica *Aeterni Patris* di Leone XIII che ha aperto una nuova epoca nella vita della Chiesa, questa decisione rappresenta la maturazione di sforzi molteplici e ardui.]

Si può infatti affermare ormai con certezza che l'opera dei canonici piacentini Vincenzo Buzzetti (1777-1824) e Angelo Testa (1788-1873) – i quali intesero espressamente la restaurazione della scolastica come un ritorno al tomismo – non segnò ai primi decenni del sec. XIX l'inizio della neoscolastica, ma piuttosto manifestò quel movimento neoscolastico che era già in atto a Piacenza da più di mezzo secolo. Le origini del tomismo del Buzzetti e del Testa sono da cercare più vicino di quanto fino a pochi anni fa non si era pensato. È noto infatti come il Buzzetti dal 1793 alla fine del 1798, il Testa dal 1805 al 1814 e Serafino Sordi dal 1811 al 1814 studiarono filosofia, e i primi due anche teologia, nel rinomato Collegio Alberoni, retto dai Preti della Missione, nel quale, per gloriosa e ininterrotta tradizione, gli studi sono tenuti in grande onore. Si sa che prima della metà del sec. XIX penetrarono all'Alberoni le controversie sui sistemi di Gioberti e specialmente di Rosmini: ma già da quasi un secolo vi era in atto un movimento esplicito di ripresa e di ritorno al tomismo, o meglio al pensiero genuino del Maestro Angelico, al di là delle opposizioni di scuola<sup>35</sup>.

Quando il Buzzetti, nel 1793, venne all'Alberoni, questo indirizzo tomistico era tuttora vivo; e allo studio di s. Tommaso – in filosofia e in teologia – il Buzzetti fu iniziato alle scuole dei Preti della Missione<sup>36</sup>. Come testo di scuola di filosofia il Buzzetti, il Testa, e più tardi Serafino Sordi usarono le *Institutiones Philosophiae* del gesuita Gaspare Sagner nell'edizione alberoniana del 1767-68, ricca di citazioni di s. Tommaso e di rimandi alle sue opere, rimandi che lasciano supporre che gli scritti dell'Angelico Dottore fossero a disposizione degli alunni. Il maestro che insegnò filosofia al Buzzetti e al Testa, fu quel Bartolomeo Bianchi, C. M.<sup>37</sup>, che «fin dai primi mesi» di scuola alimentava nei suoi discepoli filosofi «l'amore a s. Tommaso», e che nelle dispute, per troncane la discussione, faceva la sua chiara professione di tomismo, appellandosi alla sua stima per l'Angelico, ben nota ai propri alunni: «Sentire mehercle malo cum s. Thoma, quem tu [arguens], quanti faciam, nosti...» (Ms. Alberon., Bianchi H., p. 284).]

Divenuto professore nel Seminario Piacentino, il Buzzetti, prima in filosofia (1806-1808) e poi in teologia (1808-1824), diede al suo insegnamento una decisa base tomistica. Ma le *Institutiones philosophicae iuxta D. Thomae et Aristotelis inconcussa dogmata a Vincentio Buzzetti comparatae necnon a D. Angelo Testa... adauctae et traditae* (ediz. Masново, Piacenza, 2 voll. 1940-41)<sup>38</sup> ci hanno trasmesso il tomismo del Buzzetti già elaborato dal Testa. Del Buzzetti solo inizialmente e parzialmente sono quelle *Institutiones*, che furono poi «adauctae et traditae», per una decina di anni, dal suo non immediato successore, il Testa. Esse presentano un tomismo che già il Masново riconobbe troppo maturo per poter essere ritenuto incipiente, un tomismo che non deriva nè da un ipotetico occasionale contatto del Buzzetti con i Preti Romani esiliati a Piacenza, nè dalla Scuola Piacentina di s. Pietro che il Buzzetti non poté frequentare, nè da un suo studio unicamente personale di s. Tommaso; ma dallo sviluppo di quel movimento filosofico che i Preti della Missione avevano iniziato a Piacenza dall'apertura del Collegio Alberoni. L'originalità delle *Institutiones*, nella parte finora pubblicata, è nel particolare vigore speculativo nei problemi metafisici – superiore alle volte a quello della stessa *Summa Philosophica* del domenicano Roselli che il Buzzetti poté conoscere all'Alberoni – come si rileva nella difesa esplicita della distinzione reale fra essenza ed *esse* (assente negli Alberoniani) mediante la nozione di partecipazione<sup>39</sup>. La Scuola Alberoniana, ritenuta influenzata da Condillac e agganciata a Locke, storicamente risulta la prima fonte del tomismo di Luigi Dodici, di Vincenzo Buzzetti, di Filippo Giriodi, di Angelo Testa, di Vincenzo Fioruzzi, di Serafino Sordi, di Antonio Ranza, ecc. Allievi del Buzzetti in teologia furono i fratelli Domenico e Serafino Sordi. Essi, entrati poi nella risorta Compagnia di Gesù, attirarono al nuovo indirizzo il P. Taparelli d'Azeglio ed alcuni altri giovani suscitando, specialmente nello Scolasticato di Napoli, vivo entusiasmo tra i giovani per il ritorno all'osservanza delle Costituzioni ignaziane primitive: ma tutto fu stroncato per ordine superiore e il Collegio Romano a Roma,

dove dominavano il Tongiorgi, il Dmowski, il Palmieri e il Secchi dinamisti, si oppose inesorabilmente e a lungo al nuovo indirizzo. Il primo tomismo nella Compagnia si affermò con passi guardinghi solo nella seconda metà del secolo per merito della «Civiltà Cattolica» fondata dal celebre polemista P. Curci (le cui *Memorie* sono una fonte preziosa di questa lotta condotta nella Compagnia dai «giovani tomisti») e dall'Aloisium, o scuola superiore della provincia lombardo-veneta, che ebbe nel P. Mauri il principale scrittore del *Cursus Forojuliensis* di filosofia; in questa seconda metà del secolo va posta anche l'intensa attività di P. Matteo Liberatore, che, passato dall'eclettismo al tomismo<sup>40</sup>, con le rielaborazioni delle sue *Institutiones logicae et metaphysicae* (a cui seguirono importanti studi sul problema della conoscenza e sul composto umano), assieme alla sua attività di scrittore della «Civiltà Cattolica», molto giovò all'affermazione del tomismo in quelli ambienti romani (come il Collegio Romano) che si mostravano particolarmente restii.

Ma il principe di questa rinascita è indubbiamente il canonico napoletano Gaetano Sanseverino: una volta afferrata l'importanza vitale del tomismo, anche per merito del barone Vincenzo di Grazia, egli progetta un completo piano di lavoro che comprende la fondazione di un'accademia tomistica (1846; divenne nel 1874 la Accademia di s. Tommaso) che teneva le adunanze regolari nell'Università di Napoli, la pubblicazione delle dispute dell'Accademia e di studi originali nella rivista *Scienza e fede* (da lui fondata nel 1840), dove scrivevano anche i gesuiti Sordi, Liberatore e altri, e di una collezione di opere moderne, la *Biblioteca cattolica*. Soprattutto raccolse attorno a sé nella scuola del Seminario di Napoli un largo stuolo di valenti animosi giovani che lo coadiuvarono nell'ardita impresa e ne continuarono l'opera fino ai primi decenni del nostro secolo come N. Signoriello, S. Calvanese, G. Portenova, G. Prisco e S. Talamo. Frutto principale di questo incomparabile organizzatore è stata la *Philosophia christiana cum antiqua et nova comparata* di cui uscirono (a partire dal 1852) sette ampi volumi che rappresentano appena metà dell'opera progettata (il Signoriello pubblicò un pregevole compendio [3 voll.] dell'opera intera che fu tradotta in varie lingue). L'opera che costituisce il frutto di vent'anni d'instancabile preparazione, non ha alcun riscontro con la produzione buzzettiana, per la chiarezza e profondità della discussione, l'informazione storica tanto per l'antichità, quanto per la Scolastica cristiana e della stessa filosofia moderna con ricchezza di riferimenti nelle lingue moderne originali. Giustamente il Pelzer osserva che «elle n'a pas encore été réfaite dans la néo-scholastique contemporaine»<sup>41</sup>. Stupisce in quest'uomo la vasta e diretta conoscenza della filosofia moderna inglese, francese e tedesca. A p. 132 sgg. del I vol. è esposto l'idealismo di Kant, Fichte, Schelling, Hegel (di questo ultimo si citano la grande *Logica* e l'*Enciclopedia* nel testo originale). Conosce anche, ma sembra di seconda mano, la sinistra hegeliana di Fr. Strauss, B. Bauer, L. Feuerbach e la destra francese di Michelet, Leroux, Quinet... (*op. cit.*, p. 147). Il Sanseverino elogia l'opera iniziata da *La civiltà cattolica* in difesa della Scolastica e si compiace che anche in Germania vengano abbandonate le accuse contro la Scolastica e sorgano uomini i quali difendono a viso aperto «philosophiam scholasticam, eo praesertim modo quo ab Aquinate exornata atque ad sacras disciplinas accomodata fuit» (*op. cit.*, p. 155), come il p. Giuseppe Kleutgen, Giulio Stahl e Giacomo Clemens. L'opera del Sanseverino fu salutata dal Liberatore come il «trionfo della causa della Scolastica» (*op. cit.*, p. 18). La fiamma era ormai accesa e non doveva spegnersi più. Oltre ai Gesuiti di *La civiltà cattolica* in cui ha parte notevole il p. Cornoldi (1822-92) per la lotta contro il Rosmini, la Scolastica ispirata a un buon tomismo è difesa a Udine dal prof. Di Giorgio, a Torino di G. Audisio, a Perugia da G. Pecci (fratello di Leone XIII), a Bologna dal prof. Battaglini, in Francia da uomini come Chieco, Possé, Grandelande, Sauvé e Thuault; in Germania, con il Kleutgen, s'impondeva per la mole e la diligenza delle ricerche storiche e dottrinali l'opera di Alberto Stöckl.

Anche a Roma l'indirizzo voluto dalla *Aeterni Patris* vinse le ultime resistenze negli istituti ecclesiastici. Il Collegio Romano annovera fra i fautori più attivi della neoscolastica, oltre il Cornoldi, M. de Maria e V. Remer (1843-1910), P. De Mandato, P. Geny, autori di pregevoli manuali d'indirizzo tomista, mentre lo spagnolo G. Urraburu (1844-1904) scrisse una monumentale sintesi di filosofia ispirandosi a Suárez; hanno dato grande impulso ai problemi speculativi L. Billot e G. Mattiussi, il cui tomismo ha influito sull'indirizzo dottrinale della Pont. Univ. Gregoriana (organo il *Gregorianum*, 1920 sgg.). All'Apollinare, divenuto poi Pontificio Ateneo Lateranense, la neo-scolastica incontrò vivace opposizione in Francesco Segna (poi cardinale), ma fu decisamente seguita dai teologi P. R. Tabarelli (m. nel 1909) e L. Buonpensiere (m. nel 1929). Un vigoroso impulso ebbe la neo-scolastica nell'Ateneo Urbano di Propaganda Fide in teologia con Fr. Satolli, A. Lepicier, e in filosofia con B. Lorenzelli (1853-1915), poi cardinale. La rivista *Euntes docete* è l'organo delle Facoltà di teologia, filosofia e missionologia (1948 sgg.). Il Collegio di s. Tommaso alla Minerva, fondato nel 1577, divenuto nel 1909 il Pontificio Istituto Angelicum, si fece promotore, come avanguardia della missione dottrinale dell'Ordine domenicano nell'Urbe, del tomismo

tradizionale nel quale si distinsero il card. T. Zigliara, A. Lepidi, T. Pègues, E. Hugon, A. Zacchi, R. Garrigou-Lagrange (n. nel 1877), M. Cordovani (1883-1950). L'Ateneo domenicano ha per organo la rivista *Angelicum* (1923 sgg.).

Centri attivi di studio della neo-scolastica sono ancora lo *Aloisianum* di Gallarate e il Pont. Ateneo Salesiano di Torino e Roma con le Facoltà di teologia, filosofia e pedagogia (pubblica il *Salesianum*, 1941 sgg.). Va segnalato in particolare il Collegio Alberoni di Piacenza che cura la pubblicazione del *Divus Thomas* (3<sup>a</sup> serie, 1924 sgg.) ch'è stata la prima rivista a patrocinare la neo-scolastica.]

## Note

<sup>1</sup> Il Generale della Compagnia di Gesù, p. V. Ledochowski, il 9 marzo 1915 ottenne da Benedetto XV che la tesi della distinzione reale fra essenza ed atto di essere fosse lasciata libera nella Compagnia (cf. i documenti in: F. EHRLE, *La Scolastica e i suoi compiti odierni*, trad. it., Torino 1935, p. 108 sgg.). Tuttavia è fuori dubbio ormai, dopo la più matura conoscenza dell'ambiente storico e della formazione del pensiero di s. Tommaso, che la detta tesi appartiene all'essenza del tomismo e costituisce il vertice e il momento cruciale di quei «pronuntiata maiora» dai quali il S. Pio X nel (motu proprio *Doctoris Angelici* del 29 giugno 1914) ammoniva essere pericoloso discostarsi. La pubblicazione delle 24 Tesi segna l'alto livello teoretico raggiunto dal tomismo contemporaneo a cui tocca rifarsi per ogni approfondimento storico-critico delle dottrine.

<sup>2</sup> L. VARGA, *Das Schlagwort vom «finsteren Mittelalter»*, Baden-Vienna-Lipsia-Brünn 1932.

<sup>3</sup> *Geschichte der Philosophie, Werke*, XV, ed. C. L. Michelet, Berlino 1844, p. 123 sgg.

<sup>4</sup> M. DE WULF, *Histoire de la philosophie médiévale*, 6<sup>a</sup> ed., Lovanio 1938 sgg.; introd., trad. it. di V. Miano, II, Firenze 1944, p. 11 sgg.

<sup>5</sup> Fr. EHRLE, *Die Scholastik und ihre Aufgaben in unserer Zeit*, Friburgo in Br. 1933, trad. it. Torino 1935, p. 25 sgg.

<sup>6</sup> L'elogio di Hegel ai teologi cattolici contro il fideismo protestante in *Philos. der Religion*, ed. G. Lasson, Lipsia 1925, p. 256 sgg.

<sup>7</sup> Cf. M. DE WULF, *op. cit.*, § 28: la trattazione è dovuta ad A. Pelzer.

<sup>8</sup> *Chartularium Univ. Paris.*, ed. Denifle-Chatelain, Parigi 1889, t. I, n. 20, p. 78 sgg.

<sup>9</sup> Per la questione dei divieti conciliari, riapparso in una lettera di papa Urbano IV all'Univ. di Parigi del 13 gennaio 1263, e del rapporto con essi degli *Statuta* citati, M. GRABMANN, *I divieti ecclesiastici di Aristotele sotto Innocenzo III e Gregorio IX*, Roma 1941, pp. 7 sgg., 113 sgg. e 132.

<sup>10</sup> Fr. EHRLE, *L'agostinismo e l'aristotelismo nella Scolastica del sec. XIII*, in *Xenia Thomistica*, III, Roma 1925, pp. 521 e 538.

<sup>11</sup> Cf. le osservazioni sostanziali di E. GILSON, in *Mediaeval Studies*, II, 1940, pp. 23-27.

<sup>12</sup> V. per il testo completo della lettera: M.-H. LAURENT, *Fontes vitae s. Thomae Aq.*, fasc. VI, S. Massimino Var 1937, p. 639 sgg., spec. p. 644 sgg.

<sup>13</sup> E. KLEINEIDAM, *Das Problem der hylomorphen Zusammensetzung der geistigen Substanzen im 13. Jahrh. behandelt bis Thomas von Aquin*, Lilienthal 1930, p. 7 sgg.

<sup>14</sup> V. l'opuscolo *De substantiis separatis seu de angelorum natura*, cap. 3; ed. J. PERRIER, *Opuscula philosophica*, I, Parigi 1949, p. 133 sgg.

<sup>15</sup> Per la dottrina della pluralità delle forme sostanziali: cf. *In II. XII Metaph. Quaestiones acutissimae*, Venezia 1560, II, q. X, col. 152.

<sup>16</sup> V. IO. DUNS SCOTO, *Opera omnia*, I, Roma 1950, *Disquisitio historico-critica*, p. 160\* sgg.

<sup>17</sup> G. BRUNI, *Egidio Romano e la sua polemica antitomista*, in *Riv. di filos. neosc.*, 26 (1934), p. 239 sgg.

<sup>18</sup> Cf. M.-D. CHENU, *Aux origines de la science moderne*, in *Rev. des sciences philos. et théol.*, 29 (1940), p. 206 sgg.

<sup>19</sup> A. MAIER, *Scholastische Diskussionen über die Wesensbestimmung der Zeit*, in *Scholastik*, 26 (1951), p. 554.

<sup>20</sup> A. MAIER, *Der Funktionsbegriff in der Physik des 14. Jahrh.*, in *Divus Thomas* (Frib., 24 [1946]), p. 147 sgg.).

<sup>21</sup> A. MAIER, *Das Problem des Kontinuums in der Philos. des 13. und 14. Jahrh.*, in *Antonianum*, 20 (1945), p. 368.

<sup>22</sup> H. WILLMS, *De scintilla animae*, in *Angelicum*, 14 (1937), p. 194 sgg. V. anche: H. HOF, *Scintilla animae...*, Lund-Bonn 1952.

<sup>23</sup> V. DENZINGER-UMBERG, *Ench. Symbolorum*, nn. 501-29. L'ed. crit. in: M. H. LAURENT, *Autour du procès de Maître Eckhart*, in *Divus Thomas* (Piacenza), 39 (1936), pp. 435-44.

<sup>24</sup> *Philosophie der Religion*, ed. G. LASSON, Lipsia 1923, I, p. 257.

<sup>25</sup> È la tesi di G. DELLA VOLPE, *Eckhart o della filosofia mistica*, Roma 1952, p. 232 sgg.

<sup>26</sup> Cf. F. VIGNAUX, *Luther commentateur des Sentences*, Parigi 1935.

<sup>27</sup> G. MEERSSEMAN, *Geschichte des Albertismus*, fasc. I: *Die Pariser Anfänge des Kölner Albertismus*, Parigi 1933; fasc. II: *Die ersten Kölner Kontroversen*, Roma 1935.

<sup>28</sup> L. MAHIEU, *Dominique de Flandre. Sa métaphysique*, Parigi 1942, p. 23 sgg.

<sup>29</sup> Fr. EHRLE, *Die Scholastik...*, trad. it., Torino 1935, p. 47, n. Sulla posizione di s. Ignazio rispetto a s. Tommaso cf. P. MANDONNET, *Sur le thomisme des premiers temps de la Compagnie de Jesus*, in *Rev. thomiste*, 22 (1914), p. 667.

<sup>30</sup> P. PETERSEN, *Geschichte der aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland*, Lipsia 1921, p. 106.

<sup>31</sup> M. WUNDT, *Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrh.*, Tubinga 1939, specialmente p. 171 sgg.

<sup>32</sup> H. E. WEBER, *Reformation, Orthodoxie und Rationalismus*, Gütersloh 1951, p. 19 sgg.

<sup>33</sup> Cf. *Die Christenheit oder Europa*, in *Ges. Werke*, V, ed. C. Seelig, Zurigo 1945, p. 34.

<sup>34</sup> J. FELLNER, *Die Stellung Martin Deutingers in der Geistesgesch. des 19. Jahrh. als Grundlegung f. seine Auffassung vom Verhältnis von Philos. und Theol.*, Bonn 1940.

- <sup>35</sup> Per uno sviluppo di questi accenni, v. C. FABRO, *Storia della filosofia* (in collab.), II ed., Roma 1959, t. II, p. 919 sgg.
- <sup>36</sup> Vedi ora: G. F. ROSSI, C. M., *La formazione tomistica di Vincenzo Buzzetti nel Collegio Alberoni*, in «Div. Thom.», 1957, pp. 314-332.
- <sup>37</sup> Vedi ancora: G. F. ROSSI, C. M., *Bartolomeo Bianchi maestro di filosofia del Buzzetti*, in «Div. Thom.», 1957, pp. 430-452.
- <sup>38</sup> L'ed. abbraccia soltanto la Logica, l'Ontologia (mancante però inizialmente [prima del 1821] del testo della questione sulla distinzione fra l'essenza e l'esse) e la Psicologia.
- <sup>39</sup> Cf. C. FABRO, *Prefazione* allo studio di G. F. Rossi: «La filosofia nel Collegio Alberoni e il neotomismo», Piacenza 1959, p. XV ss.
- <sup>40</sup> Cf. P. NADDEO, *Le origini del Neo-Tomismo e la scuola napoletana di G. Sanseverino*, Salerno 1940, p. 11 sgg.
- <sup>41</sup> PELZER A., *Les initiateurs du néo-tomisme contemp.*, estratto, Lovanio 1911.



## CAPITOLO VIII

### TOMISMO E PENSIERO MODERNO

Manca ancora un adeguato confronto fra l'autentico pensiero tomista ed il pensiero moderno, tanto rispetto all'orientamento generale dei problemi quanto riguardo ai diversi sistemi di pensiero sorti in opposizione alla tradizione scolastica. Di solito l'opera di s. Tommaso è coinvolta nelle condanne generiche contro la Scolastica da parte della cultura moderna, stimolata prima dalla ostilità diffusa dalla Riforma e poi dal nuovo «principio dell'immanenza». I maggiori contrasti contro la ripresa del tomismo vennero in Francia dal tradizionalismo e dall'ontologismo e in Germania dal gruppo di tendenza idealista di Hermes, Günther, Frohschammer<sup>1</sup>. P. es., il tradizionalista Bautain scriveva al decano della Facoltà teologica di Tubinga chiedendo appoggio nella lotta contro il razionalismo e la vecchia Scolastica per difendere la sacra causa della fede contro la ragione; al quale rispondeva però con energia il grande Moehler che «s. Tommaso... e in generale i teologi scolastici avevano ragione quando affermavano che le verità di ragione che Dio esiste e la considerazione razionale che Cristo merita fede, sono “preambula fidei” e non “articula (sic!) fidei”, ma che ciò non contrasta con la posizione di s. Anselmo, di s. Gregorio Nazianzeno quando questi dicono che la fede è il fondamento del conoscere»<sup>2</sup>.]

La ripresa del Tomismo nelle scuole cattoliche, voluta da Leone XIII, ebbe l'effetto immediato di diffidare ogni sintesi diretta fra fede cristiana e pensiero moderno: in particolare s'insiste nel presentare il pensiero di s. Tommaso come la sua antitesi esplicita, grazie alla netta distinzione dei rapporti fra ragione e fede e all'assunzione del realismo ontologico aristotelico sia per la struttura dell'essere come del conoscere. L'hegeliano L. Feuerbach scelse la speculazione tomista come il tipo del teologismo metafisico che, mascherato da Hegel, toccava eliminare per riavere l'uomo naturale nella sua autenticità<sup>3</sup>: il Feuerbach dà molti testi tradotti direttamente dalle opere maggiori di s. Tommaso. L'opposizione fra tomismo e pensiero moderno fu dichiarata recentemente da R. Eucken, L. Rougier, G. Saitta e, nel campo cattolico, da Io. Hessen.

Indichiamo, a titolo di esemplificazione, tre attacchi tipici alla rinascita del Tomismo provenienti dalla Germania, dalla Francia e dall'Italia in opposizione al programma della *Aeterni Patris*.

A) R. EUCKEN OSSIA L'ATTACCO DA PARTE DEL NEO-KANTISMO<sup>4</sup>

La tesi principale è d'indole storicistica: non ha senso in pieno sec. XIX, nel trionfo del pensiero moderno, il rifarsi ad un pensiero medievale come quello tomista, legato quindi ad una concezione di vita completamente superata: il mondo di s. Tommaso non è e non può essere il mondo dell'uomo moderno. La formula è: «Intima inconciliabilità di Aristotele con il Cristianesimo, così come l'impossibilità da parte del Tomismo di assumere in sé il contenuto della cultura moderna» (II, 48. È il *Nachwort* alla II ed. dove l'A. risponde alla critica del cattolico Dr. Dittrich, *Die Philosophie und Kultur der Neuzeit und die Philosophie des h. Thomas von Aquino*, Köln 1887).]

È vero che s. Tommaso ha riconosciuto al sapere un proprio campo (*ein selbstständiges Gebiet*) – e quindi l'opera sua ha segnato un progresso nel cammino verso la libertà – ma sempre sul presupposto della subordinazione della ragione alla fede, e quindi della negazione della libera ricerca all'autorità. Tommaso più che agli spiriti creativi, come Platone e Kant, appartiene a quelli che mettono ordine nel materiale che hanno a disposizione: il suo scopo era di mostrare l'accordo stretto fra il Cristianesimo e il mondo naturale (I, 2-5; II, 6-9; cf. anche I, 25; II, 24)<sup>5</sup>.

In particolare il progetto di s. T. di voler fare l'alleanza di Aristotele con il Cristianesimo, della natura con la grazia, della ragione con la rivelazione, sul principio che «la grazia non distrugge ma perfeziona la natura» e di ordinare il tutto alla «gloria» (*Herrlichkeit*) della vita futura: una mistura contraddittoria di elementi inconciliabili che non poteva avere alcun esito (I, 6-9; II, 9-13)<sup>6</sup>. Se non che Aristotele e il Cristianesimo stanno in completa opposizione, l'uomo non può essere più considerato come un pezzo qualsiasi ma sta al centro del mondo, e così s. Tommaso ha svisato tanto il mondo della natura come quello della grazia (I, 10-24; II, 14-21).

Attacca ancora l'A. la dottrina tomistica dei rapporti fra l'individuo e la società come fra Chiesa e Stato che fa i principi soggetti al Papa e lo Stato soggetto alla Chiesa, giustificando gli orrori e le violenze dell'Inquisizione (I, 38-42; II, 34-38).

La conclusione che si delineava fin da principio, è doppia:

a) S. Tommaso non si può affatto presentare come il tipo del filosofo cristiano per la «frattura» (*Bruch*) ch'egli ha introdotta in tutti i campi, spezzando l'unità della vita spirituale, precipitando nell'irrazionalismo e subordinando la personalità all'oggettività dell'autorità (I, p. 43). b) Non esiste quindi, nè può esistere più, un tomismo: il tomismo di oggi significa altra cosa che nel Medioevo, ed anche se molti oggi credono di essere tomisti, tomisti nel senso di s. Tommaso non esistono più (I, 43-53; II, 38-46).| *Aut-Aut*: o si vuol essere tomisti e allora si torni al Medioevo con quel che ciò significa; o si vuol essere moderni, e allora un ritorno a s. Tommaso non ha nessun senso e tocca convenire che il Tomismo ha fatto il suo tempo (I, 53; II, 46).

Il Saggio *Thomas von Aquino und Kant* del 1901 riprende questa conclusione per mostrare come il tomismo resta estraneo al concetto moderno d'interiorità e libertà portato da Kant, all'elaborazione della «sostanza spirituale» che garantisce la ricerca della verità (p. 8 sgg.). Il realismo immediato di Aristotele, la sua antiquata concezione della natura, l'astrattismo delle idee e dei principi universali mostrano l'intima contraddizione nell'aristotelismo d'idealismo e naturalismo, non meno che l'impossibilità di una connessione dell'Aristotelismo con qualsiasi religione e tanto meno con il Cristianesimo (p. 33 sgg.). Il tentativo di s. Tommaso di fare la sintesi di Aristotele con il Cristianesimo è un semplice episodio storico che deve restare al suo posto, come fallimento completo ai danni dello stesso Cristianesimo (p. 37 sgg.). Tocca ai moderni seguaci di Kant «rivendicare la vera sostanza della vita per la liberazione, chiarificazione, interiorizzazione del mondo spirituale»... senza lasciarsi impressionare dall'accusa d'incredulità e di soggettivismo ch'è lanciata dal Tomismo (p. 42 sgg.)<sup>7</sup>.

B) IL RAZIONALISMO DI L. ROUGIER<sup>8</sup>

Si tratta di una vasta compilazione di pretesa storica-critica circa i risultati sulle indagini della formazione del Tomismo in seno alla Scolastica, fatta con criteri completamente opposti a quelli dell'Eucken. Lo scopo è dichiarato subito nella prefazione: «Cet ouvrage est consacré à l'étude historique du problème dont la Scolastique a discuté par excellence, celui de l'accord de la raison et de la foi, et à l'examen critique de la solution qu'en a proposée le Thomisme et que le Magistère ecclésiastique a solennellement adoptée» (p. XVII).|

La posizione del Tomismo nella Scolastica rivendica di aver superato ambedue gli scogli a cui va incontro ogni tentativo di conciliare fede e ragione, il razionalismo e il fideismo, le intemperanze dei dialettici e il soggettivismo degli Occamisti: «En partant des principes de philosophie naturelle posés par Aristote, on peut établir démonstrativement les fondements de la foi, l'existence de Dieu, le monothéisme, etc.; on peut, pareillement, réfuter victorieusement les objections des hérétiques contre les mystères de la religion qui, tout en étant suprarationnels, ne sont pas pour cela antirationnels». Per realizzare questa impresa s. Tommaso abbandonò il Platone dei Padri e dei primi Scolastici, per volgersi ad Aristotele fautore di un realismo immanentista inconciliabile con i dogmi fondamentali del Cristianesimo e propugnatore di una filosofia della natura ch'è stata demolita pezzo per pezzo a cominciare dalla scuola nominalista di Parigi del sec. XIV e poi dalla fisica moderna: «On se demande alors pourquoi l'Aristotélisme, qui a si complètement échoué dans sa destination originelle, a pu si complètement triompher dans ce domaine de hasard, auquel il n'était nullement prédestiné: la justification rationnelle du dogme révélé» (p. XXI).

La risposta a quest'interrogazione, ed è l'aspetto originale della critica dell'A., si ha dalla profonda modificazione o trasformazione che s. Tommaso ha introdotto nell'Aristotelismo, ossia la trasformazione della distinzione logica che Aristotele poneva fra le due questioni: *quid sit* e *an sit* nella *distinzione reale dell'essenza e dell'esistenza*. Secondo l'A. – e non saremo noi a dargli torto – questa distinzione è decisiva per tutta la metafisica tomistica ed è indispensabile per la retta intelligenza della natura di Dio e del significato di tutti i dogmi del Cristianesimo (creazione, Trinità, Incarnazione, immortalità degli Angeli e delle anime umane (p. XXII sgg.).

La conclusione dell'A. è presa dal Duhem e consiste nella dichiarazione del fallimento completo della sintesi tomistica: «La vaste composition élaborée par Thomas d'Aquin se montre à nous comme une marqueterie où se juxtaposent, nettement reconnaissables et distinctes les unes des autres, une multitude de pièces empruntées à toutes les philosophies du Paganisme hellénique, du Christianisme patristique, de l'Islamisme et du Judaïsme. Le Thomisme n'est pas une doctrine, il est une aspiration et une tendance; il n'est pas une synthèse, mais un désir de synthèse» (p. XXVIII).|

Ma non si tratta, insiste per suo conto l'A., soltanto di fallimento, bensì di un succedersi di continue contraddizioni sia rispetto al pensiero di Aristotele, sia per riguardo del significato delle verità del Cristianesimo. Ma c'è un'altra contraddizione, avverte l'A., e questa sta nell'atteggiamento ambiguo verso il tomismo nell'interno stesso della Chiesa: poichè al tomismo teologizzante dei domenicani, si contrappone il tomismo antropologico di Suarez e Molina... «qui représentent la façon d'équivoquer des Jésuites» (p. XXXII). «Il problema presentato da s. Tommaso non è soltanto un problema mal risolto, esso è anzitutto e soprattutto un problema mal posto» (p. XXXVI). Tale l'obiettivo del prolisso volume che ha trovato nel campo tomista la più decisa opposizione, ma ch'è sintomatico come rappresentante di un atteggiamento che non è raro neppure in certi ambienti cattolici.

#### C) L'ANTITOMISMO ATTUALISTICO DI G. SAITTA<sup>9</sup>

«Il nostro proposito, come vedranno i lettori, è stato quello di dimostrare il significato politico della filosofia tomistica, la quale nel suo eclettismo è tutta indirizzata a porre saldamente le basi della concezione teocratica della vita» (p. 7).

L'errore metodologico del Tomismo è già presente nella Patristica, quello cioè di razionalizzare il dogma, di assimilare la filosofia greca al contenuto della rivelazione... arrivando ad una sintesi soltanto apparente: una sintesi comunque indispensabile alla Chiesa per i suoi fini pratici. Infatti: «La Chiesa aveva giustamente dal suo punto di vista intuito che lo sviluppo di tutti gli elementi politici, sociali, scientifici dell'antichità rappresentava un pericolo permanente alla sua esistenza, ed una Europa la quale esperta dall'esperienza cristiana ricreasse con crescente originalità il pensiero greco-romano, era un'Europa perduta per sempre alla sua azione» (p. 12).

Si può riconoscere che nelle successive analisi l'A. mostra spesso una conoscenza diretta dei testi tomisti e della struttura della speculazione tomista. Ma la conclusione è quella del Rougier e del Duhem: «Tutta la sua [di s. Tommaso] attività è, invece, dominata dall'anelito profondo di accumulare il sapere del suo tempo, di riordinarlo e di chiarirlo, perchè servisse ai fini religiosi e politici| di quella teocrazia che ai suoi occhi era il fondamento stabile e visibile della religione alla quale s'era votato. Invano si ricercano in lui intuizioni nuove filosofiche: il suo compito fu certo grandioso e cercò di assolverlo, ma esso, che riuscì a saldare comunque elementi eterogenei e in sè contrastanti, fu privo di quella luce superiore, che rivela il genio filosofico. Tommaso fu il più grande summista medievale, ma non fu per nulla un filosofo originale» (p. 22).

Tutto il suo procedere è viziato in radice, proclama l'A., dalla subordinazione della ragione alla fede: anche se s. Tommaso concede a parole una certa autonomia della ragione rispetto alla rivelazione. In particolare la preferenza data ad Aristotele... «non si spiega affatto con motivi di ordine speculativo, bensì con motivi di ordine puramente religioso o apologetico, cioè, in sostanza, di ordine politico»: della necessità cioè di assoggettarsi alla Chiesa, nel quadro della gerarchia cattolica, il cui apice è il Papato (p. 24).

L'A. passa successivamente a verificare questa sua tesi in 5 capitoli: *teologia e filosofia, immortalità dell'anima e conoscenza umana, la Teodicea, libertà umana e grazia, teocrazia*. Segnaliamo al riguardo alcune affermazioni o conclusioni: le dimostrazioni della spiritualità e immortalità dell'anima individuale non approdano a nulla (p. 29); la distinzione di intelletto agente e intelletto possibile dipende da «... esigenze religiose» (p. 37); nessun delle 5 vie per l'esistenza di Dio riesce a concludere (p. 55 sgg.); sia per il loro «esteriorismo» fondato sull'idea di un governo di Dio *ab extra* da cui poi il passaggio alla teocrazia papale! (p. 64), sia perchè «il principio di causalità – come ha dimostrato Kant – è applicabile soltanto al mondo dei fenomeni» (p. 67). In particolare il sospendere l'attualità di ogni realtà, come fa s. Tommaso, alla volontà divina, tanto nel mondo della natura come in quello della grazia, tradisce lo scopo evidente di subordinare la moralità e la politica alla prassi ecclesiastica (p. 80); la necessità dei Sacramenti per la vita della grazia mette i fedeli in completa soggezione alla gerarchia così che tutti i dogmi si risolvono «nell'unico dogma dell'autoritarismo soprannaturale rappresentato dal Papa, Vicario di Cristo, che assomma in sè tutta l'autorità spirituale, giuridica e politica» – la papolatria come di paladino della «teocrazia papale». (Il giudizio ultimo su s. Tommaso è a p. 137 sgg.)

#### D) L'OPPOSIZIONE AL TOMISMO DA PARTE DI JOHANNES HESSEN<sup>10</sup>

L'appello dell'Eucken di rivolta al ritorno a s. Tommaso, proclamato dalla *Aeterni Patris*, è stato raccolto con l'impegno di tutta la vita – per strano che possa sembrare – proprio da parte cattolica con una insistenza ed ostinazione che suggerisce riflessioni e constatazioni piuttosto amare e dolorose per l'orientamento contemporaneo della filosofia cristiana: si può dire con ogni obiettività, mi sembra, che Hessen non ha fatto altro che raccogliere i giudizi più negativi sul pensiero tomista dimenticando da una parte ogni contributo positivo e la formidabile originalità ed energia di quel pensiero rispetto ai suoi

contemporanei, per esasperare dall'altra parte le lacune o deficienze che ci si potrebbero riscontrare. In confronto con l'Eucken, che sa mantenere la sua opposizione ad un livello di sobrietà e signorilità, qui l'attacco manifesta una coscienza torbida e turbata che sa di muoversi sul terreno minato del pensiero moderno condannato dalla Chiesa.

Prendendo lo spunto dall'Eucken, l'A. proclama come dovere di «giustizia» (*Gerechtigkeit*) la necessità di contrastare l'appello di Leone XIII, di S. Pio X e di Benedetto XV del «ritorno a s. Tommaso» e irride ai cattolici che l'hanno promosso (Erhle, Manser, Grabmann, ecc.): plaude invece a quanti, specialmente in Germania, in questa prima metà del secolo hanno cercato d'indebolirlo (Erhard, Baeumker, Mitterer, Santeler, Wittmann, Winter... studioso e seguace, quest'ultimo, dell'antitomista Frohschammer). Con il Winter egli conclude soddisfatto che «il grande commentatore di s. Tommaso nel sec. XX, dev'essere antitomista» e che «nei circoli scientifici del Cattolicesimo di oggi è respinta ogni assolutizzazione del sistema tomista» (p. 14 sgg.; corsivo dell'A.).

L'attacco alle dottrine tomistiche è condotto con metodico accanimento. Dominato dallo spirito del sistema, manca a s. Tommaso, ogni contatto con la realtà più che a qualsiasi altro scolastico, eccettuato lo Scoto (p. 24 sgg.): ma il «sistema» che costituisce lo scopo del Tomismo non è sul piano filosofico, bensì su quello teologico. La Sua opera che sembra così imponente non è che una elaborazione riflessa: è una «filosofia di prescrizione ecclesiastica» (*eine kirchlich gebundene Philosophie*) secondo una stretta «dipendenza della filosofia dalla Teologia» e perciò una «filosofia di autorità» (p. 82 sgg.). Colpisce perciò nel grandioso edificio tomistico il «procedere acritico» ed in particolare l'identificazione ossia il continuo scambio (o parallelismo: H. Meyer) dell'ordine logico con l'ordine ontologico come si può vedere in ogni momento del sistema (la dottrina degli universali, la composizione di materia e forma come anche di essenza ed *esse*, la dottrina del male e della moralità...): di qui la fondatezza dell'attacco alla diffusione del Tomismo da parte delle altre Scuole della Scolastica (p. 92 sgg.). L'errore fondamentale poi è – secondo l'A. – la *confusione* che s. Tommaso fa di filosofia e religione in quanto egli proclama la loro «parziale» identità, ciò che rivela (nientemeno!) che un «misconoscimento dell'essenza della religione» (*eine Verkennung des Wesens der Religion*) come ne fa fede Fr. Heiler con l'esplicita accusa d'intellettualismo (p. 106 sgg.). Meglio hanno fatto Kant, Schleiermacher, Ritschl e i loro seguaci, a distinguere accuratamente le due sfere! Ciò ha portato ovviamente ad un fraintendimento sia della religione come della filosofia<sup>11</sup>.

Il pericolo, il tarlo intrinseco all'edificio tomistico, è pertanto doppio e reciproco: di trasferire la filosofia nell'ambito della fede assolutizzandola e di abbassare la fede nella sfera della filosofia relativizzandola ossia storicizzandola; allora come il primo errore di metodo è stato lo scambio diretto dell'ordine logico con l'ontologico, così il secondo errore altrettanto grave è quest'identità di filosofia ossia metafisica e religione (p. 111 sgg.).

La radice di tutta questa «flessione» teoretica, che angustia l'articolarsi tanto della filosofia come della religione, è da vedere nell'*assunzione diretta ed integrale dell'Aristotelismo* che s. Tommaso ha proclamata come fondamento e strumento esclusivo dell'elaborazione della verità cristiana patrocinando quindi un «Aristotelismo cristiano» (p. 8 sgg., 112 sgg.) che le prescrizioni pontificie vorrebbero rimettere in onore. Ma nulla è più contrario al pensiero cristiano della concezione aristotelica del reale ch'è immanentismo, naturalismo puro, dualismo in ogni parte... in netto contrasto con la tradizione patristica tutta concentrata sul testo biblico e che ammetteva al più l'accostamento a Platone come ha fatto s. Agostino (p. 125 sgg.).

Ma quel che l'A. concede a s. Agostino, di aver cioè trasformato, elevandolo ad un livello superiore della verità cristiana, il dualismo platonico con i suoi inconvenienti tutt'altro che lievi, non lo vuol concedere a s. Tommaso nei riguardi di Aristotele, non conosce o non vuol riconoscere la superiore sintesi esplicita di aristotelismo e platonismo che il tomismo esprime anche secondo la più recente storiografia. Si tratta che con Kant e col pensiero moderno è stata fatta giustizia per sempre della Scolastica ed in particolare del Tomismo<sup>12</sup>: ogni «ritorno a s. Tommaso» è quindi un controsenso, il suo sistema non è affatto da prendere come un'espressione adeguata del mondo ideale cristiano (p. 131). Nulla perciò è più sfasato e controproducente del cosiddetto «Neotomismo» che si propone il compito di accordare la dottrina tomista col pensiero moderno.

E) Gli accostamenti positivi

Tuttavia in diverse riprese è stato tentato un avvicinamento in «senso positivo» fra s. T. e Kant: il problema che ha polarizzato il maggior sforzo di questo primo secolo del ritorno alla scolastica è quello suscitato da Kant del fondamento dell'oggettività della conoscenza, che sembrava compromessa in radice dall'apriorismo kantiano. Il valore oggettivo del conoscere umano nella filosofia aristotelico-tomista è

fondato mediante l'intenzionalità ovvero il riferimento essenziale che l'atto del conoscere – e con l'atto le «specie» o medi soggettivi del conoscere – hanno con la realtà che rappresentano. Secondo un'interpretazione recente, il p. Sertillanges ha messo in rilievo le affinità fra le concezioni metafisiche e morali di Kant e s. T.: l'impossibilità di un «regressus in infinitum» nelle cause (II via) ha riscontro nel principio kantiano della II antinomia che «dato il condizionato, è data anche la serie intera delle condizioni e quindi lo stesso Incondizionato». Parimenti circa l'eternità del mondo, la concezione della «libertà noumenale» e il «regno dei fini» Kant esprimerebbe con altri termini la stessa concezione tomista<sup>13</sup>. S. T. e Kant costituirebbero due momenti analoghi e complementari della coscienza occidentale: come s. T. ha rivoluzionato la teologia cattolica con la distinzione netta fra ragione e fede, così con Kant la filosofia moderna ha distinto la conoscenza della realtà com'è oggetto della scienza e della metafisica. La distinzione kantiana fra fenomeno e noumeno, fra scienza e filosofia pura (metafisica), secondo altri si riconnette all'antica distinzione del pensiero greco di natura (**φύσις**) e convenzione (**νόμος**), essa è conservata in un piano superiore da s. T. nel clima spirituale del sec. XIII come elemento essenziale della «philosophia perennis» con la netta distinzione fra ragione e fede. Il significato della speculazione kantiana è nell'aver dato il vero concetto della scienza moderna nella quale l'uomo – con le sue «ipotesi», progetti, anticipazioni... – non è più passivo ma attivo: questo nucleo fondamentale (*basic*) del kantismo è valido in sé, prescindendo dalla complessa costruzione filosofica che Kant vi ha aggiunto e si può accordare bene con il realismo tomista<sup>14</sup>. In Italia ha avvicinato più decisamente il problema teoretico A. Carlini, il quale vede in Kant colui la cui posizione è al di là di ogni razionalismo e fideismo puro: anche per l'Angelico fede e ragione sono distinte chiaramente, ma non separate; lo «intellectus», nonostante le apparenze, non è più il *Nous* aristotelico e si apre a problemi nuovi ignoti ad Aristotele, ed alla fine vuol essere l'anima intera in ciò che ha di più spirituale; così che la posizione tomista, come quella kantiana, non rientra a rigore né nell'intellettualismo né nel volontarismo<sup>15</sup>. Il Carlini poi è d'avviso che s. T. non dà carattere perentorio, cioè dimostrativo nel senso rigoroso, alle famose 5 vie: una volta che si mette al centro del kantismo il problema gnoseologico e non lo si risolve in puro soggettivismo, come poi fece l'idealismo, le due posizioni si corrispondono (*ibid.*, pp. 124 sgg., 171 sgg.). In particolare il Carlini, come il Sertillanges, ha messo in rilievo l'enorme importanza che ha in s. Tommaso l'argomento della creazione in quanto lo ha purificato da ogni intrusione di una «causalità naturalisticamente intesa» e s. Tommaso avrebbe accennato per primo alle celebri antinomie su cui farà leva la critica moderna (*ibid.*, p. 101 sgg.). In questo riferimento infine va ricordata anche la teoria tomista della libertà la quale va intesa come valida non solo nel campo dell'azione ma anche nella sfera del pensiero come attributo fondamentale della spiritualità (*ibid.*, p. 123).

In una prospettiva più limitata G. Zamboni, interpretando lo *Ich denke* kantiano psicologicamente come l'atto della coscienza, passava ad elaborare con espliciti riferimenti tomisti una «gnoseologia dell'atto» secondo la quale è soltanto nell'autocoscienza dell'io, nell'esperienza interna, che l'uomo percepisce direttamente l'atto di essere che in un secondo tempo estende anche alle «superfici qualificate» dell'esperienza esterna<sup>16</sup>. Non è difficile scorgere nelle due precedenti interpretazioni l'influsso, del resto esplicitamente dichiarato, del Rosmini.

Ha seguito invece più da vicino il metodo trascendentale kantiano il gesuita belga G. Maréchal, al quale si deve una teoria sul «dinamismo intellettuale della conoscenza oggettiva» che dovrebbe soddisfare all'esigenza dello «Io trascendentale» di Kant<sup>17</sup>. L'intelletto umano che non è creativo come quello divino né intuitivo come l'angelico, ma discorsivo, deve cercare il reale e oggettivarlo – affermarlo come reale – mediante l'atto del giudizio; ora poichè la relazione fra il nostro conoscere e l'oggetto non può essere quella di causa ed effetto (riservata a Dio), sarà necessariamente quella di «tendenza attiva» della facoltà all'oggetto come al suo fine. L'affermazione del Reale assoluto è per lo spirito finito dell'uomo la condizione necessaria *a priori* dell'oggettività della conoscenza stessa. I due momenti allora sono: a) la tendenza attiva, naturale e necessaria per l'intelligenza verso il reale, contiene l'affermazione implicita di Dio (che prende perciò il posto del vuoto «Io penso» kantiano); b) tale tendenza attiva dell'intelligenza verso la visione di Dio è il solo mezzo per spiegare l'oggettività cioè il riferimento al reale del contenuto del nostro pensiero. Qualche discepolo del Maréchal ha spiegato questo dinamismo trascendentale della coscienza umana attribuendo al movimento o influsso della «volontà» sull'intelligenza la funzione intenzionale del conoscere (Hayen). Tuttavia si deve osservare che per s. Tommaso il conoscere non si risolve in una relazione, ma è un «modo di essere» ed una perfezione positiva del soggetto che ha il suo termine reale nella «species» immanente ed è mediante e dentro la «species-similitudo» che si compie il riferimento intenzionale ovvero l'oggettivazione: nel tomismo il processo fondamentale che permette il riferimento dal pensiero al reale è la «reflexio», la quale si compie mediante la «conversio ad phantasmata» e allora la dottrina kantiana

corrispondente è piuttosto la teoria dello «schematismo trascendentale» (sviluppata in questo senso, con tacito richiamo ad Aristotele, da M. Heidegger<sup>18</sup>). La posizione del Maréchal riflette la preoccupazione principale della neoscolastica di voler «giustificare» l'esistenza del mondo esterno (problema del «ponte») e di arrivare a fondare l'esistenza della cosa in sé (sostanza, causa...), ch'era lo scoglio del dualismo kantiano di fenomeno e noumeno di cui la filosofia postkantiana, e specialmente Hegel, si sono sbarazzati affermando la priorità dell'essere assoluto (di coscienza) sull'atto di conoscere e dimostrando così la contraddittorietà della nozione del conoscere come «mezzo o strumento» rispetto all'essere e quindi l'insussistenza del cosiddetto «problema critico» come introduzione all'essere<sup>19</sup>.

La possibilità di un accostamento critico del tomismo alla metafisica dell'idealismo trascendentale sembra piuttosto suggerita «a distanza» dal comune principio del primato della teoria sulla prassi, dal comune orientamento verso la metafisica dell'atto aristotelico, interpretato secondo la dialettica ternaria di Proclo, e dalla comune affermazione dell'immanenza ovvero «presenza» dell'Infinito nel finito così che il finito è tutto «contenuto» dall'Assoluto come dal vero Essere «senza predicati», in armonia con la nozione biblica di Dio dell'*Esodo* (3, 14: «Sum, qui sum») e del discorso di s. Paolo all'Areopago (*Act.* 17, 28) che può richiamare lo **estin gar einai** di Parmenide (B 6; Diels I, 232, 21). In questo senso ha interpretato il tomismo G. Siewerth mediante l'esigenza della «partecipazione» ontologica la quale assicura «l'identità esemplare» fra l'essere finito e l'Infinito che si trovano nell'unità analogica dell'unico concetto dell'essere con la quale si evita l'assurda negazione hegeliana della positività del finito. Se non che la partecipazione, com'è qui considerata, si svolge al di qua dell'analogia tomistica e lascia perciò molto perplessi. In questi o simili tentativi del Maréchal e del Siewerth si tratta di valorizzare elementi agostiniani certamente presenti nel tomismo, ma che non ne costituiscono il lato più originale, ch'è dato precisamente da un concetto integrale aristotelico della positività del finito sia nell'ordine predicamentale dell'essere (sostanza e accidenti, materia e forma) come in quello trascendentale (essenza ed *esse*, causalità increata ma creante e conservante di Dio) nella direzione metafisica del procliano *De Causis*<sup>20</sup>. Se si vuol infatti cogliere il significato della «partecipazione» tomista e chiarire nel suo aspetto positivo e negativo il confronto con la «filosofia dell'identità» di Hegel, occorre approfondire il significato metafisico della distinzione reale tomista fra essenza ed *esse* partecipato, alla quale consegue la comprensione della «totale» dipendenza della creatura da Dio, e non è senza importanza che, per la sua concezione dell'essere, Hegel si richiami al domenicano Eckhart<sup>21</sup>. È in questi motivi profondi del rapporto fra finito e infinito, della causalità e dell'analogia dentro la nozione di partecipazione che si possono prospettare i rapporti fra s. Tommaso ed Hegel<sup>22</sup>: una semplice ripresa del dualismo aristotelico dell'atto e della potenza<sup>23</sup> rinnoverebbe le innumerevoli e sorpassate discussioni scolastiche sul concetto di potenza. In particolare il problema dell'analogia sembra mettere a fuoco l'interesse del confronto fra s. T., Kant e Hegel in quanto l'analogia esprime la dialettica del rapporto che ha l'intelletto finito all'Assoluto (cf. E. K. Specht, in *Kantstudien*, 66 [Colonia 1952], p. 10 sgg.).

La trascendenza teoretica del tomismo risulta anche dal fatto che si può prospettare un accostamento a distanza anche con la filosofia recentissima dell'*esistenzialismo* – avversario dell'idealismo – nei seguenti punti principali: 1. posizione iniziale di realismo integrale mediante il concetto di «situazione» (*In-der-Welt-sein* di Heidegger). 2. La concezione dell'intelletto umano come «pura potenza» così da essere in «apertura essenziale» verso il reale ch'esso afferma come struttura intelligibile dell'esperienza (la «*conversio ad phantasmata*»: *Sum. Theol.*, I<sup>a</sup>, 84, 7). 3. La nozione del singolo concreto che si afferma nell'esistenza come realtà mediante la libertà e quindi ancora in ultima radice mediante la distinzione reale di essenza ed *esse*<sup>24</sup>. L'accostamento del tomismo alla *Fenomenologia* husserliana ha mostrato l'affinità dottrinale dell'assimilazione delle essenze mediante l'astrazione alla quale corrisponde la riduzione fenomenologica<sup>25</sup> in forma sistematica, all'interno la metafisica tomista dell'atto espressa con la dottrina dell'analogia dell'essere, ha potuto E. Stein mostrare il punto d'«incontro» (*Anknüpfung*) delle due filosofie come pura teoreticità del problema dell'essere<sup>26</sup>.

È chiaro che in tutti questi tentativi si parla di «accostamenti a distanza», perchè è fuori causa la diversità sistematica fra i due tipi di pensiero messi al confronto: il principio sistematico dell'*a priori* kantiano (*Ich denke überhaupt*) sta agli antipodi della metafisica tomista del conoscere che suppone la positività dell'esperienza immediata e la sua strutturazione iniziale nella stessa sfera sensibile come fondamento della conoscenza dell'intelligibile. Parimenti la dialettica hegeliana, che assume per punto di partenza il principio spinoziano del «non-essere» del finito e annulla la distinzione dei due ordini

predicamentale e trascendentale, porta alla negazione del concetto di creatura e di libertà personale. Così ancora incerto è il confronto del tomismo con l'*esistenzialismo* a causa dell'ambiguità problematica della nuova filosofia: ma già si notano alcuni tentativi di accostamento in senso positivo, anzitutto grazie all'orientamento decisamente realista dell'*esistenzialismo* nella priorità dell'essere sul pensiero e nella struttura della libertà personale in cui si manifestano i due momenti della trascendenza. In K. Jaspers il richiamo al tomismo è stato indicato nella teoria della «fede filosofica» in quanto la «ragione» (*Vernunft*) non esaurisce il significato dell'essere dell'esistenza che resta l'oggetto della «libertà» e si attua quindi mediante la fede<sup>27</sup>. (Il Welte rimanda in particolare a *De Verit.*, q. 24, a. 7). In M. Heidegger invece il confronto interessa la struttura dell'esistente ch'è l'uomo come «apertura» radicale verso l'«essere stesso» (*Sein selbst*) che qualche interprete indica come Dio stesso<sup>28</sup>.

Più fruttuoso potrà riuscire, per una valutazione critica di tali confronti, uno studio comparato della teologia della fede nel tomismo e nel fondatore dell'*esistenzialismo* S. Kierkegaard, in quanto egli resta fedele ai principi del realismo aristotelico e della rivelazione cristiana<sup>29</sup>. Fin quando però resta legato al principio dell'immanenza e dell'interiorità protestante, il nuovo concetto esistenziale di «libertà» sconfinava in una «possibilità della possibilità», sospesa tra il nulla e l'essere, che sottrae l'atto umano ad ogni struttura metafisica e alla dipendenza dell'Assoluto.

Un punto solido per il superamento positivo del soggettivismo idealista dovrebbe essere l'approfondimento della metafisica tomista dell'essere spirituale: secondo s. T. le sostanze spirituali, perché assolutamente semplici e incorruttibili, vanno riconosciute «necessarie» (*necesse esse*) in senso ontologico positivo, pur restando creature e quindi causate (*ab alio*), perché la contingenza in senso rigoroso è legata alla corruttibilità che proviene dalla materia (cf. i testi decisivi *C. G.*, II, 30; *De Pot.*, q. V, a. 3; *In II Physic.*, lect. 12-15; *Sum. Theol.*, I<sup>a</sup>, q. 2, a. 3; III via; *De Spir. cr.* a. 5 ad 4)<sup>30</sup>. La neoscolastica invece (e anche il neotomismo) ha accolto la tesi opposta che identifica la contingenza senz'altro con il carattere di creatura, quale fu difesa dall'agostinismo e dal nominalismo secondo una cruda espressione di Enrico di Harclay (m. nel 1327): «Omnis creatura potest non esse et nulla, quantum est ex parte sui, est necesse esse nec determinat sibi esse. Dico ulterius quod omnis creatura aequaliter et aequae potest non esse. Ita Angelus sicut rana»<sup>31</sup>. Il punto in questione costituì anche uno dei pezzi maestri della disputa parigina, già ricordata, di G. da Montesono<sup>32</sup>, ma poi scomparve gradualmente dalla scuola tomista a favore della nozione wolfiana di contingenza. Su tale nozione si era già fondata e si fonda tuttora l'estrinsecismo formalista suareziiano che col suo vuoto metafisico ha una parte di responsabilità nell'aver stimolato (sia pur sempre «a distanza») il soggettivismo moderno, così come il nominalismo aveva prima provocato la dottrina della giustificazione estrinseca da parte della Riforma.

Se la filosofia moderna ha potuto turbare radicalmente la vita spirituale dell'Occidente, avviandola sulla china del monismo panteistico prima e poi chiarendosi definitivamente nel suo autentico nucleo di antropologismo ateo quale si attesta nella filosofia contemporanea (neopositivismo, marxismo, esistenzialismo...), ciò si deve soprattutto al fascino che porta in sé il «principio dell'atto» dal quale essa partiva (il principio della coscienza come fondamento dell'essere). La risposta in sede teoretica a questa situazione ed istanza ad un tempo di fallimento o tramonto della civiltà cristiana, non si vede come possa venire dalla ripresa di una Scolastica scialba e generica che la filosofia moderna ha ben conosciuta e direttamente fronteggiata da Cartesio, a Leibniz fino a Schopenhauer... (buoni conoscitori fra l'altro p. es. di Suarez!), secondo la quale l'ente si esprime nell'essenza possibile o reale e l'esistenza nel fatto empirico riferito dai sensi. Tale risposta può invece essere chiesta al pensiero di s. Tommaso a cui la Scolastica, nelle varie sue direzioni, non cessò di resistere e di opporsi nelle posizioni fondamentali e soprattutto nella concezione dell'atto di essere e delle implicazioni fondamentali: svuotatasi dell'essere come atto, la speculazione occidentale si esaurì nel gioco astratto delle determinazioni formali attirandosi l'accusa di «oblio dell'essere» (*Vergessenheit des Seins*) con la quale Heidegger caratterizza lo sviluppo o piuttosto l'involuzione del pensiero occidentale a partire da Platone. Aristotele fino ad Hegel, Nietzsche e allo stesso Sartre... in quanto al potente richiamo per la verità dell'essere come «presenza del presente», apparso con Parmenide ed Eraclito, è stato sostituito il principio della «forma» quale «contenuto di rappresentazione» che doveva portare inesorabilmente all'idealismo ed alle conseguenze nichilistiche della filosofia contemporanea.

A quell'accusa ed a questa deprecata nemesis sfugge la concezione tomistica che addita nell'*esse* l'atto di ogni atto ed abbassa perciò l'essenza e la forma a mera potenza determinativa e recettiva dell'*esse*: a questo modo il pensiero fa inizio con la presenza dell'atto, ch'è l'apprensione dello *ens*, ed avanza mediante la tensione di *essentia* ed *esse* che l'*ens* richiama nella sua costituzione originaria. Questo capovolgimento

tomista dell'orizzonte speculativo ristabilisce da una parte il contatto del biblico *Sum, qui sum* (Exod. 3, 14) con lo **esti gar eimai** di Parmenide e s'incontra dall'altra parte con il principio moderno dell'atto e con le esigenze per le quali esso è sorto ed oggi viene rivendicato da Heidegger. Mostrare la realtà e la forma di quel che si potrebbe chiamare il «parmenideismo tomistico» e dell'incontro fra l'atto tomistico dell'*esse* e l'atto moderno dell'autocoscienza, è il preciso compito di un tomismo consapevole della propria forza e originalità come della gravità della situazione del pensiero contemporaneo il quale, per la sua espulsione definitiva (in senso positivo e costitutivo!) del sacro e del trascendente, non ha alcun riscontro nella storia della civiltà occidentale.

Una volta che si riconosca, come si deve, la derivazione e deviazione teologica della metafisica dell'immanenza con le sue varie propaggini, il compito del tomismo del futuro sembra debba essere quello di penetrare l'esigenza di quella proclamata immanenza traendola dentro il problema essenziale del pensiero, ch'è la fondazione del finito nell'Infinito: chiarendo così i propri principi della «metafisica dell'atto», non come una figura culturale isolata, ma come la sostanza perenne dell'umano filosofare in cui si dileguano le manchevolezze e le deviazioni dei sistemi. Ed è al tomismo pertanto, più che a qualsiasi altra scuola di pensiero cristiano, che si addice tale missione di unificazione dell'umana coscienza, dai frammenti del suo divenire storico, nella sua struttura teoretica universale.

## Note

<sup>1</sup> FROHSCHAMMER J., *Die Philosophie des hl. Thomas von Aquin kritisch gewürdigt*, Leipzig 1889. Nella Pref. l'A. dichiara espressamente di aver scritto l'opera per ostacolare la ripresa del tomismo qual'è progettata nella *Aeterni Patris* di Leone XIII.

<sup>2</sup> Lett. del 26 febbraio 1835, in J. A. MOEHLER, *Ges. Aktenstücke u. Briefe*, I, München 1928, p. 308.

<sup>3</sup> Cf. le ampie citazioni tomiste in: *Das Wesen des Christentums, Erläuterungen...*, in «Sämtl. Werke», ed. Bolin-Jodl, VI, Stuttgart, 1903, p. 336 sgg.

<sup>4</sup> R. EUCKEN, *Die Philosophie des Thomas von Aquino und die Kultur der Neuzeit*, I ed. H. Haacke, Leipzig 1886; II ed. Bad Sachsa, 1910. Il vol. è una raccolta di articoli pubblicati nel 1882 nella *Allgemeine Zeitung*, come replica all'Enciclica *Aeterni Patris*. Cito ambedue le edizioni con I e II; *Thomas Aquinas und Kant, ein Kampf zweier Welten*, Berlin, Reuther u. Reichard, 1901 (Saggio già pubblicato in «Kantstudien» 1901, pp. 1-18) come risposta all'Enc. di Leone XIII all'episcopato e al clero di Francia dell'8 settembre 1899, nella quale il Pontefice - contro il dilagare del soggettivismo moderno - richiamava alle prescrizioni della *Aeterni Patris*.

<sup>5</sup> Cf. anche: *Thomas von Aquino und Kant*, p. 27.

<sup>6</sup> L'A. riconosce in questo la grande differenza fra s. Tommaso e Lutero nei rapporti fra fede e ragione: «Wissen und Glauben geraten nicht miteinander in Widerspruch. So verhalten sich Vernunft und Offenbarung weit freundlicher zueinander als z. B. bei Luther, der sich nicht genug darin tun kann, den schroffen Gegensatz von Natur und Gnade hervorzukehren» (I, 8; II, 12: dò il testo della II ed., quello della I è un po' più ampio).

<sup>7</sup> Nell'appendice (*Nachwort*) aggiunta al *Die Philosophie des Thomas v. Aquino*, II ed., l'A. - pur non modificando la sostanza della sua tesi - prende atto delle critiche del Dittrich e riconosce ampiamente i singolari meriti dell'opera e della speculazione tomistica che antepone al fideismo protestante (II, 49 sgg.).

<sup>8</sup> *La Scolastique et le Thomisme*, Gauthier-Villars, Paris 1925 di pp. 811. L'opera sembra voglia essere una risposta al celebre saggio del tomista napoletano e primo Segretario della Pont. Accademia Romana di s. Tommaso, S. TALAMO: *L'Aristotelismo della Scolastica nella storia della filosofia*, III ed., Siena 1881, ch'è citato dall'A. a p. XXVII.

<sup>9</sup> *Il carattere della filosofia tomistica*, Firenze, Sansoni, 1934. Pubblicato prima in articoli nel «Giornale critico della filosofia italiana», 1932, diretto da G. Gentile.

<sup>10</sup> È sacerdote cattolico, prof. all'Università di Colonia. La sua avversione al Tomismo circola in tutte le sue opere: spec. in *Erkenntnistheorie*, Berlin u. Bonn 1926 e in *Das Kausalprinzip*, Augsburg 1928. Essa è stata esposta in forma sistematica nel *Thomas von Aquin und Wir* (E. Reinhardt, München-Basel 1955) ch'è la II ed. del *Die Weltanschauung des Thomas von Aquin* del 1926 (Strecker u. Schröder, Stuttgart): la I e II parte sono pressochè intatte, mentre la *Einleitung: Thomas heute* (pp. 7-16) e la III parte con la *Conclusionen (Was können wir von Thomas lernen?)* sono state aggiornate e quasi completamente rielaborate. Le citazioni rimandano all'ed. 1955, quando le due ed. coincidono le indichiamo entrambi.

L'ispiratore diretto da parte cattolica dell'antitomismo dello H., a giudicare dalle frequenti citazioni, sembra J. FROHSCHAMMER, *Die Philosophie des hl. Thomas von Aquino, kritisch gewürdigt*, Leipzig, Brockhaus, 1889, il quale prende lo spunto precisamente dalla *Aeterni Patris* di Leone XIII (cf. pp. VI, XII, XVII e passim).

<sup>11</sup> Qui l'A. attacca in modo speciale il principio di causa che sta a fondamento delle 5 vie per la dimostrazione dell'esistenza di Dio (p. 109 sgg.). In particolare la nozione aristotelica di Dio è quanto di più contrario si possa concepire contro la Bibbia e il Nuovo Testamento (p. 128 sgg.). Cf. spec. anche: *Erkenntnistheorie*, Berlin u. Bonn 1926, p. 132 sgg. e *Das Kausalprinzip* spec. p. 50 sgg., 219 sgg. Sulle polemiche suscitate dal vol., vedi ora il riassunto fatto dallo stesso H. nella II ed., E. Reinhardt, München 1958 e nell'Autobiografia: *Geistige Kämpfe der Zeit im Spiegel eines Lebens*, Glock u. Lutz, Nürnberg, s. d. (ma 1959), pp. 76-83.

<sup>12</sup> Cf. p. 86 sgg.: *Die Ueberwindung der Scholastik durch das neuzeitliche Denken* (questo § è un'aggiunta della II ed.).

<sup>13</sup> *S. Thomas d'Aquin*, IV ed. Paris, 1925, t. I, p. 149, 281; t. II, pp. 284, 300 sgg., 311, 314.

<sup>14</sup> G. ARDLEY, *Aquinas and Kant, The Foundations of Modern Sciences*, Londra 1950, pp. 3 sgg., 71 sgg.



- <sup>15</sup> S. Tommaso d'Aquino, *Ragione e fede*, Bari 1949, pp. 49, 149, 162 sgg., 219 sgg.
- <sup>16</sup> ZAMBONI G., *La gnoseologia di s. Tommaso d'Aquino*, Verona 1934.
- <sup>17</sup> MARECHAL J., *Le point de départ de la métaphysique*, cahier V: *Le thom. devant la philos. critique*, Lovanio-Parigi 1926. Per un'esposizione programmatica, v. *Le dynam. intellect. dans la conaiss. object.*, in *Rev. néosc. de philos.*, 28 (1927), p. 137 sgg.
- <sup>18</sup> HEIDEGGER M., *Kant u. das Problem der Metaphysik*, 2<sup>a</sup> ed. Francoforte su M. 1950.
- <sup>19</sup> Cf. HEGEL, *Phän. d. Geistes, Einleitung: Von der Erfahrung des Bewusstseins*, ed. Jo. Hoffmeister, Lipsia 1937, p. 63 sgg.
- <sup>20</sup> Un tentativo in questo senso è il saggio di J. Möller, *Der Geist und das Absolute. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie in Begegnung mit Hegels Dialektik*, Paderbon 1951.
- <sup>21</sup> Cf. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, ed. G. Lasson, I, Lipsia 1925, p. 257; v. ora H. HOF, *Scintilla Animae...*, Lund-Bonn 1952.
- <sup>22</sup> PRZYWARA E., *Thomas oder Hegel?*, in *Logos*, 15 (1926), pp. 1-20; ID., in *Humanitas*, Norimberga 1952, p. 735 sgg. V. anche: C. FABRO, *Dall'essere all'esistente*, Brescia 1957, p. 37 ss.
- <sup>23</sup> JANSEN B., *Dialektische oder Akt-Potenz-Metaphysik: Hegelrenaissance oder Hegelkritik*, in *Aufstiege z. Metaphysik*, Friburgo in Br. 1933, p. 365 sgg.
- <sup>24</sup> C. FABRO, *L'Assoluto nel tomismo e nell'esistenzialismo*, in *Salesianum*, 13 (1951), p. 185 sgg.
- <sup>25</sup> STEIN E., *Husserls Phänomenologie u. die Philos. des hl. Th. v. A.*, in *Festschr. Husserl. z. 70. Geburtstag*, Halle a. S. 1929, p. 315 sgg.
- <sup>26</sup> V. il postumo *Endliches und ewiges Sein, Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*, Lovanio-Friburgo in Br. 1950, p. VIII sgg.
- <sup>27</sup> Cf. WELTE B., *Der philos. Glaube bei K. Jaspers u. die Möglichkeit, seiner Deutung durch die thom. Philos.*, in *Symposion, Jahrb. f. Philos.*, 2 (1949), spec. p. 72 sgg.
- <sup>28</sup> MÜLLER M., *Existenzphilosophie im geist. Leben der Gegenwart*, Heidelberg 1949, spec. p. 71 sgg. Cf. ID., *Sein und Geist. Systemat. Untersuch. über Grundproblem und Aufbau mittelalt. Ontologie*, Tubinga 1940, p. 58 sgg.
- <sup>29</sup> C. FABRO, *Raison et foi dans l'oeuvre de Kierkegaard*, in *Rev. des sc. philos. et théol.*, 23 (1949), p. 169 sgg.; ID., *Introd. alla trad. it. del Diario*, I, Brescia 1948, p. LXXXVIII sgg.
- <sup>30</sup> C. FABRO, *Intorno alla nozione tomista di contingenza*, in *Riv. filos. neosc.* (1938), p. 132 sgg.
- <sup>31</sup> Apud: PELSTER F., *H. von Harclay, Kanzler von Oxford und seine Quaest.*, in *Misc. F. Ehrle*, I, Roma 1924, p. 342.
- <sup>32</sup> *Chart. Univ. Paris.*, t. III, n. 1557, prop. VI-VIII, p. 494; il materiale dell'ardente controversia si trova nel Cod. Burgh. 102 della Bibl. Vat. cf. A. MAIER, *Cod. Burghes. Bibl. Vat. (Studi e testi, 170)*, p. 133 sgg.

## NOTA BIBLIOGRAFICA

*Bibl. generali:* P. Mandonnet - J. Destrez, *Bibl. thomiste*, Le Saulchoir 1921, continuata con ampiezza d'informaz. e di studi crit. dal *Bull. thom.*; eccellente anche V. J. Bourke, *Thom. Bibliogr. 1920-40*, S. Luigi (Missouri) 1945; e la sez. speciale dedicata a s. T. nel *Répertoire bibliogr.* della *Rev. de philos. de Louvain*. Indicaz. più sommarie nei due fasc. di P. Wyser, *Th. v. A. e Der Thomismus*, Berna 1950-51 (*Bibliogr. Einf. in d. Stud. der Phil.*, nn. 13-14 e 15-16). Per la *Somma Teol.* v. A. Michelitsch, *Kommentat. z. Summa Theol. des hl. Th. v. A.*, Graz e Vienna 1924.

*Enciclopedie:* *Enc. Ital.*, XXXIII, pp. 1013-14 (Vita e opere: F. Pelster); 1014-20 (Il pensiero: M. Grabmann); M. Grabmann, s. v. in *LThK*, t. X, coll. 112-21; A. Walz, M.-R. Gagnebet, N. Garrigou-Lagrange, L.-B. Gillon, C. Spicq, G. Geenen, *Th. d'A.*, in *DThC*, XV, coll. 618-761; R. Garrigou-Lagrange, *Thomisme*, *ibid.*, coll. 823-1023. *Encicl. Catt.* XII, col. 252-297 (Fabro); *Enc. Filos.* IV, coll. 1232-1260 (Giacon).

*Dizionari:* L. Schuetz, *Thomas-Lex.*, 2<sup>a</sup> ed. rist., Nuova York 1947; J. Deferrari, J. Barry, J. Mc Guinness, *A Lex. of S. Th. Aq.*, based on *The Sum. Theol. and select. passages of his other works*, 5 fasc. (A-Z), Washington 1948-53.

*Vita e Opere:* il materiale fondamentale in *Fontes vitae s. Th. Aq.* a cura di D. Prümmer e M.-H. Laurent, St-Maximin 1924-37 (I-III, le vite di P. Calo, G. di Tocco e B. di Guido; IV-V, Proc. canoniz., VI. Docum.). Sempre utile l'ampia monografia di P. A. Touron, *La vie de s. Thomas d'Aquin...* avec un exposé de sa doctrine et de ses ouvrages, Paris 1740. Una preziosa raccolta dei documenti pontifici a favore di S. T. è il monumentale vol. di P. J.-J. Berthier, *Sanctus Thomas Aquinas «Doctor Communis» Ecclesiae*, I, Romae 1914. Anche F. Ehrle, *Zur Enzyklika «Aeterni Patris»*, *Test und Kommentar*, Roma 1954. Di natura strettamente biogr. le ricerche di A. Toso, *T. d'A., Studio crit.-stor. sulla stirpe, la patria e la vita del S. Dott.*, Roma 1941; per il pubblico le biogr. di R. Diaccini, Roma 1934; I. Taurisano, Torino 1941; J. Maritain, *Le Docteur Angélique*, Parigi 1934; K. Chesterton, *S. Th. Aq.*, Londra 1943. Solida sintesi della indagine crit. moderna sulla biogr. di s. T. è A. Walz, *S. T. d'A.*, Roma 1945, ed. ted. Wien 1953. Per s. T. nell'arte, v. P. W. von Keppler, *Aus Kunst und Leben*, 2<sup>a</sup> ed., Friburgo in Br. 1906, p. 1 sgg.

*Ediz. delle opere:*

A) *Complete:* fra le antiche è fondamentale la *Edit. Piana*, ordinata da s. Pio V, Roma 1570-71, base delle edd. seguenti. Nella metà del sec. XIX ebbe grande importanza la *Ed. Parmensis* in 25 voll. del Fiaccadori, Parma 1852-73, che per la qualità del testo supera la posteriore *Ed. Vivès* in 34 voll. (1<sup>a</sup> ed. Parigi 1871-80; 2<sup>a</sup> ed. ivi 1889-90). Leone XIII nel 1880 ordinò la nuova ed. crit., detta appunto *Leonina* (Roma 1882, sgg.), di cui pubbl. finora 14 voll. di testo: I-III, *Comm. al Periherm., Post. Anal. e Physic.* di Arist.; IV-XII, *Sum. Theol.* con il comm. del Gaetano; XIII-XV, *Sum. c. Gent.* con il comm. del Ferrariensis (anche ed. manuale del solo testo di s. T., Roma 1934); XVI, indici alle due *Somme* (anche ed. manuale ridotta, Roma 1948).

B) *Parziali.* Più stampata è la *Sum. Theol.*; fra le edd. più recenti c'è la riediz. della *Piana* a cura dei domenicani canadesi con il riscontro delle citaz. esplic. ed implic. sulle ediz. crit. dei testi, 5 voll., Ottawa 1941 sgg.; per gli *Opuscoli:* v. la rist. a cura del p. Mandonnet, 5 voll., Parigi 1927; nuova ed. crit. iniziata dal p. Perrier; uscito il vol. I, *Opuscula philosophica*, Parigi 1949. Per il *Comm. alle Sentenze*, v. la rist. del testo tradiz. migliorato a cura dei pp. Mandonnet e Moos, 4 voll., Parigi 1927-47 (il testo dei voll. III e IV è fondato su 12 codd. e sulle principali ediz. e giunge alla *Distinz. XII* del lib. IV). I comm. ad Arist. e alla S. Scritt. sono editi nel testo corrente dal Marietti a Torino (recentemente anche il Comm. al *De div. nom.* con il testo greco e ampie note di C. Pera, ivi 1950 e gli ultimi Comm. tom. al *De coelo et mundo*, *De gen. et corr.* e ai *Metereol.*, a cura di R. Spiazzi, ivi 1952. Degli opusc. il più noto è il *De ente et essentia:* cf. le ed. crit. di P. Roland-Gosselin, Le Saulchoir 1927 (con il testo dei Codd. parig.) e di L. Baur, Münster in V. 1927 e 1933 (secondo 7 codd. ital. e 1 di Basilea). Il *Comm. in VIII libros Physic.*, ed. Pirotta, è stato pubblicato da M. D'Auria a Napoli 1955. Altre edd.: L. W. Keeler, *De unit. intell.*, Roma 1936 e *Q. disp. de spirit. creat.*, ivi 1937; G. F. Rossi, *Expos. Salut. Angel.*, Piacenza 1931; P. Castagnoli, «*De forma absolutionis*», ivi 1933; L. Pauson, *The Opusc. «De prin. nat.»*, Friburgo-Lovanio 1950; P. Wyser, *In Boeth. De Trin., Quaest. quinta et sexta*, *Cod. Vat. lat. 9850* (autografo). Friburgo-Lovanio 1948; J. M. WYSS, *De natura materiae*,

Lovanio 1953; *Expositio Super librum De Causis*, ed. H. D. Saffrey, Fribourg-Louvain 1954; *Expositio super librum Boethii De Trinitate*, ed. B. Decker, Leiden 1955 (ed. integrale dall'autografo Vaticano).

*Traduzioni moderne*: cf. elenco in J. V. Bourke, *Thom. Bibl.*, nn. 1350-61. *Som. Teol.*: trad. fr. a cura dei domenicani, Parigi-Tournai 1925 (corredata di utili introd. e note in appendice); tr. ted. a cura dei domenicani e dei benedettini di Germania e Austria, Salisburgo 1933 sgg. finora 24 voll. (con note e commenti critico-dottrinali). Trad. ingl. in forma di eccellente antologia di A. C. Pegis, *Basic Writings of St. Th. A.*, 2 voll., Nuova York 1945; trad. it. sul testo della Leonina: Firenze 1940 sgg., finora 5 voll.; trad. spagn. Madrid 1947 sgg.; trad. spagn. Castellani-Quiles, B. Aires 1940 sgg. (20 voll.); nuova trad. greca a cura di I. N. Karmires: **Ἐπιτομὴ τοῦ Ἀκινάτου, Σὺμμα θεολογικῆς ἐπιλήψεως ὑπὸ Β. Ν. Κάρμυρ**, I, Atene 1935. P. S. Salaville ha pronta l'ed. della tr. greca di Demetrio Cidone; trad. araba a cura di P. Awad, 4 voll., Beyrouth 1887-98. Del *De Unit. intell.*, trad. it. di C. Ottaviano, Lanciano 1930 e di B. Nardi, Firenze 1938; del *De virt. an.* trad. armena, ed. di P. M. A. Van den Oudeurin, Friburgo (Svizzera) 1942; della *S. c. Gent.* trad. it. di P. Puccetti, Firenze 1925; trad. ted., Lipsia 1935; delle *Quaest. disp. de Ver.* di E. Stein, 2 voll., Breslavia 1931-32; 2ª ed., Friburgo in Br. e Lovanio 1953. *Scritti politici*, a cura di A. Passerin d'Entrèves, Bologna 1946.

*Studi generali recenti*: F. Olgiati, *L'anima di s. T.*, Milano 1923; J. Rimaud, *Thomisme et méthode*, Parigi 1925; A. Sertillanges, *St Th. d'A.*, 2 voll., ivi 1925; E. De Bruyne, *St Th. d'A., Le milieu, l'homme, la vision du monde*, ivi 1928; J. Maritain, *Le Docteur Angélique*, ivi 1930; M. De Wulf, *Initiation à la philos. thom.*, Lovanio 1932; G. Manser, *Das Wesen des Thomismus*, 3ª ed., a cura di P. Wyser 1949 (interpretaz. del tom. in funz. esclus. della dottr. arist. dell'atto e potenza); A. Horvath, *La sintesi scientif. de st T. d'A.*, trad. it., Torino 1932; E. Peillaube, *Initiat. à la philos. de st Th.*, Parigi 1933; J. Wébert, *St Th. d'A., Le génie de l'ordre*, ivi 1935; M. Grabmann, *Th. v. A., Eine Einführung in seine Persönlichkeit u. Gedankenwelt*, 6ª ed., Monaco 1935; P. Rousselot, *L'Intellectualisme de st. Th.*, 3ª ed., Parigi 1936; H. Meyer, *Th. v. A., sein System u. seine geistesgeschichtl. Stellung*, Bonn 1938; A. Silva-Tarouca, *Thomas heute*, Vienna 1947; A. C. Pegis, *Introd. to St. Th. A.*, Nuova York 1948.

*Esposizioni generali del pensiero di s. T.*: si trovano nelle trattazioni di storia della filosofia mediev. di Ueberweg-Geyer (Berlino 1928, § 36, p. 419 sgg., e pp. 743-57 bibl. ragionata a cura di J. Koch), di M. De Wulf (6ª ed., II, p. 150 sgg.; trad. it., II, Firenze, p. 138 sgg.); F. van Steenberghen, in Fliche-Martin, *Hist. de l'Eglise*, XIII, Parigi 1951, p. 246 sgg.

*Studi importanti su s. T. e sul tomismo*: si trovano nelle seguenti pubblicaz.: *Mélanges Thom.*, Le Saulchoir 1923; *s. T. d'A.*, Milano 1923; *s. T. d'A., Misc. stor.-artist.*, Roma 1924; *Acta hebdom. thom.*, ivi 1924; *Xenia Thom.*, 3 voll. ivi 1925; A. Whitackre (e collab.), *s. Th. Aq.*, Oxford 1925; *Misc. tom.*, Barcellona 1925; *Mél. Mandonnet*, 2 voll., Parigi 1930; M. Grabmann, *Mittelalterl. Geistesleben*, 2 voll., Monaco 1926-37; *Hommage à M. De Wulf*, Lovanio 1938; *Mél. Pelzer*, ivi 1947; *Studia Mediaev. in hon. R. J. Martin*, Bruges 1948 (v. elenco compl. in: J. V. Bourke, *op. cit.*, p. 66 sgg.); In collab. *Aristote et s. Thomas d'Aquin*, Paris-Louvain 1957.

*Documenti ecclesiast. sull'autorità dottrin. di s. T.* già raccolti dal P. Berthier (*op. cit.*) sono stati integrati, da Gregorio XIV in poi, da J. Ude, *Die Autorität des hl. Th. v. A. als Kirchenlehrer u. seine Summa Theol.*, Salisburgo 1932, e da P. G. Ramirez, *De auctoritate doctrin. s. Th. Aq.*, Salamanca 1952.

*Studi particolari: Teoria della conosc.*: D. Lanna, *La teoria della conosc. in s. T.*, 2ª ed., Napoli 1950; G. Schulemann, *Das Kausalprinzip in der Philos. des hl. Th. v. A.*, Münster in V. 1915 (*Beitr. Bäumkers*, XIII, 5); J. De Tonquédec, *La critique de la conaiss.*, Parigi 1925; W. Schneider, *Die Quaest. disp. De ver. des hl. Th. v. A. in ihrer philosophiegeschichtl. Beziehung zu August.*, Münster in V. 1930 (*Beitr. Bäumkers*, XXVII, 3); R. Jolivet, *Le Thom. et la critique de la conaiss.*, Parigi 1931; J. Maritain, *Les degrés du savoir*, 3ª ed., ivi 1932; M.-D. Roland-Gosselin, *Essai d'une étude crit. de la conaiss.*, ivi 1932; A. Hufnagel, *Intuition und Erkenntnis nach Th. v. A.*, Colonia 1932; G. Siewerth, *Die Metaph. der Erkenntnis nach Th. v. A.*, I. *Die sinnliche Erkenntnis*, Monaco-Berlino 1933; id., *Studien z. Entwickl. des thomist. Erkenntnisbegriffes an dem Correct. «Quare»*, Münster in V. 1935 (*Beitr. Bäumkers*, XXXI, 4); Y. Simon, *Introd. à l'ontologie du connaître*, Parigi 1934; K. Rahner, *Geist in Welt. Zur Metaph. der endl. Erkennt. bei Th. v. A.*, Innsbruck-Lipsia 1939; Fr. Manthey, *Die Sprachphilos. des hl. Th. v. A. und ihre Anwendung auf Probl. der Theol.*, Paderborn-Zurigo 1937; L. Habermehl, *Die Abstraktionslehre des hl. Th. v. A.*, Kallmünz 1938; Y. Santeler, *Der Platonismus in der Erkenntnislehre des hl. Th. v. A.*, Innsbruck-Lipsia 1939; I.

Rüttimann, *Illuminative oder abstraktive Seinsintuition?*, Lucerna 1945; P. Hoenen, *La théorie du jugement d'après st Th. d'A.*, Roma 1946, (espone lo sviluppo del probl. della conosc. nel neotomismo); G. Van Riet, *L'épistemol. thom.*, Lovanio 1946; J. Alvarez Laso, *La Filosofía de las Matemáticas en s. T.*, Città del Messico 1952.

*Metafisica*: N. Del Prado, *De verit. fundament. philos. christ.*, Friburgo (Sv.) 1911; J. DURANTEL, *Le retour à Dieu par l'intelligence et la volonté dans la philos. de st Th.*, Parigi 1918; N. Maurice-Denis, *L'être en puissance d'après Aristote et s. Th. d'A.*, Paris 1922; G. Mattiussi, *Le XXIV tesi della filos. di s. T. d'A.*, Roma 1925; J. Wébert, *Essai de métaph. thom.*, Parigi 1926; A. Forest, *La structure métaph. du concret selon s. Th. d'A.*, ivi 1932; R. Garrigou-Lagrange, *Dieu, son Existence et sa nature*, 6<sup>a</sup> ed., ivi 1933; A. Marc, *L'idée de l'être chez st Th. et dans la Scolast. postér.*, ivi 1933; C. Giacon, *Le grandi tesi del tom.*, Como 1945. Interpretano il tom. in funz. della noz. di partecipazione: E. Scheller, *Das Priestertum Christi im Anschluss an den hl. Th. v. A.*, Paderborn 1934 (cf. p. 54 sgg.: *Die platon. Anteilnahme*); G. Soechngen, *Th. v. A. über Teilhabe durch Berührung*, in *Scientia Sacra, Theol. Festg. f. Kard. Schulte*, Colonia e Düsseldorf 1935, pp. 114-141, ora in *Die Einheit in der Theologie*, Monaco 1951, pp. 107-39; Jo. Mundhenk, *Die Begriffe der «Teilhabe» und des «Lichts» in der Psychol. u. Erkennt. des Th. v. A.*, Würzburg 1935; C. Fabro, *La noz. metafis. di partecipaz. sec. s. T. d'A.*, 1<sup>a</sup> ed., Milano 1939, 2<sup>a</sup> ed., Torino 1950; Id., *Participation et causalité selon s. Thomas d'Aquin*, Lovain-Paris 1960; G. Isatyte, *La théorie de la mesure et l'existence d'un maximum selon st Th.*, Parigi 1940; L.-B. Geiger, *La participation dans la philos. de st Th. d'A.*, ivi 1942; J. Lagrange, *L'univers et l'homme dans la philos. de st Th.*, 2 voll., Bruxelles-Parigi 1942; H. Van Rooijen (e collab.), *De Thomistische Participatienleeren*, Nimega 1944; J. De Finance, *Être et agir dans la philos. de st Th.*, Parigi 1945. A. Little, *The platonic heritage of Thomism*, Dublino 1949; H. Lyttkens, *The analogy between God and the world... by Th. of A.*, Uppsala 1952; A. Hayen, *La communication de l'être d'après s. Th. d'A.*, Paris-Louvain 1957; G. Girardi, *Metafisica della causa esemplare*, Torino 1954.

*Problemi morali e sociali*: M. O. Renz, *Die Synderesis nach dem hl. v. A.*, Münster in V. 1911; M. Meier, *Die Lehre der Th. v. A. «de pass. an.» in Quellenanalyt. Darstellung*, ivi 1912; W. Müller, *Der Staat in seinen Beziehungen zur sittl. Ordnung bei Th. v. A.*, ivi 1916; J. Hassle, *Das Arbeitethos der Kirche nach Th. v. A. und Leo XIII*, Friburgo 1923; H. Noble, *La conscience morale*, Parigi 1926; id., *Les passions dans la vie morale*, 2 voll., ivi 1932; B. Roland-Gosselin, *La doct. polit. de st Th.*, ivi 1928; L. Lehu, *La raison règle de la moralité d'après st Th.*, ivi 1930; J. Hagenauer, *Das «justum pretium» bei Th. v. A.*, Ein Beitrag z. Geschichte der object. Werttheorie, Stoccarda 1931; E. Kunz, *Individuum u. Gemeinschaft beim hl. Th. v. A.*, Monaco 1932; M. Wittmann, *Die Ethik des hl. Th. v. A. in ihrem systemat. Aufbau*, ivi 1933; L. Lachance, *Le concept de droit selon Aristote et st Th.*, Parigi 1933; G. Della Rocca, *La polit. di s. T.*, Napoli 1934; A. Patrono, *Il pensiero polit. di s. T.*, Genova 1941; J. Ramirez, *De hominis beatit.*, 3 voll., Madrid-Salamanca 1942-47; K. Farner, *Christentum und Eigentum bis Th. v. A.*, Berna 1947; A. Vikopal, *La teoria del superfluo sec. s. T. d'A.*, trad. it., Brescia 1945; L. Berg, *Die Gottebenbildlichkeit im Moralsubjekt nach Thomas v. A.*, Magonza 1947; I. Fuchs, *Die Sexualethik des hl. Th. A.*, Colonia 1949; P. Hadrossek, *Die Bedeutung des System-gedankens für die Moraltheol. seit der Thomas-Renaissance*, Monaco 1950; P. Olgiati, *Il concetto di giuridicità in s. T. d'A.*, Milano 1951.

*Ragione e fede*: Th. Heitz, *Essai hist. sur les rapports entre la philos. et la foi de Berenger de Tour à st Th. d'A.*, Parigi 1909; T. Kaeppli, *Die Lehre des hl. v. A. vom Corpus Christi myst.*, Friburg (Sv.) 1929; A. Stolz, *Glaubensgnade u. Glaubenslicht nach Th. v. A.*, Roma 1933; H. Wilms, *Die Gottesfreundschaft nach dem hl. Th. v. A.*, Vechta 1933; M. Grabmann, *Verhältnis von Glaube u. Theol. zur Philos. u. weltl. Wissenschaft*, Colonia 1934; J. Fehr, *Das Offenbarungsprobl. in dialekt. u. thom. Theol.*, Friburgo (Sv.) 1933; G. Turbessi, *La vita contemplat., dottr. tom. e sua relaz. alle fonti*, Roma 1944; H. Bouillard, *Conversion et grâce chez st Th. d'A.*, Parigi 1944; J. Wolf, *La justification de la foi chez st Th. d'A. et le P. Rousselot*, Bruxelles-Parigi 1946; M. Grabmann, *Die theol. Einleitungslehre des hl. Th. v. A.*, Friburgo in Sv. 1948; A. Well, *Die Function des Thomismus in der neueren Theologie*, Vienna 1948; P. Vanier, *Théologie trinitaire chez s. Th. d'A.*, Montréal-Paris 1953; A. Matet, *Personne et amour dans la théologie trinitaire de s. Th. d'A.*, Paris 1956.

Manca ancora una storia critica complessiva del tomismo che raccolga e coordini l'abbondante messe dei materiali seguendo, con metodo storico-critico, le flessioni polemiche e dottrinali. Muovendo dalle ricerche fondamentali di Denifle, Ehrle, Mandonnet, Grabmann, De Wulf, Koch, Pelzer, Lottin, Pelster, Gilson, Hocedez... e allievi sul primo formarsi della scuola tomista, occorre ricostruire sulla base degli scritti

editi e inediti il pensiero dei singoli autori così da poter stabilire il preciso rapporto che ciascuno ha con l'opera di s. T., sia dal punto di vista del metodo come del contenuto delle dottrine.